



HAL
open science

Certitude et inquiétude du sujet. Foucault et Heidegger lecteurs de Descartes

Kim Sang Ong-Van-Cung

► **To cite this version:**

Kim Sang Ong-Van-Cung. Certitude et inquiétude du sujet. Foucault et Heidegger lecteurs de Descartes. *Methodos : savoirs et textes*, 2018, 18, 10.4000/methodos.4983. hal-02065371

HAL Id: hal-02065371

<https://hal.science/hal-02065371v1>

Submitted on 12 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Certitude et inquiétude du sujet. Foucault et Heidegger lecteurs de Descartes

Certitude and Disquiet of the Subject. Foucault and Heidegger as Descartes' Readers

Kim Sang Ong-Van-Cung



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/methodos/4983>
DOI : 10.4000/methodos.4983
ISSN : 1769-7379

Éditeur

Savoirs textes langage - UMR 8163

Ce document vous est offert par Université Bordeaux Montaigne



Référence électronique

Kim Sang Ong-Van-Cung, « Certitude et inquiétude du sujet. Foucault et Heidegger lecteurs de Descartes », *Methodos* [En ligne], 18 | 2018, mis en ligne le 24 janvier 2018, consulté le 05 mars 2019.
URL : <http://journals.openedition.org/methodos/4983> ; DOI : 10.4000/methodos.4983

Ce document a été généré automatiquement le 5 mars 2019.



Les contenus de la revue *Methodos* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Certitude et inquiétude du sujet. Foucault et Heidegger lecteurs de Descartes

*Certitude and Disquiet of the Subject. Foucault and Heidegger as Descartes'
Readers*

Kim Sang Ong-Van-Cung

« Poser la question de Descartes, c'est poser la
question de ce que doit être dans sa totalité comme
dans sa matière propre le discours
philosophique »,
Foucault, leçon inédite sur Descartes

- 1 La lecture foucauldienne de Descartes s'accorde avec les lectures allemandes qui ont fait de Descartes l'inventeur du sujet moderne. L'examen de certains manuscrits inédits du Fonds Foucault déposé par Daniel Defert à la BnF, en 2013¹, montre que le Descartes de Foucault est une variante apparemment simplifiée de celui de Heidegger. On pouvait peut-être le pressentir, à la lecture de *Les mots et les choses*, où Foucault présente l'*epistémè* de l'âge classique à partir de la *mathesis universalis* de Descartes, et fait du cartésianisme un moment fondamental dans l'âge de la représentation. Foucault connaît la lecture heideggérienne de Descartes, comme l'attestent ses notes sur Heidegger des années 50. On trouve d'ailleurs parmi elles une entrée « Le sujet cartésien »² ; il est esquissé à partir de « *Die Zeit des Weltbildes* » dans les *Holzwege* publié en 1949, que Foucault lit en allemand, la traduction *Chemins qui ne mènent nulle part* ne paraissant qu'en 1962. L'objectif de la présente étude est de reconstituer la manière dont Foucault intègre la lecture heideggerienne de Descartes à la sienne et comment il en déplace la signification.
- 2 Dans *Être et temps*, la thèse de Heidegger est que Descartes a laissé indéterminé le sens de l'être du Je pense, qu'il l'a interprété à partir de l'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*). Dans ses derniers textes, il est toujours besoin d'une destruction de l'*ego* cartésien, en raison de l'absolutisation de l'*ego* comme sujet insigne, qui a son origine dans l'exigence d'un

fundamentum inconcussum veritatis, d'un fondement reposant en soi et inébranlable de la vérité au sens de la certitude, selon les formules de « L'époque des "conceptions du monde" ». Ce qui va nous intéresser, ce sont les premiers cours de Heidegger donnés durant la première moitié des années 1920 à Fribourg, sur Augustin et sur Aristote, et surtout le cours centré sur Descartes, donné à Marbourg (hiver 1923-1924), *Introduction à la recherche phénoménologique*, qui développent des analyses sur le souci de la certitude et la fuite devant l'étrangeté³. Ces cours s'engagent sur le chemin de *Sein und Zeit* (1927). Mais l'accent mis sur le thème de l'inquiétude, qui préfigure les analyses ultérieures de l'angoisse (*Angst*) et du souci (*Sorge*) d'*Être et temps*, ouvre sur une interrogation du sens d'être du « Je suis » qui est sensiblement différente de la lecture standard de Descartes par Heidegger, et mérite à ce titre notre attention. Ces cours affirment qu'il y a une forme authentique de l'inquiétude, liée au souci ou à la préoccupation de soi (*Selbtkümmern*)⁴, susceptible de valoir comme une figure de l'ipséité, du « s'avoir ». *L'Introduction à la recherche phénoménologique* critique ainsi de façon détaillée le souci cartésien de la certitude et la conscience husserlienne, parce que le « souci d'une connaissance connue » représente une fuite devant l'inquiétude de la vie concrète ou facticielle.

