

Jean Zoungrana

Collection *L'Ouverture Philosophique*  
dirigée par Bruno Péquignot et Dominique Chateau

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions qu'elles soient le fait de philosophes "professionnels" ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou ... polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

#### Dernières parutions

Jean BARDY, *Bergson professeur*, 1998.  
François NOUDELMANN, *Image et absence. Essai sur le regard*, 1998.  
Michel VADÉE, *Marx penseur du possible*, 1998.  
Michel ADAM, *La morale à contre-temps*, 1998.  
R. LAMBLIN, *Une interprétation athée de l'idéalisme hégélien*, 1998.  
Lucio D'ALESSANDRO, Adolfo MARINO, *Michel Foucault, trajectoires au coeur du présent*, 1998.  
Miklos VETŐ, *Études sur l'idéalisme allemand*, 1998.  
M.F. WAGNER, PL. VAILLANCOURT, *De la grâce et des vertus*, 1998.  
Bernard DUGUÉ, *L'expressionnisme*, 1998.  
Thierry GALIBERT, *Le poète et la modernité*, 1998.  
Meinrad HEGBA, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, 1998.  
Bruno CURATOLO, Jacques POIRIER, *L'imaginaire des philosophes*, 1998.  
Olga KISSELEVA, *Cybertart, un essai sur l'art du dialogue*, 1998.

**Michel Foucault**

**un parcours croisé :**

**Lévi-Strauss, Heidegger**

© L'Harmattan, 1998  
ISBN : 2-7384-7026-2

**Editions L'Harmattan**  
5-7, rue de l'Ecole-Polytechnique  
75005 Paris

**L'Harmattan INC**  
55, rue Saint Jacques  
Montréal (Qc) - Canada H2Y 1K9

*A ma mère*

*A Nathalie Laeng*

*Je voudrais que cet objet-événement, presque imperceptible parmi tant d'autres, se recopie, se fragmente, se répète, se simule, se dédouble, disparaisse finalement sans que celui à qui il est arrivé de le produire, puisse jamais revendiquer le droit d'en être le maître, d'imposer ce qu'il voulait dire, ni de dire ce qu'il devait être.*

*Le travail qu'on a à faire, c'est un travail de problématisation et de perpétuelle reproblématisation.*

Foucault

## INTRODUCTION

Dans le bestiaire de *Zarathoustra*, le serpent est la symbolisation de ce qui est vif, fuyant, insaisissable et à jamais dans aucune chose, dans aucun lieu assignables. Rebelle à toute appropriation, il est l'animal qui, de toute familiarité, signe l'impossibilité et frappe d'interdit toute domestication. Être des métamorphoses, il est aussi l'être du masque. De la sagesse du serpent, dit Heidegger commentant Nietzsche, "*relève la force de simulation et de la métamorphose, non pas la basse fourberie, mais la maîtrise du masque, le refus de se livrer, le secret gardé des arrière-pensées dans le jeu des prétextes, la puissante faculté de jouer de l'être et du paraître*"<sup>1</sup>. Le masque est serpent, le masque s'est fait serpent afin que nul ne le reconnaisse et nul ne l'a reconnu. L'un et l'autre se répondent en un jeu de métamorphose de sorte qu'aucune prédiction, aucune conjecture ne sauraient par avance en déterminer la détermination. Précisément, parce que dans la métamorphose il n'y a point d'identité, car même imperceptible, même insaisissable elle devient immanquablement autre qu'elle n'est, autre qu'elle-même.

Quelque chose du serpent, quelque chose de son inépuisable capacité de métamorphose conjugué à son art consommé du masque, trouve un écho chez / en Foucault. Si le serpent devait figurer dans le bestiaire symbolique de Foucault, lui-même n'en serait pas moins serpent afin de jouer des mues et donc du masque. De sorte que la métaphore du masque (et certainement bien plus qu'une simple

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 236.

métaphore) a son importance chez Foucault. Par lui, elle est constamment convoquée. A la question : "Si vous vous trouviez dans une classe de philosophie, telle qu'elle est actuellement, qu'enseigneriez-vous de la psychologie ?", Foucault répondait ainsi : "La première précaution que je prendrais (...) ce serait de m'acheter le masque le plus perfectionné que je puisse imaginer et le plus loin de ma physionomie normale, de manière que mes élèves ne me reconnaissent pas. Je tâcherais, comme Antony Perkins dans "Psychose", de prendre une tout autre voix, de manière que rien de l'unité de mon discours ne puisse apparaître <sup>2</sup>." Foucault, comme une présence qui se voudrait absente, cultive volontairement, ici, un retrait qui lui semble fondamental pour la leçon de psychologie. Il aurait bien aimé n'être qu'une voix, non pas la sienne propre mais celle de sa *Persona*, celle transformée par sa *Persona*, c'est-à-dire par son masque. Il lui faut donc quitter, abandonner sa propre personne pour recouvrer pleinement sa *Persona*.

Du masque, il en est encore question dans *l'Histoire de la folie*. Commentant quelques tableaux de Goya dont le *Moine*, le *Grand Disparat* et la *Folie Furieuse*, Foucault voit en eux la décomposition des visages : "Ce n'est plus la folie des Caprices qui nouaient des masques plus vrais que la vérité des figures ; c'est une folie d'en dessous du masque, une folie qui mord les faces, ronge les traits ; il n'y a plus d'yeux ni de bouches, mais des regards venant de rien et se fixant sur rien (comme dans l'Assemblée des Sorcières) ; ou des cris qui sortent de trous noirs (comme dans le Pèlerinage de San Isidoro) <sup>3</sup>."

Dans *Les Mots et les choses*, c'est sous le motif nietzschéen du rire et des masques, du sable et de la mer, que Foucault annonce la mort de l'homme. La métaphore du masque n'est pas non plus en reste dans *L'Archéologie du savoir* où Foucault se livre à une description de ce qu'il entend par archive. Si celle-ci, à la fois proche et différente de nous, dissout toute identité (nul ne pouvant être contemporain de sa propre archive), le diagnostic qui est établi est que "nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 1994, p. 448.

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, p. 636.

*Que la différence, loin d'être origine oubliée et recouverte, c'est cette dispersion que nous sommes et que nous faisons* <sup>4</sup>. La même métaphore est encore reprise dans un entretien ; pour ne pas faire la "loi à la perception" et imposer un discours prescriptif, Foucault se contente simplement de donner une interview au *Monde* sous la figure discrète et anonyme du *philosophe masqué* <sup>5</sup>.

Le masque chez Foucault n'est pas symbole de la dissimulation. Il est ce par quoi l'auteur se met en réserve de son oeuvre afin de lui laisser dire tout ce qu'elle peut dire. Il n'est donc pas insignifiant que, à la question : "Qu'est-ce qu'un auteur ?", Foucault ait répondu avec Beckett : "Qu'importe qui parle". Car cet effacement (cette disparition) de l'auteur derrière son oeuvre définit une façon de déjouer, de refuser la stature (posture) aristocratique de l'auteur, cette "monarchie de l'auteur" avec ses "déclarations de tyrannie" qui font la loi à la lecture. La juridiction du monarque autorial est de nul autorité. C'est ainsi que, à la demande qui lui fut adressée de récrire une nouvelle préface à *Folie et déraison*, Foucault opposa un net refus mais écrivit un très court avant-propos pour ne pas prendre de position d'autorité par rapport aux lecteurs : "Je voudrais, dit-il, que cet objet-événement, presque imperceptible parmi tant d'autres, se recopie, se fragmente, se répète, se simule, se dédouble, disparaisse finalement sans que celui à qui il est arrivé de le produire, puisse jamais revendiquer le droit d'en être le maître, d'imposer ce qu'il voulait dire, ni de dire ce qu'il devait être <sup>6</sup>." Le rôle d'un auteur n'est pas de dicter, d'imposer un diktat aux lecteurs, car cela reviendrait à une obligation monologique de lecture.

On peut se demander comment et jusqu'où cette quête de l'anonymat communique avec le voeu d'extrême discrétion de cette autre figure absente qu'est Maurice Blanchot. La même question gagnerait à être reprise avec Louis Althusser. L'effacement de ce dernier était si entretenu qu'au faite de sa gloire, nul n'avait encore vu une seule photographie de lui. Dans le livre de Jean-Luc Chalumeau, *La pensée en France de Sartre à Foucault*, la photographie de Louis Althusser est tout simplement remplacée par celle de Marx ainsi légendée : "Louis Althusser se présente aujourd'hui comme un disciple

<sup>4</sup> Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 172-173.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Dits et écrits IV*, p. 104.

<sup>6</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 10.

de Marx". En fait, au regard de la photographie, c'est Marx qui se présente à lui-même comme son propre disciple. Et Marx, comme chacun sait, n'était pas marxiste.

Bien sûr, de Foucault, on ne peut pas dire qu'il ait vraiment joué de l'anonymat, tant sa présence ne pouvait passer inaperçue. En tout cas, il n'a pas grand-chose à voir avec le personnage de Henri Mensonge dont Malcolm Bradbury nous conte qu'"il n'aurait existé que deux photos, les deux ayant du reste disparu, et aucune n'ayant pu être authentifiée de façon définitive"<sup>7</sup>.

Foucault ferait volontiers sienne cette citation de Descartes par laquelle l'impétrant signe son entrée en philosophie : "*Les comédiens, appelés sur la scène, pour ne pas laisser voir la rougeur sur leur front, mettent un masque (Persona). Comme eux, au moment de monter sur le théâtre du monde où, jusqu'ici, je n'ai été que spectateur, je m'avance masqué*"<sup>8</sup>. Mais si, chez Descartes, le "*Larvatus prodeo*" était un geste inaugural, chez Foucault, il se présente comme une constante de pensée de laquelle l'archéologue ne se déprendra jamais.

Foucault avance masqué, non pas à la manière de Nietzsche qui avait sa moustache abondante pour se cacher, mais à sa manière propre, visage lisse et calvitie très prononcée, comme pour pouvoir porter plusieurs masques, jouer plusieurs rôles à la fois.

Un tel penseur, travailleur infatigable au savoir inquiet, est toujours en route, en quête de problématiques nouvelles où se risquer et risquer ce qui de la pensée requiert interrogation. Toujours en chemin pour frayer des voies nouvelles avec cet impératif de pensée qui a valeur de postulat récurrent : "*Comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement*"<sup>9</sup>.

Un homme en marche donc.

*Un homme en marche*, c'est ainsi que Maurice Blanchot définissait Foucault. Mais, un tel homme, précisément parce qu'il est constamment en chemin, n'a guère souci de l'identité. Comme animé par la volonté de ne pas s'identifier, de ne pas avoir à s'identifier, il récuse d'ores et déjà toute identité. Et même s'il devait décliner son identité,

<sup>7</sup> Malcolm Bradbury, *Mensonge*, Paris, Presses de la Renaissance, 1988, p. 73.

<sup>8</sup> René Descartes, *Oeuvres philosophiques*, t.1, F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, p.45.

<sup>9</sup> M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 15.

c'est non sans dire au préalable : "*Je ne suis ni ceci ni cela*"<sup>10</sup>. Et cette autre phrase qu'il martelait encore en 1983, dans la revue *Telos* : "*Je n'ai jamais été freudien, je n'ai jamais été marxiste et je n'ai jamais été structuraliste*". Si la définition par la négative accompagne Foucault, à l'inverse, la volonté d'étiquetage à son propos ne lui aura jamais fait défaut. "*Je crois, disait-il, (...) avoir été localisé tour à tour et parfois simultanément sur la plupart des cases de l'échiquier politique : anarchiste, gauchiste, marxiste tapageur ou occulte, nihiliste, antimarxiste explicite ou caché, technocrate au service du gaullisme, néo-libéraliste, etc*"<sup>11</sup>.

Foucault paraît difficilement classable ; il échappe ici à toute catégorisation, à tout schéma classificatoire. Inclassable, il est passé de l'analyse de la folie à la critique littéraire (de la psychiatrie à la grammaire générale), de l'analyse du regard médical aux conditions du savoir contemporain sur l'homme (de la médecine à l'histoire), de l'analyse du discours à la discipline des corps. C'est pourquoi, la dimension radicale de ses différentes remises en question permet à quiconque se laisse instruire par elles, d'avoir son propre Foucault ; philosophes et psychologues, sociologues et économistes, historiens et géographes, critiques littéraires et politologues.... peuvent y trouver matière à réflexion.

Que plusieurs spécialistes se reconnaissent en Foucault, spécialiste parmi les spécialistes et spécialiste d'une pluralité de disciplines, voilà qui témoigne de la singularité de l'archéologue du savoir qui ne saurait être agrégée à une discipline quelconque. Passe-frontière des disciplines, Foucault serait en quelque sorte l'Europe de la pensée.

Un homme en marche, Foucault est aussi une figure de la dispersion, de l'égaré, de la déprise de soi. Dans les dernières pages des *Mots et les choses*, n'annonçait-il pas, comme en corollaire à la mort de Dicu, "*l'éclatement du visage de l'homme dans le rire et le retour des masques*" ? L'homme Foucault aura vécu cette profonde dispersion de l'homme dont l'identité n'est que "*dissociation systématique*". "*Car, disait-il, cette identité, bien faible pourtant, que nous essayons d'assurer et d'assembler sous un masque, n'est elle-même qu'une parodie : le pluriel l'habite, des âmes innombrables s'y*

<sup>10</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 27.

<sup>11</sup> M. Foucault, *Dits et écrits IV*, p. 593.

disputent ; les systèmes s'entrecroisent et se dominent les uns les autres <sup>12</sup>." De sorte que Foucault n'a pas d'identité ; il ne peut y avoir une identité Foucault. Toute tentative d'identification donnerait inmanquablement : "Un je ne sais quoi ou un je ne sais qui <sup>13</sup>." "Le philosophe, estime Jeannette Colombel, peut espérer rester invisible grâce aux concepts, porter des masques de jour et des masques de nuit, des masques différents d'un continent à l'autre, des masques de violence devant l'injustice et de mépris devant la mesquinerie, des masques figés d'anxiété et mouvants de plaisirs, ces leitmotivs, rythmes et éléments évoquent son visage <sup>14</sup>." C'est pourquoi, au livre éponyme de Deleuze, il nous faut opposer un autre, d'autres Foucault, soulignant ainsi la dimension proprement plurielle de l'archéologue du savoir. Il n'y a pas un seul Foucault. Foucault, c'est aussi un visage qui se démultiplie, qui se décline au pluriel. Ne dit-on pas qu'il est un Foucault américain irréductible au Foucault français ? Un Foucault politique, orienté vers une politique plus libérale, et un Foucault nietzschéen fortement tenté par des positions anarchistes ?

Si la difficulté à situer Foucault peut être due à la variété des incursions à la cosaque qu'il effectue dans nombre de disciplines, à son encyclopédisme fondamental, il faut souligner que cette difficulté se trouve doublée de sa propre mobilité constante. Écrivant dans l'absence totale d'identité, Foucault n'est jamais là où l'on croit pouvoir vraiment le tenir. "Ma façon de ne plus être le même, disait-il, est par définition, la part la plus singulière de ce que je suis <sup>15</sup>." Foucault revendique bien pour lui-même cette identité foncièrement mouvante. Le *Erewhon* (*Nowhere*) sied parfaitement à Foucault. N'étant de nulle part, il n'a pas à répondre de son identité. Et s'il avait dû répondre, il se serait présenté à la façon d'Ulysse dans *L'Odyssée* : "Mon nom est personne", brouillant encore les pistes et échappant par ce fait même à toute question. Nul "ne peut voir celui qui a choisi d'être invisible, notait Michel Serres, celui qui parle dans le silence, celui qui n'est nulle part. Dès qu'Ulysse est Personne, il réside à la fois dans l'ancre

<sup>12</sup> M. Foucault, *Dits et écrits II*, p. 154.

<sup>13</sup> Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986, p. 17.

<sup>14</sup> Jeannette Colombel, "Contrepoints poétiques", in *Critique*, n° 471-472, 1986, p. 784.

<sup>15</sup> M. Foucault, *Dits et écrits III*, p. 784.

et hors de l'ancre, à l'intérieur et à l'extérieur du cercle enchanté de l'universel" <sup>16</sup>.

Comme Bataille, Foucault écrit pour effacer son nom. Mais, à la différence de Bataille qui a eu recours, à plusieurs reprises, au travesti et à l'usage de pseudonymes, Foucault n'en a pas vraiment usé. Il est même demeuré, quant à ce recours, plus circonspect. Une fois, une seule fois, nous semble-t-il, Foucault s'est présenté aux lecteurs sous une autre identité, celle de Maurice Florence, le double de M. F., Michel Foucault (cf. D. Huisman, éd. *Dictionnaire des philosophes*, t.1, 1984). Le pseudonyme est aussi l'autre nom du masque derrière lequel Foucault aurait bien pu demeurer en retrait. Mais la seule figure du masque s'est à lui imposée comme pour déjouer les pièges de l'identité. L'identité est cela même qui fige le mouvement et paralyse le mouvement de la pensée. Pour ne pas avoir une identité fixe et pour se présenter sous des visages divers, Foucault ne pouvait être que l'homme des masques : le masque triomphe ainsi dans la dissolution de toute identité. La question "Que suis-je ?" ou "Qui suis-je ?" à lui-même adressée n'appelle donc aucune réponse. Foucault dirait volontiers avec Nietzsche : "Qu'importe ce que je suis !" (Fragment 80-81). Car, en effet, quelle requête d'identité adresser à un caméléon du concept ? Comment le saisir et comment le suivre dans le rythme qu'il imprime à sa danse sur un arc-en-ciel diapré ? Et comment arriver à substituer à cette pluralité l'identité d'un concept ? C'est pourquoi, prévenant toute requête, Foucault s'empressait de dire : "Non, non, je ne suis pas là où vous me guettez, mais ici d'où je vous regarde en riant — Eh quoi, vous imaginez-vous que je prendrais à écrire tant de peine, et tant de plaisir, croyez-vous que je m'y serais obstiné, tête baissée, si je ne préparais — d'une main un peu fébrile — le labyrinthe où m'aventurer, déplacer mon propos, lui ouvrir des souterrains, l'enfoncer loin de lui-même, lui trouver des surplombs qui résument et déforment son parcours, où me perdre et apparaître finalement à des yeux que je n'aurai jamais plus à rencontrer. Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état-civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il

<sup>16</sup> Michel Serres, *Hermès ou la communication*, Paris, Minuit, 1968, p. 204.

s'agit d'écrire <sup>17</sup>. Présence sans nom, figure en mouvement ; visage sans nom, ombre fugitive ; voix sans nom ... C'est (du) Foucault ! Fou...quoi ? demanderait un lecteur (flâneur) distrait. Foucault, vous dis-je ! Décidément insaisissable, impossible à assigner à résidence.

C'est cette liberté insigne, ici revendiquée, qui est au cœur de toute l'entreprise Foucault. En conséquence de quoi, nous pouvons soutenir avec John Rajchman que cette question de la liberté est un motif fondamental de l'ensemble de la recherche de Foucault (cf. *The Freedom of Philosophy by Michel Foucault*, Columbia University Press, 1985). Le refus de toute forme de catégorisation restrictive est formulé, pratiqué et vécu au nom de la liberté comme manière d'être. Celle-ci fait écho au concept tardif de déprise de soi que Foucault présente comme l'éthique de l'intellectuel : une faculté de se remettre en cause. De sorte que sa propre recherche n'a jamais consisté à "légitimer ce que l'on sait déjà" mais à "entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement" <sup>18</sup>. Le blason de Foucault serait cet impératif : *Pensez autrement !*

Des disciplines auxquelles il a eu affaire, des philosophies dans lesquelles il a dû travailler, Foucault a toujours su cultiver un authentique rapport original de détachement, pour ne point être identifié à cet ensemble de choses auquel il avait rapport. Chez Foucault, il n'est de rapport que dans une distanciation critique qui, à la limite, nie radicalement tout rapprochement. Aussi aurait-on pu être fondé à interroger sa relation au marxisme (à Marx), sa relation à l'école épistémologique française, sa relation à Nietzsche ("*je suis tout simplement nietzschéen*", aimait-il à dire), sa relation à la psychanalyse (à Freud et à Lacan), son rapport passionné à la littérature, son rapport à l'histoire, son rapport radicalement critique à la philosophie elle-même. Et, bien sûr, les deux rapports qui nous ont paru fondamentaux : d'une part son rapport à Claude Lévi-Strauss par l'intermédiaire du

<sup>17</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 27. Ecrire pour n'avoir plus d'identité, écrire pour ne même plus se reconnaître dans "son propre" texte. Voici un propos de Foucault rapporté par Fons Elders : "*I do not say things because I think them; I say them rather with the aim of self-destruction, so that I can be certain that from now on, they will lead a life outside me, or die the death, in which I will not have to recognize myself.*" in "*Postscript*" dans F. Elders, éd. *Reflexive Waters: The Basic Concerns of Mankind*, 268-302, London, Souvenir Press. Cité par J. N. Kaufmann, "*Foucault historien et historien du présent*", in *Dialogue*, Canadian Philosophical Review, vol. xxv, n° 2, Summer, 1986, p. 224.

<sup>18</sup> *L'Usage des plaisirs*, op. cit., pp. 14-15.

structuralisme, et d'autre part son "rapport" un peu obscur et inattendu à Martin Heidegger.

Quelques exemples nous suffiront à montrer que ces rapports ne sont pas fictifs ni leur intérêt superfétatoire. Dans tous ses rapports, Foucault vient non seulement déplacer quelque chose mais apporte autre chose, quelque chose d'autrement nouveau.

Marxiste ou anti-marxiste, il est un rapport de Foucault au marxisme (ou à Karl Marx) qui aurait mérité qu'on s'y arrêtât un peu. Certaines formules abruptes de lui peuvent donner à penser que la question est définitivement réglée, alors qu'elle est des plus compliquées. C'est le cas de son affirmation ironique sur les "*tempêtes au bassin des enfants*". C'est aussi le cas lorsque, prenant le contrepied de la formule célèbre de Sartre, il renvoie résolument le marxisme dans le cadre global de la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle, faisant ainsi du marxisme une pensée du passé, une pensée dépassée. Il se montrera même fort exaspéré quant à tout rapprochement avec son illustre prédécesseur : "*Qu'on ne me parle plus de Marx ! Je ne veux plus jamais entendre parler de ce Monsieur. Adressez-vous à ceux dont c'est le métier. Qui sont payés pour cela. Moi, j'en ai totalement fini avec Marx*" <sup>19</sup>. Et pourtant, on ne peut pas dire que Marx soit totalement absent des ouvrages de Foucault. *Maladie mentale et personnalité* (1954) porte l'empreinte de sa lecture de Marx. *Surveiller et punir* (1976) renferme quatre ou cinq références explicites à l'auteur du *Capital*. De sorte qu'aussi complexe que soit le rapport de Foucault à Marx, il peut être stimulant de se poser la question sur la nature de ce rapport. C'est pourquoi, en dehors de toutes dogmatisations rapides, Jean-Pierre Cotten peut dire : "*Certains discours, tel celui de Foucault, qui peuvent nous irriter, voire nous provoquer, valent certainement mieux que la répétition de sempiternelles litanies*" <sup>20</sup>. Foucault peut donc positivement contribuer à la pensée (de Marx) marxiste. Certains auteurs se sont penchés sur cette question. Barry Smart, dans *Foucault, Marxism and Critique* (Londres et Boston, 1983), estime que, même si on ne rencontre pas chez Foucault une analyse critique de la théorie marxiste, sa pensée transgressive apporte quelque chose de nouveau dans le marxisme, un nouveau mode

<sup>19</sup> Claude Roy, "*Claude Mauriac, miroir ébloui*", in *Le Nouvel Observateur*, n° 594, 1976, p. 53.

<sup>20</sup> Jean-Pierre Cotten, "*La vérité en procès*", in *La Pensée*, n° 202, décembre 1978, p. 94.



d'analyse critique. Mark Poster, (cf. *Foucault, Marxism and History : Mode of Production vs. Mode of Information*, New York, 1984), voit à la fois en lui une continuation et une rupture avec la tradition marxiste. *Surveiller et punir*, *l'Histoire de la sexualité* sont de lui perçus comme une réponse théorique aux difficultés théoriques du marxisme occidental à rendre raison des événements des années soixante et de la nouvelle formation sociale. Situait Foucault par rapport à Sartre et à l'École de Francfort, il montre que l'oeuvre de Foucault apporte la théorie et l'analyse historique d'une structure de domination de la société contemporaine dominée par ce que l'auteur appelle le mode de l'information, c'est-à-dire l'informatisation généralisée de la société. Le débat sur cette question des rapports entre Foucault et le marxisme (Marx) se poursuit encore aujourd'hui avec des philosophes comme Jeannette Colombel et Étienne Balibar (cf. *Michel Foucault Philosophe*, 1988).

De même l'épistémologie. Foucault n'est pas un épistémologue. Il a toujours tenu à s'éloigner et à éloigner l'archéologie de cette discipline : "Il est exact que je n'ai jamais présenté l'archéologie comme une science, ni même comme les premiers fondements d'une science future <sup>21</sup>." Et pourtant, il est une ligne d'attaque sur laquelle on peut faire fond pour interroger l'oeuvre de Foucault quant à son rapport avec la tradition épistémologique française représentée par Bachelard et Canguilhem. En effet, dans sa préface à *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1977), Canguilhem reconnaît que les analyses de Foucault sur la notion d'idéologie scientifique ont été bénéfiques pour son propre travail. Quant à Foucault, on sait l'importance de sa dette à l'égard de Canguilhem (cf. *Folie et déraison, L'Ordre du discours*). Dans *L'Archéologie du savoir*, se situant en dehors de toute méthode structuraliste, Foucault se réclame de Bachelard et de Canguilhem : "Il s'agit, dit-il, de déployer les principes et les conséquences d'une transformation autochtone qui est en train de s'accomplir dans le domaine du savoir historique <sup>22</sup>." L'histoire est pour lui un espace privilégié de travail. Et, depuis Bachelard, l'histoire est un instrument fondamental à toute entreprise épistémologique — une façon de souligner la dimension proprement historique de toute science. A cette épistémologie historique de

<sup>21</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 269.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 25.

Bachelard, Canguilhem (héritier de Bachelard) a voulu associer une histoire des sciences épistémologiques. Histoire des sciences et épistémologie entretiennent donc des relations d'interpénétrations, mettant ainsi hors-jeu les conceptions traditionnelles qui étaient continuistes. Historien des sciences, son épistémologie a pour assise une véritable histoire des sciences (ni une histoire-chronique, ni une histoire-contingence), c'est-à-dire une histoire des concepts. On pourrait formuler l'hypothèse que si Foucault s'inscrit dans cette tradition épistémologique (cf. sa conception césurale de l'histoire), il opère néanmoins un déplacement voire une transformation. Il ne se limite ni à la physique-chimie (Bachelard), ni aux sciences de la vie (Canguilhem), mais prend appui sur les sciences humaines : il se veut archéologue du savoir pour une archéologie du savoir.

La perspective historique, chez Foucault, est partout présente. C'est sous ce sigle qu'il a placé la plupart de ses travaux. Cependant, historien, il déclare ne pas en être. Et pourtant il a su cultiver un rapport authentiquement critique à l'égard de cette discipline, (cf. ses inlassables attaques contre l'histoire des idées, discipline infâme s'il en est), si bien qu'il en est venu, comme le souligne l'analyse rigoureuse et très enthousiaste de Paul Veyne, à la révolutionner. Trop historien pour les philosophes et trop philosophe pour les historiens, il est une contribution de Foucault à ces deux disciplines qui nous semble décisive.

La relation (si complexe soit-elle) de Foucault à la philosophie, requiert cependant toute notre attention. Car, que Foucault soit philosophe, est quelque chose qui ne devrait faire l'objet d'aucun doute. Par sociologisme primaire, on dira que, de par l'institution, il appartient pleinement à la philosophie : d'une part il est agrégé de philosophie et d'autre part il dirigea, au titre de philosophe, le département de philosophie de l'université de Clermont-Ferrand et celui de Vincennes. Et pourtant Foucault ne s'est pas toujours présenté comme tel. Par rapport à cette discipline, il a constamment voulu maintenir une distance. Mais pouvait-il échapper à la philosophie ? "La philosophie, déclarait-il, en tout cas depuis Descartes, a toujours été liée en Occident au problème de la connaissance. On n'y échappe pas. Quelqu'un qui se voudrait philosophe et qui ne se poserait pas la question, qu'est-ce que la connaissance ? ou qu'est-ce que la vérité ?, en quel sens pourrait-on dire que c'est un philosophe ? Et j'ai beau dire

que je ne suis pas un philosophe, si c'est tout de même de la vérité que je m'occupe, je suis malgré tout philosophe <sup>23</sup>."

La question de la vérité, question éminemment philosophique, n'est pas absente de l'entreprise de Foucault. A la question fondamentale de Leibniz : "Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?", à celle formulée par Heidegger : "Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ?", Foucault répondait à son tour en mode interrogatif : "Pourquoi y a-t-il de la vérité ? <sup>24</sup>". Cette question d'importance traverse toute l'oeuvre de Foucault. C'est pourquoi il pouvait fulminer ainsi : "Tous ceux qui disent que pour moi la vérité n'existe pas, sont des esprits simplistes <sup>25</sup>". De sorte que, devant la méprise générale de tous ceux qui ont fait de lui "l'historien mélancolique des interdits et du pouvoir répressif, quelqu'un qui raconte toujours des histoires à deux termes : la folie et son enfermement, l'anomalie et son exclusion, la délinquance et son enfermement", Foucault répondait : "Mon problème a toujours été du côté d'un autre terme : la vérité <sup>26</sup>."

Si donc Foucault ne se déclare pas philosophe (et refuse même de se rattacher à la philosophie), c'est que, dans son rapport avec la tradition philosophique, il vient déplacer quelque chose et apporter un discours autrement nouveau.

Foucault ne pouvait rester un sage captif du champ traditionnel de la philosophie. Par lui, l'extériorité ou le dehors a constamment été convoqué. En conséquence de quoi il pouvait, avec raison, confier dans *Les Mots et les choses*, qu'il avait appris beaucoup plus de choses chez

<sup>23</sup> *Dits et écrits III*, pp. 30-31.

<sup>24</sup> Jean François, "Aveu, vérité, justice et subjectivité autour d'un enseignement de Michel Foucault", in *Revue inter-disciplinaire d'études juridiques* (Belgique), n° 7, 1981, p. 164.

<sup>25</sup> *Dits et écrits IV*, p. 669.

<sup>26</sup> *Dits et écrits III*, p. 257. La question de la vérité nous paraît fondamentale dans l'oeuvre de Foucault. Nous nous étions risqués à cette question dans son rapport avec Heidegger : par exemple, on peut noter que dans *l'Histoire de la folie*, Foucault a quelque chose comme une conception de la vérité qui tiendrait de l'*Aléthéia* : la folie dévoile, d'une certaine façon, la vérité que la raison (se) dissimule. (Cf. Jean Zoungrana, *Vérité et véridiction chez Michel Foucault*, Mémoire de D.F.A., Strasbourg, 1987.) Cette question a été récemment reprise par R. Visker. On pourra se reporter à son étude "Van Foucault naar Heidegger. Een enkele reis ?", in *Tijdschrift voor Filosofie* (Belgique), n° 3, 53, 1991 [ou "From Foucault to Heidegger : A one Way Ticket ?", in *Research in Phenomenology*, U.S.A., 21, 1991.

Cuvier (un naturaliste), chez Bopp (un linguiste), chez Ricardo (un économiste) que chez Kant ou Hegel. La même stratégie — la convocation de textes extra-philosophiques — est rigoureusement appliquée à des écrivains iconoclastes comme Nietzsche, Raymond Roussel, Bataille, Blanchot et Klossowski : une manière de sortir de la philosophie, de se déprendre d'elle, de rendre perméable et dérisoire "la frontière entre le philosophique et le non-philosophique" (Foucault). Foucault a pratiqué une philosophie ouverte à son autre et non pas une philosophie fermée, enclose sur ses questions traditionnelles, ruminations monotones. Son travail apparaît comme une tâche possible de la philosophie contemporaine. La leçon de Foucault serait : comment la philosophie peut-elle continuer d'exister bien après l'annonce de sa fin ? La fin de la philosophie inaugure pour lui une nouvelle façon de travailler en philosophe : une façon philosophique de pratiquer l'histoire, indissociable d'une façon historique de pratiquer la philosophie. En cherchant à situer Foucault dans un certain "rapport" à Heidegger, on peut se demander si son travail n'est pas une certaine façon de penser (hors de la philosophie) ce qui, chez Heidegger, était la tâche de la pensée. Car, avec Foucault, c'est la convocation d'objets nouveaux dans la sphère philosophique : une pratique de mise en rapport de la philosophie avec ce qui n'est pas elle, avec la non-philosophie. "Quel souci pour ces choses frustrées ?", s'était-il demandé à propos du mouvement des femmes, des emprisonnés, des malades, des suppliciés et de ces étrangers si proches <sup>27</sup>. Georges Canguilhem disait en une belle formule chiasmatisque : "La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne et nous dirions volontiers, pour qui toute bonne matière doit être étrangère <sup>28</sup>." Cette citation trouve parfaitement un écho en Foucault. L'être, le temps, le tout, l'un... sujets traditionnels de la philosophie sont, par Foucault, laissés à l'abandon de cette même tradition. Il est déjà en chemin (en quête) pour engager d'autres problématiques. Ainsi, pour Claude Lévi-Strauss, Foucault "a joué un rôle positif en redonnant à toute une génération confiance dans la philosophie. Il a convaincu ses disciples qu'une philosophie malade de l'existentialisme pouvait repartir du bon pied à condition de s'appliquer avec méthode à l'étude d'objets

<sup>27</sup> *Dits et écrits III*, p. 277.

<sup>28</sup> G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, 2<sup>nd</sup> éd., P.U.F., 1966, p. 7.

concrets".<sup>29</sup> Que les philosophes aient toujours eu un rapport radicalement critique à la philosophie elle-même, est une thématique qui peut se lire chez Marx, Nietzsche et Heidegger. Mais, chez Foucault, elle s'ouvre sur des objets inattendus. "On peut, affirme-t-il, philosopher sur mille objets merveilleux, splendides, amusants, peu connus : les fous, la police, les pauvres. Pourquoi ne pas philosopher sur cela ?"<sup>30</sup> Et John Searle "ne racontait-il pas qu'il tenait de Foucault que la masturbation pouvait être l'objet d'un intérêt philosophique ?"<sup>31</sup>.

Foucault inaugure un style philosophique nouveau, un traitement philosophique d'objets étrangers à la tradition philosophique. De la philosophie comme entreprise close, on est conduit avec Foucault à une autre activité de la philosophie. "Le génie propre à Foucault, affirme Alain Renaut, — et sans doute aussi la clef de son succès — aura été de percevoir intuitivement cette clôture et, se saisissant d'une de ces positions possibles (disons : nietzschéo-heideggérienne), de tenter de l'appliquer dans des champs et à des sujets demeurés jusque-là à l'extérieur du discours philosophique"<sup>32</sup>. Avec Foucault, la philosophie prend une nouvelle dimension. Tout son travail critique inaugure cette nouvelle façon de faire de la philosophie. Qu'un philosophe, dans le traitement de questions philosophiques, puisse être sollicité par des problèmes concrets, c'est là une orientation de pensée qui ne considère pas la philosophie comme un champ clos une fois pour toutes. *L'Histoire de la folie* a d'abord pris naissance dans des séances de présentation de malades, et dans des asiles psychiatriques. *Surveiller et punir*, a pris forme au sein du G.I.P. (groupe d'information prisons) au moment où la pratique pénale était remise en question en France, en Italie, aux Etats-Unis. *L'Histoire de la sexualité* s'est imposée précisément parce que la sexualité est une problématique qui "fait souffrir un certain nombre de gens encore actuellement"<sup>33</sup>. La thèse

<sup>29</sup> Claude Lévi-Strauss (avec Didier Eribon), *De près et de loin*, Odile Jacob, 1988, p. 106.

<sup>30</sup> *Dits et écrits II*, p. 522.

<sup>31</sup> John Rajchman, "Foucault : L'éthique et l'oeuvre", in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9,10,11 janvier 1988*, Seuil, 1989, p. 251.

<sup>32</sup> Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 9.

<sup>33</sup> *Entretien avec Michel Foucault*, Université Catholique de Louvain, Belgique, 1981 ; Diffusion Océaniques, FR3, 13 janvier 1988. Repris dans, "Entretien avec Michel Foucault", in *Les Cahiers du G.R.I.F.*, n°37-38, 1988, p. 9-19.

fondamentale de Foucault consiste donc à définir "la nécessité de repenser continuellement les questions philosophiques à la lumière des problèmes externes auxquels tout intellectuel se trouve forcément confronté dans une conjoncture historique donnée"<sup>34</sup>.

Dans la relation qu'il instaure avec Claude Lévi-Strauss et dans celle, très cryptique, qu'il entretient avec Martin Heidegger, il y a une mise en oeuvre pratique de cet *ethos* philosophique comme manière d'être philosophe, comme posture philosophique. Dans sa préface à *L'Usage des plaisirs*, si Foucault s'en prend au caractère dérisoire du discours philosophique qui veut "de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver" — la philosophie n'étant pas la discipline-mère de laquelle les autres tiendraient leur légitimité établie —, il lui reconnaît cependant le droit de se mettre à l'épreuve de tout savoir qui lui paraît étranger ; l'étranger étant ce qui, d'une manière "impermanente" (Foucault), c'est-à-dire d'une façon discontinue, renouvelle la philosophie. Il est un rapport de Foucault à l'ethnologie lévi-straussienne à partir du structuralisme, il est un autre rapport de Foucault à la pensée heideggérienne. D'un côté, il inverse le regard ethnologique, de l'autre, il tire le texte philosophique de son site originaire vers son autre qui est tout autre chose.

S'inspirant de l'oeuvre de Lévi-Strauss, Foucault a voulu traiter sa propre culture — la culture occidentale — comme si cette dernière lui était totalement étrangère. Ce faisant, il fait "pivoter" le regard ethnologique sur lui-même pour donner naissance à l'archéologie. L'ethnologie se convertit en archéologie. Dans cette conversion, l'archéologue apprend à se regarder soi-même comme un autre : il est étranger à lui-même. L'archéologie est ici un rapport à soi qui, dans le temps même du mouvement, s'inscrit dans une déprise de soi qui vise à se rendre étranger à soi-même. "L'intellectuel spécifique" qu'est Foucault, par rapport à "l'intellectuel universel" maître de vérité et de toute vérité qu'il refuse d'être, peut donc présenter son travail théorique comme des "fragments d'autobiographies" : "Chaque fois, dit-il, que j'ai essayé de faire un travail théorique, ça a été à partir d'éléments de ma propre expérience : toujours en rapport avec des processus que je voyais se dérouler autour de moi. C'est bien parce que je croyais reconnaître dans les choses que je voyais, dans les institutions

<sup>34</sup> John Rajchman, *Michel Foucault : la liberté de savoir*, Paris, P.U.F., 1987, p. 119.

auxquelles j'avais affaire, dans mes rapports avec les autres des craquelures, des secousses sourdes, des dysfonctionnements, que j'entreprenais un travail, quelques fragments d'autobiographies<sup>35</sup>." En s'installant ainsi sur les lignes de "craquelures", sur les lignes de "fractures" (Deleuze) de la société au moment où "les évidences se brouillent, les lumières s'éteignent et le soir se fait" (Foucault), l'archéologue n'a pas cherché "à s'assimiler ce qu'il convient de connaître" mais ce qui "permet de se déprendre de soi-même". De sorte qu'il peut présenter sa propre entreprise comme un exercice philosophique, c'est-à-dire "savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement"<sup>36</sup>.

Il y a du Heidegger dans Foucault. Et pourtant cette présence aux côtés de Foucault ne peut manquer de surprendre, car nul ne songe, en principe, à "rapprocher" Foucault de la pensée heideggérienne. Il nous faut rompre avec le silence admis de l'évidence qui n'est pas à questionner. A présence insolite, question redoutable. D'où les guillemets dont il convient d'assortir les termes "rapprochement", "rapport", "relation". Tout semble opposer ces deux penseurs, en apparence étrangers l'un à l'autre. Foucault, s'il reconnaît l'importance de Lévi-Strauss pour son oeuvre, ne fournit en revanche aucune, presque aucune indication quant à la place de Heidegger. Aussi, existait-il dans le corpus foucauldien des éléments pertinents susceptibles de légitimer un tel "rapprochement" ? Une seule fois cependant, à la surprise générale, il devait faire de Heidegger "le philosophe essentiel": "Pour moi, dit-il dans sa toute dernière interview, Heidegger a toujours été le philosophe essentiel"<sup>37</sup>. Cette déclaration d'importance mérite que l'on s'interroge sur le "rapport" que Foucault a pu entretenir avec Heidegger. Cette question (en existait-il ?) restée en suspens, n'a guère été traitée. Nous avons pris le risque de nous y aventurer, non par simple défi, mais pour d'une part rendre intelligible cette affirmation et pour d'autre part voir, avec Foucault, quel type de rapport peut se tisser avec un penseur de la stature de Heidegger. La fréquentation d'une pensée résolument tournée vers la métaphysique, la pratique d'une pensée aussi spéculative que celle de Heidegger n'ont pas

été un obstacle pour penser ce qui du concret ou du quotidien le requérait. Foucault présentait ainsi un vœu auquel il tenait tout particulièrement : "Je voudrais que mes livres fussent une sorte de Tool-box". Le souhait ici exprimé lui est (en retour) parfaitement applicable quant à son propre "rapport" avec Heidegger. Il utilise Heidegger et pense autrement avec Heidegger.

<sup>35</sup> *Dits et écrits IV*, pp. 181-182.

<sup>36</sup> *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 15.

<sup>37</sup> *Dits et écrits IV*, p. 703.

**PREMIÈRE PARTIE**

**UN CLIMAT IDÉOLOGIQUE**

Si les années 1900-1920 signaient la vogue intellectuelle du bergsonisme, c'est à l'existentialisme sartrien qu'il devait revenir d'assurer et d'assumer par la suite la relève dans les années 1945-1960. Deux dates : 1943 et 1945. Sartre publie *L'Être et le Néant* en 1943 ; deux ans plus tard Merleau-Ponty se signale par la *Phénoménologie de la perception*. Du coup, la phénoménologie étend sa domination sur tout l'espace intellectuel sous la forme de l'existentialisme.

Mais déjà, dès les années soixante, à l'existentialisme essoufflé, donc relégué à l'arrière-plan de la scène théorique, s'est lentement substituée une méthode originale du savoir concernant l'homme, la société et le monde. L'éditorialiste de la revue *L'Arc* ne s'y trompe pas, lorsqu'il écrit qu'entre 1945 et 1960, il suffit d'ouvrir un journal ou une revue pour constater que les mêmes noms ne sont plus cités, les mêmes références invoquées, les mêmes mots prononcés. *"La philosophie, qui triomphait il y a quinze ans, s'efface aujourd'hui devant les sciences humaines, et cet effacement s'accompagne de l'apparition d'un nouveau vocabulaire. On ne parle plus de "conscience" ou de "sujet", mais de "règles", de "codes", de "systèmes" ; on ne dit plus que l'homme "fait le sens", mais que le sens "advient à l'homme" ; on n'est plus existentialiste, mais structuraliste* <sup>1</sup>. A la logique de la subjectivité s'est substituée la logique de la structure ou la logique du système.

Alors la mode s'est mise à parler structuralisme, tandis que celui-ci, nouveau mode ou nouvelle mode, occupait amplement les devants de la scène. Et quelle scène ? De l'ethnologie à la psychanalyse, de l'histoire à l'histoire des religions, de la philosophie au marxisme en

---

<sup>1</sup> Bernard Pingaud, "Editorial", in *L'Arc*, n° 30, 1966, p. 1.

passant par la critique littéraire, la mode ou le modèle structuraliste tissait sa toile.

Les acteurs principaux désignés avaient pour nom : Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan, Louis Althusser, et... Michel Foucault. Chacun officiait brillamment dans son domaine d'élection.

Ainsi Georges Dumézil, historien des religions, établit par la méthode comparative qu'un même système de fonction organise les panthéons des peuples indo-européens. Contre l'ethnologie historique et l'ethnologie fonctionnaliste, Lévi-Strauss propose un modèle structural d'analyse des sociétés prétendument primitives. Roland Barthes, dans *Système de la mode* mais plus encore dans *Éléments de sémiologie* (cf. *Communications*, n° 4, 1964), s'emploie, en critique littéraire, à étudier, selon le mot de Saussure, "la vie des signes au sein de la vie sociale". Jacques Lacan, en véritable lecteur attentif de Freud, soutient dans ses *Écrits* l'existence d'une homologie de la structure du langage avec l'inconscient: "*L'inconscient est structuré comme un langage*" dira-t-il en prolongeant Freud. Si donc, loin d'être un simple siège des désirs refoulés, l'inconscient est langage, un système de signifiants, alors seul le langage s'impose comme médiateur dans la cure psychanalytique. Louis Althusser, avec son équipe de la rue d'Ulm, prenant acte de la misère théorique hexagonale quant au marxisme, entreprend une lecture rigoureuse et théorique du *Capital* ; une lecture symptomatique qui visera à restituer la scientificité, le noyau scientifique de celui-ci. Michel Foucault, archéologue du savoir, pointe un regard scrutateur et en profondeur vers le sous-sol, le passé du passé des sciences humaines, pour exhumer, mettre à découvert, l'espace d'ordre, l'a priori historique duquel le savoir est constitutif.

Mais la complexité du structuralisme ne se limite pas à ces grands acteurs (auteurs). D'autres acteurs se signalent par leur contribution parfois décisive. Il convient de noter le rôle des écrivains regroupés autour de la revue *Tel Quel* qui, par ailleurs, aura contribué à faire connaître les formalistes russes et les travaux de Roman Jakobson : Jean-Pierre Faye, Philippe Sollers, Tzvetan Todorov, Julia Kristeva...

La mode étant au structuralisme, toute chose devait se prêter à la méthode d'analyse structurale, et ce d'autant plus que, comme méthode précisément, son champ d'application ne pouvait être réduit, limité. Ainsi la cuisine, les mythes, les contes, le roman, le récit, mais aussi le

cinéma, la télévision, la publicité, la mode vestimentaire, les oeuvres d'art n'ont pu échapper à la séduction structuraliste.

La critique artistique n'était pas non plus en reste. Ainsi, de jeunes auteurs tels que Michel Le Bris et Bruno Vincent, en véritables "*mousquetaires du Free*", en appellent à un authentique renouveau de la critique de jazz — l'analyse structurale du jazz — en faisant fond sur les travaux de Saussure, de Jakobson et Barthes<sup>2</sup>. De son côté, Umberto Eco avec *L'Oeuvre ouverte* s'inspire de musiciens modernes tels que Stockhausen, Alban Berg, Pousseur et Boulez. Cette ouverture, qui définit pour Umberto Eco la dialectique entre l'interprète et l'oeuvre, se retrouvera jusque dans le jazz moderne (le jazz comme art ouvert) notamment chez Archie Shepp ainsi que chez les membres (Marion Brown, Pharoah Sanders) de la "*Nouvelle Chose*" encore appelée "*New Thing*", "*Free jazz*" ou "*Nouvelle musique*". Bref, le structuralisme envahit tout, il est partout, au point que l'entraîneur de l'Equipe de France de football déclare entreprendre de réorganiser son équipe selon les principes structuralistes<sup>3</sup>. Tout se retrouve modelé à l'aune du structuralisme ; tout est structuralisé, si bien que le structuralisme apparaît comme un nouvel impérialisme. C'est ce qu'a bien vu J.-F. Kahn qui, paraphrasant un titre célèbre de Lénine — mutatis mutandis — fait du structuralisme le stade suprême de l'impérialisme du savoir<sup>4</sup>.

Plus radicalement, le structuralisme se présentait comme un modèle intellectuel indépassable. C'est, sans doute, ce qui fera dire au satiriste anglais, Malcolm Bradbury, citant des propos prêtés à M. François Mitterrand : "*Aujourd'hui, mes amis et aussi les anglais, nous sommes tous de nécessité structuralistes*"<sup>5</sup>.

Mais si l'on est d'emblée porté, habité par la nécessité du structuralisme, il est à craindre qu'on en vienne à jouer les messieurs Jourdain du structuralisme ; comme chacun sait, le personnage de Molière aurait fait de la prose quarante années durant sans le savoir !

Aussi convient-il de s'interroger sur le structuralisme, sur sa

<sup>2</sup> Cf. *Jazz Hot*, n° 233-236, Paris, 1967.

<sup>3</sup> Propos tenu par Jean Pouillon in François Dosse, *Histoire du structuralisme*, tome 1, Paris, éd. La Découverte, 1991, p. 385.

<sup>4</sup> J.-F. Kahn, "*La minutieuse conquête du structuralisme*", in *L'Express*, 21-27 août 1967, p. 49.

<sup>5</sup> Malcolm Bradbury, *Mensonge*, Paris, Presses de la Renaissance, 1988, p. 15.

mouvance complexe et sur ses effets induits ; car s'il y a la mode, il y a aussi les raisons qui ont prévalu à cette préemption subite du structuralisme sur toute la planète pensante.

L'une des raisons diagnostiquée par François Furet semble redevable au syndrome de la fin de l'âge idéologique. En effet, l'effondrement des utopies révolutionnaires, la déstalinisation, le schisme sino-soviétique, la crise du tiers-monde gangrènent pour longtemps l'esprit progressiste. Les intellectuels français, en mal ou en manque d'idéologie, étaient comme en situation d'attente, en disponibilité intellectuelle. L'avènement du structuralisme est donc apparu comme un moyen de combler cette vacuité idéologique : d'où l'extraordinaire effet du structuralisme au sein du milieu intellectuel<sup>6</sup>.

Mais si le structuralisme a bien fonctionné comme une production théorique venant occuper un vide idéologique, il est non moins certain qu'il soit simplement le produit passager d'une mode intellectuelle.

Alors, il faudrait faire l'histoire du concept de structure, de structuralisme à la mode de l'École épistémologique française initiée par Jean Cavaillès, Gaston Bachelard et Georges Canguilhem ; retracer l'histoire de la formation de ces concepts, les variations subies, les "obstacles épistémologiques" franchis. Il faudrait aller trouver l'origine du structuralisme chez le linguiste genevois, Ferdinand de Saussure — fondateur d'une sémiologie structurale — mais aussi dans l'École de Moscou et dans le cercle de Prague ; encore que F. de Saussure parle plus d'un "système de la langue" que de structure proprement dite. On pourrait même se demander s'il y a, en vérité, un structuralisme de Saussure. Celui-ci ne serait-il pas comme le personnage de Molière, "le monsieur Jourdain du structuralisme" ? C'est, en tout cas, ce que semble soutenir Georges Mounin dans son *Saussure*, où celui-ci est présenté comme (le) structuraliste sans le savoir. On se posera une autre question, à savoir si le structuralisme de Saussure est bien réel ou simplement supposé. Car l'édition critique du *Cours de linguistique générale* de Saussure, réalisée par Rudolf Engler, semble indiquer que l'entreprise saussurienne serait redevable à la philosophie allemande et

<sup>6</sup> François Furet, "Les Intellectuels français et le structuralisme", in *Preuves*, n° 192, 1967, pp. 3-12.

précisément à la philosophie idéaliste du langage : Humboldt, Schleiermacher et Steintal<sup>7</sup>.

Il faudrait, en outre, se demander avec raison, comment le structuralisme a été redécouvert par les formalistes russes et le cercle de Prague ; comment l'exil américain de Roman Jakobson, successeur de Saussure, a provoqué la rencontre avec Lévi-Strauss ; comment ce dernier, à partir du structuralisme, a su impulser de nouvelles réflexions dans l'Hexagone. Il faudrait interroger le procès de constitution de la méthode structurale en philosophie. Bref, il faudrait entreprendre une archéologie du structuralisme avant toute détermination, avant toute capture par une discipline ou une doctrine, tenter de retrouver le degré zéro en lequel le structuralisme se laisse saisir en toute sa vérité manifeste : l'épiphanie du structuralisme telle qu'elle se manifesterait immédiatement à nous.

Mais une telle aventure, une telle tâche ne s'avère-t-elle pas déjà impossible ? Car le structuralisme porte assez mal son nom et ne répond pas du tout à ce à quoi son nom l'appelle. Il voudrait désigner une doctrine qui précisément n'en est pas une et, par conséquent, échoue par le fait même dans cette tentative de constitution en doctrine, et par là, manque ce qu'il vise.

En effet, à la grande différence du marxisme ou de l'existentialisme qui tous évoquent des théories, des corps de doctrine constitués, le structuralisme, malgré sa désinence ou son suffixe en "isme", désigne ce que son nom n'indique pas : le structuralisme en lui-même n'est, au fond, qu'une méthode, un instrument d'analyse objective d'explication scientifique qui a d'abord fait fortune en linguistique avec Ferdinand de Saussure.

Et pourtant l'unanimité est loin d'être acquise quant à la méthode, donc quant au structuralisme. Georges Canguilhem poussera le doute au point de se demander si le structuralisme existe vraiment : "*La méthode structurale (à supposer qu'il en existe une à proprement parler)*" dira-t-il<sup>8</sup>. François Châtelet, fustigeant tous ceux qui, par éclectisme réglé ou par paresse intellectuelle endormie, regroupent sous un même vocable des auteurs aussi différents, conclut ainsi : "*L'unité*

<sup>7</sup> Manfred Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ?*, Paris, CERF, 1989, p. 25.

<sup>8</sup> G. Canguilhem, "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?", in *Critique*, n° 242, juillet 1967, p. 602.



du structuralisme est artificiellement créée par ceux qui croient trouver dans un ennemi arbitrairement fabriqué, un remède à leur vacuité intellectuelle<sup>9</sup>. On connaît la réponse de Foucault à l'adresse de Sartre et des sartriens : le structuralisme comme catégorie n'a d'existence que pour les autres, précisément pour ceux qui n'en font pas partie<sup>10</sup> ; c'est-à-dire pour ceux qui du regard ne voient que la forêt et non ses composants, les arbres distincts. La même position est ainsi défendue par Dumézil : "J'ai beaucoup d'admiration, dit-il, pour des esprits comme Claude Lévi-Strauss, comme Michel Foucault que l'on range volontiers avec moi dans une même école, mais je dirais ce que Foucault dit volontiers en pareil cas : quant à nous, nous n'avons pas le sentiment de cette solidarité étroite<sup>11</sup>." Ainsi, il semble bien que la plupart des auteurs rattachés à ce mot ne se sentent aucunement liés entre eux par une parenté de doctrine. Manfred Frank, quant à lui, dans *Was ist Neostrukturalismus ?*, préfère distinguer, de manière très schématique, le structuralisme classique de F. de Saussure et Lévi-Strauss du néo-structuralisme classique de Michel Foucault, Lacan, J.-F. Lyotard, Deleuze et Derrida.

Le structuralisme ne serait-il alors, par effet de mode, qu'une mystérieuse création journalistique ? La complexité du structuralisme doublée de l'extraordinaire inflation que celui-ci a subie, imposerait en retour une nécessaire opération de déflation pour tenter de le bien caractériser sans le fausser, de le bien situer sans le déplacer.

Ainsi, pour identifier correctement le structuralisme, Maurice Corvez choisit de présenter les structuralistes : présenter différents auteurs se réclamant du structuralisme ou dont l'oeuvre se situe dans la mouvance structuraliste à travers leur discipline respective.

Jean-Marie Auzias, dans *Clefs pour le structuralisme* (1967) place dans le champ structuraliste tous les auteurs qui font un usage de l'outillage conceptuel structuraliste, plus particulièrement du terme de structure : les noms des quatre grands, Althusser, Foucault, Lacan et

<sup>9</sup> F. Châtelet, "Où en est le structuralisme?", in *La Quinzaine Littéraire*, n° 31, juillet 1967, p. 18.

<sup>10</sup> *Dits et écrits I*, p. 665.

<sup>11</sup> G. Dumézil, "Structuralisme et mythologie comparée" (Entretien avec Pierre Daix), in *Les Lettres françaises*, n° 1241, 17-23 juillet 1968, p. 7.

Lévi-Strauss, côtoient ceux de Jacques Derrida, Maurice Godelier, André Glucksmann... Roland Barthes.

Cependant, la question de la définition du structuralisme reste redoutable en raison de la diversité des individus, des analyses et des méthodes que le mot recouvre. Foucault lui-même est amené à souligner cette difficulté lors d'une conférence donnée à Tunis, intitulée "*Le structuralisme et l'analyse littéraire*"<sup>12</sup>. C'est aussi le cas de Gilles Deleuze qui, à cette question d'identité ou d'identification essentielle, préfère substituer une autre formulation : "*A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*"<sup>13</sup> Car qu'est-ce qui peut bien rapprocher des travaux aussi hétérogènes d'un linguiste comme Jakobson, de ceux d'un ethnologue comme Lévi-Strauss, de ceux d'un psychanalyste comme Lacan, de ceux d'un philosophe marxiste comme Althusser, de ceux — difficiles à situer — d'une figure aussi énigmatique que celle de Michel Foucault ? Changeant d'axe, Deleuze prend le parti de dégager des critères formels, des thèmes communs à ces différents auteurs, dont l'utilisation servirait de certificat de reconnaissance et d'appartenance indiscutable au mouvement structuraliste.

Cette même difficulté est éprouvée par d'autres auteurs. Le collectif d'auteurs (Oswald Ducrot en linguistique, Tzvetan Todorov en poétique, Dan Sperber en anthropologie, Moustafa Safouan en psychanalyse et François Wahl en philosophie) parti pour répondre à la question essentielle : "qu'est-ce que le structuralisme ?", s'est retrouvé sur une voie de déplacement voisin, mieux appelé : "*De modifications récentes du savoir et de ce qui les rassemble comme structuralistes*". F. Wahl spécifie davantage la difficulté dans sa tentative pour faire éclater la nébuleuse structuraliste : "*Du côté de la science, les chercheurs — Lévi-Strauss, les linguistes, Lacan — qui*

<sup>12</sup> M. Foucault, Extraits de "*Le structuralisme et l'analyse littéraire*", conférence donnée au club Tahar Haddad, Tunis, le 4 décembre 1967, in *Mission Culturelle Française Informations* (Ambassade de France en Tunisie), 10 avril-10 mai 1987. Centre Michel Foucault, Bibliothèque du Saulchoir, Paris, D 203R.

<sup>13</sup> Gilles Deleuze, "*A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*", in François Châtelet (dir.), *Histoire de la philosophie. La Philosophie au XX<sup>e</sup> siècle*, tome IV, Paris, Marabout-Université, 1973, pp. 293-329.

se donnent ou se sont un moment donnés pour structuralistes dans le champ de production théorique qui est le leur, refusent légitimement la qualification de philosophes qu'on prétend leur accoler (...). De l'autre côté, des philosophes — Foucault, Althusser, Derrida — qui ont emprunté aux sciences structurales nombre de concepts sur lesquels ils opèrent, refusent de se laisser confondre avec une prétendue pensée structuraliste<sup>14</sup>. Le structuralisme apparaît comme une nébuleuse en laquelle tout processus d'identification semble impossible.

Cependant, avec Jean Piaget, on a l'affirmation du caractère méthodique du structuralisme. Pour lui, le structuralisme ne constitue pas une méthode mais des méthodes distinctes propres à différentes sciences ; logique et mathématique, physique et biologie, psychologie, linguistique, anthropologie et quelques mouvements philosophiques. Il distingue le structuralisme global du structuralisme authentique ou méthodique : le structuralisme global s'en tient uniquement au système des relations observables, tandis que le second cherche l'explication des systèmes dans des structures sous-jacentes qu'il s'agit de reconstituer par la création de modèles<sup>15</sup>. Aussi voit-on chez Piaget deux méthodes structuralistes : le structuralisme phénoménologique et le structuralisme dialectique.

Jean Viet, quant à lui, distingue quatre tendances principales du structuralisme dans son livre *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales* : le structuralisme phénoménologique, le structuralisme génétique, le structuralisme empirique et le structuralisme des modèles. Cependant, ces quatre tendances peuvent être ramenées à deux. En effet, le structuralisme empirique propre à la "sociologie concrète" de G. Gurwitch, que lui-même qualifie "d'hyper-empirisme", ne pouvant avoir recours aux modèles, ne saurait donc prétendre à une analyse scientifique rigoureuse, tandis que les structuralismes phénoménologique et génétique opèrent eux, une nécessaire référence aux modèles.

<sup>14</sup> Oswald Ducrot et al., *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, Seuil, 1968, p. 301. Malgré le titre, ce livre n'en constitue pas pour autant une réponse définitive et décisive à la question ici posée.

<sup>15</sup> J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 83.

Au total, on a deux principaux courants : le structuralisme phénoménologique et le structuralisme génétique ou dialectique. Notons que, parce que la structure est une construction abstraite ou génétique, Piaget qualifie le structuralisme génétique ou dialectique de constructivisme.

Thomas Pavel, dans *Le Mirage linguistique : essai sur la modernisation intellectuelle*, distingue trois principaux courants dans le structuralisme : le structuralisme modéré, le structuralisme scientifique, et le structuralisme spéculatif. Animé par son désir de rationalité, le structuralisme modéré a voulu s'inspirer plus ou moins des succès de la linguistique structurale. Ce structuralisme, tout en prolongeant les questions de la morphologie de la culture, de la stylistique allemande et de l'esthétique formaliste russe, tchèque et américaine, s'est montré particulièrement productif en poétique et en stylistique. Des auteurs comme Paul Zumthor, Claude Bremond, Gérard Genette et Tzvetan Todorov appartiennent à ce courant.

Le structuralisme scientifique quant à lui, s'inspire plus ouvertement des protocoles méthodologiques de la linguistique, celle-ci étant considérée comme la science-phare. Ces représentants sont Lévi-Strauss, Barthes et A. J. Greimas qui se sont employés à développer des applications, chacun dans son domaine respectif : anthropologie, sémiologie et narratologie. La variante idéologique du mouvement est désignée par le syntagme, structuralisme spéculatif. Celui-ci, à la différence du structuralisme scientifique qui est resté très rationaliste, s'est déporté vers un anti-rationalisme. Les fondateurs de ce courant sont Foucault et Derrida, auxquels il faut associer Althusser, et Barthes par la suite. La complexité du structuralisme est bien réelle, car même dans cet ordonnancement qui se veut très fin, il subsiste des auteurs inclassables parce qu'on ne peut leur assigner une place précise.

Alors, où se situer dans ce schéma classificatoire, dans ces jeux de classification à distinguo remarquable ?

On voudrait se situer en un lieu où seul l'effet du structuralisme, où seuls les effets théoriques induits par la méthode de l'analyse structurale importent ; un lieu où seul l'esprit du structuralisme travaille de l'intérieur le discours philosophique ; un lieu de rupture, précisément parce que le structuralisme n'a pas été une simple méthode d'analyse systématique de l'homme et du monde. Nous situant en aval du structuralisme, il s'agira d'en tirer les requisits philosophiques qui se

laissent déduire en amont du structuralisme. Car, si le structuralisme a d'abord été une méthode, il n'y est pas irrémédiablement réductible. La méthode expérimentale n'a-t-elle pas lentement dérivé au point de se constituer proprement en philosophie : le positivisme ? Il faut noter cet autre exemple de l'anatomie pathologique qui, de simple méthode médicale qu'elle était à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, a été amenée à découvrir un objet nouveau : la physiologie. De même, on peut penser qu'à partir de sa percée méthodologique, le structuralisme s'effacera en découvrant un objet nouveau<sup>16</sup>.

On voudrait s'arrêter, s'intéresser à quelque chose qui serait comme un structuralisme au-delà du structuralisme. Le structuralisme, comme méthode de l'analyse structurale, importe peu. Le structuralisme, comme sémiologie ou théorie du signe, gagnerait aussi à être évacué. Nous importe l'interprétation spéculative du structuralisme. Notre problématique sera construite et articulée autour du précipité philosophique provoqué par le structuralisme pour autant que celui-ci introduit une rupture radicale en philosophie. Car ce structuralisme rompt avec tout le modèle traditionnel de la métaphysique de la subjectivité.

Des auteurs comme Raymond Boudon et François Bourricaud ont proposé de qualifier cet effet du structuralisme sur le discours philosophique, de dérapage métaphysique, ou mieux de métaphysique structuraliste, qui en son principe procède d'une généralisation abusive, voire d'une réification de postulats introduits par des linguistes et anthropologues sur leur terrain d'analyse<sup>17</sup>. Le structuralisme, comme le commente Foucault dans sa conférence "*Le structuralisme et l'analyse littéraire*", n'est pas une philosophie. Il peut cependant être lié à des philosophies diverses telles que l'analyse des systèmes philosophiques de M. Guérout ou à la philosophie marxiste de L. Althusser, ou aux travaux de J. Piaget qui, dans sa défense du caractère essentiellement méthodologique du structuralisme, ne souhaite pas que cette méthode se dégrade en une philosophie. Cette thèse n'est pas partagée par Vincent Descombes dans *Le Même et l'Autre*. En effet, dans son livre, il fait remarquer que s'il n'est pas possible de parler en

toute rigueur de philosophie structuraliste, il existe néanmoins, et ceci est incontestable, un effet du structuralisme sur le discours philosophique<sup>18</sup>.

Sans partager toutes ces thèses, c'est tout de même ce versant particulier, cette dimension particulière du structuralisme qui sera le noeud de notre investigation. Il nous importe de montrer d'abord comment et en quoi Foucault a pu être rapidement reconnu et rattaché au courant structuraliste, ensuite comment il s'y est lui-même maintenu, enfin comment et pourquoi il s'est finalement démarqué violemment du structuralisme au point de prendre pour agression toute analyse qui tendrait à l'y ramener ou à l'y maintenir. La fortune subite de ce concept-clé de structuralisme ne risquait-elle pas de ruiner l'une des entreprises les plus originales et décisives de notre époque ?

Il est ici question du structuralisme, mais aussi et surtout question de Foucault. Il s'agira de découvrir une figure particulière de Foucault : la variante foucauldienne du structuralisme ou Foucault, un structuraliste hétérodoxe, l'orthodoxie structuraliste étant représentée par des figures comme Lévi-Strauss ou Dumézil. Cette hétérodoxie foucauldienne a pour postulat de départ l'impératif de *penser autrement*.

Certains ont cru voir en lui un post-structuraliste ou un néo-structuraliste ; mais il nous semble que, plus fondamentalement, ce qui se joue en Foucault, ce qui est en oeuvre dans Foucault, c'est son hétérodoxie radicale qui précisément nous restitue une figure si fuyante. De plus, il convient de noter que les étiquettes ne sont que de simples estampilles lorsqu'elles manquent l'interrogation radicale.

Cependant, avant de nous pencher sur le versant structuraliste (?) de Foucault, il nous faut porter un intérêt particulier sur Lévi-Strauss. En effet, une attention toute particulière est à consacrer à l'entreprise de Lévi-Strauss, d'une part parce que celui-ci est, en vérité, le père, le grand maître du structuralisme français, d'autre part, parce que dans nombre d'entretiens/interviews Foucault ne manquera pas de souligner sa dette intellectuelle envers celui qui fit oeuvre d'éclairer dans le champ intellectuel français ; celui dont l'oeuvre, selon le mot de P. Bourdieu, s'est non seulement "*imposée à toute une génération*", mais encore a impulsé "*une nouvelle manière de concevoir l'activité*

<sup>16</sup> Michel Foucault, extrait de la conférence sur "*Le structuralisme et l'analyse littéraire*", Tunis, 4 février 1967, *art.cit.*

<sup>17</sup> *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1982, p. 529.

<sup>18</sup> Vincent Descombe, *Le Même et l'Autre*, Paris, Minuit, 1979, p. 96.

intellectuelle" <sup>19</sup>. Foucault, dès 1966, parlant de son itinéraire intellectuel, devait confier à *La Quinzaine Littéraire* : "Le point de rupture s'est situé le jour où Lévi-Strauss pour les sociétés et Lacan pour l'inconscient, nous ont montré que le "sens" n'était probablement qu'une sorte d'effet de surface, un miroitement, une écume, et que ce qui nous traversait profondément, ce qui était avant nous, ce qui nous soutenait dans le temps et l'espace, c'était le système <sup>20</sup>." Cette remarque de Foucault résonnait en écho à la réponse que Lévi-Strauss avait donnée dès 1963 à Paul Ricoeur : "Qu'est-ce que le sens selon moi ? Une saveur spécifique, perçue par une conscience quand elle goûte une combinaison d'éléments dont aucun pris en particulier, n'offrirait une saveur comparable <sup>21</sup>." Gilles Deleuze, faisant du sens un effet produit, dira : "c'est une idée essentielle du structuralisme et qui unit des auteurs aussi différents que Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, l'idée du sens comme effet produit par une certaine machinerie, comme effet physique, optique, sonore, etc <sup>22</sup>." Foucault se trouve ici associé à l'entreprise méthodologique des figures du structuralisme hexagonal. Enfin, dans le long entretien qu'il devait consacrer à Paolo Caruso en 1967, Foucault n'a pas manqué de témoigner tout l'intérêt nourri par lui pour les études positives de Dumézil et de Lévi-Strauss.

Mais, si notre référence à Lévi-Strauss s'impose, c'est parce que son oeuvre revêt aussi une originalité manifeste : Lévi-Strauss a poussé plus en avant ses protocoles méthodologiques et de manière tellement radicale que sa méthode soulève des questions d'ordre philosophique ; questions qui par elles-mêmes renouvellent la réflexion philosophique pour toute une génération intellectuelle. Sa pensée est à l'origine de certaines avancées théoriques de Foucault, Althusser, Lacan, notamment sur la question de la subjectivité. Son structuralisme a partie liée à une philosophie, même si lui-même s'en défend pour bien marquer les frontières : "Que nous soyons linguistes, historiens,

<sup>19</sup> P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 8.

<sup>20</sup> *Dits et écrits I*, p. 514.

<sup>21</sup> C. Lévi-Strauss, "Réponses à quelques questions", in *Esprit*, n° 322, Paris, 1963, p. 641.

<sup>22</sup> G. Deleuze, "Entretien sur Nietzsche" (avec J.-N. Vuarnet), in *Les Lettres françaises*, 28 février 1968, p. 5.

ethnologues, dit-il, nous travaillons tous dans des domaines bien délimités. Le structuralisme sainement pratiqué n'apporte pas un message, il ne détient pas une clé capable d'ouvrir toutes les serrures; il ne prétend pas formuler une nouvelle conception du monde ou de l'homme ; il se garde de vouloir fonder une thérapeutique ou une philosophie <sup>23</sup>."

Ethnologie n'est point philosophie. Du reste, on sait comment Lévi-Strauss est devenu ethnologue : par simple dégoût de la philosophie. Et l'aveu — "Je hais les voyages et les explorateurs" — par lequel s'ouvrent *Tristes tropiques* ne peut manquer de paradoxe pour un ethnologue nécessairement obligé au dépaysement. Et pourtant, si le dégoût l'éloigna de la philosophie, c'est bien, en raison de ce même dégoût qu'il dut s'accrocher à l'ethnologie comme à "une planche de salut". Il n'est donc pas aisé d'accorder à Lévi-Strauss le titre de philosophe. Aussi Edouard Delruelle, dans son étude *Claude Lévi-Strauss et la philosophie* (1989), arrive-t-il difficilement, avec maintes précautions, à qualifier Lévi-Strauss d'authentique philosophe à travers deux questions : l'une d'ouverture et l'autre de clôture : Lévi-Strauss philosophe malgré lui ? Lévi-Strauss philosophe malgré tout ?

En fait, Lévi-Strauss ne s'est jamais totalement départi de la philosophie. Voici ce qu'il déclarait à propos de son rapport à la philosophie : "Nous ne pouvons pas dans une certaine mesure, nous empêcher de faire de la philosophie. Mais il s'agit plutôt d'une servitude de notre réflexion que d'un avantage positif <sup>24</sup>." Servitude philosophique, obligation ou exigence du savoir, du moins la philosophie y demeure comme un impératif de pensée, donc un impératif présent au présent.

Une remarque : sans prétendre faire la loi à la lecture, celle-ci devrait s'accompagner ici de quelque chose comme un écho pictural : le dessin de Maurice Henry (cf. *La Quinzaine Littéraire*, juillet 1967) présentant la tribu structuraliste, Foucault, Lacan, Lévi-Strauss et Barthes, habillés en costumes indiens. La vive voix de Foucault,

<sup>23</sup> Discours du récipiendaire (Lévi-Strauss), lors de la cérémonie de remise de la médaille d'or du C.N.R.S., in *Le Monde*, 13 janvier 1968, p. 9.

<sup>24</sup> C. Lévi-Strauss, in *Cahiers de philosophie*. L'anthropologie, n° 1, Paris, 1966, p. 54.

accompagnée de son rire philosophique s'y ferait entendre, s'adressant aux autres, pour s'évanouir, s'éteindre doucement, en scansion d'éloignement, à la fin du discours. A s'être fait structuraliste, la voix foucauldienne n'en a pas moins mué en tout autre chose. L'écho pictural de Foucault devrait se montrer évanescant ; un visage d'ombre sur une mer déchainée. Foucault n'est pas demeuré un sage captif du champ structuraliste.

## I.

### CLAUDE LÉVI-STRAUSS OU LA PASSION DES STRUCTURES

Si Lacan, Althusser, Barthes se sont inspirés du structuralisme comme méthode d'investigation, chacun dans son domaine de travail théorique, c'est bien Lévi-Strauss, ancien élève du linguiste Roman Jakobson, qui, le premier, introduisit la méthode structurale dans une discipline, la sienne : l'ethnologie. Ceci fera dire à Jean-Marie Auzias, entre autre qualificatif : "*le structuralisme c'est Lévi-Strauss, le structuralisme en personne Lévi-Strauss*". Jean Lacroix, dans le *Panorama de la philosophie française contemporaine* qu'il dresse, considère aussi Lévi-Strauss comme le maître du structuralisme en France.

C'est donc un truisme que de dire, de Lévi-Strauss, qu'il est en vérité le père du structuralisme. Mais, si cette identification est fondée, il convient tout de même de noter que le lieu de naissance, le lieu originaire du structuralisme est la linguistique moderne du Genevois, Ferdinand de Saussure. D'ailleurs, Lévi-Strauss confiera à Didier Eribon à propos de son *Anthropologie structurale* que, voulant se situer dans la même province intellectuelle que Saussure, Troubetzkoy, Jakobson, Benveniste, il s'était reconnu dans le structuralisme tel que le pratiquaient les linguistes <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss (D. Eribon), *De près et de loin*, Paris, O. Jacob, 1988, p. 100.

Pourquoi cette sorte d'engouement pour la linguistique, ou mieux pour le modèle de la linguistique structurale ? Sans doute parce que l'ethnologie, ayant épuisé tous ses possibles et toutes ses ressources, se retrouvait dans une espèce de situation de blocage. L'ethnologie, avant Lévi-Strauss, se contentait d'accumuler des faits descriptifs ou des études théoriques dans des documents monographiques. Les sociétés qualifiées de primitives par le rationalisme monologique occidental étaient analysées à l'aune du même monde occidental ; l'occident(al) était le modèle "idéal typique" à l'intelligence de ces sociétés dites primitives. L'ethnologie était dans l'impasse. Deux méthodes antithétiques s'y affrontaient vainement : la méthode comparative et historique, et la méthode fonctionnaliste.

Il faut remonter aux écoles diffusionniste et évolutionniste pour voir appliquer la méthode comparative et historique, principalement dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. L'évolutionnisme en ethnologie est la traduction directe de l'évolutionnisme biologique. Fondé sur l'idéologie du progrès linéaire, il considère la civilisation occidentale comme "*l'expression la plus avancée de l'évolution des sociétés humaines*" et les groupes primitifs comme des survivants frustes, des témoins rustres "*d'étapes antérieures dont la classification logique fournira du même coup, l'ordre d'apparition dans le temps.*" Dans cette optique, poursuit Lévi-Strauss, cet évolutionnisme en ethnologie tendra "*à découper les cultures en éléments isolables par abstraction, et à établir, non plus entre les cultures elles-mêmes, mais entre éléments de même type au sein de cultures différentes, ces relations de filiation et de différenciation progressive que le paléontologiste découvre dans l'évolution des espèces vivantes*"<sup>2</sup>.

On ne peut manquer de penser au Lévy-Bruhl de *La Mentalité primitive* ou, plus près de nous dans le temps, à W.W. Rostow qui a cru bon de proposer en 1963, ce modèle exposé dans *Étapes de la croissance économique*. Ce modèle évolutionniste relève de l'illusion rétrospective ou mieux de "*l'illusion archaïque*"<sup>3</sup> : "*Les Eskimos, remarque Lévi-Strauss, grands techniciens, sont de pauvres sociologues ; en Australie, c'est l'inverse. On pourrait multiplier les*

---

<sup>2</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, tome 1, Paris, Plon, 1958, p. 6.

<sup>3</sup> Cf. *Les Structures élémentaires de la parenté*, cité par Mireille Marc-Lipiansky, *Le Structuralisme de Lévi-Strauss*, Paris, Payot, 1973, p. 19.

*exemples. Un choix illimité de critères permettrait de construire un nombre illimité de séries, toutes différentes*"<sup>4</sup>.

On ne saurait, sans risque de confusions monstrueuses et d'interprétations hâtives, ramener l'évolution des sociétés à l'évolution des espèces : "*Car, même si le développement de la génétique doit permettre de dépasser définitivement la notion d'espèce, ce qui l'a rendue et la rend encore valable pour le naturaliste, c'est que le cheval donne effectivement naissance au cheval (...). Au contraire, une hache n'engendre jamais une autre hache ; entre deux outils identiques, ou entre deux outils différents, mais de forme aussi voisine qu'on voudra, il y a et il y aura toujours une discontinuité radicale, qui provient du fait que l'un n'est pas issu de l'autre, mais chacun d'eux d'un système de représentation*"<sup>5</sup>. La même considération est valable pour les institutions.

Pour pallier cette difficulté inhérente au modèle, il faudrait avoir recours à une "histoire détaillée" qui seule permettrait de lever les doutes et garantirait la similitude des objets et institutions. Cette histoire n'existant pas pour les sociétés en question, la méthode demeure viciée, erronée.

Le diffusionnisme, lui aussi proche parent de l'évolutionnisme, ne produit aucun résultat plausible. A titre d'exemple, Lévi-Strauss prend appui sur l'organisation dualiste, qui est une structure sociale dont le groupe — tribu, clan ou village — est divisé en deux moitiés entretenant des relations intimes ou hostiles. Ici, l'interprétation évolutionniste, "*qui tend à faire de l'organisation dualiste un stade nécessaire du développement de la société, devra d'abord déterminer une forme simple, dont les formes observées seraient des réalisations particulières, des survivances ou des vestiges ; ensuite, postuler la présence ancienne de cette forme chez des peuples où rien n'atteste qu'une division en moitiés ait jamais existé. De son côté, le diffusionniste choisira un des types observés, habituellement le plus riche et le plus complexe, comme représentant la forme primitive de l'institution, et assignera son origine à la région du monde où il se trouve le mieux illustré, toutes les autres formes étant le résultat de migrations et d'emprunts à partir du foyer commun. Dans les deux*

---

<sup>4</sup> *Anthropologie structurale*, tome 1, p. 6.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 7.

*cas, on désigne arbitrairement un type, parmi tous ceux fournis par l'expérience, et on fait de ce type le modèle, auquel on s'attache, par une méthode spéculative, à ramener tous les autres"* <sup>6</sup>.

Ainsi toutes ces constructions, que ce soient les "cycles" ou les "complexes" culturels de l'ethnologie diffusionniste ou les "stades" de l'ethnologie évolutionniste, ne sont que *"le fruit d'une abstraction à laquelle manquera toujours la corroboration de témoins. Leur histoire reste conjecturale et idéologique"* <sup>7</sup>.

Le fonctionnalisme, dont l'ambition est d'atteindre *"des vérités éternelles sur la nature et la fonction des institutions sociales"* <sup>8</sup>, n'échappe pas, lui non plus, à la totale remise en question de Lévi-Strauss.

Certes, le fonctionnalisme conçoit *"que tous les aspects de la vie sociale — économique, technique, politique, juridique, esthétique, religieux — constituent un ensemble significatif, et qu'il est impossible de comprendre l'un quelconque de ces aspects sans le replacer au milieu des autres"* ; de ce fait il *"tend donc à opérer du tout vers les parties ou, au moins, à donner une priorité logique au premier sur les secondes"*. Assurément, sa méthode d'analyse *"cherche à ramener la diversité [de 2 ou 300 systèmes de parenté] à un ordre, quel qu'il puisse être"* ; et *"derrière la diversité, on peut en effet discerner des principes généraux, en nombre limité, qui sont appliqués et combinés de façon diverses"*, note Lévi-Strauss citant A. R. Radcliffe-Brown. Mais tout ceci n'est pas *"exempt de ce curieux mélange de dogmatisme et d'empirisme qui contamine tout son système"* <sup>9</sup>.

Enfin, pour finir, si la recherche des fonctions n'est pas une explication scientifique suffisante, seule la recherche des structures, parce que ces structures sont éléments de profondeurs, peut conduire à une compréhension en profondeur des phénomènes. Renvoyant dos à dos les deux écoles pour insuffisances, l'héritier de Boas et de Mauss va pouvoir proposer un autre modèle explicatif qui, de par sa scientificité et sa rigueur, s'est montré indiscutablement productif.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 391, 333, 21.

Ce modèle est celui de la linguistique, mieux de l'analyse structurale en linguistique. En effet, pour Lévi-Strauss, la linguistique occupe *"une place exceptionnelle : elle n'est pas une science sociale comme les autres, mais celle qui, de loin, a accompli les plus grands progrès ; la seule, sans doute, qui puisse revendiquer le nom de science et qui soit parvenue, à la fois, à formuler une méthode positive et à connaître la nature des faits soumis à son analyse"*. La linguistique peut donc être rangée parmi les sciences exactes et naturelles pour la double raison suivante : *"Le langage est un phénomène social, qui constitue un objet indépendant de l'observateur, et pour lequel on possède de longues séries statistiques."* Si ces deux caractères fondamentaux suffisent à fonder une étude scientifique, c'est bien la naissance de la phonologie avec Troubetzkoy qui donnera une impulsion radicale et décisive à la linguistique comme science. Cette impulsion bouleversante est telle, que Lévi-Strauss, avec un enthousiasme peu ordinaire, se risque à dire que : *"La phonologie ne peut manquer de jouer, vis-à-vis des sciences sociales, le même rôle rénovateur que la physique nucléaire, par exemple, a joué pour l'ensemble des sciences exactes"* <sup>10</sup>. Il s'agit donc d'une véritable révolution méthodologique.

Une remarque s'impose cependant ; car, comme le montre Foucault dans un texte de 1969 intitulé *"Linguistique et sciences sociales"*, la thèse sur le *"seuil de scientificité"* atteint par la linguistique au cours du XX<sup>e</sup> siècle, et celle de sa position de modèle de forme de scientificité qu'elle dicterait aux sciences sociales, ne datent pas d'aujourd'hui ainsi que le conçoit Lévi-Strauss dans *Anthropologie structurale*. A l'appui de cette réflexion, Foucault donne quelques exemples. Dans son *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, d'Alembert ne fait pas simplement un dictionnaire qui a la forme de l'analyse d'une langue, mais bien, parce qu'il veut de la sorte établir un tableau des connaissances, des techniques du XVIII<sup>e</sup> siècle à l'adresse des générations futures. Ainsi, il ressort parfaitement que l'Encyclopédie a été élaborée comme dictionnaire pour témoigner de la civilisation et de la société du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Le même type de démarche est emprunté par Schlegel. C'est en faisant fond sur la spécificité de la langue des Hindous dans son

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 37, 65, 39.

important ouvrage *Ueber die Sprache und die Weisheit der Inder* (1808) (sur la langue et la sagesse des Hindous) qu'il arrive à analyser tout à la fois leur société, leur religion et leurs pensées.

On ne saurait oublier Dumézil qui, sans être linguiste mais philologue, parvient à reconstituer la structure sociale et religieuse de certaines sociétés indo-européennes à partir d'analyses philologiques.

Ce n'est donc pas parce que les sciences du langage ont atteint, pour la première fois, un haut degré de scientificité que les sciences sociales cherchent à se hisser à ce statut convoité. La scientificité supérieure des sciences du langage sur les autres sciences humaines est vieille de quelques deux siècles.

En revanche, le fait le plus important et le plus inédit serait plutôt que la linguistique moderne offre et ouvre de nouvelles possibilités épistémologiques aux sciences sociales. "*C'est, affirme Foucault, le fonctionnement réciproque de la linguistique et des sciences sociales qui permet d'analyser la situation actuelle bien plus que le niveau de scientificité intrinsèque de la linguistique*"<sup>11</sup>.

Cette nécessaire remarque posée, il convient de revenir aux considérations de Lévi-Strauss sur la phonologie comme méthode. On sait le rôle révolutionnaire qu'il compte lui assigner vis-à-vis des sciences sociales.

Quatre critères fondamentaux définissent cette méthode phonologique : premièrement, la phonologie passe de l'étude des phénomènes linguistiques conscients à celle de leur infrastructure inconsciente ; deuxièmement, elle refuse de traiter les éléments de la langue (phonèmes) comme des entités isolées, indépendantes, et prend comme base d'analyse les relations entre les termes ; troisièmement, elle introduit la notion de système dans les phénomènes langagiers, la notion de structure permettant de mettre en évidence la forme et le fonctionnement d'un tel système ; enfin, elle vise à dégager des lois générales qui sont soit induites, soit déduites logiquement et qui ont un caractère absolu : ce qui pose une relation de nécessité. Troubetzkoy définit alors la phonologie comme un "*structuralisme et un universalisme systématique*" opposé à l'individualisme et à l'"*atomisme*" des écoles linguistiques antérieures.