- 3 Foucault n'a pas pu lire ces textes de Heidegger parus après sa mort. Aussi ne s'agit-il pas de procéder à une recherche de sources en vue de lire Foucault à l'ombre de Heidegger⁵, mais plutôt de réfléchir sur le sens de leur convergence et de leur différence, dans un moment singulier ; celui où nous recevons autrement Heidegger et Foucault, grâce à la publication posthume de cours et de textes importants, et à la mise à disposition de manuscrits inédits.
- 4 Ainsi, au seuil de nos analyses, on peut déjà souligner que les thèses de Foucault sur Descartes dans *L'Histoire de la folie à l'âge classique* recourent certaines affirmations de ces cours de Heidegger. Le sens du *cogito* se trouve en effet, selon Foucault, dans l'exclamation « Mais quoi ? ce sont des fous », par où le sujet raisonnable s'assure du mode d'accès à la vérité, en se détournant de la folie. « Cette certitude, Descartes, maintenant, l'a acquise, et la tient solidement : la folie ne peut plus le concerner »⁶. Descartes figure un seuil par rapport à la Renaissance ; la certitude de n'être pas fou conditionne la pensée, alors que pour Montaigne, on n'était jamais sûrs de ne pas rêver ni certains de n'être pas fous, tellement nous sentons de contradiction parfois en notre jugement. Et, dans la radicale mise au silence de la folie à l'époque moderne, la folie de Nietzsche, de Van Gogh, Artaud, Nerval, ou Roussel témoigne, dans son tragique isolement, de l'inquiétude radicale quant à l'être du langage qui traverse toute l'histoire, et éclate comme absence d'œuvre, comme l'effondrement central de la pensée par quoi cette pensée s'ouvre sur le monde moderne. Un tel effondrement est la marque d'une question insistante au cœur de la finitude radicale⁷. L'homme de raison se protège de cette inquiétude ; il la fuit par l'objectivation de la folie, présidant à la naissance de la psychologie, par l'espacement que bâtit l'architecture asilaire et par la normalisation qui institue la moralisation et la médicalisation des fous à titre des pratiques de soins dans les espaces autres que sont les asiles⁸.
- 5 Et, néanmoins, en 1972, dans « Ce corps, ce papier, ce feu », la célèbre réponse à « Cogito et Histoire de la folie » de Derrida, Foucault fait, à la différence de Heidegger, du sujet cartésien de la méditation un sujet mobile, un sujet autre perpétuellement déplacé par sa pensée. Tout en réaffirmant sa thèse, celle de l'exclusion de la folie à l'âge classique par une lecture serrée des textes de Descartes, il montre qu'il y a peut-être dans la pensée de

ce dernier plus d'inquiétude – au sens de non-repos, d'*Unruhe*, voire d'*Unheimlichkeit* – qu'on ne le prétend.

« Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était pas détenteur au moment initial. Bref, la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent »⁹.

- 6 Cette thèse repose sur une redéfinition des textes philosophiques comme discours, formation discursive parmi les autres, constituée de séries d'événements ou de différences, qui se trouve thématisée dès le manuscrit inédit *Le Discours philosophique* (1966-1967)¹⁰.
- 7 Bien que Foucault ne cède rien de sa critique du sujet moderne de la connaissance, c'est grâce à la mobilité du sujet de la méditation que, dans les années 80, il réinscrit Descartes dans une histoire de la spiritualité qui, suivant *L'Herméneutique du sujet*, est une histoire de la vérité, ou des conditions du dire-vrai¹¹, autant que du souci ou des pratiques de soi. Au début de ce cours, le « moment » cartésien est celui de la requalification du *gnôti seauton* en termes de connaissance de soi et de la disqualification de l'*epimeleia eautou* (le souci de soi) et avec lui des pratiques de soi qui le définissent, et qui sont les conditions spirituelles de l'accès à la vérité. Foucault nuance immédiatement ce jugement ; en réalité, la coupure entre philosophie et spiritualité n'est pas entièrement faite à l'époque moderne, comme en témoignent la prégnance du questionnement méthodique dans les textes cartésiens et dans le *Tractatus de intellectus emendatione* de Spinoza. Et, durant la dernière séance du cours, au moment où il analyse l'épreuve du contenu de vérité dans le Stoïcisme, épreuve du sujet de vérité dans la méditation et dans la méthode, Descartes est cité et il occupe une place dans l'histoire des pratiques de soi et des exercices de la pensée¹².
- 8 Ainsi, en centrant mon intrigue historique sur la critique du sujet de la certitude et sur son motif, l'inquiétude de la vie historique ou de la finitude radicale, je voudrais réfléchir sur le diagnostic contrasté porté par Heidegger et par Foucault sur le *cogito* cartésien. Qu'est-ce que l'inquiétude qui anime la vie historique¹³ ? Comment se distinguent et se déterminent les différentes figures de l'inquiétude selon Heidegger et selon Foucault ? L'objet de nos analyses consiste à envisager la redéfinition du soi à partir de l'inquiétude, par Heidegger et Foucault, dans la mesure où celle-ci engage la critique du sujet de la certitude et la place de Descartes dans l'histoire de la subjectivité, qui est aussi celle des rapports du soi à la volonté de vérité et au dire-vrai.