---

<sup>11</sup> *Dits et écrits I*, p. 823.

C'est convaincu de l'ampleur de cette révolution méthodologique que Lévi-Strauss va chercher à en dégager les conséquences pour les sciences sociales et humaines ; la linguistique serait ainsi appelée à jouer un rôle de science-phare pour les sciences sociales et humaines. S'interrogeant sur le rapport entre linguistique et anthropologie, il établit qu'il est possible de traiter le langage comme "*un produit de la culture : une langue, en usage dans une société, reflète la culture générale de la population*"<sup>12</sup>. Plus loin, Lévi-Strauss dira dans son texte que : "*seule la connaissance de la langue permet de pénétrer un système de catégories logiques et de valeurs morales différent de celui de l'observateur*"<sup>13</sup>.

Le recours au modèle de la linguistique structurale paraît donc justifié pour être étendu à l'ensemble des sciences humaines. Cette opération se fera grâce à une théorie de la communication, véritable "révolution copernicienne", car il s'agit d'interpréter la société dans son ensemble en fonction de cette théorie. Trois niveaux s'imposent d'emblée à cette interrogation : d'abord le niveau des systèmes de parenté, dont les règles servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, en même temps que celle des gènes et des phénotypes ; le niveau des systèmes économiques, pour permettre la communication des biens et des services ; le niveau des systèmes linguistiques, pour assurer la communication des messages.

Appliquant d'abord la méthode à l'étude des systèmes de parenté, Lévi-Strauss montre que ceux-ci constituent "*une sorte de langage ; c'est-à-dire un ensemble d'opérations destinées à assurer, entre les individus et les groupes, un certain type de communication*"<sup>14</sup>. Au-delà de ces systèmes de langages que sont les échanges matrimoniaux, économiques et linguistiques, il y a aussi l'art, les mythes, les rites et la religion, qui sont tout autant des systèmes de langage.

Ainsi, les systèmes dont sont constitués les phénomènes linguistiques sont du même ordre que ceux dont sont constituées les sociétés humaines. L'anthropologie se ramène donc à une sémiologie ou à une séméiologie selon l'écriture de Saussure : un système d'échange de signes.

---

<sup>12</sup> C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 78.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 69.



On peut, comme le propose Vincent Descombe, appliquer à l'anthropologie la célèbre formule de Lacan : "*l'inconscient est structuré comme un langage*", c'est-à-dire que l'inconscient est objet possible d'une analyse structurale <sup>15</sup>. La vie sociale étant "*structurée comme un langage*", l'anthropologie sociale serait structurale. L'ambition affichée par cette analyse structurale serait de mettre à découvert, derrière toutes les conduites sociales, la raison inconsciente qui les fonde. Et, comme le montrera Lévi-Strauss, il existe dans toute société une structure cachée qui fonde, organise et structure les différentes règles de parenté et de mariage, l'organisation d'ensemble des familles, clans, tribus. Cette structure, Lévi-Strauss la qualifie d'invariant structural ; invariant structural valable pour toute organisation sociale possible. Lévi-Strauss peut dire : "*Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés — comme l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage, le montre de façon si éclatante — il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement, de pousser assez loin l'analyse* <sup>16</sup>."

Alors, quels sont les résultats auxquels sont parvenues les analyses de Lévi-Strauss ? Plusieurs ; mais la parenté et les mythes ayant été les objets privilégiés de ses études savantes, études dans lesquelles il s'est employé à dégager les structures de parenté et des systèmes mythiques, il convient de nous y arrêter.

Ainsi, refusant d'assimiler la pensée mythique à une pensée prélogique, il montre qu'il y a une structure du mythe et qu'au fond, tous les mythes relèvent d'un système symbolique. Quant à la parenté, on voudrait s'y arrêter un peu. Comment rendre compte de la diversité des règles de prohibition de l'inceste ? C'est dans son ouvrage de quelque six cents pages, *Les Structures élémentaires de la parenté*, que Lévi-Strauss propose une interprétation toute nouvelle et rigoureusement scientifique de la parenté. La prohibition demeurerait

<sup>15</sup> *Le Même et l'Autre*, op. cit., p. 114.

<sup>16</sup> C. Lévi-Strauss, op. cit., p. 28.

incompréhensible tant qu'on n'y voyait qu'un phénomène naturel, c'est-à-dire biologique. En effet, il était établi que, dans certaines sociétés, les mariages entre cousins parallèles (cousins issus de germains du même sexe), et ceux entre cousines croisées patrilatérales (filles de la soeur du père) étaient prohibés tandis que ceux entre cousins croisés (cousins issus de germains de sexe opposé) et ceux entre cousines matrilatérales (filles du frère de la mère) étaient autorisés. Or, il s'agit là d'un phénomène bizarrement énigmatique dans lequel des relations de même niveau de consanguinité tombent les unes sous le coup de la prohibition, alors que les autres arrivent à y échapper et deviennent le type même de relation matrimoniale. Pourquoi ?

Dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss propose d'observer les relations de parenté comme constituant des systèmes, de considérer que ces systèmes relèvent de structures inconscientes et que ces structures se sont construites à partir de deux formes d'échange (l'échange restreint et l'échange généralisé) qui ne font que spécifier le principe universel de la prohibition de l'inceste <sup>17</sup>. Notons que l'échange est restreint dans le cas d'un système à deux moitiés exogamiques en lequel un homme du groupe A peut épouser une femme du groupe B et un homme du groupe B épouser une femme du groupe A ; tandis que l'échange est généralisé lorsque les prestations matrimoniales s'effectuent entre plusieurs groupes.

A la lumière de la phonologie qui avait montré que tout système phonétique pouvait être considéré comme une solution particulière à un problème général, c'est-à-dire constituer un support sonore économique aux processus de la communication, Lévi-Strauss dénoue l'énigme en faisant observer que les systèmes de règles de prohibition et d'autorisation de mariage sont des solutions particulières à un problème général : assurer la circulation des femmes dans la société. Ainsi pouvait-il établir que "*l'ensemble des règles de mariage observables dans les sociétés humaines ne doivent pas être classées — comme on le fait généralement — en catégories hétérogènes et diversement intitulées, etc. Elles représentent toutes autant de façons d'assurer la circulation des femmes au sein du groupe social, c'est-à-dire de*

<sup>17</sup> Jeanne Parain-Vial, *Analyses structurales et idéologies structuralistes*, Toulouse, Privat, 1969, p. 106.

remplacer un système de relations consanguines, d'origine biologique, par un système sociologique d'alliance<sup>18</sup>."

Sa rigueur quasi scientifique dans l'utilisation des structures inspirées de la linguistique est telle que nombre de mathématiciens tenteront de trouver des lois de mariage à partir des structures algébriques de réseaux et de la théorie de groupes de substitution : André Weil, un mathématicien, s'applique à l'étude du système de parenté des Murngin, Philippe Courrège propose *Un modèle mathématique des structures élémentaires de parenté* (cf. *L'Homme*, juillet-décembre, 1965.), et d'autres tentatives ont lieu comme celles de Busch, de Harrison White. Toutes ces analyses montrent que la prohibition de l'inceste n'a jamais été fondée sur des mobiles biologiques. Seul l'inceste social et non l'inceste biologique (union consanguine) demeure prohibé. Cette découverte de Lévi-Strauss permet enfin d'expliquer le caractère universel de la prohibition de l'inceste. Lévi-Strauss peut donc conclure : "*Les multiples règles interdisant ou prescrivant certains types de conjoints, et la prohibition de l'inceste qui les résume toutes, s'éclairent à partir du moment où l'on pose qu'il faut que la société soit.*" La prohibition de l'inceste fonde la société et la culture : "*Les règles de la parenté et du mariage ne sont pas rendues nécessaires par l'état de société. Elles sont l'état de société lui-même, remaniant les relations biologiques et les sentiments naturels, leur imposant de prendre position dans des structures qui les impliquent en même temps que d'autres, et les obligeant à surmonter leurs premiers caractères*"<sup>19</sup>."

Mais Lévi-Strauss ne se limite pas à la seule et unique explication structurale des systèmes de parenté et des systèmes mythiques. Au-delà de cette explication structurale, Lévi-Strauss va chercher à rendre compte des structures elles-mêmes, opérant ainsi une explication au second degré. Ce faisant, il découvre que, de même que la structure de la langue est inconsciente pour celui qui parle, de même les structures qui opèrent au sein de la société et qui règlent l'ensemble des échanges au niveau économique et social, sont, elles aussi, inconscientes. Il aboutit ainsi à la définition d'un principe dernier d'explication,

---

<sup>18</sup> C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 68.

<sup>19</sup> C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967, pp. 561-562.

l'inconscient structural universel. Cet inconscient, dit-il, est "*un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène, en fait à l'ensemble de ces lois*"<sup>20</sup>.

Si cet inconscient lévi-straussien n'est pas l'inconscient freudien, c'est-à-dire celui qui est animé par des désirs et fantasmes, celui en lequel battent des pulsions, il est plutôt un inconscient kantien, c'est-à-dire un inconscient formé de catégories mais sans aucune référence à un sujet pensant. C'est ce que dit Paul Ricoeur, dès 1963, dans une discussion avec Lévi-Strauss, lorsqu'il vient à qualifier le structuralisme de celui-ci de "*kantisme sans sujet transcendantal*". Le structuralisme de Lévi-Strauss serait un kantisme immanent.

En formulant donc le principe d'un inconscient structural universel, Lévi-Strauss a quitté le terrain proprement scientifique de ses investigations pour la spéculation métaphysique.

Après avoir montré rapidement comment Lévi-Strauss en est venu au modèle de la linguistique structurale et à son application à l'anthropologie, il convient maintenant de le suivre sur le versant proprement philosophique qui se laisse dégager de ses analyses.

---

<sup>20</sup> *Anthropologie structurale*, p. 224.

## II.

### DIMENSION PHILOSOPHIQUE

La méthode de Lévi-Strauss implique nécessairement une philosophie qui, sans être ouvertement professée, affleure néanmoins dans nombre de ses ouvrages, particulièrement dans *La pensée sauvage*. Edouard Delruelle, dans son étude sur *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, est conduit à la conclusion que s'il n'y a pas de philosophie proprement dite de Lévi-Strauss, il y a tout de même un jeu — jeu entendu comme métaphore — de celui-ci avec la philosophie. Lévi-Strauss lui-même dans son *Histoire de Lynx* (1991), tente, au-delà de l'apologie qu'il fait de Montaigne, ce sceptique radical, de sortir de la métaphysique : "*Nous n'avons aucune communication à l'être*" avait écrit Montaigne.

Aussi nous semble-t-il juste de dire de la pensée lévi-straussienne qu'elle est une pensée de synthèse originale qui s'inspire et se nourrit de courants philosophiques aussi multiples que divers. En effet, comme le dit Mireille Marc-Lipiansky, la pensée de Lévi-Strauss participe "*à la fois de l'éléatisme, par sa conception négative de la temporalité et de l'histoire ; du platonisme, dans la mesure où la recherche des structures s'apparente à la quête des essences ; du kantisme, puisque l'inconscient structural y joue un rôle semblable à celui des catégories a priori de Kant ; de l'hégélianisme, par son idéalisme pan-logique ; du positivisme, dans sa volonté d'aligner les sciences humaines sur les sciences exactes considérées comme modèle de toute connaissance ; de la psychanalyse enfin, par l'importance qu'elle*

accorde à l'inconscient de l'homme" <sup>1</sup>. De sorte que cette pensée est diversement qualifiée, diversement appréciée.

Mireille Marc-Lipiansky y voit un idéalisme matérialiste par sa tendance à réduire la culture à la nature et par son assimilation de l'esprit à la matière.

Pour Jeanne Parain-Vial, la philosophie de Lévi-Strauss oscille entre un néo-kantisme de type brunshwiegien et un matérialisme à tendance marxiste. Jean Lacroix ramène toute l'oeuvre de Lévi-Strauss à la quête de la vérité à travers l'homme. Ce faisant, Lévi-Strauss édifierait le seul matérialisme conséquent, la seule philosophie rigoureusement athée. C'est aussi la position de Maurice Corvez qui considère que la méthode structurale débouche sur une philosophie matérialiste. Cela n'émeut guère Lévi-Strauss : "Je ne serais donc pas effrayé si l'on me démontrait que le structuralisme débouche sur la restauration d'une sorte de matérialisme vulgaire <sup>2</sup>." Il est vrai que, séduit par le marxisme dès l'âge de dix-sept ans, cette ferveur, au dire de l'ethnologue, ne l'a jamais quitté : "je m'applique rarement à débrouiller un problème de sociologie ou d'ethnologie sans avoir, au préalable, vérifié ma réflexion par quelques pages du 18 Brumaire de Louis Bonaparte ou de la Critique de l'économie politique". Il ne serait donc pas étonnant de retrouver Marx dans les principes fondamentaux de la méthode structurale : "Marx a enseigné que la science sociale ne se bâtit pas plus sur le plan des événements que la physique à partir des données de la sensibilité : le but est de construire un modèle, d'étudier ses propriétés et les différentes manières dont il réagit au laboratoire, pour appliquer ensuite ces observations à l'interprétation de ce qui se passe empiriquement et qui peut être fort éloigné des prévisions <sup>3</sup>."

Cependant, Lévi-Strauss déclare accepter volontiers l'analyse de Paul Ricoeur, qui fait de sa position un transcendantalisme sans sujet. D'ailleurs, son entreprise, dit-il, n'est qu'"une transposition de la recherche kantienne au domaine ethnologique, avec cette différence qu'au lieu d'utiliser l'introspection ou de réfléchir sur l'état de la

<sup>1</sup> Mireille Marc-Lipiansky, *op. cit.*, p. 269.

<sup>2</sup> C. Lévi-Strauss, "Réponses à quelques questions", in *Esprit*, n° 322, novembre 1963, p. 652.

<sup>3</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, pp. 49-50.

science dans la société particulière où le philosophe se trouve placé, on se transporte aux limites : par la recherche de ce qu'il peut y avoir de commun entre l'humanité qui nous apparaît plus éloignée, et la manière dont notre propre esprit travaille ; en essayant, donc, de dégager des propriétés fondamentales et contraignantes pour tout esprit, quel qu'il soit" <sup>4</sup>.

Mais, outre l'esquisse d'un transcendantalisme sans sujet, P. Ricoeur note que la position de Lévi-Strauss balance entre un matérialisme dialectique avec affirmation du primat de la praxis et un matérialisme mécaniste, à quoi Lévi-Strauss répond : "Là où M. Ricoeur voit deux philosophies peut-être contradictoires... je vois plutôt deux étapes d'une même réflexion <sup>5</sup>."

Aussi Lévi-Strauss se veut-il volontiers rousseauiste, freudien, marxiste et bouddhiste. S'il exprime son "dégout" pour la philosophie, dans *Tristes Tropiques*, il reste que c'est en ethnologue et non en philosophe que Lévi-Strauss avoue s'être laissé aller à dégager les conséquences philosophiques de son travail. Il se défend même fermement d'être philosophe : "Je n'ai pas voulu faire une philosophie, j'ai simplement essayé de me rendre compte, pour mon profit personnel, des implications philosophiques de certains aspects de mon travail <sup>6</sup>." (On peut cependant noter avec Pascal que si la vraie philosophie se moque de la philosophie, le dégoût par lequel Lévi-Strauss prétend s'éloigner de la philosophie est peut-être ce qui l'ancre profondément dans la philosophie : ruse de la raison philosophique pour un témoignage de fidélité indéfectible).

Or, ce profit, pour personnel qu'il ait voulu être, n'a pu échapper à sa capture par les milieux philosophiques, littéraires, voire artistiques. Ainsi, la pensée de Lévi-Strauss s'est trouvée être à l'origine d'un courant anti-humaniste ramenant de la sorte, au premier plan, la logique des systèmes et des structures. Luc Ferry et Alain Renaut, dans *La Pensée 68* sous-titrée *Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, livre à forte tonalité polémique, occultent du tout au tout cette place centrale de Lévi-Strauss au profit de leur thèse : nier l'originalité de la philosophie française de l'époque considérée, n'en faire qu'une simple

<sup>4</sup> *Esprit*, art. cit., p. 631.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 633.

<sup>6</sup> *Ibid.*

répétition de la philosophie allemande, un simple prolongement épigonal de l'anti-humanisme allemand, celui précisément de philosophes comme Marx, Nietzsche, Heidegger et Freud. Lévi-Strauss passerait sans doute pour un philosophe inauthentique.

Mais qu'en est-il exactement de cet anti-humanisme ? Car, si la pensée humaniste organisait le monde autour de l'homme, la pensée anti-humaniste en revanche, s'attachera à démontrer l'irréalité de l'homme : l'homme n'y apparaîtrait que comme une simple fiction. Cet esprit anti-humaniste remonte assez loin. Nombre d'auteurs ont tendance à s'arrêter à Freud dont on connaît la passion pour le traitement ou l'interprétation de l'information ethnologique. Freud lui-même accrédiète l'idée de cette référence centrale qui fait de lui l'inventeur, donc le premier usager de la séquence copernico-darwinienne quant aux révolutions qui décentrèrent l'homme et du coup l'humilièrent par le fait même. Or, ceci tout à fait inexact ; car, c'est chez Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919) qu'on trouve posé pour la première fois l'usage de la séquence copernico-darwinienne que Freud empruntera, sans le dire, en y ajoutant son propre nom.

En effet, ce schème généalogique, copernico-darwinien, était une constante voire un leitmotiv dans les textes de Haeckel qui fut, dès les premières heures, bien plus darwinien que Darwin lui-même. Dans un de ses textes, *Les Énigmes de l'univers* (1899), il écrit : "*Darwin est devenu le Copernic du monde vivant, ainsi que je m'exprimais déjà en 1868*"<sup>7</sup>.

De même dans une allocution improvisée lors du 75<sup>e</sup> anniversaire de la *Naturforschende Gesellschaft des Osterlandes*, il énonce encore plus clairement son idée : "*De même que Copernic (1543) a donné le coup mortel au dogme géocentrique fondé sur la Bible, Darwin (1859) en a fait autant au dogme anthropocentrique intimement connexe au premier*"<sup>8</sup>.

Haeckel se lancera même dans une vive polémique contre Emile Du Bois-Reymond (1818-1896) son rival scientifique qui faillit lui ravir

<sup>7</sup> Haeckel, *Les Énigmes de l'univers*, Schleicher frères, trad. française, pp. 288-289.

Cité par Paul-Laurent Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981, p. 196.

<sup>8</sup> *Ibid.*

la paternité du schème généalogique ; preuve qu'il tenait fermement à cette trouvaille.

Et, lorsque Freud, dans son texte de 1917 — en fait il s'agit d'un article adressé à son ami hongrois Ignatus<sup>9</sup> — utilise le même schème généalogique, il était déjà en circulation depuis fort longtemps, depuis au moins un demi-siècle ; il était même topique chez les naturalistes du XIX<sup>e</sup> siècle, et son auteur ne mourra que deux ans plus tard. Ce n'est donc pas sous le coup d'une intuition fulgurante que Freud donna forme au schème généalogique défini ; il était déjà inscrit et déjà porté par toute une tradition. Le schème est redevable à Haeckel.

Le schème réétabli dans son objectivité historique, nous pouvons nous arrêter pour notre thèse au texte freudien qui développe parfaitement les différentes blessures infligées à l'humanité et en outre comment le narcissisme humain, cet amour propre de l'homme, a été gravement ébranlé, définitivement blessé.

C'est dans son texte "*Une difficulté de la psychanalyse*" qu'il distingue les trois graves humiliations de notre orgueil natif : l'humiliation cosmologique, l'humiliation biologique et l'humiliation psychologique. De quoi s'agit-il ?

— Depuis Ptolémée, l'homme pensait que la terre était au centre de l'univers, tandis que le soleil, la lune et les planètes, se mouvaient en orbites circulaires autour d'elle. En cette position centrale, l'homme se sentait seigneur et maître de l'univers et du monde. Cette illusion narcissique sera ruinée par la révolution copernicienne : le remplacement du géo-centrisme par l'hélio-centrisme, sapant ainsi l'ordre cosmologique traditionnel. Ce fut la première humiliation, l'humiliation cosmologique : l'homme n'est plus le centre de l'univers.

— La deuxième humiliation est provoquée par les travaux de Darwin, de ses collaborateurs et de ses prédécesseurs. En montrant que l'homme

<sup>9</sup> Le texte de 1917 est intitulé "*Une difficulté de la psychanalyse*", pour la traduction française cf. *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 11<sup>e</sup> éd., 1952, pp. 137-147. Dans un autre texte, "*Rattachement à une action traumatique. L'inconscient*" in *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1989, pp. 255-267, Freud fait usage du même schéma. Paul-Laurent Assoun dans son *Introduction à l'épistémologie freudienne*, dispose en parallèle, les textes haeckéliens et les textes freudiens et prouve qu'il y a là un effet de reflet indéniable.

est issu de l'évolution des espèces animales, non seulement l'espèce humaine est réintégrée dans le devenir universel, mais désormais entre l'homme et l'animal il n'y a plus qu'une différence de degré. Notons que Lamarck avait déjà réintroduit les vivants dans le changement universel. L'évolution dépendait de deux choses : de la vie à la complexité croissante et de l'adaptation au milieu. Pour Darwin, l'évolution est le fruit du hasard et de la nécessité ; l'homme n'est plus un être d'exception. Cette seconde blessure du narcissisme humain est l'humiliation biologique.

— La troisième humiliation est une conséquence de la révolution psychanalytique. L'importance psychique de la sexualité ainsi que l'importance de l'inconscience de la vie psychique sont telles que *"le moi n'est pas maître dans sa propre maison"*<sup>10</sup>. L'homme se trouve réduit à n'être qu'un simple pantin, un simple jouet de sa sexualité, de son inconscient. Le déterminisme de la vie psychique montre que l'homme n'est pas pleinement responsable de ses pensées ni de ses actes. Cette troisième humiliation infligée au narcissisme humain est l'humiliation psychologique.

Au total, en détrônant l'homme de son piédestal, la cosmologie, la biologie et la psychanalyse ont non seulement eu raison du narcissisme humain mais encore ont-elles dépossédé l'homme de cette illusion narcissique à savoir qu'il ne sera plus jamais ce qu'il avait toujours cru être.

A ces trois humiliations, il faudrait ajouter *"l'humiliation historique"* telle que l'a décrite Marx : par son analyse historique des rapports de production, des déterminations économiques, avec en corollaire la lutte des classes, il montre que l'homme n'est pas le sujet, le maître de l'histoire.

C'est sur fond d'une telle dépossession d'évidences qu'il faut rattacher la pensée de Lévi-Strauss. En effet, celle-ci va s'attaquer directement aux racines mêmes de tout humanisme.

Ainsi dans *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss montre comment l'individu, déterminé par les lois du groupe, n'existe que dans son rapport au groupe : *"J'existe, dit-il. Non point, certes, comme individu; car que suis-je, sous ce rapport, sinon l'enjeu à chaque instant remis*

<sup>10</sup> S. Freud, *"Une difficulté de la psychanalyse"*, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 11e éd., 1952, p. 146.

*en cause de la lutte entre une autre société, formée de quelques milliards de cellules nerveuses abritées sous la termitière du crâne, et mon corps, qui lui sert de robot ? Ni la psychologie, ni la métaphysique, ni l'art ne peuvent me servir de refuge, mythes désormais passibles (...). Le moi n'est pas seulement haïssable : il n'a pas de place entre un nous et un rien*<sup>11</sup>. Finie toute robinsonnade. Déterminé par les lois du groupe, l'individu l'est aussi par les lois de la nature ; *"les hommes n'agissent pas en tant que membres du groupe conformément à ce que chacun ressent comme individu : chaque homme ressent en fonction de la manière dont il lui est permis ou prescrit de se conduire. Les coutumes sont données comme normes externes, avant d'engendrer des sentiments internes et ces normes insensibles déterminent les sentiments individuels, ainsi que les circonstances où ils pourront, ou devront se manifester"*<sup>12</sup>.

Doublement déterminé, le moi n'a plus aucune consistance réelle, seule son irréalité s'impose. Le structuralisme permet ainsi de *"faire abstraction du sujet"*<sup>13</sup>, cet enfant gâté de la philosophie. Même si cet *"effacement du sujet, dit-il, représente une nécessité d'ordre, pourrait-on dire, méthodologique"*<sup>14</sup>, il reste que, par là, Lévi-Strauss s'éloigne tout à fait du cogito cartésien, de la métaphysique du sujet. Les mythes, les systèmes de parenté s'expliqueront désormais sans aucune référence à l'homme, sujet universel. Élimination de l'homme, élimination de la subjectivité. Le sujet, l'homme concret, cesse d'intéresser les analystes comme objet de connaissance au profit des structures inconscientes, au profit des catégories fondamentales de la pensée et du langage. La conscience ne définit plus l'homme ; il revient à l'inconscient structural, impersonnel et intemporel de le faire, précisément parce que *"les phénomènes fondamentaux de la vie de l'esprit, ceux qui la conditionnent et déterminent ses formes les plus générales, se situent à l'étage de la pensée inconsciente"*<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> *Tristes tropiques*, p. 448.

<sup>12</sup> Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962, p. 101. Cité par Mireille Marc-Lipiansky, *op. cit.*, p. 249.

<sup>13</sup> C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 614.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 561.

<sup>15</sup> Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., 3e éd. augm., 1966. Introduction de Lévi-Strauss, p. XXXI.

En rejoignant cet "étage de la pensée inconsciente", il est amené à révéler que l'homme n'agit point, il est agi ; l'homme ne parle pas, il est parlé ; l'homme ne pense pas, il est pensé par les structures inconscientes dont il est constitué. La réalité bascule, et l'inconscient, que ce soit celui de l'individu ou celui des sociétés archaïques, devient la seule réalité souveraine. Désormais, le gouvernement de l'ensemble des manifestations de la vie lui échoit.

Lévi-Strauss avait noté d'une manière quelque peu prophétique dans son *Anthropologie structurale* qu'il suffisait d'atteindre la structure inconsciente inhérente à toute coutume pour obtenir un schéma interprétatif applicable à toutes autres institutions ou coutumes. Reprenant légitimement à son propre compte l'expression consacrée de Paul Ricoeur qui faisait de son structuralisme "un kantisme sans sujet transcendantal", Lévi-Strauss note que dans sa recherche de mise en évidence de contraintes mentales, il est arrivé à mettre à découvert l'existence d'un "réseau de contraintes fondamentales et communes"<sup>16</sup> à l'esprit humain. Aussi peut-il poser son postulat d'un inconscient structural universel et anonyme. C'est ce postulat, dit Mireille Marc-Lipiansky, qui "fonde l'identité des lois du monde et de celles de la pensée, l'adéquation de la méthode structurale au réel, et qui permet la médiation entre moi et autrui, subjectivité et objectivité"<sup>17</sup>.

La connaissance n'est plus une activité du sujet, elle est réduite à un phénomène inconscient, ramenée à une combinatoire. "Les sociétés humaines, dit Lévi-Strauss, comme les individus — dans leurs jeux, leurs rêves ou leurs délires — ne créent jamais de façon absolue, mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal qu'il serait possible de reconstituer. En faisant l'inventaire de toutes les coutumes observées (...) on parviendrait à dresser une sorte de tableau périodique comme celui des éléments chimiques, où toutes les coutumes réelles ou simplement possibles apparaîtraient groupées en familles, et où nous n'aurions plus qu'à reconnaître celles que les sociétés ont effectivement adoptées"<sup>18</sup>.

Le conscient réduit à l'inconscient, la connaissance réduite à une combinatoire, c'en est fini de la liberté humaine, qui se trouve ramenée

<sup>16</sup> C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 19.

<sup>17</sup> Mireille Marc-Lipiansky, *op. cit.*, pp. 250-251.

<sup>18</sup> *Tristes tropiques*, p. 183.

à une nécessité. L'homme n'est qu'un être soumis à un ensemble de conditionnements, de déterminismes, s'inscrivant au cœur même de son propre être. Il n'est plus que le produit d'un réseau, d'un faisceau de structures. Tout en lui demeure déterminé par des lois de l'univers, des lois du groupe, des lois de la pensée symbolique. Le geste de la technique comme instrument libérateur du geste humain n'est lui-même, en vérité, qu'une illusion. La liberté humaine n'est qu'un leurre, un mirage, une fiction, une illusion : "A cet âge du mythe, dit Lévi-Strauss, l'homme n'était pas plus libre qu'aujourd'hui ; mais sa seule humanité faisait de lui un esclave. Comme son autorité sur la nature restait très réduite, il se trouvait protégé — et dans une certaine mesure affranchi — par le coussin amortisseur de ses rêves. Au fur et à mesure que ceux-ci se transformaient en connaissance, la puissance de l'homme s'est accrue ; mais nous mettant — si l'on peut dire — "en prise directe" sur l'univers, cette puissance dont nous tirons tant d'orgueil, qu'est-elle en vérité sinon la conscience subjective d'une soudure progressive de l'humanité à l'univers physique dont les grands déterminismes agissent désormais, non plus en étrangers redoutables mais, par l'intermédiaire de la pensée elle-même, nous colonisant au profit d'un monde silencieux dont nous sommes devenus des agents ?"<sup>19</sup> Aussi Lévi-Strauss est-il amené à dire que : "A partir de l'expérience ethnologique, il s'agit toujours de dresser un inventaire des enceintes mentales, de réduire des données apparemment arbitraires, à un ordre, de rejoindre un niveau où une nécessité se révèle immanente aux illusions de la liberté"<sup>20</sup>.

Plus radicalement, en montrant que même dans la sphère du mythe en laquelle, pourtant, l'imagination créatrice, seule à seule avec elle-même, semblerait pouvoir donner libre jeu à sa "spontanéité créatrice", et que même dans ce cas extrême, l'esprit humain demeure soumis à toutes sortes de contraintes, de lois issues de la pensée symbolique, Lévi-Strauss signe définitivement la mise à mort de toute liberté humaine.

Ce faisant, son entreprise montre non pas "comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu". Mettant ainsi fin à toute illusion de la liberté

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>20</sup> *Le Cru et le cuit*, p. 18.

humaine, il énonce cette proposition implacable : "Si l'esprit humain apparaît déterminé jusque dans ses mythes, alors a fortiori il doit l'être partout <sup>21</sup>." Les fondements de la liberté humaine ainsi défaits, ainsi détruits, l'homme n'est que pur déterminisme.

De la sorte, seule la structure décide et non l'homme, le sujet souverain qui, en l'occurrence, ne peut répondre de sa souveraineté. Et si c'est bien l'inconscient structural qui pense et parle, l'homme n'est alors qu'un passif à l'actif de la structure. Le structuralisme, comme le dit Yves Bertherat, installe bien cette sorte de "vérité de l'inconscience contre la conscience, vérité de la structure contre l'événement, vérité du système contre le sujet, vérité du signifiant contre le signifié" <sup>22</sup>.

On sait la réplique de Lévi-Strauss à l'accusation de Sartre traitant d'esthètes ceux qui étudient "les hommes comme si c'étaient des fourmis" : "Nous acceptons donc le qualificatif d'esthète, pour autant que nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre <sup>23</sup>." L'anti-humanisme est bien ici une conséquence de la méthode structurale ; Deleuze ne dit pas autre chose : "Le structuralisme n'est pas séparable... d'un nouvel anti-humanisme <sup>24</sup>."

Au fond, en assignant aux sciences humaines et particulièrement à l'ethnologie le but ultime de dissoudre l'homme comme de véritables substances chimiques, n'est-on pas rendu à une disposition ou à un dispositif de la mise à mort de l'homme ? Au reste, Lévi-Strauss lui-même, ne voyait-il pas dans l'"entropologie", cette science future, la fin (processus inéluctable de désintégration) prochaine de l'humanité ? L'histoire ne serait donc qu'une "entropologie" : un hégélianisme renversé, dit Jean Pouillon, commentant l'oeuvre de Lévi-Strauss <sup>25</sup>. On est fondé à considérer que l'anti-humanisme puisse apparaître comme une constante dans la pensée de Lévi-Strauss. Lui-même dit difficilement autre chose dans cette réponse dis-traite d'une interview accordée à Jean-Marie Benoist ; réponse qui sonne d'ailleurs comme un

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 20, 18.

<sup>22</sup> Yves Bertherat, "La pensée folle", in *Esprit*, n° 360, mai 1967, p. 863.

<sup>23</sup> C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 326.

<sup>24</sup> Gilles Deleuze, "A quoi reconnaît-on le structuralisme ?", *art. cit.*, p. 301.

<sup>25</sup> C. Lévi-Strauss, *Race et histoire* [suivi de] *L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss* par Jean Pouillon, Paris, Gonthier, 1961, p. 121.

aveu : "On m'a souvent reproché d'être anti-humaniste. Je ne crois pas que ce soit vrai. Ce contre qui je me suis insurgé, et ce dont je ressens profondément la nocivité, c'est cette espèce d'humanisme dévergondé issu, d'une part, de la tradition judéo-chrétienne, et, d'autre part, plus près de nous, de la Renaissance et du cartésianisme qui fait de l'homme un maître, un seigneur absolu de la création <sup>26</sup>."

Notre esquisse montre que le structuralisme lévi-straussien, non seulement destitue, détrône l'homme de son majestueux piédestal métaphysique, mais précisément, contribue à l'évacuer comme sujet, source, porteur et donateur de sens.

Si elle est définitivement close, l'époque où Sartre démontrait, à grand renfort rhétorique, que l'existentialisme est un humanisme, eh bien, désormais, c'est sur fond des avancées théoriques de Lévi-Strauss qu'il faut entendre, dans une certaine mesure, le chorus de Foucault, Lacan, Althusser.

Lacan va s'employer à restituer l'orthodoxie freudienne par un retour à Freud. Portant ainsi la découverte freudienne à la mesure de la révolution copernicienne, Lacan tentera de montrer que l'homme n'est plus tout à fait dans l'homme. Il défend l'idée d'un décentrement du sujet par rapport au moi. Le moi lui-même qui tenait une place fondamentale dans la trilogie de Freud, disparaît au profit du ça : "Le lieu éternel de la découverte de Freud, si l'on peut dire que par elle le centre véritable de l'être humain n'est désormais plus au même endroit que lui assignait toute une tradition humaniste <sup>27</sup>."

Dans cette perspective, le cogito cartésien se révèle être une fiction, une illusion. Par suite, l'individu, le sujet, est réduit à n'être qu'un simple support des structures inconscientes, des règles inconscientes du langage : le sujet n'est qu'un effet de langage. Les rêves, les névroses, les psychoses sont des discours et la psychanalyse a

<sup>26</sup> C. Lévi-Strauss, "L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire" (avec J.-M. Benoist), in *Le Monde*, 21-22 janvier 1979, p. 14.

<sup>27</sup> Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 401. Notons que les travaux de Lacan, sans être totalement redevables à ceux de Lévi-Strauss, opèrent néanmoins une rencontre avec ceux-ci. Le structuralisme de Lacan s'autorise de la notion de structure telle que définie par Lévi-Strauss (cf. *Les Structures élémentaires de la parenté*) : c'est bien sur cette notion que s'appuie Lacan pour construire son propre "champ d'approche structural".



pour vocation de mettre à découvert leur structure cachée sous-jacente. Finie la thématique de "*l'autonomous ego*". Lacan pourra dire que la psychanalyse n'est pas un humanisme et que Freud lui-même n'était pas un humaniste. Ainsi, la thématique anti-humaniste a bien partie liée avec la psychanalyse. Lacan dira en une formule décisive, désarticulant et disloquant du tout au tout le cogito : "*Je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas*"<sup>28</sup>. Autrement dit la formule donnerait: je ne suis pas où je pense et je ne pense pas où je suis. La psychanalyse lacanienne s'installe bien dans la mouvance anti-humaniste grâce à l'introduction par lui de concepts de la linguistique structurale dans la doctrine freudienne.

L'entreprise althussérienne (application à Marx de ce que Lacan a fait et produit pour Freud) introduira à une intelligibilité plus radicale du *Capital*. Althusser s'insurge contre la conjoncture théorique dominante qui tendait à ramener le marxisme à un historicisme et à un humanisme : on peut rappeler entre autres, J.-Y. Calvez dans *La Pensée de Karl Marx*, et Roger Garaudy enlisé dans la gangue néo-hégélienne. Dégageant le "*noyau scientifique*" du marxisme — *Le Capital* ayant une importance aussi décisive que la fondation des mathématiques par Thalès ou la physique par Galilée — il montre que l'historicisme et l'humanisme sont tous deux des produits de positions idéalistes bourgeoises et petites-bourgeoises : "*Théoriquement parlant, le marxisme est d'un même mouvement et en vertu de l'unique rupture épistémologique qui le fonde un anti-humanisme et un anti-historicisme*"<sup>29</sup>. L'homme n'est plus le sujet de l'histoire car l'histoire elle-même est un processus sans sujet. Les vrais sujets, dira-t-il, ne sont pas, contrairement à l'anthropologie naïve, l'homme concret et réel, mais bien les rapports de production. Que devient l'homme dans cette savante construction ? L'homme, le sujet est réduit à n'être qu'un "*support de production... il ne garde que la mince réalité d'un support*"<sup>30</sup>. Faisant de l'homme un simple support des structures, un effet des structures, le marxisme althussérien professe "*un anti-humanisme théorique*".

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 517.

<sup>29</sup> L. Althusser, *Lire le Capital II*, Paris, Maspero, 1967, p. 73.

<sup>30</sup> L. Althusser, *Lire le Capital I*, Paris, Maspero, 1967, pp. 163-164.

Quant à Foucault, qu'en est-il exactement de sa place dans ce climat intellectuel à dominante structuraliste ? Nous annonçons tantôt sa note et ses accords dans le chœur ; il nous faut maintenant l'écouter pour le pouvoir distinguer. Et peut-être qu'à l'écoute attentive, les accords se révéleront discordants, les notes, dissonantes.

Que Foucault ne soit resté ni indifférent ni en retrait du structuralisme : c'est le signe, la marque d'une époque. Que dans la mouvance complexe du structuralisme il soit apparu comme une figure centrale, mais que sa mobilité intellectuelle, aux vœux de l'hétérodoxie lui ait permis d'ouvrir de nouveaux champs de bataille : c'est, après tout, le risque encouru par sa remise en question radicale des sciences humaines, doublée d'un irrésistible appel du large vers de nouvelles problématiques. Que son refus net, sa négation obstinée de toute appartenance au structuralisme ait quelque rapport avec l'ordre de la dénégation, de la "*Verneinung*" freudienne : c'est le lieu de poser la question si cela se peut soutenir. Enfin, que l'originalité de son œuvre rende caduque, voir inopérante toute tentative de réduction : c'est ce sur quoi il convient de s'interroger. Au total, notre travail, s'il tente de cerner Foucault au plus près du structuralisme (rapport de voisinage, rapport de proximité) poursuivra l'entreprise jusqu'en son point de rupture, à sa ligne de démarcation.

**DEUXIÈME PARTIE**

**MICHEL FOUCAULT OU LA PASSION  
DU SYSTÈME**

De Lévi-Strauss à Foucault, on passe, dans une certaine mesure, du règne de la structure à celui du système. Sans doute, le système pouvait déjà se lire chez Lévi-Strauss — celui-ci déclarait en effet dans sa note introductive à *Sociologie et Anthropologie* de Mauss que toute culture est, quant au fond, un ensemble de systèmes symboliques au nombre desquels on peut distinguer le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la religion — mais c'est du moins avec Foucault qu'on a l'affirmation la plus nette sur la nature du système en lequel on est toujours déjà situé.

Ainsi, si Lévi-Strauss est resté sous la "tyrannie des structures" en raison de la préférence par lui accordée à l'étude des structures synchroniques sur les structures diachroniques, Foucault, quant à lui, voue une passion au système. Voici, en effet, ce qu'il déclarait dans une interview : "*Nous avons éprouvé la génération de Sartre, dit-il, comme une génération certes courageuse et généreuse, qui avait la passion de la vie, de la politique, de l'existence. Mais, nous, nous nous sommes découvert autre chose, une autre passion : la passion du concept et de ce que je nommerai le "système"*"<sup>1</sup>.

Certes, le philosophe mathématicien, Jean Cavailles, l'un des initiateurs de l'École Epistémologique Française avait, dans son ouvrage posthume, *Sur la logique et la théorie de la science*, proposé de substituer à la philosophie de la conscience, à la philosophie du sujet, une philosophie du concept ou une philosophie du système. Mais, ici, la nouvelle passion de Foucault se réfère d'abord à la mise en œuvre opérée par le maître du structuralisme français, Claude Lévi-Strauss : Foucault a en commun avec Lévi-Strauss la négation

---

<sup>1</sup> *Dits et écrits I*, p. 514.

structuraliste du sens. Henri Lefebvre dira de Foucault qu'il "*passse du structuralisme au systématisme et d'une structurologie à une systématologie*"<sup>2</sup>.

Si le système, à la différence de la structure, trop rigide et trop fixe, peut intégrer la dimension historique, on ne saurait cependant que difficilement opposer les termes "*structure*" et "*système*". Certes, depuis Ferdinand de Saussure, on sait que la langue est un système. Ferdinand de Saussure lui-même — qui ne prononça que trois cours de linguistique générale en 1906, 1908 et 1910, publiés à titre posthume en 1916 — n'emploie pas le terme de "*structure*" mais celui de "*système*". Le terme "*structure*" n'est apparu qu'en 1928, dans la communication rédigée en français par trois linguistes russes, R. Jakobson, S. Karcevskij et N. Troubetzkoy, adressée au premier Congrès International de Linguistique tenu à la Haye. La langue posée comme système, il s'agissait alors d'en analyser la structure : la structure du système. De cette expression "*structure d'un système*", on a été conduit à la forme de l'adjectif "*structural*" devenu par suite synonyme de système : ainsi système et structure apparaissent maintenant comme des concepts voisins.

De plus, en posant l'analyse structurale comme une théorie qui permet de mettre à découvert l'interdépendance des éléments d'une totalité, on est fondé à considérer que l'analyse structurale ne diffère pas grandement de l'analyse de systèmes, même si Lévi-Strauss préférera parler de structure et Foucault de système.

L'affirmation de la primauté du système avec en corollaire son caractère déterminant — déterminant au point que Henri Lefebvre parle du système comme d'un Nouvel Absolu — sera l'un des traits communs aux structuralistes.

Cette affirmation du caractère premier du système sera formulée par Foucault dès la parution de son livre-événement *Les Mots et les choses* : ce livre fourmille de notions telles que : "*systèmes des positivités*", "*l'ordre du système*", "*systèmes de simultanéité*", "*système général du savoir*"... Interrogé en 1971 par John K. Simon sur l'enjeu de son travail, Foucault lui confiera : "*Mon problème, essentiellement, est de définir les systèmes implicites dont nous*

*sommes prisonniers*"<sup>3</sup>. Ainsi, bien après la grande vague structuraliste, la passion du système est, peut-on dire, demeurée intacte et vivace chez Foucault.

Il nous faut porter un intérêt particulier au livre *Les Mots et les choses*. Ce livre, qui est vieux de plus d'un quart de siècle, est néanmoins prisonnier de sa destinée. *Habent sua fata libelli* : les livres ont leur destin. La fortune de ce livre, c'est d'être paru dans une conjoncture théorique précise, à un moment où le structuralisme se donnait comme seul espace théorique dominant. Lié à l'aventure structuraliste, il en est désormais solidaire. Sans doute faut-il considérer, à l'inverse du discours de Mendel sur la génétique au XIX<sup>e</sup> siècle, que le discours de Foucault dans *Les Mots et les choses* était pleinement dans le vrai de l'époque. C'est précisément parce qu'il était pleinement dans le vrai qu'il a été pleinement entendu.

---

<sup>2</sup> H. Lefebvre, *Position : contre les technocrates*, Paris, Gonthier, 1967, p. 90.

---

<sup>3</sup> *Dits et écrits II*, p. 192.

## I.

### LE LIVRE ET SA RÉCEPTION

En avril 1966, Foucault fait paraître *Les Mots et les choses*, un livre sous-titré de manière tout à fait énigmatique : *Une archéologie des sciences humaines*, dans la collection "bibliothèque des sciences humaines" chez Gallimard. Le terme d'archéologie qui apparaît ici, n'en est pourtant pas à sa première utilisation : la préhistoire du concept commence bien plus tôt.

En effet, Michel Serres dans son compte rendu (1962) de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), avait qualifié le livre d' "*archéologie de la psychiatrie*", en priant de donner au mot archéologie un sens philosophique puissant<sup>1</sup>. José-Guilherme Merquior, dans son *Foucault ou le nihilisme de la chaire* (1986), laisse entendre que l'utilisation que fera Foucault de cette notion serait redevable de l'usage qu'en a fait Michel Serres. Ceci est tout simplement inexact. Car, par trois fois au moins, Foucault en a parlé de façon parfaitement explicite avant M. Serres. Dès 1954, ramenant la névrose à un état — rejoignant ainsi Freud dans sa conception des formes évolutives de la névrose — Foucault affirmait dans son tout premier livre, *Maladie mentale et personnalité*, que : "*Tout stade libidinal est une structure*

---

<sup>1</sup> M. Serres, "*Géométrie de la folie*", in *Mercure de France*, n° 1188, août 1962, pp. 683-696 ; et n° 1189, septembre 1962, pp. 63-81. Repris in *Hermès ou la communication*, Paris, Minuit, 1968, p. 167.

pathologique virtuelle. La névrose est une archéologie spontanée de la libido<sup>2</sup>." De même, dans *Folie et déraison*, dressant le constat de l'échec du dialogue entre la raison et la folie, l'une ayant réduit l'autre au silence, Foucault annonce en une formule toute coruscante, son projet : "Je n'ai pas voulu faire l'histoire de ce langage ; plutôt l'archéologie de ce silence." Analysant le geste (geste générateur d'aliénation) qui a isolé les lépreux et interné les fous, il annonce que "refaire l'histoire de ce procès de bannissement, c'est faire l'archéologie d'une aliénation". Et, plus loin dans le même texte, c'est tout son style de travail historique qui est présenté comme "l'archéologie du savoir",<sup>3</sup> expression qu'il reprendra par la suite. Et, dans son *Introduction à l'Anthropologie de Kant* (1961), Foucault déclare entreprendre "l'archéologie du texte kantien". Prise ici en des phrases-formules, Foucault fournira plus tard la théorie de cette notion d'archéologie ; dès 1963, *Naissance de la clinique* portera en sous-titre: *Une archéologie du regard médical*. En 1965, soulignant l'apport déterminant de la théorie freudienne à tout le savoir psychologique, Foucault le qualifie de "transformation archéologique profonde"<sup>4</sup>. De sorte que si la préhistoire du concept d'archéologie remonte aux premiers textes de Foucault, il faut aussitôt noter que le concept était bien inscrit dans la circulation même du discours foucauldien.

Foucault lui-même se montrera très virulent dans sa défense du mot d'archéologie. D'où provient l'usage qu'en donne Foucault, s'était interrogé George Steiner ? De Freud, avait-il répondu dans son compte rendu de la traduction américaine des *Mots et les choses*. Foucault, dans une réplique un peu sèche, lui répondra qu'il se trompe du tout au tout. Car l'utilisation qu'il en fait ne proviendrait pas de Freud mais de Kant (cf. *Fortschritt der Metaphysik*) chez qui le terme est employé pour désigner la question de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954, p. 7.

<sup>3</sup> *Folie et déraison*, pp. II, 100, 299.

<sup>4</sup> *Dits et écrits I*, p. 445.

<sup>5</sup> *Dits et écrits II*, pp. 221-222. Si Foucault renvoie le mot "archéologie" à Kant qui parle expressément "d'archéologie philosophique", au titre d'*a priori* donc de condition de possibilité, il ne donne toutefois pas (comme pour inviter son lecteur à plus de travail) la référence avec précision. Pour une telle référence, on peut se

Cette mise au point opérée, il convient de revenir au livre majeur de Foucault, *Les Mots et les choses*. Ce livre, véritable chef-d'oeuvre, est un ouvrage long, au style étincelant et brillant, au contenu dense, ardu et austère. Charme irrésistible, formules éblouissantes, le livre a comme un effet d'envoûtement ; plus d'un, à la lecture du livre, risque cette exclamation : "Dieu, que c'est beau !"<sup>6</sup>. Livre phare, livre événement, ce livre est aussi celui qui propulsera Foucault sous les feux de la rampe et le placera comme la figure la plus en vue de la philosophie hexagonale après Sartre.

*Les Mots et les choses* paraissent dans un contexte où l'espace théorique dominant était occupé par le structuralisme, triomphant de l'épuisement quasi définitif de l'existentialisme sartrien, précisément celui de la *Critique de la raison dialectique*. Lévi-Strauss, qui avait sonné la charge, dès 1958, contre Sartre avec *L'Anthropologie structurale*, ébranle durablement ce dernier, en 1962, dans *La Pensée sauvage*, en réduisant toute l'entreprise sartrienne à une simple variante de la mythologie contemporaine. Foucault, prenant la relève, exécutera proprement Sartre en faisant de lui un homme du XIX<sup>e</sup> siècle égaré sur de lointaines problématiques surannées.

La parution des *Mots et les choses* intervenant en pleine effervescence structuraliste, le livre sera tributaire de sa réception, de l'engouement de la mode ; aussi fut-il immédiatement pris dans/par le tourbillon structuraliste. Sartre, farouche adversaire du structuralisme, estimant que ce livre était comme annoncé, lui dénierait toute valeur, toute originalité : "Le succès de son livre (celui de Foucault), dit-il, prouve assez qu'on l'attendait. Or une pensée vraiment originale n'est

---

reporter au livre de James Bernauer, *Michel Foucault's Force of Flight. Towards and Ethics of Thought*, New Jersey ; London, Humanities Press International, 1990, p. 202 ; Immanuel Kant, *Welches sind die Wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat ?*, in *Gesammelte Schriften*, edition of the Prussian Academy of the Sciences, vol. 20 [Berlin : Walter de Gruyter, 1942], p. 341. Ce texte de Kant a été traduit en français par Louis Guillermit sous le titre : Emmanuel Kant, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf 1793*, Paris, Vrin, 1968. Pour plus de détail quant à l'utilisation de la métaphore de l'archéologie, voir note infra.

<sup>6</sup> Brice Parain, "Michel Foucault, l'archéologie du savoir", in *N.R.F.*, n° 203, 1<sup>er</sup> novembre 1969, p. 726.

jamais attendue. Foucault apporte aux gens ce dont ils avaient besoin: une synthèse éclectique où Robbe-Grillet, le structuralisme, la linguistique, Lacan, Tel Quel, sont utilisés tour à tour pour démontrer l'impossibilité d'une réflexion historique<sup>7</sup>."

Effectivement, ce livre difficile, très ardu, très théorique se révélera un succès de librairie ; un succès pourtant qui ne saurait ni être réduit à un indice de superficialité, ni être ramené à un effet de publicité soutenue. On s'interrogera encore longtemps sur le sens et la portée du succès de ce livre qui devrait à lui seul donner lieu à une étude particulière.

Il faudrait interroger les conditions sociales de la réception d'une telle oeuvre, le mode spécifique d'accueil réservé à une telle production théorique, le mode d'écho produit par un tel objet ; bref, il faudrait entreprendre une sociologie de son audience, une sociologie de la réception de cette production théorique doublée d'une sociologie du milieu intellectuel et de ses pouvoirs sociaux.

Si un premier tirage de trois mille exemplaires s'envola en l'espace d'une semaine, ce sont quelque cinquante mille autres exemplaires qui suivirent le même mouvement dans les mois suivants. *Le Nouvel Observateur* du 10 août 1966 titrait : "Foucault comme des petits pains". Aujourd'hui, grâce au nombre de tirages successifs, c'est à plus de cent dix mille qu'il faut compter le nombre d'exemplaires vendus, et cela, sans compter les différentes traductions : anglaises, allemandes, portugaises, espagnoles, italiennes... Qu'un ouvrage de philosophie atteigne un tel taux de diffusion, voilà un phénomène peu ordinaire qui mérite d'être noté.

Aux diverses réimpressions du livre, il convient d'ajouter l'extraordinaire effet provoqué, l'impact produit dans le paysage culturel ; car l'effet Foucault retentit bien au-delà de la bibliothèque et du cercle des initiés. *Les Mots et les choses* apparaissent comme un objet de consommation culturelle grand public. Livre de chevet, compagnon des plages et des tables de café, *Les Mots et les choses* se lisent ou se parcourent.

Que Louis Aragon en parle dans *Blanche ou l'oubli*, où l'un des personnages, voyant traîner *Les Mots et les choses*, s'écrie : "Ah mais, vous avez lu ça ? Je ne suis pas d'accord, pas d'accord..." ;

---

<sup>7</sup> "Jean-Paul Sartre répond", in *l'Arc*, n° 30, 1966, pp. 87-88.

interrogé sur la nature de son désaccord avec Foucault, il soupire ainsi: "Qu'est ce que vous croyez ? Vous m'avez pris pour un marxiste ? Parce que les marxistes, bien sûr, rien que le nom de ce Foucault..."<sup>8</sup> ; que Jean-Luc Godard, qui n'a certainement lu que le premier chapitre, se signale par son film "La Chinoise" et qu'il montre dans son autre film "Pierrot le fou", Jean-Paul Belmondo en train de réciter dans sa baignoire des passages du livre de Foucault ; que les étudiants se mettent subitement à parler en terme de système et de structure, d'*Epistémè* et d'archéologie, de doxa, de socle et de strate... Ce sont là autant d'indices réels de l'écho retentissant des *Mots et les choses*.

Mais, si ce livre eut un succès considérable, ce ne fut cependant pas le cas des ouvrages antérieurs de Foucault : *Maladie mentale et personnalité* (1954) qui sera remanié et réédité sous le titre *Maladie mentale et psychologie* (1962), *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963) et *Raymond Roussel* (1963).

Sans doute, le formidable succès des *Mots et les choses* contribua à asseoir la notoriété de Foucault. Celle-ci revêt cependant un caractère spécifique : car à la différence de Bergson, philosophe professionnel plus porté sur l'intuition vers une métaphysique de l'expérience objective, de Sartre dont la renommée a d'abord été due à ses qualités d'essayiste et de romancier, le succès immédiat, la célébrité instantanée de Foucault lui vient d'abord de ses qualités de philosophe... atypique. En effet, au moment de la parution de son livre, en 1966, Foucault était professeur de philosophie et directeur de l'institut de philosophie de Clermont-Ferrand.

Cependant, le livre de Foucault n'a pas suscité que l'admiration. Les critiques excessivement élogieuses côtoyaient les articles pleins de perfidies réprobatrices. Qu'il nous soit permis d'en citer quelques-unes à titre d'exemple.

A la lecture des *Mots et les choses*, un professeur de la Sorbonne, subjugué par tant de souffle, aurait laissé entendre que ce livre est la *Critique de la Raison pure des sciences humaines*. Ce point de vue est diamétralement opposé aux inepties du Dr. Gérard Mendel dans l'analyse scandaleuse qu'il consacre à l'ouvrage. Tout en se défendant de vouloir se livrer à une interprétation psychanalytique des

---

<sup>8</sup> L. Aragon, *Blanche ou l'oubli*, Paris, Gallimard /N.R.F., 1967, pp. 484, 488.

éventuels conflits personnels de Foucault, il ramène simplement tout le travail de celui-ci à une position idéologique, psychologique et schizophrénique. L'extraordinaire audience accordée par le milieu intellectuel au livre de Foucault est commentée ainsi : "*C'est un signe de la grande confusion contemporaine des esprits que le succès de cet ouvrage, qui en tant qu'idéologie de l'irrationnel est des plus proches, ainsi qu'il ressort de l'analyse précédente, de celle contenue dans Mein Kampf... L'une et l'autre expriment une révolte nihiliste contre tous les aspects de la figure paternelle, l'une et l'autre débouchent sur la violence pan-destructrice et finalement suicidaire d'une mort de l'homme en tant qu'être spécifique*"<sup>9</sup>.

Tout récemment, Thomas Pavel s'est aussi montré particulièrement virulent dans sa critique du livre de Foucault. Il voit dans *Les Mots et les choses*, précisément en son dernier chapitre, "*une longue suite d'éjaculations théoriques dépourvues d'appui pré-spéculatif*"<sup>10</sup>.

Bien loin de partager les termes de cette analyse, François Châtelet avait écrit dans *La Quinzaine Littéraire* : "*Voici, sans aucun doute, l'analyse théorique qui doit apporter aux sciences humaines cette réflexion qui leur fait si notoirement défaut. La rigueur, l'originalité, l'inspiration de Michel Foucault sont telles qu'immanquablement, de la lecture de son dernier livre naissent un regard radicalement nouveau sur le passé de la culture occidentale et une conception plus lucide de la confusion de son présent*"<sup>11</sup>. Pour Jean Lacroix : "*L'oeuvre de Foucault est une des plus importantes de ce temps... Foucault connaît tout : de l'économie à la littérature, de la philosophie à la linguistique*"<sup>12</sup>.

Si Robert Kanters, dans son compte rendu au *Figaro*, voit dans *Les Mots et les choses*, "*une oeuvre impressionnante*", Maurice Clavel pour sa part, avec sa passion et son enthousiasme habituels, trouvera

<sup>9</sup> Dr. G. Mendel, *La révolte contre le père*, Paris, Payot, 1968, p. 321.

<sup>10</sup> T. Pavel, *Le mirage linguistique*, Paris, Minuit, 1988, p. 191.

<sup>11</sup> F. Châtelet, "*L'homme, ce Narcisse incertain*", in *la Quinzaine Littéraire*, n° 2, 1er avril 1966, p. 19.

<sup>12</sup> J. Lacroix, "*La fin de l'humanisme*", in *Le Monde*, 9 juin 1966, p. 13.

en Foucault un rénovateur absolu ; Michel Foucault sonne "*le réveil en fanfare de la vie philosophique*"<sup>13</sup>.

Il serait impossible d'oublier ici, impossible de ne pas citer ici le mot de Gilles Deleuze, qui, après avoir souligné la maîtrise des analyses de Foucault, conclut en ces termes : "*Une nouvelle image de la pensée, une nouvelle conception de ce que signifie penser est aujourd'hui la tâche de la philosophie. C'est là qu'elle peut montrer sa capacité de mutation et de nouveaux "espaces" non moindre que celle des sciences ou des arts. A la question : Qu'est ce qui se passe de nouveau en philosophie ? Les livres de Foucault apportent par eux-mêmes une réponse profonde, la plus vivante, la plus probante aussi. Nous croyons que Les Mots et les choses sont un grand livre, sur de nouvelles pensées*"<sup>14</sup>.

Ce n'est pas l'avis de J.-L. Godard qui, après avoir admiré le texte de Foucault sur Les Ménines de Vélasquez, laisse entendre qu'il n'en voit pas la nécessité et poursuit en ces termes : "*Si je n'aime pas tellement Foucault, c'est parce qu'il nous dit : "A telle époque, les gens pensaient ceci ou cela, et puis à partir de telle date, on a pensé que... Moi je veux bien, mais est-ce qu'on peut en être aussi sûr ? C'est justement pour ça que nous tentons de faire des films : pour que les Foucault futurs ne puissent affirmer de telles choses avec autant de présomption*"<sup>15</sup>.

Un peintre surréaliste, cependant — en artiste remarquable — René Magritte, tombe sous le charme des analyses de M. Foucault et lui adresse une lettre dans laquelle il esquisse quelque chose comme une théorie de la ressemblance. Les mots "Ressemblance" et "Similitude", qu'il estime n'être point différenciés, retiennent son attention. "*Les choses, affirme-t-il, n'ont pas entre elles de ressemblances, elles ont ou n'ont pas des similitudes. Il n'appartient qu'à la pensée d'être ressemblante. Elle ressemble en étant ce qu'elle voit, entend ou*

<sup>13</sup> R. Kanters, "*Tu causes, tu causes, c'est tout ce que tu sais faire*", in *Le Figaro Littéraire*, 23 juin 1966, p. 5 ; et M. Clavel, "*La fin du pur philosophe*", in *Le Nouvel Observateur*, 3 avril 1968, p. 42.

<sup>14</sup> G. Deleuze, "*L'homme, une existence douteuse*", in *Le Nouvel Observateur*, 1er juin 1966, p. 34.

<sup>15</sup> Jean-Luc Godard, "*Lutter sur deux fronts*", in *Cahiers du cinéma*, n° 194, octobre 1967, p. 21.



connaît, elle devient ce que le monde lui offre <sup>16</sup>." Très touché par cette missive, Foucault lui répond et lui consacre une étude, publiée sous le titre évocateur d'une belle dénégation empruntée au célèbre tableau de Magritte : *Ceci n'est pas une pipe*.

Dans cet article, Foucault montre entre autres analyses comment Magritte fait jouer la Ressemblance contre la Similitude : "Ressembler, dit-il, suppose une référence première qui prescrit et classe. Le similaire se développe en séries qui n'ont ni commencement ni fin, qu'on peut parcourir dans un sens ou dans l'autre, qui n'obéissent à aucune hiérarchie, mais se propagent de petites différences en petites différences. La ressemblance sert à la représentation, qui règne sur elle ; la similitude sert à la répétition qui court à travers elle. La ressemblance s'ordonne en modèle qu'elle est chargée de reconduire et de faire reconnaître ; la similitude fait circuler le simulacre comme rapport indéfini et réversible du similaire au similaire <sup>17</sup>."

De fait, personne ne reste indifférent devant l'événement que constituent *Les Mots et les choses* ; des philosophes aux artistes, des chrétiens aux marxistes, des existentialistes aux humanistes, d'une chapelle à l'autre, chacun y va, qui de ses commentaires, qui de ses critiques bienveillantes ou malveillantes.

Jean-Marie Domenach, directeur de la revue *Esprit* — revue des intellectuels catholiques de gauche — réagissant à la "nouvelle passion" de Foucault, se demande comment "les passionnés des systèmes peuvent en appeler du système actuel à une société libératrice" <sup>18</sup>.

Des questions, onze au total, sont formulées à l'adresse de Foucault, qui choisit de n'en retenir que la dernière, la plus difficile, ainsi énoncée :

"Une pensée qui introduit la contrainte du système et la discontinuité dans l'histoire de l'esprit, n'ôte-t-elle pas tout fondement

<sup>16</sup> Lettre reproduite dans : M. Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgana, 1973, p. 84.

<sup>17</sup> M. Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, p. 61.

<sup>18</sup> "Une Nouvelle passion", in *Esprit*, juillet-août 1966, pp. 77-78. Cet article est repris in extenso par *Le Nouvel Observateur*, 20 juillet 1966, p. 26.

à une intervention politique progressiste ? N'aboutit-elle pas au dilemme suivant :

— ou bien l'acceptation du système,

— ou bien l'appel à l'événement sauvage, à l'irruption d'une violence extérieure, seule capable de bousculer le système ?"

Cette question, aussi surprenante soit-elle, n'en est pas moins fondée. Car, aux yeux de nombreuses personnes, *Les Mots et les choses* apparaissent comme un livre sous-tendu par une idéologie fort conservatrice. La mise en avant du système avec sa détermination implacable sonne le glas de toute politique qui se voudrait révolutionnaire. Pour avoir opposé un rire philosophique et silencieux "à tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence (...), à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies", Foucault ne pouvait espérer un accueil enthousiaste des milieux de gauche <sup>19</sup>. Ainsi compris, *Les Mots et les choses* serviraient au maintien du statu quo. Jeannette Colombel dira, à propos du livre : "gauche année zéro" <sup>20</sup>. Comme on le voit, les thèses de Foucault ne sont pas ici jugées en elles-mêmes pour ce qu'elles sont mais attaquées et combattues sur leurs effets politiques. L'indice politique devient l'indice de vérité.

Foucault, tout en posant au passage d'autres questions aux membres de la revue, s'applique à répondre par un long texte, "Réponse à une Question", dont la conclusion est formulée par une série d'hypothèses :

"— Une politique progressiste est une politique qui reconnaît les conditions historiques et les règles spécifiées d'une pratique, là où d'autres politiques ne reconnaissent que des nécessités idéales, des déterminations univoques, ou le libre jeu des initiatives individuelles..."

— Une politique progressiste ne fait pas de l'homme ou de la conscience, ou du sujet en général, l'opérateur universel de toutes les

<sup>19</sup> *Les Mots et les choses*, pp. 353-354.

<sup>20</sup> "Les Mots de Foucault et les choses", in *La Nouvelle critique*, n° 4, mai 1967, p. 8. En fait, cette expression est du journaliste Marc Paillet qui l'avait formulée, au début des années soixante, comme un slogan pour désigner la situation tragique dans laquelle se trouvait le socialisme à l'époque où le gaullisme était dominant.

*transformations : elle définit les plans et les fonctions différentes que les sujets peuvent occuper dans un domaine qui a ses règles de formation...*<sup>21</sup>"

Si dans cette réponse, Foucault poursuit ses attaques contre le sujet, contre l'homme, il s'emploie cependant à rejoindre ses contradicteurs sur le terrain politique en lequel ils ont choisi de placer leur interrogation. Etant donné qu'il n'est pas possible de juger de la scientificité d'une science au nom d'une quelconque pratique politique, on peut en revanche, estime Foucault, s'interroger légitimement sur le mode d'existence et de fonctionnement de cette science.

Ainsi en est-il de la médecine dans *Naissance de la clinique* : Foucault y montre comment la pratique politique a contribué à la transformation du discours médical grâce à une nouvelle organisation du savoir médical ; nouvelle découpe de l'objet médical, nouveau mode d'enregistrement et d'enseignement du discours médical... Plus généralement, Foucault montre que ses analyses concernant les discours scientifiques peuvent être objets de pratique politique. De sorte que, toute inconséquence évacuée, son travail sur la naissance de la philologie, la biologie, l'économie politique, l'anatomie pathologique, s'inscrit parfaitement dans une pratique politique progressiste.

En tout cas, la lecture droitière de Foucault sera également celle pratiquée par (ce qui ne manque pas de paradoxe) les marxistes, Sartre en tête.

La réaction des marxistes aux thèses de Foucault est à la mesure des subtiles mais décisives estocades que celui-ci donne au marxisme. Pour avoir dit du marxisme, en une métaphore aquatique devenue célèbre, qu'il "*est dans la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle comme poisson dans l'eau : c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer*" ; pour avoir affirmé que les débats entre les théories "*bourgeoises*" de l'économie et les théories marxistes "*ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface : ce ne sont tempêtes qu'au bassin des enfants*"<sup>22</sup> ; pour avoir fait de Ricardo un théoricien de la pensée économique bien plus radical, bien plus révolutionnaire que Marx lui-même, celui-ci ne reflétant au fond que

<sup>21</sup> *Dits et écrits I*, p. 693.

<sup>22</sup> *Les Mots et les choses*, p. 274. Cette attaque était sans doute dirigée contre les membres — les poissons rouges — de l'équipe althussérienne de la rue d'Ulm.

*l'Epistémè* de son époque — thèse opposée du tout au tout à celle de Louis Althusser, qui soutenait que Marx représente une coupure épistémologique, précisément dans la mesure où celui-ci a mis en évidence le concept de plus-value et la différence entre capital variable et capital constant, termes absents chez Ricardo ; et surtout, pour avoir insinué l'anachronisme de se réclamer marxiste, et ceci dans un contexte intellectuel hyper-marxisé, *Les Mots et les choses* ne pouvaient espérer trouver un accueil enthousiaste de la part des intellectuels marxistes.

Sartre, qui avait écrit dans la *Critique de la raison dialectique* que le marxisme était "*l'indépassable philosophie de notre temps*", ne pouvait pas ne pas riposter. Après avoir nié l'originalité du livre en raison de l'ampleur de son succès, Sartre constate qu'à travers toute l'entreprise de Foucault "*c'est le marxisme qui est visé. Il s'agit de constituer une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx*"<sup>23</sup>.

Simone de Beauvoir, dans *Les Belles Images*, exprime sa hargne contre Foucault, en faisant dire à l'un de ses personnages que n'importe quel barbouilleur d'idées passe pour un génie à coup de publicité.

D'autres sartriens et non des moindres poursuivent également la contre-attaque avec deux articles, l'un de Michel Amiot intitulé "*Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*", l'autre, signé de Sylvie Le Bon, a pour titre "*Un positiviste désespéré : Michel Foucault*". Dans son texte, Michel Amiot marque sa grande désillusion, son extrême désobligeance "*par les obscurités de ce livre trop clair, les failles d'une architecture trop impudemment géométrique et parfaite, et enfin par l'incohérence de métaphores trop logiquement et sans aucune exception empruntées à l'espace*"<sup>24</sup>. Les problèmes de méthode ainsi que les successions sans règles des discontinuités des *Epistémè* n'échappent pas non plus à l'examen sévère de Michel Amiot.

Par sympathie réelle avec cette critique, Foucault réagit par une lettre, demeurée inédite, adressée à celui-ci. Si, sur les questions de méthodes, Foucault note qu'il aurait sans doute dû indiquer les

<sup>23</sup> "*Jean-Paul Sartre répond*", art.cit., p. 88.

<sup>24</sup> M. Amiot, "*Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*", in *Les Temps Modernes*, n° 248, janvier 1967, p. 1271.

problèmes rencontrés, ceux résolus, ceux nés de la solution elle-même, ceux non résolus pour l'instant, et excuser ceux qu'il a tus, en revanche, la discontinuité sans règles dont parle M. Amiot est infondée : "*J'ai cherché, dit Foucault, à définir l'ensemble des transformations qui servait de règle à une discontinuité empirique.*" Quant aux métaphores spatiales, celles-ci ne relèvent aucunement d'un simple jeu gratuit. La sphère est explicitement une spacialisation cosmologique intérieure au XVI<sup>e</sup> siècle ; de même que le tableau est une thématique posée explicitement par les classificateurs du XVIII<sup>e</sup> siècle. Seul le trièdre, mode de spacialisation censé être propre au XIX<sup>e</sup> siècle, procède de l'initiative de Foucault lui-même : "*Il s'agissait de faciliter la description des rapports entre plusieurs domaines scientifiques tels qu'ils se nouent au XIX<sup>e</sup> siècle*"<sup>25</sup>. Il est donc parfaitement déplacé de dire que Foucault transforme de manière impertinente la sphère en plan et le plan en trièdre. La réponse de Foucault, pour courtoise qu'elle soit, n'en demeure pas moins une mise au point percutante.

De son côté, l'humaniste Georges Gusdorf, qui nourrissait depuis 1966 le projet d'édifier une histoire des sciences humaines et de la pensée occidentale, ne pouvait manquer de réagir au livre-anti-thèse de Foucault. Dans son tome II, *Les Origines des sciences humaines* (1967), voici ce que l'on peut lire en quatrième de couverture : "*D'ingénieux esprits de notre temps prononcent que l'homme est mort, la tâche des sciences dites "humaines" étant désormais de hâter la dissolution du cadavre exquis de l'humanité perdue*". G. Gusdorf présente son projet — opposé du tout au tout à la conception foucauldienne des sciences de l'homme — comme une vaste tentative de remémoration de la "*longue marche de la découverte de l'homme dans la tradition de l'Occident (...) avant que les valeurs humaines ne s'effacent ainsi dans la dérision générale du nouvel obscurantisme*". Aujourd'hui encore, G. Gusdorf n'a pas perdu son ton véhément et vif. Dans *Les écritures du moi* (1991), il note qu'après les bélements sur la mort de l'homme, Foucault opère vers la fin de sa vie un retour aux Grecs et retrouve ainsi les accents d'un humaniste bien distingué. On

<sup>25</sup> Inédit, [Lettre à Michel Amiot] (1967). Lettre sur *Les Mots et les choses*, en réponse à son article paru dans *Les Temps Modernes*. Centre Michel Foucault, Bibliothèque du Saulchoir, Paris, D 256\*R.

sait, en effet, que les analyses de Foucault sur l'histoire de la sexualité remontent jusqu'aux Grecs des premiers siècles avant Jésus-Christ.

Si Raymond Aron voit juste en affirmant que Foucault n'appartient pas aux deux saintes familles marxistes (sartriennes et althussériennes), sa critique demeure toutefois limitée. Car sans rentrer dans une analyse serrée de l'ensemble de l'ouvrage, il ramène la démarche de Foucault à une variante des préciosités du nietzschéisme parisien (cf. *D'une Sainte Famille à l'autre*, 1969).

Mais, des humanistes aux marxistes, les attaques contre Foucault redoublent d'intensité. Des intellectuels marxistes reprennent l'offensive et organisent la riposte. Olivier Revault D'Allones soutient avec fougue que : "*Ce qui est visé c'est une sorte de 13 mai ou d'apocalypses intellectuelles, au lendemain desquelles les vieilles sciences humaines seront remplacées par l'ethnologie des sous-traités de Lévi-Strauss, les calembours de l'escouade lacanienne, et le "concept" de déchirure selon Monsieur Martin Heidegger.*" Bref ! La théorie de Foucault constitue un danger "*pour la raison, comme pour la démocratie sa jumelle*"<sup>26</sup>. Si Jeannette Colombel dans *La Nouvelle Critique*, revue des intellectuels marxistes, réduit *Les Mots et les choses* à une "*idéologie des technocrates*", une idéologie du désespoir<sup>27</sup>, Henri Lefebvre, quant à lui, estime que l'entreprise de Foucault relève purement et simplement du nihilisme<sup>28</sup>.

Devant autant d'attaques groupées (Sartre et "*les enfants de Marie de l'existentialisme*"), face à de tels procès en inquisition, Georges Canguilhem s'indigne en ces termes : "*(...) faut-il perdre tout sang-froid, comme semblent l'avoir fait quelques-uns de ceux que nous comptons parmi les meilleures têtes d'aujourd'hui ? Faut-il se comporter, quand on a refusé de vivre selon la routine universitaire, comme un universitaire aigri par l'imminence de sa relève magistrale ? Va-t-on voir se constituer une ligue des droits de*

<sup>26</sup> "*Michel Foucault : les mots contre les choses*", in *Structuralisme et marxisme*, Paris, U.G.E., 1970, pp. 26, 37.

<sup>27</sup> "*Les Mots de Foucault et les choses*", in *La Nouvelle critique*, n° 4, mai 1967, p. 8.

<sup>28</sup> H. Lefebvre, *Position : contre les technocrates*, op. cit., p. 86.

*L'Homme à être le sujet et l'objet de la philosophie, sous la devise : Humanistes de tous les partis unissez-vous ?* 29"

Ce cri d'indignation ne semble pas affecter outre mesure Jacques Milhau, qui estime, dans les *Cahiers du Communisme*, revue théorique et politique du comité central du P.C.F., que : "De fait, le préjugé anti-historique de Michel Foucault ne tient que sous-tendu par une idéologie néo-nietzschéenne qui sert trop bien, qu'il s'en rende compte ou non, les desseins d'une classe dont tout l'intérêt est de masquer les voies objectives de l'avenir. La mort de l'homme qu'il constate à la naissance même de son concept ne laisse plus d'objectivité qu'aux structures que la biologie, l'économie politique, la linguistique et les sciences humaines explorent" 30."

Mais *Les Mots et les choses*, loin de susciter uniquement des analyses sommaires aux conclusions hâtives, font aussi l'objet d'attentions et de considérations particulières. *La Pensée*, revue du rationalisme moderne et institut de recherches marxistes, ouvre ses colonnes à une série d'études organisées par un ensemble de professeurs sur le livre de Foucault. Ces entretiens sont le fruit du Séminaire d'Étude et de Recherches sur le XVIII<sup>e</sup> siècle de la faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Montpellier. Très bien disposé, Foucault, qui séjourne depuis à Sidi-Bou-Saïd (Tunisie), y répond en quatre points : ce qui a échappé à la vigilance de M. Stefanini (l'un des professeurs), ce que celui-ci a cru lire, ce qu'il a involontairement déformé, enfin ce que lui-même, Foucault, avait omis, à savoir les recherches comparatives faites au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle. Outre le souci de rigueur et d'exactitude de Foucault, n'y a-t-il pas là l'aveu d'un attachement certain à ce livre-phare ?

*Les Lettres Françaises*, sous la direction d'Aragon, réservent également un accueil favorable à Foucault. Pierre Daix y note que si tout porte à assimiler Foucault au structuralisme, une lecture attentive cependant du livre montre que Foucault fait quelque chose de

29 "Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?", in *Critique*, n° 242, juillet 1967, p. 600.

30 "Les Mots et les choses", in *Cahiers du communisme*, n° 2, février 1968, p. 67.

sensiblement différent, voire un début de critique du structuralisme 31. Foucault accordera à cette revue deux importantes interviews.

Mais, c'est aussi la dimension structurale que retient F. Van Laere : "Michel Foucault, estime-t-il, est une sorte de Cassirer qui, au lieu d'écrire l'histoire de notre savoir, en aurait tenté, par un biais structural, le roman" 32."

Ainsi, des comptes rendus froids aux critiques enthousiastes, des polémiques vives aux controverses savantes, *Les Mots et les choses*, non seulement déchaînent et exacerbent les passions, mais encore polarisent les positions. Rejoignant Michel de Certeau dans son analyse, nous pouvons dire : "Une oeuvre ouverte est là, capitale et incertaine, démystificatrice et encore mythique. Méphistophélès deviendra-t-il Faust ? Pour le moment, il fascine les uns, il inquiète les autres, offert à des interprétations contradictoires pour avoir évoqué, "au-dessous de la représentation, une immense nappe d'ombre que nous essayons maintenant de reprendre comme nous pouvons, en notre discours, en notre liberté, en notre pensée. Mais, ajoute-t-il, citant Foucault, notre pensée est si courte, notre liberté si soumise, notre discours si ressassant, qu'il faut bien nous rendre compte qu'au fond, cette ombre d'en-dessous, c'est la mer à boire" (*M.C.* p.224) 33." Mais ne pouvant jamais vider la mer, ni effacer l'horizon, qui révélera au-dessus le visage, la figure de cette ombre d'en-dessous ? Et si, au-delà de l'écho nietzschéen, face à une telle question on est toujours déjà réduit à quia ?

*Les Mots et les choses* sont un ouvrage majeur, précisément parce qu'ils se prêtent à des interprétations multiples, parce qu'ils souffrent des lectures plurielles. Cet état de fait, loin d'être un indice de faiblesse ou de superficialité, n'est-il pas plutôt un signe de richesse ? De cette richesse, si polémique fut-elle, on voudrait s'interroger sur le déterminant structuraliste.

31 P. Daix, "Structure du structuralisme ; II. Althusser et Foucault", in *Les Lettres françaises*, n° 1239, 3-9 juillet 1968, p. 7.

32 F. Van Laere, "Les Mots et les choses", in *Cahiers internationaux de symbolisme*, Bruxelles, n° 14, 1967, p. 91.

33 M. de Certeau, "Les sciences humaines et la mort de l'homme", in *Études*, mars 1967, p. 360.

Voilà pourquoi, cette recension à laquelle nous venons de nous livrer n'obéit à aucun esprit d'érudition. Il nous a semblé important de restituer l'écho, la solidarité d'effet de cette oeuvre qui, comme naguère *L'Être et le Néant* de Sartre, est apparue comme un véritable phénomène culturel : en effet depuis *L'Être et le Néant*, ce manifeste de l'existentialisme sartrien, aucun ouvrage de philosophie n'avait produit un tel effet d'ensemble.

Centre de débats et de polémiques, c'est à partir "du Foucault" que le structuralisme prendra un tournant décisif. Très rapidement *Les Mots et les choses* apparaissent pour les uns comme le manifeste du structuralisme, pour les autres comme l'avènement d'une philosophie nouvelle. Ainsi Jean-Marie Domenach parle de "*manifeste d'une nouvelle Ecole*", tandis que Martine Charlot voit dans *Les Mots et les choses* une simple vulgarisation du structuralisme<sup>34</sup>. Sartre de son côté dénonce la constitution d'"*une idéologie nouvelle*". Pour Jean d'Ormesson, il s'agit là de l'illustration la plus éclatante du "*renouveau d'une philosophie qui ne se nourrit plus d'elle-même ni des philosophes (...) mais s'ouvre largement à ces différents domaines qu'il est convenu d'appeler les sciences humaines*"<sup>35</sup>. S'étonnerait-on encore aujourd'hui d'entendre Jean Daniel qualifier *Les Mots et les choses* d' "*un des éclats de la pensée du siècle*", un livre qu'il faut avoir lu pour faire corps avec son siècle ?<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> M. Charlot, "*Le structuralisme ou les mini-jupes de la philosophie*", in *Réforme*, 25 février 1967, p. 12.

<sup>35</sup> J. d'Ormesson, "*Passage de l'homme ou les avatars du savoir*", in *La Nouvelle Revue Française*, n° 171, mars 1967, pp. 477-478.

<sup>36</sup> J. Daniel, préface aux *Mots et les choses*, édition du Club France Loisirs avec l'autorisation des éditions Gallimard, Paris, 1990, p. 7.

## II.

### LA SÉDUCTION STRUCTURALISTE

#### 1. Un structuralisme problématique

Le rapport de Foucault au structuralisme est un rapport fort complexe. Et lorsque Foucault lui-même ne se prête pas au jeu du débrouillage conceptuel, c'est la complexité elle-même qui se complexifie. Ainsi, cette affirmation dans les dernières pages de son livre de défense *L'Archéologie du savoir* : "*Vous me rendrez facilement cette justice que je n'ai pas employé une seule fois le terme de structure dans Les Mots et les choses.*" Or non seulement ce terme apparaît plusieurs fois dans le corps de son texte (en lequel on peut rencontrer des expressions comme *invariants de structure*, *structure formelle*, *structure linéaire...*), mais, de plus, Foucault l'utilise même de façon tout à fait explicite comme titre de la troisième section du chapitre V (p.144) ; à la page 393, la structure elle-même est définie comme un *rapport invariant dans un ensemble d'éléments*. Au-delà du jeu d'ironie (ce qui est certain), au-delà du jeu des mots (ce qui est moins sûr), on voit bien que dans le temps même de sa propre démarcation, Foucault s'agrégeait davantage au structuralisme.

Nombre d'auteurs, et non des moindres, se sont penchés sur ce rapport. Si certains ont cru pouvoir subordonner toute l'entreprise foucauldienne à son déterminant structuraliste, d'autres, sans coller à

cette réduction, ont néanmoins pensé pouvoir déceler chez lui de légers soupçons ou, à l'inverse, de très forts accents structuralistes.

Cela n'a pu échapper à l'analyse critique de Richard Macksey et Eugenio Donato dans *The Structuralist Controversy : The Languages of Criticism and the Sciences of Man* (Baltimore, 1970). Cette analyse est aussi celle du mémoire de Karl Baltheiser : *Die Wegbereiter des linguistischen Strukturalismus und dessen sprachphilosophische Aspekte bei Michel Foucault* (Université de Salzbourg, 1971). Jan M. Broekman dans *Strukturalismus* (Freiburg/Munich, 1971) retrace l'histoire du mouvement structuraliste de Moscou à Paris en passant par Prague, et présente fréquemment Foucault comme figure centrale de l'anti-humanisme. Frederic Jameson aussi abonde dans le même sens. Dans *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (Princeton, 1974), Foucault et Althusser sont considérés comme les représentants de l'aspect le plus scandaleux du structuralisme en tant que mouvement, c'est-à-dire ces militants anti-humanistes. Si Adelbert Reif préfère s'employer à répondre aux réponses des structuralistes dans son livre *Antworten der Strukturalisten* (Hambourg 1973), R. Bakker lui se penche plus profondément sur le cas Foucault : *Het Anonieme Denken : Foucault en het Structuralisme* (Baarn : Wereldvenster, 1973). Notons enfin les ouvrages, pour ne citer qu'eux, de John Sturrock : *Structuralism and Since : From Lévi-Strauss to Derrida* (1979) et d'Edith Kurzweil dans *The Age of Structuralism : Lévi-Strauss to Foucault* (1980) qui n'omettent pas de mettre l'accent sur le structuralisme de Foucault. Il en est de même de la difficulté éprouvée par Hubert Dreyfus et Paul Rabinow à donner un titre adéquat à leur livre qui passe maintenant pour un classique des études consacrées à Foucault. En effet les deux auteurs révèlent qu'initialement leur livre devait s'intituler : *Michel Foucault : From Structuralism to Hermeneutics*. Ce titre passait, à leurs yeux, pouvoir le mieux rendre compte de la démarche adoptée par Foucault dans *Les Mots et les choses* et *L'Archéologie du savoir*. Cependant, ce titre prenant insuffisamment en compte les productions plus tardives de Foucault, ils ont été amenés à en proposer un autre : *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Celui-ci semblait mieux convenir, dans la mesure où Foucault lui-même se donnait pour un critique extérieur aux sciences humaines. L'argument

décisif viendra de Foucault lui-même, qui révélera qu'en vérité le vrai sous-titre de son livre était, *Une Archéologie du structuralisme*. Mais une archéologie du structuralisme peut-elle ne pas être structuraliste ou aboutir à un super-structuralisme ? Sinon, une telle archéologie peut-elle échapper à l'analyse critique ? Car *Les Mots et les choses* ne se présentent-ils pas plus comme une description des différents *Epistémè* que comme une analyse critique ? Pour nos deux auteurs américains, à l'époque des *Mots et les choses*, Foucault était tout à fait proche du structuralisme, même s'il est difficile de l'y réduire ; car Foucault s'est plus intéressé aux conditions historiques de possibilité qu'aux structures ontologiques, a-temporelles constitutives de tout savoir. Foucault, s'il n'est pas tout à fait structuraliste, se situerait tout autrement à côté du structuralisme, tout contre le structuralisme, dans un au-delà du structuralisme.

Cette position n'est pas du tout partagée par Lukes. En effet ce dernier, dans *Essays in Social Theory* (New-York, 1977) et plus précisément en son chapitre "Power and structure", range allègrement Foucault parmi les structuralistes en raison du privilège que celui-ci accorde à la structure par rapport aux acteurs.

Notons qu'au remaniement de titre proposé par Dreyfus et Rabinow, d'autres remaniements avaient naguère été apportés par Foucault lui-même par souci d'exactitude. Pour la traduction anglaise des *Mots et les choses*, Foucault avait proposé *The Order of Things* en lieu et place de *Words and Things*, titre d'ouvrages existants déjà en anglais. Foucault dira que ce titre lui convenait mieux que le titre français. De même, son premier livre *Maladie mentale et personnalité* (1954) subira de profonds remaniements et sera réédité sous un nouveau titre : *Maladie mentale et psychologie* (1962). *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) donnera tout autre chose en allemand : *Wahnsinn und Gesellschaft* (Folie et société) sous-titré *Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (Histoire de la folie à l'âge de la raison), preuve sans doute que ce qui était en oeuvre dans ce travail inclassable c'était bien une critique de la raison. Enfin, pour la réédition en français de *Folie et déraison*, Foucault l'amputera non seulement de la magistrale préface de l'édition initiale mais encore fera-t-il supprimer la première partie de l'inscription, de telle sorte que pour la nouvelle réédition le titre deviendra simplement *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972).

Au-delà de l'embarras de l'auteur à donner avec précision un titre convenable à son propre travail, c'est la complexité d'une pensée qui se trouve ici et ainsi exprimée. Aussi n'est-il pas surprenant que certains critiques de l'auteur en donnent l'écho dans leurs analyses.

Dans *Clefs pour le structuralisme* (1967), Jean-Marie Auzias rangeait aisément Foucault parmi les structuralistes ; mieux, il faisait de Foucault l'une des figures représentatives du structuralisme aux côtés de Lévi-Strauss, Lacan, Althusser. Pour avoir dit des sciences humaines qu'elles ont tué l'homme et pour avoir soutenu que seul le langage parle, toute pensée étant pensée du langage, Foucault passait pour un structuraliste radical. Cependant, quelques années plus tard, dans la troisième édition "entièrement refondue" (cf. *Clefs pour le structuralisme*, 1971) et sans pour autant que le texte sur Foucault en soit fondamentalement modifié, Foucault se trouve crédité d'un non-structuralisme. La lecture que fait Jean-Marie Auzias de Foucault marquera encore le pas dans le nouveau livre qu'il lui consacre. En effet dans son *Michel Foucault : Qui suis-je ?* (1986), Jean-Marie Auzias hésite plus d'une fois à qualifier Foucault de structuraliste "pour ne pas être traité d'oiseau-chanteur" par les autorités : sans doute s'agit-il là d'un effet des célèbres dernières pages de *L'Archéologie du savoir*, et de *L'Ordre du discours*. S'il existe quelque chose comme un malaise, un embarras entre Foucault et le structuralisme, les livres successifs de Jean-Marie Auzias en portent bien facilement témoignage.

De son côté, Gilles Deleuze marquera aussi une nette retenue quant au structuralisme réel ou supposé de M. Foucault. En effet, dans son article de 1969 consacré à *L'Archéologie du savoir*, Foucault semblait "rejoindre les structuralistes, sur un point où il est vrai que ceux-ci lui doivent beaucoup : cette destruction de la pseudo-conscience historique et historisante, cette mort de l'homme qui a tant fait parler"<sup>1</sup>.

Cependant, dans le *Foucault* (1986) de Deleuze, ce structuralisme a totalement disparu ; il a tout simplement été éliminé. Notons toutefois que dans un texte de 1967, au regard du climat idéologique dominant, Deleuze avait, avec prudence, préféré dégager quelques critères formels d'identification d'auteurs aussi différents que R. Jakobson, C. Lévi-Strauss, J. Lacan, R. Barthes, L. Althusser, M.

<sup>1</sup> G. Deleuze, "Un nouvel archiviste", in *Critique*, n° 274, 1970, p. 204.

Foucault, afin de répondre à la question : "A quoi reconnaît-on le structuralisme ?"

Ce flottement dans l'analyse n'est cependant pas le cas de tout le monde. D'autres analyses se montrent plus tranchées. Dans *Le structuralisme* (1968), Jean Piaget, qui soutient que le structuralisme n'est réellement productif que doublé du constructivisme, qualifie Foucault de structuraliste mais estime que celui-ci professe un structuralisme particulier, un structuralisme incohérent, dans la mesure où il énonce un structuralisme sans structures. Foucault, selon Jean Piaget, ne retiendrait du structuralisme ordinaire que les aspects négatifs : négation de l'histoire et de la genèse, négation du sujet, d'ailleurs appelé à disparaître bientôt.

Cette analyse n'est pas partagée par Edouard Morot-Sir. Celui-ci considère dans *La pensée française aujourd'hui* (1971), que l'entreprise de Foucault est une transposition des règles de l'anthropologie structurale, de l'ethnologie à l'histoire tout en transformant l'histoire des idées en théorie des structures ; de la sorte Foucault fait oeuvre de structuraliste. Ainsi, si *L'Histoire de la folie*, et *Les Mots et les choses*, témoignent d'une application et d'une justification de la méthode, *L'Archéologie du savoir* en dégage et en formule la théorie. Il en est de même de Zeev Lévy, qui non seulement fait de l'oeuvre de Foucault une épistémologie, mais encore estime que cette épistémologie foucauldienne est tout à fait structuraliste<sup>2</sup>.

Alan Sheridan, dans *Discours, sexualité, pouvoir* (1985) pense, à la différence des trois précédents auteurs, que Foucault n'a aucun rapport avec le structuralisme. L'usage que fait Foucault des termes "signe", "signifiant", "signifié", "analyse structurale" dans ses écrits antérieurs, bien loin de relever du structuralisme, appartiendrait en fait à l'objet même de son travail. L'entreprise foucauldienne serait même profondément anti-structuraliste ; précisément parce que la structure y est tout simplement inexistante chez elle : d'une part le langage est pensé comme un acte, un événement et non comme une structure, et d'autre part l'attention de Foucault porte plus sur la nature du changement historique que sur la structure en tant que telle.

<sup>2</sup> Zeev Lévy, "The Structuralist Epistemology of Michel Foucault" (en hébreu), in *Iyyun*. A Hebrew Philosophical Quarterly, Jerusalem, vol. 25, n° 1-2, january-april 1974.

Angèle Kremer-Marietti n'est pas loin de partager globalement cette thèse à l'égard du structuralisme, même si elle se montre plus radicale dans son analyse. Elle découvre chez Foucault une déstructuration archéologique qui ressort bien plus du "déstructuralisme" que du structuralisme proprement dit. En effet, Foucault a parlé de la fascination de la littérature par l'être du langage comme un phénomène nécessaire. Le sujet disparaissant, s'évanouissant dans l'avènement de l'être du langage, ce qui est amené à penser, à parler et à écrire n'est pas tant le langage "que le vide où il trouve son espace quand il s'énonce dans la nudité du "je parle"<sup>3</sup>.

Quant à François Russo, il estime que, malgré l'inscription de Foucault dans le courant de la "mort de l'homme" et malgré son analyse de la desubjectivation du discours qui aboutit à la "mort du discours", Foucault ne se rattache que partiellement au structuralisme<sup>4</sup>.

Avec John Rajchman on change d'époque. Cet auteur, dans *Michel Foucault : la liberté de savoir* (1987), fait de Foucault le successeur moderne de Sextus Empiricus. Penseur sceptique, Foucault serait "le penseur de la dispersion et de la singularité"<sup>5</sup>. A ce titre, bien que le structuralisme ait porté témoignage de la crise pyrrhonienne de Foucault, celui-ci restait en dehors du structuralisme. L'oeuvre de Foucault, estime-t-il, serait moins un structuralisme qu'un nominalisme historique. Foucault ne serait donc pas structuraliste. Ce n'est pas l'avis de Hayden White qui range Foucault sous la bannière d'un structuralisme dispersif confessant "l'irréductible variété de la nature humaine"<sup>6</sup>. Car, au lieu de chercher à subsumer les différences sous une commune *humanitas*, le structuralisme dispersif préfère conserver l'hétérogénéité culturelle ; les diversités humaines sont acceptées comme telles.

Il convient de souligner cette autre analyse qui, pour subtile qu'elle soit, demeure tout aussi problématique. La philosophie de

Foucault, estime J. Gritti, n'est pas une philosophie "structuraliste", mais une philosophie qui intervient dans une époque donnée, dominée par des recherches structurales<sup>7</sup>.

L'espace structural est également pris comme donnée capitale par Rosario Garcia del Pozo. En effet, dans son *Michel Foucault : Un Arqueólogo del Humanismo* (Séville, 1988), en mettant en exergue le parcours de Foucault avec les apports majeurs de l'analyse structurale et de la généalogie nietzschéenne, l'auteur conclut au structuralisme manifeste de Foucault. De même avec José-Guilherme Merquior, dans *Foucault ou le nihilisme de la chaire* — ouvrage à tant d'égards bien documenté, et très critique des thèses foucauldienne — où Foucault est tout simplement présenté comme structuraliste ; *Les Mots et les choses*, parfait classique du structuralisme, en sont une illustration convaincante.

Bref, de ces quelques analyses présentées, Foucault (en) ressort le visage diffracté, désidentifié ou à identité multiple et, à la limite, complètement dissout. Qui est-il alors ? Il y a là sans doute une identité à reconstituer ou à reconstruire.

D'un structuralisme à l'autre, d'une affirmation en son contraire, d'une formulation spécifique à une expression lapidaire, le choix du parcours s'apparente à un redoutable exercice intellectuel. Et pourtant, c'est Foucault lui-même qui, dès la parution de son livre-fétiche, s'est tout de suite placé dans la configuration de penseurs structuralistes : Lévi-Strauss, Dumézil, Lacan. Mais avant que de nous intéresser aux déclarations qu'il fournit à l'intelligence de son livre, il convient de nous arrêter un instant sur *Les Mots et les choses*.

---

<sup>3</sup> M. Foucault, "La pensée du dehors", in *Critique*, n° 299, juin 1966 ; cité par Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault*, Paris, Le Livre de Poche, 1985, p. 108.

<sup>4</sup> F. Russo, "L'archéologie du savoir de Michel Foucault", in *Archives de philosophie*, 36, 1973.

<sup>5</sup> J. Rajchman, *Michel Foucault : la liberté de savoir*, Paris, P.U.F., 1987, pp. 8, 78.

<sup>6</sup> Hayden White, *Tropics of Discourse*, Baltimore, 1978, cité par J.-G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 82-83.

---

<sup>7</sup> J. Gritti et P. Toinet, *Le structuralisme : science et idéologie*, Paris, Beauchesne, 1968, p. 51.



## 2. Une archéologie des sciences humaines

La rédaction de ce livre, comme le dit Foucault dans la préface, lui est venue de la lecture d'un texte de l'écrivain argentin, Jorge Luis Borges. Celui-ci cite *"une certaine encyclopédie chinoise"* proposant une classification des animaux en : "a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et caetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches <sup>1</sup>."

Sans rester à l'étrangeté d'une telle taxinomie pour une conscience occidentale incapable par simple impossibilité de penser cela (cette taxinomie étant complètement étrangère à l'univers mental occidental), Foucault se demande comment un tel ordre est rendu possible. Comment un occidental ordonne-t-il des choses ? Selon quelle configuration, selon quel *"mode d'être de l'ordre"*, sur fond de quels systèmes d'ordonnance ? A ces questions, l'archéologie des sciences humaines tente une réponse. L'étude de Foucault *"s'efforce de retrouver à partir de quoi, connaissances et théories ont été possibles; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir : sur fond de quel a priori historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former, pour, peut-être, se dénouer et s'évanouir bientôt "* <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 13.

De la sorte, son analyse visera à mettre à découvert la disposition épistémologique fondamentale ou *Epistémè* — terme transcrit littéralement du grec — qui régit, structure et gouverne les champs de connaissances isomorphes à différentes époques de la pensée occidentale.

*Les Mots et les choses* présentent l'histoire des différentes *Epistémè* (*Epistémata*) constitutives de la pensée occidentale. Peuvent être ainsi repérés quatre visages épistémiques qui s'étendent du XVI<sup>e</sup> siècle au XX<sup>e</sup> siècle : l'*Epistémè* pré-classique, celle de la Renaissance qui s'étend jusqu'au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle ; l'*Epistémè* classique, du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ; l'*Epistémè* moderne, XIX<sup>e</sup> siècle ; et l'*Epistémè* contemporaine. L'analyse archéologique de Foucault ne s'attachant qu'à une ébauche de la dernière époque, le nombre des époques du savoir peut être ramené à trois : l'époque de la Renaissance est exposée assez brièvement à la différence de l'âge classique et de la modernité, époques sur lesquelles Foucault consacre de plus grandes descriptions.

Certains ont cru voir en ces trois périodes successives du savoir une nouvelle "*loi des trois états*" d'Auguste Comte : l'esprit humain, pour celui-ci, passerait selon une certaine logique de l'état théologique à l'état métaphysique puis à l'âge positif. Mais l'anti-évolutionnisme de Foucault, induit par sa conception particulière des différentes scissions historiques, interdit toute réduction. Car si, pour Foucault, l'histoire du savoir est une succession d'*Epistémè*, ces *Epistémè* sont irréductibles les unes aux autres ; chaque époque est déterminée, caractérisée par une et une seule *Epistémè*. Cette conception monolithique des *Epistémè* fait que, d'une *Epistémè* à l'autre, c'est la discontinuité qui opère le partage. Cette discontinuité étant énigmatique, le passage d'une *Epistémè* à la suivante demeure incompréhensible. "*Qu'il suffise donc pour l'instant, se contente de dire Foucault, d'accueillir ces discontinuités dans l'ordre empirique, à la fois évident et obscur où elles se donnent*"<sup>3</sup>. Aussi, dans son analyse archéologique, Foucault a-t-il été amené à dégager deux grandes discontinuités dans l'*Epistémè* de la pensée occidentale : celle qui inaugure l'âge classique, et celle qui marque le seuil de la modernité.

Voici comment Foucault définira par la suite son concept

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

d'*Epistémè* qui n'était pas immédiatement transparent : "*Par Epistémè, on entend, en fait, l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés ; (...) l'Epistémè, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque ; c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives*"<sup>4</sup>.

L'*Epistémè*, ainsi posée, n'a-t-elle pas partie liée avec le concept de paradigme Kuhnien ? Il faudrait entreprendre une étude comparative serrée de ces deux concepts pour voir en quoi ils se spécifient l'un de l'autre. Mais ceci est déjà une autre configuration. Notons tout simplement qu'on a pu relever dans *La structure des révolutions scientifiques* de Kuhn plus de vingt acceptions du terme paradigme. Alors, entreprendre une confrontation serrée avec les différentes définitions que donne Foucault de l'*Epistémè* reviendrait à engager une tout autre problématique. On pourra néanmoins se reporter à l'étude de Jean Piaget sur le rapprochement qu'il établit entre la description des *Epistémè* de Foucault et la théorie de transformation des paradigmes de Kuhn (cf. *Le structuralisme*, 1968, p.p. 112-113).

Ce sur quoi il convient de nous arrêter, ce qui est à examiner, c'est la description des *Epistémè* à laquelle procède Foucault dans *Les Mots et les choses*. Ce concept d'*Epistémè* qui est au cœur du livre de Foucault donne à penser que le livre tout entier est consacré à l'intelligence de ce concept.

La première *Epistémè* à être analysée est celle de la Renaissance. Foucault la décrit sous le vocable de "*la prose du monde*"<sup>5</sup>. Le principe qui régit le champ épistémologique est

<sup>4</sup> *L'Archéologie du savoir*, p. 250.

<sup>5</sup> "*La prose du monde*" est aussi un article que Foucault avait fait paraître dans *Diogène*, revue internationale des sciences humaines, publiée en langue française par Gallimard (repris dans *Dits et écrits I*, p. 479). Ce texte était paru dans le n° 53, janvier-mars 1966, tandis que *Les Mots et les choses* paraissaient en avril 1966. Les deux longs paragraphes introductifs à la description des quatre similitudes sont supprimés dans *Les Mots et les choses* (cf. pp. 20-21 in *Diogène*). En revanche, dans

*l'Epistémè* de la ressemblance. De l'exégèse à l'interprétation des textes, du jeu des symboles à la connaissance des choses visibles et invisibles, jusqu'à l'art de les représenter, c'est la loi de la ressemblance qui régit tout, organise tout. La ressemblance s'enroule sur elle-même ; l'image, le symbole du savoir, est la sphère, le cercle. Les mots et les choses se trouvent étroitement liés. "*Le monde*, dit Foucault, *s'enroulait sur lui-même : la terre répétant le ciel, les visages se mirant dans les étoiles, et l'herbe enveloppant dans ses tiges les secrets qui servaient à l'homme. La peinture imitait l'espace. Et la représentation (—) se donnait comme répétition* <sup>6</sup> ."

L'homme de la Renaissance pense en terme de similitudes repérables sous quatre figures : la *convenientia*, ressemblance des choses entre elles par voisinage et ajustement ; l'*aemulatio*, ressemblance des choses libérées de toute loi de contact ; l'analogie, ressemblance sous l'angle des proportions des choses ; les sympathies, jeu de ressemblance par attractions et dispersions maintenant les choses en leur identité.

Une figure, les signatures, c'est-à-dire les signes que Dieu a inscrits sur les choses — la nature étant conçue comme un grand livre écrit par Dieu — servent de certificat de reconnaissance des similitudes. Le propre de la connaissance, à la Renaissance, c'est d'interpréter les choses au travers de la similitude qui les relie. Il n'y a pas de ressemblance, dit Foucault, sans signature lisiblement marquée sur les choses. Voilà pourquoi, si l'aconit guérit les maladies d'yeux, c'est qu'il y a parfaite ressemblance entre ses graines, petits globes noirs enveloppés de pellicules blanches, et les yeux protégés par les paupières. De même, si le tournesol suit la course du soleil, c'est par sympathie particulière avec celui-ci. Pour différents rapprochements, on pourra se reporter à *l'Histoire de la nature des oiseaux* de Belon (1555), au *Liber Paramirum* de Paracelse, au *Traité des signatures* de Grolius (1624), à la *Monstrorum historia* d'Aldrovandi (1647).

---

*Les Mots et les choses*, Foucault développe davantage "*La prose du monde*". Alors que le texte publié dans *Diogène* se termine au chapitre intitulé "*Les limites du monde*", Foucault ajoute au texte contenu dans *Les Mots et les choses*, deux autres chapitres : "*L'écriture des choses*" et "*L'être du langage*".

<sup>6</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 32.

Cependant, déchiffrer ces signatures n'allait pas de soi, car pour visibles qu'elles parussent, elles demeuraient néanmoins cachées. En effet, avant Babel, avant la punition divine, le langage ressemblait parfaitement aux choses; il était parfaitement transparent. Mais, depuis la malédiction, ce langage, par Dieu donné aux hommes, a commencé à s'éloigner de son correspondant similaire, et sa transparence à se brouiller.

Le système des signes en Occident était ternaire à la Renaissance : le signifiant se distinguait du signifié et tous deux étaient réunis par la "*conjoncture*" qui fonctionnait en fait comme une ressemblance quelconque. Étaient ainsi nommés les marques elles-mêmes, les objets désignés par ces marques et la similitude qui opère le lien. Cependant, ces trois éléments se réduisent en une figure unique dans la mesure où la ressemblance désignait aussi bien la forme que le contenu. D'où ce problème propre aux hommes de la Renaissance : comment s'assurer, comment reconnaître qu'un signe indiquait sans équivoque ce qu'il signifiait ?

L'ésotérisme de la Renaissance va tenter de retrouver la pureté originelle du langage, grâce à l'érudition ou à la divination. C'est bien ce qu'ambitionnent le *Syntaxeon artis mirabilis* (1610) de Grégoire, l'*Encyclopaedia* (1630) d'Alstedius, et le *Tableau de tous les arts libéraux* de Christophe de Savigny. Le langage ne pouvait donc que se prêter à une interprétation à l'infini : "*Il y a plus à faire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses ; et plus de livres sur les livres que sur tout autre sujet ; nous ne faisons que nous entregloser* <sup>7</sup> ."

Brusquement, à la fin XVI<sup>e</sup> siècle et au début XVII<sup>e</sup> siècle, une rupture profonde intervient dans le champ du savoir. *l'Epistémè* de la ressemblance s'effondre ; les mots se séparent des choses. "*L'activité de l'esprit (—) ne consistera donc plus à rapprocher les choses entre elles, à partir en quête de tout ce qui peut déceler en elles comme une parenté, une attirance, ou une nature secrètement partagée, mais au contraire à discerner : c'est-à-dire à établir les identités, puis la nécessité du passage à tous les degrés qui s'en éloignent* <sup>8</sup> ."

---

<sup>7</sup> Montaigne, *Essais*, livre III, chap. XIII ; cité par Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 55.

<sup>8</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 69.

Ainsi s'opère la première mutation épistémique, pour donner, ce qu'il est convenu d'appeler *Epistémè* de l'âge classique, l'âge de la représentation.

La figure transitoire et emblématique du passage de cette *Epistémè* à l'autre est marquée symboliquement par le héros de Cervantes, Don Quichotte. Celui-ci, affirme Foucault, "*dessine le négatif du monde de la Renaissance ; l'écriture a cessé d'être la prose du monde ; les ressemblances et les signes ont dénoué leur vieille entente ; les similitudes déçoivent, tournent à la vision et au délire ; les choses demeurent obstinément dans leur identité ironique : elles ne sont plus que ce qu'elles sont ; les mots errent à l'aventure, sans contenu, sans ressemblance pour les remplir ; ils ne marquent plus les choses ; ils dorment entre les feuillets des livres au milieu de la poussière*"<sup>9</sup>.

La ressemblance comme forme du savoir n'est plus que fantaisie et source d'erreur. Déjà Bacon avait lancé les premières salves critiques contre la ressemblance, dénonçant ainsi une doctrine du quiproquo. Les critiques se montrent plus incisives avec Descartes qui ne voyait dans la similitude qu'un mixte d'amalgame confus devant être analysé en terme d'identité et de différence, de mesure et d'ordre. Descartes propose la notion de comparaison. Il en distingue deux : la comparaison de la mesure et la comparaison de l'ordre. Celles-ci entraînaient en profondeur une transformation dans l'*Epistémè* de la culture occidentale.

Cependant, estime Foucault, ces deux analyses se montrent insuffisantes ; car la mesure elle-même est subordonnée à la *Mathesis Universalis*, la science générale de la mesure et de l'ordre. Ainsi le champ épistémologique de l'âge classique est bien celui de l'ordre. Des savoirs empiriques fondés sur la notion d'ordre se constituent sans l'aide des mathématiques : la grammaire générale, l'histoire naturelle et l'analyse des richesses, autrement dit, la théorie du langage, la classification des êtres naturels et la monnaie. Toutes ces empiricités ont pour instrument d'analyse le système des signes. Tout lien ayant été rompu entre les mots et les choses, ceux-là représentent désormais ceux-ci. Si, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, les signes faisaient partie des choses, à partir du "XVII<sup>e</sup> siècle, ils deviennent des modes de la

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 61.

*représentation*"<sup>10</sup>. Le signe est une idée qui en appelle une autre, comme le souligne la *Logique de Port-Royal* : "*le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée ; et sa nature consiste à exciter la première par la seconde*"<sup>11</sup>. Le premier exemple de signe donné dans la *Logique de Port-Royal* est le dessin, la carte ou le tableau. Si désormais la signification repose sur un système binaire, le signifiant et le signifié ; elle-même est, du coup, liée à une théorie générale de la représentation.

L'*Epistémè* classique se définit fondamentalement par trois principes : la *Mathesis* (on sait le désir de Leibniz de construire une *Mathesis Universalis*, science universelle de la mesure et de l'ordre basée sur le nom plutôt que sur le verbe) ; la taxinomie (possibilité de classer les représentations), et l'analyse génétique (possibilité de recomposer les apparences complexes à partir d'éléments simples.) L'image, le symbole du savoir à l'âge classique est le plan, l'espace du tableau à deux dimensions.

Notons qu'à la différence de l'*Epistémè* de la Renaissance sur laquelle Foucault ne s'étend pas, l'*Epistémè* classique est, quant à elle, analysée avec force détails. Une grande partie de son livre est d'ailleurs consacrée à l'examen approfondi de cette *Epistémè* classique. Un chapitre tout entier est ménagé à chacune des disciplines analysées avec soin et censées caractériser l'esprit classique : la grammaire générale, l'histoire naturelle, l'analyse des richesses respectivement portées sur le langage, la vie et le travail.

D'abord la théorie du langage. Le langage à l'âge classique fonctionne dans l'élément de la représentation. Mais, ne pouvant représenter la pensée avec exactitude, il se contente de juxtaposer, d'arranger des mots, des sons dans un ordre déterminé sous le regard de la réflexion. Constitué d'un système de signes verbaux, le langage est discours et analyse de la pensée. C'est dans cette optique qu'apparaît la Grammaire Générale dont l'objet est d'étudier l'ordre des mots, l'arrangement des mots en rapport avec la simultanéité de la pensée qu'elle doit représenter. Elle établit la taxinomie de chaque langue, élabore une grille qui fonde la possibilité de tout discours. Les éléments

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>11</sup> *Logique de Port-Royal*, 1<sup>ère</sup> partie, chap. IV ; cité par Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 78.

de cette grille sont au nombre de quatre que Foucault appelle le "quadrilatère du langage" : la proposition, l'articulation, la désignation, et la dérivation. Cette grille est tout autant applicable à l'histoire naturelle qu'à l'analyse de richesses. La proposition lie les mots les uns aux autres par l'intermédiaire du verbe être, le mot "être" pouvant être compris dans son double sens grammatical et ontologique: il est à la fois la représentation de l'être dans le langage et l'être de la représentation. Le discours, nécessairement composé de mots, nomme, indique, partie par partie, ce qui est donné d'emblée dans la représentation. Pour ce faire le discours dispose aussi bien de noms propres que de noms communs.

L'articulation est le principe de discernement maintenant ensemble les individus semblables et séparant ceux qui sont dissemblables. La désignation fait remonter le signe à ce qu'il représente, et établit la genèse du langage c'est-à-dire sa généalogie. Enfin, la dérivation renvoie à l'extension du sens des mots à partir du sens primitif.

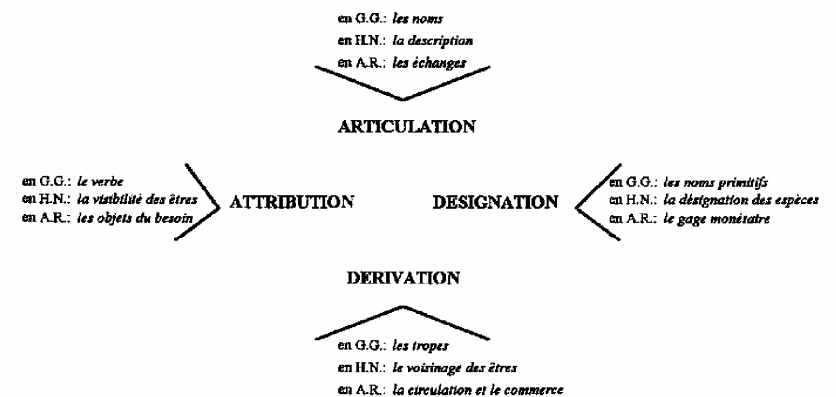
La deuxième discipline à être examinée est l'histoire naturelle. Celle-ci repose sur la même taxinomie que le langage. Cependant, le problème qui se pose ici est de savoir comment nommer, comment faire passer dans la représentation les êtres visibles naturels ? A cette question répond la classification linéenne des espèces. Celle-ci correspond mot pour mot aux quatre éléments du discours dégagé par Foucault. En établissant la structure des êtres vivants, elle correspond parfaitement aux rôles joués par la proposition et l'articulation dans le langage. Grâce au caractère, les êtres vivants sont disposés correctement les uns par rapport aux autres. "Un animal ou une plante, dit Foucault, n'est pas ce qu'indique — ou trahit — le stigmate qu'on découvre imprimé en lui ; il est ce que ne sont pas les autres ; il n'existe en lui-même qu'à la limite de ce qui s'en distingue<sup>12</sup>." Au caractère correspondent rigoureusement la désignation et la dérivation.

Enfin l'analyse des richesses. Celle-ci répond à la même configuration que l'histoire naturelle et la grammaire générale. La valeur intrinsèque du métal ne donnera plus sa valeur aux choses. Scipion de Grammont note que : "La monnaie n'emprunte point sa

<sup>12</sup> *Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 157.

valeur de la matière dont elle est composée, mais bien de la forme qui est l'image ou la marque du Prince<sup>13</sup>." Ainsi s'élabore la théorie de la monnaie-représentation de la même facture que celle du caractère-représentation en histoire naturelle et du mot-représentation en Grammaire Générale. La monnaie devenant une représentation de la richesse, il incombe désormais à la fonction "échange" de fixer les prix. La vie économique peut être comparable à la circulation du sang dans le corps humain. Si la vie économique est entendue comme circulation des richesses, la monnaie en assure l'irrigation. Au phénomène de la circulation correspondent l'articulation et la dérivation, tandis que la monnaie, dans la mesure où elle peut servir à nommer (désignation), assume une fonction de substitution à l'objet désiré.

Voici comment on pourrait montrer en un tableau récapitulatif l'organisation générale des domaines du savoir aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. Dans ces différentes fonctions (Articulation, Attribution, Désignation, Dérivation) l'axe organisateur est indiqué en italique :



G.G. : Grammaire Générale  
 H.N. : Histoire Naturelle  
 A.R. : Analyse des Richesses

<sup>13</sup> Scipion de Grammont, *Le denier royal*, Paris, 1620, p. 48 ; cité par Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 187.

A l'âge classique le système unificateur est bien l'*Epistémè* de la représentation. Foucault en avait déjà donné l'esprit dès le début de son livre par une brillante analyse du tableau de Vélasquez, *Las Meninas* ou "*Les suivantes*" (1656) dont le nom original est "*La famille*". Ce texte est une reprise, à quelques modifications près, de celui initialement publié dans le *Mercure de France* dans sa livraison de 1965. Foucault consacre un chapitre entier à un commentaire lumineux de ce tableau qui apparaît comme l'image parfaite de la représentation à l'âge classique.

Tout dans ce tableau, que ce soit le couple royal ou ceux qui le regardent et le peintre qui le regarde, se donne sous le mode de la représentation. Mais qu'y voyons-nous immédiatement ? Vélasquez se peint lui-même regardant le spectateur et ne représente les vrais sujets de la peinture, c'est-à-dire le roi Philippe IV d'Espagne et la reine Marianne, que de façon indirecte par l'intermédiaire d'une image réfléchie dans un miroir accroché sur le mur du fond de l'atelier. Le titre du tableau, "*Les suivantes*", n'est qu'une savante ironie visant à diriger l'attention sur les dames d'honneur situées à l'avant du plan, de telle sorte que les véritables sujets demeurent occultés ; ils sont tout simplement absents. D'où un paradoxe savamment cultivé. Car, si en ce tableau, tous les éléments de la représentation se trouvent réunis, l'acte même de la représentation n'y est pas rendu ; il est tout simplement impossible. Foucault peut donc dire que : "*en ce tableau, comme en toute représentation dont il est pour ainsi dire l'essence manifestée, l'invisibilité profonde de ce qu'on voit est solidaire de l'invisibilité de celui qui voit — malgré les miroirs, les reflets, les imitations, les portraits*"<sup>14</sup>. Ce tableau représente la représentation classique elle-même, la pure représentation. De même qu'en ce tableau le Souverain est absent, de même le sujet souverain y est absent. *Les Ménines* sont le symbole de l'effacement, de l'éliision du sujet.

Mais, il a suffi que la disposition épistémique qui rendait possible ce beau système de la représentation, commence à subir des secousses pour que le beau système chancelle, bascule et disparaisse.

---

<sup>14</sup> *Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 31.

Sade faisant écho à Cervantes ménage la transition : si *Justine* incarne l'époque classique de la représentation, *Juliette* témoigne de son écroulement.

A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, tout le système classique de la représentation bascule. La théorie de la représentation cesse d'être le fondement général du savoir. Un mode nouveau s'empare du savoir. Les choses, échappant à l'espace du tableau, offrent à la connaissance de nouveaux espaces, les "*espaces intérieurs*". Désormais, le savoir ne se situera plus sur le plan de la représentation et du visible mais bien dans un domaine caché. Le savoir devient savoir des structures cachées. C'est pourquoi, les travaux de Cuvier, Ricardo, Bopp font voler en éclats tout le système du savoir de l'âge classique. La perspective nouvelle qui s'annonce marque "*le retrait du savoir et de la pensée hors de l'espace de la représentation*"<sup>15</sup>.

L'histoire naturelle cède la place à la biologie avec Cuvier (1769-1832) et Lamarck (1744-1829) dans l'étude des vivants dont ils proposent une nouvelle classification fondée sur un principe interne invisible, l'organisation. La philologie avec Humbolt (1767-1835), Bopp (1791-1867) et d'autres auteurs, remplace la grammaire générale classique et confère ainsi au langage une valeur autonome. Dans le domaine de l'économie, l'analyse des richesses qui prévalait au XVIII<sup>e</sup> siècle est désormais supplantée par l'économie politique : pour Adam Smith (1723-1790), seul le travail définit la richesse, tandis que Ricardo (1772-1823) confère à cette activité de production la source de toute valeur. Ces trois disciplines nouvelles ne se constituent pas en continuité des trois disciplines classiques. C'est ce que dit Foucault : "*philologie, biologie et économie politique se constituent non pas à la place de la Grammaire Générale, de l'histoire naturelle et de l'analyse des richesses, mais là où ces savoirs n'existaient pas, dans l'espace qu'ils laissaient blanc, dans la profondeur du sillon qui séparait leurs grands segments théoriques et que remplissait la rumeur du continu ontologique. L'objet du savoir au XIX<sup>e</sup> siècle se forme là même où vient de se taire la plénitude classique de l'être*"<sup>16</sup>.

A l'ordre classique répond, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, l'histoire qui dicte ses lois à l'analyse de la production, à celle des êtres

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 220.

organiques, à celle des groupes linguistiques. L'homme se trouve pris au centre du savoir ; non plus comme à l'*Epistémè* classique "où il n'avait aucune place" mais "comme une réalité épaisse et première, comme un objet difficile et sujet souverain de toute connaissance possible" <sup>17</sup>.

Au centre de ces trois nouvelles disciplines, il est un être qui vit, travaille et parle grâce aux lois de la biologie, de l'économie politique et de la philologie. Alors le monde n'étant plus ordonné par Dieu (ressemblance), plus représentable sur un plan, l'homme rompt tout lien de continuité avec les autres êtres vivants et devient sujet : "Avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, écrit Foucault, l'homme n'existait pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail, ou l'épaisseur historique du langage. C'est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriquée de ses mains, il y a moins de deux cents ans <sup>18</sup>." Cependant, devenant sujet, il devient en même temps objet de sa propre connaissance. En conséquence de quoi il est confronté à sa propre limite.

L'individu est déterminé, dominé par les trois empiricités que sont le travail, la vie et le langage : "La finitude de l'homme s'annonce, déclare Foucault — et d'une manière impérieuse — dans la positivité du savoir." Mais si cette limite n'est pas simplement une détermination extérieure imposée à l'homme, il est possible de remonter à la finitude fondamentale, c'est-à-dire jusqu'à ces conditions de possibilité. Kant proposera une analytique de la finitude ; ainsi passe-t-on d'une analyse de la représentation à une analytique. "Notre culture, affirme Foucault, a franchi le seuil à partir duquel nous reconnaissons notre modernité, le jour où la finitude a été pensée dans une référence interminable à elle-même <sup>19</sup>."

Dans l'*Epistémè* moderne, l'homme se définit comme un "étrange doublet empirico-transcendantal", précisément parce que c'est au travers de lui-même qu'on prend conscience de ce qui rend toute connaissance possible. A la fois sujet et objet de la connaissance, il en est aussi la condition.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 324, 329.

Dans le nouveau tableau du savoir, l'homme occupe la place du monarque ; ce qui nous renvoie à la problématique des *Ménines* : "L'homme apparaît, remarque Foucault, avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et du sujet qui connaît : 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 fut exclue <sup>20</sup>."

Mais voilà que dans cette inscription de l'empirique dans le transcendantal, dans ce pli en lequel est logé l'homme, la philosophie s'est endormie du "sommeil anthropologique", successeur du sommeil dogmatique. Comment faire redémarrer la pensée de cette catalepsie en laquelle elle est tombée ? Seule la fin de l'homme pourra sonner le réveil de la pensée d'un tel sommeil : "De nos jours, note Foucault — qui s'empresse aussitôt d'opposer un rire silencieux "à tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération" — on ne peut penser que dans le vide de l'homme disparu <sup>21</sup>."

A la sphère, image du savoir au XVI<sup>e</sup> siècle, au plan, figure du savoir à l'âge classique, a répondu le trièdre, symbole du savoir de l'*Epistémè* moderne. Sur l'une des faces se situent les sciences mathématiques et physiques dont l'ordre est un enchaînement déductif et linéaire ; les sciences empiriques, celles du langage, de la vie, de la production et de la distribution des richesses occupent une seconde face ; quant à la troisième face, elle est du ressort de la philosophie.

En ce trièdre du savoir, les sciences humaines dont *Les Mots et les choses* devaient en proposer l'archéologie, trouvent difficilement place où se situer ; elles sont tout simplement exclues.

Cependant, cherchant à se loger dans les interstices du savoir, elles ne peuvent s'y fixer que dans une sorte de "répartition en nuage". Ce faisant leur situation demeure précaire. Alors, écrit Foucault : "Si l'homme n'est plus souverain au royaume du monde, s'il ne règne plus au mitan de l'être, les "sciences humaines" sont de dangereux intermédiaires dans l'espace du savoir <sup>22</sup>."

Les sciences humaines sont-elles des sciences "humaines" ? Sont-elles même des sciences ? D'abord, elles sont tout autre chose que

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 353-354.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 359.

des sciences : "Ce n'est pas la présence d'un obstacle, ce n'est pas quelque déficience interne qui les font échouer au seuil des formes scientifiques. Elles constituent en leur figure propre, à côtés des sciences et sur le même sol archéologique, d'autres configurations du savoir." Ensuite l'expression "sciences humaines" est tout à fait impropre, car les sciences humaines ne conviennent ni à la philologie, ni à la biologie, ni à l'économie. Leur objet n'est pas l'homme. Elles pointent vers un objet inconscient, interrogeant les conditions de possibilité du langage, de la vie et des échanges : "Le propre de la norme, par rapport à la fonction qu'elle détermine, de la règle par rapport au conflit qu'elle régit, du système par rapport à la signification qu'il rend possible, c'est précisément de n'être pas donné à la conscience ?" Par suite, on dira qu'il y a "sciences humaines non pas partout où il est question de l'homme, mais partout où on analyse, dans la dimension propre à l'inconscient, des normes, des règles, des ensembles signifiants qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus"<sup>23</sup>.

Il apparaît ainsi que l'homme est un être soumis au système de son langage, au besoin dans son travail, au désir dans sa vie. Conditionné, il est un être passif au royaume actif de ces trois empiricités.

Deux disciplines rejoignent les sciences humaines dans leur faculté à dévoiler l'inconscient comme objet fondamental. Il s'agit de la psychanalyse et de l'ethnologie. Toutes deux se veulent des sciences de l'inconscient. Discours de l'inconscient, la psychanalyse tente de révéler "le fait nu qu'il puisse y avoir système (donc signification), règle (donc opposition), norme (donc fonction)"<sup>24</sup>. Quant à l'ethnologie, elle cherche d'une part à dégager pour une culture donnée, les invariants de structure qui définissent ses fondements, et d'autre part à retrouver derrière les représentations, les normes, règles et structures qui les sous-tendent.

Cependant, ces deux "contre-sciences", quant au fond, ne s'adressent pas vraiment à l'homme mais à ses limites extrêmes, à ce qui rend possible un savoir sur l'homme : "Elles peuvent se passer du

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 377, 373, 376.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 386.

concept d'homme"<sup>25</sup>. Rejoignant Lévi-Strauss, Foucault peut donc dire qu'elles dissolvent l'homme.

Plus encore, au-dessus de ces deux savoirs que sont la psychanalyse et l'ethnologie, une troisième "contre-science", plus susceptible de formalisation, la linguistique, vient menacer plus dangereusement le champ constitué des sciences humaines ; car la linguistique, pas plus que les deux autres "contre-sciences", ne parle davantage du "roseau pensant". De sorte que l'homme est plus que jamais menacé de dissolution.

L'homme, produit tout récent de l'*Epistémè* moderne, né sous l'effet de mutation dans les dispositions fondamentales du savoir, est déjà un mort en sursis d'une nouvelle *Epistémè*. Car, si les dispositions qui l'ont fait apparaître venaient à basculer, "alors, conclut Foucault, on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable".

C'est sur ce thème métaphorique, cité dans toutes les études et commentaires du texte, que s'achèvent *Les Mots et les choses*. Notons que cette figure éphémère de l'homme avait déjà été affirmée et analysée dans un texte de 1964 : "La folie, l'absence d'oeuvre". En effet, Foucault concluait ce texte énigmatique en montrant que folie et maladie mentale n'appartiennent plus tellement à l'homme, car celui-ci est en lui-même un postulat passager.

*Les Mots et les choses* s'étaient ouverts sur un absent, ils se referment à nouveau sur le visage d'une absence imminente ; la place du sujet qui était naguère la place du roi n'est déjà plus que la place du mort ; né d'un éclat de rire, le livre se referme — même si Foucault nous invite à retenir nos larmes — sur des sanglots. On peut dire de Foucault qu'il a l'intelligence des symétries. Son livre repose sur une construction dont la rigoureuse symétrie évoque le style *more geometrico* d'un Spinoza : trois *Epistémè* distribuées sur trois époques dont chacune (époque trilobée) comprend trois disciplines, avec un langage imagé et plein de métaphores spatiales : sphère, plan, quadrilatère du langage, trièdre du savoir ou trilatère du savoir... Ainsi, comme annoncé dans la Préface, Foucault a cherché à mettre à nu les "codes fondamentaux", "les codes ordinateurs" de la culture occidentale, ceux qui gouvernent son langage, ses schémas perceptifs,

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 390.



ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques; et ceci afin de répondre aux questions suivantes : A quelles conditions et dans quelle forme du savoir les sciences de l'homme ont-elles été possibles ? Quelle est la date de naissance de l'homme ?

### 3. L'inscription structuraliste

La mise à découvert des codes fondamentaux ordinateurs de la culture occidentale n'était pas chose aisée. Elle requérait une démarche originale. C'est pourquoi, Foucault a été amené à proposer une méthode, la méthode archéologique qu'il définit comme l'histoire de ce qui rend absolument obligatoire donc nécessaire une certaine forme de savoir. Cette méthode est l'étude de l'*Epistémè* d'une époque — Foucault dira plus tard qu'elle relève de l'archive — système cohérent, forme de pensée anonyme et inconsciente qui, comme la structure de Lévi-Strauss, s'impose à l'esprit humain. L'entreprise archéologique serait de la sorte proche parente du structuralisme de Lévi-Strauss.

De fait, aux yeux de plusieurs commentateurs, Foucault apparaît comme un penseur qui a étendu à la culture occidentale ce que Lévi-Strauss a appliqué aux cultures exotiques.

Dans *Les Mots et les choses*, Foucault soutient très explicitement que la situation colonisatrice n'est pas indispensable à l'ethnologie : l'ethnologie "*ne prend ses dimensions propres que dans la souveraineté historique — toujours retenue mais toujours actuelle — de la pensée européenne et du rapport qui peut l'affronter à toutes les autres cultures comme à elle-même*"<sup>1</sup>. L'ethnologie n'est pas vouée à être cette science des lointains ; par effet de repliement sur son sol porteur, elle peut tout aussi bien se présenter comme une science proxémique, c'est-à-dire une science intérieure à la société occidentale elle-même qui l'a portée sur les fonts baptismaux.

---

<sup>1</sup> *Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 388.

Sans aucun doute, c'est dans cet affrontement de l'ethnologie avec la culture européenne que Foucault a voulu se placer. Le sceau du prestige dont il couvre une telle ethnologie qui, délaissant les sociétés sans histoires, cherche son objet "du côté des processus inconscients qui caractérisent le système d'une culture donnée" donne à penser que c'est bien ce sur quoi Foucault lui-même est tenté de se porter. Cette ethnologie qui chercherait à définir un "système des inconscients culturels"<sup>2</sup> n'est-elle pas proche de l'archéologie foucauldienne ?

En tout cas, il y a un rapport de Foucault à l'ethnologie qui n'est point pure fabulation. La pratique historiographique foucauldienne est construite autour d'un dispositif qui est celui du regard distant et étranger, du regard totalement distancié propre à l'ethnologue.

C'est la thèse que défend Axel Honneth dans son livre *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Francfort, 1985). Le regard de défouissement que porte Foucault sur la culture occidentale a pour postulat de départ un rapport d'étrangeté à soi-même. Regard étranger, regard d'étranger à soi-même et à l'autre, c'est au modèle ethnologique qu'il faut rapporter le mode d'investigation foucauldien.

Gaston Bachelard lui-même, réagissant à *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, adresse des mots fort remarquablement éloquents à Foucault ; dans sa lettre, non seulement il qualifie l'ouvrage de Foucault de grand livre, mais encore affirme-t-il le lire lentement pour l'étudier et pour mieux comprendre la sociologie de la déraison : "Les sociologues, poursuit-il, vont bien loin pour étudier les peuplades étrangères. Vous leur prouvez que nous sommes un mélange de sauvages. Vous êtes un véritable explorateur. J'ai pris bonne note de votre projet (cf. p. 624 où Foucault réserve pour une étude ultérieure l'exploration méticuleuse des antinomies de la folie ; nous précisons) d'aller explorer le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>."

Ainsi Foucault passerait en quelque sorte pour un ethnologue de la culture occidentale ; il réussirait admirablement cette prouesse intellectuelle qui consiste à interroger sa propre culture comme si elle

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>3</sup> Jean-Claude Hug/Conception graphique, *Michel Foucault : Une histoire de la vérité*, édité par la C.F.D.T., Paris, éd. Syros, 1985, p. 119.

lui était étrangère ; observer sa culture avec le regard matinal et naïf d'un étranger.

En fait, Foucault a bien lu Lévi-Strauss. Celui-ci a très tôt représenté pour lui, entre autres lectures, une porte de sortie hors de l'horizon de pensées dominantes qui était alors marqué par le marxisme, la phénoménologie et l'existentialisme. On peut raisonnablement penser qu'au cours de ses années de formation, Foucault a dû certainement lire des ouvrages comme *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), *Tristes tropiques* (1955), *Anthropologie structurale* (1958). De sorte qu'on peut dire de son rapport à l'ethnologie qu'il est un rapport ancien qui s'est noué dès les années d'apprentissage.

Foucault annonce avoir lui-même placé son travail dans ce sillage. Voici ce qu'il confiait à P. Caruso sur son propre parcours : "J'ai longtemps été la proie d'un conflit mal résolu entre, d'un côté, ma passion pour Blanchot et Bataille, et, de l'autre, mon intérêt pour certaines études positives comme celles de Dumézil et de Lévi-Strauss. Toutefois, ces deux orientations — dont le problème religieux constitue peut-être l'unique dénominateur commun — ont à vrai dire également concouru à ce que je sois amené à penser la dissolution du sujet<sup>4</sup>." La proclamation de la mort de l'homme, dans *Les Mots et les choses*, s'enracine dans cette ascendance.

Dans cet autre texte, on peut remarquer que tous les travaux antérieurs de Foucault sont par lui analysés sous l'angle de l'ethnologie. Il qualifie et justifie ainsi son travail dès 1966 : "J'ai voulu faire dans mes travaux précédents et dans celui-ci (c'est-à-dire *Les Mots et les choses*, nous précisons) une sorte d'ethnologie de la culture occidentale. D'ordinaire, les ethnologues s'occupent exclusivement des populations dites primitives. Au fond, nous prenons rarement avec notre propre culture une distance assez grande pour pouvoir la traiter comme si elle nous était tout à fait étrangère (...). J'ai voulu faire, dans l'*Histoire de la folie*, l'ethnologie de ce phénomène qu'est la présence du fou dans la médecine, dans la littérature, et cela, dans la société européenne depuis le Moyen Âge. Dans *Naissance de la clinique*, j'ai également essayé de traiter la médecine comme une sorte de phénomène ethnologique. Et dans *Les Mots et les choses*, j'ai voulu montrer quelles ont été les conditions dans lesquelles sont apparues

---

<sup>4</sup> *Dits et écrits I*, p. 614.

les sciences humaines <sup>5</sup>." L'ethnologie a toujours été à l'horizon de /dans la pensée de Foucault.

Ainsi dès son tout premier livre, *Maladie mentale et personnalité* (1954), interrogeant les conditions d'apparition de la maladie mentale, Foucault devait faire fond sur les interprétations des ethnologues culturalistes. *L'Histoire de la sexualité*, son dernier grand projet, ne manque pas, elle aussi, de référence ethnologique. Si la grande entreprise de Foucault, celle d'écrire une histoire de la sexualité, s'enracine d'abord dans l'analyse de l'inceste comme interdit primordial dans les sociétés "primitives" telles que décrites par les ethnologues, Foucault n'essaye-t-il pas d'examiner, au fond, quelle forme prend cet interdit dans la société occidentale ?

Le déterminant ethnologique ainsi placé, le rapport de Foucault à Lévi-Strauss avec différents points d'intussusception ne peut faire de doute ; de même que l'ethnologie lévi-straussienne nous apprend que nous sommes soumis à des règles, à des lois, à des structures inconscientes qui nous échappent, de même l'archéologie qui décrit les structures mentales nous enseigne le système qui régit notre pensée et gouverne nos actes à notre insu.

A ce titre, ce qui est rendu manifeste, c'est bien ce qu'il faut redire avec Yves Bertheras : "vérité de l'inconscience contre la conscience, vérité de la structure contre l'événement, vérité du système contre le sujet, vérité du signifiant contre le signifié <sup>6</sup>." Foucault ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que : "*Les recherches psychanalytiques, linguistiques puis ethnologiques ont dépossédé le sujet des lois de son désir, des formes de sa parole, des règles de son action et des systèmes de ces discours mythiques* <sup>7</sup>."

Aussi peut-on dire que si Lévi-Strauss est le pape d'une nouvelle sociologie, de cette ethnologie-là, Foucault en est le prophète. Plus profondément, Foucault fait éclater l'idéologie ethnocentrique, car désormais les civilisations étrangères ne seront plus justifiables du seul et unique jugement de l'homme blanc. C'est le lieu de donner la

---

<sup>5</sup> M. Foucault, "Un archéologue des idées" (avec J.M. Minon), in *Synthèses*, n° 245, 1966, pp. 46-47.

<sup>6</sup> Yves Bertheras, "La pensée folle", in *Esprit*, n° 360, mai 1967, p. 863.

<sup>7</sup> *Dits et écrits I*, p. 700. Cette citation est également reprise dans *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 22.

conclusion ironique à laquelle se livre R.M. Alberes : "*Voilà, dit-il, qui nous fait revenir sur ce complexe de supériorité que l'homme blanc, l'homme d'Europe, avait acquis à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et que Kipling, par exemple, exprima. Il est bien découronné (sic), aujourd'hui, l'homme blanc. Michel Foucault survient à point pour le dépecer et pour en retourner la peau. Comme a été détruite la légende du grand Allemand blond, voilà mis en question l'homo logicus et scepticus de l'Europe voltairienne et post voltairienne. Le voilà anéanti, cet Aryo-Latin qui n'a pas même le mérite d'être notre ancêtre puisqu'il n'existe pas de continuité entre les siècles* <sup>8</sup>."

Le regard ethnologique : c'est aussi ce qui est défendu par Michel Serres. Il montre que l'archéologie est, quant au fond, une ethnologie du savoir européen, car la démarche exploratoire de Foucault est bien d'aller chasser l'*homo rationalis* sur ses propres terres et de l'étudier comme objet d'ethnologie : "*Voici, dit-il, qu'apparaît le diagramme du Colon et du Sauvage, de la pensée lucide, vigilante, consciente et dominatrice et de la pensée rêveuse, mythique, inconsciente, naturée, délirante et soumise. La décolonisation du Colon par lui-même, par lui-même habitée des ténèbres de l'Autre, est commencée. Il est sûrement dans le destin de notre modernité d'apurer cette dette séculaire ; est-il nécessaire de la régler par le fer et le feu ? On se prend à rêver d'un Gandhi de l'intérieur, d'une auto-décolonisation par la non-violence* <sup>9</sup>."

Cette petite variation plaisante sur le colon et le sauvage doublée de l'autre variation différenciée entre l'homme blanc et son Autre montre que le regard ethnologique est bien ce qui, d'emblée, a été saisi comme mise en oeuvre méthodologique. Que l'ethnologie y soit apparue comme la discipline incontournable est un fait qui s'enracine dans la rationalité de la démarche présente. Foucault lui-même ne s'y est pas mépris. Il devait confier à Raymond Bellour que si l'histoire détient une position privilégiée dans sa démarche, c'est non seulement parce qu'elle est "*une ethnologie interne de notre culture et de notre rationalité*", mais bien plus parce qu'elle est "*la possibilité même de*

---

<sup>8</sup> R.M. Alberes, "L'homme n'est plus dans l'homme", in *Les Nouvelles Littéraires*, 1er septembre 1966, p. 5.

<sup>9</sup> M. Serres, *Hermès ou la communication*, op. cit., p. 198.

toute ethnologie" <sup>10</sup>. Michel Serres est donc dans le vrai lorsqu'il affirme dans la suite du texte pré-cité que Foucault applique les grilles d'analyse de Lévi-Strauss sur la culture occidentale : "*l'univers du parallélisme épouse à merveille les analogies structurales qui traversent l'échange des mots (grammaire, linguistique — notre oralité oubliée — formalisée ? —), l'échange des biens (analyse des richesses, économie —notre analité archaïque — symbolisée ? —) et l'échange des femmes (histoire naturelle, biologie — notre génitalité primaire — logicisée ? —)*". Les différentes analyses de Foucault entrent bien en synergie avec les grands thèmes développés par Lévi-Strauss.

Le rapport de Foucault à Lévi-Strauss ou le rapport du structuralisme foucauldien à celui de Lévi-Strauss est également pointé par François Furet. En renversant le télescope culturel de l'ethnologue, Foucault, estime F. Furet dans son texte déjà mentionné, systématise et étend la signification générale du structuralisme dans la culture occidentale. Pour Jean Langlois, Foucault est un continuateur de Lévi-Strauss. Car celui-ci, en se montrant incapable d'accueillir la nouveauté, le devenir, le progrès tant dans l'être que dans la connaissance, prépare en fait la voie à Michel Foucault, pour qui la réflexion philosophique se développerait comme la pensée du même <sup>11</sup>.

Quant à Maurice Cranston, il pense que l'influence de Lévi-Strauss, référence majeure du structuralisme, est tout à fait manifeste dans l'oeuvre de Foucault qui est, au fond, une anthropologie philosophique<sup>12</sup>. Le structuralisme de Foucault serait un structuralisme à la Lévi-Strauss, mis à part qu'il explore l'histoire culturelle de l'Europe. Deux grands thèmes lévi-straussiens peuvent ainsi se lire dans Foucault. D'une part, en interrogeant l'*Epistémè* d'une époque, Foucault se demande quelle est la grille conceptuelle et quel est le schème conceptuel qui ordonnent l'expérience de l'époque considérée : dans *La*

---

<sup>10</sup> *Dits et écrits I*, p. 598. Cf. aussi R. Bellour, *Le livre des autres*, Paris, L'Herne, 1971, pp. 189-207.

<sup>11</sup> J. Langlois, "*Structuralisme et métaphysique*", in *Science et Esprit*, Canada, mai 1968, p. 193.

<sup>12</sup> M. Cranston, "*Les périodes de Michel Foucault*", in *Preuves*, n° 209-210, août-septembre 1968.

*pensée sauvage*, Lévi-Strauss fait grand usage du terme de grille. Foucault applique d'autre part à son étude le principe binaire cher à Lévi-Strauss. Ainsi chez Lévi-Strauss toute structure a tendance à produire un effet inversé d'elle-même : révolte des jeunes contre les vieux, conflit de générations. Chez Foucault, dans *Les Mots et les choses*, la Renaissance n'est intelligible que comme inversion du Moyen Âge, l'âge classique comme image spéculaire de la Renaissance.

Le concept d'*Epistémè* a de forts accents de totalité culturelle comme celle développée par Lévi-Strauss dans son *Anthropologie structurale*. Aussi, peut-on se demander si finalement ce concept ne fonctionnerait pas comme une *Epistémè* structuraliste ? Car en posant le caractère unitaire, rigide et autonome de l'*Epistémè*, celle-ci ne pouvait manquer d'avoir une expression holistique : "*Dans une culture et à un moment donné il n'y a jamais qu'une Epistémè qui définit les conditions de possibilité de tout savoir*" ; les changements ou mutations épistémiques — c'est-à-dire "*le fait qu'en quelques années parfois une culture cesse de penser comme elle l'avait fait jusque là et se met à penser autre chose et autrement*" — interviennent brusquement de manière tout à fait inattendue : "*soudain les choses ne sont plus perçues, décrites, énoncées, caractérisées, classées et sues de la même façon*" <sup>13</sup>. L'*Epistémè* ainsi présentée a tout d'une totalité culturelle donc du structuralisme.

On a donc pu rapprocher la démarche structurale de Foucault dans l'*Histoire de la folie* et dans *Les Mots et les choses* de celle de Mauss ou de Lévi-Strauss ; précisément "*le fait social total*" de Mauss et le "*principe de totalité*" de Lévi-Strauss. Par exemple, la folie qui est analysée dans l'*Histoire de la folie* est traitée historiquement à partir d'un ensemble de discours scientifiques, médicaux, juridiques qui la tient prisonnière. C'est ce qu'envisage expressément Foucault dans sa préface : faire, dit-il, une histoire de la folie, c'est proprement entreprendre une étude structurale de l'ensemble historique constitué de notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques, qui définit la folie.

Alan Sheridan croit savoir dans *Discours, Sexualité et Pouvoir* que c'est précisément parce que ces considérations sur l'*Epistémè* n'ont pas été bien comprises que Foucault a été rangé parmi les

---

<sup>13</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., pp. 179, 64, 229.

structuralistes ; il insinue par là que la bonne intelligence de ce texte aurait épargné aux lecteurs bien des méprises désobligeantes sur Foucault. Sans doute. Cependant, en lisant Foucault au plus près du texte c'est bien lui-même qui encourage une telle lecture et son rattachement au modèle structuraliste. Voilà pourquoi, dans *L'Archéologie du savoir*, il plaidera pour une autre lecture : "L'absence de balisage méthodologique, constate-t-il avec regret, a pu faire croire à des analyses en termes de totalité culturelle <sup>14</sup>." Cette phrase prend d'abord acte de la "mauvaise" lecture qui était, au fond, la lecture la plus conséquente de l'*Epistémè* : la lecture structuraliste. L'excuse — qui est ici seconde — fonctionne à partir d'une affirmation initiale ; elle se nourrit d'une reconnaissance qui a valeur d'aveu.

Un autre point de rapprochement ayant trait à l'*Epistémè*, mérite de retenir notre attention. D'abord une question d'importance : que disent fondamentalement *Les Mots et les choses* ? Ne sont-ils pas une tentative de mise à découvert du "sol positif" duquel tout savoir est rendu possible, c'est-à-dire du champ épistémologique gouvernant et organisant tout savoir : l'*Epistémè* ? Cette *Epistémè*, comme le dit Foucault dans la préface, est analysée en dehors de tout référent empirique et vise "l'ordre en son être même", loin de tout "regard déjà codé" et de "toute connaissance réflexive". La quête archéologique est quête du fondement originel constitutif de tout savoir. Or une telle entreprise résonne quelque peu et comme en écho au travail entrepris par le Lévi-Strauss de *La pensée sauvage*. L'*Epistémè*, comme expérience nue de l'ordre, demeure très proche d'un certain fonctionnement sauvage de la pensée. Ainsi le champ de l'*Epistémè* et celui de la pensée sauvage se recouperaient, l'*Epistémè* fonctionnant comme la pensée sauvage. C'est ce que défend en note F. Wahl dans sa contribution à l'ouvrage collectif *Qu'est-ce que le structuralisme ?* <sup>15</sup> Cette position est celle qui est également soutenue par José-Guilherme Merquior. Celui-ci pense que c'est précisément parce que Foucault a voulu mettre à nu les codes culturels indépendamment de leurs référents empiriques que son entreprise a été rapprochée de celle de Lévi-Strauss <sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 27.

<sup>15</sup> F. Wahl, op. cit., p. 307.

<sup>16</sup> J.-G. Merquior, op. cit., p. 63.

Mais quel type de recherche est par lui engagé dans *La pensée sauvage* ? Son étude vise non pas à dégager la véritable pensée des sauvages mais bien la pensée à l'état sauvage, à l'état naturel, c'est-à-dire la pensée en ses formes nues et dépouillées. *Tristes tropiques* étaient, eux aussi, habités par cette passion de remonter aux sources : passion pour l'origine et pour l'originaire, recherche de l'état ou du degré zéro. Cette même idée se lit dans le Foucault de *Les Mots et les choses*, dans la mesure où il s'agit bien chez lui de la mise au jour de "l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être" <sup>17</sup>. Plus antérieurement, dès *L'Histoire de la folie*, Foucault avait été tenté par l'idée d'arriver à saisir la folie elle-même, à l'état sauvage, avant le geste de partage qui l'isole comme folie, avant sa capture par le savoir qui la constitue comme maladie mentale. Entreprendre l'histoire de la folie, devait dire Foucault dans son introduction, revenait en fait à "faire une étude structurale de l'ensemble historique (...) qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même". Sa pureté primitive, en toute sa fraîcheur, demeure à jamais inaccessible. Aussi, affirme Edouard Delruelle, trouve-t-on dans ces deux études, celle de Lévi-Strauss et celle de Foucault, la même volonté partagée d'atteindre dans la pensée ce qu'elle a de plus brut <sup>18</sup>. Et puis, peut-on dire, au but partagé répond les mêmes risques encourus, rendant la comparaison encore plus pertinente : le risque du face à face continuuel avec l'insolite ou l'incongru des oppositions contraires. Aussi apprend-on dans *La pensée sauvage* que le contact du bec de pic guérit les maux de dents ; il est donc possible de faire "aller ensemble" le bec de pic et la dent de l'homme. De la même façon, dans *Les Mots et les choses*, l'aconit guérit les maladies d'yeux en raison de la sympathie qui fait "aller ensemble", communiquer ensemble l'aconit et les yeux. Dans son deuxième chapitre, "La prose du monde", Foucault donne une telle description de ces *coincidentiae oppositorum* qu'il fait penser aux *Mythologiques* de Lévi-Strauss.

Au reste, le texte de Borges, cité dans la préface avait déjà donné le ton, au point de déclencher chez Foucault un fou rire soutenu, nourri de l'incongruité du désordre et des rapprochements inconvenants. Lévy-

<sup>17</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 13.

<sup>18</sup> Edouard Delruelle, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Bruxelles, éd. Universitaires, 1989, p. 72.

Brühl, qui a écrit *Les formations mentales dans les sociétés inférieures* (1910), tiendrait volontiers ce "charme exotique d'une autre pensée" (Foucault) pour simplement prélogique. Mais, depuis Lévi-Strauss, il y a la découverte d'un certain usage logique, d'un certain exercice logique, parfaitement nu et sauvage, des facultés mentales. Pour étranges, bizarres que soient les classifications et les différents ordres analysés par Foucault, ceux-ci, loin de relever d'une prétendue "mentalité primitive", sont plutôt du ressort de dispositions fondamentales des formes du savoir à une époque donnée de l'*Epistémè*.

Il faut souligner cet autre point commun à Lévi-Strauss et à Foucault, comme si les deux auteurs puisaient à la même source. Ce point, comme le montre Edouard Delruelle provient du fait que l'un et l'autre s'accommodent de l'hétéroclite : Lévi-Strauss non seulement se contente "d'un répertoire dont la composition est hétéroclite"<sup>19</sup>, mais encore ces différents objets constituent son trésor. Quant à Foucault, il se contente comme Borges de "fragments d'un grand nombre d'ordres possibles dans la dimension sans loi ni géométrie de l'hétéroclite"<sup>20</sup>.

Un mot sur le style de nos deux auteurs. On sait le goût de Foucault pour la métaphore. Lévi-Strauss n'est pas non plus en reste ; il fait un usage constant et soutenu de la métaphore. Des termes comme ceux de bricolage, de kaléidoscope, d'anaclastique, de jeu de roulette peuvent aisément se trouver dans *La pensée sauvage*, *Anthropologie structurale II*, *Le Cru et le cuit*... Cet usage est tellement fréquent que le livre d'Edouard Delruelle consacré à Lévi-Strauss est entièrement construit autour de la métaphore du jeu.

A ces différents points dégagés s'ajoute la considération toute particulière que Foucault nourrit à l'endroit de l'ethnologie. "On devine, dit-il, le prestige et l'importance d'une ethnologie qui, au lieu de se définir d'abord, comme elle l'a fait jusqu'ici, par l'étude des sociétés sans histoire, chercherait délibérément son objet du côté des processus inconscients qui caractérisent le système d'une culture donnée"<sup>21</sup>. Si en ces mots Foucault rend un hommage appuyé à Lévi-Strauss, il souligne d'une certaine façon l'importance de sa propre démarche archéologique qui s'inscrit parfaitement aussi dans la veine

<sup>19</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 28.

<sup>20</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 9.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 385.

ethnologique. La place de Lévi-Strauss témoigne également de la place de l'archéologue.

Dans la pensée de Lévi-Strauss, il y a un regard nouveau sur l'homme et le savoir. C'est pourquoi dans la description que fait Foucault du savoir moderne, l'ethnologie lévi-straussienne et la psychanalyse lacanienne occupent une place privilégiée. Elles sont toutes deux animées d'un "perpétuel principe d'inquiétude, de mise en question, de critique et de contestation de ce qu'a pu sembler par ailleurs acquis"<sup>22</sup>. Foucault voit dans l'ethnologie et la psychanalyse des formes de contestation du savoir moderne. C'est ainsi que le décentrement du sujet analysé par Lacan, accompagné de la dissolution de l'homme annoncée par Lévi-Strauss, passait pour une critique radicale de la modernité.

A ce titre, estime Habermas, le structuralisme de Foucault ne fait absolument aucun doute ; Foucault s'engagerait bel et bien dans la voie structuraliste. De plus, note Habermas, le titre initial que Foucault voulait donner à son livre était, *Une archéologie du structuralisme* ; or ceci ne revêt aucun accent critique<sup>23</sup>. Hubert Dreyfus et Paul Rabinow défendent, dans leur *Michel Foucault : un parcours philosophique*, l'influence réelle du structuralisme sur Foucault, notamment à l'époque des *Mots et les choses*. En effet, à cette époque, Foucault tenait véritablement l'ethnologie et la psychanalyse, toutes deux éminentes représentantes du structuralisme, comme seules capables de penser "le vide de l'homme disparu". C'est pourquoi Foucault peut bien opposer un rire libérateur, un rire philosophique — comme en écho aux éclats de rire de Zarathoustra — "à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense"<sup>24</sup>. Seule une telle attitude peut les réveiller du sommeil anthropologique en lequel ils se sont endormis.

L'argument décisif, quant à son structuralisme, viendra de Foucault lui-même. En plein milieu de son livre-événement il donne une approche positive du structuralisme tout à fait congruente au rôle de contestation dévolu à l'ethnologie ainsi qu'à la psychanalyse dans le

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>23</sup> J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 282.

<sup>24</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., pp. 353-354.

savoir moderne : "Le structuralisme, dit-il, n'est pas une méthode nouvelle ; il est la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne<sup>25</sup>."

Or, on sait le but dernier fixé par Lévi-Strauss aux sciences humaines : le but avoué n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre. De même Foucault, au terme de son analyse archéologique des sciences humaines, était arrivé à rejoindre Lévi-Strauss sur ce terrain, en montrant que l'ethnologie, la psychanalyse et la linguistique, dans la mesure où elles se passent allègrement du concept d'homme, tendent, au fond, à le dissoudre. "Le monde, déclarait Lévi-Strauss, a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui<sup>26</sup>." Cette figure passagère de l'homme est aussi le pronostic que fait Foucault au terme de son "archéologie des sciences humaines".

En conséquence de quoi on peut soutenir que c'est précisément en ce projet, c'est-à-dire dans l'opération structuraliste de dissolution, que Foucault lit la fonction de contestation du savoir moderne propre à l'ethnologie. Autrement dit, le structuralisme, défini positivement ci-dessus, s'articulerait sur la fonction de contestation par Foucault dévolue à l'ethnologie : le structuralisme comme conscience inquiète du savoir moderne partage son inquiétude avec l'ethnologie habitée de la même inquiétude. C'est bien de la conjonction de l'ethnologie et du structuralisme qu'on est rendu à la mort de l'homme.

De sorte que le thème lévi-straussien de l'élimination de l'homme se retrouve bien chez Foucault. Mais si, chez Lévi-Strauss, ce thème se construit au profit de la structure, chez Foucault le thème s'opère pour cause de basculement épistémique de la modernité.

Ce que nous apprend l'histoire des *Epistémè*, c'est que de l'*Epistémè* classique à l'*Epistémè* moderne on passe d'une époque où "l'homme comme réalité épaisse et première, comme objet difficile et sujet souverain de toute connaissance possible, n'y a aucune place"<sup>27</sup> à une époque où il n'existe déjà plus. Son existence éphémère n'aura duré que le temps d'un feu follet historique. L'homme, cet "objet embrouillé" dont Foucault annonce la mort, est cet homme qui, depuis Protagoras, se pensait la mesure de tout ; avec Foucault il n'est

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>26</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, op. cit., p. 447.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 321.

proprement la mesure de rien, dominé qu'il est par le langage, soumis au besoin, jouet de son inconscient, assujéti au besoin. Une époque s'achève, une aube nouvelle se lève ; le système épistémique constitutif de la modernité est entré dans une phase d'inéluctable déclin, entraînant ipso facto l'éclipse de l'homme. Et comme le remarquait fort utilement le biophysicien Henri Atlan : "L'homme, dont M. Foucault a annoncé la disparition, c'est en fait l'image d'un système fermé, qui a dominé le XIX<sup>e</sup> siècle et la première partie du XX<sup>e</sup> siècle, détenteur unique de la raison toute-puissante à rendre compte du reste du monde<sup>28</sup>." Alors la mise à nu de la vie de l'inconscient, des ressorts inconscients des différentes pratiques humaines, discours, actions, conduites, opérée par l'ethnologie, la linguistique, la psychanalyse et la biologie, achève de défaire cette image de l'homme, souverain tout-puissant. Image éclatée, l'homme est désormais un système ouvert.

De la mort de l'homme due au basculement du système épistémique, il faut s'arrêter à la notion de système. On sait la passion déclarée de Foucault pour le système, par où lui-même reconnaît l'influence décisive de Lévi-Strauss. Le système ne serait-il pas l'équivalent foucauldien de la structure, de l'inconscient structural lévi-straussien ? Dans *Anthropologie structurale*, Lévi-Strauss ramenait l'inconscient à un ensemble de "lois intemporelles de structure" ; Mikel Dufrenne estime qu'on retrouve la même formule chez Foucault : "l'inconscient possède — ou plutôt est lui-même — une certaine structure formelle<sup>29</sup>."

Le système, qui évoque une opération d'en-dessous, est ainsi défini par Foucault : "un ensemble de relations qui se maintiennent, se transforment indépendamment des choses qu'elles relient<sup>30</sup>." Système de savoir, le système est ce qui demeure impensé à l'intérieur du savoir. Inconscient, le système se donne pour "une pensée d'avant la pensée". Primat du système, il est donc premier par rapport à tout savoir, à toutes pensées à toutes les époques. C'est pourquoi à toutes les époques la façon d'être des gens, leur conduite, leur pensée, leur sensibilité... tout est régi silencieusement par un système constitutif. "On pense,

<sup>28</sup> H. Atlan, "L'homme : système ouvert", in *L'unité de l'homme*, Paris, Seuil, 1974, p. 487.

<sup>29</sup> Cité en note par Mikel Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968, p. 86.

<sup>30</sup> *Dits et écrits I*, p. 514.

poursuit Foucault, à l'intérieur d'une pensée anonyme et contraignante qui est celle d'une époque et d'un langage". L'entreprise foucauldienne consisterait en la mise au jour de cet impensé comme déterminant fondamental, condition de possibilité de toute science. (Il y a du style transcendantal dans le mode d'interrogation archéologique). L'archéologie s'adresse bien à des systèmes ; elle cherche à définir "les systèmes singuliers et les enchaînements internes auxquels elle s'adresse" <sup>31</sup>. Elle se présente ainsi comme la science des systèmes généraux de pensée qui prévalent à une époque donnée. En pointant vers le "système des inconscients culturels" (Foucault), l'investigation archéologique étudie les systèmes de savoir.

Prenons deux exemples. Le texte de Borges, cité en ouverture des *Mots et les choses*, montre un système de classification apparemment alogique, un système d'un autre âge, d'un autre lieu fort éloigné du système occidental sur fond duquel il faut pourtant essayer de saisir cette étrange "encyclopédie chinoise". Au-delà du rire qu'un tel texte peut provoquer, il s'agit de se demander à quelles conditions une telle classification est possible ? Qu'est-ce qui rend nécessaire un tel ordre ? Sur fond de quel système ? Ce texte ainsi placé donne dans le même mouvement les types d'interrogation auxquels l'auteur voudrait se consacrer. L'archéologie est ici affaire de système. Cet autre exemple sur la querelle des physiocrates et des utilitaristes au XVIII<sup>e</sup> siècle mérite attention. La doxologie cherchera à savoir quelles étaient les idées proposées par les physiocrates d'une part et les utilitaristes d'autre part ; quels étaient les tenants des différentes écoles. L'archéologie, en revanche, ne tenant nullement compte des personnages, s'interrogera sur les conditions qui ont rendu possible le savoir physiocratique et le savoir utilitariste, et ceux-ci dans leurs formes cohérentes et simultanées. L'archéologie n'est point doxologie, recueil d'opinions.

Et puis, ne peut-on soutenir l'idée que Foucault ne se soit jamais départi de la notion de "système" ? Car, comme en témoigne le titre de sa chaire de philosophie au Collège de France, c'est bien de l'Histoire des Systèmes de Pensée qu'il s'agit. Doit-on voir dans cette formulation, la permanence soutenue de sa passion pour le système ?

Dans la plaquette présentée pour sa candidature à la célèbre institution, Foucault indique clairement que le modèle auquel il lui

---

<sup>31</sup> *Les Mots et les choses*, p. 64.

faudra se référer quant à son enseignement, ne relève pas de la connaissance individuelle et consciente mais d'un "savoir social et anonyme". S'il faut rapprocher cette formule de cet autre mot de Foucault qu'est le "système des inconscients culturels", on peut se demander si celle-là ne fait pas office de système. Le texte de Foucault se termine par une distinction nécessaire de "l'Histoire des Systèmes de Pensée" d'avec les sciences constituées et les phénomènes d'opinions. Foucault n'exclut pas la possibilité de "réinterroger la connaissance, ses conditions et le statut du sujet qui connaît". Ce texte qui est postérieur à *L'Archéologie du savoir* (1969) revient sur des thèmes largement contenus dans *Les Mots et les choses*. Jules Vuillemin, dans son rapport favorable à la création de cette chaire d' "Histoire des Systèmes de Pensée", se montre tout aussi proche des thèmes de Foucault. Son rapport se termine sur le thème de l'élimination de l'homme. L'histoire des systèmes de pensée n'étant pas celle de l'homme ou des hommes qui les pensent, il convient, dit-il, d' "éliminer le sujet en gardant les pensées, et tenter de construire une histoire sans nature humaine". Comme on le constate, le thème de la négation de l'homme demeurait encore à l'époque, c'est-à-dire en novembre 1969, un thème porteur. Dans son autre rapport ayant proprement trait à la candidature de Foucault à la chaire d' "Histoire des Systèmes de Pensée", Jules Vuillemin indique explicitement que toutes les études de Foucault visaient fondamentalement à "infléchir l'histoire de la pensée vers l'étude des systèmes" <sup>32</sup>. Du savoir anonyme à l'élimination de l'homme, de l'étude des conditions de la connaissance à l'étude des systèmes, le structuralisme demeure ici l'absent dont la présence obsessionnelle hante ces différents rapports. De plus, ces différents thèmes structuralistes, pour n'être pas ici repris gratuitement, traduisent (trahissent !) sans doute une constante méthodologique dans la démarche de Foucault. Plus intéressante encore est cette réponse

---

<sup>32</sup> *Dits et écrits I*, pp. 842-844. Rapport de M. Jules Vuillemin pour la création d'une chaire d'Histoire des Systèmes de Pensée (crédit Jean Hyppolite), Collège de France, Assemblée des professeurs du 30 novembre 1969 ; rapport de M. Jules Vuillemin pour la présentation des titres de M. Michel Foucault à la chaire d'Histoire des Systèmes de Pensée, Collège de France, Assemblée des professeurs du 12 avril 1970. Cf. annexe Didier Eribon, *Michel Foucault*, éd. augm., Paris, Champ Flammarion, 1991.



fournie aux questions de John K. Simon : *"Mon problème, essentiellement, est de définir les systèmes implicites dont nous sommes prisonniers. (...) Je voudrais rendre apparent l'inconscient culturel"* <sup>33</sup>. L'archéologie est bien portée à l'étude des systèmes de savoir.

Au-delà de cette position, toute l'écriture de Foucault fourmille d'expressions ressortissant au vocabulaire structuraliste. Toutefois, il ne s'agit pas de décréter structuraliste quiconque utilise des termes comme ceux de structure, système... Le structuralisme ne se limite pas à une simple question de vocabulaire. Il a une problématique et un mode d'investigation incontournables ; de sorte que le vocabulaire n'est intéressant que dans la mesure où il est lui-même porté par un réseau de signification pertinent. Aussi, faut-il, à l'appui de ce que nous venons d'avancer, convoquer cette affirmation de Foucault, faite à H. Dreyfus et P. Rabinow, deux auteurs américains qui interrogèrent longuement Foucault. En effet, l'archéologue confie n'avoir pas pu résister comme il l'aurait souhaité à la séduction du vocabulaire structuraliste.

Si le structuralisme de Foucault a été rendu plus manifeste dans *Les Mots et les choses*, des bruissements se pouvaient entendre bien avant la mode bruyante. *Folie et déraison* (1961) avait déjà été marquée du sceau du modèle ethnologique structuraliste. Entreprendre, disait-il, l'histoire de la folie revenait à *"faire une étude structurale de l'ensemble historique — notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques — qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même ; mais à défaut de cette inaccessible pureté primitive, l'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie"*. Cette étude entreprise sur le mode structural sera encore affirmée plus loin dans le texte. En posant la folie comme illusion dans les structures tragi-comiques de la littérature pré-classique, c'est encore l'étude structurale qui est préconisée par Foucault sur la parenté entre le songe et la folie dans le théâtre du XVIII<sup>e</sup> siècle <sup>34</sup>.

<sup>33</sup> *Dits et écrits II*, p. 189.

<sup>34</sup> *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., pp. VII, 50. Il est fort curieux que ce livre soit plus connu par son sous-titre que par le titre indiqué.

Dans le même ouvrage, Foucault arrive à la conclusion que différentes interprétations sont attachées aux phénomènes de folie. Ces conceptions, dans la mesure où elles sont irréductibles, ne manquent pas de susciter de graves conflits théoriques : conflits entre une conception historique, sociologique, relativiste de la folie, et une analyse de type structural traitant la maladie comme une régression au degré zéro de la nature humaine ; conflit entre les théories spiritualistes et matérialistes ; conflit entre une conception humanitaire de la folie et une conception répressive...

Comment rendre raison de ces débats pluriels, comment mettre de l'ordre dans ces antinomies ? Foucault penche pour une analyse qui mettrait en évidence que *"ce système de contradictions se réfère à une cohérence cachée"* et que cette cohérence est *"le fond constitutif, mais historiquement mobile"* <sup>35</sup> sur quoi reposent ces différentes interprétations. Ceci augurait déjà d'une démarche que Foucault développera, par la suite, dans *Les Mots et les choses*. Dans ce livre, il démontre que, à la grande différence de l'histoire des opinions, l'archéologie du savoir ne prend pas son départ dans les débats et querelles d'une époque donnée. L'archéologie du savoir pointe ses batteries vers le réseau porteur duquel a pu surgir ces différentes discussions ; elle est proprement radicale. Elle reconstitue *"le système général de pensée dont le réseau, en sa positivité, rend possible un jeu d'opinions simultanées et apparemment contradictoires"* <sup>36</sup>.

Il y aurait ainsi une communauté méthodologique entre ces deux ouvrages, aspect que ne saurait démentir cet autre mot de Foucault considérant *l'Histoire de la folie* comme une étude inaugurale à divers travaux. Celle-ci se présentait comme *"la première et la plus facile sans doute de cette longue enquête qui sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne, voudrait confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique"* <sup>37</sup>.

Dans la préface de ce livre, Foucault avait reconnu toute sa dette à l'égard de Dumézil. Interrogé par *Le Monde*, Foucault montre comment Dumézil a influencé son travail à partir de son idée de structure : *"Comme Dumézil le fait pour les mythes, j'ai essayé de*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 624.

<sup>36</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 89.

<sup>37</sup> *Histoire de la folie*, op. cit., p. V.

découvrir des formes structurées d'expériences dont le schéma puisse se retrouver avec des modifications, à des niveaux divers <sup>38</sup>." Ces structures, par lui analysées, sont celles de la ségrégation sociale de l'exclusion. Notons que, dans *L'ordre du discours*, ouvrage qui ménage soigneusement une transition de l'archéologie à la généalogie, Foucault reconnaît encore explicitement sa dette à l'égard de Dumézil.

La dimension structurale de l'analyse n'a pas non plus échappé à la lecture de Roland Barthes. Tout en prenant la mesure de l'abus dont a été victime le mot structural, il fait de *L'Histoire de la folie* une histoire structurale: "*L'histoire décrite par M. Foucault est une histoire structurale (...). Cette histoire est structurale à deux niveaux, celui de l'analyse et celui du projet* <sup>39</sup>." Ce livre de Foucault passerait pour un livre pleinement structuraliste.

C'est aussi autour de la structure que porte la note de Fernand Braudel. Après avoir souligné l'originalité, le caractère pionnier de *L'Histoire de la folie*, F. Braudel dit que Foucault tente de poursuivre à propos de la folie "*ce que peut être le cheminement mystérieux, des structures mentales d'une civilisation*" <sup>40</sup>.

Ainsi, on voit comment s'opère la double présence de Lévi-Strauss et de Dumézil. Or ces deux figures dont Foucault a toujours reconnu l'importance pour son travail, sont des représentants du structuralisme orthodoxe, c'est-à-dire du structuralisme authentique. C'est ce que Lévi-Strauss confiait avec force à Catherine Clément dans son livre *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*: "*Il y a en France, disait-il, trois structuralistes authentiques: Benveniste, Dumézil et moi* <sup>41</sup>." Cette affirmation donne à penser que s'il y a des points ou des zones d'influence certaine de ces auteurs sur le travail de Foucault, celui-ci ne devrait entreprendre qu'une oeuvre hétérodoxe, le déterminant structuraliste ne faisant aucun doute.

---

<sup>38</sup> *Dits et écrits I*, p. 168.

<sup>39</sup> Roland Barthes, "*Savoir et folie*", in *Critique*, n° 174, novembre 1961, p. 918.

<sup>40</sup> Fernand Braudel, "*note*" à la suite de l'article de R. Mandrou, "*Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique*", in *Annales*, n° 4, juillet-août 1962, p. 771.

<sup>41</sup> Catherine Clément, *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*, Paris, Seghers, 1970, p. 196.

Son autre livre, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), n'échappe pas non plus au déterminant structuraliste. Dès la préface, Foucault déclare: "*Ce qui compte dans les pensées des hommes, ce n'est pas tellement ce qu'ils ont pensé, mais ce non-pensé qui d'entrée de jeu les systématise, les rendant pour le reste du temps, indéfiniment accessibles au langage et ouvertes à la tâche de les penser encore* <sup>42</sup>." Le non-pensé est parfaitement l'élément inconscient au coeur de la pensée et qui pourtant gouverne, dirige et régit souterrainement celle-ci. Il s'agit de rejoindre ce réseau constitutif afin de le mettre à découvert, à nu.

Le structuralisme de Foucault est encore plus patent lorsqu'il présente son projet comme suit: "*On voudrait essayer ici une analyse structurale d'un signifié — l'objet de l'expérience médicale — à une époque où, avant les grandes découvertes du XIX<sup>e</sup> siècle, il a modifié moins ses matériaux que sa forme systématique* <sup>43</sup>." Foucault poursuit en affirmant expressément que cette étude structurale s'applique aussi bien à l'expérience médicale qu'à celle de la folie. L'analyse de la civilisation occidentale, du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours, n'échapperait pas non plus à cette étude structurale qui tente, par-delà les jeux de surface, de rejoindre le déterminant fondamental à l'oeuvre dans toute pensée.

Toute la préface de cette *archéologie du regard médical* est construite autour d'une variation sur le couple signifiant/signifié. Pour échapper à la fatalité du commentaire, Foucault propose au moins à deux reprises, "*une analyse structurale du signifié*" qui laisserait "*en leur adéquation d'origine signifié et signifiant*" <sup>44</sup>. Car c'est bien des richesses pléthoriques du signifié et du signifiant que le commentaire tire toute sa possibilité de prolifération à l'infini. Et si le commentaire était tout simplement un "commentaire" le texte ou un "commentir"... mais ceci est déjà une autre histoire.

En tout cas, ce texte de Foucault s'inscrit parfaitement dans la mouvance structuraliste. De la "*médecine des espèces*" à la "*médecine des symptômes*" et de celle-ci à la "*médecine des tissus*", la médecine a été portée par différentes "*structures perceptives*". De sorte que cette étrange description de Pomme que donne Foucault, pour curieuse

---

<sup>42</sup> M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, P.U.F., 1963, p. XV.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. XIII-XIV.

<sup>44</sup> *Ibid.*

qu'elle soit, répond au niveau profond à "la configuration sourde où le langage prend appui" <sup>45</sup>. Cette description ne peut être entendue en dehors du temps qui la fixe et du code qui la rend possible : le regard est ordonné aux "codes perceptifs" précis de l'époque considérée. Pomme lui-même était régi par ces "codes perceptifs". Voici le texte dont la bizarrerie, *mutatis mutandis*, pourrait être rapprochée du texte borgésien citant une encyclopédie chinoise ; texte d'un autre âge et d'un autre lieu qui inspirera *Les Mots et les choses* : "Vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, Pomme soigna et guérit une hystérique en lui faisant prendre des bains de 10 à 12 heures par jour, pendant dix mois entiers." Au terme de cette cure contre le dessèchement du système nerveux et la chaleur qui l'entretenait, Pomme vit des "portions membraneuses semblables à des morceaux de parchemin trempé... se détacher par de légères douleurs et sortir journellement avec les urines, l'uretère du côté droit se dépouiller à son tour et sortir tout entier par la même voie". Il en fut de même "pour les intestins qui, dans un autre temps, se dépouillèrent de leur tunique interne que nous vîmes sortir par le rectum. L'oesophage, la trachée artère, et la langue s'étaient dépouillés à leur tour ; et la malade nous avait rejeté différentes pièces soit par le vomissement soit l'expectoration" <sup>46</sup>.

La notion structuraliste de code est encore plus manifeste lorsqu'on se reporte au livre réputé structuraliste *Les Mots et les choses*. Après avoir analysé la taxinomie de l'encyclopédie chinoise, Foucault se demande comment nous-mêmes opérons un classement, sur quelle table, selon quel ordre ? Car tout ceci est prescrit et ordonné par des codes primaires : "Les codes fondamentaux d'une culture — ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques — fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera" <sup>47</sup>. Sous cet angle on peut dire de l'archéologie des sciences humaines qu'elle est une application plus générale de l'archéologie du regard médical. La démarche mise en oeuvre dans *Naissance de la clinique* trouve un écho

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. VII.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. V, cité également par H. Dreyfus et P. Rabinow dans *Michel Foucault : un parcours philosophique*, p. 30.

<sup>47</sup> *Les Mots et les choses*, p. 11, cité aussi par H. Dreyfus, p. 31.

trois ans plus tard dans *Les Mots et les choses* : la première recherche visait la détermination des conditions de possibilité de l'expérience médicale de l'époque moderne, la seconde s'efforçait également par une remontée jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle d'interroger les conditions de possibilité des sciences humaines. L'usage que fait Foucault du concept kantien de "conditions de possibilité" contraste avec son penchant à ontologiser la structure qu'on peut lire dans *Naissance de la clinique*. Il faut noter, par ailleurs, que la méthode utilisée dans *Histoire de la folie* confine à une recherche de condition de possibilité du discours sur la folie.

Dans ces différentes analyses sur diverses conditions de possibilité de discours, c'est aussi le style transcendantal kantien qui est mis en oeuvre, dans la mesure où ce qui est d'abord visé ce sont bien les conditions-mêmes de possibilité historique de ces discours.

Dans *Naissance de la clinique*, Foucault fait un usage abondant de métaphores et de concepts spatiaux propres au structuralisme : tableau de la maladie, spatialisation de la maladie, configuration de la maladie, localisation du mal, spatialisation secondaire du pathologique, spatialisation libre... Le livre fourmille d'expressions idiomatiques du structuralisme : *homologie structurelle* (p. 10), *structure perceptive* (p. 24), *codes perceptifs* (p. 88), *structures fondamentales* (p. 112), *sévérité structurale* (p. 138), *lien structural* (p. 159), *structures de soubassement* (p. 201)... Soulignons que dans *L'Archéologie du savoir* (1969), Foucault lui-même reconnaîtra avoir eu maintes fois recours à l'analyse structurale dans *Naissance de la clinique* <sup>48</sup>.

Ce livre qui se réclame de l'analyse structurale est tout simplement structuraliste, si bien que sa réédition en 1972 souffrira de quelques profondes modifications lexicales (et toutes les éditions suivantes seront identiques à celle de 1972), [en fait Foucault n'a pas pris soin de préciser — comme il se doit en page de couverture — que cette nouvelle édition a subi des modifications notoires], ce qui, en l'occurrence, fonctionne comme un aveu de structuralisme du texte de 1963. Se défendant d'être structuraliste, Foucault y fera supprimer toutes les expressions portant l'empreinte structuraliste. Cette phrase par exemple: "L'oeil médical, dans l'expérience anatomo-clinique, ne domine qu'en structurant lui-même, dans sa profondeur essentielle,

<sup>48</sup> *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 27.

*l'espace qu'il a à découvrir*" (p. 138, 1963) donne, dans l'édition de 1972, cette autre phrase : *"Dans l'expérience anatomo-clinique, l'oeil médical doit voir le mal s'étaler et s'étagier devant lui à mesure qu'il pénètre lui-même dans le corps, qu'il s'avance parmi ses volumes, qu'il en contourne ou qu'il en soulève les masses, qu'il descend dans ses profondeurs"* (p. 138, 1972). Dans cette nouvelle version modifiée, le concept de discours fait son apparition. Certes, le concept de discours était déjà présent dans *Les Mots et les choses*, même s'il avait été limité à l'*Epistémè* classique ; en revanche, *L'Archéologie du savoir* (1969) et *L'Ordre du discours* (1971) feront du discours ou des discours des ensembles à analyser. C'est donc en continuité avec un centre de préoccupation que le concept de discours (p. XIII) va être substitué, en 1972, à l'expression *"analyse structurale d'un signifié"* (p. XIV) dans la préface. Voici comment on peut saisir d'un simple coup d'oeil les modifications apportées pour échapper au déterminisme structuraliste ; il y a là, c'est manifeste, une destructuralisation de l'écriture.

Edition 1972

Edition 1963

<i>"étude" p. XV</i>	est substitué à	<i>"étude structurale" p.XV</i>
<i>"ce qui d'entrée de jeu les systématise" p. XV</i>		<i>"ce non-pensé" p. XV</i>
<i>"historiquement possible" p. 2</i>		<i>"structurellement possible"p.9</i>
<i>"homologie" p. 9</i>		<i>"homologie structurale" p.9</i>
<i>"mutation en profondeur" p. 51</i>		<i>"mutation structurale profonde"p.51</i>
<i>"codes du savoir" p. 89</i>		<i>"codes perceptifs" p.88</i>
<i>"code" p. 112</i>		<i>"structures fondamentales"p.112</i>
<i>"statut épistémologique" p. 156</i>		<i>"support ontologique"p.154</i>
<i>"niveau épistémologique" p. 157</i>		<i>"niveau ontologique"p.155</i>
<i>"fondement épistémologique"p.158</i>		<i>"fondement ontologique"p.156</i>
<i>"lien" p. 161</i>		<i>"lien structural" p.159</i>
<i>"support épistémologique" p. 184</i>		<i>"structure" p.182</i>
<i>"disposition anthropologique"p.201</i>		<i>"structure anthropologique"p.200</i>
<i>"dispositions fondamentales du savoir" p. 202</i>		<i>"structures fondamentales de l'expérience" p.201</i>
<i>"système de ses conditions"p.203</i>		<i>"structures de soubassement"p.201</i>

La référence nietzschéenne qui était présente dans la première édition, et particulièrement dans la conclusion, disparaît dans la seconde édition. De même l'ontologie cède le pas à l'épistémologie : Foucault abandonne la dimension ontologique pour résolument adopter le niveau épistémologique.

Ces remaniements conceptuels importants, s'ils tentent d'impulser une nouvelle dimension à l'analyse de Foucault, demeurent toutefois insuffisants dans la mesure où tout le corps du texte ne subit pas une profonde et notoire modification. Sans doute, une réécriture

radicale doublée d'une refonte générale du texte aurait été un répondant appréciable aux remaniements proposés.

*Histoire de la folie et Naissance de la clinique* marquent bien un moment dans le structuralisme de Foucault. Ainsi, dès les années 1962-63, des élèves de Louis Althusser — bien avant que le structuralisme ne devienne ce que l'on sait — avaient consacré des séminaires d'étude sur le structuralisme de Foucault à partir de *Histoire de la folie*<sup>49</sup>. C'est le lieu de noter que Foucault lui-même, présentant *l'Anthropologie* de Kant, disait au cours de sa soutenance que pour comprendre ce texte, il fallait croiser l'analyse structurale et l'analyse génétique (cf. D. Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*). Jacques Derrida dans *"Cogito et histoire de la folie"*, texte consacré à l'étude d'un passage capital de *Folie et déraison* (p. 54-57), renvoyait aussi Foucault (mais avec quelques précautions oratoires) à la problématique structuraliste (cf. *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, 1963).

Au total, l'usage que fait Foucault des déterminants structuralistes, ne nous paraît donc pas gratuit. Il y a en cette écriture une inscription structuraliste certaine ; Foucault s'est lui-même placé, à plusieurs reprises, sous cette influence.

C'est pourquoi, il faut revenir au texte de sa conférence donnée au Club Tahar Haddad à Tunis en février 1967 sous l'intitulé de *"Le Structuralisme et l'analyse littéraire"*. Ce texte, loin d'être un simple écrit mineur, est en fait à la charnière de deux textes fondamentaux : *Les Mots et les choses* et *L'Archéologie du savoir*. Ce texte a été rendu public au moment où Foucault rédigeait son ouvrage théorique *L'Archéologie du savoir*. C'est pourquoi ce texte est capital, car non seulement il est une préfiguration de la définition que donnera Foucault de l'archéologie mais bien plus il est — à s'y méprendre — cette définition même. *"Le structuralisme, dit-il, c'est actuellement l'ensemble des tentatives par lesquelles on essaie d'analyser ce que l'on pourrait appeler la masse documentaire"*<sup>50</sup>. Par masse documentaire, il faut entendre l'ensemble des signes, traces, marques

<sup>49</sup> France Culture *"Profils perdus"* 28 novembre 1991 (sur Louis Althusser).

<sup>50</sup> En fait de texte nous n'avons pu consulter qu'un extrait de la conférence sous forme de photocopie : Centre Michel Foucault, Bibliothèque du Saulchoir, Paris, D 203\*. Photocopie illisible, texte tronqué, il a fallu se livrer au difficile exercice du déchiffrement scriptural.

produits par l'histoire de l'humanité. Cette masse de traces, de signes, de marques (c'est-à-dire la langue, le langage, l'écriture, la littérature, l'art, l'architecture) sédimentée dans l'histoire est enregistrée dans ce que Foucault appelle *"l'archive universelle"*.

Un problème se pose cependant. Comment arriver à savoir si cet ensemble de signes, traces et marques est pertinent, significatif ? Quel système pourrait permettre la détermination de ces documents comme tels ? Foucault propose un terme par lui forgé : la *"deixologie"*, la discipline du document. On sait que "documenter" se disait au XVII<sup>e</sup> siècle "dixmerie" ; mais Foucault lui préfère un mot de son propre cru. Aussi peut-on mieux comprendre le rôle du structuralisme ; il est non seulement une analyse de documents mais *"une analyse de contrainte interne du document comme tel"*<sup>51</sup>. Cette deixologie fonde la triple importance du structuralisme : importance méthodologique, importance épistémologique et importance philosophique. Le structuralisme se donnerait pour une analyse deixologique.

Ainsi de simple méthode qu'il était, le structuralisme a découvert un objet nouveau : la deixologie. Ce faisant, il cesse d'être ce qu'il a été. Le structuralisme, tout comme l'anatomie pathologique à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, est appelé à disparaître pour donner pleine vie à la nouvelle discipline qu'il vient de porter magistralement sur les fonts baptismaux. En effet, dit Foucault, de simple méthode qu'elle était au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'anatomie pathologique a découvert un objet nouveau, la physiologie, qui s'est autonomisée au point de réduire en retour l'anatomie pathologique en simple méthode particulière.

Le structuralisme disparaissant, la deixologie cesserait-elle d'être structuraliste ? En tout cas il nous semble bien que la deixologie soit de nécessité structuraliste.

Notons que, dans la définition que donne Foucault du structuralisme dans ce texte, se logent nombre de mots-clés de l'archéologie, c'est-à-dire des mots dont il se servira plus tard pour définir l'archéologie : document, archive... Or, si l'archéologie veut se distinguer ou se différencier du structuralisme, des remaniements conceptuels devraient s'imposer.

Pour l'instant, en définissant le structuralisme comme analyse deixologique, Foucault demeurerait inévitablement pris dans l'espace

<sup>51</sup> *Ibid.*

structuraliste. Lui-même sent bien que cette démarche fondée sur le document le ramène et l'enferme dans la problématique de l'herméneutique, de l'interprétation ; et ainsi le condamne à la recherche effrénée d'une signification cachée derrière tout ce qui se dit. Cette position est intenable pour Foucault. On sait la critique virulente que celui-ci fait du commentaire qui lui-même repose sur l'interprétation à l'infini du langage. Le commentaire ne fait que reconduire le discours sur ce qu'il a voulu dire en postulant que derrière ce qu'il dit, ou derrière ce qui se dit, il y a nécessairement un reste muet, informulé. Dès *Naissance de la clinique* (1963), Foucault s'était élevé contre cette fatalité du commentaire.

Dans le document il y a le soupçon d'une voix silencieuse, une voix d'en-dessous que seule l'interprétation pourrait ranimer ; voix libre, voix libérée de toute attache cachée. Arrêtons-nous un instant à son texte sur les techniques d'interprétations. Il s'agit du texte intitulé "*Nietzsche, Freud, Marx*" (1964), communiqué au colloque de Royaumont sur Nietzsche, soit deux ans avant la publication des *Mots et les choses*. Dans cet essai, Foucault montre, en bon nietzschéen, que toute tentative d'interprétation opère un retour réflexif sur elle-même ; de sorte qu'il y a un principe d'inachèvement inhérent, essentiel à l'interprétation. Néanmoins, il faut distinguer une vie et une mort de l'interprétation qui ne se superposent pas. "*La mort de l'interprétation, dit-il, c'est de croire qu'il y a des signes, des signes qui existent premièrement, originellement, réellement, comme des marques cohérentes, pertinentes et systématiques*". Il y a donc mort de l'interprétation lorsqu'on pense qu'il y a nécessairement quelque chose de premier, une origine cachée ou une essence originaire cachée dont l'exercice de l'interprétation devrait restituer la vérité. "*La vie de l'interprétation, au contraire, poursuit Foucault, c'est de croire, qu'il n'y a que des interprétations*"<sup>52</sup>.

Que l'inachèvement de l'interprétation soit un postulat de l'herméneutique moderne, c'est un phénomène qui existait déjà au XVI<sup>e</sup> siècle. Ainsi Foucault montrera dans *Les Mots et les choses*, précisément dans "*La prose du monde*", comment au XVI<sup>e</sup> siècle le langage était animé d'un principe de prolifération à l'infini, et l'interprétation pensée comme le propre du savoir. Le commentaire,

---

<sup>52</sup> *Dits et écrits I*, p. 574.

corollaire de l'interprétation, se donnait également comme tâche infinie<sup>53</sup>.

Il nous faut signaler cet autre texte de Foucault en lequel apparaît la notion de document. Il s'agit de son compte rendu consacré au livre de Ernst Cassirer : *La philosophie des Lumières* (1966). Foucault traite ce texte, dont l'original allemand date de 1932, comme un "*singulier document*". En ce document subsiste une voix réduite au silence qu'il lui faut faire revivre. "*Au-dessous d'une voix grave, dit-il, un peu solennelle, qui a la belle lenteur de l'érudition, il faut prêter l'oreille au bruit de fond qui l'accompagne en désordre, contre lequel elle tâchait de s'élever, mais qui a eu raison d'elle et l'a bien vite recouverte*"<sup>54</sup>. Certes, en 1932, le bruit de fond était les signes inquiétants de la montée au pouvoir des nazis. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la question du document qui communique en fait avec l'herméneutique.

Ainsi nous voyons bien que le document est bavard, parle beaucoup et parle trop. Il appelle à l'infini une prolifération de commentaires dont l'archéologue pourrait difficilement s'accommoder longtemps. On ne peut que partager le mot de Maurice Blanchot dans son texte *Michel Foucault tel que je l'imagine* (1986) ; texte dans lequel il parle de l'horreur de Foucault pour le commentaire.

De sorte que la survie de la deixologie, la discipline du document, ne pouvait être qu'aléatoire. Concept éphémère, la deixologie n'aura vécu que le temps d'une conférence ; il s'agit donc d'un concept mort-né. Il semble bien qu'à cette discipline du document ainsi énoncée Foucault ne reviendra plus. C'est sans doute l'unique fois où Foucault tenta de poser, voire de fonder cette discipline nouvelle. Faut-il voir en cet abandon un exemple d'essai à l'aveugle dont il est arrivé à Foucault de se servir pour qualifier ses propres livres ? En tout cas la deixologie a vécu.

Le concept de document est évincé au profit du concept de monument. A la deixologie, discipline du document bavard, Foucault va opposer l'archéologie, discipline du monument muet. Bien plus, le document est renvoyé comme objet de l'histoire des idées tandis que le monument surgit comme objet de l'archéologie du savoir.

---

<sup>53</sup> *Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 55.

<sup>54</sup> *Dits et écrits I*, p. 545.

Deux textes importants de Foucault rendent compte de ce remaniement conceptuel décisif. Il s'agit de deux textes-réponses contemporains : l'un aux questions de la revue *Esprit* (mai 1968), l'autre à celles des étudiants de l'École Normale Supérieure d'Ulm, animant les *Cahiers pour l'analyse* (été 1968). Présentant son entreprise d'analyse des discours, Foucault énonce qu'il faut : "*Traiter le discours passé, non pas comme un thème pour un commentaire qui le ranimerait, mais comme un monument à décrire dans sa disposition propre.*" La deuxième citation tirée du second texte est une variation sur le même thème document/monument : "*Analyser les faits de discours dans l'élément général de l'archive, dit-il, c'est les considérer non point comme documents (d'une signification cachée, ou d'une règle de construction), mais comme monuments* <sup>55</sup>."

Cette idée de monument, comme devait le reconnaître Foucault dans les mêmes textes, est redevable à G. Canguilhem. Sans doute cette idée vient-elle de l'emploi qu'en fait Canguilhem dans son article consacré au livre, *Les Mots et les choses* : "*Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?*". Contre les critiques qui n'ont voulu retenir de l'archéologie que les métaphores géologiques dont Foucault fait usage (par exemple, sol, érosion, nappe, secousse, couche...), Canguilhem fait valoir que ce que Foucault tente de mettre à jour, c'est une "*dénivellation de la culture occidentale*" (Foucault), son "*seuil*". Archéologie n'est point géologie ; par suite, si les sédiments ressortissent à la géologie, les monuments sont, quant à eux, l'affaire de l'archéologie <sup>56</sup>. On sait que la richesse des couches sédimentées est affaire de temps tandis que celle des monuments est hors temps, indépendante du temps ; la valeur du monument est intrinsèque. On peut se rappeler cet autre essai de Canguilhem qui, cherchant à répondre à la question "*Qu'est-ce que la psychologie ?*" (cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1958), a été amené à esquisser une histoire de la psychologie ; histoire qui montre, depuis les Grecs jusqu'à nous, que la psychologie n'a aucune unité : la psychologie n'existe pas mais des psychologies. De sorte que la psychologie ne peut être

<sup>55</sup> *Dits et écrits I*, pp. 682, 708. Notons que ces deux textes constitueront pour l'essentiel, *L'Archéologie du savoir* (1969) ; ceci sera analysé plus loin ; qu'il nous suffise ici de montrer comment Foucault passe du document au monument.

<sup>56</sup> G. Canguilhem, *art. cit.*, p. 602.

considérée comme un monument unique ; elle est une discipline plurielle d'âges différents.

Si donc le monument est l'affaire de l'archéologie, Foucault échappe à la problématique du commentaire, dans la mesure où, à l'inverse du document qui fait toujours appel à un référent externe, le monument n'a d'autre référent que lui-même, n'est contemplé que pour lui-même.

Alors, on peut penser qu'en abandonnant la deixologie, discipline proprement structuraliste, pour passer à l'archéologie, Foucault sortirait, par le fait même, du structuralisme. Mais le passage à l'archéologie est-il suffisant ? Réussit-il vraiment à fonder une archéologie qui ne soit point structuraliste ? A ces questions *L'Archéologie du savoir* (1969) tentera, dans la suite de notre texte, d'apporter des éléments de réponse.

Il nous faut donc laisser en l'état ces questions, c'est-à-dire en suspens, car un autre texte de Foucault, en cette année 1967, requiert notre attention. Il s'agit du texte de son interview donnée à *La Presse de Tunis* en avril 1967. Texte paradoxal et pourtant intéressant, Foucault s'y définit positivement comme structuraliste.

A la question : "*Pour le grand public, vous êtes le prêtre du structuralisme, pourquoi ?*", Foucault répond tout en continuant de filer la métaphore religieuse : "*Je suis tout au plus l'enfant de chœur du structuralisme. Disons que j'ai secoué la sonnette, que les fidèles se sont agenouillés, que les incroyants ont poussé des cris. Mais l'office avait commencé depuis longtemps. Le vrai mystère ce n'est pas moi qui l'accomplis* <sup>57</sup>."

Après cette confession religieuse, Foucault en vient à définir deux sortes de structuralisme : un structuralisme comme méthode particulière et un structuralisme généralisé. En tant que méthode, le structuralisme a non seulement permis la fondation de la linguistique, mais encore il a été d'un apport essentiel pour le renouvellement et le développement de sciences comme l'histoire des religions, l'ethnologie, la sociologie. La seconde forme de structuralisme qu'il définit semble

<sup>57</sup> *Dits et écrits I*, p. 581. On peut noter que la métaphore religieuse a souvent été appliquée à Foucault. Ainsi, R.M. Alberes : "*Si Lévi-Strauss est le pape du structuralisme, Foucault en est le prophète*", cf. "*L'homme n'est plus dans l'homme*", in *Les Nouvelles Littéraires*, 1er septembre 1966.

lui être applicable sinon appliquée, précisément parce qu'il se déclare ouvertement structuraliste dans ce texte : tout son travail a été d'essayer "d'introduire des analyses de style structuraliste dans des domaines où elles n'avaient pas pénétré jusqu'à présent, c'est-à-dire dans le domaine de l'histoire des idées, l'histoire des connaissances, l'histoire de la théorie". Ce structuralisme généralisé serait l'oeuvre de théoriciens non spécialistes s'efforçant d'appliquer, d'étendre le structuralisme dans différents domaines politiques, théoriques. Ce structuralisme "concernerait notre culture, à nous, notre monde actuel, l'ensemble des relations pratiques ou théoriques qui définissent notre modernité". Bien plus, il s'agit d'une "sorte de philosophie structuraliste" qui se définirait comme l'activité permettant de "diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui"<sup>58</sup>.

Foucault prend bien soin de suspendre entre guillemets cette "sorte de philosophie structuraliste" car lui-même auparavant s'était défendu de poser le structuralisme comme philosophie. Pourquoi une telle précaution ? Ne serait-ce pas une stratégie pour sortir du structuralisme authentique, qui n'est point philosophie, et se diriger vers une hétérodoxie qui ferait voler le monde clos du structuralisme en un univers infini en lequel le structuralisme, libre de tout assujettissement, fonctionnerait à la généralité ? En tout cas, en définissant le structuralisme comme diagnostic de ce qu'est aujourd'hui, Foucault semble tracer une ligne de fuite (sa ligne de sorcière) par où il pourrait s'échapper afin de paraître ailleurs sous une autre identité. Il y a sans doute là, dans cette attitude, quelque chose comme un effet de déprise de soi.

Cette caractérisation du structuralisme est un thème sur lequel Foucault reviendra par la suite. Cependant, le structuralisme comme tel aura disparu. C'est à la philosophie que Foucault, par cette métaphore médicale, confiera la tâche de dire ce qu'est aujourd'hui.

Ainsi, dès 1967, soit un an après la parution des *Mots et les choses*, Foucault commence à se réveiller de son sommeil structuraliste. Le traité de méthodologie annoncé pour l'intelligence de son livre-fétiche sera-t-il d'un apport conséquent, d'un apport décisif ? La question gagnerait à être reprise plus en détail, plus loin. Pour

---

<sup>58</sup> *Ibid.*

l'instant, c'est la problématique du moment présent qui, de nous, requiert toute attention. Alors qu'est-ce qu'aujourd'hui ?

Cette question, Foucault va se la poser à propos de ce qu'il faut entendre par *Aufklärung*. A travers cette interrogation, Foucault pense rejoindre et prolonger Kant dans son traitement de la question fondamentale : *Was ist Aufklärung* ? Il voit dans le texte de Kant l'analyse du temps présent, de ce qui se passe actuellement. Par extrapolation, si la question de l'*Aufklärung* est la question de notre présent, alors l'*Aufklärung* appartient pleinement à notre présent ; il est notre passé le plus actuel ; il est, selon le mot de G. Canguilhem, notre plus "actuel passé". Mais reproblématisant la question, il trouve la question bien plus remarquable que les réponses. La réponse à la question : *Was ist Aufklärung* ?, qui a pu paraître comme un texte mineur sans réelle importance, est, par Foucault, considéré comme un texte énigmatique mais néanmoins emblématique, inaugurant tout le discours moderne de la philosophie. Toute la philosophie moderne est parcourue par la question de la pensée rationnelle.

Il convient de donner ici quelques repères historiques pour mieux situer la provenance du texte kantien. Le thème majeur de l'apparition historique de la raison, trouve à s'articuler sur le débat qui s'était noué autour de la question : *Was ist Aufklärung* ? Le lieu du débat était l'espace d'une revue, la *Berlinische Monatsschrift* (Revue Mensuelle Berlinoise). Principale revue des années 1780, son rayonnement devait dépasser les limites de la capitale prussienne. Revue de débats, elle offrait un espace d'expression privilégié, de discussions de la *Mittwochsgesellschaft* (Société du Mercredi) ou encore de la "*Société des amis des Lumières*" ; sociétés dans lesquelles pouvaient se rencontrer enseignants, diplomates, fonctionnaires autour de questions politiques, religieuses, philosophiques. Mendelssohn, Zollner (un pasteur) celui-là même qui devait poser la question *Was ist Aufklärung* ?, en faisaient partie. Mendelssohn puis Kant, chacun pour soi, a répondu à la question posée en juin 1783. Cette intervention de Kant dans l'espace d'un journal en décembre 1784, si importante et décisive soit-elle, n'était ni la première ni la dernière : déjà en novembre 1784 Kant avait fait paraître "*Idée d'une histoire universelle au point*



de vue cosmopolite", et jusqu'en 1789 il y fera paraître quelque cinq articles dont "Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?"<sup>59</sup>

Mais revenons à la question *Was ist Aufklärung* ? Ce qui interpelle Foucault dans ce texte, c'est la réponse de Kant sur la nature de la raison moderne. Les Lumières, pour Kant, c'est la sortie de l'homme de son "incapacité à se servir de son entendement sans la tutelle d'un autre" ; incapacité qui peut donc être surmontée en trouvant le courage de se servir de son propre entendement/raison sans autorité extérieure. En posant un résumé à plusieurs degrés, on peut dire que l'un des points essentiels de la réponse de Kant est sa reprise du mot d'Horace "*Sapere aude*" : aie le courage de te servir de ta propre raison. Il y a en ce mot une sorte d'appel à penser par soi-même, un appel à l'autonomisation du sujet, à l'autoconstitution du sujet. Il s'agit, pour le sujet, en dehors de toute influence extérieure, d'apprendre à se conduire soi-même, à se gouverner soi-même ; gouverner devant être entendu au sens très large. Le gouvernement sera d'ailleurs un thème que reproblématisera Foucault.

Foucault, à partir de la pastorale chrétienne comme art de gouvernement, infléchit cette lecture vers ce qu'il va appeler la critique définie négativement comme "*l'art de n'être pas tellement gouverné*"<sup>60</sup>. La critique est le contrepoids pratique à la gouvernementalisation généralisée de la société. Appliquée au savoir, la critique fixera les limites de l'utilisation légitime de la raison. "*La critique dira, en somme, que c'est moins dans ce que nous entreprenons, avec plus ou moins de courage, que dans l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ses limites, qu'il y va de notre liberté, et que, par conséquent, au lieu de laisser dire par un autre "obéissez", c'est à ce moment-là, lorsqu'on se sera fait de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra découvrir le*

---

<sup>59</sup> Jean Mondot, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, publications de l'université de St. Etienne, 1991.

<sup>60</sup> M. Foucault, "*Qu'est-ce que la critique ?*" (*Critique et Aufklärung*). Texte présenté à la société française de philosophie, à la séance du 27 mai 1978. Il est resté inédit jusqu'en 1990, in *Bulletin de la société française de philosophie*, n° 2, p. 38. Ce texte n'est pas repris dans les *Dits et écrits*. Il existe cependant une version américaine modifiée sous le titre "*What is Enlightenment ?*", in P. Rabinow (éd.), *The Foucault reader*, New York, Pantheon, 1984.

*principe de l'autonomie et que l'on n'aura plus à entendre le "obéissez" ; ou plutôt que le "obéissez" sera fondé sur l'autonomie elle-même*<sup>61</sup>."

Cependant, au-delà de cette critique ainsi comprise dans son rapport précis à l'*Aufklärung*, Foucault se penche encore autrement sur le texte de Kant et en propose une interprétation originale. Il y décèle pour la première fois une manière originale de philosopher. Il lit, dans *Was ist Aufklärung ?*, la question du présent, du moment présent, bref ! la question de l'actualité. Il s'agit de voir qu'est-ce qui, dans le moment présent, fait sens pour une réflexion philosophique : la philosophie apparaissant comme problématisation d'une actualité et le philosophe comme devant problématiser sa propre actualité discursive<sup>62</sup>.

Il convient de noter que, dès septembre 1967, Foucault a eu à confier à Paolo Caruso que si son travail a affaire à la philosophie, si son travail est philosophique, c'est au titre du diagnostic qu'il dresse du présent. Car la tâche de la philosophie est de diagnostiquer le présent. Ce faisant, il s'agit de nous demander, au fond, ce que nous sommes aujourd'hui ; quel est cet aujourd'hui à l'intérieur duquel nous vivons ? Il y a une ligne de tension entre ce texte de Foucault et l'interprétation qu'il donne du texte de Kant sur Les Lumières. Aussi peut-on parler d'une constante préoccupation, d'un constant mode interrogatoire demeurés inaltérés malgré la distance de ces deux textes.

Cette lecture paraît encore plus captivante lorsqu'on opère un couplage entre le texte de 1784 sur Les Lumières et celui de 1798 sur *Le conflit des facultés*. Car la question *Was ist Aufklärung ?*, Kant va se la poser à nouveau à propos d'un événement de portée historique qui devait susciter des discussions philosophiques en Allemagne : la Révolution française. Dans *Le conflit des facultés*, Kant entreprend de répondre à la question : qu'est-ce que la Révolution ? Le livre est traversé par la querelle entre la faculté de philosophie et la faculté de droit sur la question de savoir si le genre humain progresse vers un mieux. Kant cherche un signe historique (*Geschichtszeichen*) un "*événement de notre temps*" permettant de savoir s'il y a un progrès. Ce signe devra répondre à une triple caractéristique : être *signum rememorativum*, *signum demonstrativum*, *signum pronosticum*.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>62</sup> *Dits et écrits IV*, p. 680.

Autrement dit ce signe doit révéler que l'événement a toujours été ainsi dans le passé (signe remémoratif), qu'il se produit actuellement (signe démonstratif), enfin qu'il se produira également dans le futur (signe pronostique). C'est dans sa recherche d'un tel signe ayant valeur de progrès que Kant est amené à introduire la Révolution comme événement indicateur.

L'indicateur historique n'est cependant pas la Révolution française elle-même en tant que telle, mais ce qui se passe autour de cet événement, c'est-à-dire cette sorte de "*sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme*" (Kant). L'important n'est pas la révolution mais l'enthousiasme manifeste avec lequel les gens accueillent ces bouleversements. Seuls sont significatifs des événements bien moins perceptibles, bien moins grandioses ; ceux qui se produisent dans la tête des individus. L'enthousiasme pour la Révolution, voilà ce qui est, par Kant, pensé comme disposition de la nature humaine au progrès.

Foucault fait de la conjonction de ces deux questions : *Qu'est-ce que l'Aufklärung ?* et *Qu'est-ce que la Révolution ?*, les formes en lesquelles Kant non seulement pense la question de sa propre actualité, mais encore rejoint sa propre actualité.

En tout cas, en verrouillant la philosophie sur la question du présent, Kant opère un double geste : rompre avec la tradition et poser par le fait même un geste inaugural. La philosophie rompt ses amarres avec la métaphysique. Le rapport longitudinal qu'elle entretenait avec la tradition métaphysique se trouve biffé au profit d'un rapport "*sagittal*", un rapport incisif au présent. Cette métaphore-sagittaire est un thème éloquent pour signifier la démarche visant à aller directement au cœur des choses, au cœur des problèmes, pour saisir dans un noeud de problèmes inextricables le fil conducteur duquel tout le reste peut dépendre, à l'exemple, pourrait-on dire, de Kant, qui a bien vu dans l'enthousiasme pour la révolution, le signe majeur de la Révolution. Notons que, dès *Naissance de la clinique* (1963), Foucault avait posé l'acte de la connaissance médicale comme "*figure sagittale de la connaissance*"<sup>63</sup>.

Dans cette mise au présent de la philosophie, le regard philosophique pointe et s'installe au cœur même du présent. Il ne s'agit cependant pas, dans cette liaison de la philosophie au présent, d'une

<sup>63</sup> *Naissance de la clinique, op. cit.*, p. 30.

variante de la philosophie de l'engagement à la Sartre, typifié par Foucault sous le vocable de "*l'intellectuel universel*". Non. Car, lors même que la philosophie du sujet ou la philosophie de la conscience paraît plus engagée, la philosophie du concept ou la philosophie du savoir, pour spéculative qu'elle soit, n'en demeure pas moins proche des préoccupations immédiates. C'est bien la philosophie du concept qui a été en prise directe avec les événements tragiques de la seconde guerre mondiale. C'est elle aussi qui, dans les années soixante, a joué un rôle décisif dans la crise qui a secoué l'université et la société française. La philosophie du concept s'est ainsi trouvée intimement liée à la question du présent. Pourquoi ?, s'était demandé Foucault dans sa préface à l'édition anglaise du livre de G. Canguilhem : *On the Normal and the Pathological* (1978)<sup>64</sup>. Précisément parce que la philosophie du concept / l'histoire des sciences a été le destin français de la question de l'*Aufklärung*, tandis qu'en Allemagne elle est restée liée à une réflexion de type historique et politique sur la société (Marx, Nietzsche, Max Weber, l'Ecole de Francfort). La philosophie du concept, poursuit Foucault, en s'articulant sur le présent, rejoint un des thèmes qui s'est imposé à la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle. Car, pour la première fois, a été posée à la pensée rationnelle la question de son fondement, de ses conditions d'exercice, de son moment présent, de son actualité. C'est de cette question que la philosophie fait de son lien au présent une interrogation fondamentale, une question essentielle.

C'est pourquoi Foucault peut dire de Kant qu'il est à l'origine de deux grandes traditions en lesquelles s'est située la philosophie moderne : la tradition de l' "*analytique de la vérité*" comme interrogation sur les conditions du savoir vrai et celle d'une ontologie de l'actualité ou "*ontologie de nous-mêmes*" inaugurée précisément par les Lumières et la Révolution.

Cette seconde tradition de la pensée critique ou forme de philosophie est celle qui va de Hegel à Nietzsche, de Max Weber à l'Ecole de Francfort. Foucault déclare se situer lui-même dans cette

<sup>64</sup> Cf. M. Foucault, "*Introduction*" to G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological. Studies in the History of Modern Science*, Boston, D., Reidel, 1978, p. IX-XX. Une version française est parue dans la *Revue de métaphysique et de morale*, n° 90, 1985, pp. 3-14 ; repris dans *Dits et écrits IV*, pp. 763-776.

seconde tradition<sup>65</sup>. Cette filiation de Foucault est cependant loin d'être simple. Nombre d'auteurs s'emploieront à en montrer le caractère très discutable voire polémique.

Ainsi, Habermas trouve fort surprenant cette place de Foucault au sein de cette tradition de l'*Aufklärung*, dans la mesure où celui-ci a déployé tout un trésor de critiques sévères à l'encontre, justement, de la modernité<sup>66</sup>. Pour Habermas, Foucault passe pour un critique de l'idéal des Lumières. Dans *Le Discours philosophique de la modernité* (1988), Foucault est analysé tout simplement comme un irrationaliste. Ainsi, le Foucault des sciences humaines opère une critique radicale de la raison, thème nietzschéen qui lui vient de sa longue fréquentation de Bataille. Le sous-titre de *l'Histoire de la folie* en allemand est "*Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*" (Une Histoire de la folie à l'âge de la raison) ; dès le sous-titre le livre se donne pour une critique de la raison.

Déjà en 1981, dans son texte : "*La modernité : un projet inachevé*", Habermas a gratifié Foucault, Bataille et Derrida du vocable de "*jeunes conservateurs anarchisants*"<sup>67</sup>, précisément parce que leurs analyses ne sont pas doublées de propositions concrètes pour sortir du modèle qu'ils récuse. Il se rattrape toutefois à propos de Foucault, et fait, des contradictions qui traversent l'oeuvre de Foucault, des contradictions non seulement nécessaires mais encore des contradictions instructives, à l'image de Kant qui a fait de l'enthousiasme révolutionnaire un indice révélateur d'une faculté intelligible du genre humain dans le monde des phénomènes<sup>68</sup>.

Il est vrai que Foucault n'est pas particulièrement tendre avec la manière dont le fou est traité et les libertés confisquées. Dans *Folie et déraison* en son chapitre éloquent, "*Du bon usage de la liberté*", Foucault dénonce le "*double mouvement de libération et d'asservissement*" en lequel se sont secrètement enracinées les assises

<sup>65</sup> *Dits et écrits IV*, p. 688.

<sup>66</sup> Jürgen Habermas, "*Une flèche dans le coeur du temps présent*", in *Critique*, n° 471-472, 1986, pp. 794-799. Cf. également, *Michel Foucault : lectures critiques*, D. Couzens Hoy (éd.), Bruxelles, éd. Universitaires, 1989, pp. 121-125, l'article de Habermas, "*Le présent pour cible*".

<sup>67</sup> Cf. "*La modernité : un projet inachevé*", in *Critique*, n° 413, 1981.

<sup>68</sup> J. Habermas, "*Une flèche dans le coeur du temps présent*", p. 799.

de l'expérience moderne de la folie<sup>69</sup>. Cet autre mot de *Surveiller et punir* ne rate pas non plus sa cible : "*Les Lumières qui ont découvert les libertés ont aussi inventé les disciplines*"<sup>70</sup>. Cette critique des Lumières vaut-elle le qualificatif d'irrationaliste ?

José-Guilherme Merquior, même s'il estime que le grand mérite de Foucault est de tenter "*ouvertement d'en finir avec la notion brumeuse d'une raison unitaire faisant écho au sujet transcendantal de la métaphysique de l'idéalisme classique*"<sup>71</sup>, reste toutefois très proche des thèses de Habermas. Cet auteur pense que *Folie et déraison* est une entreprise dangereuse visant à démasquer les Lumières. Les Lumières n'y sont pas traitées sous un jour particulièrement lumineux. L'humanitarisme des Lumières est éclipsé par l'institution de la psychiatrie qui apparaît comme un "*gigantesque emprisonnement moral*" (Foucault) des fous. Le livre, selon José-Guilherme Merquior, est entaché de préjugés anti-modernes, anti-bourgeois. Déjà dans *Maladie mentale et personnalité* (1954), les troubles mentaux avaient été attribués au contexte social de la société capitaliste. (Foucault reviendra par la suite sur ce texte dont l'édition de 1962 subira un profond remaniement ; plus tard il en interdira même toute nouvelle édition). J.-G. Merquior décèle chez Foucault une phobie anti-bourgeoise qui le pousse à prendre le parti de la folie (mythique) contre la raison bourgeoise. On a d'ailleurs souvent reproché à Foucault d'avoir fait l'éloge de la folie<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> *Folie et déraison*, op. cit., p. 553.

<sup>70</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 224. En adoptant le point de vue des esclaves Noirs, il n'est pas certain que cette citation soit pleinement recevable. Car, en effet, de quelle liberté s'agissait-il ? Et pour qui ? Les Lumières et les philosophes avec elles ont-elles été d'une clairvoyance ou d'une luminosité exemplaire au problème concret de la traite des Noirs et de leur esclavage ? Indigence de la raison, impuissance du rationnel ? C'est là une autre configuration problématique qu'il faudra interroger ailleurs. On peut d'ores et déjà se reporter avec profit aux travaux de Louis Sala-Molins.

<sup>71</sup> José-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, P.U.F., 1986, p. 18.

<sup>72</sup> Cf. le collectif d'études sur *l'Histoire de la folie* dans *Evolution psychiatrique : cahiers de psychologie et de psychopathologie générale*, 36/2, 1971 ; Marcel Gauchet et Gladys Swain, *La Pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, 1980 ; plus récemment le 9e colloque de la société

Dans *Surveiller et punir*, Foucault se montre un adversaire féroce et acharné des Lumières<sup>73</sup>. L'humanitarisme des Lumières aboutit et se dissout dans la création de la société disciplinaire. J.-G. Merquior fait de Foucault, parmi les structuralistes français, celui qui démolira systématiquement l'héritage des Lumières au nom de la contre-culture ; Lévi-Strauss, même s'il croit en l'idéal de la science et déteste l'art moderne, fut le premier adepte de cette contre-culture.

Bref ! Le dénigrement des Lumières est tellement systématique chez Foucault qu'on peut lui appliquer autrement ce mot de Lady Carlisle : "Si quelqu'un qui ne croit pas au progrès entre chez moi, il faut qu'il s'en aille" ; ce que J.-G. Merquior traduit librement par : quiconque dit du bien des Lumières chez Foucault est invité à sortir immédiatement de son univers mental<sup>74</sup>. La filiation affirmée par Foucault ne résiste pas à l'examen de ces deux critiques.

Ceci n'est cependant pas l'avis de penseurs comme, par exemple, John Rajchman ou Gary Gutting. Pour le premier, dans son *Michel Foucault : la liberté de savoir*, Foucault est un penseur de la modernité, un penseur sceptique. Quant à Gary Gutting, il estime, dans *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, que même si Foucault est très fortement tenté par un irrationalisme romantique, ceci reste une tentation. Le projet philosophique de Foucault est parfaitement rationaliste dans la mesure où ce projet implique une acception de la raison comme premier moyen de toute libération humaine<sup>75</sup>.

Au-delà de ces lectures contradictoires sur la place de Foucault au sein de la tradition de l'*Aufklärung*, c'est l'originalité même de Foucault qui ne se trouve pas saisie et évaluée à sa juste valeur. Que

---

internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse, consacré à "*Histoire de la folie, trente ans après*", Paris, 23 novembre 1991. Les travaux de ce colloque ont été publiés sous le titre *Penser la folie : Essais sur Michel Foucault*, éd. par Elisabeth Roudinesco, Paris, Galilée, 1992. Les vives polémiques suscitées régulièrement par *Histoire de la folie* témoignent du caractère absolument inaugural de cette oeuvre subversive.

<sup>73</sup> José-Guilherme Merquior, *op. cit.*, p. 118.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>75</sup> Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge, 1989, p. 265.

Foucault, délaissant la tradition de l'analytique de la vérité, déclare partager avec Hegel, Nietzsche, Max Weber et l'Ecole de Francfort ce qu'il nomme "*une ontologie de l'actualité*", mérite une attention particulière, un regard neuf. Sans prétendre jouer de manière outrecuidante Foucault contre Foucault, il nous semble que celui-ci se situe dans l'entre-deux, à l'interface de ces deux traditions, l'une française, l'autre allemande, toutes deux issues de l'*Aufklärung*. L'originalité de Foucault réside en sa capacité à faire tenir ensemble cette double filiation : l'Ecole épistémologique française et l'Ecole de Francfort, deux traditions qui, au demeurant, ne sont pas exclusives l'une de l'autre.

Avant de prendre la mesure de ce double héritage, rappelons ce mot de Foucault à propos des Lumières, qui peut servir d'exergue à son travail. En 1966, dans sa recension consacrée à *La Philosophie des Lumières* de Cassirer, Foucault, après avoir observé que malgré l'âge de ce livre — 30 ans — il appartenait pleinement à notre actualité, terminait son article par ces mots : "*C'est de là maintenant que nous autres nous devons partir*"<sup>76</sup>. Il nous semble que tout le travail ultérieur de Foucault a répondu à cet impératif du départ. La question des Lumières articulée autour de l'actualité a hanté pendant longtemps Michel Foucault. Qu'il ait choisi d'y revenir à plusieurs reprises, montre que l'intérêt par lui porté à cette époque est loin d'être animé uniquement par une simple et constante volonté de démolition des Lumières. Que Foucault revendique son appartenance aux Lumières ne devrait pas être un motif de scandale ; le radicalisme dont témoignent ses critiques sont le fait de son interrogation radicale et de toute interrogation radicale par où Foucault s'affirme comme un philosophe authentique.

Alors, qu'en est-il de ses deux filiations ? D'abord arrêtons-nous à l'ascendance épistémologique. A plusieurs reprises Foucault est revenu sur l'importance de Bachelard et de Canguilhem, non seulement pour la pensée française en générale mais aussi pour sa propre orientation intellectuelle. La tradition épistémologique française initiée par Bachelard conjugue de façon unitaire l'épistémologie avec l'histoire des sciences. Cette Ecole, définie par son épistémologie historique, fait de l'analyse des concepts son objet privilégié. Il s'agit, pour un concept

---

<sup>76</sup> *Dits et écrits I*, p. 549.

donné, d'en retracer la formation, les variations subies, les obstacles épistémologiques rencontrés... Il s'agit d'étudier la science dans l'historicité qui la porte.

Chacun de ces auteurs, Bachelard, Canguilhem et Foucault avec une méthodologie appropriée, s'est penché avec attention sur son propre domaine d'élection. Alors que Bachelard s'est consacré à la physique et à la chimie, Canguilhem, dans sa filiation bachelardienne, s'est plutôt transporté vers les sciences de la vie, c'est-à-dire la biologie, l'anatomie, la physiologie. Foucault, de par son esprit encyclopédique, élargit le champ épistémologique. Que *Folie et déraison* ait été admise à soutenance par Canguilhem comme contribution à *"l'histoire des sciences"*, témoigne de la place de Foucault au sein de cette tradition. Tout en travaillant sur une échelle plus grande, Foucault entretient une liaison avec cette tradition. Cette filiation n'est cependant pas une simple appartenance discipulaire. Foucault, de par son archéologie, introduit un déplacement méthodologique et entreprend une histoire des savoirs.

Ainsi, Gary Gutting, tout en soulignant l'importance méthodologique de l'archéologie, s'est employé à dégager deux influences majeures dans le travail de Foucault : la philosophie des sciences de Bachelard et l'histoire des sciences de Canguilhem (cf. *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*). L'auteur fait de Foucault un historien et philosophe des sciences.

Pour Roberto Machado, l'épistémologie de Foucault est une histoire archéologique visant à l'élaboration d'une histoire des savoirs<sup>77</sup>. Quant à Angèle Kremer-Marietti, elle juge que le seul vocable d'épistémologie ne saurait suffire à définir Foucault. La désignation la plus correcte serait celle du syntagme *"épistémologie archéologique"*<sup>78</sup>. Enfin, Annie Guedez fait de l'archéologie de Foucault un déplacement au domaine des idées de l'épistémologie bachelardienne<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Roberto Machado, *"Archéologie et épistémologie"*, in *Michel Foucault philosophe, rencontre internationale*, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Seuil, 1989, pp. 15-31. Cf. également sa thèse de doctorat : *Science et savoir*, Centre Michel Foucault, Bibliothèque du Saulchoir, Paris, A 237.

<sup>78</sup> A. Kremer-Marietti, *op. cit.*, p. 5.

<sup>79</sup> Annie Guedez, *Foucault*, Paris, éd. Universitaires, 1972, p. 70.

Au total, si la filiation de Foucault à l'épistémologie française semble avérée, elle ne saurait cependant suffire à elle seule à définir la démarche originale de Foucault qui s'étend largement à d'autres domaines du savoir.

Quant à la liaison avec l'Ecole de Francfort, nous partageons pleinement les thèses d'Axel Honneth. Celui-ci, tout en soulignant les différences réelles entre Foucault et Adorno, démontre qu'il y a des points de convergence entre ces deux penseurs dans leur entreprise respective de critique radicale de la modernité<sup>80</sup>. Axel Honneth s'intéresse au deuxième Foucault, c'est-à-dire au Foucault de la théorie du pouvoir (cratologie) dans ses différentes analyses de la société ; car par son diagnostic du présent, Foucault se montre très proche de *La dialectique de la raison*, l'oeuvre maîtresse de la Théorie Critique. La modernité européenne est bien l'espace en lequel se déploie la critique foucauldienne ; si bien que sa position d'archéologue-ethnologue, cette savante combinaison de regards, ne pouvait que produire une archéologie de la culture occidentale ou une archéologie de la modernité européenne. Il y a ainsi une communauté d'analyse propre à Foucault et à Adorno centrée sur la modernité. On peut résumer en quatre points essentiels les zones d'influence :

— En pointant leur regard scrutateur et critique sur *"le versant obscur"* (Foucault) ou sur l'*"histoire occulte"* (Adorno) de la modernité européenne, l'un et l'autre se trouvent interpellés, attirés par le processus de rationalisation de la société. Mais, si chez Adorno la rationalisation est pensée sur le modèle instrumental de la domination de la nature, chez Foucault elle est plutôt stratégique, dans le sens d'un contrôle social de plus en plus serré.

— Chez les deux penseurs, le corps humain est victime du processus de la rationalisation instrumentale : disciplinarisation de plus en plus grande du corps.

— Tous les deux voient en l'année 1800 une date symbole : Foucault y découvre le seuil de la naissance des différentes techniques de disciplinarisation du corps ; Adorno, l'éclosion du marché capitaliste.

— Foucault et Adorno considèrent que le processus de rationalisation instrumentale qui s'étend à toutes les organisations, génère un pouvoir

---

<sup>80</sup> Axel Honneth, *"Foucault et Adorno"*, in *Critique*, n° 471-472, 1986, pp. 800-815.

de contrôle extraordinairement tentaculaire de la vie sociale. Aussi, les sociétés modernes peuvent-elles être assimilées à des sociétés totalitaires.

L'apport de Axel Honneth est intéressant, dans la mesure où il a été lui-même influencé par les travaux de Habermas qui, lui-même, appartient à la seconde génération de l'Ecole de Francfort dont les grands devanciers ont pour nom : Horkheimer, Adorno, Pollock... Qu'il s'attache à montrer que la puissance critique de la cratologie de Foucault est équivalente à *La dialectique de la raison*, précisément dans sa volonté de démasquer, et de démythifier la raison européenne, est en soi une entreprise tout à fait crédible, dans la mesure où lui-même a eu auparavant à consacrer un ouvrage sur Foucault qui fit date: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, (Francfort, 1985). Habermas, dans *Le discours philosophique de la modernité*, se reportera à plusieurs reprises à ce texte important.

Il y a, en Foucault, une certaine filiation à l'Ecole de Francfort que lui-même s'est plu à souligner à plusieurs reprises. Dans son texte "*Critique et Aufklärung*" Foucault fait, en plusieurs passages, référence à l'Ecole de Francfort ; et, sur la question précise de l'*Aufklärung*, il se reconnaît une parenté avec cette Ecole. Au-delà du devenir distinctement marqué de la question de l'*Aufklärung* en France et en Allemagne, Foucault dit : "... ce problème qui nous rend fraternels par rapport à l'Ecole de Francfort <sup>81</sup>."

On est donc fondé à considérer qu'il se trouve en Foucault une confluence particulière de ces deux traditions héritières des Lumières que sont l'épistémologie française et l'Ecole de Francfort. C'est ce double héritage qui se trouve relancé par Foucault à l'occasion de sa lecture des textes de Kant ; lecture qui, loin d'être une simple suite de combinaisons savantes de diverses positions, s'emploie à désigner et à assigner une nouvelle tâche à la philosophie. L'articulation de la philosophie au présent ou autour du présent est non seulement promesse d'avenir pour cette "discipline" qui n'en finit pas de mourir, mais encore une manière de la maintenir constamment en éveil. Le rapport sagittal que le philosophe et la philosophie instaurent avec leur propre présent est un lien qui les ancre dans leur lieu historique de

---

<sup>81</sup> M. Foucault, *art.cit.*, p. 45.

production et une invite à entrer en consonance avec le devenir de la communauté. Pour ce faire, Foucault a été amené à introduire une distinction subtile entre l'intellectuel universel qui se pique de "*dire la vérité muette de tous*" <sup>82</sup> et l'intellectuel spécifique dont le travail est une permanente problématisation, une constante reproblématisation : en intervenant de manière spécifique dans les domaines précis qui sont les siens, il est amené à adopter une attitude proprement philosophique lui permettant "*de réinterroger les évidences et les postulats, de secouer les habitudes, les manières de faire et de penser, de dissiper les familiarités admises, de reprendre la mesure des règles et des institutions*" <sup>83</sup>. En cela Foucault réhabilite, selon le mot de John Rajchman, la figure de "*l'intellectuel-philosophe*".

C'est à ce type de figure intellectuelle qu'il appartient de "*dire le présent*" <sup>84</sup>. "*Dire le présent*" communique avec l'impératif foucauldien du "*penser autrement*" afin de "*vivre autrement le temps*"<sup>85</sup> aujourd'hui. "*Dire le présent*" ne consiste pas en une répétition, en une variation ratiocinante sur le présent ; ce "*dire*" n'est pas n'importe quel dire. Ce "*dire*" est le dire parrhésiastique, le dire-vrai ; un dire qui se construit contre la doxa, contre ce qu'il faut dire, contre ce qu'il convient de dire, bref ! contre la normalité du dire <sup>86</sup>. En cela on retrouve la position philosophique, le mode spécifique d'intervention, proprement philosophique, de l'intellectuel spécifique dans le temps présent.

C'est sur cet ensemble de considérations qu'il convient de situer les approches, et les enquêtes concrètes et effectives opérées par Foucault sur des objets non moins concrets : la folie, la maladie, la criminalité, la sexualité. Ainsi, au-delà du mouvement anti-psychiatrique, du comité d'action des prisons, des études d'architectures... induits par son oeuvre et compte tenu du retentissement toujours actuel de son oeuvre, Foucault appartient, et pour longtemps encore, à ce présent en lequel il n'a cessé de travailler.

---

<sup>82</sup> *Dits et écrits II*, p. 308.

<sup>83</sup> *Dits et écrits IV*, p. 676.

<sup>84</sup> Miguel Morey, "*Sur le style philosophique de Michel Foucault*", in *Michel Foucault philosophe, op. cit.* p. 138

<sup>85</sup> *Dits et écrits III*, p. 788.

<sup>86</sup> Miguel Morey, *art.cit.*, p. 139.

### III.

#### L'ADIEU AU STRUCTURALISME

Le titre de ce chapitre, on l'aura reconnu, reprend à la lettre les mots de Blanchot, distraits de son *Michel Foucault tel que je l'imagine* (1986). Adieu au structuralisme ! Par ce geste Foucault donnerait ainsi définitivement congé au structuralisme, à tout structuralisme. Et si le geste d'adieu peut sembler excessif, c'est tout de même vers un au-delà du structuralisme qu'il faut chercher à situer l'archéologie du savoir. Dès lors, pourquoi un tel geste ? Quelle en est la nécessité ? Le structuralisme serait-il devenu inopérant voire indigne ? C'est vers *L'Archéologie du savoir* qu'il convient de diriger nos questions. L'expression "archéologie du savoir" était déjà présente dans *Les Mots et les choses*. En effet, pour rendre raison des mutations qui affectent les dispositions épistémologiques survenues fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et début du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est vers une archéologie du savoir que Foucault avait orienté en profondeur ses questions radicales.

Trois ans après l'extraordinaire succès de son livre princeps *Les Mots et les choses*, Foucault revient sur le devant de la scène avec *L'Archéologie du savoir* (1969). Mais, si *Les Mots et les choses* avaient ouvertement contribué à embarquer Foucault sur le faite de la nébuleuse structuraliste, *L'Archéologie du savoir* aspire, quant lui, à l'en faire descendre. Car ce livre est à la fois une continuation du travail déjà entrepris et en même temps une rupture.

Continuation. Les problèmes de méthode posés par "*l'archéologie*" qui se distingue de toute histoire, seront analysés dans

un prochain ouvrage ; c'est par ces mots que Foucault annonçait dès la préface de l' "*archéologie des sciences humaines*", la nécessité rédactionnelle d'un ouvrage futur sur les problèmes indiqués. Livre annoncé, donc livre attendu. Pourtant, la réception de ce livre n'a point porté cet effet de chronique d'un événement annoncé. Au regard de l'audience et du succès des *Mots et les choses*, ce livre est passé presque inaperçu. Ce n'est peut-être pas le moindre des paradoxes que ce livre qui se donne en réponse aux multiples débats suscités par *Les Mots et les choses*, soit passé presque inaperçu.

Si le succès de l' "*archéologie des sciences humaines*" a pu être porté au crédit du caractère attendu du livre, l'insuccès de *L'Archéologie du savoir* devrait ressortir à un effet de non-annonce ; ce qui n'est pas tout à fait le cas. De sorte que l'argument de Sartre visant à relativiser le succès des *Mots et les choses*, c'est-à-dire à réduire l'originalité par le succès — l'une étant inversement proportionnelle à l'autre — demeure irrecevable. Le livre annoncé aurait dû être attendu ; n'étant pas attendu, il n'a pu être entendu.

L'écho de *L'Archéologie du savoir* n'a pu porter loin. Le lourd silence plein de réactions déconcertées qui accompagna la publication de ce livre témoigne sans doute de la "*nouveauté profonde de l'entreprise*"<sup>1</sup> ou de "*l'étrangeté d'un ouvrage qui a toutes chances de laisser à son lecteur une impression de malaise*" ; néanmoins Dominique Lecourt souligna la "*nouveauté réelle et radicale*" de la problématique et présente le livre comme un "*tournant décisif dans l'oeuvre de Foucault*"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Etienne Verley, "*L'Archéologie du savoir et le problème de la périodisation*", in *Dix-huitième siècle*, n° 5, 1973, p. 152.

<sup>2</sup> Dominique Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris, Maspero, 1972, pp. 98, 100, 101-102. Notons toutefois que pour François Dosse, l'accueil qui fut réservé à *L'Archéologie du savoir* a été positif dans la mesure où, dès la première année, quelque 11.000 exemplaires furent vendus, pour atteindre le chiffre de 45.000 en 1987, cf. *Histoire du structuralisme*, T.II, Paris, La Découverte, 1992, p. 310. En fait, une chose est le nombre d'exemplaires vendus et une autre, l'accueil d'un livre à travers l'écho qu'il suscite dans les différents médias. Or, aux regards de ce dernier *L'Archéologie du savoir* n'a pas suscité un accueil aussi massif que *Les Mots et les choses*.

Dans tous les cas, par l'ampleur de son enjeu, *L'Archéologie du savoir* introduit une rupture ; si bien que tout dans ce livre donne à penser que l'auteur se livre à un savant exercice de démarcation. Et toute démarcation est une opération à double sens, puisqu'il s'agit, dans le temps même de la rupture et du partage, d'annoncer des marques, c'est-à-dire les siennes propres. L'initiative de la rupture est affirmation de soi assumée.

Avec ce texte, Foucault non seulement prononce son propre discours de la méthode, mais donne également à entendre ce qu'il a fait auparavant dans *L'Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* et dans *Les Mots et les choses*. Ne peut-on dire que si *Les Mots et les choses* passent pour un parfait classique du structuralisme et que si *L'Archéologie du savoir* se donne pour la méthode forgée à l'intelligence de cette "*archéologie des sciences humaines*", alors celle-là, c'est-à-dire *L'Archéologie du savoir*, devrait être en toute rigueur structuraliste ? Et pourtant c'est bien à une démarcation que s'emploie *L'Archéologie du savoir*.

Sans doute faudrait-il voir dans *L'Archéologie du savoir* la volonté affirmée et affichée par Foucault de rétablir la vérité sur *Les Mots et les choses*. Car, si ce livre a été victime de mauvaises lectures, si la lecture structuraliste de ce livre a manqué l'originalité et la spécificité de l'entreprise foucauldienne, on peut penser que *L'Archéologie du savoir* va devoir proposer une sorte de clé de lecture explicite pour l'intelligence du livre incriminé. La lecture de ce livre devra donc être facilitée par un style plus clair aux tournures moins obscures, aux formulations moins désarmantes et aux constructions moins alambiquées. Or de tout ceci, *L'Archéologie du savoir* n'en a cure. Sa rigoureuse sécheresse analytique rivalise avec le style brillant et même trop brillant des *Mots et les choses*.

On a pu relever la difficulté de cette oeuvre curieuse, et "ésotérique" (Blanchot), souligner son austérité hermétique voire son aridité même, comme si l'auteur avait délibérément eu recours à ce style d'écriture — une écriture tellement travaillée qu'elle se trouve parfois trahie par quelques préciosités pédantes — pour dérouter et/ou dégoûter par avance tout lecteur passif, toute lecture paresseuse.

A ce style particulier de l'archéologie vient s'ajouter la propre démarche originale de Foucault qui ne manque pas d'intérêt. Au lieu de partir de la théorie pour aller à la pratique, Foucault préfère inverser la



démarche : prendre le départ dans la pratique réelle pour fonder la théorie. En effet, avec *L'Archéologie du savoir*, Foucault montre bien qu'il va de la pratique à la théorie. L'archéologie est une méthode qui était déjà mise en oeuvre dans ses ouvrages précédents. Foucault y pratiquait une théorie informelle, c'est-à-dire une théorie informelle parce que non formulée explicitement : le temps de la pratique n'était pas identifiable au temps de la théorie. *L'Archéologie du savoir* se présente donc comme la livraison théorique de sa pratique archéologique.

Archéologue. Pourquoi un tel mot ? Ce mot avait fait très tôt son apparition chez Foucault, dès *Maladie mentale et personnalité* (1954). Par excès d'esprit de récurrence on trouvera sans doute révélateur que dès, sa magistrale *Introduction à Traum und Existenz* (Le Rêve et l'existence) (1954) de Binswanger, Foucault fasse appel à la figure de l'archéologue : Foucault y fait un rapprochement entre la méthode de l'interprétation onirique et celle utilisée par l'archéologue qui opère par recoupement<sup>3</sup>. Archéologie, c'est également un mot que

---

<sup>3</sup> Ludwig Binswanger, *Le Rêve et l'existence* (traduction J. Verdeaux), introduction et notes de M. Foucault, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 21-22. Mais peut-être faut-il rappeler que le motif herméneutique de l'archéologie est d'abord présent dans Freud (et Foucault connaissait bien l'oeuvre de Freud). La psychanalyse présentée comme "psychologie abyssale" ou comme "psychologie des profondeurs", s'apparente, pour Freud, à l'archéologie. C'est pourquoi il a recours à la métaphore de l'archéologie pour illustrer le travail de l'analyste qui consiste à creuser sous la surface du discours de l'analysé afin de faire venir à la surface la vérité d'en dessous, des souvenirs supposés inconscients de traumatismes. Cf. Sigmund Freud, "Constructions dans l'analyse", in *Résultats, idées, problèmes*, II, 1921-1938, P.U.F., 1985. Le motif de l'archéologie se trouve aussi chez Georges Dumézil dont on sait l'influence sur Foucault. En effet, dans un texte déjà ancien, *L'Héritage indo-européen à Rome* (Gallimard, 1949), Dumézil remarque que si son champ d'étude s'étend à toute la civilisation indo-européenne et à ses vestiges, ceux-ci, à la grande différence de l'abondante documentation existant sur les mots, les mythes et les institutions, sont peu nombreux. Alors, dit-il, il faut mettre au point "à côté de l'archéologie des objets et des sites, une archéologie des représentations et des comportements" (p. 43). Car, les reconstitutions de certains archéologues à partir de quelques maigres résultats de fouilles sont bien souvent sujettes à caution. L'archéologie qu'il voudrait professer serait une méthode plus rigoureuse, plus attentive à la pensée des peuples étudiés, plus attentive "aux concepts et aux systèmes de concepts tels qu'ils se trouvent déposés dans le langage, dans les légendes et dans les institutions" (p. 44).

Foucault emploie dans un de ses textes de 1964 : "*Nietzsche, Freud, Marx*" consacré aux techniques d'interprétation. A un intervenant qui lui objecte le non respect de l'articulation historique véritable pour situer chez Hegel le commencement de l'interprétation au XIX<sup>e</sup> siècle, Foucault répond : "Il ne faut pas confondre histoire de la philosophie et archéologie de la pensée"<sup>4</sup>. C'est dans cette dernière perspective que se place Foucault, ce qui lui permet d'intégrer dans son analyse, débordant le cadre strictement philosophique, la découverte des langues indo-européennes, la disparition de la grammaire générale...

Si le mot d'archéologie devait être repris dans ses ouvrages ultérieurs, c'est toutefois à *L'Archéologie du savoir* que devait revenir le soin d'en formuler la théorie. Foucault utilise ce mot pour différencier sa propre démarche de toute histoire. L'archéologie est d'abord un concept de démarcation.

Mais, pourquoi précisément cette dénomination "archéologie" ? Pourquoi fallait-il pour ce mot ancien à la définition sans équivoque trouver un sens nouveau ? Maurice Cranston pour sa part, n'estime pas particulièrement heureux l'emploi que fait Foucault de ce mot, car, il a déjà un sens parfaitement explicite en anglais : "*Etude systématique du passé lointain*"; en français : "*Etude des civilisations anciennes grâce aux monuments figurés et aux objets qu'il en reste*" (*Grand Larousse encyclopédique*, vol. I, 1960). Proposer, comme le fait Foucault, une nouvelle définition pour un tel mot sans ambiguïté, serait tout simplement semer la confusion<sup>5</sup>.

Peut-être convient-il de considérer l'archéologie comme l'un de ces "synonymes d'un même vocable" qu'il faut contredire ? "*L'histoire des hommes*, aimait à dire Foucault, est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir." Cette citation qu'il fait figurer dans ses derniers travaux, est de René Char, un poète qu'il admirait énormément.

---

On est donc fondé à s'interroger, avec précision, sur l'origine de l'archéologie foucauldienne. Foucault, on le sait, a évoqué Kant. Mais on ne saurait non plus passer sous silence Freud et Dumézil. Nous reprendrons ultérieurement une étude sur les provenances et les variations de ce concept chez Foucault.

<sup>4</sup> *Dits et écrits I*, p. 575.

<sup>5</sup> Maurice Cranston, "*Les périodes de Michel Foucault*", in *Preuves*, n° 209-210, août-septembre 1968, p. 72.

Ou bien faut-il voir dans le jeu de cette nouvelle définition un procédé d'écriture qui lui vient de Raymond Roussel ? En effet, Foucault, dans son *Raymond Roussel* (1963), note que le trait propre du langage de celui-ci consiste à "dire autre chose avec les mêmes mots, donner aux mêmes mots un autre sens"<sup>6</sup>. Effectivement, Roussel avait une conscience si aiguë du jeu de langage, des procédés d'écriture, qu'on a pu parler à ce propos du jeu roussélien. Par exemple: "J'ai du bon tabac dans ma tabatière" donnera en langage roussélien "Jade tube onde aubade en mat a basse tierce". Que Foucault ait été impressionné, charmé par cette prose de Roussel, explique sans doute la célérité avec laquelle il rédigea son *Raymond Roussel* (deux mois) et la place particulière qu'il revendiqua pour ce livre passionné<sup>7</sup>.

Mais, même si Foucault a pu s'inspirer du style de langage de Roussel, l'archéologie ne saurait y être réduite. Foucault cherchait à fonder quelque chose de nouveau. La deïxologie aurait pu être cette nouvelle discipline que Foucault cherchait à fonder. Mais, dans la mesure où cette discipline reconduisait inmanquablement à l'herméneutique et au structuralisme, Foucault ne pouvait s'aventurer longtemps dans cette voie. Cherchant à se démarquer du déterminant structuraliste, il lui fallait trouver une discipline en laquelle fonder sa propre démarche. C'est pourquoi ce mot archéologie, formulé, comme il le dit, un peu à l'aveugle et donc resté vide, Foucault va chercher à lui donner un contenu.

Que l'archéologie soit née d'un jeu de mot, "un jeu peut-être bien solennel"<sup>8</sup> comme le dit Foucault, qu'elle passe pour un canular ou qu'elle manque gravement de sérieux, ce sur quoi il convient de se porter, c'est cette volonté tenace de Foucault de fonder quelque chose de nouveau qui ait une réelle prétention à l'originalité ; une volonté qui se nourrit de l'impératif de "penser autrement".

Voilà pourquoi, si l'archéologie participe de la "transformation autochtone qui est en train de s'accomplir dans le domaine du savoir historique", elle se réclame toutefois d'une démarche originale ; elle s'adresse à un domaine spécifique : "Domaine qui n'a fait encore

<sup>6</sup> M. Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963, p. 124.

<sup>7</sup> *Dits et écrits IV*, p. 599.

<sup>8</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 177.

*l'objet d'aucune analyse*<sup>9</sup>." Par là, l'entreprise archéologique est véritablement une entreprise innovante.

C'est donc faire un mauvais procès à Foucault que de réduire l'entreprise archéologique à "une humeur de normalien en quête d'un sujet"<sup>10</sup> ou à un effet de caprice d'intellectuel en manque de singularité. Au contraire, il faut savoir gré à la détermination de Foucault de vouloir baptiser sa démarche du nom ancien d' "archéologie". Car si les deux disciplines archéologiques ont rapport aux monuments, l'archéologie foucauldienne se distingue cependant de la discipline traditionnelle par sa spécificité : tenir aux côtés de la discipline traditionnelle, tout près d'elle, tout contre elle, un autre discours, un discours autre, autrement nouveau. Au-delà de l'extériorité de leurs proximités, les deux disciplines ne se recoupent pas. Chez Foucault, c'est le discours en son existence matérielle qu'il faut traiter comme monument.

Dans cette tension à innover dans la recherche, la définition de l'archéologie évoluera pour être de plus en plus précise. Ainsi dans la définition qu'il confie à Raymond Bellour en 1966, l'archéologie est encore pensée comme recherche de substrat intellectuel d'une époque donnée. "Par archéologie, dit-il, je voudrais désigner, non pas exactement une discipline mais un domaine de recherche qui serait le suivant : dans toute société, le savoir, les connaissances, les idées philosophiques, les opinions de tous les jours, mais aussi les institutions, les pratiques commerciales et policières, les mœurs, tout renvoie à un certain savoir implicite propre à cette société. Ce savoir est profondément différent des connaissances que l'on peut trouver dans les livres scientifiques, les théories philosophiques, les justifications religieuses, mais c'est bien lui qui rend possible à un moment donné l'apparition d'une théorie, d'une opinion, d'une pratique"<sup>11</sup>.

Cette définition de l'archéologie reste très proche de ce qu'on peut lire dans *Les Mots et les choses*. Le savoir implicite est ici, selon toute vraisemblance, l'autre nom de l'Epistémè, de sorte que

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 25, 270.

<sup>10</sup> Brice Parain, "Michel Foucault, l'archéologie du savoir", in *N.R.F.*, n° 203, 1er novembre 1969, p. 730.

<sup>11</sup> *Dits et écrits I*, p. 498 ; repris in R. Bellour, *Le livre des autres*, op. cit., p. 138.

l'archéologie désigne bien l'étude des conditions de possibilité du savoir. Mais dans son deuxième entretien avec le même auteur, Foucault commence à marquer sa spécificité : "*A la différence de ceux qu'on appelle les structuralistes, je ne suis pas tellement intéressé par les possibilités formelles offertes par un système comme la langue. Personnellement je suis plutôt hanté par l'existence des discours*"<sup>12</sup>.

Avec *L'Archéologie du savoir*, Foucault portera toute son attention archéologique non pas sur l'*Epistémè* d'une époque donnée, mais bien sur la description intrinsèque du discours ; ainsi se trouve défini le projet fondamental de *L'Archéologie du savoir*.

Cependant ce projet n'est pas simple à mener. A la fin de son livre, rejoignant Althusser, Foucault se demande si l'archéologie ne serait pas le nom qu'il conviendrait de donner à la conjoncture théorique qui est celle d'aujourd'hui. L'auteur lui-même en son discours si précaire a pris soin de nous avertir d'entrée de jeu. L'emplacement de l'archéologie est incertain, il est difficile à situer, si bien que l'ensemble du texte en souffre : "*à chaque instant, il prend distance, établit ses mesures de part et d'autre, tâtonne vers ses limites, se cogne sur ce qu'il ne veut pas dire, creuse des fossés pour définir son propre chemin*" avant que de pouvoir "*définir un emplacement singulier par l'extériorité de ses voisinages*"<sup>13</sup>.

En cette place, pour se fonder en théorie, l'entreprise archéologique doit d'abord opérer une série de démarcations radicales, l'archéologie étant elle-même un concept de démarcation. Cette démarcation s'applique aux frontières de sciences connexes. C'est pourquoi par "*extériorité de ses voisinages*", il faut entendre les disciplines desquelles l'archéologie doit prendre ses distances, comme s'il s'agissait pour elle, dans le temps de sa propre affirmation, de se proposer une définition négative. Démarcation ; c'est dans cette différence qui la situe, c'est dans cet écart qui l'isole que se loge la singularité de l'archéologie.

L'archéologie ne s'apparente pas à la géologie, à la mise à découvert de strates, de couches sédimentées. C'est pourquoi, si l'archéologie peut évoquer sans conteste une idée de fouille, de recherche en profondeur, Foucault s'en défend fortement ; car cette

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 595.

<sup>13</sup> *L'Archéologie du savoir, op. cit.*, p. 27.

archéologie le reconduirait à la problématique de l'interprétation, ce dont il tente de se défaire. L'archéologie foucauldienne n'est point fouille; elle cherche plutôt à "*rendre visible ce qui n'est invisible que d'être trop à la surface des choses*"<sup>14</sup>.

Ainsi en est-il du discours : le discours n'est pas symptôme d'un discours premier que seule l'enquête archéologique révélerait à la conscience. Pour l'archéologie il n'y a rien en-dessous du discours ; de sorte qu'il faut le considérer, et le prendre dans sa réalité manifeste, dans sa positivité.

L'archéologie n'a pas partie liée avec la généalogie. L'idée de l'origine première ne peut, selon Foucault, se lire derrière l'archéologie. L'archéologie, comme son nom ne l'indique pas, ne fait appel à aucune "archè" (commencement). Il n'y a point dans l'archéologie l'idée d'un moment originaire à partir duquel un savoir particulier aurait été possible. Toute voie de remontée originaire demeure barrée par l'archéologie. En revanche ce qui intéresse l'archéologue ce sont les "*commencements relatifs*"<sup>15</sup>.

L'archéologie se distingue de la science ; elle ne prétend pas faire oeuvre d'épistémologie : "*Il est exact, dit Foucault, que je n'ai jamais présenté l'archéologie comme une science, ni même comme les premiers fondements d'une science future*"<sup>16</sup>. Si l'archéologie entretient néanmoins des rapports avec "*des sciences reconnues et officialisées telles que l'histoire et l'épistémologie, la sociologie et la psychologie historique*"<sup>17</sup>, c'est précisément parce qu'elle les déborde sur leurs limites, les dépasse sur leurs insuffisances. L'archéologie apparaît ici comme une discipline passe-frontière.

Une autre démarcation majeure se présente pour l'archéologie. La discipline de laquelle l'archéologie prend fermement ses distances est l'histoire. Mais quelle histoire ? Car Foucault lui-même se montre un instant bien embarrassé. Aussi l'entend-t-on se poser cette question : "*Vers quelle région irions-nous, qui n'est ni l'histoire de la connaissance, ni l'histoire tout court, qui n'est commandée ni par la*

<sup>14</sup> *Dits et écrits I*, p. 772.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *L'Archéologie du savoir, op. cit.*, p. 269.

<sup>17</sup> A.Kremer-Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et généalogie, op. cit.*, p. 5.

téléologie de la vérité, ni par l'enchaînement rationnel des causes...?18"

De plus, il peut paraître étrange que l'archéologue du savoir qu'est Foucault prétende se défaire de l'histoire, dans la mesure où son premier livre magistral s'organise manifestement d'abord autour de l'histoire : *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Et pourtant l'archéologue ne se veut pas historien ; l'archéologue n'est pas un doxographe. Dès ce livre, Foucault annonçait son projet : faire non pas l'histoire du partage entre fou et non-fou, mais l'archéologie du silence établi entre eux. Les publications suivantes poursuivent le même projet. Ainsi *Naissance de la clinique* (1963), *Les Mots et les choses* (1966) se présentent ouvertement et respectivement comme "une archéologie du regard médical" et "une archéologie des sciences humaines". Si, dans *Naissance de la clinique*, Foucault cherche à "déchiffrer dans l'épaisseur de l'historique les conditions de l'histoire elle-même"<sup>19</sup>, dans *Les Mots et les choses*, il estime que : "plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une archéologie"<sup>20</sup>. C'est donc en continuité avec ces travaux précédents que *L'Archéologie du savoir* se donnera comme la reprise théorique du travail déjà entrepris.

A ce titre, *L'Archéologie du savoir* évacue toute ambiguïté à propos de l'histoire ; il s'agit, affirme Foucault, de "faire une tout autre histoire de ce que les hommes ont dit"<sup>21</sup> : c'est-à-dire faire une tout autre histoire des discours. Entreprendre "une tout autre histoire", revient à formuler une double opération: prendre distances de l'histoire pour laquelle on en évoque ou on en appelle une autre — plus radicale — et du coup fonder sa positivité dans cette altérité.

Ainsi, si l'archéologie a un quelconque rapport à l'histoire, c'est bien parce qu'elle pense autrement l'histoire au point de la renouveler, voire de la refonder : "*L'Histoire*, disait Foucault, *est ainsi devenue l'incontournable de notre pensée*"<sup>22</sup>. On notera avec intérêt que pour le titre de sa chaire au Collège de France, c'est encore l'histoire qui se

<sup>18</sup> *Folie et déraison*, op. cit., p. III.

<sup>19</sup> *Naissance de la clinique*, op. cit., p. XV.

<sup>20</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 13.

<sup>21</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 181.

<sup>22</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 231.

trouve convoquée : "*Histoire des Systèmes de Pensée*". Il faudra se demander pourquoi Foucault préfère ce titre à quelque chose comme "*une archéologie des systèmes de pensée*". Ce dernier titre n'aurait-il pas été plus en conformité/continuité avec sa critique implacable de l'histoire ? Qu'il nous suffise pour l'instant de dire de quelle histoire l'archéologie tente de se préserver.

L'archéologie rompt avec l'histoire traditionnelle et notamment avec l'histoire des idées ; celle-ci n'a jamais trouvé grâce aux yeux de Foucault. Dans *Les Mots et les choses* il montre fort éloquemment la différence de niveau d'analyse pouvant exister entre l'histoire des idées et l'enquête archéologique. En effet, si l'introduction de la notion d'*Epistémè* entraîne une nouvelle intelligibilité de la culture occidentale, sa méconnaissance peut en revanche être lourde de conséquences dommageables à l'histoire des idées.

Foucault donne un exemple à propos de l'histoire des idées du XVII<sup>e</sup> siècle, comme on l'entend : "*On peut bien, dit-il, si on n'a rien dans la tête que des concepts tout faits, dire que le XVII<sup>e</sup> siècle marque la disparition des vieilles croyances superstitieuses ou magiques, et l'entrée, enfin, de la nature dans l'ordre scientifique. Mais ce qu'il faut saisir et essayer de restituer, ce sont les modifications qui ont altéré le savoir lui-même, à ce niveau archaïque qui rend possible les connaissances et le mode d'être de ce qui est à savoir*"<sup>23</sup>. Le seul vocable de rationalisme ne peut suffire à rendre compte de la configuration nouvelle qui s'est produite au XVII<sup>e</sup> siècle ; le phénomène le plus marquant, le plus essentiel est le retrait du langage par rapport au monde. De signature des choses qu'il était à la Renaissance, le langage devient au XVII<sup>e</sup> siècle instrument de manipulation, de comparaison des choses.

Autre exemple : écrire l'histoire de la pensée à l'époque classique. L'histoire ordinaire se plaira à se limiter aux effets de surface: c'est-à-dire qu'elle prendra pour point de départ les débats qui animèrent l'époque considérée. Ce faisant, elle ne produira qu'une doxologie, une histoire des opinions. Quant à l'analyse archéologique, elle ne se satisfera pas de ces seuls débats qui sont autant de rides à la surface de l'eau ; elle ira plus loin. L'archéologie cherchera à "*reconstituer le système général de pensée dont le réseau, en sa*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 68 ; cité également par G. Canguilhem, *art.cit.*, pp. 604-605.

positivité, rend possible un jeu d'opinions simultanées et apparemment contradictoires. C'est ce réseau qui définit les conditions de possibilité d'un débat ou d'un problème, c'est lui qui est porteur de l'historicité du savoir"<sup>24</sup>.

Niveau archéologique et niveau historique ne se superposent pas. Le premier niveau se veut plus fondamental, plus radical. C'est pourquoi, dès *Les Mots et les choses*, Foucault nous invite à dépasser le niveau doxologique, autre nom de l'histoire des idées, en direction de l'archéologie, seul mode de dépassement de cette histoire.

Ces attaques contre l'histoire se poursuivent de façon plus vive dans *L'Archéologie du savoir*. Ce livre constitue le foyer polémique contre tous les modes d'histoire de la pensée, particulièrement cette histoire des idées que Foucault semble franchement abhorrer. Ceci appelle cependant une nuance. Car, dans *Naissance de la clinique* (1963), Foucault semble hésiter entre l'histoire des idées et la méthode de l'analyse structurale du signifié. En effet, dans la préface, Foucault indique que jusqu'à présent l'histoire des idées ne connaît que deux méthodes : l'une, esthétique, est fondée sur l'analogie, dont les grands thèmes sont genèses, filiations, parentés, influences ; l'autre, psychologique, appelle une psychanalyse des pensées parce que cette méthode repose sur une dénégation de contenu : il ne faut jamais se fier entièrement aux seuls dires car toute affirmation ou négation est en réalité une position du sens contraire. Après avoir exposé ces deux méthodes, Foucault propose en contrepoint sa propre méthode : l'analyse structurale du signifié. Cependant dans la conclusion du livre, dès les premiers mots, Foucault place l'ouvrage sous l'égide de l'histoire des idées : "*Le livre qu'on vient de lire est, parmi d'autres, l'essai d'une méthode dans le domaine si confus, si peu et si mal structuré de l'histoire des idées*"<sup>25</sup>. Cette phrase demeure intacte dans l'édition, pourtant fortement modifiée, de 1972.

Il y a bien un léger flottement chez Foucault dans sa recherche méthodologique. Mais ceci est rectifié avec *Les Mots et les choses*, livre en lequel Foucault oppose l'archéologie à l'histoire des idées. *L'Archéologie du savoir* poursuit l'entreprise critique de l'histoire des idées de façon plus décisive. Toute l'introduction du livre en témoigne.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>25</sup> *Naissance de la clinique, op. cit.*, p. 197.

Mais, même dans ce livre, Foucault doute de sa propre méthode archéologique, comme si ce domaine nouveau n'avait de nouveauté que le nom. Car Foucault en vient à se demander si, malgré toute la puissante critique déployée à l'endroit de l'histoire des idées, il ne demeure pas un historien des idées, honteux ou présomptueux.

Néanmoins, Foucault ne ménage pas ses attaques contre l'histoire des idées ; discipline amorphe à nature hybride, elle apparaît même aux yeux de Foucault comme une discipline fantomatique. Le vœu de Foucault est à la hauteur de l'horreur en laquelle il tient cette discipline : "*Je n'aurai pas le droit d'être tranquille tant que je ne me serai départagé de l'histoire des idées, tant que je n'aurai pas montré en quoi l'analyse archéologique se distingue de ses descriptions*"<sup>26</sup>. François Châtelet a, lui aussi, bien saisi le sens du travail de Foucault lorsqu'il dit que Foucault travaille à "*démolir l'histoire des idées, telle que nous l'a léguée la philosophie de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle, dernier mort de la métaphysique ; révéler ainsi des champs nouveaux dont l'étude ne saurait ressortir ni à l'impérialisme logicien ni à l'invasion linguistique*"<sup>27</sup>.

Pour dégager le caractère propre de l'archéologie, fixer et souligner son originalité, Foucault se sert de l'histoire des idées comme repoussoir à sa propre démarche méthodologique.

Venons-en donc à l'histoire des idées. Cette histoire est une discipline douteuse, aux frontières mal définies, aux contenus imprécis : "*objet incertain, frontières mal dessinées, méthodes empruntées de droite et de gauche, démarche sans rectitude ni fixité*" affirme Foucault. Il lui reconnaît deux rôles complémentaires l'un de l'autre. Un des rôles est de raconter "*l'histoire des à-côtés et des marges. Non point l'histoire des sciences, mais celle de ces connaissances imparfaites, mal fondées, qui n'ont jamais pu atteindre tout au long d'une vie obstinée la forme de la scientificité*". A titre d'exemples Foucault cite l'histoire de l'alchimie, l'histoire des esprits animaux ou de la phrénologie, l'histoire des thèmes atomistiques..., analyse des sous-littératures, des almanachs, des revues et des journaux, analyse des opinions, des erreurs des formes de pensée. Bref ! cette histoire est bien

<sup>26</sup> *L'Archéologie du savoir, op. cit.*, p. 179.

<sup>27</sup> F. Châtelet, "*L'Archéologie du savoir*", in *La Quinzaine Littéraire*, n° 72, 1969, p. 3.

"la discipline des langages flottants, des oeuvres informes, des thèmes non liés"<sup>28</sup>. L'autre rôle que lui reconnaît Foucault est sa propension à subvertir les frontières des disciplines qu'elle réinterprète. La mise en perspective demeure sa principale prédilection. Ses descriptions s'étendent du champ historique des sciences à la philosophie, en passant par celui de la littérature.

Cette histoire est alors "la discipline des commencements et des fins, la description des continuités obscures et des retours, la reconstitution des développements dans la forme linéaire de l'histoire"<sup>29</sup>.

Genèse, continuité, totalisation, tels sont les postulats de l'histoire des idées. L'archéologie foucauldienne s'affranchira de cette triade. Mais que recouvrent ces postulats pour l'histoire des idées ?

S'appuyant sur différents champs du savoir, l'histoire des idées décrit le lent cheminement de la formation des systèmes ou des oeuvres. La genèse d'une idée est à rechercher chez des auteurs antérieurs ou chez d'illustres devanciers ; l'auteur n'est qu'une instance de continuité souterraine, un moment de liaisons cachées avec les auteurs passés. "Dans cette perspective, écrit Colette Ysmal, un auteur n'est jamais radicalement autre ; et s'il est nouveau c'est dans la mesure où il rend manifeste des virtualités qui existaient avant lui, où il s'appuie sur des théories, des idées, des concepts existants pour les enrichir ou les mener plus loin, où il utilise ces théories, ces concepts, ces idées ou ces méthodes à d'autres fins ou dans d'autres perspectives"<sup>30</sup>.

L'historien des idées voit dans les théories et pratiques scientifiques, philosophiques et littéraires, une succession linéaire. Il s'emploie à rechercher, et à établir des filiations secrètes, des influences insoupçonnées. Foucault était déjà parti en guerre contre cette pratique des historiens des idées dans *Les Mots et les choses*. "Sous les mots vides, disait-il, obscurément magiques d'influence cartésienne ou de modèle newtonien, les historiens des idées ont l'habitude de mêler ces trois choses (c'est-à-dire : le mécanisme, la mathématisation de la nature, la *Mathesis* ou science générale de l'ordre, nous ajoutons), et de

<sup>28</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 179.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>30</sup> Colette Ysmal, "Histoire et archéologie", in *Revue Française de science politique*, n° 4, 1972, p. 778.

définir le rationalisme classique par la tentation de rendre la nature mécanique et calculable"<sup>31</sup>. Le vrai est que ce qui définit fondamentalement ce rationalisme, et partant, l'*Epistémè* de la culture occidentale, c'est la *Mathesis*.

Si, dans *Les Mots et les choses*, la succession inexplicée des *Epistémè* pouvait laisser croire à une simple continuité historique, il faut noter que seules les conditions de possibilité historique rendant nécessaire certaines formes de savoir intéressaient Foucault. Par suite, il devait se démarquer de toute forme d'histoire continuiste fondée sur un progrès de la connaissance. L'histoire qu'il entend combattre, confiait-il, c'est l'histoire des continuités, l'histoire des grandes et vastes continuités qui sont, en fait, une histoire mythique, une histoire pour philosophe<sup>32</sup>. L'histoire des idées vit de continuité, au contraire de l'archéologie qui prêche pour la discontinuité historique : "le fait qu'en quelques années parfois une culture cesse de penser comme elle l'avait fait jusque-là, et se met à penser autre chose et autrement"<sup>33</sup>. Cette histoire des idées, héritière de la philosophie des Lumières, voit dans le cours linéaire de l'histoire la manifestation progressive de la raison, la lente épiphanie de la vérité.

Mais, si cette histoire est "le lieu des continuités ininterrompues" (Foucault) c'est bien parce qu'elle renvoie à un sujet fondateur, celui-ci étant le corrélat obligé de celle-là. Ainsi la critique de l'histoire s'inverse en une critique de la catégorie du sujet. Foucault milite pour la fin, la disparition, "l'effacement de cette forme d'histoire qui était en secret, mais tout entière, référée à l'activité synthétique du sujet", afin que l'histoire ne puisse plus continuer de "restituer à l'homme tout ce qui, depuis plus d'un siècle, n'a cessé de lui échapper"<sup>34</sup>. Par conséquent, il faut rompre définitivement avec le postulat anthropologique ; il faut se défaire de la "sujétion anthropologique". L'archéologie, à l'inverse de l'histoire des idées fondée sur le postulat anthropologique, s'affranchit proprement du thème anthropologique. Par là, l'archéologue participe aux côtés d'autres auteurs, tels Marx avec son analyse historique des rapports de

<sup>31</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 70.

<sup>32</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 24.

<sup>33</sup> *Dits et écrits I*, p. 662.

<sup>34</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 64.

production, des déterminations économiques et de la lutte des classes ou Nietzsche avec sa généalogie, à la grande entreprise de décentrement du sujet. L'archéologie rejoint d'autres disciplines dans leurs attaques contre le sujet : les recherches de la psychanalyse, de la linguistique, de l'ethnologie "ont décentré le sujet par rapport aux lois de son désir, aux formes de son langage, aux règles de son action, ou aux jeux de ses discours mythiques ou fabuleux" <sup>35</sup>.

La voie de l'archéologie ainsi tracée, Foucault revisite le travail accompli avec le même regard critique. Il sollicite vivement les lecteurs d'abandonner la lecture holistique des *Epistémè* pratiquée dans *Les Mots et les choses* ; c'est par un nécessaire défaut de cadre méthodologique que les analyses en termes de totalité ont été rendues possibles. *L'Archéologie du savoir* vient combler ce déficit. Du même retour critique, Foucault invite par deux fois à l'abandon de la catégorie d' "expérience" telle qu'elle fonctionnait dans *L'Histoire de la folie* car elle ramenait inmanquablement à refonder le sujet ; de même l'expression de "regard médical" contenu dans *Naissance de la clinique* est désavouée parce qu'elle supposait l'existence d'un sujet, donc reconduisait subrepticement à l'instauration d'un anthropologisme contre quoi s'érige l'archéologie <sup>36</sup>.

Le rejet du sujet est encore repris dans un texte contemporain de *L'Archéologie du savoir* : "Qu'est-ce qu'un auteur ?". Dans ce texte, reprenant la formule de Beckett : "Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit, qu'importe qui parle", Foucault défend le thème de l'effacement de l'auteur, avec ce qu'il représente d'autorité, au profit du discours. La primauté du discours sera un des thèmes forts de l'archéologie ; discipline qui nous invitait à nous défaire de toutes "les continuités irréfléchies par lesquelles on organise, par avance, le discours qu'on entend analyser" <sup>37</sup>.

On peut dire de Foucault qu'en privant l'histoire des idées de son corollaire indispensable, le sujet fondateur, c'est à une crise ouverte de la méthode historique qu'il aboutit ; d'où il pourra fonder la démarche archéologique.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 27, 64, 74.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 36.

Cette histoire des idées, opérant sur des constructions totalisatrices de la filiation et donc de l'origine, peut-elle être d'un intérêt particulier pour l'archéologie ? Non. Car l'archéologie en est le parfait contre-pied. Tournant le dos, du tout au tout, à l'histoire des idées, l'archéologie se réclame dans un même mouvement d'un refus systématique de ces postulats et de ces protocoles méthodologiques. Ce faisant, l'archéologie se présente d'abord et fondamentalement comme un travail négatif ; l'exercice de démarcation est aussi à ce prix puisqu'il s'agit pour elle d'un effort soutenu d'affranchissement radical de l'histoire des idées, des moindres notions ou thèmes de cette histoire. Il faut que disparaisse dans l'archéologie "tout ce qui constituait en propre l'histoire des idées" <sup>38</sup>.

De sorte que l'interprétation, mode de description favori de l'histoire des idées, n'échappera pas non plus aux attaques de l'archéologie. Certes, on a déjà montré le balancement de Foucault entre l'histoire des idées et la méthode structurale dans *Naissance de la clinique*. Mais, était aussi en jeu la question de l'interprétation. Foucault y avait identifié ce mode d'analyse sous le vocable de commentaire et d'exégèse. L'intention des auteurs : c'est à ce jeu de détermination que se livre l'histoire des idées. Il s'agit de mettre à jour non pas ce qu'ils ont dit mais ce qu'ils ont voulu dire, non pas ce qu'ils ont fait mais ce qu'ils ont voulu faire. Le niveau des choses dites, écrites ou accomplies cache un autre niveau plus essentiel que seule la quête exégétique permet de mettre à découvert. Le sens, la vérité ne résident ni dans ce qui est écrit, ni dans ce qui est dit, mais dans le reste muet, demeuré informulé, que le commentaire s'emploiera à faire parler. Cette analyse, estime Colette Ysmal, conduit *L'Archéologie du savoir* à cette affirmation : "L'histoire des idées ne prend pas le discours au sérieux" <sup>39</sup>. Elle ne voit dans le discours qu'un effet de surface qu'il faut vite dépasser afin de retrouver, enfouie sous le discours, la pure pensée dans toute sa fraîcheur.

En fait, bien avant de proposer la méthode archéologique, Foucault a été un moment tenté par l'herméneutique. Son texte de 1964, "Nietzsche, Freud, Marx", concernait précisément les techniques d'interprétation chez ces penseurs. Dans ce texte, Foucault rejoignait

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>39</sup> Colette Ysmal, *art. cit.*, p. 782.

Nietzsche (cf. *Le Gai savoir*) en affirmant ouvertement, à la suite de ce dernier, qu'il n'y a pas de faits ; seules existent les interprétations. Bien plus, il est conduit à énoncer un principe d'inachèvement inhérent à l'interprétation qui l'amène à cette affirmation : "Si l'interprétation ne peut jamais s'achever, c'est tout simplement qu'il n'y a rien à interpréter. Il n'y a rien d'absolument premier à interpréter car au fond, 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"<sup>40</sup>. L'*Histoire de la folie*, elle aussi, se termine sur ces mots de Foucault en lesquels l'auteur, traçant l'horizon de son travail, revendiquait explicitement une vocation d'exégète : "La folie où s'abîme l'oeuvre c'est l'espace de notre travail, c'est l'infini chemin pour en venir à bout, c'est notre vocation mêlée d'apôtre et d'exégète." On peut voir dans les premiers travaux de Foucault des traces de la démarche herméneutique.

C'est pourquoi il nous semble fondé de situer le travail de Foucault entre le structuralisme et l'herméneutique. H. Dreyfus et P. Rabinow ont bien vu cela dans leur livre : *Michel Foucault : un parcours philosophique*, dont le second titre américain est : *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Mais, plus radicalement, il faudrait placer Foucault entre "une archéologie du structuralisme" et "une archéologie de l'herméneutique" qu'il projetait d'écrire. Entreprendre un corpus général, une encyclopédie de toutes les techniques d'interprétation depuis les grammairiens grecs jusqu'à nos jours, voilà ce à quoi Foucault voulait se consacrer dans les années 1964. Très vite Foucault abandonne son projet au profit de l'archéologie. Avec *Les Mots et les choses*, publiés deux ans plus tard, Foucault commence à se démarquer de toute herméneutique et rejoint les structuralistes dans leur refus du sens, de toute signification profonde. On peut donc soutenir que l'archéologie serait une voie médiane lui permettant d'échapper aux insuffisances du structuralisme et de l'herméneutique. En se confiant à R. Bellour, c'est, somme toute, sur cette voie qu'il est amené à placer son analyse : s'étant constituées à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les sciences humaines ont été prises dans une double postulation simultanée, celle de l'herméneutique cherchant à comprendre le sens qui se cache et celle de la formalisation tentant de

<sup>40</sup> M. Foucault, *art. cit.*, p. 189.

retrouver le système sous-jacent, l'invariant structural ; "or, dit Foucault, ces deux questions semblaient s'affronter d'une façon privilégiée dans les sciences humaines, au point qu'on a l'impression qu'il faut qu'elles soient ceci ou cela, interprétation ou formalisation. Ce que j'ai entrepris, c'est précisément la recherche archéologique de ce qui avait rendu cette ambiguïté possible, j'ai voulu retrouver la branche qui porte fourche"<sup>41</sup>. Au-delà de cette métaphore, l'archéologie se présente bien comme une troisième voie entre la formalisation et l'herméneutique. *L'Archéologie du savoir* le confirmera : J'ai cherché, dit-il, à fonder une méthode qui ne soit ni formalisatrice ni interprétative. Entre le sur-dit et le non-dit, l'archéologie se doit de se limiter et de se porter vers le dit.

Cependant, que l'archéologie, à l'inverse de l'histoire des idées, ne soit pas une discipline interprétative mérite une attention particulière. Tournant le dos à l'histoire des idées et se retournant vers les choses dites, vers les discours, c'est à une "tout autre histoire" qu'est requise l'archéologie. L'archéologie est affaire de discours. Mais récusant toute interprétation, à quel type d'analyse se livre-t-elle avec les discours ? L'archéologie prend les discours en tant que tels comme des pratiques discursives dont elle a à dégager les règles propres de fonctionnement. "L'archéologie, comme l'énonce Foucault, cherche à définir non point les pensées, les représentations, les images, les thèmes, les hantises qui se cachent ou se manifestent dans les discours ; mais ces discours eux-mêmes, ces discours en tant que pratiques obéissant à des règles"<sup>42</sup>.

L'archéologie reste à la surface du discours. Le discours pour l'archéologue n'a pas à être considéré comme un document devant nécessairement être soumis à une analyse interprétative mais comme un monument à saisir tel quel dans sa dimension intrinsèque. Foucault reprend le distinguo document/monument qu'il avait déjà mis en oeuvre dans certains articles rédigés après *Les Mots et les choses*. Notons toutefois que si, dans *Les Mots et les choses*, il est arrivé à Foucault de parler de monument, ceci n'est pas conceptualisé : il semble même être pris dans le jeu proliférant du commentaire<sup>43</sup>. En tout cas le distinguo

<sup>41</sup> Raymond Bellour, *Le livre des autres, op. cit.*, p. 140.

<sup>42</sup> *L'Archéologie du savoir, op. cit.*, p. 182.

<sup>43</sup> *Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 55.



document/monument prévalant dans *L'Archéologie du savoir*, vise non seulement à marquer la spécificité de la démarche archéologique, mais aussi à la protéger de tout autre démarche.

C'est le lieu de se demander pourquoi Foucault, à propos de l'usage qu'il fait de la métaphore du "monument", situe celle-ci dans son ascendance canguilhémienne au lieu de le référer à celle de Martial Guérout. Les deux auteurs se sont croisés au moins à deux reprises, et dans toutes ces occurrences, Foucault devait prononcer deux textes importants. Son texte "*Nietzsche, Freud, Marx*" a été délivré au colloque de Royaumont consacré à Nietzsche, sous la présidence de Martial Guérout. Et lorsque Foucault prendra l'initiative de rendre un hommage collectif à Jean Hyppolite, Martial Guérout y participera ; "*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*" tel était le titre du texte de Foucault dédié à la mémoire de son professeur.

Foucault ne pouvait pas ignorer l'oeuvre de M. Guérout. Dans sa conférence "*Structuralisme et analyse littéraire*", Foucault a qualifié la méthode d'analyse des systèmes philosophiques de M. Guérout de méthode d'analyse structurale. De sorte que l'étiquette structuraliste lui était proprement applicable. De plus, dans son introduction à *L'Archéologie du savoir*, il rend même hommage au type d'analyse pratiquée par M. Guérout : unités architectoniques des systèmes. Alors pourquoi ce non-rapport à cet auteur ?

Arrêtons-nous un instant sur Martial Guérout et sa méthode structurale de lecture des textes philosophiques. Dans sa *Leçon inaugurale au Collège de France*, celui-ci proposait de considérer les philosophies comme des monuments qui, comme tout monument, ont une valeur et une réalité propres ; figures indépendantes du temps, objets intemporels, les monuments sont isolés de tout contexte.

Si donc les philosophies sont des monuments, l'historien de la philosophie devra avoir un rapport spécifiquement philosophique à ces monuments philosophiques. De sorte que toutes les causes extérieures d'explication, c'est-à-dire les facteurs psychologiques, individuels ou collectifs, les circonstances politiques, économiques ou sociales sont à exclure de l'analyse de l'historien de la philosophie. Ce dernier, disait-il, s'adresse "*aux monuments philosophiques en tant qu'ils possèdent*

*cette valeur intrinsèque qui les rend indépendants du temps*"<sup>44</sup>. Considérant le monument qui se tient par lui-même, l'historien de la philosophie est invité à prendre le monument en lui-même et pour lui-même. En estimant le monument sous cet angle M. Guérout épouse une démarche anti-contextualiste ; par suite de quoi son étude des systèmes philosophiques a été amenée à être inscrite au sein du courant structuraliste.

C'est pourquoi on peut comprendre que Foucault, cherchant à se démarquer du structuralisme, ne pouvait se réclamer de l'autorité de Martial Guérout. Il y allait de l'originalité et de la crédibilité de l'archéologie ; sa spécificité était en jeu.

Pour autant, l'archéologie réussit-elle, au seul effet du *distinguo* document/monument, à prendre ses distances avec le structuralisme ? Habermas en doute : "*L'archéologue au contraire, dit-il, fera en sorte que les documents parlants redeviennent des monuments muets, des objets devant être libérés de leur contexte afin d'être à la portée d'une description de type structuraliste*"<sup>45</sup>.

Mais l'archéologie ne s'arrête pas, ne se limite pas au seul *distinguo* énoncé. Ce *distinguo* ne fonctionne au demeurant que comme une métaphore visant à mettre hors-jeu toute démarche herméneutique à l'égard de l'archéologie ; l'archéologie est bien la négation de l'attitude herméneutique.

Discipline du discours, des pratiques discursives, l'archéologie montre qu'il n'y a rien ni en dessous ni au-dessus du discours : ni sujet individuel ni sujet transcendantal. L'archéologie reste bien au plus près, au niveau des choses dites, au ras des choses dites, au mode de fonctionnement des formations discursives. Ainsi, coupé de tout contexte, de tout référent, de toute histoire du référent, le discours peut être pris dans son état pur, dans sa positivité. En conséquence de quoi, l'archéologie n'aura plus à opérer qu'une "*description pure des événements discursifs*"<sup>46</sup>. Et comme l'énonce la belle métaphore de

---

<sup>44</sup> Martial Guérout, *Chaire d'histoire et technologie des systèmes philosophiques. Leçon inaugurale au Collège de France, 4 décembre 1951*, Nogent-le-Rotrou, impr. Daupeley-Gouverneur, 1952, p. 18.

<sup>45</sup> Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 296.

<sup>46</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., pp. 38-39.

Deleuze : "Surface d'enregistrement pour l'unique inscription de ce qui a été dit et de ce qui est dit, telle est la tâche de l'archéologie"<sup>47</sup>.

Cette démarche de l'archéologie aboutit à une autonomisation du discours. La pureté de l'approche descriptive conduit Foucault à considérer le discours en dehors de toute prétention à la vérité et au sens. L'archéologue lui-même adopte une position qui le maintient en dehors de toute référence au sens sérieux. Mais, se demande Hubert Dreyfus, une pure description est-elle possible sans un retour subreptice à l'interprétation et donc à la notion de la vérité ? "L'archéologue, poursuit-il, affirme qu'il parle en dehors d'un horizon d'intelligibilité". Mais, parlant ainsi, "comment son discours peut-il avoir un sens ?"<sup>48</sup>. La position de l'archéologue est non seulement intenable mais impossible.

Comme cela peut se voir, la thèse de l'autonomie du discours est une illusion. De sorte que la fondation de la méthode archéologique aboutit à un échec. C'est en tirant leçon de cet échec que Patrick Tort tentera, dans *La raison classificatoire* (1989), de construire une nouvelle discipline : "l'analyse des complexes discursifs".

Nombre d'auteurs considèrent que le structuralisme duquel l'archéologie a voulu se démarquer demeure encore vivace au sein de l'archéologie. Ainsi, François Russo estime qu'en postulant l'autonomie du discours, en coupant le discours de toute référence subjective, Foucault sert implicitement sa propre thèse de la "mort de l'homme" par laquelle il avait été conduit au structuralisme. Bien plus, cette autonomisation du discours mène inmanquablement à la "mort du discours"<sup>49</sup>. José-Guilherme Merquior est encore plus direct. L'analyse archéologique, dans la mesure où elle prône une analyse interne du discours et du discours seul, est une analyse immanente. Or, l'analyse immanente est une approche pratiquée par le structuralisme, l'autonomie linguistique appelant une méthode d'immanence. Par suite, l'archéologie n'échappe pas au structuralisme. Et l'auteur de dire : "Qu'il le veuille ou non Foucault rejoint donc, dans son rejet de

<sup>47</sup> Gilles Deleuze, "Un nouvel archiviste", in *Critique*, n° 274, 1970, p. 206.

<sup>48</sup> H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, op. cit., p. 128.

<sup>49</sup> François Russo, "L'Archéologie du savoir de Michel Foucault", in *Archives de philosophie*, 36, 1973, p. 105.

l'approche contextuelle, le courant dominant du structuralisme. Lui aussi oppose l'analyse immanente à un cadre plus large d'interprétation capable d'intégrer l'intérêt pour le monument à une conscience de son environnement social et culturel"<sup>50</sup>. Jean-Michel Palmier, dans le compte rendu qu'il livre au *Monde*, insiste, quant à lui, sur le thème structuraliste du décentrement du sujet dont la place n'est plus déjà que celle du mort : "Comme l'insensé de Nietzsche qui cherche Dieu et ne le rencontre pas, Foucault nous montre que ce sujet qui domine toute la réflexion occidentale, ce sujet cause de soi, fondateur de sa liberté et de l'histoire qu'il déroule devant lui comme un décor, est un mythe"<sup>51</sup>.

Avec Jean Duvignaud, c'est sous le signe de l'inconscient du savoir que se place son analyse consacrée à *L'Archéologie du savoir* : "ce qui parle en nous, pour nous, mais sans nous"<sup>52</sup>. En continuité avec le structuralisme, l'auteur estime que Foucault dissout le cogito humain dans le discours-objet et que l'histoire, sous le motif de la discontinuité, se trouve également éliminée ; les peintres cubistes traduisent remarquablement cette dissolution de l'histoire par la dissolution de l'objet pictural dans différents plans.

En pointant les "inlassables attaques" constamment orientées contre le sujet et ses doubles, Dominique Lecourt débusque, lui aussi, dans son livre, un élément de problématique constante entre *Les Mots et les choses* et *L'Archéologie du savoir* d'où le modèle structuraliste n'est pas totalement exclu.

Enfin, pour Mohamed El Kordi, l'archéologie du savoir est "un positivisme formel d'inspiration linguistique"<sup>53</sup>. Elle serait une voie médiane entre deux modèles fondamentaux : celui de la coupure épistémologique développé par Bachelard et celui de la langue instauré par Ferdinand de Saussure, fondateur de la linguistique moderne. Cet

<sup>50</sup> José-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, op. cit., p. 92.

<sup>51</sup> J.-M. Palmier, "Le glas de la réflexion historique. La mort du roi", in *Le Monde*, 3 mai 1969, p. VIII.

<sup>52</sup> Jean Duvignaud, "Ce qui parle en nous, pour nous, mais sans nous", in *Le Nouvel Observateur*, 21 avril 1969.

<sup>53</sup> Mohamed El Kordi, "L'archéologie de la pensée classique selon Michel Foucault", in *Revue d'histoire économique et sociale*, vol. 51, 1973, p. 309.

ancrage de l'archéologie dans la linguistique n'est pas de nature à l'affranchir du structuralisme.

Que des thèmes dominants du structuralisme se retrouvent réaffirmés chez Foucault, est une affaire qui n'est pas simple pour la démarcation structuraliste de l'archéologie. Le thème de la mort de l'homme — principale thèse retenue couramment par les critiques — qui a sans doute grandement contribué à ranger Foucault parmi les structuralistes, demeure présent dans *L'Archéologie du savoir*. Dans ce traité méthodologique, Foucault tente, en archéologue, de définir une approche historique de laquelle le sujet est éliminé. L'introduction, qui est une reprise modifiée de sa réponse aux questions posées par les étudiants de l'Ecole Normale Supérieure de la rue d'Ulm sur la "généalogie des sciences", est traversée de part en part par le même thème du décentrement du sujet : il faut, indique Foucault, se défaire de toute forme d'histoire "référée à l'activité synthétique du sujet", dénouer toutes "les dernières sujétions anthropologiques" afin non seulement de s'affranchir "du thème anthropologique" mais encore d'arriver à définir une méthode d'analyse "pure de tout anthropologisme". De la sorte, l'archéologie serait proche parente historique des contre-sciences structuralistes que sont la psychologie, l'ethnologie et la linguistique analysées dans *Les Mots et les choses*. Mais ce faisant, l'archéologie ne s'avoue-t-elle pas structuraliste ? L'archéologie, comme le structuralisme, se plaisait à dire Foucault, s'inscrit à l'intérieur "d'une grande transformation du savoir des sciences humaines" en laquelle se trouve dominante "la mise en question du statut anthropologique, du statut du sujet, du privilège de l'homme". Cependant, Foucault devait s'empresse d'ajouter que, si l'archéologie s'inscrit dans cette mouvance transformationnelle au même titre que le structuralisme, cette inscription s'effectue à côté du structuralisme et non en lui <sup>54</sup>.

Et si cette reconnaissance de la proximité structuraliste de l'archéologie n'était qu'une simple concession foucauldienne au rejet de tout structuralisme ! Cette proximité avouée, loin d'être un leurre, renforce, au contraire, l'idée de l'existence de liens réels et multiples avec le structuralisme ; les analyses établies par les différents auteurs indiqués ci-dessus témoignent en ce sens.

---

<sup>54</sup> *Dits et écrits I*, p. 779.

Au total, l'archéologie a vraiment voulu être une nouvelle discipline, mais chemin faisant, dans sa tentative de constitution, elle s'est retrouvée enfermée dans les carcans, dans les rets du structuralisme ; toute l'archéologie est traversée par des thèmes fondamentaux qui, en dernière instance, relèvent du structuralisme. Points communs, points de convergence, ces points qui sont autant de *topoi* ou de paradigmes du structuralisme, traduisent l'ampleur de la difficulté de l'entreprise innovante de l'archéologie : critique de la souveraineté du sujet et des "figures jumelles" que sont l'anthropologie et l'humanisme, négation du sujet et de son intentionnalité, refus de toute problématique du sens et de la référence externe à l'objet d'étude.

Mais ces différents points par où on peut voir une filiation avec le structuralisme, sont-ils l'effet d'une simple rencontre ? Rien n'est moins sûr. *L'Archéologie du savoir* devait être initialement la préface à "l'archéologie des sciences humaines", c'est-à-dire *Les Mots et les choses* : "C'est, affirme Dominique Lecourt, *Canguilhem et Hyppolite qui ont dit à Foucault : ne le mettez pas en préface, vous le développerez ensuite* <sup>55</sup>." De sorte que, malgré les remaniements et modifications apportés, le texte demeure encore prisonnier du champ structuraliste ; entre *Les Mots et les choses* et *L'Archéologie du savoir*, la filiation structuraliste n'a pas complètement disparu. Que Foucault ait pris trois ans pour développer cette longue préface et que, malgré tout l'effort déployé, le texte demeure encore captif du camp duquel il a voulu se déprendre, témoigne non seulement de la difficulté du démarquage mais aussi des liens réels tissés auparavant avec le structuralisme.

On peut dire que l'échec méthodologique est doublé d'un autre échec, sans doute plus fondamental : sa démarcation radicale du structuralisme. Car *L'Archéologie du savoir* semble être écrite pour mettre fin à tout structuralisme applicable à Foucault.

Que ce livre soit un démarquage résolu du structuralisme c'est bien le propos que Foucault prête à son interlocuteur imaginaire, en fait un dialogue serré avec lui-même dans le dernier chapitre de son texte : "— *Tout au long de ce livre, vous avez essayé, tant bien que mal, de vous démarquer du structuralisme ou de ce qu'on entend d'ordinaire*

---

<sup>55</sup> François Dosse, *Histoire du structuralisme*, t. II, *op. cit.*, p. 297.

par ce mot <sup>56</sup>. En cette phrase se loge tout l'enjeu véritable de *L'Archéologie du savoir*. De toutes les démarcations que l'archéologie a été appelée à opérer, des disciplines connexes dont elle a eu à se défaire pour mieux asseoir sa singularité, la démarcation la plus décisive est sans doute celle du structuralisme. Dans cet exercice de situation, deux concepts-clés ont été invités à jouer un rôle primordial : les concepts d'*Epistémè* et de changement.

Dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault prend ses distances avec la description géographique ou cartographique des *Epistémè*. Mieux, il abandonne même le concept d'*Epistémè* tel qu'il fonctionnait dans *Les Mots et les choses* comme configuration du savoir d'une époque déterminée. "*Pierre angulaire du travail antérieur et point d'appui de toutes les interprétations structuralistes de Foucault*" <sup>57</sup>, ce concept ne pouvait, en l'état, demeurer au sein d'un ouvrage dont l'enjeu principal était précisément de mettre fin aux "mésinterprétations" induites par ce concept. De sorte que, si *L'Archéologie du savoir* instaure une rupture avec *Les Mots et les choses*, l'indice manifeste de cette mésintelligence est bien l'abandon de l'ancien concept d'*Epistémè* présent dans "l'archéologie des sciences humaines". Foucault lui-même reconnaîtra que son histoire de l'*Epistémè* entreprise dans *Les Mots et les choses* ne pouvait aboutir qu'à une impasse<sup>58</sup> ; ce concept d'*Epistémè*, aux difficultés redoutables, ne pouvait avoir, en son état, longévité.

Notons toutefois que ce concept, pour n'être pas totalement absent dans *L'Archéologie du savoir*, n'en subit pas moins une profonde modification ; il ne reparaît qu'une douzaine de fois à la fin du livre pour désigner tout autre chose : l'analyse épistémologique étudie les rapports des formations discursives avec les figures épistémologiques et les sciences. En tout cas, pour Reiner Schürmann, il y a, chez le Foucault de *L'Archéologie du savoir*, "*la reconnaissance que son archéologie des ordres épistémiques restait ancrée dans l'Epistémè structuraliste du jour*" <sup>59</sup>. C'est du fait de cette reconnaissance que

---

<sup>56</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 259.

<sup>57</sup> Dominique Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie*, op. cit., p. 100.

<sup>58</sup> *Dits et écrits III*, p. 300.

<sup>59</sup> Reiner Schürmann, "*Se constituer soi-même comme sujet anarchique*", in *Les Etudes philosophiques*, n° 4, 1986, p. 454.

Foucault a été conduit à renoncer à l'*Epistémè* ; ce faisant, ce sont des motifs structuralistes que Foucault a voulu se défaire ; se libérant de ceux-ci, il se démarque du coup du structuralisme.

L'opération de démarquage se poursuit avec l'introduction du concept du changement. Prenant le contre-pied du structuralisme qui se préoccupe avant tout de structures immobiles, la description archéologique se montre attentive au changement. Bien plus. L'innovation, c'est que, à l'inverse du structuralisme, l'archéologie fera place au changement. Il convient de noter encore qu'en plaçant son travail sous le signe de l'histoire, Foucault prend le structuralisme à revers puisque celui-ci ne semble pas se préoccuper de l'histoire. Foucault utilisera cet appel constant à l'histoire comme argument de sa prise de distance avec le structuralisme.

L'archéologie s'était déjà attachée à la description des ruptures, des seuils et des discontinuités. Ainsi, dans *L'Histoire de la folie*, Foucault s'interrogeait sur le geste de partage qui a introduit une "césure originaire" entre la raison et la non-raison. Si *Naissance de la clinique* repérait en 1816 un "seuil chronologique" à partir duquel le regard médical s'ouvrait au corps, *Les Mots et les choses* découvraient, quant à eux, deux grandes discontinuités dans l'*Epistémè* de la culture occidentale : celle qui inaugure l'âge classique vers le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle et celle du XIX<sup>e</sup> siècle qui ouvre notre modernité. Avec *L'Archéologie du savoir*, l'auteur entreprend de repenser la discontinuité en terme de changement : dans *Les Mots et les choses*, les grandes discontinuités semblaient figer le temps, si bien qu'on a pu dire de l'archéologie qu'elle arrêta le mouvement qui n'était plus qu'une "*succession d'immobilités*" ; elle immobilisait l'histoire. Le changement auquel s'intéresse l'archéologie n'est pas une simple "*succession linéaire d'événements*" <sup>60</sup>. L'archéologie met en suspens "*toutes les vieilles formes de continuité molle par lesquelles on atténue d'ordinaire le fait sauvage du changement (traditions, influences, habitudes de pensée, grandes formes mentales, controverses de l'esprit humain)*" <sup>61</sup>.

La conception archéologique du changement n'est pas celle de l'histoire ; l'archéologie se refuse à l'historicisme. Pour l'archéologie, le

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>61</sup> *Dits et écrits I*, p. 677.

changement n'est qu'une "notion vide et abstraite" à laquelle il convient de substituer celle de transformation. De cette manière la description archéologique du changement se donne pour une analyse des transformations multiples qui sont à l'oeuvre d'une formation discursive à l'autre. De sorte que "l'archéologie désarticule la synchronie des coupures" <sup>62</sup> ; les discontinuités globales, les périodisations entières, simultanées et brusques sont rejetées.

En polissant les discontinuités brusques par des transformations multiples analysables, Foucault réussit-il à prendre définitivement congé du structuralisme ?

L'historien des sciences, François Russo en doute ; car, dans son refus net de toute problématique concernant l'histoire des idées, Foucault récuse non seulement toute continuité en histoire mais insiste trop sur les discontinuités. Le regard trop attentif aux discontinuités n'arrive pas à reconnaître nombre de continuités qui, bien souvent, rendent intelligibles certaines discontinuités. Par exemple, la découverte par Newton de la loi de l'attraction universelle selon l'inverse carré des distances a été directement préparée par un demi-siècle de travaux au rang desquels il faut noter les travaux significatifs de Huyghens. Aussi, en refusant de prendre en compte les continuités, tout en acceptant les discontinuités, sans se préoccuper de leur genèse, Foucault, estime François Russo, "adopte une attitude de démission assez surprenante, aggravée par le fait que s'interdisant de s'intéresser au sujet, il ne se soucie pas de la mise en évidence des démarches du sujet qui contribuent, elles aussi, à les expliquer. Par là Michel Foucault se révèle plus structuraliste qu'il ne le dit" <sup>63</sup>.

Ainsi, malgré l'introduction de concepts nouveaux, l'archéologie n'arrive pas à se mettre à l'abri de tout rattachement fondé au structuralisme. Pour décisif qu'ait voulu être le démarquage du structuralisme, l'entreprise archéologique demeure soumise à la détermination structuraliste. Tout contre le structuralisme, tout près de lui, l'archéologie a voulu être autrement quelque chose de nouveau ; mais le pari de la proximité différenciée a abouti à un structuralisme hétérodoxe, différent de celui représenté par Lévi-Strauss et Dumézil. Et Foucault a, par ailleurs, reconnu sa dette envers ces deux auteurs.

<sup>62</sup> *L'Archéologie du savoir, op. cit.*, pp. 225, 230.

<sup>63</sup> F. Russo, *art. cit.*, p. 102.

C'est sans doute à cause de l'aboutissement à ce structuralisme que Foucault récusera catégoriquement l'épithète structuraliste ; car l'archéologie a tellement voulu prendre ses distances par rapport au structuralisme que son échec dans le structuralisme ne pouvait être bien vécu par l'auteur. Que son "Je ne suis pas structuraliste" apparaisse dorénavant comme un réflexe, témoigne aussi de tout l'espoir fondé sur la démarche originale et innovante de l'archéologie. Qu'il nous soit permis de montrer ici la manière dont Foucault réfute l'épithète structuraliste.

Au cours de l'année 1967, Foucault change du tout au tout. En effet, en avril de cette même année, il se présente aux lecteurs de *La Presse de Tunis* comme un philosophe ouvertement structuraliste. Quelques mois plus tard, il confie à Paolo Caruso que son travail ne peut être assimilé au structuralisme. Par ces mots, Foucault tente fermement de défendre sa propre démarche archéologique, différente de celle des structuralistes. Alors que le structuralisme, se fondant sur le langage, se préoccupe des conditions formelles d'apparition du sens, l'archéologie au contraire ne s'y intéresse pas. L'important, pour l'archéologie, est l'analyse des modes de fonctionnement toujours variables des discours propres à une culture donnée. C'est ainsi que Foucault donne à entendre son texte sur *Raymond Roussel*, écrivain chez lequel a été diagnostiquée une névrose obsessionnelle : il s'agit de savoir comment le discours de Roussel a pu tantôt fonctionner comme une production originale, une création littéraire et tantôt comme une référence à une structure pathologique. Il s'agit bien d'un problème de fonctionnement du discours et non d'une recherche sur sa signification. Un mois plus tard, Foucault livre au *Nouvel Observateur*, un compte rendu consacré à Erwin Panofski, père de l'iconologie, dont on vient de traduire en français les *Essais d'iconologie*. En introduction à son compte rendu, Foucault est présenté comme "structuraliste" ; ceci fort curieusement ne suscite aucune réprobation de la part de Foucault.

Si ces trois attitudes font signe en direction du jeu complexe de Foucault avec le structuralisme, elles marquent aussi la volonté de sortir du cercle structuraliste. Cette sortie hors de l'espace clos du structuralisme sera revendiquée de plus en plus vivement.

Le structuralisme n'a d'existence réelle que pour ceux qui n'en font pas partie. C'est en ces termes, sèchement réponsus à Sartre, que Foucault indiquait l'inexistence du structuralisme comme catégorie

unitaire ; n'existant pas, elle ne saurait lui être aisément applicable ou appliquée.

Dans son autre texte : "Réponse à une question" de la revue *Esprit*, Foucault écrit explicitement ceci : "Est-il nécessaire de préciser encore que je ne suis pas ce qu'on appelle structuraliste ?" Foucault fait comme si sa non-appartenance au structuralisme était non seulement acquise mais évidente. Or, l'affaire est loin d'être simple. La revendication d'une identité propre n'ayant pas obtenue pleine satisfaction, Foucault se montrera de plus en plus intraitable quant au structuralisme qu'on tente de lui faire endosser. C'est ainsi qu'il faut entendre le sens de sa réponse à la critique de Lucien Goldmann sur son structuralisme. Celui-ci, réagissant à la conférence de Foucault sur "Qu'est-ce qu'un auteur ?" en février 1969, avait fait de Foucault l'un des représentants les plus intéressants mais les plus difficiles à combattre du structuralisme. La réplique de Foucault fut directe et sans ménagements. Foucault dit n'avoir jamais employé le mot de structure dans *Les Mots et les choses* : "Alors, poursuit-il, j'aimerais bien que toutes les facilités sur le structuralisme me soient épargnées, ou qu'on prenne la peine de les justifier"<sup>64</sup>.

Après la parution de *L'Archéologie du savoir*, voici la réponse que Foucault donnait aux questions de Jean-Michel Palmier sur le rapprochement de ses travaux avec ceux des structuralistes : "C'est à ceux qui utilisent, pour désigner des travaux divers, cette même étiquette de structuralisme de dire en quoi nous le sommes. Vous connaissez la devinette : quelle différence y a-t-il entre Bernard Shaw et Charlie Chaplin ? Il n'y en a pas, car ils ont tous les deux une barbe, à l'exception de Chaplin, bien entendu"<sup>65</sup>.

Cet appel à l'humour n'entame en rien la fermeté de Foucault à vouloir s'affranchir du structuralisme. Au cours de l'été 1970, un hispaniste, Jean-Marc Pelorson, fait paraître dans *La Pensée* un article intitulé : "Michel Foucault et l'Espagne". Qualifiant le travail de Foucault de "gigantesque enquête structuraliste", l'auteur s'attache à analyser les exemples hispaniques de Foucault : par exemple, l'interprétation foucauldienne de Don Quichotte lui paraît simpliste. Plus encore. "Un des postulats du structuralisme de Michel Foucault, c'est

qu'il y a une Epistémè de l'homme européen, en sorte qu'à n'importe quelle époque, la démonstration sur un pays d'Europe (la France par exemple) a valeur générale pour le reste de l'Occident"<sup>66</sup>. Le vrai, estime l'auteur, c'est qu'en dehors de l'espace hexagonal, l'archéologie demeure inopérante, de sorte que toute prétention de l'archéologie à l'analyse de l'*Epistémè* de la culture occidentale demeure vaine. Ainsi, au-delà de la magie littéraire de Foucault et de l'envoûtement des mots, la méthode archéologique traversée d'inconséquences ne résiste pas à l'analyse critique.

Foucault répond à cet article point par point en adressant une lettre à *La Pensée*. Dans sa réponse, Foucault montre que toute la lecture de J.-M. Pelorson est une vaste opération de substitution ; il s'agit de remplacer *Les Mots et les choses* tels qu'ils sont, par tout autre chose où transparaissent les propres limites, les propres vérités et erreurs de celui qui s'emploie à la critique ; il s'agit d'"introduire, selon sa propre forme bizarre, un embrouillamini amorphe d'événements contingents"<sup>67</sup>. Si la lettre-réponse de Foucault dénonce la lecture partielle de J.-M. Pelorson doublée d'une méconnaissance et de fréquentes manipulations des textes, le point autour duquel s'articule la réplique de Foucault est cette erreur théorique d'ensemble commise par l'auteur lorsqu'il qualifie le travail de Foucault de structuralisme. Foucault refuse catégoriquement cette identité ou cette identification.

Au cours de la même année 1970, dans sa préface à l'édition anglaise des *Mots et les choses*, Foucault rejette vigoureusement l'étiquette structuraliste qui lui a été accolée et déclare n'utiliser "aucune des méthodes, aucun des concepts, ou des termes clefs qui caractérisent l'analyse structurale". Le compte rendu de George Steiner dans le *New York Times Book Review* : "The Mandarin of the Hour : Michel Foucault" ne laissera pas Foucault indifférent. Assimilant le texte de George Steiner à celui d'un journaliste discourant sur un sujet hors de sa compétence, Foucault estime que : "il s'agit, en ignorant le véritable livre, de fabriquer avec tout ce qu'on peut aller puiser dans les sphères du familier, du déjà connu et du probable, l'illusion la plus improbable que l'on puisse imaginer à propos de ce

<sup>64</sup> *Dits et écrits I*, pp. 682, 816.

<sup>65</sup> Jean-Michel Palmier, *art.cit.*, p. VIII.

<sup>66</sup> Jean-Marc Pelorson, "Michel Foucault et l'Espagne", in *La Pensée*, n° 152, août 1970, p. 96.

<sup>67</sup> *Dits et écrits II*, p. 216.

livre" <sup>68</sup>. Piqué au vif par la critique cinglante de Foucault, George Steiner répond en ayant soin de préciser qu'il est professeur d'université (Extraordinary Fellow Churchill College, Cambridge University). Foucault lui donne encore la réplique en relevant toutes les inexactitudes dont est entaché son article.

Cette polémique entre professeurs n'est pas superflue ; en faire ici l'économie encore moins. Car ce qui se joue dans tous ces débats, c'est bien la portée innovante du travail de Foucault. Que Foucault défende son entreprise de toutes sortes d'annexions, de toutes sortes de mésinterprétations, c'est après tout la loi du genre de tout travail de rupture. Foucault récusera de plus en plus violemment le structuralisme. Après avoir mis l'accent, dans sa Leçon Inaugurale au Collège de France, sur l'analyse du discours débarrassé de la question du sens et de la monarchie du signifiant, Foucault déclare : "*Et maintenant que ceux qui ont des lacunes de vocabulaire disent — si ça leur chante mieux que ça ne leur parle — que c'est là du structuralisme* <sup>69</sup>."

Interviewé en 1980 par Mickael Bess pour le bulletin *History of the Present* qu'allaient fonder certains membres des séminaires de Foucault à Berkeley, l'archéologue du savoir se défendra encore d'être structuraliste <sup>70</sup>.

L'ardeur à se défendre systématiquement du structuralisme ne faiblira jamais. En 1983, dans "*Structuralism and Post-Structuralism*", Foucault revient sur un mode insistant en une affirmation qui se veut décisive : "*Je n'ai jamais été freudien, je n'ai jamais été marxiste et je n'ai jamais été structuraliste* <sup>71</sup>."

En somme on peut dire que, jusqu'en ce jour fatal de juin 1984, les récusations foucaaldiennes de toute étiquette structuraliste n'auront jamais de cesse. La constance de l'identification de Foucault au structuralisme a toujours appelé une autre constance comme son corollaire nécessaire, le refus systématique de Foucault de toute épithète structuraliste. Maurice Blanchot, s'interrogeant sur le sens de

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>69</sup> M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 72.

<sup>70</sup> M. Foucault, "*Power, Moral Values, and the Intellectual*" (with Mickael Bess, 1980), in *History of the Present*, n° 4, 1988.

<sup>71</sup> *Dits et écrits IV*, p. 435.

ce refus systématique, se demandera : "*Pourquoi Foucault, toujours si supérieur à ses passions, se met vraiment en colère, lorsqu'on prétend l'embarquer dans ce bateau que dirigent déjà d'illustres capitaines*" <sup>72</sup>. Que ce refus obstiné se fasse de plus en plus en des termes peu amènes, montre non seulement l'agacement de Foucault mais aussi traduit sa volonté de défendre farouchement son entreprise de tout égarement structuraliste.

C'est le lieu de se demander pourquoi, à propos de ce structuralisme polémique, Foucault ne choisit pas de récrire tout simplement le livre incriminé ? *Maladie mentale et personnalité* et *Naissance de la clinique* ont bien été revues, alors pourquoi pas *Les Mots et les choses* dont l'enjeu semble pourtant immense ? Cette nouvelle rédaction revue et corrigée aurait été un geste manifeste de démarcation de tout structuralisme.

En tout cas, il semble bien que la violence avec laquelle Foucault récuse toute appartenance au structuralisme, témoigne de l'importance qu'il porte à vouloir se singulariser, à marquer sa différence. Car, dans toutes ces analyses critiques, ce qui était véritablement en jeu, ce qui était véritablement indexé, c'était la reconnaissance de l'originalité réelle du travail de Foucault. En cherchant à rattacher systématiquement ce travail au structuralisme, on lui refusait du même mouvement toute prétention à l'originalité ; la spécificité foucauldienne s'en trouvait dissoute dans un ensemble englobant. Or, quelles qu'aient été les impasses théoriques de l'archéologie, Foucault a vraiment cherché à fonder quelque chose de spécifiquement nouveau se distinguant du structuralisme. De sorte qu'en identifiant d'emblée Foucault au structuralisme, c'est la spécificité foucauldienne qui se trouve gravement altérée, ce qui ne pouvait manquer de susciter de vives réactions de la part de l'archéologue du savoir.

Cependant, l'ensemble des identifications de l'archéologie au structuralisme et l'ensemble des refus répétés de Foucault font sens. Foucault a été autant (et largement) considéré comme structuraliste par ses admirateurs que par ses détracteurs ; ce qui traduit bien le rapport complexe que Foucault entretenait avec le structuralisme. Il convient aussi de relever qu'il n'y a pas de livre sur le structuralisme qui n'ait

---

<sup>72</sup> Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 20.

consacré une partie à Foucault ; et les textes sont légion, tous insistants; des articles aux traités, Foucault y figure en bonne place : par exemple, du court texte de Jean Piaget *Le structuralisme* (1968) au *French Structuralism* (New York-Londres, Garland Publishing, 1981) de Joan M. Miller, la figure structuraliste de Foucault n'est pas absente. Que tant d'auteurs aient appliqué l'étiquette structuraliste à Foucault, montre non seulement que quelque chose se joue entre Foucault et le structuralisme, mais aussi que le structuralisme de Foucault n'est pas un simple présupposé malveillant : tant d'auteurs n'ont pu se méprendre du tout au tout sur la position de Foucault ; tant d'auteurs n'ont pu mésinterpréter les textes foucauldien. Indexer cette identité structuraliste n'est pas une simple affaire devant ressortir à un besoin irrépressible de classification.

Cherchant à donner sens à l'ensemble de ces refus systématiques — et sans aucune espèce de prétention outrecuidante de notre part qui viserait à faire une psychanalyse de Foucault qui, en l'occurrence, ne serait qu'une psychanalyse sauvage — on est tout de même amené à penser que la négation constamment reprise par Foucault de toute appartenance au structuralisme ressortirait à quelque chose comme une stratégie dénégatoire, comme un jeu de dénégation. Foucault tiendrait ainsi une rhétorique de la dénégation. Depuis Freud, on sait que dans le processus de la dénégation toute négation est une affirmation du sens inverse, c'est-à-dire que dans la négation ce qui se donne à entendre, ce qu'il faut entendre ce n'est pas la négation elle-même, c'est moins la négation elle-même que ce qui est nié qu'il faut entendre dans sa positivité. "Présenter son être sur le mode de ne l'être pas", c'est en ces mots que Jean Hyppolite commente le texte de Freud "Die Verneinung"<sup>73</sup>, généralement rendu en français par *dénégation*, et *Negation* voire *Selfdelusion* en anglais.

La dénégation ainsi posée, on peut soutenir qu'en levant la négation formulée dans le discours, on rejoindrait ce qui se cache sous le refus d'affirmation. Aussi peut-on dire de Foucault que c'est précisément en postulant de ne pas être structuraliste qu'il l'est. Cependant, il faut ajouter aussitôt que son structuralisme, dans la mesure où il n'est pas en conformité identique avec l'ensemble de la

théorie structuraliste, est un structuralisme hétérodoxe. Foucault ne se réduit pas au structuralisme, le structuralisme n'épuise pas Foucault. C'est pourquoi, s'aménageant une sortie hors du cercle structuraliste, il jettera les bases d'une nouvelle démarche, la généalogie, que H. Dreyfus et P. Rabinow identifient sous le syntagme d'analytique interprétative : une interprétation historique à orientation pragmatique des pratiques culturelles qui nous déterminent. Ce retournement méthodologique prouve aux yeux des deux auteurs que Foucault "faisait partie de ces penseurs exceptionnels comme Wittgenstein et Heidegger dont l'oeuvre témoigne à la fois d'une continuité sous-jacente et d'un important revirement, non parce que l'effort initial s'est avéré inutile, mais parce que, en poussant sa réflexion jusqu'à ses dernières limites, il a réussi à reconnaître et à vaincre ces limites"<sup>74</sup>.

Au-delà de ce retournement méthodologique (somme toute extérieur) par quoi Foucault est amené à être comparé à Heidegger, n'y aurait-il pas quelque chose dans Foucault qui pourrait indiquer l'existence d'un certain "rapport" entre l'archéologue du savoir et le philosophe de la Forêt-Noire ? Car, tout au long de notre étude, si un philosophe est resté en retrait, c'est bien Heidegger dont on peut, jusqu'à un certain point, dire que sa pensée a, en partie, inspiré certains thèmes du structuralisme spéculatif : par exemple sa critique de la catégorie du sujet et celle de l'humanisme. Cependant, à l'inverse de Lévi-Strauss, Heidegger n'est guère nommé par Foucault. Cette absence nominale serait-elle signe d'une présence implicite ? Foucault / Heidegger, ce rapprochement est-il licite ? L'abstraction heideggérienne peut-elle avoir affaire avec les constructions et analyses historiques de Foucault ? Qu'en est-il de la place de Heidegger dans l'oeuvre de Foucault ? C'est ce qu'il nous faut maintenant interroger.

---

<sup>73</sup> Jean Hyppolite, "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", in Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 881.

---

<sup>74</sup> H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 147.



**TROISIÈME PARTIE**

**MICHEL FOUCAULT /  
MARTIN HEIDEGGER**

Foucault / Heidegger et non pas Heidegger / Foucault. Il s'agit d'interroger quelque chose qui serait de l'ordre du "rapport" entre Foucault et Heidegger (les guillemets, autres formes de précautions, soulignent aussi la difficulté qu'il y a à désigner ce rapport. Ils s'imposent ici ; acceptons-les par provision) ; un retour donc à Heidegger à partir de Foucault. On ne cherche pas à prendre Foucault en défaut d'heideggérianisme ou d'heideggérisme, ni de voir en lui, ni de faire de lui un heideggérien (en existe-t-il même ?) : Foucault un disciple de Heidegger ? Que non ! Le "rapport" pouvant exister entre Foucault et la pensée de Heidegger ne saurait se ramener purement et simplement à un "rapport" discipulaire. Foucault n'est pas non plus un heideggéologue : son entreprise ne consistant pas en un travail de décryptage exégétique, en une lecture serrée, documentée et commentée de la pensée de Heidegger.

Pointer un regard sur le "rapport" Foucault / Heidegger ou chercher à s'interroger sur quelque chose comme une sorte de "relation" que la pensée de Foucault entretiendrait avec celle de Heidegger, n'est ni une façon de disqualifier l'oeuvre de Foucault pour défaut d'originalité, ni une stratégie d'appauvrissement de l' "auteur" (?) Foucault, ni un exercice visant à faire de cette oeuvre une simple excroissance épigonale du maître allemand. Il n'est donc pas question d'heideggérianiser ou d'heideggériser Foucault, encore moins de foucauldiser Heidegger ; non plus d'une lecture heideggérienne de Foucault ou d'un Foucault à l'épreuve de Heidegger — ce qui serait une façon de rester aveugle à l'originalité de Foucault — mais de ce qu'il en est de la détermination (référence) heideggérienne de (chez) Foucault. Et si Foucault appartient pleinement à l'ère post-heideggérienne, notre question réside bien dans le syntagme Foucault / Heidegger. En tout cas

si Foucault pose une question (et fait question pour nous) c'est bien à cause de cette question, et ceci comme question de fond <sup>1</sup>.

Sans doute peut-il paraître paradoxal de faire figurer Heidegger aux côtés de Foucault dans la mesure où celui-ci n'a jamais explicitement consacré un texte à Heidegger. Mais, que Foucault n'ait rien écrit sur Heidegger signifie-t-il qu'il n'existe aucun rapport d'aucune sorte avec ce dernier ? Le nom même de Heidegger pour n'être pas totalement absent n'apparaît guère (souvent) dans l'oeuvre publiée de Foucault. Ses références explicites à Heidegger sont quasi inexistantes : les occurrences du nom propre de Heidegger dans le texte de Foucault se comptent sur le bout des doigts. Et même dans les textes où l'on s'attendrait à ce qu'il signale nommément Heidegger ou qu'il mentionne son nom — par exemple dans des textes comme "*Préface à la transgression*" ou "*La pensée du dehors*" — Foucault, comme se jouant des lecteurs, ne s'exécute pas : Foucault, c'est bien connu, échappe précisément là où on l'attend, pour rebondir ailleurs. Dans ces textes, Heidegger est bien présent *in absentia*. Dans *Les Mots et les choses*, où pourtant la présence de Heidegger est visible, c'est précisément son absence, c'est-à-dire l'invisibilité même du nom de Heidegger qui est visible. La seule occurrence du nom de Heidegger n'a lieu que furtivement, au passage, aux côtés d'autres penseurs à propos de l'impossible quête, de la quête nécessairement aporétique de l'origine: "*l'expérience de Hölderlin, de Nietzsche et de Heidegger où le retour ne se donne que dans l'extrême recul de l'origine* <sup>2</sup>." D'où la difficulté, l'extrême difficulté de notre travail. Mais, si cette absence manifeste peut constituer un obstacle réel, elle est aussi (encore plus) ce qui peut fonder tout l'intérêt et l'aiguillon critique et le charme provocateur de ce travail.

Aussi nous dira-t-on d'entrée de jeu : si donc Foucault n'a rien écrit sur Heidegger quelle peut être la légitimité d'un tel "rapprochement" ? Et si la relation entre ces deux penseurs n'était au fond qu'un rapport très lointain, très médiat ? Peut-on même trouver

<sup>1</sup> Foucault / Heidegger et non Foucault - Heidegger. Nous avons choisi le syntagme (la disposition) Foucault / Heidegger pour souligner le caractère extrêmement problématique de la question qui nous préoccupe. Foucault - Heidegger aurait pu d'emblée laisser entendre l'existence d'une "parenté" d'évidence entre les deux penseurs, alors que la "relation" est des plus complexes, et la question redoutable. Gardons donc à la question son "*noyau de nuit*".

<sup>2</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 345.

dans l'oeuvre de Foucault une citation clairement établie, ou une citation cryptée voire une citation inconsciente de Heidegger ? Une telle entreprise ne risque-t-elle pas tout simplement d'être artificielle ? Non. Car il existe bien dans l'oeuvre de Foucault des éléments ou des données suggérant une certaine forme de présence de Heidegger, une certaine forme de référence à Heidegger. De plus l'inexistence de textes foucauldien portant sur Heidegger ne doit pas nous abuser sur l'importance réelle de la philosophie du maître de Messkirch sur celle du professeur au Collège de France. Économie de la pensée ou économie de la parole, le silence de Foucault sur Heidegger n'est peut-être pas un silence inéloquent, un silence vide, un vide de pensée. Silence. Ce silence indique-t-il quelque chose comme un signe qui serait la profonde intimité d'un secret ? Et de quel secret s'agirait-il ? Il semble qu'il y ait là, inscrit dans ce vide, quelque chose comme un silence parlant ; tout silence laisse toujours entendre, nécessairement. Le silence sur/de cette absence n'a pu échapper à la lecture rigoureuse de Derrida. "*Fidèle au style de l'interprétation foucauldienne, on dira peut-être, affirme-t-il, que le blanc de ce silence — comme de celui qui règne sur le nom de Lacan (précisément dans *Les Mots et choses* et dans sa monumentale *Histoire de la sexualité* ; nous ajoutons) qu'on peut jusqu'à un certain point associer ici à Heidegger, et donc à quelques autres qui n'ont cessé de s'expliquer, en France et ailleurs, avec ces deux-là — comme l'espacement de ces omissions est tout sauf le signe nul et inopérant d'une absence. Il donne lieu, au contraire, il découpe le lieu et l'âge. Les pointillés d'une écriture suspendue situent avec une redoutable précision* <sup>3</sup>." Ce silence précisément fait signe. Car, c'est bien Heidegger qui est ici désigné, donc présent en son absence. Cette phrase de Derrida, qui du reste touche juste, n'est pas sans analogie avec cette autre phrase de Heidegger lui-même : "*La phrase parle là où il n'y a pas de mots, dans l'intervalle qu'ils laissent et que les doubles-points désignent* <sup>4</sup>." Le silence n'est pas une absence de communication, il est même la seule vraie communication, étant entendu qu'il est le seul mode de communication de l'incommunicable. Un prolongement pourrait être tenté avec la manière dont Foucault fait subtilement parler les voix du

<sup>3</sup> J. Derrida, "*Être juste avec Freud*", in E. Roudinesco et al., *Penser la folie: Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992, p. 180.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, P.U.F., 1959, p. 177.

silence dans son *Introduction à Rousseau juge de Jean-Jacques* : "Le silence, affirme-t-il, est l'expérience première des Dialogues... Les Dialogues, poursuit-il, s'efforcent de faire naître un langage à l'intérieur d'un espace où tout se tait" (pp. XV-XVI).

Alors, doit-on voir dans ce silence une stratégie, une façon pour Foucault de se démarquer subtilement de Heidegger ? En tout cas, silence appelle interrogation. Et si Foucault, comme à son habitude, jouant de l'ironie, citait Heidegger sans jamais l'authentifier avec tout le protocole convenu ! Car, comme cela est remarquable dans sa Leçon Inaugurale au Collège de France, Foucault fait référence à *L'Innommable* (1953) de Samuel Beckett sans pourtant le dire explicitement. Le discours de Foucault commence là où s'achève celui de S. Beckett, un long monologue intérieur : "Il faut continuer, je ne peux pas continuer, il faut continuer, il faut dire des mots tant qu'il y en a, il faut les dire jusqu'à ce qu'ils me trouvent, jusqu'à ce qu'ils me disent — étrange peine, étrange faute, il faut continuer, c'est peut-être déjà fait, ils m'ont peut-être déjà dit, ils m'ont peut-être déjà porté jusqu'au seuil de mon histoire, devant la porte qui s'ouvre sur mon histoire, ça m'étonnerait, si elle s'ouvre..."<sup>5</sup> Cette même opération pourrait tout aussi bien être applicable à Heidegger.

A propos de son livre *Les Mots et les choses*, on avait déjà reproché à Foucault d'avoir, sans le dire, beaucoup emprunté au livre de Jacques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle* (A. Colin, 1963). C'était le cas de Michel de Certeau dans son article "Les sciences humaines et la mort de l'homme" et de Jeanne Parain-Vial dans *Analyses structurales et idéologies structuralistes*<sup>6</sup>. Mais, curieusement, dans *L'Absent de l'histoire* (Mame, 1973), aussi bien que dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (Gallimard, Folio, 1987), où Michel de Certeau reproduit par deux fois son article, la note faisant référence à la coupable omission de Foucault a disparu, restituant ainsi *Les Mots et les choses* à leur originalité toute foucauldienne. Tout soupçon de plagiat évacué, n'y a-t-il pas dans l'attitude critique de Michel de Certeau un signe du rapport très complexe que Foucault entretiendrait avec ses prédécesseurs, les

<sup>5</sup> Samuel Beckett, *L'Innommable*, Paris, Minuit, 1953, p.p. 261-262 et Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 8.

<sup>6</sup> Michel de Certeau, "Les sciences humaines et la mort de l'homme", in *Etudes*, mars 1969, p. 344 ; et Jeanne Parain-Vial, *Analyses structurales et idéologies structuralistes*, Toulouse, Privat, 1969, p. 176.

auteurs du passé ? A ceux qui naguère avaient cru pouvoir ramener par réduction systématique *Les Mots et les choses* à *La Philosophie des Lumières* de Cassirer ou à *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle* de Paul Hazard, G. Canguilhem conseillait une étude comparative serrée ; car une telle étude montrerait, par exemple, que si les références bibliographiques de P. Hazard sont toutes de seconde main, celle de Foucault au contraire sont de première main, des textes originaux<sup>7</sup>. Cette défense de Foucault par Canguilhem témoigne aussi de la singulière originalité de Foucault par rapport aux auteurs du passé. Foucault cultive un rapport direct aux textes eux-mêmes et lit à travers sa propre grille.

Autre exemple. A une question sur sa réserve distante à l'égard de Marx et du marxisme, Foucault répond qu'il lui arrive de citer des concepts, des phrases, des textes de Marx sans le dire ; au même titre qu'un physicien n'éprouve pas le besoin de citer constamment Newton ou Einstein ; il les utilise. Ainsi en est-il aussi de l'importante présence de Nietzsche dans la pensée contemporaine : "Moi, les gens que j'aime, je les utilise. La seule marque de reconnaissance qu'on puisse témoigner à une pensée comme celle de Nietzsche, c'est précisément de l'utiliser, de la déformer, de la faire grincer, crier. Alors, que les commentateurs disent si l'on est ou non fidèle, cela n'a aucun intérêt"<sup>8</sup>. Si ce que Foucault avance ici à propos de Nietzsche peut et doit être applicable à Heidegger, il faudrait dire que lorsqu'il utilise la pensée de Heidegger celle-ci est tellement travaillée et subvertie que, sans une parfaite connaissance de Heidegger, nul ne saurait le suivre sur ce chemin qu'il emprunte pour aussitôt le refermer derrière lui. Bien plus et autrement. Il se pourrait que Heidegger soit tellement présent dans la pensée de Foucault que celui-ci n'éprouverait nullement le besoin de l'évoquer constamment. A la sortie de *Folie et déraison* — livre en lequel ne figure en aucune manière et sous aucune forme le nom de Heidegger — n'a-t-on pas risqué ça et là le nom de Heidegger pour dire que l'ouvrage semble s'inscrire dans une conception heideggérienne de l'histoire ? De plus, un Heidegger dénaturé et gauchi (dans la mesure où Foucault l'utiliserait, le déformerait, le ferait grincer et crier !), est-ce encore le même Heidegger ? Foucault entretiendrait à l'égard de Heidegger une sorte de "relation" d'indiscipline systématique,

<sup>7</sup> G. Canguilhem, *art. cit.*, p. 610.

<sup>8</sup> *Dits et écrits II*, p. 753.

d'infidélité soutenue ou de fidèle infidélité. Ce "rapport" très distant de Heidegger s'apparenterait à un rapport désinvolté. Alors, faudra-t-il voir dans cette attitude de Foucault une application pratique de ce que lui-même nomme du mot très évocateur de "désinvolture appliquée" ou encore de "désinvolture studieuse" <sup>9</sup> ? Ou bien faudra-t-il simplement remarquer, dans cette référence (en fait une non-référence) heideggérienne, un cas particulier du régime général de la référence philosophique chez Foucault ?

Notons que Heidegger lui-même n'est pas exempt de cette stratégie de l'innommé, puisque lui aussi fait référence à un penseur d'envergure, en l'occurrence à Georg Lukàcs, sans (pour autant) jamais le nommer. En effet, dans *Sein und Zeit* (1927), Heidegger cite par deux fois (cf. pp. 46, 437) le concept de "Verdinglichung des Bewusstseins". La première référence apparaît lorsque Heidegger montre ce qui différencie sa propre philosophie des autres. Elle se distingue du personalisme et de Scheler qui est nommé ; de la philosophie de la vie et de Dilthey qui est également nommé ; enfin de la réification de la conscience, et là, personne n'est nommé. Dans la seconde référence où il est question uniquement de la réification de la conscience, Heidegger encore ne nomme personne, et le livre se termine sur cette même problématique. Selon la thèse défendue par Lucien Goldmann, le penseur qui se trouve ici / ainsi passé sous silence ne peut être que Georg Lukàcs. Ce dernier avait formulé dès 1923, dans son *Opus Major, Geschichte und Klassenbewusstsein (Histoire et conscience de classe)*, le concept de réification de la conscience. Heidegger ne pouvait donc pas ignorer ce concept essentiel de Lukàcs ; et ce d'autant plus qu'à chaque fois que l'auteur de *Sein und Zeit* utilise ce concept, il est toujours entre guillemets, des guillemets de citation. De sorte que Lucien Goldmann peut soutenir que, même si Lukàcs n'est pas formellement nommé dans *Sein und Zeit*, ce livre est une réplique, une réponse polémique à *Geschichte und Klassenbewusstsein* <sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *L'Ordre du discours*, pp. 71-72.

<sup>10</sup> Lucien Goldmann, *Lukàcs et Heidegger* (Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour), Paris, Denoël / Gonthier, 1973, pp. 91-92. On pourra se reporter à deux autres études sur la question : Rainer Rochlitz, "Lukàcs et Heidegger", in *L'Homme et la société*, n° 33-34, 1977 ; Nicolas Tertulian, "Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukàcs", in *Archives de philosophie*, 56, 1993, pp. 431-443.

Heidegger utilisera encore cette sorte d'écriture codée dans son cours, *Introduction à la métaphysique*, du semestre 1935. Ce cours, comme l'a montré Hugo Ott, est, dans plusieurs passages, non seulement un débat serré avec tout ce qui se donne comme philosophie chrétienne, mais plus encore une attaque de Heidegger dirigée contre Theodor Haecker. Celui-ci avait publié en 1933, un opuscule intitulé *Was ist der Mensch ? (Qu'est-ce que l'homme ?)*. Cet ouvrage qui, en 1935 — au moment où Heidegger donnait son cours — en était à sa troisième édition, avait obtenu un succès considérable. Heidegger connaissait le livre de Haecker, il l'avait même lu attentivement. Aussi devait-il écrire : "Sans doute y a-t-il aujourd'hui des livres qui portent le titre *Qu'est-ce que l'homme ?* Mais cette question est seulement écrite sur la couverture du livre. Questionner ? On s'en garde ; non seulement parce qu'on oublie le questionner dans toutes ces écrivasseries, mais parce qu'on possède déjà une réponse à la question, et une réponse telle qu'elle implique en même temps qu'il est absolument défendu de questionner. Que quelqu'un croie les propositions qu'énonce le dogme de l'Eglise catholique, c'est une affaire individuelle et qui ne nous importe pas ici. Mais qu'on inscrive sur la couverture du livre *Qu'est-ce que l'homme ?* quoiqu'on ne questionne pas, parce qu'on ne veut pas, et qu'on ne peut pas questionner, c'est un procédé qui expose d'emblée celui qui l'emploie à perdre tout droit à être pris au sérieux. Et le fait, par exemple, que la *Frankfurter Zeitung* (ce journal n'avait pas encore été "mis au pas", nous précisons) fasse l'éloge d'un livre de ce genre — dans lequel il n'y a de question que sur la couverture — comme "d'un grand livre, sortant de l'ordinaire et courageux", devrait montrer, même aux aveugles, à quel point nous sommes <sup>11</sup>." Mais, tout aussi curieusement, le nom de Haecker n'apparaît nulle part, dans aucun des passages où Heidegger lui réplique. De sorte que personne, pas même les spécialistes, au dire de Hugo Ott, n'avaient encore remarqué dans cette écriture cryptée au nom dissimulé, ce débat de Heidegger avec Haecker.

Silence de Foucault sur le nom de Heidegger, silence de Heidegger sur les noms de Lukàcs et de Haecker. On serait tenté, au-

<sup>11</sup> *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 149-150. Cité par Hugo Ott, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, Traduction de J.-M. Beloeil, Postface de J.-M. Palmier, Paris, Payot, 1988, p. 278.

delà de la spécificité respective des raisons qui ont prévalu à ces silences, d'opérer un rapprochement, du moins par la négative, entre les deux auteurs. L'existence avérée de ces silences semble indiquer qu'il n'est pas insignifiant de poser et d'interroger le syntagme Foucault / Heidegger.

Si donc, dans ce domaine — c'est-à-dire celui de la présence manifeste ou cachée, ou supposée cachée, de Heidegger dans l'oeuvre de Foucault — on n'est jamais tout à fait certain, la plus grande prudence demeure requise.

Ainsi, dans son *Introduction à Traum und Existenz* de Binswanger, on peut remarquer que Foucault prend quelque liberté par rapport à la propre démarche du psychiatre existentiel qui est passé par Heidegger pour fonder la *Daseinanalyse* (l'analyse existentielle). Pour une bonne introduction obéissant à la loi du genre, Foucault aurait dû, suivant en cela la propre méthode de l'auteur, proposer un résumé circonstancié de *Sein und Zeit*. Mais Foucault balaie ce préalable d'un revers de la main, en indiquant qu'on peut bien rejoindre l'essentiel de la démarche de Binswanger par une tout autre voie, tout aussi originaire et tout aussi primitive, sans passer par le détour d'une philosophie heideggérienne. Le rite du détour n'est absolument pas essentiel à la bonne intelligence de la *Daseinanalyse*. Le résumé de *Sein und Zeit* évacué, Foucault se sent plus libre de tenir un propos en marge de *Traum und Existenz* que Binswanger lui-même ne récusera pas <sup>12</sup>.

Aussi peut-on se demander si le ton de liberté par Foucault adopté dans cette *Introduction* par rapport à Heidegger n'est pas une stratégie qui est toujours demeurée en lui ? De sorte que, même si Heidegger n'est pas toujours explicitement convoqué, les problèmes philosophiques soulevés par celui-ci ne seraient pas pour autant absents des textes foucauldien ; Foucault ne serait donc pas vierge de tout "heideggérianité". Par exemple, dans le *Raymond Roussel*, alors même que Heidegger n'est jamais nommé, Otto Hahn montre que cette approche de Foucault s'appuie sur "un arsenal d'idées heideggériennes sur le langage" <sup>13</sup> : "Le langage caché dans la révélation révèle seulement qu'au-delà il n'y a plus de langage, et que ce qui parle

<sup>12</sup> L. Binswanger, *Le Rêve et l'existence* (traduit par J. Verdeaux), *Introduction et notes* de Michel Foucault, Paris, 1954, p. 14 ; repris dans *Dits et écrits I*, p. 68.

<sup>13</sup> Otto Hahn, "Interprétations de Raymond Roussel", in *Les Temps Modernes*, juillet 1964, p. 168.

*silencieusement en elle c'est déjà le silence. (...) Si le langage était aussi riche que l'Être, il serait le double inutile et muet des choses."* (cf. *Raymond Roussel*, pp. 87, 208.). Gérard Lebrun, sur un tout autre plan autrement plus polémique, avait lui aussi observé cette "stratégie" de l'écriture de Foucault. Cherchant à rendre au texte — *Les Mots et les choses* — la charge passionnelle qui l'habitait, il a montré que, même si dans ce livre il est peu question explicitement de la phénoménologie, nombre des pages du livre ne sont intelligibles que si on les replace dans le contexte du débat avec la phénoménologie. *Les Mots et les choses* sont aussi un ouvrage philosophique, un livre de combat contre la phénoménologie (cf. G. Lebrun, "Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les choses*", in *Michel Foucault philosophe, op.cit.*).

En tout cas, le dialogue, la controverse ou le débat Foucault / Habermas (sur *Les Lumières*, la raison, la politique) qui n'a pu avoir lieu du vivant de Foucault se trouve aujourd'hui engagé avec une haute teneur polémique par les tenants de l'un ou de l'autre penseur. Que Platon — et pour cause — n'ait pas pu répondre à Aristote, n'est pas là un motif suffisant pour empêcher tout dialogue entre tenants du platonisme et tenants de l'aristotélisme (cf. Dominique Janicaud, "Rationalité, puissance et pouvoir", in *Michel Foucault philosophe, op. cit.*). La sphère de la pensée est précisément un univers qui ne supporte aucun ukase.

Par suite, qu'il n'y ait jamais eu ouvertement de dialogue initié par Foucault et Heidegger ne devrait pas immédiatement invalider toute entreprise qui voudrait s'y risquer. Si Heidegger, à notre connaissance, n'a jamais commenté un texte de Foucault (l'a-t-il même lu ?), celui-ci en revanche semble être, d'une certaine façon, familier des textes de Heidegger.

Autre question. Le syntagme Foucault / Heidegger, outre qu'il peut paraître choquant, ne verse-t-il pas dans la provocation ? A en croire les vives réactions suscitées par la communication de Hubert Dreyfus : "On the Ordering of Things : Being and Power in Heidegger and Foucault" lors de la Rencontre Internationale Michel Foucault Philosophe (Paris, 1988, nous y étions), aucune comparaison, aucune mise en "rapport" ne paraissaient possibles entre Foucault et Heidegger. En effet, l'auteur s'était demandé si le fonctionnement de l'Être chez Heidegger n'était pas équivalent au fonctionnement du

pouvoir chez Foucault : l'Être n'étant ni une substance, ni un processus, et le pouvoir, pour Foucault, n'étant ni une entité, ni un processus. Notre compréhension de l'Être, pour Heidegger, ouvre une "*Lichtung*", une éclaircie, un champ à l'intérieur duquel les objets peuvent se manifester et les actions être entreprises. Foucault, dans la description qu'il donne du pouvoir, présente également celui-ci comme une "*Lichtung*" qui gouverne les actions tout en préservant leur espace de liberté : "(...) il n'y a pas quelque chose comme le "pouvoir", ou du "pouvoir" qui existerait globalement, massivement ou à l'état diffus, concentré ou distribué (...). Le pouvoir n'existe qu'en acte (...). Il est un ensemble d'actions sur des actions possibles (...). Le pouvoir ne s'exerce que sur des "sujets libres", et en tant qu'ils sont "libres" — entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilités où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place. La "conduite" est à la fois l'acte de "mener" les autres (...) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités. L'exercice du pouvoir consiste à "conduire des conduites" et à aménager la probabilité. Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du "gouvernement" (...). Gouverner, en ce sens, c'est structurer le champ d'action éventuel des autres <sup>14</sup>."

Mais les réactions véhémentes des participants à cette communication, ont montré ou ont semblé vouloir montrer que pointer ce "rapport" serait mettre le doigt sur une zone rouge-vif que "le geste qui immobilise la profanation" (Foucault) arrêterait de ces mots : Attention danger ! *Noli tangere* ! Chemin interdit ! En tout cas, cela n'a empêché Habermas, dans *Le Discours philosophique de la modernité* (1988), de soutenir, dans le même registre, que le concept de pouvoir a, chez Foucault, les accents d'une catégorie historico-transcendantale à la Heidegger.

"Rapprochement" abusif, "rapprochement" transgressif, si quelque chose de Heidegger se retrouve chez Foucault, quelque chose de l'ordre du "rapprochement" est à questionner.

<sup>14</sup> Michel Foucault, "*Le pouvoir comment s'exerce-t-il ?*", in Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, trad. fr. de Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984, pp. 312-314. Cité par Hubert Dreyfus, "*De la mise en ordre des choses*", in *Michel Foucault philosophe*, op. cit., p. 104.

Mais, dira-t-on, comment un non-philosophe (Foucault s'en est réclamé) peut-il avoir affaire à un philosophe de talent et de génie comme Heidegger ? Certains pourront toutefois nous rétorquer que Heidegger n'est pas un philosophe non plus, à commencer par Heidegger lui-même : il n'y a pas de philosophie heideggérienne, disait-il. De plus, une philosophie peut-elle exister pour quelqu'un qui a annoncé la fin de la philosophie et prescrit la tâche de la pensée ? Heidegger, comme Foucault, peut être objet de polémique quant à la dimension proprement philosophique de son travail. Par exemple, Benedetto Croce faisait de Heidegger, dès 1933, "un auteur fasciste" : le *Discours de Rectorat* étant considéré comme la nécessaire conclusion du parcours de Heidegger depuis *Sein und Zeit*. Bernard Russell, dans *Histoire de la philosophie occidentale* (1953), ne le mentionne pas. Plus récemment, Jean-Pierre Faye, dans *La Raison narrative* (1990), pense que Heidegger n'est au fond qu'un idéologue nazi. Quand à Foucault, on peut se demander si, en choisissant précisément d'intituler la Première Rencontre Internationale (Paris 1988), *Michel Foucault philosophe*, les organisateurs du colloque n'ont pas voulu affirmer et souligner l'ancrage proprement philosophique de Foucault ; ce qui laisserait subrepticement entendre que Foucault philosophe n'a pas un statut d'évidence. Mais si Foucault n'est pas philosophe, ce n'est pas au sens où Heidegger ne l'est pas.

En première approximation tout semble opposer ces deux penseurs : que ce soit leur style d'écriture (le recours cent fois répétées de Heidegger au jeu de l'étymologisme doublé d'un appel constant aux mots grecs, avec en surcroît son invention constante de néologismes ne trouvent guère écho en Foucault), leur vocabulaire, leur style de vie. La culture encyclopédique de Foucault n'est pas celle de Heidegger bien nourrie de l'histoire de la philosophie. La pensée de la destruction de la métaphysique, de la différence ontologique, de la structure onto-théologique de la métaphysique, de l'histoire de l'Être ne se rencontrent guère en Foucault, de même que celle consacrée à l'analyse de la prison (la pratique pénale), à la sexualité (en terme de dispositif) comme problème fondamental, à la psychiatrie comme veilleuse sur la frontière marquée entre raison et maladie mentale, n'ont pas plus d'écho dans les méditations altières de Heidegger <sup>15</sup>. Et

<sup>15</sup> En fait, pour avoir été très profondément déprimé au printemps 1946 et pour avoir suivi les traitements d'un médecin/psychologue pratiquant l'analyse

pourtant, autant Heidegger évolue dans une sphère purement spéculative, autant Foucault se situe dans la réalité concrète de l'histoire réelle ; de sorte qu'on aurait affaire ici à deux penseurs aux thèses antithétiques. Quant à la question politique, l'opposition semble encore plus radicale entre la brève adhésion de Heidegger au national-socialisme (1933-1934) et l'action spécifique de Foucault auprès des exclus de tous genres ainsi que sa lutte implacable pour défendre l'homme contre tous les systèmes et contre les dispositifs du (bio-) pouvoir qui l'oppressent et l'enserrent. Et comme le note si bien John Rajchman, *"Foucault aurait eu quelque mal à fonder sa démarche d'intellectuel engagé sur la pensée de Heidegger"* <sup>16</sup>. Alors on peut se demander si le silence de Foucault sur le nom de Heidegger n'est pas une stratégie proprement foucauldienne pour esquiver par avance et contourner définitivement *"la critique par la vérole théorique"* <sup>17</sup>, c'est-à-dire la manière qu'auraient pu avoir certains critiques pour lui objecter le nazisme de Heidegger afin d'invalider ses thèses. Plus profondément et sur un autre mode, c'est-à-dire sur le plan de l'action à mener pratiquement, alors que Heidegger recommande une attitude d'attente, une attente réceptive selon l'expression de H. Dreyfus et de P. Rabinow : *"nous ne devons rien faire, seulement attendre"* <sup>18</sup>,

---

existentielle de Binswanger, Heidegger s'est montré très intéressé par les problèmes de la psychologie et de la psychothérapie. Ainsi, à l'invitation de Medard Boss, psychiatre et analyste suisse, il animera une série de séminaires à Zollikon près de Zurich. De ces séminaires qui regroupaient des psychiatres, et des étudiants en médecine, Heidegger allait faire l'expérience d'un dialogue direct avec des non-philosophes. Bien plus. Il y entrevoyait même la possibilité que ses méditations philosophiques sortent de l'univers clos des "tours d'ivoire philosophiques" et puissent servir à un public plus large. Cf. Heidegger, *Zollikoner Seminar, herausgegeben von Medard Boss*, Francfort/Main, Klostermann, 1987. Qu'on nous permette de rapporter encore ici ces mots de Heidegger ; il y a là quelque chose qui est insinué et qui n'est pas fort éloigné de ce que dira Foucault dans *l'Histoire de la folie* : *"La psychiatrie vise la vie psychique de l'homme dans ses manifestations pathologiques, c'est-à-dire toujours en même temps dans ses manifestations saines. Elle se représente les unes et les autres à partir de l'objectivité de l'unité corporelle, psychique et spirituelle de l'homme tout entier. Dans l'objectivité de la psychiatrie, l'existence (Dasein) humaine, qui est déjà présente, se met chaque fois en évidence. L'être-là (Da-sein), dans lequel l'homme ek-siste comme homme, demeure l'Incontournable de la psychiatrie."* (cf. *Science et méditation*, in *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p. 71).

<sup>16</sup> John Rajchman, *Michel Foucault : la liberté de savoir*, op. cit., p. 138.

<sup>17</sup> *Dits et écrits III*, p. 78.

<sup>18</sup> Heidegger, *Sérénité*, in *Questions III*, p. 188.

Foucault lui, opte pour un activisme radical qui confine à une démarche révolutionnaire. Cependant il faut être très prudent avec ces considérations sur les choix politiques. Car, comme l'ont régulièrement rappelé Canguilhem et Foucault, ce ne sont pas les philosophes de l'engagement politique (Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty) qui se sont le plus illustrés dans la Résistance, mais des philosophes comme Jean Cavaillès, historien des sciences, mort, fusillé par les Allemands.

Quelques années avant la sortie du livre de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme* (1987), Foucault avait réagi au mot de Habermas considérant que la pensée de Heidegger était un désastre politique. Estimant qu'il fallait prendre conscience de plusieurs faits, Foucault affirme qu'il y a *"peu de lien analytique (...) entre une conception philosophique et l'attitude politique concrète de celui qui s'en réclame ; les meilleurs théories ne constituent pas une protection bien efficace contre des choix politiques désastreux ; certains grands thèmes comme l'humanisme peuvent servir à n'importe quoi... La clef de l'attitude politique personnelle d'un philosophe, ce n'est pas à ses idées qu'il faut la demander, comme si elle pouvait s'en déduire, c'est à sa philosophie, comme vie, c'est à sa vie philosophique, c'est à son ethos"* <sup>19</sup>. L'éthique comme pratique constituera pour Foucault un thème puissant dans ses derniers textes. On se prend à rêver à Foucault réagissant au livre de Victor Farias...

Mais, serrons davantage la question du "rapport" Foucault / Heidegger. Comment Foucault qui ne parle pas le "heideggérien" c'est-à-dire l'idiote heideggérien (l'allemand de Heidegger) peut-il avoir affaire à ce philosophe ? Si le langage foucauldien ne se confond pas avec *Le langage Heidegger* (Henri Meschonnic), c'est-à-dire le langage de Heidegger et l'effet Heidegger, toute tentative de "rapprochement" de ces deux penseurs ne relèverait-elle pas de la mission impossible, du pari intenable ? Et pourtant, les choses ne sont pas aussi simples. Par exemple, bien au-delà de tout ce qui peut les opposer, Foucault et Heidegger ont une commune référence à Nietzsche dont l'impact demeure réel dans leur travaux respectifs. Ce dernier avait fixé une fonction thérapeutique aux philosophes : le philosophe est le *"médecin de la civilisation"*. Médecin, penché sur le cas de la civilisation, il est appelé à rendre ses diagnostics. Foucault, comme Heidegger, s'est

<sup>19</sup> *Dits et écrits IV*, p. 585.



attaché à cette notion de diagnostic, même si l'usage du langage médical est bien plus important chez le premier, plus familier du regard médical. Aux regards de ses analyses, Foucault s'est toujours réclamé diagnosticien. Bien que le nihilisme se distingue de toute pathologie médicale proprement dite, Heidegger, cherchant à établir le "bilan de la situation" de l'homme à travers la "bonne définition du nihilisme accompli", revendique lui aussi la notion de diagnostic<sup>20</sup>.

De même, on a pu rapidement soutenir que le monde grec, très présent chez Heidegger (rapport loin d'être complètement éclairci), était totalement absent des analyses de Foucault. Or, précisément dans les derniers textes publiés de son vivant, *L'Usage des plaisirs* (1984), *Le Souci de soi* (1984) et dans son tout dernier entretien (29 mai 1984) paru dans *Les Nouvelles Littéraires* (28 juin - 5 juillet 1984), Foucault, abandonnant son espace problématique privilégié situé entre l'âge classique et la modernité, opère franchement un retour aux Grecs.

Notons aussi que la thématique du nécessaire retour à la Grèce est un motif présent chez la plupart des penseurs allemands. Elle a été développée par des penseurs comme Goethe, Hölderlin et Nietzsche ; ce dernier, pour avoir souligné l'importance de la pensée grecque, affirme que Dieu lui-même est obligé de parler grec. Si la figure de Nietzsche a constitué une référence commune à Foucault et Heidegger, cette thématique du retour contribuera, elle aussi, à renforcer cette référence.

Chez Heidegger, le retour au monde antique a été déterminant pour son mode de questionnement proprement philosophique : la philosophie ne prend toute sa mesure qu'à partir de l'expérience grecque; la philosophie, au dire de Heidegger, étant essentiellement grecque, il était normal que son propre itinéraire à lui (Heidegger) passât par le chemin découvert et ouvert par les Grecs. Ce retour aux Grecs revêt, pour Heidegger, quelque chose d'essentiel précisément parce qu'il s'agit d'une quête du reste inexprimé, informulé et non encore advenu dans la pensée de ces penseurs. De fait, c'est par la lecture d'un texte consacré à un auteur grec que Heidegger s'est éveillé à la philosophie : il s'agit de la dissertation de Franz Brentano, *De la signification multiple de l'étant chez Aristote* (1862). De cet éveil, son rapport à la pensée grecque est demeuré une constante de pensée. Cependant, mis à part son dialogue avec Eugen Fink sur Héraclite,

<sup>20</sup> Arion L. Kelkel, "La fin de l'homme et le destin de la pensée", in *Man and World*, 18, 1985, p. 5.

aucun livre publié du vivant de Heidegger n'est exclusivement consacré à un philosophe grec. Toutefois, les commentaires d'auteurs grecs parcourent l'ensemble de son oeuvre. Son maître livre, *Sein und Zeit*, s'ouvre sur une citation du *Sophiste* (244 a.) de Platon. Dans *Essais et conférences*, Heidegger commente les fragments 16 et 50 d'Héraclite (*Logos, Alèthéia*) et les vers 34 à 41 du fragment VIII de Parménide (*Moïra*). Le monde grec est également présent dans *Questions II*. On peut y signaler les textes sur "La doctrine de Platon sur la vérité", "ce qu'est et comment se détermine la Physis" (sur la physique d'Aristote) et "Hegel et les Grecs". Deux entretiens sur Parménide et cinq autres sur Héraclite ont été regroupés dans *Questions IV*. "La parole d'Anaximandre" a trouvé place dans *Chemins qui ne mènent nulle part*.

Quant à Foucault, lorsqu'on scrute de manière serrée ses textes, il ressort que son rapport au monde antique est aussi un rapport ancien. Dès son premier texte publié : *Introduction à Traum und Existenz* de Ludwig Binswanger (1954), Foucault, au moment où il esquisse une mythologie du rêve, se fonde sur les études de Chrysippe, d'Aristote pour qui la valeur du songe dépend de la tranquillité de l'âme, de Platon qui voit dans le rêve la manifestation d'un sens éthique et d'Héraclite avec son mot d' "idios cosmos" (monde privé) opposé au "koïnos cosmos" (monde de la généralité) pour qui s'opère dans le sommeil un retour à notre propre monde.

Dans son autre texte de 1954, *Maladie mentale et personnalité*, le monde grec n'y est pas non plus totalement absent. Ainsi, en s'interrogeant sur le sens historique de la folie comme aliénation mentale, Foucault prend son départ du monde grec et latin : avec l' "energoumenos" (l'énergumène) des Grecs, et le "mente captus" (esprit captivé) des Latins, pour finir avec le monde chrétien où l'énergumène est devenu le démoniaque.

Dans une lettre de Foucault (1956) adressée à Jacqueline Verdeaux et rendue publique par les soins de Didier Eribon, le philosophe laisse entrevoir ce qui deviendra plus tard l'*Histoire de la folie*, le monde grec devant en être le point de départ. Traitant de la folie, Foucault dit : "Finalement, il me semble qu'on ne peut rien dire d'utile — en dehors de l'anecdote — sur les Zoulous et les Nambikwaras. Alors pourquoi ne pas prendre le sujet par le biais : la folie et l'expérience de la déraison dans l'espace ouvert par la

réflexion grecque <sup>21</sup>." Cependant, dans ce qui deviendra plus tard *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, le monde grec n'est évoqué que brièvement dans la préface. Les Grecs n'avaient pas un rapport d'exclusion, de condamnation à quelque chose qui serait l'opposé contraire du *logos*. L'*hybris* ne suscitait pas un rapport de condamnation : "*Le logos grec, dit Foucault, n'avait pas de contraire*".

Dans "*Préface à la transgression*", texte consacré à Bataille, Foucault pratique pleinement cette remontée à l'origine de la pensée grecque. Ainsi, s'interrogeant sur l'expérience de Bataille, l'auteur découvre lui-même que notre chemin est une voie de retour sur laquelle nous devenons tous les jours plus Grecs. Mais dans *Surveiller et punir*, comparant l'Antiquité à une civilisation du spectacle et la société moderne dont l'emblème est le Panoptique de Bentham, il devait trouver que : "*Nous sommes bien moins Grecs que nous le croyons* <sup>22</sup>." Car, si les anciens Grecs s'efforçaient de procurer à une multitude d'hommes la vue d'un petit nombre de choses (par exemple les théâtres et les cirques) nous, à l'inverse, nous procurons à un petit nombre, et même à un seul, la vue d'une multitude d'hommes.

Un autre texte de Foucault fait appel au monde grec ; il s'agit de son texte "*Nietzsche, Freud, Marx*". En introduisant son histoire des techniques de l'interprétation, Foucault se réfère d'abord au monde grec et y détecte deux soupçons portés sur le langage. Premièrement, le soupçon que le langage ne se réduit pas à ce qu'on dit : c'est l'*allegoria* et l'*hyponoia* des Grecs. Deuxièmement, le soupçon que le langage n'est pas simplement verbal. Il y a d'autre forme de langage : c'est le *semainon* des Grecs.

Il faut citer cet autre passage de *La Volonté de savoir* où l'auteur tend à bien montrer que le monde grec ne lui est pas étranger. Que l'Occident soit parvenu à annexer le sexe à un champ de la rationalité "*nous nous sommes habitués depuis les Grecs à de telles conquêtes*" <sup>23</sup>.

Le monde grec est bien présent dans les analyses de Foucault. Il arrive même que Foucault retrouve et rejoigne Heidegger dans la même veine problématique. Dans sa lettre, ci-dessus citée, si l'espace ouvert par la pensée grecque se donnait comme lieu de départ (à la fois

<sup>21</sup> Cf. Annexes, Didier Eribon, *Michel Foucault*, 2nd éd. augm., Paris, Flammarion, 1991, p. 356. Collection "Champs".

<sup>22</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 219.

<sup>23</sup> Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 103.

fondamental et originaire) de son travail sur la folie, cet espace ne rejoint-il pas la *Lichtung* heideggérienne comme champ de déploiement, de manifestation et d'ouverture de l'Être lui-même tel qu'il se montre à nous ? Cet espace ne serait-il pas, en quelque sorte, le contexte dans lequel la folie se manifeste et peut s'appréhender ? Quant à son retour aux Grecs — son détour par l'expérience grecque — Foucault explique bien qu'il ne s'agit pas d'une entreprise de répétition (tautologique) redoublée de l'expérience grecque. Cette remontée aux Grecs ne vise nullement à aller déterrer une certaine forme de l'expérience grecque pour la brandir comme exemple pour nous aujourd'hui : "*Essayer, affirme-t-il, de repenser les Grecs aujourd'hui consiste non pas à faire valoir la morale grecque comme le domaine de morale par excellence dont on aurait besoin pour se penser, mais à faire en sorte que la pensée européenne puisse redémarrer sur la pensée grecque comme expérience donnée une fois et à l'égard de laquelle on peut être totalement libre* <sup>24</sup>." C'est précisément ce que Heidegger disait lorsqu'il confiait comme tâche à la pensée "*de faire, en mode grec, l'épreuve de l'Aléthéia comme non-retrait au sein de l'Ouvert, pour ensuite la penser, dans un dépassement de l'expérience grecque elle-même, comme la clairière du retrait de l'Ouvert*" <sup>25</sup>. Loin de vouloir simplement ressusciter la pensée des présocratiques, il s'agissait pour Heidegger, pensant à la grecque, se faisant Grec avec les Grecs, de prêter une oreille grecque à l'écoute attentive de cette pensée et, s'instruisant auprès d'elle, d'arriver à la dépasser.

C'est le lieu de se demander si le "rapport" pouvant exister entre Foucault et Heidegger ne serait pas de l'ordre du "rapport" que Heidegger instaurait avec la pensée grecque. De sorte que dans le "rapport" qu'il entretiendrait avec la pensée de Heidegger, Foucault y prendrait quelques libertés d'elle, comme s'il cultivait une stratégie de retrait ; un "rapport" qui s'inscrirait aussitôt dans un dépassement.

De même la question du pouvoir. On a pu dire que le pouvoir, très présent dans les analyses de Foucault au point qu'on a pu parler de la cratologie foucauldienne, serait complètement étranger aux méditations heideggériennes. Certes, on ne rencontre guère chez Heidegger une pensée du pouvoir en tant que telle. Une telle conception

<sup>24</sup> *Dits et écrits IV*, p. 702.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 137, cité par Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985, p. 161.

aurait sans doute pu avoir un effet dirimant sur ses propres prises de positions politiques... Pour autant on ne peut pas non plus catégoriquement affirmer que cette question, celle du pouvoir, soit complètement inexistante chez lui. Un livre, celui de Hermann Mörchen, s'est utilement penché sur la question : *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno* (Stuttgart, 1980)<sup>26</sup>. Hubert Dreyfus, très familier des textes foucauldien et des textes heideggériens, a lui aussi proposé une comparaison fort instructive entre l'Être chez Heidegger qui n'est ni une substance ni un processus, et le pouvoir chez Foucault qui n'est ni une entité ni une institution stable<sup>27</sup> ; mais ceci n'était sans doute qu'une comparaison.

Que ces thèmes, celui du retour aux Grecs (*Zurück zu den Griechen*) et celui du pouvoir, puissent trouver un écho chez l'un et l'autre penseur, que Foucault et Heidegger entretiennent la même commune référence à Nietzsche, cela conduit-il à légitimer, à justifier un "rapprochement" raisonné ? Au demeurant, ces thèmes peuvent servir d'indice d'un fait : ne pas affirmer péremptoirement que tel ou tel thème est complètement absent de l'oeuvre de l'un de ces penseurs. Car, en s'obligeant à une lecture attentive des textes on peut être facilement convaincu du contraire. Il arrive même parfois que nos deux auteurs, Foucault et Heidegger, se rejoignent sur un thème précis. Par exemple pour Heidegger, c'est lorsque tout s'écroule qu'alors vient la philosophie: "*A certains moments de grand désespoir par exemple, lorsque les choses perdent leur consistance et que toute signification s'obscurcit, la question surgit*"<sup>28</sup>. Foucault, dans ce style qui lui est propre, ne dit pas autre chose dans son entretien de Louvain, définissant son histoire des problématisations comme une histoire "*de la manière dont les choses font problèmes*", il pose ainsi sa stratégie : "*Comment dans les pratiques humaines, un moment où en quelque sorte les évidences se brouillent, les lumières s'éteignent, le soir se fait, et où les gens commencent à s'apercevoir qu'ils agissent à l'aveugle et que par conséquent il faut une nouvelle lumière, il faut un*

<sup>26</sup> Cité par le professeur S. Ijsseling, directeur des archives Husserl de l'université catholique de Louvain, dans son étude "*Foucault with Heidegger*", in *Man and World*, 19, 1986, p. 414. L'une des rares études qui pose ouvertement le problème Foucault / Heidegger.

<sup>27</sup> Hubert L. Dreyfus, "*De la mise en ordre des choses. L'Être et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault*", in *Michel Foucault philosophe, op. cit.*

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 13.

*nouvel éclairage et il faut de nouvelles règles de comportement et alors, voilà qu'un objet apparaît, un objet qui apparaît comme problème*"<sup>29</sup>. De même la thèse de Foucault sur l'homme comme "*invention récente*", "*une figure nouvelle (...) qui a surgi il n'y a pas encore maintenant deux siècles*". Celle-ci trouve une parfaite affinité avec cette autre et même proposition de Heidegger : "*L'homme moderne est vieux d'à peine trois cents ans*"<sup>30</sup>.

Quelques rares auteurs, par rapport à tous les écrits existant sur Foucault, se sont risqués à cet exercice pour un "rapprochement" possible entre Foucault et Heidegger. L'Italien Sini Carlo s'est penché sur la question linguistique : *Semiotica e filosofia : segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger, Foucault* (Bologna, 1978). Salvatore Natoli dans *Ermeneutica e genealogia : filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault* (Milan, 1981) s'est limité à l'analyse de la méthode philosophique.

De son côté, Gilles Deleuze réinscrit Foucault au sein de la tradition philosophique ; son oeuvre, dit-il, s'attache à Kant avec les formes du savoir, à Nietzsche avec la généalogie du pouvoir, à Heidegger avec l'image de la pensée. Dans son *Foucault* (1986), il montre qu'il y a une redécouverte finale de Heidegger par Foucault. Cependant, à l'inverse de Heidegger qui a orienté la phénoménologie vers l'ontologie, la conversion foucauldienne, quant à elle, va de la phénoménologie vers l'épistémologie.

<sup>29</sup> Entretien avec Michel Foucault, Université catholique de Louvain, Belgique, 1981 ; Diffusion Océaniques, FR3, 13 janvier 1988. Repris dans *Les Cahiers du G.R.I.F., art. cit.*

<sup>30</sup> Pour Reiner Schürmann, ce qui de Foucault est ici affirmé, constitue une déclaration soutenue avant lui par Heidegger : "... *wenn für den modernen Menschen, der knapp drei Jahrhunderte alt ist...*" cité en note par l'auteur, cf. "*Que faire à la fin de la métaphysique?*", in *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 361. Et du même auteur, "*Se constituer soi-même comme sujet anarchique*", in *Les Etudes philosophiques*, n° 4, 1986, p. 452. La citation de Heidegger est tirée de son cours de 1943, publiée dans *Heraklit, GA., 55*, Francfort, 1979, p. 132. Ce cours [Semestres 1943 et 1944 : Héraclite - 1. Le commencement de la pensée occidentale. - 2. Logique : La doctrine héraclitéenne du *logos.*] , à notre connaissance, est demeuré inédit jusqu'en 1979. De sorte que, même si Foucault était un lecteur authentique de textes authentiques, il semble improbable qu'il ait pu travailler sur ce texte de Heidegger. Il y aurait donc là une rencontre authentique, une convergence de taille entre Foucault et Heidegger. Mais il nous faut aussitôt noter que Foucault aurait pu lire des textes comme "*L'époque des conceptions du monde*" ou le *Nietzsche* où ce motif est présent.

L'Américain Allan Megill dans, *Prophets of Extremity : Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley, 1987), à travers son intérêt porté sur le modernisme et le post-modernisme, met l'accent sur l'esthétisme de ces auteurs et sur l'idée de crise culturelle consécutive à la mort du "Dieu des philosophes" et du "Dieu de la bible".

Quant à Charles E. Scott, ce qui retient son attention chez Nietzsche, Heidegger et Foucault c'est éminemment la problématique de l'éthique : *The Question of Ethics : Nietzsche, Foucault, Heidegger* (Indianapolis, 1990). Pour l'auteur, la question de l'éthique est une question nietzschéenne, et Foucault en est l'un des principaux héritiers. C'est à partir de la formation de l'éthique de la subjectivité que l'auteur arrive à établir une similitude entre la pensée de Nietzsche et celle de Heidegger où l'éthique tient une place capitale qui, cependant, deviendra caduque avec son *Discours de rectorat* en 1933 ; l'idéal ascétique continuera toutefois de jouer un rôle chez Heidegger. Il reste toutefois qu'il y a une influence indubitable de Heidegger dans les textes de Foucault même si celle-ci se trouve déployée dans un contexte éminemment nietzschéen.

C'est encore la question de l'éthique qui est à nouveau réactivée et problématisée par Wilhelm Schmid dans son livre, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst : Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault* (Frankfurt-am-Main, 1991). Pour l'auteur, si Foucault s'intéresse à des penseurs comme Hölderlin, Nietzsche et Heidegger, c'est qu'il se pose, à propos de ces auteurs, la question d'une éthique nouvelle. Le concept dominant qui est ici celui de "*Sorge*", le concept de souci, est par Foucault pensé comme un concept pivot pour la fondation de cette éthique : éthique du souci de soi et de l'organisation de sa vie comme oeuvre d'art. L'auteur problématise ce concept quant à ces relations avec le concept de souci chez Heidegger.

Ainsi, l'effet de surprise contenu, l'effet de choc passé, il apparaît que s'intéresser au rapport Foucault / Heidegger n'est pas courir un beau risque inutile. Risque ne vaut pas provocation. Mais si provocation il y a, et il doit y en avoir, c'est proprement un appel, une invite qu'il s'agit ici de mettre en oeuvre : un appel à sortir de nos évidences immédiates, à les secouer ; un appel à penser à l'ombre de deux penseurs que tout semble opposer, et dont la conjonction aussi inattendue qu'impossible, aussi étrange qu'incongrue n'est pas simple et

pure fiction. C'est le sens de la provocation ici adressée. Obliger le travail de la pensée à cet exercice, c'est peut-être cela aussi, la nécessaire épreuve de la philosophie. Plus encore. Si s'interroger sur la "relation" Foucault / Heidegger, c'est poser une question qui n'est ni futile ni dérisoire ; Eh bien ! c'est le risque même de la question (le même risque couru) qui nous requiert. N'est-ce pas là, somme toute, le sort de toute pensée ? Puisque précisément il n'est pas de pensée dans la sécurité ; ce qui se trouve ici risqué, au-delà de tout amour du risque, aurait quelque chose à voir avec la pensée elle-même. Alors, risquons donc le risque selon l'excellent mot de Canguilhem. Essayons de dégager ce qui a été tu, ce qui a voulu être tu dans cet étrange ellipse proprement foucauldien.

## I.

### ARCHÉOLOGIE D'UNE RENCONTRE

Sans doute convient-il d'abord de souligner l'audience, l'extraordinaire audience de Heidegger en France. Car, pour être un philosophe allemand, Heidegger n'en est pas moins (au dire de certains) un philosophe français puisqu'au gré des différentes traductions françaises, Heidegger parle français, et parfois même le vieux français de France. En tout cas, l'ombre de Heidegger s'étend sur toute la pensée contemporaine et l'aura très profondément imprégnée de sa marque. Et rares sont les philosophes — mais aussi les critiques littéraires, les théologiens et les poètes — qui n'ont pas eu, à un moment ou à un autre de leur parcours à s'essayer à cette pensée, à se mesurer à elle soit pour y adhérer soit pour s'en déprendre radicalement. En effet, de Sartre à Bourdieu, aucun penseur influent n'a pu faire l'économie d'une certaine référence, l'économie d'une certaine dette à l'égard de Heidegger.

Sartre (mais aussi Merleau-Ponty), au prix d'une certaine mésinterprétation, ont tiré Heidegger du côté d'une pensée de la phénoménologie existentialiste. *Sein und Zeit / L'Être et le Néant* : l'inscription des titres s'interpelle comme désirant se faire l'écho l'un de l'autre. Dans ses *Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939 - Mars 1940* (Gallimard, 1983), Sartre lui-même devait souligner l'influence "providentielle" de Heidegger dans l'élaboration de son livre *L'Être et le Néant* (1943). Très vite cependant, cette filiation allait tourner court ; car la paternité désignée, c'est-à-dire la paternité heideggérienne, s'avéra être fondée sur une méprise, un "contresens

*génial*" (J. Hyppolite), un malentendu fécond — le malentendu n'est-il pas le destin de toute pensée profonde ? Ontologie n'est point anthropologie. *L'Existentialisme est un humanisme* (1943) avait proclamé Sartre dans une conférence demeurée célèbre ; à quoi Heidegger répondra dans sa *Lettre sur l'humanisme* (1946) que son entreprise ne saurait s'identifier ni à l'existentialisme, ni à un quelconque humanisme ; car seule lui importe la question de l'Être en tant que telle et non celle de l'existence de l'homme. Lecture déplaçante, lecture récusée, il reste que l'apport heideggérien a été particulièrement déterminant pour Sartre.

Lacan, dans sa reformulation de la psychanalyse freudienne, tient un discours imprégné de la pensée de Heidegger et d'Alexandre Kojève dont la lecture de Hegel fut elle-même largement inspirée par la pensée de Heidegger ; on ne saurait oublier la linguistique de Saussure et l'anthropologie structuraliste de Lévi-Strauss qui constitueront aussi quelques-unes des références de Lacan. Nul doute pour Lacan qui devait le rencontrer à plusieurs reprises, Heidegger est "*le philosophe*". En traduisant l'article "*logos*" de Heidegger pour la première livraison de sa revue *La Psychanalyse*, Lacan voit en lui "*la méditation la plus altière*" du monde. De sorte qu'il n'est donc pas surprenant de rencontrer chez Lacan l'usage du vocabulaire heideggérien : *vérité comme dévoilement, sujet habité par le langage*...

Levinas, de son côté, entretient un rapport distant, cultive une proximité critique avec l'œuvre de Heidegger dans laquelle il voit pourtant "*la pensée philosophique la plus influente de ce siècle*" (cf. *Humanisme de l'autre homme*, p. 89). Les marxistes non plus ne sont pas en reste puisqu'il est des marxistes pour se réclamer de Heidegger (cf. Kostas Axelos). Même Louis Althusser, dans sa lecture radicale du *Capital*, devait lui aussi lire Heidegger, notamment *La Lettre sur l'humanisme*. Cette lecture, affirme-t-il, dans ses autobiographies, a eu des effets sur ses propres thèses concernant l'anti-humanisme théorique de Marx<sup>1</sup>. Il arrivait même à Althusser de "*s'essayer*" sur *Sein und Zeit*, "*que ce fut dans l'original allemand ou dans la traduction*"<sup>2</sup>. Que Althusser ait eu affaire à Heidegger, ne fait donc aucun doute.

<sup>1</sup> L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps* [suivi de] *Les Faits*, Stock/IMEC, 1992, p. 168.

<sup>2</sup> Stanislas Breton, "*Althusser aujourd'hui*", in *Archives de philosophie*, 56, 1993, p. 419.

"*Heidegger, ça sent parfois le curé*" affirmait-il. Ce qui revient à dire qu'il n'ignorait rien ni de l'un, ni de l'autre.

Jacques Derrida, même s'il devait par la suite opérer un écart, s'est également situé dans les perspectives ouvertes par Heidegger : "*Rien de ce que je tente, n'aurait été possible sans l'ouverture des questions heideggériennes (...) sans l'attention à ce que Heidegger appelle la différence entre l'Être et l'étant, la différence ontico-ontologique telle qu'elle reste d'une certaine manière impensée par la philosophie*"<sup>3</sup>.

Quant à Bourdieu, même si en commentant l'engagement nazi de Heidegger (cf. *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, 1988) il ramène le "*Führer philosophique au Fürsprecher du Führer*", et voit dans le type de discours que tient Heidegger "*une forme sublimée*" du "*conservatisme révolutionnaire*", lui-même (Bourdieu) — fort éloigné qu'il puisse paraître du discours de Heidegger — n'en demeure pas moins, dans une certaine mesure, captif de l'espace ouvert par la réflexion heideggérienne. Car, c'est bien dans la philosophie de Heidegger que s'étaient ancrées ses premières amours dans ses années de formation. Hubert Dreyfus estime même que le propre concept de champ social de Bourdieu demeure redevable à Heidegger par l'intermédiaire de Merleau-Ponty<sup>4</sup>.

Bref ! A propos de l'extraordinaire présence de Heidegger en France, François Châtelet résume bien la situation sous un mode constatif : "*Voici un penseur, un écrivain, qui a une renommée mondiale, auquel, en France, le plus savant des psychanalystes comme le plus modeste professeur de lycée sont contraints de se référer constamment ; qui est le sujet des sarcasmes les plus féroces et des adorations les plus exclusives*"<sup>5</sup>. Penseur de génie, Heidegger est aussi un auteur controversé qui, en raison d'un passé trouble, marqué bizarrement par des positions pro-nazies, polarise (sous son nom) toutes sortes de réactions, allant de l'amour à la haine.

Quels rapports peut-on donc percevoir entre Foucault et Heidegger ? Car, à l'inverse des autres auteurs qui citent, discutent et reconnaissent l'impact de la pensée de Heidegger dans leurs travaux,

<sup>3</sup> J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1967, p. 18.

<sup>4</sup> H. Dreyfus and Harrison Hall (ed.), *Heidegger : A Critical Reader*, Blackwell, U.S.A. 1992, p. 1.

<sup>5</sup> Fr. Châtelet, "*Le cas Heidegger*", in *Le Nouvel Observateur*, n° 82, 8-12 juin 1966, p. 31.

Foucault n'a jamais (presque jamais) évoqué le nom de cet auteur. De plus, la plupart des commentateurs de Foucault — comme renouant avec le propre silence de celui-ci — se sont, eux aussi, tus sur cette présence de Heidegger dans son oeuvre. Et pourtant on peut se demander si la diversité des *chemins de pensée* de Foucault, de ses *"chemins d'analyse"* (cf. *Qu'est-ce qu'un auteur ?* p. 94) ne passe pas aussi par Heidegger, par des chemins de lui naguère frayés et de lui empruntés. Mais peut-être convient-il de lui laisser d'abord la parole.

Voici ce que Foucault lui-même déclarait dans son tout dernier entretien, le 29 mai 1984, quelques semaines avant sa mort : *"Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. J'ai commencé par lire Hegel puis Marx et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952 ; et en 1953 ou 1952, je ne me souviens plus, j'ai lu Nietzsche. J'ai encore ici les notes que j'avais prises au moment où je le lisais — j'en ai des tonnes ! — et elles sont autrement plus importantes que celles que j'avais prises sur Hegel ou sur Nietzsche . Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je ne connais pas suffisamment Heidegger, je ne connais pratiquement pas L'Être et le Temps ni les choses éditées récemment. Ma connaissance de Nietzsche est bien meilleure que celle que j'ai de Heidegger ; il n'en reste pas moins que ce sont les deux expériences fondamentales que j'ai faites. Il est probable que si je n'avais pas lu Heidegger, je n'aurais pas lu Nietzsche. J'avais essayé de lire Nietzsche dans les années 50, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien ! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique ! Mais je n'ai jamais rien écrit sur Heidegger et je n'ai écrit sur Nietzsche qu'un tout petit article ; ce sont pourtant les deux auteurs que j'ai le plus lus <sup>6</sup>."*

A première vue, face à de telles déclarations on ne peut être qu'étonné. Que Heidegger soit ainsi convoqué est une occurrence tellement rare et surprenante que tout ce qui se trouve ici affirmé, mérite qu'on y prête une attention particulière, une écoute attentive. Que Foucault, au soir de sa vie, apparaisse explicitement comme un lecteur familier des textes de Heidegger est une révélation qui porte crédit au bien-fondé de notre question. Que Heidegger apparaisse ainsi en dernière instance, à l'instant dernier de Foucault, fait signe sur ce

---

<sup>6</sup> *Dits et écrits IV*, p. 703.

qu'a pu être son "rapport" à ce *philosophe essentiel*. Il faut nous y arrêter.

La description que donne Foucault de sa double lecture de Heidegger et de Nietzsche est éprouvée comme une expérience fondamentale, une expérience déterminante. Si cette découverte est vécue comme un choc philosophique de première importance c'est qu'il y a une interfécondation de Nietzsche et de Heidegger ; même si Nietzsche devait triompher de Heidegger, il reste que Nietzsche tout seul, aux yeux de Foucault, manquait de relief et de mordant, tandis que Nietzsche associé à Heidegger, c'est plus qu'il n'en faut pour sonner l'éveil philosophique en fanfare. En tout cas, c'est bien grâce à la conjonction de Nietzsche et de Heidegger que Foucault a été éveillé à la philosophie.

Ce qu'il faut encore souligner dans cet entretien, c'est l'ascendance heideggérienne. Car si Nietzsche et Heidegger apparaissent comme "l'influence" majeure qui s'est exercée sur Foucault, et si Nietzsche semble avoir toutes ses faveurs, c'est tout de même à partir de Heidegger que Foucault a été conduit à Nietzsche. De sorte que le Nietzsche de Foucault s'inscrit et s'enracine d'abord dans une lecture heideggérienne.

Bien avant que Foucault lui-même ne décline son ascendance philosophique privilégiée, on n'avait que très rarement mesuré l'importance de la place de ces deux auteurs dans son oeuvre. Sans doute cette place n'a-t-elle pas été perçue parce que Foucault a été insuffisamment lu (on n'a pas su le lire) et parce qu'on restait proprement fasciné par le style Foucault : l'immense stature de Foucault étant à elle-même sa propre référence. Il n'est pas exclu qu'un certain effet Foucault ait pu fonctionner comme obstacle à l'intelligence critique de l'oeuvre. C'est pourquoi Baudrillard, considérant la pensée de Foucault comme une pensée belle, trop belle même pour être vraie, dénonçant son discours comme un discours de pouvoir, un discours mythique et non pas de vérité, enjoignait aux lecteurs d'*Oublier Foucault*.

Certes, la présence manifeste de Nietzsche ne faisait aucun doute, mais ce nietzschéisme fondamental de Foucault a pu aussi fonctionner comme un écran à Heidegger, le philosophe caché, demeuré dans les coulisses. Ou bien faut-il voir, dans cette situation de retrait advenue à Heidegger, un trait essentiel qui tient à la nature même de sa pensée ? En effet, pour Allan Megill, le fait que des éléments

heideggériens restent cachés dans l'oeuvre de Foucault est, en partie, attribuable à la complexité et à la dissimulabilité de la pensée de Heidegger. Voilà pourquoi les lecteurs de Foucault, même les plus avertis d'entre-eux, ne sont pas prêts d'admettre (d'entendre) les échos étouffés de Heidegger qui se font entendre d'eux-mêmes dans son texte<sup>7</sup>. Même François Wahl, s'il devait, avec beaucoup de précautions, remarquer après *Les Mots et les choses*, que le Nietzsche de Foucault s'inscrivait dans une lecture d'abord heideggérienne, ne fait cette observation que dans une note en bas de page<sup>8</sup>. Vergilio Ferreira cependant, dans sa préface à l'édition portugaise des *Mots et les choses* (*As palavras e as coisas : Uma arqueologia das ciências humanas*, Lisboa, Portugal Editora, 1968), estimait que Heidegger — même rarement mentionné — était le philosophe le plus présent dans le livre de Foucault. L'italien Carlo Sini devait, pour sa part, dresser un portrait saisissant de Foucault : "Foucault, dit-il, est un élève intelligent de Husserl (qui sera renié), de Nietzsche (toujours revendiqué), de Bachelard et de Saussure (tous deux profondément modifiés) et enfin de Heidegger (jamais explicitement reconnu, pour des raisons "idéologiques" qu'on peut deviner ou — si l'on préfère — "humaines trop humaines")<sup>9</sup>." Quelles sont ces raisons idéologiques ? Le passé très controversé de Heidegger interfère-t-il dans ces raisons humaines trop humaines, ou est-ce l'allégeance même à Heidegger que Foucault récuse ? L'auteur ne s'en explique pas davantage.

Mikel Dufrenne, dans son plaidoyer *Pour l'homme* (1968), devait pour sa part souligner la place prépondérante de Heidegger dans l'oeuvre de Foucault et notamment dans *Les Mots et les choses*. Pour cet auteur, la démarche archéologique de Foucault (recherche de l'origine de l'homme) serait comparable à l'archéologie ontologique de Heidegger comme recherche de l'origine de l'Être. De sorte que les mutations ou les discontinuités de l'*Epistémé* — celle qui inaugure l'âge classique et celle qui marque le seuil de la modernité — qui demeureraient jusqu'à présent inexplicables, s'avèrent un mystère éclairci. Car, s'interroge Mikel Dufrenne, si la démarche archéologique est

<sup>7</sup> Allan Megill, *Prophets of Extremity : Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 185.

<sup>8</sup> François Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, op. cit., p. 373.

<sup>9</sup> Carlo Sini, *Semiotica e filosofia : segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Bologna, Il Mulino, 1978, p. 160.

remontée au fondement — "Entre le regard déjà codé et la connaissance réflexive, disait Foucault dans la préface à l'*archéologie des sciences humaines*", il y a une région médiane qui délivre l'ordre en son être même." — les visages de l'ordre qu'elle découvre ne sont-ils pas autant de manifestations ou de masques de l'Être ? Si bien que l'histoire de l'*Epistémé* s'identifierait à l'histoire de l'Être chez Heidegger : "L'Être, disait ce dernier, se dispense à nous mais de telle façon qu'il nous dérobe en même temps son essence. Telle est la signification des mots : histoire de L'Être"<sup>10</sup>. L'expérience de l'ordre, poursuit Mikel Dufrenne, a chez Foucault les mêmes prérogatives que chez Heidegger la vérité de l'Être. Le système pour lequel il avait déclaré avoir une passion, se trouve aussi rattaché à Heidegger. Car, en l'ontologisant, il lui a conféré la même dignité que Heidegger accordait à l'Être. Si donc pour Heidegger, c'est la pensée qui suscite le penseur, Foucault n'est pas loin de penser la même chose, puisque pour lui aussi, c'est le système, "le réseau unique de nécessités... qui a rendu possible ces individualités que nous appelons Hobbes, ou Berkeley, ou Hume, ou Condillac"<sup>11</sup>.

Hubert Dreyfus et Paul Rabinow devaient eux aussi bien noter la place de Heidegger dans l'oeuvre de Foucault. Dans leur *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics* (University of Chicago, 1982), ils voient en Foucault un penseur aussi exceptionnel que l'étaient Wittgenstein et Heidegger. En retraçant l'itinéraire philosophique de Foucault, les auteurs s'interrogent sur les rapports de Foucault avec des philosophes comme Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein et Kuhn ; son affinité avec Heidegger semble indiscutable.

Quelles qu'aient été les lectures de Foucault au début des années cinquante, il semble bien que sa lecture (sérieuse) de Nietzsche ait été postérieure à celle de Heidegger. C'est ce qu'affirme Maurice Pinguet qui a côtoyé Foucault durant ses années de formation. Son témoignage nous renseigne sur ce qu'ont pu être les lectures de Foucault : "Hegel, Marx, Heidegger, Freud : tels étaient en 1953 ses axes de référence, lorsque se produisit la rencontre de Nietzsche, qui plus qu'aucun penseur sut incarner l'aventure même de la pensée. Je revois M. Foucault lisant au soleil, sur la plage de Civitavecchia, les

<sup>10</sup> Heidegger, *Le principe de raison*, trad. Préau, p. 155, cité par M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Seuil, 1968, p. 41.

<sup>11</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 77, cité par M. Dufrenne, op. cit., p. 43.



Considérations intempestives <sup>12</sup>. Ceci est encore confirmé par le premier biographe de Foucault, Didier Eribon : "*Foucault s'était initié à l'allemand lorsqu'il était à l'École Normale pour pouvoir lire Husserl et Heidegger. Puis il s'était passionné pour Nietzsche* <sup>13</sup>."

Il convient aussi de noter que Foucault a suivi les cours de Jean Beaufret. Et ses cours, durant toute cette période, ne pouvaient manquer de références à ce texte fondamental de Heidegger qu'est son *Nietzsche*.

Plus récemment, dans *La Pensée* 68, Luc Ferry et Alain Renaut font de Foucault la figure emblématique du nietzschéisme français. Mais, estiment-ils, Foucault est à la jonction des deux philosophes : Nietzsche et Heidegger. Il obéit donc à la formule : Nietzsche + Heidegger.

Quant à Gianni Vattimo, lui-même pleinement redevable à l'interprétation heideggérienne de Nietzsche (cf. son *Introduction à Nietzsche*, 1991), il pense qu'on pourrait décrire la pensée de Foucault comme une "somme", une "synthèse" de Nietzsche et de Heidegger, dépouillée cependant des intentions ontologiques de Heidegger <sup>14</sup>. Situer Foucault entre Nietzsche et Heidegger, ou micux, le placer au-delà de ces deux auteurs, nous conduit à remarquer qu'une certaine forme "d'influence" heideggérienne sur Foucault ne fait aucun doute, étant entendu que "l'influence" nietzschéenne est elle revendiquée explicitement.

Cependant, Foucault n'a pas toujours donné les mêmes réponses quant aux "influences" exercées sur lui ; comme s'il s'agissait (pour lui) de pointer qu'il n'a guère souci des "influences" subies. A la question de savoir quelles furent ses maîtres spirituels, Foucault confiait à P. Caruso en 1967 : "*J'ai longtemps été la proie d'un conflit mal résolu entre, d'un côté, ma passion pour Blanchot et Bataille, et, de l'autre, mon intérêt pour certaines études positives comme celles de Dumézil et de Lévi-Strauss* <sup>15</sup>." Foucault à la croisée des chemins ; Foucault se

<sup>12</sup> Maurice Pinguet, "*Les années d'apprentissage*", in *Le Débat*, n° 41, 1986, pp. 129-130.

<sup>13</sup> Didier Eribon, *op. cit.*, 1ère édition, p. 113.

<sup>14</sup> Gianni Vattimo, "*Nietzsche interprète de Heidegger*", in *Heidegger : Questions ouvertes* (Colloque, Paris, 12-14 mars 1987, organisé par le Collège Internationale de Philosophie), Paris, Osiris, 1988, p. 90.

<sup>15</sup> *Dits et écrits I*, p. 614.

place ainsi en zone d'intersection de parcours divers. Et pourtant le nom de Nietzsche n'apparaît pas ici. Connaissant la place privilégiée qu'il occupe dans l'oeuvre de Foucault, on ne peut que s'en étonner. Mais l'absence de ce nom serait (peut-être) signe de son importance : "*Quant à l'influence effective que Nietzsche a eue sur moi, admet Foucault dans le même entretien, il me serait bien difficile de la préciser, parce que je mesure combien elle a été profonde* <sup>16</sup>." En effet, dans *Les Mots et les choses*, la présence de Nietzsche était tellement dominante que Foucault lui-même avait cru bon de dire que son archéologie devait plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit. Il voyait en Nietzsche celui qui "*marque le seuil à partir duquel la philosophie contemporaine peut recommencer à penser*" et celui qui "*continuera sans doute longtemps à surplomber son cheminement*" (cf. *Les Mots et les choses*, p. 353). Manifeste ou diffuse, la présence de Nietzsche dans l'oeuvre de Foucault ne peut pas passer inaperçue. Foucault a participé au 7ème colloque philosophique international consacré à Nietzsche en juillet 1964 ; sa communication portait sur les techniques d'interprétation, lisibles chez Nietzsche, Marx et Freud. Mais, si le colloque était consacré à Nietzsche, Heidegger n'en était pas moins au centre des discussions : la lecture heideggérienne de Nietzsche y était constamment en jeu. Gianni Vattimo et Jean Beaufret, chacun de leur côté, s'étaient employés à présenter un Nietzsche à travers les perspectives heideggériennes. Dans sa communication, Karl Löwith, un ancien élève de Heidegger, reprochera vigoureusement à Vattimo et Beaufret de ne point véritablement interpréter Nietzsche mais de lui appliquer simplement et "*sans critique, la construction de l'histoire de la philosophie de Heidegger comme l'histoire de l'Être*" <sup>17</sup>. Quelques années plus tard, en juillet 1969, invité à Heidelberg à parler de "*Heidegger vu de France*", Jean Beaufret estimera impossible de parler de ce thème sans évoquer franchement le *Nietzsche* de Heidegger. Beaufret affirme que les Français ont redécouvert Nietzsche — faisant référence au colloque de Royaumont de 1964 consacré à Nietzsche — dans "*le plus étonnant désordre*" <sup>18</sup> ; nombre d'interprétations s'y télescopaient. De sorte qu'on est en droit de penser qu'aux yeux de Beaufret, seule l'interprétation accréditée par l'interprétation elle-même

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Nietzsche*, cahiers de Royaumont, philosophie, t. VI, 1967, p. 269.

<sup>18</sup> Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986, p. 136.

de Heidegger devait demeurer valable à l'exclusion de tout autre lecture. Le *Nietzsche* de Heidegger dont la traduction française n'était pas encore publiée, devait pouvoir établir l'ordre de l'interprétation. Si donc cette interprétation métaphysique de Nietzsche — Heidegger faisant de Nietzsche le dernier penseur de la métaphysique occidentale — était présente dans le milieu parisien, elle ne devait se donner que sous un mode assez diffus. Car le *Nietzsche* de Heidegger qui rassemble des cours professés à Fribourg (1936-37 à 1941) n'a été publié en allemand qu'en 1961 ; tandis que l'édition de la traduction française par Klossowski, un ami de Foucault, date de 1971.

Que la traduction française de la grande édition Colli-Montinari des oeuvres complètes de Nietzsche ait été placée sous la double direction de Foucault et de Deleuze, témoigne pour eux de la dimension importante du philosophe allemand comme outil et comme objet de pensée : *Folie et déraison* de Foucault se termine sur l'évocation pathétique de la folie de Nietzsche, d'Artaud... Dans la discussion qui avait suivi sa communication "*Nietzsche, Freud, Marx*", Foucault soutenait que Nietzsche avait connu l'expérience de la folie. Enfin, *Nietzsche et la philosophie* (1962) est le premier texte important de Deleuze (Il est toutefois étonnant que Foucault n'ait pas participé au colloque organisé par le Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle sur le thème "Nietzsche aujourd'hui ?" (1972) où la lecture heideggérienne de Nietzsche était massivement présente). Bien plus. L'oeuvre de Foucault peut elle-même être placée sous l'autorité de Nietzsche ; il est arrivé à Foucault de dire qu'au fond, son travail pourrait porter comme en-tête ce titre emprunté à Nietzsche : *Généalogie de la morale*. Mais un autre mot de Nietzsche tiré du *Gai savoir* (cf. chap. VII) pourrait tout aussi bien servir à définir en amont le travail de Foucault : "*Rien de ce qui a donné couleur à l'existence ne possède encore son histoire. A-t-on une histoire de l'amour, de la cupidité, de l'envie, de la conscience, de la pitié, de la cruauté ? On manque même complètement jusques ici d'une histoire comparée du droit ou seulement de la pénalité*". L'oeuvre de Foucault croise par endroit ce constat nietzschéen.

De façon très explicite Foucault s'est réclamé de la pensée nietzschéenne en 1984 : "*Je suis tout simplement nietzschéen et j'essaie dans la mesure du possible, sur un certain nombre de points, de voir, avec l'aide des textes de Nietzsche — mais aussi avec des*

*thèses anti-nietzschéennes (qui sont tout de même nietzschéennes !) — ce qu'on peut faire dans tel ou tel domaine. Je ne cherche rien d'autre, mais cela je le cherche bien* <sup>19</sup>." Foucault n'est pas un nietzschéologue; il ne se contente pas d'un travail sur la pensée de Nietzsche. Celle-ci, dans un mouvement de prolongement des problématiques nietzschéennes, est mise à l'épreuve dans d'autres domaines de la pensée. De sorte que nietzschéen, Foucault se réapproprie Nietzsche au profit d'une utilisation bien au-delà de la simple répétition des thèses ou thèmes nietzschéens. Foucault instaure un savant rapport instrumental à la pensée nietzschéenne.

Le nietzschéisme radical de Foucault ne ferait donc pas de doute. Ainsi certains ont pu faire de lui la figure emblématique du nietzschéisme français (cf. Luc Ferry et Alain Renaut, *La Pensée 68*), d'autres l'exemple type du néo-nietzschéisme occidental (cf. José-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*).

Au-delà de ce nietzschéisme fondamental de Foucault, qu'en est-il de la place de Blanchot et de Bataille d'une part, de Dumézil et de Lévi-Strauss d'autre part ? Il nous a déjà été donné de souligner l'importance des deux figures, celle de Dumézil et celle de Lévi-Strauss dans l'oeuvre de Foucault. Il nous faut à présent nous pencher sur les places de Blanchot et de Bataille, l'autre versant de la passion de Foucault.

La situation respective de ces deux auteurs est d'autant plus capitale qu'ils peuvent nous fournir des indications à la rencontre d'un autre auteur dont le nom pour n'être pas tellement mentionné, n'en est pas moins présent dans l'oeuvre de Foucault.

Georges Bataille (1897-1962) est un auteur dont l'oeuvre est inclassable ; celle-ci se réclame à la fois de la philosophie, du roman voire de l'essai. La constante, l'invariance de cette oeuvre iconoclaste est de dire l'innommable, de penser l'impensable, l'impossible. Faire l'expérience limite de la pensée, porter le langage à ses limites, telle est la théorie qu'a voulu fonder Bataille, l'hétérologie : science de l'expérience limite. L'expérience limite est aussi, chez Bataille, l'expérience de la transgression des limites (transgression du langage, langage de la transgression), expérience de la dépense et de l'excès. Bataille, l'homme du discours de la transgression, est longtemps demeuré un auteur à part, un auteur refusé, écarté même. Auteur

<sup>19</sup> *Dits et écrits IV*, p. 704.

maudit, auteur marginal, on se rappelle les injures proférées par Breton à son adresse en 1929, et les accents de condescendances affectées de Sartre en 1943.

Maurice Blanchot (1907), quant à lui, est un écrivain essayiste, critique et romancier dont l'oeuvre s'attache à explorer fondamentalement la question de l'écriture, à analyser radicalement l'expérience de la littérature, l'expérience de l'oeuvre d'art.

Bataille et Blanchot se sont rencontrés en 1941 et, tombés immédiatement en admiration l'un de l'autre, ils se sont liés d'une amitié considérable. Dès lors, une sorte d'influence mutuelle s'est établie entre les deux hommes. Le lien qui les unissait était tellement intense que Michel Surya peut affirmer : "*De fait, si une communication paraît s'être réellement établie entre deux hommes, c'est bien entre Bataille et Blanchot qu'elle le fit*"<sup>20</sup>. Cette sorte de communication durera jusqu'à la mort de Bataille... vingt ans plus tard.

Les deux écrivains ont un commun rapport à Nietzsche : si l'oeuvre de Blanchot peut être placée sous le sceau de Nietzsche, c'est toutefois dans l'oeuvre de Bataille que cette influence sera la plus manifeste. Bataille a découvert Nietzsche en 1923 et en fera une lecture bouleversée. Réhabilitant Nietzsche de l'accusation de fascisme qui pesait sur lui, il a rendu à nouveau possible une digne lecture du "*philosophe fou*". Bataille lui-même déclarait écrire pour ne pas être fou. Dès lors, Nietzsche sera à l'horizon de la pensée de Bataille. Cette présence est si prégnante, si fusionnelle, que Bataille passe pour être Nietzsche lui-même. Se rapprochant de l'expérience de Nietzsche il dira dans *Sur Nietzsche, volonté de chance* (1945) : "*A peu d'exceptions près, ma compagnie sur terre est celle de Nietzsche*".

Ici aussi, il est impossible de parler de Nietzsche sans évoquer Heidegger. Nietzsche est un penseur extraordinairement important à la fois pour Heidegger et pour Bataille : si la lecture heideggérienne de Nietzsche a ouvert grandement la voie à de nouvelles interprétations, Bataille a lui aussi travaillé à rendre Nietzsche plus lisible. Mais revenons à Heidegger. Bataille connaissait l'oeuvre de Heidegger. Henry Corbin lui avait même très tôt, avant 1930, fait lire sa traduction française de *Was ist Metaphysik ?*, à une époque où le nom de Heidegger n'était connu du public français que par le livre de Gurvitch,

<sup>20</sup> Michel Surya, *Georges Bataille : La mort à l'oeuvre*, Paris, Garamont, F. Birr, 1987, p. 310.

*Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930)<sup>21</sup>. Il a, comme d'ailleurs Blanchot, suivi (même de manière distraite) les cours de Kojève qui étaient consacrés à une lecture commentée de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Cette lecture de Hegel était notoirement imprégnée d'Heidegger (le Heidegger de *Sein und Zeit*), de sorte qu'il paraît impossible de parler du Hegel de Kojève sans nommer Heidegger. Raymond Queneau, qui a non seulement suivi le séminaire de Kojève, mais en plus l'a aussi édité sous le titre, *Introduction à la lecture de Hegel : Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit* (1947), affirme qu'il n'est pas douteux que Bataille ait tiré profit de l'enseignement de Kojève<sup>22</sup>.

À l'évidence, Bataille a donc découvert très tôt Nietzsche, Hegel et Heidegger. De sorte que ses lectures ont été scandées par ces trois philosophes ; trois noms qui auront profondément marqué toute la problématique philosophique contemporaine : Hegel qui fut, pour lui, l'autre, fascinant et inquiétant, Nietzsche le même, fraternel, Heidegger le semblable, agaçant<sup>23</sup>. En tout cas, dans *L'Expérience intérieure* (1943), non seulement il nomme Heidegger mais encore il cite et discute des phrases de *Was ist Metaphysik ?*. Qu'on nous permette de citer in extenso ces mots de Bataille ; ils témoignent à leur façon du type de rapport, du type de rapprochement que Bataille entretenait avec le texte de Heidegger. Dans ce passage, Bataille est amené à parler du parallélisme de sa démarche avec celle de Heidegger. Après avoir fait savoir que ce qui le rapproche de Heidegger c'est l'impuissance dans laquelle s'est trouvé celui-ci à écrire, comme initialement annoncé dès 1927, le second tome de *Sein und Zeit*, Bataille tient à faire observer (à sa façon) quelques différences d'importance (notons toutefois que Heidegger lui-même affirmera plus tard que sa problématique initiale n'a jamais été laissée à l'abandon) :

"- Je suis parti du rire et non, comme le fait dans *Was ist Metaphysik ? Heidegger, de l'angoisse : des conséquences en résultent peut-être, sur le plan, justement, de la souveraineté (l'angoisse est un moment souverain, mais se fuyant lui-même, négatif)* ;

<sup>21</sup> Georges Bataille, "*L'existentialisme*", in *Critique*, n° 41, 1950, p. 83.

<sup>22</sup> R. Queneau, "*Premières confrontations avec Hegel*", in *Critique*, n° 195-196, septembre 1963, p. 699.

<sup>23</sup> Robert Sasso, *Georges Bataille : Le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Minuit, 1987, p. 19.

- L'oeuvre publiée de Heidegger, autant qu'il me semble, est plutôt une fabrique qu'un verre d'alcool (ce n'est même qu'un traité de fabrication) ; c'est un travail professoral, dont la méthode subordonnée reste collée aux résultats : ce qui compte au contraire à mes yeux est le moment du décollement, ce que j'enseigne (s'il est vrai que...) est une ivresse, ce n'est pas une philosophie : je ne suis pas un philosophe, mais un saint, peut-être un fou <sup>24</sup>."

Bataille a donc lu Heidegger, même si cette lecture n'a pas été aussi décisive que celle de Nietzsche ; lecture sans enthousiasme, ce n'est pas tout à fait en philosophe qu'il a lu Heidegger. Voici ce que Bataille écrivait vers 1943 : "J'ai seulement la certitude d'avoir en moi ruiné ce qui fit qu'autrefois je lisais Hegel, et que même, sans jamais avoir eu, pour Heidegger, autre chose qu'un attrait énervé, il m'arrivait de le lire (c'est vrai, sauf exception, pas en allemand) <sup>25</sup>." C'est d'ailleurs pour avoir soutenu qu'à ses yeux la seule philosophie qui comptât depuis vingt ans était allemande, que Boris Souvarine l'accusera d'être l'adepte de ce "nazi fuligineux" qu'était Heidegger <sup>26</sup>. Notons enfin que Heidegger lui-même a eu, en 1955, ce mot très remarquable à l'adresse de Bataille, mot qui contraste avec la lecture que donnait de lui Bataille : "Georges Bataille, disait Heidegger, est aujourd'hui la meilleure tête pensante française" (Nous n'avons pas pu établir à quelle occasion et à propos de quoi Heidegger a eu ces mots très flatteurs à l'adresse de Bataille. Cependant, que Heidegger ait pu tenir de tels propos, témoigne de l'estime en laquelle il tenait Bataille<sup>27</sup>.)

Quand à Maurice Blanchot, il nous faut faire un détour nécessaire par Emmanuel Levinas qui est demeuré, pour l'écrivain, une

<sup>24</sup> Georges Bataille, *Somme athéologique I : L'Expérience intérieure*, éd. revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1954, pp. 235-236, note 1.

<sup>25</sup> Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, t.IV, Paris, Gallimard, 1971, p. 365, ce texte est également cité par Michel Surya, *op. cit.*, p. 298.

<sup>26</sup> Michel Surya, *op. cit.*, p. 298.

<sup>27</sup> Heidegger a sans doute pu prendre connaissance des textes de Bataille dans certains numéros de la revue *Confluences* que Beaufret avait pu lui faire parvenir. Dans sa lettre (datée de novembre 1945) adressée à Jean Beaufret (parue dans *Questions III*), Heidegger disait n'en posséder que les numéros 2 et 5. Nous avons pu recenser deux articles sur Bataille parus dans cette revue : il s'agit de celui de François Cuzin, "L'expérience intérieure", in *Confluences*, novembre 1943, pp. 746-753. Et de celui de Jules Monnerot, "Sur Georges Bataille", in *Confluences*, n° 8, octobre 1945, pp. 874-882, et n° 9, février 1946, pp. 1009-1018.

référence philosophique. Bien plus. Que se soit par Blanchot ou par Levinas, on est toujours ramené à Heidegger. Levinas qui avoue sa dette (à regret) à l'égard de Heidegger, dit de Blanchot que sur bien des points ils pensent en accord <sup>28</sup>. De fait, à côté d'une ancienne amitié qui date de leur première rencontre en 1926 à l'université de Strasbourg, il existe entre Levinas et Blanchot une véritable amitié intellectuelle. S'il est des amitiés qui révèlent ou relèvent d'une influence déterminante, celle existant entre Blanchot et Levinas ne saurait déroger à la règle. Mais, au-delà de celle-ci, l'influence la plus décisive qui s'est exercée sur Blanchot est celle de la philosophie allemande. Blanchot (comme Levinas) connaissait bien l'oeuvre de Heidegger. De sorte que ses productions littéraires, aussi originales soient-elles, ne manquent pas de références allusives au philosophe de la Forêt-Noire. Pour Bataille, les études de Blanchot relèvent de la tradition philosophique allemande : "Elles prolongent, dit-il, la phénoménologie de la littérature telle que l'a développée Hegel (encore que la pensée de Blanchot en diffère radicalement). Ou la théorie de la poésie telle qu'à propos de Hölderlin la tenta Heidegger <sup>29</sup>." Si Levinas ne dit pas autre chose, il est néanmoins plus précis. C'est par son entremise que Blanchot a découvert *Sein und Zeit* dès sa parution en 1927. Blanchot a donc, très tôt, été sous l'influence philosophique de Heidegger. Ses premiers travaux sur l'art et la littérature ont été publiés à un moment où le dernier Heidegger était complètement inconnu aux heideggériens en France : "On sent, poursuit Levinas, le voisinage du philosophe allemand de mille façons et jusque dans la façon dont Blanchot choisit les textes de Rilke et de Hölderlin, qu'il commente (...). L'étant et l'Être sont distingués et bien que Blanchot médite Mallarmé qui vit mystère et tâche à accomplir dans le petit mot "c'est...", l'accent avec lequel le mot être se profère est heideggérien <sup>30</sup>." Blanchot importera dans ses différents textes un certain nombre d'idiomes heideggériens comme "le rien", "l'anonymat", "l'impensé". C'est encore dans la même ascendance que Jean-Paul Aron situe Blanchot. Il "est, dit-il, fils de

<sup>28</sup> F. Poiré, *Emmanuel Lévinas : Qui êtes-vous ?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 71.

<sup>29</sup> Texte inédit de G. Bataille consacré à Maurice Blanchot daté (1954), "Sur M. Blanchot", in *Gramma*, n° 3-4, 1976, p. 219.

<sup>30</sup> Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 12.

*Mallarmé, celui d'Igitur et du Coup de dés, parent de Heidegger*"<sup>31</sup>. Aussi peut-on remarquer, dans son roman philosophique *Thomas l'obscur* (1941), la présence massive de la pensée de Heidegger : "l'origine de ce qui est sans origine", "l'homme de la solitude complète", Thomas l'obscur "plus obscur que les ténèbres", est "la nuit de la nuit". Cependant à côté de Heidegger, Blanchot admirait aussi Nietzsche et Bataille.

Bataille et Blanchot sont des auteurs que pratiquait Foucault en marge de sa formation universitaire dans les années cinquante. Foucault est entré à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm en 1946 après avoir suivi, une année auparavant, les cours de Jean Hyppolite au lycée Henri IV — Hyppolite qu'il retrouva quelques années après, à la Sorbonne. Très impressionné par la prestation de ce professeur, Foucault dira de lui plus tard qu'il était la voix de Hegel, la voix de la philosophie elle-même.

Il convient de nous arrêter ici sur les années de formation de Foucault. Celles-ci peuvent être riches en indications sur le devenir professionnel de tout individu et en particulier sur celui de Foucault. Et plus généralement, pour ce genre de travail, on ne peut faire l'économie de repères biographiques. C'est pourquoi, ici et là, il nous faudra prendre appui sur quelques faits, sur quelques repères biographiques susceptibles de nous instruire sur la rencontre Foucault / Heidegger. Si Foucault n'a jamais fréquenté Heidegger, il a néanmoins su entretenir une rencontre de textes, sans doute plus essentielle que les simples fréquentations de personnes.

Alphonse de Waelhens avait publié en 1942 son livre, *La philosophie de Martin Heidegger*. Si la sortie de ce livre a dû apparaître comme une invite à la lecture de Heidegger, Foucault ne se contentera pas de cette simple initiation. Georges Gurwitsch avait déjà lui aussi, de son côté, proposé en 1930 un exposé de la pensée de Heidegger dans son livre, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*. Aucun des grands textes de Heidegger n'était encore, à l'époque, disponible en français ; seul Paul Nizan avait proposé en 1931 dans la revue *Bifur* la première traduction française d'un fragment du texte de Heidegger : *Was ist Metaphysik ?*. Il a fallu attendre que Henri Corbin rassemblât en 1938, sous le titre *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, cinq écrits (un recueil d'extraits) de Heidegger dont le

<sup>31</sup> Jean-Paul Aron, *Les Modernes*, Gallimard, 1984, p. 21.

titre était lui-même une reprise de la leçon inaugurale de celui-ci comme professeur ordinaire (titulaire) à l'université de Fribourg en 1929. Heidegger lui-même en signa le prologue. Outre le titre du livre, les autres études étaient composées comme suit :

- *Ce qui fait l'Être essentiel d'un fondement ou raison* (vom Wesen des Grundes)
- Extraits du livre *Sein und Zeit* (2 chapitres ; 2e section)
- Extrait du *Kantbuch* (seules les dernières pages du livre ont été traduites : la conclusion, *La métaphysique de la réalité humaine comme ontologie fondamentale.*)
- *Hölderlin et l'essence de la poésie* (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*).

Foucault, s'il devait s'intéresser à Heidegger, ne se contentera pas de cette simple initiation. Car très vite, il va entreprendre à l'École Normale Supérieure l'étude de la langue allemande afin de pouvoir avoir directement accès aux textes eux-mêmes sans passer par le prisme nécessairement déformant de la traduction. Foucault poussera même cette volonté de possession, de maîtrise de la langue allemande au point d'aller lire Kafka en allemand pour acquérir une pratique supplémentaire de la langue<sup>32</sup>. Maurice Pinguet se rappelle, dans ses souvenirs des années d'apprentissage, avoir entendu, au début des années cinquante, une discussion animée entre Foucault et d'autres étudiants de la rue d'Ulm où il était question du *Dasein* et de l'Être-pour-la-mort (*Sein-zum-Tode*). Cette discussion témoigne que Foucault lisait bien Heidegger dans les années cinquante. Ceci est d'ailleurs confirmé un peu plus loin par Maurice Pinguet. Foucault, affirme-t-il "avait assidûment pratiqué les œuvres de Heidegger"<sup>33</sup>. Il se souvient être allé avec Foucault, dans les années 1956-1957, assister à une conférence de Beda Alleman exposant en termes heideggériens le *Vaterländische Umkehr* (le retournement natal) de Hölderlin. On peut raisonnablement penser que bien avant cette conférence, qu'il devait par ailleurs beaucoup apprécier, il avait dû lire auparavant le livre de Beda Alleman publié en 1954 : *Hölderlin und Heidegger* (1959 pour la traduction française). Bien plus, en 1952, était paru le texte de Jean Wahl reprenant son cours sur *La Pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin* (Paris, C.D.U.) ; ce texte n'a pas dû échapper à Foucault.

<sup>32</sup> Didier Eribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 48.

<sup>33</sup> Maurice Pinguet, *art. cit.*, p. 128.

C'est le lieu de noter que, lorsque Foucault était à l'Ecole Normale Supérieure, il était assidu aux cours dispensés par Jean Beaufret, grand introducteur fidèle et interlocuteur attentif de Heidegger en France. Jean Beaufret, dont l'enseignement dura de 1947 à 1962, donnait des cours aux agrégatifs. Son enseignement aura certainement contribué à initier plusieurs générations d'étudiants à la philosophie de Heidegger. C'est d'ailleurs en réponse aux questions de Beaufret que Heidegger lui adressa la "*Lettre sur l'humanisme*" (1946) dont on peut penser que les apprentis philosophes ont dû faire une lecture passionnée. En tout cas, Foucault a été impressionné par les cours de Beaufret et en parla souvent<sup>34</sup>.

De sorte que, concernant la discussion sur le concept intraduisible de *Dasein*, on peut sérieusement penser que Foucault ne devait certainement pas partager la traduction proposée par Henry Corbin. Celui-ci, en effet, avait traduit *Dasein* par "*réalité-humaine*" — "*traduction monstrueuse*" dira Derrida dans un texte ancien repris dans *Marges de la philosophie* (1972), mais traduction qui est toujours en vigueur dans *Questions I* (1968). Dans sa longue *Introduction* (celle de Foucault) à *Traum und Existenz* (1954) de Binswanger, *Dasein* est rendu par "présence à l'Être".

Foucault a donc découvert très tôt Heidegger, dès le début de sa formation philosophique. Mais, que l'ombre de Heidegger "hante" ses années de formation, n'enlève rien au caractère classique de l'enseignement universitaire. Foucault, comme tout autre étudiant, a dû sacrifier au rituel de la lecture des philosophes classiques : Platon, Descartes, Kant, Hegel, Husserl et bien sûr Marx. Ce travail très classique et très académique de l'histoire de la philosophie ne devait guère l'enthousiasmer. Cette formule de Foucault rapportée par Maurice Pinguet témoigne de l'option résolument transgressive du jeune philosophe : "*Après tout, ce que Descartes pouvait penser, je m'en moque. Mais qui, à cette époque emprisonnait qui, et pourquoi, ça, oui, ça m'intéresse*"<sup>35</sup>. Pour Foucault il ne s'agit plus de continuer de ressasser le discours philosophique traditionnel mais de sortir de cette tradition rassurante pour tenter/tester ce discours sur tout autre chose, sur tout autre problématique. C'est pourquoi son intérêt pour Bataille et pour Blanchot était guidé par un intérêt d'ordre théorique. La lecture de

<sup>34</sup> Didier Eribon, *op. cit.*, p. 49.

<sup>35</sup> Maurice Pinguet, *Ibid.*

ces auteurs qui ne relèvent pas de la tradition philosophique, s'inscrivait dans une stratégie de démarcation en rupture avec l'histoire de la philosophie.

Mais, pour sortir hors de cette histoire de la philosophie, il a fallu lui faire des concessions. La philosophie, à cette époque, étant dominée par l'hégélianisme et la phénoménologie, Foucault, comme avant lui Althusser, va travailler sur Hegel. *La constitution d'un transcendantal historique dans La Phénoménologie de l'Esprit* (1949), tel était le titre de son mémoire de diplôme d'études supérieures; mémoire en lequel on voit bien que l'auteur était demeuré prisonnier du traditionnel champ philosophique.

Que la sortie hors de la philosophie soit impulsée par Bataille et Blanchot, c'est une démarche hautement significative pouvant laisser présager du futur parcours intellectuel de Foucault.

Interrogé, à l'occasion de la sortie de *Folie et déraison* (1961), sur les influences subies, Foucault répondra qu'il a été inspiré par une certaine forme de présence de la folie dans la littérature, dans l'oeuvre de Raymond Roussel et particulièrement dans celle de Maurice Blanchot<sup>36</sup>.

La place de Blanchot demeure centrale dans l'itinéraire et l'oeuvre de Foucault. Blanchot a comme dessiné, gravé et défini les filiations intellectuelles de l'archéologue du savoir. C'est Blanchot qui a conduit Foucault à Bataille et à travers Bataille à Nietzsche. Foucault admirait beaucoup Blanchot. Ne confiait-il pas à Paul Veyne que dans les années cinquante, il rêvait d'être Blanchot ?<sup>37</sup>. Ce vœu, s'il n'a pu être complètement exaucé (mais le pouvait-il ?), s'est toutefois concrétisé partiellement dans le style d'écriture de Foucault lequel porte bien la marque de Blanchot. La pratique du dialogue imaginaire avec soi-même largement utilisée par Blanchot, est par Foucault reprise dans ses *Introduction à Rousseau juge de Jean Jacques*, à *L'Usage des plaisirs* ainsi que dans les derniers chapitres de *Raymond Roussel* et de *L'Archéologie du savoir*. Son intelligence des formulations paradoxales fit de lui un amateur de l'oxymoron (union des contraires) comme figure de rhétorique. Ainsi rencontre-t-on chez lui des variations oxymoriques comme, *mesurer à sa propre démesure, liberté/frontière, lier et séparer* et cette autre phrase tirée de la première *Préface à Folie*

<sup>36</sup> *Dits et écrits I*, p. 168.

<sup>37</sup> Maurice Cranston, "*Les périodes de Michel Foucault*", *art. cit.*, p. 65.

et déraison : "Il s'agit de sauvegarder à tout prix le relatif et d'être absolument entendu". Son autre texte "La pensée du dehors", consacré à Blanchot est très largement dominé par cette figure de rhétorique : proximité du plus lointain, être irrémédiablement hors du dehors, se retirer dans la manifestation de son oeuvre et surtout cette phrase : "La fiction consiste donc non pas à faire voir l'invisible, mais à faire voir combien est invisible l'invisibilité du visible." Maurice Cranston peut donc écrire : "Foucault est un brillant écrivain, dans la manière de Blanchot — virtuose rhétorique, du paradoxe, de la dialectique. Mais tandis que Blanchot est rébarbatif et plutôt du genre allemand, le style de Foucault est plus fluide, agile, percutant <sup>38</sup>."

De même le thème de l'effacement, de la dissolution de l'auteur de l'oeuvre. On sait depuis Mallarmé (à partir d'*Igitur*) que la dissolution de l'auteur s'opère au profit du langage ; le langage apparaissant dans la disparition de l'auteur. Foucault analyse bien longuement ces rapports de l'homme et du langage, en les faisant remonter à Mallarmé. "Où ça parle, l'homme n'existe plus" dira-t-il. Il nous semble que ce thème sur lequel Foucault fait fond (thème qui est, par ailleurs, fortement ancré dans toute la littérature contemporaine), doit être redevable à Blanchot. Cette thématique a été largement exposée par Blanchot dans ses différents écrits : "Ce n'est plus, dit-il, l'homme en général, l'homme modèle qui, dans les oeuvres, prend la parole, mais l'intimité de l'homme, celui qui n'a plus de nom (...) celui qui est caché sous la conscience même, le "je" hagard et inapprochable que personne ne voit, ni ne connaît <sup>39</sup>." Analysant *L'Innommable* de Samuel Beckett, Blanchot se demande : Qui parle ? Quel est ce "je" infatigable, ce "je" sans nom ? : "Est-ce "l'auteur" ? Mais que peut désigner ce nom, si de toutes manières celui qui écrit n'est déjà plus Beckett, mais l'exigence qui l'a entraîné hors de soi, l'a dépossédé et dessaisi, l'a livré au dehors, faisant de lui un être sans nom, l'Innommable... <sup>40</sup>." Foucault situe *Les Mots et les choses* dans

<sup>38</sup> Didier Eribon, *op. cit.*, p. 79.

<sup>39</sup> Maurice Blanchot, "Où va la littérature ?", in *N.R.F.*, n° 8, 1953, p. 293.

<sup>40</sup> Maurice Blanchot, "Où maintenant ? Qui maintenant ?", in *N.R.F.*, n° 10, 1953. Repris dans *Le livre à venir*, N.R.F./Gallimard, 1959, p. 259. Notons que bien avant Blanchot, le thème de l'anonymat avait été esquissé par Bataille dans son compte rendu de *Molloy* de S. Beckett. Bataille avait vu dans *Molloy*, une sorte de livre anonyme en lequel "le fond d'être", "cette absence d'humanité" s'exprime sans que l'intention de l'auteur y apparaisse : "Il se pourrait, disait-il, que l'abandon de

cette même perspective d'exigence : "Mon livre est une pure et simple "fiction", dit-il. C'est un roman, mais ce n'est pas moi qui l'ai inventé, c'est le rapport de notre époque et de sa configuration épistémologique à toute cette masse d'énoncés <sup>41</sup>." "Qu'est-ce qu'un auteur ?" A cette question à lui-même adressée, Foucault répond en empruntant cette formule à Samuel Beckett : "Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit, qu'importe qui parle". C'est donc le même thème de l'effacement de l'auteur que Foucault choisit de développer dans cette conférence. L'absence de l'écrivain est son blason : "Il lui faut, assure Foucault, tenir le rôle de mort dans le jeu de l'écriture." Car de ses textes, l'auteur n'est ni le producteur, ni l'inventeur. Il n'est que l'instrument d'une pensée impersonnelle, d'une pensée anonyme, d'un langage anonyme. Tout ceci ne peut manquer de communiquer avec Heidegger. La parole des penseurs, disait-il, est de nulle autorité. "Cette parole ne connaît pas d'auteurs, au sens d'écrivains <sup>42</sup>." Si donc, comme nous l'avons souligné, Blanchot a lu Heidegger, il nous faut dire ici que Foucault a bien lu Blanchot lisant Heidegger.

Un autre point d'accord entre Foucault et Blanchot mérite attention : la forme spécifique que revêt la présence de Heidegger dans leurs oeuvres respectives. Car, malgré l'importance de la présence de Heidegger dans l'oeuvre de Blanchot, le nom du philosophe n'est pas souvent évoqué. Avançant un souci de clarté, Blanchot s'en explique ainsi dans un de ses textes : "C'est ici le moment de dire que le nom de Heidegger aurait pu être évoqué plus souvent au cours de ces pages ; s'il ne l'a pas été, c'est que, de toute évidence, ce serait ajouter encore à la confusion à laquelle la pensée de Heidegger a été livrée que de suggérer que cette pensée, et même ce qu'elle affirme de l'art, pourrait se reconnaître dans la manière dont l'expérience de l'art cherche à se ressaisir et à s'exprimer ici <sup>43</sup>." Foucault non plus n'évoque guère le nom de Heidegger. Et compte tenu de sa proximité avec Blanchot, de sa fascination pour lui, on peut se demander si cette

l'écrivain, qui ne réduit plus l'écriture au moyen d'exprimer son intention (...) aboutisse de lui-même, sous le poids d'un destin auquel il succombe, à l' "informe" figure de l' "absence". (Cf. G. Bataille, "Le silence de Molloy", in *Critique*, n° 48, 1951, p. 389.) Il y aurait sans doute là, un effet des affinités intellectuelles entre Bataille et Blanchot.

<sup>41</sup> *Dits et écrits I*, p. 591 ou R. Bellour, *Le livre des autres, op. cit.* p. 197.

<sup>42</sup> Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, p. 278.

<sup>43</sup> Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, N.R.F./Gallimard, 1955, p. 250.

pratique de la non-évocation ne lui viendrait pas du poète. Et même si cette pratique ne devait relever que du style foucauldien, il faut oser dire que ce style a, tout de même, quelque chose à voir avec Blanchot.

En tout cas, de cette rêverie identitaire, rêverie d'identité ou d'identification, on est en droit de penser que Foucault ne devait rien ignorer de l'oeuvre de Blanchot. Celui-ci s'était spécialement intéressé au phénomène de la folie. De sorte qu'à la sortie du livre de Karl Jaspers, *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse, unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin* (Brême, 1949), Blanchot lui consacra un compte rendu remarquable dans la revue *Critique* (n° 45, 1951) que dirigeait son ami Bataille : "*La folie par excellence*" tel était le titre de son article. S'il y a une excellence de la folie c'est bien que celle-ci n'est pas que maladie mentale. Il est des folies créatrices ; de la folie comme forme extrême de l'intelligence savante. L'étude de Jaspers ne se réduisait pas à une simple pathographie classique. Elle rassemblait une série de textes consacrés à la psychiatrie appliquée ; textes traversés de réflexions philosophiques. A partir d'un examen psychopathologique, Jaspers entreprend une étude comparative de sorte que pour une même psychose il peut observer des formes différentes.

Il est certain que l'article de Blanchot n'a pas pu échapper à Foucault qui, à l'époque, se passionnait pour les textes de Blanchot et de Bataille. Et lorsque paraîtra la traduction française du livre de Jaspers, *Strindberg et Van Gogh. Swedenborg-Hölderlin. Etude psychiatrique comparative* (1953), c'est tout simplement l'étude de Blanchot qui lui servira de préface. "*Ce qui est décisif*, affirme Blanchot à propos de la démarche de Jaspers, *c'est que celui qui sait, l'homme du savoir spécialisé, qui a étudié, interrogé les malades et s'est instruit auprès d'eux dans un contact direct qui est irremplaçable, ne s'est jamais incliné devant l'incompréhensible, mais n'a pas non plus tenté de le réduire en le comprenant, a encore essayé de le comprendre comme irréductible. L'explication causale est une exigence qui ne souffre pas de limites ; mais ce que la science explique par des causes, n'est pas, pour autant, compris. La compréhension cherche ce qui lui échappe, elle s'avance fortement et consciemment vers le moment où comprendre n'est plus possible, où le fait, dans sa réalité absolument concrète et particulière, devient*

*l'obscur et l'impénétrable*<sup>44</sup>." Ce texte donne la mesure de ce qu'a pu être l'influence de Blanchot sur Foucault. Un rapprochement paraît s'établir entre ce texte et certains passages de la célèbre *Préface à Folie et déraison* où l'auteur annonce qu'il a voulu tenter de retrouver le degré zéro de l'histoire de la folie, rejoindre la folie en elle-même avant toute capture, toute confiscation par le savoir psychiatrique établi ; voir la folie sans la faire disparaître, la saisir dans sa "*pureté d'énigme, telle qu'elle est*", dépouillée de son secret vague, tel était aussi le voeu affirmé de Blanchot.

Foucault a dû lire aussi cet autre texte de Blanchot de 1955 : "*Le tournant*". Il s'agit de son compte rendu du livre de Beda Alleman, *Hölderlin und Heidegger*. Hölderlin y est présenté comme un poète particulièrement inspiré ; l'inspiration étant comprise comme une certaine forme de folie ; moment de tension et de brisure, elle est une épreuve dans laquelle celui qui s'engage, engage du même mouvement une lutte contre la dislocation, la perte de soi-même, la perte de la raison. Dans cette épreuve, Hölderlin apparaît comme le poète qui a perdu la raison tout en restant poète : "*Ce poète, dit Blanchot, et précisément pendant les années où il oscille entre raison et déraison, réfléchit, dans quelques textes théoriques, sur cet événement du retournement qui se produit dans l'histoire et par l'histoire, dans la poésie et par la poésie — de sorte que l'on ne sait s'il projette sur le temps l'intimité du changement radical qu'il éprouve ou, au contraire, si sa folie ne serait pas le prolongement, le retentissement de la conscience trop vive de ce retournement qu'est la poésie et qu'est le temps*<sup>45</sup>." A la lecture de ce texte de Blanchot, on ne peut manquer de penser aux pages célèbres de Foucault s'interrogeant sur la folie de Hölderlin, de Nerval, de Nietzsche, Van Gogh et Artaud (cf. *Folie et déraison*). L'oeuvre et la folie sont-elles profondément liées ? Quel est le statut de ces oeuvres qui "*éclatent dans la folie*" (Foucault) ? Foucault s'emploiera à développer ces questions dans son texte : "*La folie, l'absence d'oeuvre*".

Il faut être sensible au parallélisme existant entre K. Jaspers et Foucault. Le parcours de ces deux auteurs se recoupe. Alors que

<sup>44</sup> Maurice Blanchot, "*La folie par excellence*", in *Critique*, n° 45, 1951, p. 102 ; cf. K. Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*, Paris, Minuit, 1953, p. 12.

<sup>45</sup> Maurice Blanchot, "*Le tournant*", in *N.R.F.*, n° 25, 1955, p. 111.



Jaspers est un psychiatre passé à la philosophie, Foucault est, quand à lui, passé de la philosophie à la psychologie et vice versa.

En effet, Foucault n'est pas que philosophe. Il a été très tôt attiré par la psychologie. Après sa licence de philosophie en 1948, il obtient une année plus tard, une licence en psychologie, et également un diplôme de l'institut de psychologie ; et cet enseignement comprenait des leçons cliniques avec des séances de présentations des malades, c'est-à-dire des présentations de cas. Cette double formation sera déterminante pour l'ensemble de son oeuvre future. Chef du laboratoire de psychologie de l'E.N.S. (rue d'Ulm), Foucault y dispensera des cours et emmènera ses élèves suivre les séances de "présentations des malades" à l'hôpital psychiatrique de Sainte-Anne. En octobre 1952, Foucault inaugure, comme assistant, le nouvel institut de psychologie de Lille ; il y demeurera trois ans. Psychologue enseignant, Foucault conjugue cette tâche avec l'exercice pratique ; il a été amené à travailler comme psychologue à l'hôpital psychiatrique de Sainte-Anne. Pour avoir beaucoup fréquenté les hôpitaux psychiatriques, Foucault a appris à connaître ce qui s'y passait.

Ainsi, comme Jaspers, Foucault a étudié, interrogé et s'est instruit auprès des malades, dans un contact direct avec eux. Son rapport à la folie a d'abord été un rapport d'expérience (à l'instar d'un Kierkegaard qui a aussi travaillé dans un asile d'aliénés), avant de prendre une forme théorique dans *Folie et déraison*. Et comme l'a récemment rappelé P. Macherey, Foucault a conservé l'étiquette de "psychologue" jusqu'en 1968. "*La dignité de philosophe à part entière*" ne lui sera publiquement reconnue qu'après la parution de son livre phare *Les Mots et les choses* <sup>46</sup>.

En tout cas, si Foucault connaissait sans aucun doute le texte-préface de Blanchot, il ne devait toutefois pas méconnaître Jaspers qu'il cite — notamment sa *Psychopathologie générale* (1913) — dans ses premiers textes : par exemple dans "*La psychologie de 1850 à 1950*" article adressé en 1953 à Denis Huisman mais qui n'a pu paraître qu'en 1957 dans l'ouvrage collectif *Tableau de la philosophie contemporaine* et dans *Maladie mentale et personnalité* (1954).

Quelque chose de Bataille et de Blanchot est immanquablement passé dans l'oeuvre de Foucault, particulièrement dans toute sa période

<sup>46</sup> M. Foucault, *Raymond Roussel, Présentation* de P. Macherey, Paris, Gallimard, 1992, p. V.

littéraire, c'est-à-dire jusqu'en 1969 avec *L'Archéologie du savoir*. On peut toutefois remarquer que la figure de Blanchot aura bien marqué Foucault. Car, invité à rendre hommage à Maurice Clavel disparu en 1979, Foucault convoque la stature majestueuse et posée de Blanchot pour servir de contrepoids à l'enthousiasme survolté, fiévreux et remuant de son ami : "*Blanchot : diaphane, immobile, guettant un jour plus transparent que le jour, attentif aux signes qui ne font signe que dans le mouvement qui les efface. Clavel : impatient, sursautant au moindre bruit, clamant dans la pénombre, appelant l'orage* <sup>47</sup>."

En 1963, Foucault publie un livre consacré à Raymond Roussel, un écrivain marginal pré-surréaliste, découvert quelques années auparavant, par hasard ; ce texte est la première étude d'ensemble consacrée à l'oeuvre de Roussel. Ce dernier était un écrivain relativement méconnu ; seuls les surréalistes s'y étaient intéressés auparavant, si bien que l'étude de Foucault venait conférer à ce poète dramaturge fou une tout autre stature. Au-delà de la folie personnelle de Roussel, Foucault s'attache à analyser les jeux de langage rousséliens comme une expérience de pensée qui engage toute la littérature contemporaine ; ce faisant, Foucault rejoint Bataille et Blanchot chez qui cette thématique de la littérature comme expérience avait été développée (cf. respectivement, *L'expérience intérieure*, *L'espace littéraire*). Ecrivant ce texte, Foucault lui-même est appelé à faire l'expérience du langage avec celle de Roussel.

Mais, peut-être faut-il voir dans son *Raymond Roussel*, ce texte à part, un effet de sa lecture de Blanchot. Cette dernière a précédé la lecture et le travail sur Roussel. Si la lecture de Roussel est contemporaine de la rédaction de *Folie et déraison*, il faut noter que Foucault connaissait les textes de Blanchot consacrés au phénomène de la folie, aux poètes et artistes qui avaient sombré dans la folie (Hölderlin, Van Gogh). Pour Pierre Macherey, le *Raymond Roussel* de Foucault représente une transition entre *Folie et déraison* et *Les Mots et les choses* : en pointant le caractère exemplaire de la "folie" de Roussel, l'auteur estime qu'elle permet "*de passer du problème d'une histoire de la déraison à celui d'une histoire de la raison, en débusquant les figures monstrueuses, irrationnelles ?, qui habitent notre raison* <sup>48</sup>."

<sup>47</sup> *Dits et écrits III*, p. 788.

<sup>48</sup> Pierre Macherey, *A quoi pense la littérature ?*, Paris, P.U.F., 1990, p. 180.

Dans la même année 1963, Foucault écrit un texte capital en hommage à G. Bataille : "*Préface à la transgression*". Il y développe différents thèmes sur l'émergence de la sexualité comme problème fondamental, sur le langage, sur le sujet parlant. Quelques années plus tard, c'est à Foucault qu'il reviendra de rédiger la préface à l'édition complète des oeuvres de Bataille, l'un des auteurs qui devait contribuer à le faire sortir des sentiers battus de la philosophie : cette "*Préface à la transgression*" est aussi un geste de transgression.

"*Le langage à l'infini*", un texte de la même époque, où Foucault se demande s'il ne faudrait pas entreprendre une ontologie de la littérature à partir des phénomènes de représentation du langage lui-même, débute sur une citation de Blanchot : écrire pour ne pas mourir. La question de la littérature dans son rapport à la mort est tout à fait dans la lignée de la littérature blanchotienne : l'écrivain n'existe qu'à partir de son oeuvre, mais avant son oeuvre il n'est rien.

Un autre texte important de Foucault, pendant sa phase littéraire, mérite d'être convoqué. Il s'agit de "*La pensée du dehors*" consacré à Blanchot dont Foucault nous brosse ainsi le portrait en style heideggérien : "*Il se retire dans la manifestation de son oeuvre, tant il est, non pas caché par ses textes, mais absent de leur existence et absent par la force merveilleuse de leur existence, il est plutôt pour nous cette pensée même* (p. 527)." Et, prenant appui sur les textes de ce dernier, Foucault s'attache à montrer que dans l'expérience du dehors, le langage n'apparaît que dans la disparition du sujet. Blanchot aura en tout cas joué un rôle capital dans cette phase littéraire de Foucault. De sorte qu'il pouvait confier à Raymond Bellour : seul Blanchot "*a rendu possible tout discours sur la littérature*"<sup>49</sup>. D'une part en montrant que la littérature est bien ce qui constitue l'extérieur, le dehors de tout texte et d'autre part en instituant un mode nouveau de rapport entre l'auteur et l'oeuvre: l'oeuvre est pour l'auteur "*le ruissellement du dehors éternel*" ; on retrouve ici les thèmes essentiels de "*La pensée du dehors*". C'est le lieu de noter que si Foucault se passionnait pour Blanchot et connaissait bien l'oeuvre si fortement originale et si intensément austère de Blanchot, celui-ci ne manquait pas non plus de porter un intérêt certain au travail de Foucault : ainsi *Folie et déraison* avait été salué comme un livre "*extraordinaire, riche et insistant*" tandis qu'avec *Raymond Roussel*, Blanchot estimait que

<sup>49</sup> *Dits et écrits I*, p. 593.

Foucault nous avait rendu à nouveau parlant l'oeuvre de Roussel ; quant au texte *Les Mots et les choses*, Blanchot le qualifiait de "*livre si savant, si médité*"<sup>50</sup>. A la mort de Foucault, Blanchot lui consacra un texte hommage : *Michel Foucault tel que je l'imagine* (1986). Loin du genre panégyrique, ce texte assez critique par endroit se termine par ces mots d'évocation amicale : "*En témoignant pour une oeuvre qui a besoin d'être étudiée (lue sans parti pris) plutôt que louée, je pense rester fidèle, fût-ce maladroitement, à l'amitié intellectuelle que sa mort, pour moi très douloureuse, me permet aujourd'hui de lui déclarer : tandis que je me remémore la parole attribuée par Diogène Laërce à Aristote : "O mes amis, il n'y a pas d'ami*"<sup>51</sup>."

En 1964, paraît "*La prose d'Actéon*" sur Klossowski, un nietzschéen, traducteur de Nietzsche en français. Klossowski a contribué, aux côtés de Bataille, à arracher Nietzsche de toutes les récupérations fascistes et nazies. C'est également lui qui traduira l'important ouvrage de Heidegger consacré à Nietzsche. Pour l'avoir régulièrement fréquenté, Foucault connaissait bien Klossowski ; celui-ci lui dédiera son livre *Le Baphomet* (1965).

A côté de ces différents textes, Foucault, comme s'il voulait par là s'essayer à la critique littéraire, publie, à la même époque, un certain nombre d'essais consacrés à des figures littéraires comme Philippe Sollers, Stéphane Mallarmé, Jules Verne et Gustave Flaubert. Aussi est-il amené à collaborer régulièrement à différentes revues littéraires : *Critique* fondée par Bataille, *Tel Quel*, *La Nouvelle Revue Française*, *La Quinzaine Littéraire*... ; il participe aux débats sur le roman et la poésie dont la revue *Tel Quel* se fait l'écho. Le grand intérêt porté à Bataille et Blanchot (dont la présence massive se laisse encore mesurer dans *Les Mots et les choses*, notamment en ces derniers chapitres) avec tout ce qu'il implique comme rapport à la littérature a été déterminant dans cette phase littéraire de Foucault et même au-delà. Dans l'introduction à *L'Usage des plaisirs*, au détour d'une phrase, se laisse encore remarquer une trace de Blanchot. Foucault y définit ainsi son thème de la déprise de soi : "*Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui*

<sup>50</sup> Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 496, 369.

<sup>51</sup> Maurice Blanchot, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986, p. 64.

qui connaît ? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir." Maurice Blanchot ne disait pas autre chose sur le versant de l'écriture. L'écriture doit être menaçante pour son auteur : "Ecrire n'est rien, affirmait-il, si écrire n'entraîne pas l'écrivain dans un mouvement plein de risques qui le changera d'une manière ou d'une autre. Ecrire n'est qu'un jeu sans valeur si ce jeu ne devient pas une expérience aventureuse <sup>52</sup>."

L'affirmation de Foucault concernant sa passion pour Bataille et Blanchot n'était pas une simple expression passagère, vite dite ; cette passion n'était pas non plus un simple caprice. Bataille et Blanchot ont été réellement présents dans le parcours de Foucault. Il fallait qu'on s'y arrêtât pour montrer comment a pu s'exprimer cet enthousiasme.

Cependant, aux côtés de Bataille et Blanchot, il est un autre écrivain poète auquel Foucault voue une admiration toute particulière : René Char (1907-1988), ami de Blanchot, de Beaufret et plus tard de Heidegger. Considéré comme le plus grand poète français contemporain (ce qui est peut-être faire peu cas d'Aimé Césaire), René Char est un poète hors du commun ; c'est un poète essentiel, un poète tel qu'en lui-même parle la poésie et ceci de façon essentielle. C'est pourquoi Blanchot pouvait risquer cette affirmation : "L'une des grandeurs de René Char, celle par laquelle il n'a pas d'égal en ce temps, c'est que sa poésie est révélation de la poésie, poésie de la poésie et, comme le dit à peu près Heidegger de Hölderlin, poème de l'essence du poème. Aussi bien dans le "Marteau sans Maître" que dans "Seuls demeurent", l'expression poétique est la poésie mise en face d'elle-même et rendue visible, dans son essence, à travers les mots qui la recherchent <sup>53</sup>." René Char est bien à Blanchot ce que Hölderlin est à Heidegger, le plus grand poète de langue allemande et comme le dit Heidegger lui-même "der Dichter des Dichters", "le poète du poète".

<sup>52</sup> Maurice Blanchot, *La part du feu*, 2<sup>nd</sup> éd., Paris, Gallimard, 1949, p. 247. Dans ce même texte, Blanchot soutient que l'écrivain écrit pour "se défaire de soi" : "L'écrivain qui écrit une oeuvre se supprime dans cette oeuvre, et il s'affirme en elle. S'il l'a écrite pour se défaire de soi, il se trouve que cette oeuvre l'engage et la rappelle à lui..." pp. 341-342. Il y aurait là sans doute un rapprochement fort instructif à faire avec le thème foucauldien de la déprise de soi.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 107.

Bataille aussi allait souligner la puissance de provocation et la force d'interrogation de la poésie de René Char. Dans le compte rendu enthousiaste qu'il donne *A une sérénité crispée*, il conclut ainsi : "Je ne sais si la lumière émanant de ces pages chargées atteindra les yeux qu'elle aura le don d'éblouir. Mais entre les furtives lueurs qui nous animent, il n'en est pas de plus étrange, de plus belle, de plus digne d'être aimée. J'imagine quelqu'un ne pouvant longtemps se passer de lire et de relire ce livre, et de s'imprégner de sa vertu <sup>54</sup>."

Foucault connaissait bien l'oeuvre de René Char. Paul Veyne raconte que, lorsque Foucault était en poste en Suède dans les années cinquante, il demandait à ses étudiants de réciter un poème de René Char, de préférence "Le requin et la mouette" avant de franchir le seuil de sa salle à manger <sup>55</sup>. Dans ce poème se peut lire cette phrase percutante : "J'ai levé la loi, j'ai franchi la morale, j'ai maillé le coeur". Il y a dans les mots de cette phrase quelque chose comme une préfiguration lointaine du discours transgressif de Foucault... comme si Foucault avait fait sien les attendus subversifs de cette citation.

La présence du poète est demeurée constante dans l'oeuvre de Foucault : du premier aux derniers textes publiés du vivant de Foucault. Son *Introduction* au livre de Ludwig Binswanger *Le Rêve et l'existence* (1954) porte en épigraphe une longue citation de René Char faisant l'éloge du pouvoir du rêve : "A l'âge de l'homme, j'ai vu s'élever et grandir sur le mur mitoyen de la vie et de la mort, une échelle de plus en plus nue, investie d'un pouvoir d'évulsion unique : le rêve... Voici que l'obscurité s'écarte, et que Vivre devient sous la forme d'un âpre ascétisme allégorique la conquête des pouvoirs extraordinaires dont nous nous sentons confusément traversés mais que nous n'exprimons qu'incomplètement faute de loyauté, de discernement cruel et de persévérance <sup>56</sup>." Cette longue introduction — le texte introductif constituant le triple du texte à introduire — placée sous l'autorité de René Char se termine également sur deux longues citations du poète dont l'évocation lui paraissait ici nécessaire à l'intelligence du rêve.

<sup>54</sup> Georges Bataille, "René Char et la force de la poésie", in *Critique*, n° 53, 1951, p. 823.

<sup>55</sup> Paul Veyne, *René Char en ses poèmes*, Paris, Gallimard, 1990, p. 499.

<sup>56</sup> L. Binswanger, *Le Rêve et l'existence* (traduit par J. Verdeaux), *Introduction et notes* de M. Foucault, Paris, 1954, p. 7 ; repris dans *Dits et écrits I*, p. 65.

Dans sa préface à *Folie et déraison* (1961), c'est encore à René Char que Foucault fait appel avant que de témoigner sa reconnaissance à Dumézil, Jean Hyppolite, Georges Canguilhem et Robert Mauzi. Le poète lui aurait inspiré le style particulier de la rédaction de ce texte extraordinaire. A l'occasion de la soutenance publique de ce texte qui était en fait la thèse de Foucault, celui-ci avait lancé cette phrase au cours de la présentation de son travail : "Pour parler de la folie, il faudrait avoir le talent d'un poète". "Mais vous l'avez Monsieur !" lui avait répondu Canguilhem<sup>57</sup>. Si donc, Foucault a le talent d'un poète, son *Histoire de la folie* devait pleinement en porter témoignage. En effet, dès la préface de sa thèse, on est d'emblée séduit, subjugué par son admirable écriture. Voici ce qu'il dit parlant de sa méthode : "De règle et de méthode, je n'en ai (...) retenue qu'une, celle qui est contenue dans un texte de Char où peut se lire aussi la définition de la vérité la plus pressante et la plus retenue : "Je retirerai aux choses l'illusion qu'elles produisent pour se préserver de nous et leur laisserai la part qu'elles nous concèdent"<sup>58</sup>. C'est également sur une citation émouvante de René Char que s'achève la préface : "Compagnons pathétiques qui murmurez à peine, conclut-il, allez la lampe éteinte et rendez les bijoux. Un mystère nouveau chante dans vos os. Développez votre étrangeté légitime." Que dès sa première oeuvre magistrale, Foucault opère de telles références à René Char, est un signe manifeste des lectures de Foucault, doublé d'un témoignage de la place du poète dans l'espace ouvert par les questions foucaaldiennes.

En 1963, dans "Préface à la transgression", Foucault cite et discute cette phrase : "Si l'homme ne fermait pas souverainement les yeux, il finirait par ne plus voir ce qui vaut la peine d'être regardé"<sup>59</sup>. Cette citation de René Char est tirée des *Feuillets d'Hypnos* ; elle est aussi une formule que Bataille, qui fut ami de René Char, aimait à citer. Mais Foucault, dans cette préface, ne donne pas le nom de l'auteur ; peut-être devait-il supposer cette citation trop bien connue !

Si la référence à René Char devait disparaître dans la suite des publications de Foucault, il a fallu attendre la sortie des tomes II et III de son *Histoire de la sexualité. L'Usage des plaisirs* (1984) et *Le*

<sup>57</sup> Cité par Jean-Paul Aron, *Les Modernes*, Paris, Gallimard, 1984, p. 185 ; cf. aussi Didier Eribon, *op. cit.*, p. 133.

<sup>58</sup> *Folie et déraison*, *op. cit.*, p. X.

<sup>59</sup> *Dits et écrits I*, p. 246.

*Souci de soi* (1984) pour voir réapparaître le nom du poète. Foucault a placé en quatrième de couverture de ses deux derniers livres publiés de son vivant cette citation de René Char extraite du texte *L'Age cassant* : "L'histoire des hommes est la longue succession des synonymes d'un même vocable. Y contredire est un devoir"<sup>60</sup>. L'emplacement de cette citation ne peut manquer d'être hautement significatif. Le premier texte de Foucault débute par un long exergue du poète, et ses derniers textes publiés de son vivant portent en quatrième de couverture une citation du poète ; comme si Foucault avait voulu marquer son entrée et sa sortie (geste d'adieu) de l'espace littéraire sous l'éclairage du poète ; la lumière luit un temps pour ensuite se fondre dans l'éternité des ténèbres. Le sceau de René Char scande toute l'entreprise de Foucault.

L'un et l'autre, le philosophe comme le poète, se tenaient en grande estime. Ainsi, René Char offrira à Paul Veyne un autographe (écrit quatre jours avant la mort du philosophe) "A Michel Foucault" en signe de témoignage de sympathie pour le philosophe disparu et pour le consoler de la perte de son ami. Cet autographe ante-mortem est un quatrain que l'on peut qualifier de prophétique :

*Un couple de renards bouleversait la neige,  
Piétinant l'orée du terrier nuptial ;  
Au soir le dur amour révèle à leurs parages  
La soif cuisante en miettes de sang*<sup>61</sup>.

Quand au sens de ce quatrain, il faut se rappeler que Foucault était complètement chauve ; le nom de la calvitie est alopecie ou maladie du renard. Et comme l'a fait remarquer Paul Veyne, Foucault dérive de renard (*Fuchs* en allemand) ; or le "Fouk's" était le surnom donné à Foucault lorsqu'il était rue d'Ulm. On ne peut être qu'ému aux larmes face à de telles correspondances. Ce quatrain a été lu aux funérailles de Foucault.

Il est cependant impossible de parler de René Char sans évoquer Nietzsche et Heidegger ; du reste, celui-ci avait ouvertement formulé le voeu de faire la connaissance de Georges Braque et de René Char lors de son premier séjour en France. Si René Char reconnaît ouvertement sa dette envers Nietzsche dont il admire grandement *L'origine de la tragédie*, il en va tout autrement de Heidegger dont il est demeuré l'ami

<sup>60</sup> René Char, *L'Age cassant*, Paris, José Corti, 1966, p. XXII.

<sup>61</sup> Paul Veyne, *Ibid.*

depuis leur première rencontre, en 1955, par l'intermédiaire de Jean Beaufret.

D'aucuns s'étonneront du rapport pouvant exister entre un grand Résistant (René Char, connu sous le pseudonyme fameux de capitaine Alexandre et qui reçut au titre de la Résistance les félicitations d'Eisenhower lui-même) et un grand philosophe (Heidegger) soupçonné de sympathie nazie, voire de "nazi type". Et pourtant la relation est bien réelle : "Heidegger était pour moi un ami, disait René (Char, nous ajoutons). Il avait fauté, il avait été nazi pendant dix mois, pas plus. Il voulait se récupérer. En France, Beaufret et moi l'y avons aidé, à juste raison. On ne peut pas tracer de ligne entre les Résistants et les autres : des Résistants ont commis le crime d'amonter (qui fonde la société par le meurtre de l'individu différent) ; rien n'est simple, il y a là une logique ou une antilogique, comme on voudra, un fil qui n'est certainement pas de soie et qui est cruel. Et puis Heidegger ne m'a jamais tenu de propos antisémites <sup>62</sup>."

Que deux anciens Résistants et non des moindres, puisqu'ils sont tous deux Résistants de la première heure, aient été à l'origine de l'introduction de Heidegger en France, n'est pas le moindre des paradoxes de la réception du philosophe allemand en France. Plus encore, puisque c'est précisément au moment où (en 1946) on lui avait retiré la "venia legendi", c'est-à-dire l'autorisation d'enseigner, que Heidegger fit une percée en France. On ne saurait non plus oublier l'important rôle joué par Maurice Blanchot dans cette introduction. Mais gardons ici à ce paradoxe son caractère énigmatique. Jean Beaufret a découvert l'oeuvre de Heidegger dans la Résistance, fin 1942. Enthousiasmé par la lecture de *Sein und Zeit*, il va l'étudier avec son ami Joseph Rovin jusqu'en 1944. Très vite, en pleine polémique sur l'engagement politique de Heidegger, Beaufret décide d'intervenir par une série d'articles "A propos de l'existentialisme" sur Sartre et Heidegger dans la revue *Confluences* en 1945. Et une année plus tard il devait rencontrer Heidegger dans sa "Hütte" de Todtnauberg en Forêt-Noire. Dès lors naissait entre les deux philosophes une puissante amitié intellectuelle, une sorte d'accord parfait au point qu'on peut risquer à leur propos ce mot emprunté à Hölderlin un "communisme des esprits".

---

<sup>62</sup> Paul Veyne, *op. cit.*, p. 309.

Très lié à Heidegger tout en engageant un dialogue fécond avec le penseur de la Forêt-Noire, Beaufret sera l'interlocuteur privilégié de Heidegger en France. Les quatre volumes de son texte *Dialogue avec Heidegger* (Minuit, 1972-1985) portent témoignage de l'intense degré de confiance et de complicité intellectuelle entre les deux philosophes. Premier destinataire de la *Lettre sur l'humanisme* (1946), c'est en réaction à ces questions, entre autres : "Comment redonner un sens au mot Humanisme?" (Sartre venait de prononcer le 28 octobre 1945 sa célèbre conférence *L'Existentialisme est un humanisme*), que Heidegger adressa à Beaufret cette *Lettre* fondamentale qui fit date. Désormais Beaufret sera donc la plaque tournante de la réception française de l'oeuvre du philosophe. Référence unique, répondant légitime, il sera aussi le garant de l'orthodoxie heideggérienne en France. Heidegger en témoignage de reconnaissance, s'associera à d'autres auteurs dont René Char et Maurice Blanchot, dans un recueil d'hommages à Jean Beaufret : *L'Endurance de la pensée, pour saluer Jean Beaufret* (Plon, 1968). La contribution de Heidegger était un inédit fondamental : le texte de sa conférence prononcée en 1962 à l'université de Fribourg-en-Brigau, *Zeit und Sein*. Heidegger disait de Beaufret : "Mein privat Assistent", ce qui témoigne bien de l'intense degré de communication entre Heidegger et son authentique disciple, celui-là même qui devait restituer le Heidegger authentique ; "fidèle ami, tant par le coeur qu'en ce qui est l'affaire de la pensée", c'est également en ces termes pleins d'affection que Heidegger s'adressait à Beaufret (cf. *Douze questions posées à J. Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Aubier/Montaigne, 1983). Leur relation demeurera assidue jusqu'au décès de Heidegger.

Quant à la thèse sur l'engagement limité à la période du Rectorat (1933-1934), Beaufret accrédiçtera fortement celle-ci, au point de la faire passer sous silence, voire de la nier. Dans tous les cas, si engagement pro-nazi il y eut, était-il vraiment certain que, pour Heidegger, le soutien incondiçonné et indéfectible d'anciens Résistants français ait été un moyen particulièrement efficace pour lever / laver — ou à tout le moins atténuer — le discrédit total qui pesait sur lui ? Car il faut bien noter que Heidegger lui-même voyait en René Char non seulement "le poète" mais aussi "le combattant de la Résistance" (M. Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Mercure de France, 1977). Cette stratégie de caution n'est-elle pas bien trop voyante pour être crédible ? Autre énigme à laisser en l'état.

Ce qu'il convient de souligner, au-delà du commerce d'idées avec Beaufret, c'est proprement le rapport d'amitié plein de reconnaissance mutuelle qui existait entre le poète (René Char) et l'ami des poètes (Heidegger). Beaufret lui-même ne manquait pas d'occasion pour souligner l'admiration réciproque entre René Char et Heidegger. En tout cas, l'un et l'autre, le poète et le philosophe, ne seront jamais à cours de signes pour témoigner de ce rapport d'intense estime partagée.

Ainsi, c'est sur l'invitation expresse de René Char (et ce, dès leur première rencontre) que Heidegger tint les trois Séminaires du Thor, qui eurent lieu en 1966, 1968 et 1969 (cf. *Questions IV*). Et, lorsque paraîtra, en 1976, la traduction française de *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger le dédiera à René Char : "Pour R. Char, en remerciement de l'habitation poétique toute proche au temps des Séminaires du Thor, avec le salut de l'amitié". René Char lui avait offert "Les impressions anciennes" (1950, 1952, 1964) accompagnées de ces mots : "Un hommage de respect, de reconnaissance et d'affection à Martin Heidegger"<sup>63</sup>. De son côté, Heidegger, en retour, donnera aux Cahiers de l'Herne, pour le volume spécial consacré au poète, un texte "Gedachtes" : "Pour René Char, pensant et repensant à lui en amitié". A l'annonce de la mort de Heidegger, René Char rédigea une épithaphe brève mais dense "Aisé à porter" :

*Martin Heidegger est mort ce matin. Le soleil qui l'a couché lui a laissé ses outils et n'a retenu que l'ouvrage. Ce seuil est constant. La nuit qui s'est ouverte aime de préférence.*

*Mercredi 26 mai 1976.*

Au-delà de ces échanges amicaux, quelque chose de cette riche amitié serait-elle passée dans l'oeuvre de René Char ? Rien n'est moins sûr pour celui qui ne se voulait ni philosophe, ni poète-philosophe. Même si on a pu pointer leur commune passion pour les présocratiques, notamment pour Parménide et Héraclite, René Char se démarquera radicalement de la philosophie de Heidegger : "Je n'ai rien à voir avec la philosophie de Heidegger, affirmait-il en septembre 1984. Je suis

<sup>63</sup> R. Char, *Recherche de la base et du sommet*, éd. augm., Paris, Gallimard/N.R.F., 1965, p. 114.

poète, pas philosophe en vers ; Parménide et Platon n'ont rien à voir ici. Heidegger était un homme aimable, qui a su faire que nous restions en bons termes, même après que nous eûmes épuisé ce que nous avions à nous dire. Il m'intéressait surtout quand il ajustait si bien sa longue-vue sur les Grecs. Mais ses disciples... m'ennuient. Par une espèce d'automatisme, ils veulent nous mettre ensemble, ils veulent que nous ayons dit la même chose. Cela ne veut rien dire. Plutôt que de vouloir que je me sois inspiré d'Heidegger, alors que j'avais déjà écrit les deux tiers de ce que j'ai écrit on n'a qu'à lire ce que j'ai écrit, c'est tout, au lieu de supposer mécaniquement que nous disions la même chose parce que nous avons été amis<sup>64</sup>."

La pensée de Heidegger n'intéressant pas à proprement parler René Char — ou n'étant pas, à dire le vrai, l'objet de sa poésie — on ne saurait, malgré leur relation fort amicale, gratifier celui-ci de l'épithète heideggérien. Tant s'en faudrait sans doute. Tout semble être dit dans cette longue citation. De sorte qu'on se gardera bien de parler du rapport de René Char à Heidegger et à sa pensée en termes d'influences. Le poète, à la rencontre du philosophe, est resté pleinement poète. Le philosophe, resté philosophe, a retrouvé une autre profonde référence poétique en plus de son propre rapport au poète du poète, Hölderlin, son poète. On peut, néanmoins nous faire remarquer, comme l'avait fait Jean-François Revel, qu'il fut un temps où René Char était officieusement considéré comme le grand poète, obscur et difficile, héraclitéen et heideggérien<sup>65</sup> ; sans doute s'agissait-il tout simplement de pointer l'hermétisme poétique de René Char, comparable au langage obscur et ésotérique de Heidegger. Mais peu importe. Notre objectif était de bien souligner une certaine forme de présence de Heidegger chez René Char que Foucault lui-même ne pouvait ignorer. Même si Foucault connaissait bien les poèmes de René Char, il convient toutefois de préciser que les textes de ce dernier, cités en référence par le philosophe, sont pour la plupart antérieurs à la période "heideggérienne" du poète (c'est-à-dire à la rencontre Char / Heidegger) : "Partage formel" (cf. *Seuls demeurent* date de 1945), "Suzerain", "Le requin et la mouette" sont de la période 1945-47 ; seul *L'Age cassant* (1965) se trouve pris dans la période où le poète fit la connaissance de Heidegger. Il semble donc improbable que Foucault soit venu à Heidegger par René Char.

<sup>64</sup> Paul Veyne, *op. cit.*, p. 310.

<sup>65</sup> Jean-François Revel, *La Cabale des dévots*, Paris, Julliard, 1962, p. 221.

Dans tous les cas et plus généralement, l'ombre de Heidegger s'étend sur tous ces auteurs admirés de Foucault : Georges Bataille, Maurice Blanchot, René Char. Et tous ces auteurs ont, pour la plupart, lu et connu Heidegger.

Mais prévenons cependant toute vaine polémique. Nous ne cherchons pas à réduire ces auteurs à leur lecture de Heidegger. En pointant aussi les différentes relations amicales, il ne s'agissait pas non plus (pour nous) d'une opération de réduction qui viserait à tout expliquer par ces mêmes relations. Ce serait chercher à tout ramener au psychologique ; demander à la psychologie de se substituer à l'analyse rigoureuse des filiations intellectuelles. Du reste, entre relations amicales et emprunts conceptuels, il n'y a aucune nécessité de rapport. Quelle que soit la proximité de ces auteurs avec Heidegger et quelle que soit la forme de présence de Heidegger dans leurs œuvres, leur originalité demeure totale. Il n'en demeure pas moins que les détours biographiques ont leur importance et les détails leur puissance de révélation.

Il nous faut cependant poser quelques questions. Comment Foucault en vient-il à Heidegger ? Par quels cheminements de pensée découvre-t-il le philosophe des *Holzwege* ? De Foucault à Heidegger quel a été le parcours philosophique ?

Certes, Bataille qui a réhabilité la lecture de Nietzsche, peut passer pour le Nietzsche français. De sorte qu'un certain nietzschéisme de Foucault serait redevable à Bataille. C'est la position qui est défendue par Charles Lemert et Garth Gillan dans leur livre, *Michel Foucault : Social Theory and Transgression* (New York, 1982) : la filiation nietzschéenne de Foucault proviendrait de sa longue fréquentation de Bataille.

Une remarque cependant. Dans le texte que Foucault consacre à Bataille en 1963, "*Préface à la transgression*", ce ne sont pas les références nietzschéennes qui abondent le plus mais l'usage des références heideggériennes : fin de la philosophie, l'Être du langage, la pensée de l'origine, la finitude, la finitude et l'Être... Ce texte est tellement pris dans une sorte de détermination heideggérienne qu'à sa lecture, on ne peut manquer de le rapprocher du philosophe de la Forêt-Noire. Ainsi, malgré les contrastes manifestes entre Bataille et Heidegger, Habermas affirme qu'il existe entre ces deux penseurs une communauté de projet : précisément leur ardeur à s'affranchir de toute pensée de la subjectivité. L'accord sur ce projet semble si parfait que ce que Foucault dit de la transgression des limites, à propos de Bataille,

pourrait tout aussi bien s'appliquer au concept de transgression du dernier Heidegger : "*Le jeu instantané de la limite et de la transgression, s'interroge Foucault, serait-il de nos jours l'épreuve essentielle d'une pensée de l'origine à laquelle Nietzsche nous a voués dès le début de son oeuvre, — une pensée qui serait, absolument et dans le même mouvement, une Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l'Être ?*". Et dans cette autre phrase qui suit, Habermas soutient qu'on pourrait sans aucune autre modification, substituer le nom de Bataille à celui de Heidegger : "*A tous ceux qui s'efforcent de maintenir avant tout l'unité de la fonction grammaticale du philosophe (...) on pourrait opposer l'exemplaire entreprise de Bataille qui n'a cessé de rompre en lui, avec acharnement, la souveraineté du sujet philosophant. En quoi son langage et son expérience furent son supplice. Ecartèlement premier et réfléchi de ce qui parle dans le langage philosophique. Dispersion d'étoiles qui cernent une nuit médiane pour y laisser naître des mots sans voix*"<sup>66</sup>. Ceci rejoint parfaitement ce que disait Foucault du parcours qui l'a conduit à penser la dissolution du sujet. Mais plus intéressant encore, est la présence ici de Heidegger. Que des références heideggériennes apparaissent aussi nettement dans un texte consacré à un auteur qui ne se réclame guère de Heidegger, témoigne non seulement de ce que devait être les lectures de Foucault à cette époque, mais plus encore de l'usage qu'il pouvait faire de telles lectures.

Son autre texte, "*La pensée du dehors*", consacré à Blanchot fourmille aussi de termes heideggériens : retrait dans la manifestation, jeu entre le visible et l'invisible, entre l'ombre et la lumière, manifester et dissimuler la loi, manifester le retrait où la loi se dissimule, sont autant de références au Heidegger de "*L'Origine de l'oeuvre d'art*".

Au-delà de ces références heideggériennes, il reste qu'on peut fermement soutenir que c'est par Bataille que Foucault a été amené à Nietzsche. Si son premier grand texte, *Folie et déraison*, a été placé dès la préface, "*sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne*", n'y avait-il pas dans cette *Histoire de la folie* quelque chose comme une part maudite ? La folie comme part maudite de la raison ferait que Foucault rejoindrait parfaitement Bataille, écrivain maudit pour lequel il

<sup>66</sup> M. Foucault, "*Préface à la transgression*", in *Critique*, n° 195-196, août-septembre, 1963, p.p. 757, 761, cité par J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, op. cit., pp. 251-252.

s'enthousiasmait. C'est le lieu de souligner l'extraordinaire originalité de ce livre qui peut tout à la fois se réclamer de la philosophie, de l'histoire des sciences, de la sociologie, de l'histoire, sans pour autant qu'aucune de ces disciplines ne l'épuise complètement. *Madness and Civilisation : A History of Insanity in the Age of Reason* (New York, 1973) ; *Wahnsinn und Gesellschaft : Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (Frankfurt / Main, 1973). L'Histoire de la folie serait elle-même en même temps une histoire de la raison : d'une langue à l'autre le titre diffère, le livre perd un peu de son identité ou s'enrichit un peu plus de nouvelles identités, preuve qu'il s'agit là véritablement d'un ouvrage inclassable <sup>67</sup>.

Le parcours nietzschéen, via Bataille, est également soutenu par Pierre Macherey. Cependant, ce dernier va encore plus loin. Il pense que, si Bataille a guidé Foucault vers Nietzsche, "c'est certainement Blanchot qui a conduit Foucault à Heidegger, par le biais de sa ruminantion de la poésie et du langage" <sup>68</sup>. Jean-Pierre Cotten ne disait pas autre chose, lorsqu'il soutenait ceci à propos de Foucault : "impossible de parler de l' "influence" (sic) de Heidegger sans évoquer Blanchot, impossible de faire référence à Nietzsche sans penser à Bataille" <sup>69</sup>. Alors on peut se demander si, en faisant fond sur Bataille et Blanchot, Foucault réussit finalement à sortir de la philosophie dans la mesure où Bataille renvoie immanquablement à Nietzsche, et Blanchot à Heidegger. Nouvelle ruse de la raison philosophique : l'exercice de la démarcation reconduit subrepticement Foucault dans la sphère dont il cherchait à se départir.

Ses liaisons avec Bataille et Blanchot qui se voulaient constitutives d'une césure avec la tradition philosophique, apparaissent du coup comme des liaisons fécondes au sein de cette même tradition. Car, dans ses rapports avec ces auteurs et sans oublier aucunement la place occupée par René Char, Foucault croise d'une certaine façon Heidegger. De sorte que sa rencontre avec Heidegger est une rencontre

<sup>67</sup> Il faut noter également que les éditions successives témoignent aussi de la singularité, toujours actuelle, de ce livre impossible : *Folie et déraison*, Paris, Plon, 1961 ; Paris, 10/18, 1964 (éd. abrégée) ; Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1972 (nouv. éd. augmentée de deux appendices) ; Paris, TEL Gallimard, 1976.

<sup>68</sup> Cf. *Présentation* de Pierre Macherey in M. Foucault, *Raymond Roussel*, op. cit., p. XIII.

<sup>69</sup> J.-P. Cotten, "La vérité en procès", in *La Pensée*, n° 202, décembre 1978, p. 83.

qui a, elle-même, été précédée de rencontres diverses. Une rencontre de rencontre donc. Mais Foucault n'est sans doute pas resté au niveau de cette rencontre de second degré.

Mais auparavant une remarque d'importance.

Le dialogue étant constitutif de la pensée, toute pensée est un dialogue avec d'autres pensées, un dialogue de pensées ; auquel cas, que serait Aristote sans Platon, Kant sans Hume, Marx sans la dialectique hégélienne ? Et si la pensée est essentiellement dialogue, la recherche des influences subies devrait être un mode d'approche et d'investigation particulièrement efficace pour retracer la genèse de la formation d'une pensée. La notion d'influence elle-même devrait être un support (un recours) valable à l'intelligence de l'oeuvre d'un auteur : voir à quelles sources l'auteur cherche et tire son inspiration, de quels éléments il nourrit sa pensée ; bref ! quelle est l'histoire de la formation de sa pensée ? Après tout, Foucault n'est pas tombé du ciel !

Et pourtant, sans chercher à faire de Foucault un auteur absolument génial, un auteur génialement original qui aurait tout pensé et tout tiré de lui-même, et non plus que Foucault soit quitte de toute influence de Heidegger, il nous semble difficile de poser/penser son "rapport" à Heidegger en termes d'influences. Même si ce "rapport" pouvait correspondre d'une certaine manière à l'impératif foucauldien de penser autrement : c'est-à-dire que, toute influence dominée, Foucault entretiendrait à l'égard de Heidegger une sorte de stratégie de réappropriation-dépassement qui, à la limite, ne devrait plus rien à Heidegger.

Certes, on rencontre bien chez Heidegger l'usage du mot influence. L'auteur a même recours à deux orthographes : influence et in-fluence. La première est employée au sens ordinaire : par exemple lorsqu'il parle de la puissante influence du platonisme sur la pensée occidentale ou de celle, considérable, de Jaspers sur la jeunesse universitaire. In-fluence est, quant à lui, utilisé dans un tout autre sens : "se laisser in-fluencer, affirme Heidegger, demeure le privilège exclusif des plus grands penseurs" <sup>70</sup>. Les plus grands penseurs sont des penseurs essentiels, des penseurs qui dans leur questionnement méditatif, sont arrivés à rentrer dans celui d'un autre penseur, c'est-à-dire dans ce qui mérite question, dans ce qui est à penser. Or seul l'Être donne à penser pour Heidegger. De sorte qu'en questionnant plus profondément,

<sup>70</sup> M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, op. cit., p. 72.



la pensée est non seulement à l'écoute de l'Être, attentive à l'appel que l'Être lui adresse mais, rejoignant l'essence de la pensée, l'essentiel de la pensée des autres penseurs, elle peut ainsi s'ouvrir à leur in-fluence. Les penseurs essentiels visent, rejoignent et découvrent la même chose. Cependant Heidegger se méfie tout de même de cette catégorie d'influence. Car penser les relations en termes d'influences, c'est rester sourd à l'appel que l'Être nous adresse : "*S'enquérir des dépendances et influences entre penseurs, affirme-t-il, voilà bien mésentendre la pensée. Tout penseur est dépendant, à savoir de l'adresse de l'Être*"<sup>71</sup>.

Mais, chez Foucault, c'est la notion même d'influence qui est récusée, répudiée, rejetée. Cette notion qui est très fortement connotée, appartient en propre à une discipline abhorrée de Foucault : l'histoire des idées. Sa haine contre cette histoire des idées n'aura jamais de cesse, au point qu'il utilisera cette discipline "incertaine" comme l'absolu contraire, en quelque sorte le schibboleth de sa propre méthode archéologique. Ainsi, pour se démarquer de l'histoire des idées, Foucault posera qu'il lui faut s'affranchir complètement de notions comme celle d'influence "*qui fournit un support — trop magique pour pouvoir être bien analysé — aux faits de transmission et de communication*", et "*qui réfère à un processus d'allure causale (mais sans délimitation rigoureuse ni définition théorique) les phénomènes de ressemblance ou de répétition*"<sup>72</sup>. Dans une étude des influences, on est nécessairement amené à une poursuite effrénée (donc aléatoire et hasardeuse) de connexions à établir, de liaisons à forger. Si l'historien dans cette étude peut trouver son salut, le critique perd sûrement son âme. Quelques années auparavant, à propos d'une prétendue imitation de Robbe-Grillet par Philippe Sollers, Foucault répondait que c'était là un phénomène qu'il faudrait analyser "*dans un vocabulaire qui ne soit pas celui, familier aux critiques et curieusement ensorcelé, des influences et des exorcismes.*" Il faudrait arriver à établir d'une oeuvre à l'autre, un rapport qui ne soit ni du registre de la ressemblance "*avec toute la série de notions mal pensées, et à vrai dire impensables, d'influences, d'imitations*" ni de celui de remplacement "*de la succession, du développement, des écoles*"<sup>73</sup> : tout en prenant appui sur leur

<sup>71</sup> M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard, 1962, p. 445.

<sup>72</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 32.

<sup>73</sup> *Dits et écrits I*, pp. 273, 278.

différence et leur simultanéité, les oeuvres devraient pouvoir se tenir à distance ou à côté les unes des autres. Cette notion d'influence est bien pour Foucault du ressort du mystérieux, de l'occulte ; elle appartient à l'empire des ombres, de sorte qu'aucune analyse rationnelle ne saurait prendre un appui sérieux sur elle. L'usage de cette catégorie verse facilement dans l'exès, l'impératif de la "consommation avec modération" lui étant irrémédiablement étranger. La notion d'influence est, et demeure, d'un maniement difficile, doublée d'une pertinence douteuse. C'est pourquoi, on peut soutenir que c'est précisément parce que Foucault tenait en disgrâce toute notion d'influence qu'il a toujours su cultiver un constant retour aux sources-mêmes, au point de laisser apparaître l'enquête archéologique comme une quête de l'originel. Foucault, pourrait-on dire, c'est la haine des intermédiaires. Aussi les bibliographies de Foucault (s'il en donne, pas toujours) montrent-elles bien que l'auteur travaille à partir des textes authentiques. Foucault répugne à travailler à partir de textes d'autrui, notamment à partir de commentaires ou de commentaires de commentaires, toutes choses qui travestissent ou qui contribuent à noyer/à perdre l'originel du texte-même ; il travaille et écrit comme s'il ne devait rien à personne ou pour ne rien devoir à personne. Il ne tient pas son savoir (ses informations) de seconde ou de troisième main ; Foucault puise à la source, consulte les originaux, de sorte que son savoir qui est proprement et véritablement de première main, est un authentique savoir de source : par exemple dans *Folie et déraison*, on croise des textes d'un autre âge (ce qui, au demeurant, témoigne de sa puissance de lecture des auteurs du passé, un passé lointain) comme le *Monopolium philosophorum* de Wimpfeling (Heidelberg, 1480), *L'Ospital des fols incurables* de T. Gazoni (Paris, 1620), *Der Philosophische Arzt* de M. A. Weickard (3 vol., Francfort, 1790) ou le *State of the Poor* de F. Eden (2 vol., Londres, 1797). Rapport direct donc. Seul ce rapport authentique paraît fondamental aux yeux de l'archéologue ; toute secondarité étant par le fait même une occultation de ce qui est à penser. Ceci a encore été rendu plus manifeste avec *Les Mots et les choses*.

Prenons appui sur ce grand livre controversé. Pour Michel Amiot, ce livre, par la richesse et l'ampleur des lectures de Foucault, "*offre de quoi réfléchir aussi bien au philosophe qu'à l'historien, au naturaliste, à l'économiste ou au grammairien*"<sup>74</sup>. Foucault réussit à être

<sup>74</sup> M. Amiot, art. cit., p. 1289.

"plusieurs spécialistes à la fois". Mais, à cet auteur qui tente de faire de Foucault un spécialiste des généralités, Canguilhem au contraire répond que Foucault parvient en fait à "défier la spécialisation des spécialistes (et tenter de devenir) spécialiste non de la généralité mais de l'inter-régionalité"<sup>75</sup>. Quant à la question de Michel de Certeau qui se demandait à propos de Foucault : "qui est-il pour savoir ce que personne ne sait, ce que tant de pensées ont naguère oublié ou ignorent aujourd'hui d'elles-mêmes ?", il convient de répondre qu'il a fallu se lever très tôt, se coucher très tard, lire plus que les autres (et de beaucoup), et beaucoup de ceux que les autres n'ont pas lus (et de beaucoup). De sorte que, comme le note si bien Canguilhem, "Foucault ne cite aucun des historiens de telle ou telle discipline, et ne se réfère qu'à des textes originaux qui dormaient dans les bibliothèques"<sup>76</sup>. Remarquons au passage que dans la préface à *Folie et déraison*, Foucault affirmait que la partie la plus importante de son livre était laissée aux textes mêmes des archives. Livrer ainsi au public un texte dépouillé de toute surcharge (de toute lecture), c'est aussi un appel à instaurer directement un rapport strictement original aux archives. Foucault est d'ailleurs demeuré fidèle à cette passion des archives. Si l'entreprise archéologique devait en formuler la théorie, cette part laissée aux archives est une pratique qui sera de Foucault reprise bien plus tard à propos de *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère* (1973), *Herculine Babin dite Alexina B.* (1978), *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille* (1982). Dans ces textes étranges et oubliés, Foucault cultive et maintient un rapport particulièrement esthétique aux archives : l'auteur s'efface, s'évanouit afin de laisser parler ces discours inouïs enfouis, l'originel de ces discours dépouillés de toute forme de surcharge externe ; il s'agit d'entendre ces discours (ces voix) dans leur propre silence retenu et contenu.

Cependant cette notion d'influence que Foucault déclare vouloir tenir en suspens n'est pas par lui-même toujours maintenue ainsi. Car, à plusieurs reprises, lui-même parle expressément des influences qu'il a subies. Ainsi en est-il de celle de Nietzsche (cf. "*Conversazione con M. Foucault*" avec P. Caruso), de celles de Raymond Roussel et de

<sup>75</sup> G. Canguilhem, "Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?", art. cit., pp. 609-610.

<sup>76</sup> Ibid.

Maurice Blanchot (cf. "*La folie n'existe que dans une société*" avec J.-P. Weber). Ceci nous amène à être très circonspects dans l'usage de ce mot.

Foucault lui-même, parlant de son devenir philosophique, affirme que celui-ci a été *déterminé* par sa lecture de Heidegger. Le mot est sans doute très fort avec tout ce qu'il peut subrepticement évoquer comme déterminisme ou comme puissance contraignante. En tout cas, il y a là, souligné, dans cette affirmation de Foucault, quelque chose qui laisse entendre l'importance et la place fondamentales de Heidegger dans son itinéraire. Or en observant bien ce parcours, on note que, depuis le texte par lequel il a signé son entrée en philosophie jusqu'au dernier texte par lequel il s'en éloigne (en sortant d'adieu), la présence de Heidegger est demeurée comme une constante. *Le philosophe essentiel* aura donc toujours été présent dans les moments décisifs de la vie (de l'activité) philosophique de Foucault. C'est sans doute pourquoi certains auteurs comme H. Dreyfus (cf. "*On the Ordering of Things*", communication au Colloque Michel Foucault philosophe, Paris, 1988), Gary Gutting (cf. *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge, 1989), n'hésitent pas à poser la question du rapport entre Foucault et Heidegger en termes d'influence. Mais ce concept dont l'ambiguïté la dispute à l'indétermination (on l'a vu), fait problème à Foucault ; problématique il est, douteux il demeure. Foucault lui-même ne s'est jamais ouvertement situé dans le champ d'une influence heideggérienne. Sans toutefois se déclarer heideggérien, il lui est arrivé une fois de s'inscrire explicitement dans une sorte de filiation heideggérienne. Ainsi, faisant de Hegel et de Marx "*les grands responsables de l'humanisme contemporain*", Foucault se réclamait de tout autre chose, d'une culture anti-humaniste, de "*cette culture non dialectique*" qui "*a commencé avec Nietzsche, lorsque celui-ci a montré que la mort de Dieu n'était pas l'apparition, mais la disparition de l'homme*" et qui "*est apparue également chez Heidegger lorsqu'il a essayé de ressaisir le rapport fondamental à l'être dans un retour à l'origine grecque*". Cette pensée non dialectique trouvera encore un écho chez des penseurs comme Russel et Wittgenstein, chez des linguistes et chez des sociologues comme Lévi-Strauss<sup>77</sup>.

Le rapport de Foucault à Heidegger est encore rendu plus complexe par les silences, les blancs, les non-dits de Foucault sur le nom

<sup>77</sup> *Dits et écrits I*, p. 542.

de Heidegger. Et surtout, Foucault n'aurait sans doute pas énoncé son affirmation sur Heidegger — l'essentialisant comme philosophe — si la question ne lui avait pas été expressément posée et de manière précise. C'est pourquoi il nous faut choisir — suivant en cela l'exemple d'Allan Megill dans *Prophets of Extremity* et celui de S. Jsseling dans son étude consacrée à Foucault et à Heidegger — de montrer les références heideggériennes dans l'oeuvre de Foucault, les traces laissées par sa lecture de Heidegger. Car, en effet, les traces du philosophe allemand sont nombreuses dans l'oeuvre de Foucault.

Plus radicalement, il nous faut à notre tour nous défaire de tout concept d'influence quant au "rapport" Foucault / Heidegger. Car du strict point de vue de l'influence, ce concept a de forts accents de passivité : on subit toujours l'influence, on est toujours sous l'influence de quelqu'un ou de quelque chose. Or, il nous semble que dans la sorte de "relation" que Foucault entretiendrait avec Heidegger, il y ait quelque chose d'actif, de vivant, d'étincelant. De plus, ce qui, de Heidegger, peut se retrouver repris chez Foucault n'est pas entrepris en mode mécanique. Si le geste foucauldien consiste en une certaine forme d'utilisation (de convocation, même un peu lointaine peut-être) de Heidegger, il ne se place guère d'emblée sous l'autorité de celui-ci par des invocations d'arguments d'autorité du même genre. Le "rapport" Foucault / Heidegger est un "rapport" crypté ; il s'agit d'un "rapport" qui ne se laisse pas spécifier par la relation disciple / maître.

Toute situation d'influence exige la reconnaissance d'un maître de qui sourd cette influence. Foucault n'a jamais revendiqué Heidegger comme maître. Une fois, une seule fois cependant, Foucault, évoquant cette "filiation", s'est déclaré heideggérien. Mais il s'agissait pour lui de montrer, à la différence de Laing qui avait fait fond sur l'analyse existentielle dans une perspective sartrienne, comment lui (Foucault) en était venu à s'intéresser à la même analyse existentielle — ou psychiatrie phénoménologique — mais dans une tout autre optique, c'est-à-dire une orientation heideggérienne <sup>78</sup>. Cette position heideggérienne devait certainement provenir de sa longue fréquentation du psychiatre et philosophe suisse Ludwig Binswanger (1881-1966). On sait, grâce aux informations de Didier Eribon, que Foucault en compagnie de Jacqueline Verdeau a rencontré à plusieurs reprises Binswanger au début des

<sup>78</sup> *Dits et écrits IV*, p. 58.

années cinquante, pour la traduction de l'un des textes de ce dernier, *Traum und Existenz*.

Au cours de ses différents séjours, Foucault fera la connaissance d'un ami de Binswanger, le philosophe hongrois Wilhelm Szilasi (1889-1966) qu'il va d'ailleurs citer dans son *Introduction à Traum und Existenz*. Elève de Husserl, c'est dans l'entourage intellectuel de celui-ci qu'il fit la connaissance de Heidegger et gagna son amitié. Dès lors, les deux jeunes philosophes se sont régulièrement fréquentés. W. Szilasi sera bien marqué par Heidegger, au point même de passer pour un philosophe heideggérien. Et lorsque éclata le débat sur la question de la succession de Heidegger à l'université de Fribourg, c'est à W. Szilasi qu'on fit appel. Il fut donc le successeur, plutôt le suppléant de Heidegger à la chaire de philosophie de celui-ci dans cette même université, en 1947.

Mais qui est L. Binswanger ? Outre qu'il est le neveu d'Otto Binswanger, celui-là même qui devait soigner Nietzsche dans sa clinique psychiatrique d'Iéna, Binswanger est un grand lecteur de Freud dont il est l'ami — et ce malgré un profond désaccord sur la conception anthropologique de la psychanalyse — de Jung, de Husserl et surtout de Heidegger. Binswanger et Szilasi avaient donc comme ami commun Heidegger. Si ce dernier sera une référence majeure de l'oeuvre de Binswanger, la *Daseinanalyse* n'en est pas moins une référence explicite à Heidegger. Binswanger s'est bien instruit de son riche dialogue avec *Sein und Zeit* de Heidegger puisque (c'est désormais connu) c'est de ce dialogue qu'il a été conduit à formuler la *Daseinanalyse* (même s'il eut préféré l'expression plus explicite d'"analyse anthropologique-phénoménologique", n'eut été sa lourdeur en français), renouvelant du même mouvement la psychopathologie <sup>79</sup>.

<sup>79</sup> Pour bien mesurer l'importance de l'influence de Heidegger sur Binswanger, on pourra se reporter à son texte paru, en l'honneur du soixantième anniversaire de Heidegger, à Berne, en 1949. Ce texte fut publié dans *Vorträge und Aufsätze*, 1955, vol. II, pp. 264-278 : "Importance et signification de l'analytique existentielle de Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même". Cf. Ludwig Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, Minuit, 1971. Notons toutefois que Heidegger reprochera à Binswanger une mécompréhension de sa pensée. En ne tenant pas bien compte de la différence ontologique, ce dernier confond le plan ontologique avec le plan ontique. De sorte que pour Heidegger, l'analyse psychiatrique du Dasein que propose Binswanger (la *Daseinanalyse*) n'est pas à proprement parler une analyse du Dasein.

Ainsi, par sa relation à Binswanger, à Szilasi (dans une moindre mesure), Foucault a pu instaurer aussi une certaine forme de relation particulière à l'oeuvre de Heidegger. Mais si, d'une part pour Binswanger et Szilasi, et d'autre part pour les auteurs admirés de Foucault — Bataille, Blanchot et René Char — il s'agissait d'une double fréquentation de Heidegger, c'est-à-dire une pratique à la fois et de l'homme et de l'oeuvre, Foucault qui (à notre connaissance) n'a pas connu Heidegger (a-t-il même cherché à le faire ?), est quant à lui demeuré (pourrait-on dire) rivé à l'oeuvre du philosophe. Autrement dit, Binswanger, Szilasi, Bataille, Blanchot et René Char sont autant de rencontres qui ont été fondamentales dans l'itinéraire de Foucault. Si leurs oeuvres respectives ont pu jouer le rôle d'une fonction médiatrice dans le "rapport" que Foucault a pu entretenir avec Heidegger, l'archéologue du savoir n'en rencontrera pas moins l'oeuvre du philosophe de la Forêt-Noire. Cette rencontre livresque a sans doute été plus déterminante que toute autre forme de rencontre ; car toute lecture est aussi lieu de rencontre. L'écrit ou l'écriture suffit à la rencontre. La "relation" Foucault / Heidegger peut donc s'expliquer si l'on tient compte de l'existence et de la présence de ces auteurs dans l'itinéraire de Foucault.

Foucault a lu Heidegger ; il a (peut-être) même bien lu Heidegger. Dès lors, il nous faut prendre Foucault au sérieux ; le prendre au mot lorsqu'il fait de Heidegger "*le philosophe essentiel*" (Heidegger parle aussi de "*penseur essentiel*"), lorsqu'il déclare sereinement que tout son devenir philosophique a été déterminé par sa lecture du "*philosophe essentiel*". Comment Foucault peut-il énoncer de telles propositions ? Rendre intelligibles toutes ces affirmations, revient à se poser une série de questions toutes connexes : quels textes de Heidegger se sont ouverts/offerts à lui ? Qu'en est-il de la référence heideggérienne dans l'oeuvre de Foucault ? Et où se peut voir cette référence ? Qu'a-t-il retenu de cette lecture ? Bref, quelles sont les traces, les marques, les empreintes laissées par son "rapport" à Heidegger ?

Mais déjà une autre question s'impose. Comment suivre à la trace un "auteur", un penseur qui avoue écrire pour n'avoir plus de visage ; quelqu'un qui, dans le temps même de sa propre écriture, s'effacerait dans/derrière l'écrit ? De plus, il est des coïncidences étranges : dans les bestiaires du Moyen Age, le renard (on le sait) [Le Fuchs, était le surnom de Foucault] pouvait figurer la Providence aux voies impénétrables, précisément "*parce qu'il efface ses propres traces par sa*

*queue*"<sup>80</sup>. Au-delà du jeu très plaisant sur l'allégorie, il est néanmoins certain que suivre Foucault à la trace, sur ses propres pistes, à la recherche d'autres traces, n'est pas la moindre des difficultés, ni la tâche la moins aisée de ce travail. Se laisse ici mesurer l'importance de la difficulté de cette étude paradoxale (en apparence) pour démêler l'écheveau, l'intrication du syntagme Foucault / Heidegger. Là est la limite sans doute ; là est aussi ce qui mérite question, donc ce qui peut avoir une certaine portée pour la pensée (le penser) philosophique (philosophiquement), penser cela même qui mérite question.

---

<sup>80</sup> Philippe Roger, "*Le Renard et ses raisons*", in *L'Ane*, n° 40, octobre-décembre 1989, p. 6.

## II.

### FOUCAULT LECTEUR DE HEIDEGGER

Sur la foi de ses propres affirmations, on sait que Foucault a commencé à lire Heidegger dans les années 1951 ou 1952. Alors, comment cette lecture a-t-elle pu s'opérer ? Foucault lisait-il directement Heidegger dans le texte — ce qui serait conforme au style foucauldien — ou devait-il se contenter des traductions françaises qui commençaient à paraître dans les années cinquante ?

Il semble bien que Foucault devait lire l'allemand dans les années cinquante. *Maladie mentale et personnalité* (1954) en porte témoignage. Dans ce texte, en son chapitre IV consacré à la maladie et à l'existence, Foucault fait explicitement de nombreuses références à Binswanger qu'il connaissait, non pas seulement pour l'avoir rencontré à plusieurs reprises mais bien aussi parce qu'il était familier des textes du psychiatre : références quant aux troubles liés au temps vécu, référence à un cas de délire d'existence immortelle — le cas d'Ellen West analysé par Binswanger — enfin référence à *Traum und Existenz* à propos de la folie. Toutes ces références sont des renvois à des textes de Binswanger publiés à différentes époques. Textes rédigés en allemand, ils ont été publiés dans des revues où l'allemand, à l'évidence, était la langue qui s'imposait. De sorte qu'on peut soutenir que, dans les années cinquante, Foucault lisait bien l'allemand.

Dans ce même texte, *Maladie mentale et personnalité*, Foucault montre comment, chez certains schizophrènes, on observe la perte de la cohésion des objets, doublée d'une incohérence de l'espace.

Développant cela, Foucault est amené à citer Heidegger : "*Le sens de l'ustensilité a disparu de l'espace ; le monde des "Zuhandenen" comme dirait Heidegger, n'est plus, pour le malade, qu'un monde des "Vorhandenen" <sup>1</sup>.*" On sait que chez Heidegger (cf. *Sein und Zeit*) l'outil n'est pas qu'une simple réalité subsistant (*Vorhanden*) mais qu'il répond à un usage bien déterminé (*Zuhanden*). Une telle référence à Heidegger dans une étude consacrée à la maladie mentale, aussi surprenante soit-elle, témoigne de ce que devait être à l'époque les lectures de Foucault.

Mais, au-delà de cette référence à Heidegger, *Maladie mentale et personnalité* est largement marqué par l'analyse et le vocabulaire marxistes. Pour Foucault, l'expérience pathologique doit être référée aux structures sociales, et les dimensions psychologiques de la maladie au milieu humain du malade. Partageant parfaitement l'analyse marxiste, il pense que c'est dans un conflit de structures sociales que s'enracine le fondement véritable des régressions psychologiques. Il poursuit en ces termes : "*Les rapports sociaux que détermine l'économie actuelle, sous les formes de la concurrence, de l'exploitation, des guerres impérialistes, et les luttes de classe, offrent à l'homme une expérience de son milieu humain que hante sans cesse la contradiction <sup>2</sup>.*" Et, suivant Freud, Foucault situe l'origine de la guerre "*dans la contradiction des rapports sociaux*" inhérente au capitalisme. Dans le chapitre VI, "*La psychologie du conflit*", Foucault développe longuement les expériences du physiologiste Pavlov comme une étude expérimentale du conflit. Dans la conclusion, il rejoint encore l'analyse proprement matérialiste de Pavlov en rattachant la maladie à ses conditions historiques et sociales d'apparition.

Très vite, cependant, Foucault allait abandonner cette référence marxiste pour une autre. "*Et la même année, note Maurice Pinguet, son travail le fit passer brusquement de Marx à Heidegger, des réflexes conditionnés à l'analyse du Dasein, de Pavlov à Binswanger<sup>3</sup>.*" C'est, en effet, l'époque où Foucault traduit et introduit *Traum und Existenz*. Cet abandon du modèle d'analyse marxiste vient du fait qu'il était aussi à la recherche d'une autre forme d'analyse plus originale. Dans une interview de 1983, Foucault déclarait qu'au

<sup>1</sup> M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, P.U.F., 1954, p. 64.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>3</sup> Maurice Pinguet, "*Les années d'apprentissage*", art. cit., pp. 127-128.

moment où il écrivait *l'Histoire de la folie*, il était tiraillé entre la phénoménologie et la psychologie existentielle : "*Mes recherches, devait-il poursuivre, étaient une tentative de voir dans quelle mesure on pourrait les définir en termes historiques. J'ai compris que le problème devait être posé en d'autres termes que le marxisme et la phénoménologie <sup>4</sup>.*"

Il est d'ailleurs remarquable que les deux premiers textes de Foucault, son essai sur la maladie mentale et sa longue *Introduction à Traum und Existenz* de Binswanger, soient dominés l'un et l'autre par deux grandes figures de la philosophie : respectivement Marx et Heidegger. On sait très bien que, dans les années 1953, des auteurs comme Marx et Heidegger constituaient pour Foucault une référence fondamentale. Il ne serait donc pas surprenant que dans son cheminement philosophique en quête d'une méthode originale de savoir, Foucault passe d'un auteur à l'autre. Ce changement d'orientation dans la pensée provoquera quelques années plus tard une rectification théorique à la lumière de nouvelles perspectives mises à jour.

En effet, en 1962, Foucault fait rééditer sous le titre *Maladie mentale et psychologie*, une version fortement remaniée de son texte de 1954, *Maladie mentale et personnalité*. Entre ces deux dates paraît la magistrale *Histoire de la folie*. Pourquoi une telle révision ? Quelle en est la nécessité ? En fait, de *Maladie mentale et personnalité* à *Maladie mentale et psychologie*, Foucault a changé de problématique, *l'Histoire de la folie* intervenant comme l'opérateur théorique. C'est après la rédaction de *l'Histoire de la folie* que Foucault entreprend de réécrire *Maladie mentale et personnalité*. Si l'introduction et la première partie du livre ne subissent que de très légères modifications, celles apportées à la seconde partie se révèlent plus importantes. Ainsi, la deuxième partie de la nouvelle version est intitulée "*Folie et culture*" et non plus "*Les conditions réelles de la maladie*". Quant au cinquième et sixième chapitre, "*La constitution de la maladie mentale*" et "*La folie, structure globale*", ils sont respectivement substitués à "*Le sens historique de l'aliénation*" et "*La psychologie du conflit*". Il s'agit de situer la psychologie comme science humaine dans un contexte historique.

Dans l'analyse serrée qu'il fait sur la nécessité et la signification des deux versions, Pierre Macherey montre que, entre

<sup>4</sup> *Dits et écrits IV*, p. 608.

1954 et 1961, Foucault a changé de conception de la folie. De sorte que, pour la réédition de 1962, une révision assortie à sa nouvelle conception s'imposait. Mais la chose la plus importante est que, d'un texte à l'autre, Foucault passe d'une référence implicite au jeune Marx à une référence implicite à Heidegger. En effet, le cinquième chapitre du texte de 1954 s'intitule "*Le sens historique de l'aliénation*". Or, parler ainsi, estime P. Macherey, revient à montrer comment une société "*s'exprime*" à travers les faits pathologiques qu'elle isole, identifie comme tels et en lesquels elle refuse de se reconnaître. Ce "*sens*" et cette "*expression*" renvoient directement à l'analyse matérialiste d'une explication de la superstructure par l'infrastructure, proche du Marx de *L'idéologie allemande* qui définit l'idéologie comme "*langage de la vie sociale*"<sup>5</sup>. Dans le livre de 1962 par contre, en projetant de faire "*une étude de la folie comme structure globale — de la folie libérée et désaliénée, restituée en quelque sorte à son langage d'origine*" (p. 90), en voulant rendre la parole au fou lui-même, ou plutôt à la folie elle-même en tant qu'"*expérience non encore partagée du partage lui-même*" (cf. la première préface à *Histoire de la folie*), Foucault pointe vers une essentialité de la folie en son caractère originaire avant toute confiscation par les systèmes institutionnels et discursifs qui en occulteraient la vérité. Cette recherche d'une expérience fondamentale de la folie, cette quête d'une vérité ontologique de la folie, hantaient déjà les pages de *Histoire de la folie*. Et c'est cette même démarche qui est à nouveau réactivée dans la deuxième partie de *Maladie mentale et psychologie*.

En tout cas, c'est bien parce qu'il lisait l'allemand à cette même époque que, s'interrogeant sur le caractère scientifique de la psychologie, il propose avec Daniel Rocher la traduction française de l'ouvrage fondamental de Viktor von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis* (1939) : *Le cycle de la structure* (1968). Dans ce texte, l'auteur, cherchant à construire une anthropologie médicale, avait tenté

<sup>5</sup> Pierre Macherey, "*Aux sources de l'histoire de la folie : Une rectification et ses limites*", in *Critique*, n° 471-472, 1986, p. 761. Hubert Dreyfus montre également, dans sa longue préface à l'édition américaine de *Maladie mentale et psychologie*, "l'influence" décisive de Heidegger dans les premiers textes de Foucault. Cf. Hubert Dreyfus, "*Foreword to the California edition*", in Michel Foucault, *Mental Illness and Psychology*, translated by Alan Sheridan, Foreword by H. Dreyfus, University of California Press, 1987.

d'intégrer la notion de subjectivité à la biologie et à la physiologie<sup>6</sup>.

Foucault avait une parfaite connaissance de l'allemand, au point de proposer pour sa thèse complémentaire, la traduction française de l'anthropologie de Kant : *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht: Anthropologie du point de vue pragmatique* (1961). Ce texte était accompagné d'une longue introduction de cent vingt-huit pages : *Introduction à l' "Anthropologie" de Kant*. C'est le lieu de noter que si Foucault a étudié Kant, notamment la *Critique de la faculté de juger*, à l'École Normale Supérieure avec Jean Beaufret, ce travail ne pouvait manquer de faire référence au *Kantbuch* de Heidegger. On peut aussi raisonnablement penser que Foucault a dû certainement lire ce texte pour sa propre thèse sur Kant.

Mais Foucault dit ne pas avoir une connaissance suffisante de l'oeuvre de Heidegger. Sans doute cette connaissance insuffisante a-t-elle pu constituer un motif suffisant dans la forme de prudence, de retenue, bref de précaution que Foucault adopte à l'égard de Heidegger et de Binswanger.

Arrêtons-nous à son *Introduction à Traum und Existenz*. En fait d'introduction celle-ci n'en est pas une, puisque d'entrée de jeu Foucault se refuse à retracer le parcours de Binswanger dans ce texte et déclare préférer laisser celui-ci à son épaisseur, à sa densité et à son irréductible difficulté. Les formes originales de pensée, y affirme-t-il, s'introduisent elles-mêmes. Dressant le cadre de son projet anthropologique en dehors de toute philosophie et de toute psychologie, Foucault affirme : "*Disons, de manière provisoire, et en réservant toute les révisions éventuelles, que l'Être homme (Menschsein) n'est, après tout, que le contenu affectif et concret de ce que l'ontologie analyse comme la structure transcendantale du Dasein, de la présence au monde.*" ; et quelques lignes plus loin : "*Il nous a paru qu'il valait la peine de suivre, "un instant", le cheminement de cette réflexion.*" Quant à la propre démarche de Binswanger, elle est tout à fait en phase avec l'anthropologie contemporaine ; celle-ci récuse toute distinction entre philosophie et psychologie. Son analyse existentielle

<sup>6</sup> C'est le lieu de rappeler que Viktor von Weizsäcker et Werner Heisenberg, en présence de Heidegger (qui lui-même devait intervenir à plusieurs reprises dans la discussion), s'étaient entretenus au cours de l'automne 1935 sur cette idée d'introduction du sujet dans les sciences de la nature. Cf. Carl Friedrich von Weizsäcker, "*Rencontres sur quatre décennies*", in *Martin Heidegger, Les Cahiers de l'Herne*, 1983, p. 156.

oscille entre formes anthropologiques et conditions ontologiques de l'existence pour rejoindre l'individu concret. Cependant, note Foucault : "Cette rencontre (c'est-à-dire la rencontre avec l'existence concrète, nous précisons), bien sûr aussi le statut qu'il faut finalement accorder aux conditions ontologiques de l'existence font problèmes. "Mais nous réservons à d'autres temps de les aborder" <sup>7</sup>." Se laissent ici admirer toutes les formes de précautions oratoires dont use Foucault pour délimiter le lieu, situer l'emplacement de son propos.

Il en est de même pour Heidegger. Foucault affirme vouloir reprendre l'essentiel des analyses de Binswanger sans passer nécessairement par Heidegger de qui pourtant le psychiatre tire en partie la *Daseinanalyse* : "Les détours par une philosophie plus ou moins heideggerienne, déclare-t-il, n'est pas un rite initiatique qui ouvre l'accès à l'ésotérisme de la *Daseinanalyse*. Les problèmes philosophiques sont présents, ils ne lui sont pas préalables". "Ceci, poursuit-il, nous dispense d'une introduction qui résumerait *Sein und Zeit* en paragraphes numérotés, et nous rend libre pour un propos moins rigoureux <sup>8</sup>." Le discours ainsi émaillé de précautions, Foucault peut sereinement tenir un discours non seulement en marge de *Traum und Existenz* mais aussi à côté de *Sein und Zeit*. Et puisque de réserve il s'agit, on peut penser que celle qui est ici mise en oeuvre, celle de Foucault à l'égard de Heidegger, est une pratique ou une stratégie que Foucault cultivera toujours avec cet auteur.

Une remarque s'impose cependant à propos de l'introduction de Foucault. *Traum und Existenz* est un texte inaugural, un texte qui signe, en fait, l'acte de naissance de la *Daseinanalyse*. En effet, comme Foucault lui-même devait le remarquer, cette étude est la première que Binswanger ait écrite dans le style qui désormais sera le sien : le style de la *Daseinanalyse*. Le psychiatre lui-même affirme avoir écrit ce texte après avoir lu Husserl, Heidegger (surtout *Sein und Zeit*) et Löwith. Et comme le rappelle très opportunément Walter Seitter, avant la rédaction de *Traum und Existenz*, Binswanger, sous l'influence de Freud, avait auparavant consacré un texte à l'étude historique des différentes conceptions du rêve dans la culture occidentale depuis Homère jusqu'à nos jours ; texte qui d'ailleurs aurait pu intéresser

<sup>7</sup> M. Foucault, *Introduction*, in *Le Rêve et l'existence*, op. cit., pp. 11, 12, 14. Repris dans *Dits et écrits I*, pp. 66-67.

<sup>8</sup> *Ibid.*

Foucault bien que son intérêt fut plus sollicité par *Traum und Existenz*. On peut donc soutenir que son intérêt pour ce dernier texte manifestait sans doute le privilège qu'il accordait, à l'époque, "à la philosophie de Heidegger au détriment de la psychanalyse" <sup>9</sup>. Foucault devait bien sentir la présence de Heidegger dans *Traum und Existenz*. Et dans tous les cas, il est certain que la psychanalyse freudienne du rêve ne devait guère l'enthousiasmer dans la mesure où elle ramenait le rêve à une rhapsodie d'images, manquant ainsi son caractère spécifique. L'analyse psychologique ne saurait à elle seule épuiser le rêve car, comme expérience imaginaire, il est à la fois connaissance et objet de connaissance.

Il nous faut également souligner ici l'importance de la présence de Binswanger dans le parcours philosophique de Foucault. La première préface du volume II de *Histoire de la sexualité*, tout en soulignant bien cette place centrale de Binswanger de laquelle il devait se départir, fait ici référence aux deux versions, *Maladie mentale et personnalité*, et *Maladie mentale et psychologie* : "Étudier, dans leur histoire, des formes d'expérience est un thème qui m'est venu d'un projet plus ancien : celui de faire usage des méthodes de l'analyse existentielle dans le champ de la psychiatrie et dans le domaine de la maladie mentale. Pour deux raisons qui n'étaient pas indépendantes l'une de l'autre, ce projet me laissait insatisfait : son insuffisance théorique dans l'élaboration de la notion d'expérience et l'ambiguïté de son lien avec une pratique psychiatrique que tout à la fois il ignorait et supposait. On pouvait alors chercher à résoudre la première difficulté en se référant à une théorie générale de l'Être humain ; et traiter tout autrement le second problème par le parcours si souvent répété au "contexte économique et social" ; on pouvait accepter ainsi 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 d'expérience." Ceci, poursuit Foucault, entraîne deux tâches négatives : premièrement une réduction nominaliste de l'anthropologie philosophique, et deuxièmement un

<sup>9</sup> Walter Seitter, "Onirocritiques", in *Michel Foucault philosophe*, op. cit., p. 167.



changement de domaine pour les concepts et les méthodes de l'histoire des sociétés<sup>10</sup>.

Que la référence à Binswanger soit apparue aussi nettement dans les premiers textes de Foucault, que cette même référence apparaisse à nouveau dans ses derniers textes, c'est là, sans doute, un signe de l'impact réel de Binswanger sur la démarche de Foucault. Binswanger est donc un auteur qui ouvre et clôt d'une certaine façon le parcours foucauldien. Et, puisque Binswanger lui-même, dans une certaine mesure, est indissociable de Heidegger, on peut penser que ce philosophe n'est pas demeuré sans effets certains sur Foucault. Car, si Heidegger est aussi et bien présent dans les premiers travaux de Foucault, il l'est tout autant dans ses derniers textes.

Intéressons-nous un instant à son concept de problématisation, un concept tardif qui n'est apparu que dans les derniers textes de Foucault [cf. son *Entretien* de Louvain, 1981 ; "*Le souci de la vérité*", (entretien avec François Ewald), in *Magazine littéraire*, n° 207, 1984 ; *L'Usage des plaisirs*, 1984.] Il s'agit là d'un terme technique de Heidegger clairement mis en évidence dans son *Kant et le problème de la métaphysique* : constituer la métaphysique en (un) problème, la problématiser donc, revient à prendre du recul par rapport à elle pour ensuite interroger ses fondements, ses conditions de possibilité. Or précisément, c'est bien ce que dit Foucault en termes heideggériens : toute analyse en termes de problématisation revient à "*définir les conditions dans lesquelles l'Être humain "problématise" ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit*"<sup>11</sup>. C'est pourquoi, estime Reiner Schürmann, Foucault peut "*se placer en retrait par rapport aux données sociales et idéologiques et les faire apparaître problématiques pour leur âge*" et ainsi "*interroger la constellation de vérité où elles s'inscrivent*"<sup>12</sup>.

Plus généralement, toute l'introduction faite à *L'Usage des plaisirs* fourmille d'expressions où peut se voir la marque de sa lecture de Heidegger. Foucault présente sa propre démarche comme "*la tâche d'une histoire de la pensée, par opposition à l'histoire des comportements ou des représentations : définir les conditions dans*

<sup>10</sup> *Dits et écrits IV*, p. 579. ; cité par Hubert Dreyfus, "*Foreword to the California edition*", in Michel Foucault, *Mental Illness and Psychology*, op. cit., p. VII.

<sup>11</sup> M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 16.

<sup>12</sup> Reiner Schürmann, "*Se constituer soi-même comme sujet anarchique*", art. cit., p. 455.

lesquelles l'Être humain "problématise" ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit". L'activité philosophique est définie comme "*la tâche critique de la pensée sur elle-même*". Heidegger, on le sait, avait fixé comme tâche à la pensée cet exercice difficile : "*Il faut qu'elle pense contre elle-même, ce qu'elle ne peut que rarement*"<sup>13</sup>. L'activité philosophique chez Foucault rejoindrait pleinement ce retournement réflexif et critique de la pensée chez Heidegger.

L'histoire chez Foucault est saisie comme "*une analyse des "jeux de vérités", des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'Être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé*"<sup>14</sup>. Si l'Être dont parle Foucault ne peut manquer de référence à l'ontologie fondamentale de Heidegger, il faut toutefois noter que cet Être n'est pas ici pensé pour lui-même, en tant que tel. Foucault pense l'Être dans ses formes historiques déterminées ; ce qui l'intéresse dans cette démarche historique, c'est bien la façon dont l'Être se constitue comme expérience.

Cependant, malgré la présence appuyée de Heidegger tout au long de cette introduction, Foucault observe un silence radical, un silence de plomb sur le nom de Heidegger. Ce procédé adopté par Foucault engage-t-il une tout autre logique des rapports, une tout autre logique des relations ? En tout cas, il semble bien qu'à côté de cet ensemble de stratégies précautionneuses à l'égard de Heidegger, Foucault cultive un autre type, un tout autre type de "rapport" à Heidegger.

Suivons l'archéologue. Foucault distingue trois catégories de philosophes : ceux qu'il ne connaît pas, ceux qu'il connaît et sur lesquels il a écrit, enfin ceux qu'il connaît et dont il ne parle pas. Cette dernière catégorie de philosophes semble être applicable à Nietzsche et à Heidegger. Et comme Foucault le dit lui-même, il est "*important d'avoir un petit nombre d'auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n'écrit pas*"<sup>15</sup>. Ecrire sur les auteurs ainsi visés dans la dernière catégorie, reviendrait à rompre le charme secret de leur réflexion et donc détruire la dimension instrumentale de leur pensée. Foucault rangerait certainement (volontiers) dans ce petit nombre d'auteurs Nietzsche et Heidegger. A

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 29.

<sup>14</sup> *L'Usage des plaisirs*, op. cit., pp. 12-13.

<sup>15</sup> *Dits et écrits IV*, p. 703.

quoi, on pourrait lui répondre que Nietzsche a tout de même fait l'objet de quelque deux textes importants, indépendamment de sa place centrale dans *Les Mots et les choses* : "*Nietzsche, Freud, Marx*" et "*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*". De plus, la figure de Nietzsche est tellement présente dans l'oeuvre de Foucault que lui-même passe pour le représentant du nietzschéisme français, voire du nietzschéisme occidental. En conséquence de quoi on peut penser que c'est bien Heidegger qui apparaît ici comme l'auteur (caché) avec lequel Foucault pense et travaille ; il opère une instrumentalisation de la pensée de Heidegger. Foucault a bien saisi la mesure de l'importance fondamentale de la dimension instrumentale de la pensée de Heidegger. De sorte qu'on comprendrait donc pourquoi Foucault n'a rien écrit ou ne pouvait rien écrire sur Heidegger, le philosophe de l'ombre qui illuminait ses nuits et veillait sur ses jours, puisque précisément il pensait de l'intérieur de Heidegger.

Cet argument pourrait cependant être contrebalancé par cette autre affirmation de Foucault à propos de son propre rapport à Raymond Roussel : il s'agit littéralement de sa passion pour cet écrivain marginal. Car, c'est précisément parce qu'il avait été envoûté, saisi, transporté par une sorte d'état "*amoureux à l'égard de Roussel et de ses textes*"<sup>16</sup> que Foucault a pu (dû) s'enfermer pendant deux mois pour finalement écrire son *Raymond Roussel*, à mi-chemin entre la littérature et la philosophie, et que Pierre Macherey qualifie de "*monument poétique*" (P. Macherey, *A quoi pense la littérature ?*, 1990). Passion créatrice donc. On ne peut qu'imaginer ce qu'aurait été une telle passion créatrice appliquée à Heidegger...

De sorte que l'énoncé, Foucault avec Heidegger, n'est pas une simple formule destinée à provoquer inutilement l'agacement des "puritains" ; ce n'est pas non plus un slogan aussitôt lancé dès que formulé ; il n'y a pas là non plus une liaison dangereuse, mais une liaison travaillée, une connexion féconde dont l'oeuvre de Foucault (nous semble-t-il) peut porter témoignage.

Alors qu'a lu Foucault de Heidegger ? Qu'a-t-il retenu de cette lecture ? Qu'en est-il, dans son oeuvre, des marques ou autres empreintes laissées par cette lecture de Heidegger ? Il serait sans doute hasardeux voire fastidieux d'exposer l'ensemble de ces empreintes et de ces références. Chercher à relever toutes les traces de lecture qui sont

<sup>16</sup> *Dits et écrits IV*, p. 600.

autant de mode d'appropriation de la pensée de Heidegger, serait tout autant aléatoire. Qu'on nous permette d'en relever quelques-unes manifestes.

Foucault a commencé à lire Heidegger au début des années cinquante. Ce déchiffrement, loin d'avoir été une lecture cursive, s'est révélé une lecture attentive, une lecture documentée, et ce d'autant plus que Foucault prenait énormément de notes. A propos de ses notes de lecture prises sur Heidegger (bien plus importantes que celles prises sur Hegel ou sur Marx), Foucault dit en avoir des tonnes. Au-delà de cette formule métaphorique, on peut penser que Foucault a dû certainement faire des fiches — de nombreuses fiches — des livres de Heidegger. La consultation de ses fiches serait fort instructive pour connaître la manière dont il lisait Heidegger, et très révélatrice de ses centres d'intérêt. Mais le Centre Michel Foucault (Paris) n'en disposant pas, il nous faut nous contenter des seules indications fournies par l'archéologue du savoir, c'est-à-dire presque aucune. Aussi nous arrêterons-nous aux textes de Heidegger dont il appert que la lecture a dû s'imposer à Foucault.

Le premier texte fondamental de Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), n'est pas un texte inconnu de Foucault. Il en parle dans son *Introduction* à l'opuscule de Binswanger. C'est même la seule oeuvre de Heidegger que Foucault nomme... pour aussitôt ajouter qu'il ne la connaît pratiquement pas. Autrement dit, pas beaucoup. Mais si, pour l'avoir subtilement esquivée par stratégie d'évitement dans cette *Introduction*, on peut penser qu'il l'a insuffisamment travaillée, il serait toutefois improbable qu'il ne l'ait pas lue. Foucault a bien saisi la mesure de l'importance fondamentale et de la vertu instrumentale de la pensée de Heidegger.

Trois autres textes d'époque n'ont pas dû échapper à son travail de lecteur. C'est le cas du *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) dont les traces demeurent visibles dans *Les Mots et les choses*. Quant aux deux autres textes, il s'agit d'une part de la lettre-réponse de Heidegger à Jean Beaufret, *Brief über den Humanismus*, écrite en 1946 et publiée en allemand en 1947, et d'autre part de *Holzwege* (1950). Foucault connaissait l'allemand et pouvait donc directement avoir accès à ces textes. Ce type de rapport direct aux textes (faut-il le rappeler ?) serait particulièrement conforme au style foucauldien. De plus, qu'il ait lu Heidegger dans les années 1951-1952 ne signifie pas — comme l'a

signalé S. Ijsseling — que Foucault ait arrêté de le lire en 1953<sup>17</sup>. Certes, il admet ne pas connaître "*les choses éditées récemment*", c'est-à-dire les *Gesamtausgabe*, l'édition intégrale de l'oeuvre de Heidegger dont la parution a commencé en 1975. Mais il a bien pu continuer à lire de Heidegger des textes comme *Einführung in die Metaphysik* (1953), *Vorträge und Aufsätze* (1954), *Was heisst Denken ?* (1954), *Unterwegs zur Sprache* (1959), et le *Nietzsche I et II* (1961).

Foucault a sans doute pu lire aussi quelques-uns de ces textes en français. Car en effet, le début des années cinquante marque aussi la sortie des premières traductions françaises des ouvrages de Heidegger : *Kant et le problème de la métaphysique* paraît en 1953 ; *Qu'est-ce que la philosophie ?*, texte d'une conférence prononcée en France en 1955, paraît en 1957 ; *Introduction à la métaphysique, Essais et conférences* paraissent en 1958 ; *Qu'appelle-t-on penser ?* paraît en 1959 ; *Approche de Hölderlin, Chemins qui ne mènent nulle part, Le principe de raison* paraissent en 1962 ; quant à *L'Être et le temps* son ouvrage cardinal, seul les quarante-quatre premiers paragraphes ont été traduits en 1964 [On peut d'ailleurs s'étonner qu'il ait fallu attendre 1986, pour obtenir la première traduction intégrale autorisée (celle de François Vezin) de ce texte — traduction qui, du reste, demeure très controversée — alors qu'il en existe au moins trois versions au Japon. Emmanuel Martineau avait cependant proposé, en 1985, une version intégrale mais pirate parce que non autorisée]. Puis se succèdent la série des *Questions III* (1966), *Questions I et II* (1968), *Nietzsche I et II* (1971), *Questions IV* (1976) ...

Le texte de Heidegger qui a cependant eu le plus grand impact sur Foucault, semble être, *L'époque des conceptions du monde*, une conférence dont le texte original a été publié en 1950 et traduit en français en 1962. Des auteurs comme H. Dreyfus, J.-G. Merquior et aussi S. Ijsseling ont tous relevé combien ce texte demeurait fondamental pour Foucault.

Dans cette conférence, Heidegger se penche sur les trois modes de penser qui ont prévalu à l'Antiquité, au Moyen-Âge, et dans le monde moderne. Il montre comment, par quelles mutations, le monde est devenu une image conçue ; car il ne l'était, ni pour les Grecs, ni pour les penseurs du Moyen-Âge. Le monde est devenu une image,

<sup>17</sup> S. Ijsseling, "*Foucault with Heidegger*", in *Man and World*, U.S.A., 19, 1986, p. 416.

précisément parce que l'homme est devenu sujet, la représentation renvoyant à l'*ego cogito*.

Plus intéressant encore est l'opposition qu'établit Heidegger entre la correspondance (*Entsprechung*) ou l'ordre des analogies comme loi de la pensée au Moyen-Âge et la représentation comme trait fondamental de la pensée moderne. Dans les développements qu'il donne des principes fondateurs du savoir à la Renaissance et à l'âge classique, Foucault ne dit pas autre chose. Aussi indique-t-il dans *Les Mots et les choses* que le principe organisateur qui régissait l'*Épistémè* de la Renaissance était la ressemblance qui fondait l'unité des mots et des choses et maintenait l'identité du monde : "*Le monde s'enroulait sur lui-même, déclare-t-il dès l'entrée de son chapitre, La prose du monde, la terre répétant le ciel, les visages se mirant dans les étoiles, et l'herbe enveloppant dans ses tiges les secrets qui servaient à l'homme. La peinture imitait l'espace.*" Cette idée de ressemblance n'est pas éloignée de ce qu'affirmait Heidegger dans *L'époque des conceptions du monde* sur la correspondance (*Entsprechung*) : "*Pour le Moyen-Âge (...) l'étant est l'ens creatum, ce qui est créé pour le Créateur, Dieu personnel agissant en tant que cause suprême ; Être un étant signifie alors : appartenir à un degré déterminé de l'ordre du créé et correspondre, en étant qu'ainsi causé, à la cause créatrice (analogia entis)*"<sup>18</sup>. Toute créature est conçue dans son rapport au Créateur.

Heidegger, comme Foucault à sa suite, insiste sur le principe qui prévaut, explique et rend raison de tous les phénomènes d'une époque donnée. Dès les premières lignes de son texte, Heidegger affirme que : "*La Métaphysique fonde (...) une ère, lui fournissant, par une interprétation déterminée de l'étant et une acception déterminée de la vérité, le principe de sa configuration essentielle. Ce principe régit de fond en comble tous les phénomènes caractéristiques de cette ère*"<sup>19</sup>. Pour Foucault (de même que pour Heidegger), à une époque donnée il n'y a qu'une *Épistémè*, et une seule, qui gouverne l'ensemble du savoir : "*Dans une culture et à un moment donné, il n'y a jamais qu'une Épistémè, qui définit les conditions de possibilité de tout savoir. Que ce soit celui qui se manifeste en une théorie ou celui*

<sup>18</sup> Heidegger, "*L'époque des conceptions du monde*", in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, p. 118.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 99.

qui est silencieusement investi dans une pratique <sup>20</sup>." Ce caractère rigide et monolithique de l'Épistémè est un point sur lequel Foucault s'attirera de nombreuses critiques.

Leurs analyses du monde moderne, précisément en ce qui concerne l'origine de l'homme, offrent un autre point de convergence. Ainsi, analysant la mutation qui s'est opérée au XVII<sup>e</sup> siècle dans la conception de l'être, Heidegger dit : "*L'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes* <sup>21</sup>." L'étant sera pour nous en tant qu'il est représenté par nous ; posé par nous, il se tient devant nous. "*L'étant dans sa totalité, poursuit Heidegger, est donc pris maintenant de telle manière qu'il n'est vraiment et seulement étant que dans la mesure où il est arrêté et fixé par l'homme dans la représentation et la production (...). L'être de l'étant est désormais cherché et trouvé dans l'être-représenté de l'étant (...). Que le monde comme tel devienne image conçue, voilà qui caractérise et distingue le règne des Temps Modernes* <sup>22</sup>."

Le même thème de représentation est par Foucault repris et retravaillé dans l'analyse fine et détaillée qu'il donne du tableau de Velasquez : *Les Ménines*. A l'abstraction heideggerienne, Foucault oppose une brillante analyse concrète. Si tout dans ce tableau se donne en représentation (le peintre, les modèles, le spectateur), le sujet ne paraît pas. Seules les fonctions de la représentation sont représentées et non l'acte de représentation qui est proprement celui de l'homme. Soudain, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, un basculement épistémique, une mutation archéologique produisent un changement radical qui non seulement annonce la fin de l'âge classique mais signe l'émergence de l'homme. Heidegger avait déjà, pour sa part, souligné la place de l'homme quant à la représentation : "*Re-présentation signifie (...) faire venir devant soi, en tant qu'ob-stant (Entgegenstehendes) ce qui est-là-devant et le ré-fléchir dans ce rapport à soi en tant que région d'où échoit toute mesure (...). Ce qui vraiment est décisif, c'est que l'homme investit cette place en tant que formellement reconnue par lui (...) et qu'il l'assure comme terrain favorable à un déploiement*

<sup>20</sup> *Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 179.

<sup>21</sup> Heidegger, *op. cit.*, p. 114.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 117-118.

*possible de l'humanité* <sup>23</sup>." Formulant autrement les choses, Foucault abonde cependant dans le même sens : "*L'homme apparaît avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît : 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 fut exclue* <sup>24</sup>."

Pour Foucault, c'est Kant qui a rendu possible cette double stature de l'homme à la fois sujet et objet de sa propre connaissance. Désormais, la connaissance ne s'appliquera plus aux seuls objets du monde mais aussi à l'homme lui-même. La théorie de l'homme, dit Heidegger, supplante celle du monde et la philosophie se fait anthropologie. L'anthropologie ne veut pas désigner ici une exploration scientifique de l'homme, il faut l'entendre comme "*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*" <sup>25</sup>. Foucault fait sienne cette interprétation philosophique de l'homme : "*La culture moderne, dit-il, peut penser l'homme parce qu'elle pense le fini à partir de lui-même*" (*Les Mots et les choses*, p. 329). Mais, en ce pli, la philosophie qui s'était réveillée de son sommeil dogmatique, tombe à nouveau dans un sommeil anthropologique. La mort de l'homme se profile déjà à l'horizon, contrepoint immédiat à sa naissance à peine annoncée. Deleuze résume ce mouvement en une formule brillante : "*De l'âge classique à la modernité, nous allons d'un état où l'homme n'existe pas encore à un état où l'homme a déjà disparu* <sup>26</sup>." Bien avant l'annonce de la mort de l'homme par des voix concordantes, les fossoyeurs lui avaient déjà creusé et préparé une tombe. Et, comme H. Dreyfus le met en évidence, la fin de l'humanisme, l'effacement de l'homme se lisent autant chez Heidegger que chez Foucault. "*L'homme, affirme Heidegger, ne saurait quitter ce destin de l'essence moderne, ou bien le suspendre par une sentence souveraine. Mais l'homme peut, en une méditation préparatoire, penser que l'être-sujet de l'homme n'a jamais été, ni ne sera jamais, l'unique possibilité de futurition pour l'homme historial. Une nuée fugitive sur une terre voilée : tel est l'obscurcissement que la vérité préparée par la*

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 119-120.

<sup>24</sup> *Les Mots et les choses, op. cit.*, p. 323.

<sup>25</sup> Heidegger, *op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>26</sup> Gilles Deleuze, "*L'homme, une existence douteuse*", in *Le Nouvel Observateur*, 1er juin 1966, p. 33.

certitude (...) de la subjectivité répand sur un avènement qu'il n'est pas accordé à cette dernière d'apprendre <sup>27</sup>." Impossible de ne pas répéter ici les derniers mots de Foucault dans *Les Mots et les choses* : "L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.

Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement (...) elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle le sol de la pensée classique,— alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable."

Que la mort de l'homme, annoncée par Foucault, puisse se rattacher à Heidegger, c'est aussi ce que l'archéologue lui-même déclare dans un entretien après la parution des *Mots et les choses* (cf., *Arts, art. cit.*) : Foucault se réclame de la culture non-dialectique et non-humaniste qui a commencé avec Nietzsche et qui est apparue également chez Heidegger.

*Naissance de la clinique* porte aussi la marque de Heidegger. Pour Foucault, dans les dernières pages de ce livre, la pensée médicale ne peut être repliée sur elle-même car, en elle, se joue le statut philosophique de l'homme. C'est pourquoi, il s'emploie à souligner l'importance ontologique de la médecine dans la mesure où "elle concerne l'être de l'homme comme objet de savoir positif" <sup>28</sup>. Mais l'homme n'est pas seulement objet de savoir puisqu'il devient aussi sujet de sa propre connaissance. Cette nouvelle situation advenue à l'homme implique un changement dans la structure de la finitude, car celle-ci ne pourra plus être référée à l'infini. Désormais la finitude se déploie "dans le vide laissé par l'absence des dieux" <sup>29</sup>. On retrouve ici Hölderlin et Heidegger. Ce dernier ne faisait-il pas de celui-là le poète des dieux enfuis, le poète du défaut des dieux ? La thématique de la finitude est un point essentiel que Foucault développera longuement par la suite dans *Les Mots et les choses*, notamment dans "L'analytique de la finitude" (cf. chapitre IX).

La finitude, un fond toujours reculé, l'objectivité qui la (l'individualité, nous précisons) manifeste et la cache, les formes originaires de l'expérience... sont autant d'expressions que Foucault

<sup>27</sup> Heidegger, *op. cit.*, pp. 144-145.

<sup>28</sup> *Naissance de la clinique, op. cit.*, p. 199.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 200.

utilise dans *Naissance de la clinique*. Et toutes ces expressions ne peuvent manquer de ressortir au vocabulaire heideggérien. Quant à la mort qui est pensée comme "finitude originarie", Derrida note qu'il y a là "vocabulaire et thématique qui envahissent (...) le texte de Foucault et qu'il m'a toujours été difficile de dissocier de Heidegger alors que celui-ci (...) n'est pratiquement jamais évoqué, ni même nommé par Foucault" <sup>30</sup>.

De même la thématique de la fin de la métaphysique. "La fin de la métaphysique", est l'intitulé d'un cours de Foucault professé à Vincennes. Mais le penseur de la fin de la métaphysique ou de la philosophie n'est-il pas Heidegger lui-même ? On peut certes remonter à des philosophes comme Kant, Hegel, Nietzsche ou Marx qui avaient, eux aussi, entrepris d'achever la métaphysique, il reste que l'apport de Heidegger demeure déterminant dans la mesure où il annonce non seulement la fin de la métaphysique, mais fixe aussi la tâche de la pensée. C'est ce que résume bien Blanchot : "Depuis un siècle et demi, assure-t-il, sous son nom comme sous celui de Hegel, de Nietzsche, de Heidegger, c'est la philosophie elle-même qui affirme et réalise sa propre fin, qu'elle l'entende comme l'accomplissement du savoir absolu, sa suppression théorique liée à sa réalisation pratique, le mouvement nihiliste où s'abîment les valeurs, enfin par l'achèvement de la métaphysique, signe précurseur d'une possibilité qui n'a pas encore de nom" <sup>31</sup>. Si tout le travail de Foucault tente une rupture avec la philosophie traditionnelle, il faut dire que ce en quoi il s'inscrit a quelque chose à voir avec cette "possibilité qui n'a pas encore de nom". C'est pourquoi il nous semble improbable que Foucault ait pu donner ce cours sans une référence, même implicite, à Heidegger. De sorte qu'à la question lancée par Heidegger, "Quelle tâche, à la fin de la philosophie, reste encore réservée à la pensée ?" (cf. *Questions IV*, p. 118), Foucault a répondu par une série d'analyses historico-critiques sur des thèmes hors du champ traditionnel de la philosophie. Et ainsi, il a inauguré un style philosophique par la rigueur avec laquelle il s'est employé à étudier des objets concrets. C'est aussi ce qu'a bien vu Claude Lévi-Strauss chez l'archéologue du savoir : Foucault, dit-il, "a

<sup>30</sup> Jacques Derrida, "Être juste avec Freud", in *Penser la folie, op. cit.*, p. 179.

<sup>31</sup> Maurice Blanchot, "Lentes funérailles", in *L'amitié*, Gallimard, 1971, p. 103. En fait l'article date de 1959. Il a d'abord été publié sous le titre "La fin de la philosophie" à la *N.R.F.*

*joué un rôle positif en redonnant à toute une génération confiance dans la philosophie. Il a convaincu ses disciples qu'une philosophie malade de l'existentialisme pouvait repartir du bon pied à condition de s'appliquer avec méthode à l'étude d'objets concrets*"<sup>32</sup>.

Il nous faut noter maintenant avec S. Ijsseling que les quarante dernières pages des *Mots et les choses* sont toutes composées avec des fragments et des mots tirés du langage de Heidegger. Le cas du chapitre IX est particulièrement probant : thèmes et termes heideggériens s'y côtoient et coexistent avec le discours foucauldien. Presque tous les sous-titres témoignent de sa lecture de Heidegger : *Le retour du langage, l'analytique de la finitude, l'empirique et le transcendantal, le cogito et l'impensé, le recul et le retour de l'origine, le discours et l'être de l'homme*. Au-delà de ces sous-titres, nombre de mots et d'expressions sont directement ou indirectement empruntés à Heidegger : *La finitude, l'être du mot, le retrait de l'origine, la fin de la métaphysique, l'analyse critique de la conscience, la question ontologique, l'être, identité et différence*, et même *Différence* en lettre capitale. La finitude, l'homme comme finitude qui se trouve ici reprise par Foucault, est au cœur de l'interprétation heideggérienne de la *Critique de la raison pure* de Kant (cf. son *Kant et le problème de la métaphysique*). De même l'analytique de la finitude. Foucault montre — mais c'est là aussi une reprise de Heidegger — que l'homme, qui n'est jamais contemporain d'une origine, découvre qu'il est "*toujours déjà*" dans le monde. Toute remontée à l'originnaire s'avère donc impossible. La quête de l'origine n'est qu'un recul incessant. L'homme est "*séparé de toute origine, déjà là*". "*C'est toujours*, affirme Foucault, *sur un fond de déjà commencé que l'homme peut penser ce qui vaut pour lui comme origine*"<sup>33</sup>.

Rejoignant Heidegger dans sa critique de la métaphysique de la subjectivité (cf. sa *Lettre sur l'humanisme*), Foucault désarticule le *cogito*. Le "je pense" ne conduit pas inmanquablement à l'évidence silencieuse du "je suis" : le langage que je parle m'échappe, m'échappe encore le travail que je fais de mes propres mains, et la vie que je sens bien au fond de moi n'est pas éternelle. Toute ma pensée se trouve être prise dans du non-pensé que je ne maîtrise pas. Alors, estime Foucault :

<sup>32</sup> Claude Lévi-Strauss (avec Didier Eribon), *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 106.

<sup>33</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., pp. 343, 341.

*"Une forme de réflexion s'instaure, fort éloignée du cartésianisme et de l'analyse kantienne, où il est question pour la première fois de l'être de l'homme dans cette dimension selon laquelle la pensée s'adresse à l'impensé et s'articule sur lui."* Ceci conduit à la question ontologique qui apparaît comme une référence à Heidegger, "*une ontologie de l'impensé qui met hors circuit la primauté du "je pense"*"<sup>34</sup>.

Au rang des dangers qui menacent la pensée, Heidegger identifie la pensée elle-même comme le danger le plus sournois, le plus caché. Il lui faut donc s'appliquer à elle-même cet exercice difficile : penser contre elle-même. Foucault, de son côté, n'est pas loin de partager cette thèse de Heidegger. De la pensée, il dit qu'elle est un acte périlleux. Seuls quelques auteurs en ont, d'une certaine façon, fait la rude et fatale expérience : Sade, Nietzsche, Artaud et Bataille, mais aussi Hegel, Marx et Freud. Nietzsche, cette autre référence fondamentale de Foucault, portait bien en lui cette "*ambition la plus haute*" : Faire "*du péril son métier*". Les penseurs essentiels sont des plongeurs en eaux profondes, des explorateurs de terres lointaines, de régions inconnues où, selon l'expression de Foucault, "*rôde la mort*", où la pensée est de nulle assise. Empruntant cette formule à Deleuze qui, lui-même, citait Melville, on dira de ces penseurs qu'ils sont des plongeurs de la pensée : "*Les plongeurs de la pensée sont revenus à la surface les yeux injectés de sang depuis le commencement du monde.*" Oui, pensée risquée, pensée éprouvée, il n'est pas douteux que Foucault ait, lui-même, fait cette expérience de pensée. Car, affirme Deleuze : "*Dès qu'on fait un pas hors de ce qui a été déjà pensé, dès qu'on s'aventure en dehors du reconnaissable et du rassurant, dès qu'il faut inventer de nouveaux concepts pour des terres inconnues, les méthodes et les morales tombent, et penser devient, suivant une formule de Foucault, un acte périlleux, une violence qu'on s'exerce d'abord sur soi-même*"<sup>35</sup>. Et s'il y a une chose qui hante Foucault, c'est bien la pensée. C'est pourquoi, estime Deleuze, Foucault reprend, sur un mode qui lui est propre, la question lancée par Heidegger, "*Que signifie penser ? Qu'appelle-t-on penser ?*" : "*Penser, c'est expérimenter, c'est problématiser. Le savoir, le pouvoir et le soi sont*

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 336, 337.

<sup>35</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, 1990, p. 140.

la triple racine d'une problématisation de la pensée<sup>36</sup>." "Qu'est-ce que c'est que penser, qu'est-ce que c'est que cette expérience extraordinaire de la pensée?"<sup>37</sup>, s'interrogeait bruyamment Foucault. Deleuze rejoint parfaitement la question principale de Foucault. Le concept d'expérience est fondamental chez Foucault. On pourrait même essayer de saisir toute son oeuvre à partir de ce concept. La notion de problématisation qui n'apparaît que dans ses derniers travaux, était tout de même à l'oeuvre dans les premières études de Foucault. Cette notion est donc commune à l'ensemble de ses travaux : par exemple comment et pourquoi la folie a-t-elle été problématisée à travers une pratique institutionnelle donnée (cf. *Histoire de la folie*), comment et pourquoi l'activité sexuelle en est-elle venue à poser problème (cf. *Histoire de la sexualité*) ? Expérimentation et problématisation apparaissent donc comme deux constantes fondamentales dans l'oeuvre de Foucault : des constantes par lesquelles il répond à la question posée par Heidegger, des constantes par lesquelles il renouvelle l'image et la portée de la pensée.

Foucault, comme Heidegger, n'oppose pas la pensée à l'engagement dans l'action. La pensée, dans sa propre épaisseur, est en elle-même une action. La subordination, la mise en oeuvre pratique, ne sont pas d'abord ce qui définit et constitue la pensée. "La pensée, affirme Heidegger, n'est pas d'abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est applicable à ... La pensée agit en tant qu'elle pense"<sup>38</sup>. Et Foucault : "Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou seulement d'alerter, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action — un acte périlleux"<sup>39</sup>.

Ces exemples ne sont pas exhaustifs. On pourrait en citer d'autres et plusieurs autres. Ces mots et fragments du langage heideggérien sont tellement inscrits et imbriqués dans *Les Mots et choses*, qu'on peut soutenir, à la suite de S. Ijsseling, que ce texte n'existerait pas si on les en expurgeait<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, 1986, p. 124.

<sup>37</sup> *Dits et écrits I*, p. 339.

<sup>38</sup> Heidegger, "Lettre sur l'humanisme", in *Questions III*, op. cit., p. 74.

<sup>39</sup> *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 339.

<sup>40</sup> Samuel Ijsseling, "Foucault with Heidegger", art. cit., p. 417.

Si donc, dans *Les Mots et choses*, la présence de Heidegger s'avère fondamentale, il faut rappeler qu'elle l'était aussi dans son autre ouvrage fondamental, *Histoire de la folie*. Dans ce texte, où nulle part n'apparaît le nom de Heidegger, Foucault poursuit, en vérité, une recherche ontologique à la Heidegger : une vérité ontologique de la folie. Il s'emploie à "appréhender la condition ontologique insaisissable de l'altérité pure"<sup>41</sup>, quelque chose qui serait de l'ordre d'une folie pure. C'est ce que Foucault lui-même indique dans la première préface de son livre : entreprendre une histoire "de la folie elle-même, dans sa vivacité, avant toute capture par le savoir". De plus, Heidegger fait de la raison l'ennemi le plus acharné de la pensée (cf. *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 322). Il y a quelque chose de cette critique heideggérienne dans *Histoire de la folie*. La raison opprime, exclut et isole. C'est pourquoi, on peut noter avec Marcel Gauchet que : "Toute la thématique de la raison qui ne se constitue comme raison que dans l'exclusion est typiquement heideggérienne"<sup>42</sup>. Bien plus. Il est une autre présence, dans ce texte, qui peut nous conduire à Heidegger : celle de Hölderlin. On sait l'importance de Hölderlin pour Heidegger. Il représente non seulement le meilleur exemple du génie fou, mais encore est-il la voix même de la folie. Et si en lui, poésie et poète ne font qu'un, c'est qu'il dit à la fois, et l'essence du poète et l'essence de la poésie. Foucault n'est pas très éloigné de Heidegger, lorsqu'il fait terminer son *Histoire de la folie* par l'évocation du destin de ces génies qui ont tous sombré dans la folie : Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Van Gogh et Artaud. Car, en ces poètes, la maladie trouve de nouveau son langage d'origine, un langage qui a un rapport essentiel à la vérité : "Il renaît, ce langage de la folie, mais comme éclatement lyrique : découverte qu'en l'homme, l'intérieur est tout aussi bien l'extérieur de l'objet, que toute fin est promise à l'obstination du retour. Langage dans lequel ne transparaissent plus les figures invisibles du monde, mais les vérités secrètes de l'homme"(p. 620).

*L'Archéologie du savoir* qui se donne pour la formulation théorique d'une méthode d'analyse historique exempte de tout

<sup>41</sup> Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, op. cit., p. 18.

<sup>42</sup> Propos tenus par l'auteur et rapportés par François Dosse dans *Histoire du structuralisme*, t. I, op. cit., p. 453.

anthropologie, est aussi le lieu, selon le mot de Foucault, d'un "débat sur l'humanisme". Aussi, Foucault peut-il dans ce livre attaquer les deux figures jumelles de l'anthropologie et de l'humanisme qui reconduiraient subrepticement à l'instauration de la souveraineté du sujet. Ce faisant, ne rejoint-il pas parfaitement le Heidegger de *L'époque des conceptions du monde*, qui montrait que l'anthropologie et l'humanisme étaient liés à l'interprétation cartésienne de l'homme comme sujet ? Quant à la critique de l'humanisme qui peut se lire dans *L'Archéologie du savoir*, ne faut-il pas la considérer comme étant loin d'être vierge de toute lecture de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger ?

Au total, que Foucault porte le sceau de Heidegger ne fait donc aucun doute : toute son œuvre porte en elle l'imprégnation ou l'empreinte de Heidegger. Lecteur de Heidegger, cette lecture, véritable provocation à penser, a fonctionné comme une invite à penser avec Heidegger, mais au-delà de Heidegger. Passer par Heidegger mais pour aussitôt en sortir, s'en éloigner, telle serait ou aura été la stratégie de lecture de Foucault. Si Foucault se sert, utilise et s'appuie sur Heidegger, il faut ajouter qu'il ne reste pas enfermé dans une problématique heideggérienne. Foucault s'inscrit dans une sorte de rapport sous le mode du retrait qui fait signe vers un démarquage non affirmé comme tel. Le retrait dans lequel il se présente et l'originalité qui le constitue, seraient que tout rapport dominé, il ne devrait, à la limite, "plus rien à Heidegger" (Deleuze). Philosophe essentiel, Heidegger est le philosophe implicite qui, même tu, ne cesse de parler — sans qu'on n'en mesure exactement l'importance — à travers le discours foucauldien. Ne pourrait-on pas risquer sur Foucault ce qu'il dit de sa propre relation avec Hegel par l'intermédiaire de Jean Hyppolite qui, le premier, bien avant les allemands, fit l'expérience de la pensée hégélienne ? En changeant ce qui doit l'être, en donnant forme et présence à cette ombre qui nous hante et nous habite, il faudrait donc écrire : "Echapper réellement à Heidegger suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Heidegger, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Heidegger, ce qui est encore heideggérien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous

oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs<sup>43</sup>". Impossible d'échapper à Heidegger ; indépassable Heidegger.

Lecteur de Heidegger, cette lecture de Foucault participe de ce que disait Sartre à propos de Heidegger. En effet, l'hebdomadaire communiste *Action*, au lendemain de la Libération, s'était lancé dans une vive polémique contre l'existentialisme qui se serait inspiré du "philosophe allemand et nazi" Heidegger. Sartre lui-même y subissait explicitement le reproche "d'avoir été le disciple du nazi Heidegger". Sa réaction ne se fit pas attendre. Soutenant que Heidegger était philosophe avant d'être nazi, Sartre lâcha cette phrase comme exaspéré : "Et puis qu'importe Heidegger, si nous découvrons notre propre pensée à propos de celle d'un autre philosophe, si nous demandons à celui-ci des techniques et des méthodes susceptibles de nous faire accéder à de nouveaux problèmes, cela veut-il dire que nous épousons toutes ses théories ?"<sup>44</sup> Sans être heideggérien et sans partager toutes les thèses de Heidegger, il est une lecture possible de Heidegger qui permet, à quiconque se livre à cette expérience, d'éclairer son propre esprit. La pensée de Heidegger se prête à de multiples variations. En raison de sa complexité, de sa dissimulabilité, cette pensée se prête au jeu de la déformation ; sa richesse et sa densité sont telles que chacun peut y trouver des éléments essentiels pour sa propre réflexion.

Le discours de Heidegger circule dans tous les milieux, partout où il y a de la pensée. Il n'est donc pas étonnant que, des théologiens aux philosophes, des sociologues aux poètes, des critiques littéraires aux journalistes, le langage Heidegger (le langage de Heidegger) apparaisse comme une référence fondamentale. Elisabeth Roudinesco rend bien ce trait essentiel de la pensée de Heidegger, surtout pour la génération d'après-guerre : "La ruminatio heideggérienne, dit-elle, fonctionne de manière hypnotique dans la mesure où elle ne fait pas système, où elle se situe d'emblée dans l'entre-deux-langues, dans l'enchevêtrement de la vérité et du mensonge, dans l'inextricable de l'existence et du semblant, avec le double risque d'être intransmissible, puisque sujette à de multiples variantes, et intraduisible, puisque chacun peut y retrouver l'écho de sa propre

<sup>43</sup> *L'Ordre du discours*, op. cit., pp. 74-75.

<sup>44</sup> Michel Contat et Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, 1970, p. 654.



*parole* <sup>45</sup>." De sorte qu'on peut ranger Foucault aux côtés de Sartre, Derrida, Kojève, Koyré et Lacan, des auteurs qui, par infidélité constructive, ont travaillé à saisir ce qui, dans la pensée de Heidegger, était essentiel : "La capacité de découvrir dans l'autre ce qui est en soi" (Roudinesco). De sa rencontre avec Heidegger, Jean Guilton devait lui aussi tirer la même conclusion : "C'est un homme au contact de qui on apprend à s'écouter, ou plutôt à écouter l'être en soi et au dehors" <sup>46</sup>." La pensée de Heidegger possède bien une puissance de révélation (révélation devant être entendue au sens photographique du terme). Elle a une fonction de catalyseur. Voilà pourquoi, philosophe essentiel mais philosophe implicite, Heidegger est constamment présupposé par Foucault. Pourtant si Heidegger opère à un niveau ontologique (tout chez lui se ramenant, en dernière instance, à la question de l'Être), Foucault, lui, nous livre des analyses plus concrètes.

Que Foucault, sur le tard, fasse de Heidegger *le philosophe essentiel*, suggère qu'on est fondé à considérer rétrospectivement son oeuvre à l'ombre de Heidegger ; lire Foucault à rebours à partir de cette dernière sortie — affirmation faisant de Heidegger *le philosophe essentiel* — qui fut aussi sa sortie de la communion des vivants.

## CONCLUSION

*Ce qui compte dans les pensées des hommes, ce n'est pas tellement ce qu'ils ont pensé, mais ce non-pensé qui d'entrée de jeu les systématise, les rendant pour le reste du temps, indéfiniment accessibles au langage et ouvertes à la tâche de les penser encore.* Foucault

Foucault, un structuraliste honteux ? Que non ! Foucault, un heideggérien honteux ? Que non ! Ce serait se méprendre étrangement sur le sens de notre questionnement en direction de Foucault. De plus, de telles questions seraient parfaitement extravagantes, car il ne s'agissait pas, pour nous, de chercher à prendre Foucault en défaut de structuralisme ou en défaut d'heideggérianisme. Nulle intention de rechercher ici les sources cachées de Foucault ; nulle volonté de lever des masques. Non. En parcourant les traces des mouvements de la pensée, nous avons voulu explorer les chemins de son parcours et, ce faisant suivre (relire) *cet homme en marche*, (en mouvement incessant) qu'était Michel Foucault, un philosophe du déplacement : *Folie et déraison* dans la nuit suédoise, *Les Mots et les choses* sous la chaleur tropicale de São Paulo, *L'Archéologie du savoir* aux rivages de la Méditerranée à Tunis, *Surveiller et punir* aux portes des prisons françaises... Cependant une telle entreprise n'était pas chose aisée, ni affaire de tout repos. Car, comment suivre quelqu'un "qui, sans cesse, se déplace, ne sait pas au juste où il sera ni ce qu'il pensera demain,

<sup>45</sup> Élisabeth Roudinesco, "Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger", in Ouvrage collectif, *Lacan avec les philosophes*, Bibliothèque du Collège International de Philosophie, Albin Michel, 1991, p. 233. Voir aussi, É. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie. Histoire d'un système de pensée*, Fayard, 1993, pp. 303-304.

<sup>46</sup> Jean Guilton, *Le clair et l'obscur*, Aubier-Montaigne, 1964, p. 104.

car il est trop attentif au présent" <sup>1</sup>, un présent nécessairement mouvant ? C'est pourquoi nous avons essayé de nous arrêter à deux parcours, l'un "lévi-straussien" et l'autre "heideggérien". Retrouver Foucault ainsi, revenait donc à interroger son oeuvre dans son rapport (explicite) avec Lévi-Strauss et dans son rapport (profondément masqué, tu et insoupçonné) avec Heidegger. Et pour réinscrire Foucault dans ces deux parcours, il nous fallait convoquer un grand nombre de textes afin de ne pas paraître proposer un Foucault fictif, assorti à notre problématique et lui imposer, après coup, notre propre loi de lecture. Que nous n'ayons pu échapper "*au lyrisme frugal de la citation*" <sup>2</sup>, c'est, après tout, la nature même du travail qui l'exigeait : dans l'économie générale d'un tel exercice l'information documentaire a sa propre loi de nécessité dont nulle quête d'originalité ne saurait par avance affecter le déploiement.

Entreprendre d'examiner l'oeuvre de Foucault à partir de sa filiation lévi-straussienne a pour corrélat immédiat un regard de fond sur le structuralisme dont l'ethnologue est l'un des représentants les plus orthodoxes : Lévi-Strauss ou le structuralisme, leur intussusception réciproque n'est pas douteuse. L'oeuvre de Lévi-Strauss s'est imposée à Foucault comme une référence fondamentale. De cette référence, il a été amené à se placer dans le sillage du structuralisme. Mais, s'appropriant originalement la démarche ethnologique (tout en la transformant dans cette transposition) il donne naissance à la méthode archéologique qui se propose de découvrir, de mettre à nu les "*codes fondamentaux*" de la culture occidentale, c'est-à-dire "*ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques*" <sup>3</sup>. Ainsi présentée — et l'écriture de Foucault elle-même étant prise dans les rets du structuralisme — l'archéologie ne pouvait manquer d'être rapprochée du structuralisme. Foucault allait cependant très vite abandonner cette méthode fortement marquée par le structuralisme, pour la généalogie qu'il définit comme une méthode d'analyse culturelle à partir de questions présentes. Car, si les pratiques qui existent peuvent bien ne pas l'être, si les choses sont secrètement régies ou construites par un dispositif historique, alors le travail de problématisation et de reproblématisation a pleinement un sens. Il s'agit

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits III*, p. 269.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>3</sup> *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 11.

donc d'interroger les pratiques (les choses) dans l'évidence qui les fige, dans l'historicité qui les porte afin de les rendre plus fragiles pour enfin leur redonner la mobilité qu'elles doivent toujours avoir dans l'ordre pratique.

Mais, si la référence à Lévi-Strauss peut se lire dans l'oeuvre de Foucault, il en est une autre (très implicite donc très dissimulée) qui, d'emblée, ne se laisse pas appréhender aisément : la référence à Heidegger.

Foucault / Heidegger, c'est là une "conjonction" dont la simple évocation ou la simple possibilité ne peut manquer de poser problème. Aussi avons-nous décidé tout au long de cet utile chemin de patience de suspendre "rapport", "rapprochement" entre des guillemets précautionneux. Il nous a semblé que la meilleure façon d'introduire la question était d'avoir recours à une description de type archéologique, c'est-à-dire une description de ce qui a permis cette "conjonction", les conditions intellectuelles qui ont prévalu à cette rencontre. Foucault faisait de Heidegger *le philosophe essentiel*. Nous nous sommes interrogés sur le sens de cette affirmation d'importance qui n'est apparue que très tardivement dans l'oeuvre publiée de Foucault. Prenant prétexte de cette affirmation, qui a pour effet immédiat d'éliminer toute explication polémique ou éristique sur une "influence" (catégorie problématique) de Heidegger sur Foucault — évitement qui n'exclut nullement l'éclair des orages ni les grondements de la critique — nous avons préféré relever les empreintes ou les marques heideggériennes chez Foucault, c'est-à-dire ce qui dans l'oeuvre de Foucault apparaît comme des traces de sa lecture de Heidegger. En suivant la réalité de ces traces, nous avons été conduit à saisir la dimension de la "relation" de Foucault à Heidegger. Sans que cela soit clairement affirmé (la pensée de Heidegger étant toujours implicite ou présumée) Foucault lit et utilise Heidegger dans ses analyses historiques. Et malgré les abstractions qui accompagnent son travail, Foucault se montre néanmoins concret. Plus concret que Heidegger, son regard philosophique sur des objets concrets renouvelle d'une certaine façon l'activité philosophique pour repenser le présent. Herbert Marcuse avait naguère tenté de dégager la possibilité d'une philosophie concrète, une philosophie nécessaire à l'existence concrète, à partir de *Sein und Zeit* (cf. son texte "*Ueber Konkrete Philosophie*" repris dans *Philosophie et révolution*, 1969). Quelque chose de cet esprit de recherche n'est pas absent chez Foucault qui a toujours travaillé sur des

objets concrets. "Dans la détresse d'aujourd'hui", l'archéologue est celui qui procède à des "enquêtes concrètes"<sup>4</sup>, disait Foucault.

Prendre la mesure de ce rapport avec Heidegger est une façon de ne pas perdre de vue le caractère proprement philosophique du travail de Foucault qu'une lecture rapide, trop rapide même réduirait, sans doute, à une variante de critique sociale. Que Foucault puisse faire l'objet de cette lecture, c'est l'ancrage social de ses investigations qui l'autorise et le rend légitime. De sorte que grâce à sa théorie de la société disciplinaire, il peut apparaître comme un théoricien des sciences sociales. Un rapprochement paraît donc possible entre Foucault et un sociologue comme Max Weber chez qui se peut rencontrer quelque chose comme une notion de "discipline" [*Disziplin*] (cf. sa sociologie de la domination [*Herrschaft*]) fonctionnant comme un opérateur critique ; qu'il s'agisse de la discipline bureaucratique, de la discipline de parti ou de la discipline religieuse. Pour Foucault, le but de la discipline est "la docilité automatique". Cette conception n'est pas très éloignée de la position défendue par Max Weber qui voyait dans la discipline "une obéissance prompte, automatique et schématique, en vertu d'une disposition acquise" (cf. *Economie et société*, t.I, Plon, 1971, p. 56). Un rapprochement entre ces deux théoriciens ne serait donc pas sans intérêt.

Mais s'il convient de souligner la dimension philosophique de l'oeuvre de Foucault, c'est que ses questions sont précisément radicales: "penser autrement", tel a été l'enjeu de toute son entreprise à la fois critique et historique. Foucault avec la philosophie ; c'est un peu l'histoire d'une position dans la philosophie c'est-à-dire de ce qu'il est possible de faire avec la philosophie. Son rapport à cette discipline est un rapport pratique, quelque chose à inscrire dans une sorte de philosophie pratique, une philosophie pragmatique. "Ecrire, disait-il, ne m'intéresse que dans la mesure où cela s'incorpore à la réalité d'un combat, à titre d'instrument, de tactique, d'éclairage"<sup>5</sup>. La position de Foucault dans la philosophie est une "position instrumentale"<sup>6</sup>. C'est donc avec raison que Foucault pouvait dire qu'il avait écrit non pour des lecteurs mais "pour des utilisateurs" et présenter ses livres comme "des boîtes à outils".

<sup>4</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., pp. 24, 269.

<sup>5</sup> *Dits et écrits II*, p. 725.

<sup>6</sup> *Dits et écrits III*, p. 77.

Jeannette Colombel (cf. Michel Foucault. *La clarté de la mort*, Odile Jacob, 1994) a bien saisi ce caractère particulier du travail de Foucault. En questionnant patiemment l'oeuvre de Foucault, et tout en l'inscrivant directement dans l'époque de son élaboration, elle montre comment l'attention de Foucault à "diagnostiquer le présent" fait de cette pensée un instrument essentiel pour interroger une réalité en plein mouvement: qu'il s'agisse de la tragédie bosniaque, des rivalités ethniques ou de la situation des étrangers en France ou de l'épidémie du Sida. D'autres chercheurs (philosophes, historiens, sociologues, féministes et romanciers) poursuivent aujourd'hui le dialogue avec l'oeuvre de Foucault. *Oublier Foucault* disait Baudrillard en 1977. Vingt ans après et plus de dix après la disparition de Foucault, c'est l'injonction baudrillardienne, prise ici au sens littéral, demeurée sans effet, qui est à l'oubli. Car, si l'actualité éditoriale montre que Foucault n'appartient pas encore à notre passé, à ce que nous ne sommes déjà plus, elle démontre, en revanche, que l'archéologue du savoir appartient pleinement à notre actualité, à ce que nous sommes en train de devenir, à notre devenir-autre, comme le dit si bien Deleuze. La pensée de Foucault, "diagnosticien" du présent, demeure une source de pensée vivante.

Tout au long de cette étude, nous nous sommes efforcés de rester au plus près des textes de Foucault. Au moment de nous déprendre d'elle, à l'heure du bilan, deux questions cependant se posent: cette version rend-elle justice à Foucault ? Sollicité à se prononcer sur la valeur de cette interprétation, Foucault pourra-t-il se reconnaître à travers cette double lecture ? Si l'interprète autorisé, l'interprète qui fait autorité, est Foucault lui-même, il pourra nous opposer l'argument de Bergson en réponse à l'un de ses critiques : "Il est impossible à un penseur original d'entrer tout à fait dans les vues d'autrui. Vous ne vous étonnez donc pas si je vous dis que dans l'exposé général que vous avez fait de mes idées, il n'y a pas de chapitre auquel je puisse souscrire entièrement, pas de critique par conséquent qui me paraisse porter exactement sur ce que j'ai dit ou tout au moins sur ce que j'ai pensé (car nous ne sommes jamais sûrs que ce que nous pensons ait réellement passé dans ce que nous avons dit)"<sup>7</sup>. Mais justement et

<sup>7</sup> Harald Höfding, *La Philosophie de Bergson*, trad. fr., Alcan, 1914 (en appendice, une lettre de Bergson à l'auteur). Cité par G. Canguilhem, "Commentaire au 3<sup>e</sup>

très précisément, la lecture plurielle sied à Foucault. Et Foucault, pas plus que Marx n'était marxiste, n'était foucauldien. Quelque chose de lui semble irréductible à toute forme de travail de classement, à toute assignation dans un lieu du savoir. Il échappe précisément par où l'on croit pouvoir le saisir. Foucault est à la fois ce que nous disons (ce que nous venons de dire) et quelque chose d'autre qui serait encore à écrire. En sorte que de conclusion, il n'en existe pas ; et n'existant pas, il n'est pas question de conclure. Car si cet essai sur Foucault donne (après tout) un éclairage autre sur Foucault, c'est désormais, sur un autre mode, qu'il faut travailler à partir de la pensée de Foucault, mais aussi et forcément au-delà d'elle, dans un autre lieu, en un lieu autre, quelque chose comme une hétérotopie, i.e. ailleurs et autrement.

## BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

## I. - LES OEUVRES DE MICHEL FOUCAULT

### 1. - Livres

- *Maladie mentale et personnalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954. Coll. "Initiation philosophique".
- *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961. Réédité en 1972 chez Gallimard sous le titre *Histoire de la folie à l'âge classique*. Foucault supprime la première préface dans cette édition et la remplace par une nouvelle. Figurent également, en annexes, dans cette édition deux textes fondamentaux : "La folie, l'absence d'oeuvre", "Mon corps, ce papier, ce feu". Ces deux textes seront supprimés dans l'édition de 1976 (Coll. TEL). Traduction américaine : *Madness and Civilization : A History of Insanity in the Age of Reason* / Michel Foucault ; Introduction de José Barchilon ; Translated from the french by Richard Howard, New York, Vintage Books, 1973, XIII- 299 p. Traduction allemande : *Wahnsinn und Gesellschaft : Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* / Michel Foucault ; Aus dem Franzoesieschen von Ulrich Koeppen, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, 561 p.
- *Maladie mentale et psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962. Coll. "Initiation philosophique" (version modifiée : II<sup>e</sup> partie et conclusion). Traduction américaine : *Mental Illness and Psychology* / Michel Foucault ; Translated by Alan Sheridan, Foreword by Hubert Dreyfus, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1987.

- *L'Anthropologie de Kant* (Thèse complémentaire : 2 vol. dactylographiés, Paris, Sorbonne), 1961, Ier tome : Introduction, 128 p. ; II<sup>e</sup> tome : Traduction et notes, 347 p. (II<sup>e</sup> tome publié par Vrin en 1964 sous le titre : Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*).
- *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963. Coll. "Galien". Réédité en 1972 sous le même titre mais avec d'importantes modifications que l'auteur ne signale guère.
- *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963. Coll. "Le Chemin". Réédité (*Présentation* de Pierre Macherey), Paris, Gallimard, 1992.
- *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966. Réédité en 1990 avec une préface de J. Daniel, Ed. du Club France Loisirs. Edition portugaise ; *As Palavras e as coisas : Uma Arqueologia das ciências humanas* / Michel Foucault ; Tradução de António Ramos Rosa ; Prefácios de Eduardo Lourenço e Vergílio Ferreira, Lisboa : Portugália Editora, 1968. Edition anglaise ; *The Order of Things : An Archaeology of Human Sciences* / Michel Foucault. - New York : Pantheon Books, 1970. (World of Man, Editor : R.D. Laing). Préface à l'éd. anglaise, p. IX-XIV.
- *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- *Titres et travaux* (plaquette éditée pour la candidature au Collège de France), 1969.
- *L'Ordre du discours* (Leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970), Paris, Gallimard, 1971.
- *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier, Fata Morgana, 1973.
- *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX<sup>e</sup> siècle*, présenté par M. Foucault, Paris, Gallimard-Julliard, 1973. Coll. "Archives", n° 49.
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, tome I, Paris, Gallimard, 1976.
- *Herculine Babin dite Alexina B.*, Paris, Gallimard, 1978.

- *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille* (présenté par A. Farge et M. Foucault), Paris, Gallimard-Julliard, 1982. Coll. "Archives", n° 91.
- *L'Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, tome II, Paris, Gallimard, 1984.
- *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité*, tome III, Paris, Gallimard, 1984.
- *Sept propos sur le septième ange*, Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- *La Pensée du dehors*, Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- *Résumés des cours au Collège de France, 1970-1982*, Paris, Julliard, 1989.
- *Dits et écrits 1954-1988*, (Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald) vol. I, II, III, IV, Paris, Gallimard, 1995.

## 2. - Recueils

- *Scritti Litterari* (par C. Milanese), Milan, Feltrinelli, 1971, 160 p.
- *Schriften zur Litteratur* (par A. Botond et K. von Hofer), Munich, Nymphenburger Verlagshandlung, 1974, 178 p.
- *M. Foucault : Von der Subversion des Wissens* (par W. Seitter), Munich, Hanser, 1974, 184 p.
- *Mikrophysik der Macht. M. Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin* (par W. Seitter *et al.*, préface de D. Defert et J. Donzelot), Berlin, Merve, 1976, 117 p.
- *Language, Counter-Memory, Practice : Selected Essays and Interviews* (par D. Bouchard et S. Simon), New York, Cornell University Press, 1977, 240 p.
- *Microfisica del poder : interventi politici* (par A. Fontana et P. Pasquino), Turin, Einaudi, 1977, 194 p.
- *Microfisica der poder* (par J. Varela), Madrid, Las Ediciones de la piqueta, 1978, 192 p.
- *Dispositive der Macht : Ueber Sexualität, Wissen un Wahrheit* (par U. Raulf et W. Seitter, préface de F. Ewald), Berlin, Merve, 1978, 232 p.
- *Foucault : il potere e la parola* (par P. Veronesi), Bologne, Zanichelli, 1978, 160 p.

- *Sexo, poder, verdad : conversaciones con M. Foucault* (par M. Morell), Barcelone, Cuadernos Materiales, 1978, 260 p.
- *Dalle torture alle celle e altri saggi sulla microfisica del potere* (par G. Perni), Cosenza, Lerici, 1979.
- *Michel Foucault : Power, Truth and Strategy* (par Meaghan Morris et P. Patton), Sydney, Feral Publications, 1979, 184 p.
- *Il sapere e la storia* (par M. de Stefanis), Rome, Savelli, 1979.
- *Power/Knowledge : Selected Interviews and others Writings (1972-1977)*, par Colin Gordon), New York, Pantheon Books, 1980, 270 p.
- *Interviews met M. Foucault* (par M. Duyves et T. Maasen), Utrecht, De Woelrat, 1982.
- *The Foucault Reader* (par P. Rabinow), New York, Pantheon Books, 1984, 392 p.
- "Epistrophe", in *Episteme*, décembre 1984, Tokyo, 397 p.

### 3. - Textes non repris dans *Dits et écrits*

- "Un archéologue des idées : Michel Foucault", in *Synthèses, Revue internationale* n° 245, 1966. (Propos cités par J.-M., Minon)
- *Lettre à Michel Amiot* (1967). Centre Michel Foucault, Bibliothèque du Saulchoir, Paris, D 256\*R.
- "Le structuralisme et l'analyse littéraire", in *Mission culturelle française, Informations* (Ambassade de France en Tunisie), Tunis, 1987.
- "Power, Moral Values, and the Intellectual" (avec M. Bess, 1980), in *History of the present*, n° 4, 1988.
- "Entretien avec Michel Foucault", in *Le genre de l'histoire. Les cahiers du G.R.I.F.*, n° 37-38, 1988. (avec le Pr. A. Berten); cf. Diffusion Océaniques, FR3, 13 janvier 1988.
- "Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung", in *Bulletin de la société française de philosophie*, n° 2, 1990.

## II. - Ouvrages sur Michel Foucault

### 1. - Livres

- Actes du colloque : *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Scuil, 1989.
- AUZIAS, Jean-Marie, *Michel Foucault : Qui suis-je ?*, Lyon, La Manufacture, 1986.
- BAKKER, R., *Het Anonieme Denken : Foucault en het Structuralisme*, Baarn : Wereldvenster, 1973.
- BALTHEISER, Karl, *Die Wegbereiter des linguistischen Strukturalismus und dessen sprachphilosophische Aspekte bei Michel Foucault*, Université de Salzbourg, 1971.
- BAUDRILLARD, Jean, *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977.
- BERNAUER, W.J., *Michel Foucault's Force of Flight. Towards an Ethics of Thought*, New Jersey ; London : Humanities Press International 1990.
- BLANCHOT, Maurice, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- COLOMBEL, Jeannette, *Michel Foucault : la clarté de la mort*, Odile Jacob, 1994.
- DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Minuit, 1986.
- *Un nouvel archiviste*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- DREYFUS, Hubert L., and RABINOW, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, with An Afterword by Michel Foucault, Brighton, Sussex, The Harvester Press Limited, University of Chicago, 1982 ; traduction française de Fabienne Durand-Bogaert, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, avec un entretien et deux essais de Michel Foucault, Paris, Gallimard, 1984.
- ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989 ; *Michel Foucault*, 2nd éde. augm., Flammarion, 1991. Coll. "Champs".
- GARCIA DEL POZO, Rosario, *Michel Foucault : Un Arqueólogo del Humanismo (Estructuralismo, Genealogía y Apuesta estética)*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988, 230 p.

GIARD, LUCE (éditeur), *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

GUÉDEZ, Annie, *Foucault*, Paris, éd. Universitaires, 1972.

GUTTING, Gary, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. "Modern European Philosophy".

HOY, David Couzens (éd.), *Foucault : a critical reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1986; trad. française de Jacques Colson, *Michel Foucault : Lectures critiques*, Bruxelles, éd. Universitaires, 1989.

HUG, J.-C. / conception graphique (ouvrage collectif), *Michel Foucault : Une histoire de la vériré*, Paris, Syros, 1985.

KREMER-MARIETTI, Angèle, *Foucault et l'archéologie du savoir*, Paris, Seghers, 1974. Réédité sous le titre, *Michel Foucault : Archéologie et généalogie*, Paris, Le livre de poche, 1985.

LEMERT, Charles C., and GILLAN Garth, *Michel Foucault : Social Theory and Transgression*, New York, Columbia University Press, 1982.

MACHADO, R., *Science et savoir* (thèse de doctorat). Cf. Centre Michel Foucault, Bibliothèque du Saulchoir, Paris, A 237.

MERQUIOR, J.-G., *Foucault*, London, Fontana, 1985 ; trad. française de Martine Azuelos, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, P.U.F., 1986.

MILLER, James, *The Passion of Michel Foucault*, New York, Simon & Schuster, 1993.

O'FARRELL, Clare, *Foucault : Historian or Philosopher*, London, Macmillan, 1989.

PERROT, Michelle (éd.), *L'impossible prison : Recherches sur le système pénitentiaire au XIX<sup>e</sup> siècle. Débat avec Michel Foucault*, Paris, Seuil, 1980.

POSTER, Mark, *Foucault, Marxism and History. Mode of production versus mode of information*, Cambridge, Polity Press, 1984.

RAJCHMAN, John, *The Freedom of Philosophy by Michel Foucault*, New York, Columbia University Press, 1985 ; trad. française de Sylvie Durastanti, *Michel Foucault : la liberté de savoir*, Paris, P.U.F., 1987.

RIGAL, E., *Du strass sur un tombeau* (sur le Foucault de Deleuze), TER, 1987.

ROUDINESCO, Élisabeth, et al., *Penser la folie : Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992.

SCHMID, Wilhelm, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst : Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1991.

SHERIDAN, Alan, *Michel Foucault : The Will to Truth*, Londres, Tavistock Publications Ltd., 1980 ; trad. française, *Discours, sexualité, pouvoir. Initiation à Michel Foucault*, Pierre Mardaga éditeur, 1985.

SMART, Barry, *Foucault, Marxism and Critique*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983.

## 2. - Articles et ouvrages comportants des analyses sur Foucault

ALBERES, R.M., "L'homme n'est plus dans l'homme", in *Les Nouvelles Littéraires*, 1er septembre 1966.

AMIOT, M., "Le relativisme culturaliste de Michel Foucault", in *Les Temps Modernes*, 22, 1967, p.1271-1298.

ARON, J.-P., *Les Modernes*, Paris, Gallimard, 1984.

ARON, Raymond, *D'une Sainte Famille à l'autre : essais sur les marxismes imaginaires*, Gallimard, 1969. Réédité et augmenté, *Marxismes imaginaires : d'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, 1970.

ATLAN, H., "l'homme : système ouvert", in *L'unité de l'homme*, Paris, Seuil, 1974.

AUZIAS, J.-M., *Clefs pour le structuralisme*, Paris, Seghers, 1967, et 3<sup>e</sup> éd. entièrement refondue, 1971.

BARTHES, R., "Savoir et folie", in *Critique*, n° 174, novembre 1961, p. 915-922. Repris sous le titre "De part et d'autre", in *Essais Critiques*, Seuil, 1963.

BEAUVOIR, Simone de, *Les belles images*, Paris, Gallimard, 1966.

BELLOUR, Raymond, *Le livre des autres*, Paris, L'Herne, 1971.



BERTHERAS, Y., "La pensée folle", in *Esprit*, n° 360, mai 1967.

BLANCHOT, M., "L'oubli, la déraison", in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

BOUDON, R. et BOURRICAUD, F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1982.

BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

BRAUDEL, Fernand, "Notes", in MANDROU, Robert, "Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique", in *Annales, ESC*, 17<sup>e</sup> année, n° 4, juillet-août 1962.

BROEKMAN, Jan M., *Strukturalismus*, Freiburg/Munich, Verlag Karl Aller, 1971.

CANGUILHEM, G., "Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?", in *Critique*, 24, juillet 1967, p.599-618.

CERTEAU, Michel de, "Les sciences humaines et la mort de l'homme", in *Etudes*, t.326, n° 242 mars 1967. Repris sous le titre "Le noir soleil du langage : Michel Foucault", in *L'Absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973. Repris également dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, 1987.

CHALUMEAU, Jean-Luc, *La Pensée française de Sartre à Foucault*, Fernand Nathan, 1974.

CHARLOT, M., "Le structuralisme ou les mini-jupes de la philosophie", in *Réforme*, 25 février 1967.

CHÂTELET, F., "L'archéologie du savoir", in *La Quinzaine Littéraire*, n° 72, 1969.

- "L'homme, ce Narcisse incertain", in *La Quinzaine Littéraire*, 1<sup>er</sup> avril 1966.

CLAVEL, M., "La fin du pur philosophe", in *Le Nouvel Observateur*, 3 avril 1968.

COLOMBEL, J., "Les Mots de Foucault et les choses", in *La Nouvelle critique*, n° 4, mai 1967.

CORVEZ, M., "Le structuralisme de Michel Foucault", in *Revue thomiste*, t.68, n° 1, janvier-mars 1968.

COTTEN, J.-P., "La vérité en procès", in *La Pensée*, n° 202, décembre 1978.

CRANSTON, M., "Les périodes de Michel Foucault", in *Preuves*, n° 209-210, août-septembre 1968.

DAIX, P., "Structure du structuralisme ; II. Althusser et Foucault", in *Les Lettres françaises*, n° 1239, 3-9 juillet 1968.

DELEUZE, G., "L'homme, une existence douteuse", in *Le Nouvel Observateur*, 1<sup>er</sup> juin 1966.

- "Un nouvel archiviste", in *Critique*, n° 274, 1970. Repris sous le même titre à Montpellier chez Fata Morgana, 1972. Également repris, avec de légères modifications, dans Gilles DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

- "A quoi reconnaît-on le structuralisme ?", in François Châtelet (dir.), *Histoire de la philosophie. La philosophie au XX<sup>e</sup> siècle*, t. IV, Paris, Marabout-Université, 1973.

- *Pourparlers*, Minuit, 1990.

DERRIDA, Jacques, "Cogito et histoire de la folie", in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1963. Repris dans *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

- "Être juste avec Freud", in E. Roudinesco et al., *Penser la folie : Essais sur Michel Foucault*, Galilée, 1992.

DESCOMBES, Vincent, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.

DOMENACH, J.-M., "Une Nouvelle passion", in *Esprit*, juillet-août 1966. Repris dans *Le Nouvel Observateur*, 20 juillet 1966.

DOSSE, François, *Histoire du structuralisme*, t. I (1991), t. II (1992), Paris, La Découverte.

DREYFUS, H. et HARRISON Hall (ed.), *Heidegger : A Critical Reader*, Blackwell, U.S.A., 1992.

DUFRENNE, Mikel, *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968.

DUMÉZIL, G., "Structuralisme et mythologie comparée" (entretien avec P. Daix), in *Les Lettres françaises*, n° 1241, 17-23 juillet 1968.

DUVIGNAUD, J., "Ce qui parle en nous, pour nous, mais sans nous", in *Le Nouvel Observateur*, 21 avril 1969.

EL KORDI, Mohamed, "L'archéologie de la pensée classique selon Michel Foucault", in *Revue d'histoire économique et sociale*, vol.51, 1973.

FERRY, L., et RENAULT, A., *La Pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

FRANCE CULTURE, *Profils perdus*, 28 novembre 1991. (sur Louis Althusser).

FRANÇOIS, Jean, "Aveu, vérité, justice et subjectivité autour d'un enseignement de Michel Foucault", in *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* (Belgique), n° 7, 1981.

FRANK, Manfred, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ?*, ver. franç. mod. établie par Christian Berner, Paris, Cerf, 1988.

GODARD, J.-L., "Lutter sur deux fronts", in *Cahiers du cinéma*, n° 194, octobre 1967.

GRITTI, J. et TOINET, P., *Le structuralisme : science et idéologie*, Paris, Beauchesne, 1968.

GUSDORF, G., *Les écritures du moi*, Paris, Odile Jacob, 1991.

- *Les sciences humaines et la pensée occidentale. 2 — Les origines des sciences humaines*, Payot, 1967.

HABERMAS, J., "La modernité un projet inachevé", in *Critique*, n° 413, 1981.

- "Une flèche dans le coeur du temps présent", in *Critique*, n° 471-472, 1986. Repris dans D. Couzens Hoy, *Michel Foucault: lectures critiques*, Bruxelles, 1989.

- *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. de l'allemand par C. Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988. (1985 pour l'édition allemande).

HAHN, Otto, "Interprétations de Raymond Rousset", in *Les Temps Modernes*, 218, juillet 1964.

HONNETH, A., "Foucault et Adorno", in *Critique*, n° 471-472, 1986.

- *Kritik der Macht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1985.

IJSSELING, S., "Foucault with Heidegger", in *Man and World*, U.S.A., 19, n° 4, 1986.

JAMESON, Frederic, *The Prison-House of Language : A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton, Princeton University Press, 1974.

JANICAUD, Dominique, "Rationalité, puissance et pouvoir", in *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989.

KANTERS, R., "Tu causes, tu causes, c'est tout ce que tu sais faire", in *Le Figaro Littéraire*, 23 juin 1966.

KAUFMANN, J.-N., "Foucault historien et historien du présent", in *Dialogue*, Canadian Philosophical Review, vol. XXV, n° 2, Summer, 1986.

KELKEL, A. L., "La fin de l'homme et le destin de la pensée", in *Man and World*, U.S.A., 18, n° 1, 1985.

KURZWEIL, Edith, *The Age of Structuralism : Lévi-Strauss to Foucault*, New York, Columbia University Press, 1980.

LACROIX, Jean, "La fin de l'humanisme", in *Le Monde*, 9 juin 1966.

LACROIX, Jean, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, P.U.F., 1966.

LAERE, Francis Van, "Les Mots et les choses", in *Cahiers internationaux de symbolisme*, Bruxelles, n° 14, 1967.

LANGLOIS, J., "Structuralisme et métaphysique", in *Science et Esprit*, mai 1968.

LE BON, Sylvie, "Un positiviste désespéré", in *Les Temps Modernes*, n° 248, janvier 1967.

LEBRUN, Gérard, "Note sur la phénoménologie dans *Les Mots et les choses*", in *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989.

LECOURT, Dominique, *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris, Maspéro, 1972.

LEFEBVRE, H., *Position : contre les technocrates*, Paris, Gonthier, 1967.

LÉVY, Zeev, "The structuralist Epistemology of Michel Foucault", in *Iyyun*, A Hebrew Philosophical Quarterly, Jérusalem, vol. 25, n° 1-2, January-April 1974.

MACHADO, R., "Archéologie et épistémologie", in *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1988.

MACHEREY, P., *A quoi pense la littérature ?*, Paris, P.U.F., 1990.

MACKSEY, Richard et DONATO, Eugenio, *The Structuralist Controversy : The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1970.

MEGILL, Allan, *Prophets of Extremity : Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, University of California Press, 1987

MENDEL, G., *La révolte contre le père*, Paris, Payot, 1968.

MILHAU, J., "Les Mots et les choses", in *Cahiers du communisme*, n° 2, février 1968.

MOREY, Miguel, "Sur le style philosophique de Michel Foucault", in *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989.

MOROT-SIR, E., *La Pensée française aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1971.

NATOLI, Salvatore, *Ermeneutica e genealogia : filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1981.

ORMESON, Jean d', "Passage de l'homme ou les avatars du savoir", in *N.R.F.*, n° 171, mars 1967.

PALMIER, J.-M., "Le glas de la réflexion historique. La mort du roi", in *Le Monde*, 3 mai 1969.

PARAIN, Brice, "Michel Foucault, l'archéologie du savoir", in *N.R.F.*, n° 203, 1er novembre 1969.

PARAIN-VIAL, J., *Analyses structurales et idéologies structuralistes*, Toulouse, Privat, 1969.

PAVEL, Thomas, *Le mirage linguistique : Essai sur la modernisation intellectuelle*, Paris, Minuit, 1988.

PELORSON, J.-M., "Michel Foucault et l'Espagne", in *La Pensée*, n° 152, août 1970.

PIAGET, Jean, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968.

PINGUET, M., "Les années d'apprentissage", in *Le Débat*, n° 41, 1986.

REIF, A., *Antworten der Strukturalisten*, Hamburg, Hoffman & Campe, 1973.

RENAUT, Alain, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

REVAULT D'ALLONES, O., "Michel Foucault, les mots contre les choses", in *Raison présente*, n° 2, février-mars, 1967. Repris dans *Structuralisme et marxisme*, Paris, U.G.E., 1970.

ROGER, P., "Le Renard et ses raisons", in *L'Ane*, n° 40, octobre-décembre 1989.

ROY, Claude, "Claude Mauriac, miroir ébloui", in *Le Nouvel Observateur*, n° 594, 1976.

RUSSO, F., "L'Archéologie du savoir de Michel Foucault", in *Archives de philosophie*, 36, 1973.

SARTRE, J.-P., "Jean-Paul Sartre répond", in *L'Arc*, n° 30, 1966.

SAWICKI, J., "Heidegger and Foucault : Escaping technological Nihilism", in *Philosophy and social criticism*, U.S.A., 13, n° 2, 1987.

SCHÜRMAN, Reiner, "Que faire à la fin de la métaphysique?", in Michel Haar (éd.), *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983.

- "Se constituer soi-même comme sujet anarchique", in *Les Etudes philosophiques*, n° 4, 1986.

SCOTT, Charles E., *The Question of Ethics : Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Indiana University Press, Indianapolis, 1990.

SEITTER, Walter, "Onirocritiques", in *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989.

SERRES, M., "Géométrie de la folie", in *Mercur de France*, n° 1188, août 1962, et n° 1189, septembre 1962. Repris in *Hermès ou la communication*, Paris, Minuit, 1968.

SINI, Carlo, *Semiotica e filosofia : segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Bologna, Il Molino, 1978.

STURROCK, J., *Structuralism and Since : From Lévi-Strauss to Derrida*, New York, Oxford University Press, 1979.

TORT, Patrick, *La raison classificatoire : Quinze études : Les complexes discursifs*, Paris, Aubier, 1989.

VATTIMO, Gianni, "Nietzsche interprète de Heidegger", in *Heidegger : Questions ouvertes*, Paris, Osiris, 1990.

VERLEY, E., "L'Archéologie du savoir et le problème de la périodisation", in *Dix-huitième siècle*, n° 5, 1973.

VEYNE, P., "Foucault révolutionne l'histoire", in *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978.

VEYNE, P., *René Char en ses poèmes*, Paris, Gallimard, 1990.

VISKER, R., "Van Foucault naar Heidegger. Een enkele reis?", in *Tijdschrift voor Filosofie*, Belgique, 1991, 53, n° 3. Repris en anglais, "From Foucault to Heidegger : A one way Ticket ?", in *Research in phenomenology*, U.S.A., 1991, 21.

WAHL, F., "Y a-t-il une épistémè structuraliste ? Ou d'une philosophie en-deçà du structuralisme", in *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, Seuil, 1968.

YSMAL, Colette, "Histoire et archéologie", in *Revue française de science politique*, n° 4, 1972.

ZOUNGRANA, Jean, *Vérité et vérédiction chez Michel Foucault*, Mémoire de D.E.A., Philosophie, Strasbourg, 1987.

- "Michel Foucault", in *Histoire et anthropologie*, n° 13, 1996

### 3. - Numeros spéciaux

- *Critique*, n° 343, 1975 (articles de G. Deleuze, F. Ewald, P. Meyer).
- *Critique. Michel Foucault : du monde entier*, n° 471-472, août-septembre 1986 (articles de P. Boulez et A. Jaubert, P. Macherey, J. Colombel, F. Ewald, J. Habermas, A. Honneth, W. Miklenitsch, C. Gordon, H. Sluga, H. Dreyfus et P. Rabinow, R. Rorty, R. Bodei, P. Aldo Rovatti, M. Vegetti, P. Veyne).
- *Evolution psychiatrique : Cahiers de psychologie clinique et de psychopathologie générale. La conception idéologique de l'Histoire de la Folie de Michel Foucault*, 36, n° 2, 1971 (articles de J. Laboucarie, Henry Ey, G. Daumézou, H. Sztulman).
- *La Pensée. Entretiens sur Foucault*, n° 137, 1968 (interventions de B. Balan, G. Dulac, G. Marcy, J.-P. Ponthus, J. Proust, J. Stéfanimi et E. Verley).
- *Le Magazine littéraire*, n° 101, juin 1975 (un entretien de Foucault, articles de B.-H. Lévy, J. Revel, M. Kravetz, P. Venault, R. Bellour, C. Jambet).
- *Le Monde*, 21 février 1975 (articles de Roger-Pol Droit, C. Jambet).
- *Actes. Cahiers d'action juridique*, n° 54, été 1986.
- *Le Débat. Michel Foucault*, n° 41, septembre-novembre, 1986 (texte de Foucault, études de G. Canguilhem, R. Castel, J. Donzelot, F. Ewald, J. Habermas, H. Joly, P. Pasquino, témoignages de J. Almira, P. Boulez, K. Von Bülow, É. Burin des Roziers, M. de Certeau, H. Cixous, M. Fano, A. Farge, M. Pinguet).
- *Revue internationale de philosophie. Foucault, avec un texte de Foucault sur l'histoire de la psychologie*, 2/1990, n° 173 (articles de A. Kremer-Marietti, Denis Huisman, Socratis Delivoyatsis, P. Major-Poetzl, H. Dreyfus, K. Racevskis, J.-M. Auzias).
- *Le Magazine littéraire. Foucault, La suite de l'Histoire de la sexualité. Un cours inédit, Un entretien*, n° 207, mai 1984 (articles de F. Ewald, C. Jambet, R. Bellour, K. Von Bülow, A. Farge, H. Dreyfus et P. Rabinow, P. Pasquino, D. Loschak, J.

Roudaut, G. Lardreau, et M. Donnelly, C. Gordon, P. Aldo Rovatti).

### BIBLIOGRAPHIES GENERALES

Pour une bibliographie plus complète, nous renvoyons aux différentes études suivantes:

- CLARK, MICHAEL, *Michel Foucault : An annotated bibliography. Tool Kit for a New Age*, New York & London, Garland Publishing, 1983.
- DHAVERNAS, Marie-Josèphe et l'Association pour le Centre Michel Foucault, *Catalogue du fonds Michel Foucault déposé à la Bibliothèque du Saulchoir*, 1ère éd., Paris, Association pour le Centre Michel Foucault, avril 1992, 78 p.
- HARARI, Josué, *Structuralists and Structuralisms : A selected Bibliography of French Contemporary Thought (1960-1970)*, Ithaca, Diacritics, 1971, 82 p.
- JAMBET, Christian et EWALD, François, "Bibliographie de Michel Foucault", in *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1987.
- KEENAN, T., "The Works of Michel Foucault : 1926-1984", in J. Bernauer et D. Rasmussen *The Final Foucault*, Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1988.
- LAGRANGE, Jacques, "Les oeuvres de Michel Foucault", in *Critique. Michel Foucault : du monde entier*, n° 471-472, août-septembre 1986, p. 942-962.
- MILLER, Joan, *French Structuralism : A Multidisciplinary Bibliography*, New York, Garland Publishing, 1981.
- NORDQUIST, J., "Michel Foucault : A Bibliography", in *Reference and Research Services*, Santa Cruz, California, 1986.
- FOUCAULT, M., *Dits et écrits I et IV*, Paris Gallimard, 1994.

### III. - Autres études consultées

- ADORNO, T. et HORKHEIMER, M., *La dialectique de la raison*, trad. de l'allemand par Eliane Kaufholz, Gallimard, 1974.
- ALLEMAN, Beda, *Hölderlin und Heidegger*, Zurich, 1954 ; trad. française de F. Fédier, P.U.F., 1959.
- ALTHUSSER, L. et al, *Lire le Capital I et II*, Maspero, 1967.
- *L'Avenir dure longtemps* suivi de *Les Faits*, Stock/IMEC, 1992.
- ARAGON, L., *Blanche ou l'oubli*, Gallimard/N.R.F., 1967.
- ASSOUN, P.-L., *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981.
- BARTHES, R., "Éléments de sémiologie", in *Communications*, n° 4, 1964. Repris dans *L'Aventure sémiologique*, Seuil, 1985.
- *Système de la mode*, Seuil, 1967.
- BATAILLE, G., "L'existentialisme", in *Critique*, n° 41, 1950.
- "Le silence de Molloy", in *Critique*, n° 48, 1951.
- "René Char et la force de la poésie", in *Critique*, n° 53, 1951.
- "Sur M. Blanchot", in *Gramma*, n° 3-4, 1976.
- *Oeuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, 1971.
- *Somme athéologique I : L'Expérience intérieure*, éd. revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1954.
- *Sur Nietzsche, volonté de chance*, Gallimard, 1945.
- BEAUFRET, J., "A propos de l'existentialisme", in *Confluences*, n° 2, Lyon, 1945.
- *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 1986.
- *Dialogue avec Heidegger*, Minuit ; t.I, *Philosophie grecque*, 1972; t.II, *Philosophie moderne*, 1973 ; t.III, *Approche de Heidegger*, 1974 ; t.IV, *Le Chemin de Heidegger*, 1985.
- *Douze questions posées à J. Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Aubier/Montaigne, 1983.
- BECKETT, S., *L'Innommable*, Paris, Minuit, 1953.
- BINSWANGER, Ludwig, *Introduction à l'analyse existentielle*, Minuit, 1971.
- BLANCHOT, M., "La folie par excellence", in *Critique*, n° 45, 1951. Repris dans K. Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*, Paris, Minuit, 1953.
- "Le tournant", in *N.R.F.*, n° 25, 1955.

- *L'espace littéraire*, Gallimard, 1955.
- *La part du feu*, 2<sup>de</sup> éd., Gallimard, 1949.
- *Thomas l'obscur*, nouv. ver., Gallimard/N.R.F., 1950.
- BOURDIEU, P., "L'Ontologie politique de Martin Heidegger", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, V-VI 1975. Republié sous le même titre *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, 1988.
- *Le sens pratique*, Minuit, 1980.
- BRADBURY, Malcolm, *Mensonge*, Presses de la Renaissance, 1988.
- BRETON, Stanislas, "Althusser aujourd'hui", in *Archives de philosophie*, 56, 1993.
- CANGUILHEM, G., "Commentaire au 3<sup>e</sup> chapitre de L'Evolution créatrice", in *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, avril-juin 1943.
- "Qu'est-ce que la psychologie ?", in *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1958. Repris dans *Les Cahiers pour l'analyse*, mars-avril 1966. Repris dans CANGUILHEM, G., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.
- CASSIRER, E., *La Philosophie des Lumières*, traduit par P. Quillet, Paris, Fayard, 1970.
- CASTEL, Robert, "Méthode structurale et idéologie structuraliste", in *Critique*, vol. XX, n° 210, 1964, p. 963-978.
- CAVAILLÈS, J., *Sur la logique et la théorie de la science*, P.U.F., 1947.
- Cahiers de philosophie. L'anthropologie*, n° 1, janvier 1966.
- CHAR, René, *L'Age cassant*, Paris, José Corti, 1966.
- *Recherche de la base et du sommet*, éd. augm., Gallimard/N.R.F., 1965.
- CHÂTELET, F., "Le cas Heidegger", in *Le Nouvel Observateur*, n° 82, 8-12 juin 1966.
- "Où en est le structuralisme ?", in *La Quinzaine Littéraire*, n° 31, 1967.
- CLÉMENT, Catherine, *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*, Paris, Seghers, 1970, rééd., 1974.
- CONTAT, Michel et RYBALKA, Michel, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, 1970.

CORVEZ, Maurice, "Le structuralisme ethnologique de Claude Lévi-Strauss", in *Les Structuralistes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.

COURRÈGE, Philippe, "Un modèle mathématique des structures élémentaires de la parenté", in *L'Homme*, juillet-décembre, 1965.

CRESSANT, Pierre, *Lévi-Strauss*, Paris, éd. Universitaires, 1970.

CUZIN, F., "L'expérience intérieure", in *Confluences*, Lyon, novembre 1943.

DELEUZE, Gilles, "Entretien sur Nietzsche" (avec J.-N. Vuarnet), in *Les Lettres françaises*, 28 février 1968.

- *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., 1962.

DELRUELLE, Edouard, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Bruxelles, éd. Universitaires, 1989.

DERRIDA, J., *Positions*, Paris, Minuit, 1967.

DESCARTES, René, *Oeuvres philosophiques*, t.1, F. Alquié, Garnier, 1963.

DUMÉZIL, Georges, *L'Héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, 6<sup>e</sup> éd., 1949.

ECO, Umberto, *L'Oeuvre ouverte*, traduit de l'italien par C. Roux de Bezieux avec le concours de A. Boucourechliev, Paris, Seuil, 1962.

*Esprit. La pensée sauvage et le structuralisme*, n° 322, novembre 1963 (articles de Cuisenier, Ruwet, Gaboriau, Ricoeur, suivis d'une discussion de ces auteurs avec Lévi-Strauss).

*Esprit. Structuralisme : idéologie et méthode*, 35<sup>e</sup> année, n° 360, mai 1967 (articles de Domenach, Cuisenier, Bertherat, Conhil, Dufrenne, Ricoeur, Burgelin, Ladrière).

FARIAS, Victor, *Heidegger et le nazisme*, traduit par J.-B. Grasset et M. Benarroch, préface de C. Jambet, Verdier, 1987.

FAYE, J.-P., *La Raison narrative*, Paris, Balland, 1990.

FREUD, S., *Essais de psychanalyse appliquée*, 11<sup>e</sup> éd., Gallimard, 1952.

- *Résultats, idées, problèmes*, II, 1921-1938, PUF, 1985.

FURET, F., "Les Intellectuels français et le structuralisme", in *Preuves*, n° 192, 1967.

GOLDMANN, L., *Lukàcs et Heidegger*, Paris, Denoël/Gonthier, 1973 ; Rochlitz, Rainer, "Lukàcs et Heidegger", in *L'Homme et la société*, n° 33-34, 1977 ; Tertulian, N., "Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukàcs", in *Archives de philosophie*, 56, 1993.

GUÉROULT, Martial, *Chaire d'histoire et technologie des systèmes philosophiques, 4 décembre 1951. Leçon inaugurale au Collège de France*, Nogent-le-Rotrou, impr. Daupeley-Gouverneur, 1952.

GUITTON, Jean, *Le clair et l'obscur*, Aubier-Montaigne, 1964.

GURVITCH, G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930, p. 207-234.

HAZARD, Paul, *La Pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 1963.

HEIDEGGER, Martin "Gedachtes", in *Cahiers de L'Herne. René Char*, n° 15, dir. par Dominique Fourcade, 1971.

- "Zeit und Sein", in *L'Endurance de la pensée, pour saluer Jean Beaufret*, Plon, 1968.

- *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976.

- *Discours de rectorat*, trad. G. Granel, Paris, TER, 1985.

- *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958. Contient : "La question de la technique" — "Science et méditation" — "Dépassement de la métaphysique" — "Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?" — "Que veut dire penser ?" — "Bâtir habiter penser" — "La chose" — "...L'homme habite en poète..." — "Logos (Héraclite, fragment 50)" — "Moïra (Parménide VIII, 34-41)" — "Aléthéia (Héraclite, fragment 16)".

- *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962. Contient : "L'origine de l'oeuvre d'art" — "L'époque des conceptions du monde" — "Hegel et son concept de l'expérience" — "Le mot de Nietzsche Dieu est mort" — "Pourquoi des poètes ?" — "La parole d'Anaximandre".

- *Gesamtausgabe*, t.55 : *Heraklit*, Francfort, 1979, XII.

- *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.

- *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

- *L'Être et le Temps*, trad. A. de Waelhens et R. Boehm, Paris, Gallimard, 1964. (Paragraphe 1-44).
- *L'Être et le temps*, trad. E. Martineau, Authentica, 1985.
- *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962.
- *Nietzsche I et II*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., 1959.
- *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938. Contient : "Qu'est-ce que la métaphysique ?" — "Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison" — "Hölderlin et l'essence de la poésie" — Extraits de *L'Être et le Temps* et de *Kant et le problème de la métaphysique*.
- *Questions I*, trad. W. Biemel, H. Corbin, G. Granel, R. Munier, A. Préau, A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1968. Contient : "Qu'est-ce que la métaphysique ?" — "Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison" — "De l'essence de la vérité" — "Contribution à la question de l'être" — "Identité et différence".
- *Questions II*, trad. K. Axelos, J. Beaufret, L. Braun, F. Fédier, M. Haar, D. Janicaud, A. Préau, Paris, Gallimard, 1968. Contient : "Qu'est-ce que la philosophie ?" — "Hegel et les Grecs" — "La thèse de Kant sur l'Être" — "La doctrine de Platon sur la vérité" — "Ce qu'est et comment se détermine la Physis".
- *Questions III*, trad. J. Hervier, R. Munier, A. Préau, Paris, Gallimard, 1966. Contient : "Le chemin de campagne" — "L'Expérience de pensée" — "Hegel" — "Lettre sur l'humanisme" — "Sérénité".
- *Questions IV*, trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois, C. Röels, Paris, Gallimard, 1976. Contient: "Temps et être" — "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée" — "Le tournant" — "La phénoménologie et la pensée de l'être" — "Les séminaires du Thor" — "Le séminaire de Zähringen".
- *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, trad. J. Launay, Paris, Mercure de France, 1977.
- *Zollikoner Seminar*, herausgegeben von Medard Boss, Francfort/Main, Klostermann, 1987.

- KAHN, J.-F., "La minutieuse conquête du structuralisme", in *L'Express*, 21-27 août 1967.
- KANT, Emmanuel, *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf 1793* (traduit par L. Guillermit), Vrin, 1968.
- KLOSSOWSKI, P., *Le Baphomet*, Mercure de France, 1965.
- KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel : Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, 1947.
- L'Arc*. Claude Lévi-Strauss, n° 26, 1965 (articles de B. Pingaud, G. Genette, L. de Heusch, J. Pouillon, C. Deliége...).
- LACAN, J., *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.
- LE BRIS, Michel et Vincent, B., in *Jazz Hot*, n° 233-236, 1967.
- LECOURT, Dominique, *Bachelard, le jour et la nuit*, Paris, Grasset, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude "Culture et nature. La condition humaine à la lumière de l'anthropologie", in *Commentaire*, n° 15, 1981, p. 365-372.
- "Diogène couché", in *Les Temps Modernes*, n° 110, 1955, p. 1187-1220.
- "Discours du récipiendaire (Lévi-Strauss) lors de la cérémonie de remise de la médaille d'or du CNRS", in *Le Monde*, 13 janvier 1968, p. 9.
- "L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire" (avec Jean-Marie Benoist), in *Le Monde*, 21-22 janvier 1974, p.p. 1, 14.
- "La crise moderne de l'anthropologie", in *Le Courrier de Unesco*, vol. XIV, n° 11, 1961, p. 12-17.
- "Le Père Noël supplicié", in *Les Temps Modernes*, 7è année, n° 77, 1952, p. 1572-1590.
- "Le problème de l'invariance en anthropologie", in *Diogène*, XXXI, 1960, p. 23-33.
- "Les mathématiques de l'homme", in *Bulletin international des sciences sociales*, vol. VI, n° 4, 1955, p. 643-653.
- "Les trois sources de la réflexion ethnologique", in *Revue de l'enseignement supérieur*, 1960, p. 43-50.
- "Race et culture", in *Revue internationale des sciences sociales*, vol. XXIII, n° 4, 1971, p. 647-666.
- "Réponses à quelques questions", in *Esprit*, n° 322, novembre 1963, p. 628-653.

- *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.  
 - *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.  
 - *De près et de loin (avec Didier Eribon)*, Paris, Odile Jacob, 1988.  
 - *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991.  
 - "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris P.U.F., 3e éd. augm., 1966 p. IX-LII.  
 - *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.  
 - *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985.  
 - *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Paris, Société des américanistes, 1948.  
 - *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France 1949 ; nouv. éd. revue et corrigée, La Haye-Paris, Mouton, 1967.  
 - *La Voie des masques*, éd. revue et augmentée, Paris, Plon, 1978.  
 - *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.  
 - *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.  
 - *Mythologiques I. Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964.  
 - *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1967.  
 - *Mythologiques III. L'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1967.  
 - *Mythologiques IV. L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971.  
 - *Paroles données*, Paris, Plon, 1984.  
 - *Race et histoire* [suivi de] *L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss*, par Jean Pouillon, Paris, Gonthier, 1961. *Race et histoire* est reprise dans *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.  
 - *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.  
 LEVINAS, E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.  
 - *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975.  
*Les Temps Modernes. Problèmes du structuralisme*, n° 246, 1966 (articles de J. Pouillon, M. Barbut, A. J. Greimas, M. Godelier, P. Bourdieu, P. Macherey, J. Ehrmann).  
 MAKARIUS, Raoul et Laura, *Structuralisme ou ethnologie. Pour une critique radicale de l'anthropologie de Lévi-Strauss*, Paris, Anthropos, 1973.

MARC-LIPIANSKY, Mireille, *Le Structuralisme de Lévi-Strauss*, Paris, Payot, 1973.  
 MARCUSE, Herbert, *Philosophie et révolution*, Paris, Denoël/Gonthier, 1969.  
 MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.  
 MESCHONNIC, Henri, *Le langage Heidegger*, P.U.F., 1990.  
 MONDOT, Jean, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Publications de l'université de St. Etienne, 1991.  
 MONNEROT, J., "Sur Georges Bataille", in *Confluences*, Lyon, n° 8, octobre 1945, et n° 9, février 1946.  
 MÖRCHEN, Hermann, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980.  
 MOUNIN, G., *Saussure ou le structuraliste sans le savoir*, Seghers, 1968.  
 NIETZSCHE, F., *La généalogie de la morale*, Idée/Gallimard, 1964.  
 - *Le Gai savoir*, Idée/Gallimard, 1950.  
 OTT, Hugo, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, traduit de l'allemand par J.-M. Belocil, postface de J.-M. Palmier, Paris, Payot, 1988.  
 PINGAUD, B., "Editorial", in *L'Arc*, n° 30, 1966.  
 POIRÉ, Fr., *Emmanuel Lévinas : Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987.  
 QUENEAU, R., "Premières confrontations avec Hegel", in *Critique*, n° 195-196, septembre 1963.  
 REVEL, J.-F., *La Cabale des dévots*, Paris, Julliard, 1962.  
 ROGER, Jacques, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, A. Colin, 1963.  
 ROUDINESCO, Élisabeth, "Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger", in Ouvrage Collectif, *Lacan avec les philosophes*, Bibliothèque du Collège International de Philosophie, Albin Michel, 1991.  
 - *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie. Histoire d'un système de pensée*, Fayard, 1993.  
 RUSSELL, B., *Histoire de la philosophie occidentale*, trad. de l'anglais par Hélène Kern, Gallimard/N.R.F., 1953.  
 SARTRE, J.-P., *Carnets de la drôle de guerre. Novembre 1939 - Mars 1940*, Gallimard, 1983.



- *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960.  
 - *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943.  
 - *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946.  
 SASSO, R., *Georges Bataille : Le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Minuit, 1978.  
 SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Lausanne, 1915.  
 SURYA, Michel, *Georges Bataille : La mort à l'oeuvre*, Paris, Garamont, F. Birr, 1987.  
 VATTIMO, Gianni, *Introduction à Nietzsche*, trad. de l'italien par Fabienne Zanussi, éd. Universitaires, 1991.  
 VIET, J., *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, La Haye, Mouton et co., 1965.  
 WAELHENS, Alphonse de, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942.  
 WAHL, Jean, *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, C.D.U., 1952.  
 WARIN, François, "A la santé du serpent", in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1978.  
 ZOUNGRANA, Jean, *B. F. Entre populisme révolutionnaire et totalitarisme militaire*, Mémoire de D.E.A., Sciences sociales, Pratiques sociales et Développement, Strasbourg, 1989.  
 - "D'un populisme, l'autre", in *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, n° 24, 1997.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION</b>	11
<b>PREMIÈRE PARTIE : UN CLIMAT IDÉOLOGIQUE</b>	29
<i>I - Claude Lévi-Strauss ou la passion des structures</i>	45
<i>II - Dimension philosophique</i>	57
<b>DEUXIÈME PARTIE : MICHEL FOUCAULT OU LA PASSION DU SYSTÈME</b>	71
<i>I - Le livre et sa réception</i>	77
<i>II - La séduction structuraliste</i>	93
1. Un structuralisme problématique	93
2. Une archéologie des sciences humaines	101
3. L'inscription structuraliste	117
<i>III - L'adieu au structuralisme</i>	161
<b>TROISIÈME PARTIE : MICHEL FOUCAULT/MARTIN HEIDEGGER</b>	197
<i>I - Archéologie d'une rencontre</i>	221
<i>II - Foucault lecteur de Heidegger</i>	269
<b>CONCLUSION</b>	293
<b>BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE</b>	299
<i>I - Les oeuvres de Michel Foucault</i>	301
<i>II - Ouvrages sur Michel Foucault</i>	305
<i>III - Autres études consultées</i>	316

Collection *L'Ouverture Philosophique*  
dirigée par Bruno Péquignot et Dominique Chateau

- François NOUDELMANN, *Sartre : l'incarnation imaginaire*, 1996.  
Jacques SCHLANGER, *Un art, des idées*, 1996.  
Ami BOUGANIM, *La rime et le rite. Essai sur le prêche philosophique*, 1996.  
Denis COLLIN, *La théorie de la connaissance chez Marx*, 1996.  
Frédéric GUERRIN, Pierre MONTEBELLO, *L'art, une théologie moderne*, 1997.  
Régine PIETRA, *Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine*, 1997.  
Françoise D'EAUBONNE, *Féminin et philosophie (une allergie historique)*, 1997.  
M. LEFEUVRE, *Les échelons de l'être. De la molécule à l'esprit*, 1997.  
Muhammad GHAZZÂLI, *De la perfection*, 1997.  
Francis IMBERT, *Contradiction et altération chez J.-J. Rousseau*, 1997.  
Jacques GLEYSE, *L'instrumentalisation du corps. Une archéologie de la rationalisation instrumentale du corps, de l'Âge classique à l'époque hypermoderne*, 1997.  
Ephrem-Isa YOUSIF, *Les philosophes et traducteurs syriaques*, 1997.  
Collectif, publié avec le concours de l'Université de Paris X, *Objet des sciences sociales et normes de scientificité*, 1997.  
Véronique FABBRI et Jean-Louis VIEILLARD-BARON (sous la direction de), *L'Esthétique de Hegel*, 1997.  
Eftichios BITSAKIS, *Le nouveau réalisme scientifique. Recherche Philosophiques en Microphysique*, 1997.  
Vincent TEIXEIRA, *Georges Bataille, la part de l'art. La peinture du non-savoir*, 1997.  
Tony ANDRÉANI, Menahem ROSEN (sous la direction de), *Structure, système, champ et théories du sujet*, 1997.  
Denis COLLIN, *La fin du travail et la mondialisation. Idéologie et réalité sociale*, 1997.  
Alain DOUCHEVSKY, *Médiation & singularité. Au seuil d'une ontologie avec Pascal et Kierkegaard*, 1997.

Collection *L'Ouverture Philosophique*  
dirigée par Bruno Péquignot et Dominique Chateau

- Joachim WILKE, *Les chemins de la raison*, 1997.  
Philippe RIVIALE, *Tocqueville ou l'intranquillité*, 1997.  
Gérald HESS, *Le langage de l'intuition. Pour une épistémologie du singulier*, 1997.  
Collectif, *Services publics, solidarité et citoyenneté*, 1997.  
Philippe SOUAL, Miklos VETO, *Chemins de Descartes*, 1997.  
Sylvie COIRAULT-NEUBURGER, *Expérience esthétique et religion naturelle*, 1997.  
A. BAVARESCO, *La théorie hégélienne de l'opinion publique*, 1998.  
Michèle ANSART-DOURLEN, *L'action politique des personnalités et l'idéologie jacobine*, 1998.  
Philippe CONSTANTINEAU, *La doctrine classique de la politique étrangère. La cité des autres*, 1998.  
Geneviève EVEN-GRANBOULAN, *Ethique et économie*, 1998.  
Bernard GUELTON, *L'exposition*, 1998.  
Itzhak GOLDBERG, *Jawlensky ou le visage promis*, 1998.  
Maryse DENNES, *Husserl - Heidegger. Influence de leur oeuvre en Russie*, 1998.