Comment un Descartes peut en cacher un autre

« C'est un fait que mon problème et, je crois, le problème de la plupart des gens dans les années de l'après-guerre, était de se débarrasser de cette philosophie du sujet. La voie que j'ai choisie, ce n'est pas moi, bien sûr, qui l'ai inventée. C'est une tradition, au moins depuis Nietzsche, peut-être depuis Hegel – [mais] c'est un autre problème »¹⁴.

- 9 Dans la lecture allemande traditionnelle que Foucault évoque, la philosophie, avec Descartes, a permis d'accéder à un mode d'être, celui du sujet moderne, où le doute n'est plus permis et où la connaissance scientifique s'appuie sur la certitude. Sous le terme de « philosophie du sujet » ou de la conscience, Foucault se réfère à des théories qui se

donnent au préalable le sujet comme sujet constituant et qui posent la question de savoir comment la connaissance est possible¹⁵. La constitution historique du sujet s'oppose à la théorie *a priori* du sujet comme substance, attribuée à Descartes par Kant, suivi de Husserl, Sartre etc. Or la subjectivité est au contraire la forme du rapport à soi qui n'est pas identique à elle-même. Et la critique de Foucault dépasse le problème cartésien. Elle renvoie au projet qui de Descartes à Husserl est repris dans l'histoire de la philosophie :

« justifier la science par un recours au sujet connaissant qui donnera enfin au discours philosophique une forme aussi justifiée que celle du discours scientifique »

¹⁶.

- 10 La critique porte sur la recherche inlassable du fondamental.
- 11 Pour Foucault, au lieu de renvoyer à un sujet constituant anhistorique, il s'agit de résoudre les problèmes de constitution à l'intérieur d'une trame historique. Dans une telle perspective, il n'est pas non plus possible de se satisfaire de la relativisation du sujet phénoménologique, sous la forme de l'historicisation de la conscience, proposée par Sartre, car il s'agit « en se débarrassant du sujet constituant, de se débarrasser du sujet lui-même »¹⁷. Ainsi, à partir des années 70, la critique foucauldienne de la « philosophie du sujet » prend la forme d'une généalogie du sujet moderne, et la pensée s'y exerce au cœur des pratiques discursives *et* non-discursives. La généalogie est une forme d'histoire qui rend compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objets, etc., sans avoir à se référer au sujet qu'il soit transcendant au cours des événements ou bien la forme vide de l'identité au long de l'histoire, donc sans avoir à y renvoyer comme à un sujet *a priori*, et en montrant bien plutôt la constitution historique. Le soi est la forme de la subjectivité, *i. e.* un rapport à soi toujours différent, et c'est lui dont la généalogie fournit l'histoire. Et, par « soi », il faut entendre « le type de relation que l'être humain en tant que sujet peut avoir et entretenir avec lui-même. [...] ce type de relation du sujet avec lui-même est [...] la cible des techniques »¹⁸. La formule de *Surveiller et punir* (1975) – l'âme est la prison du corps – illustre l'approche généalogique. Dans cette formule qui inverse celle du *Phédon*, le corps est sujet, au sens où il est assujéti à la surveillance dans les disciplines, et aussi défini et délimité par un type de relation de l'individu à lui-même. Ce type de relation est imposé par les techniques. Et toutes les pratiques par lesquelles le sujet est défini et transformé sont accompagnées de certains types de savoir. Lorsque dans les années 1980, Foucault fait retour sur le chemin parcouru, il apparaît alors que l'archéologie du savoir implique la généalogie du sujet moderne comme sa « morne moitié »¹⁹ ; la généalogie étant « méticuleuse et patiemment documentaire ». « En somme, l'objectif de mon projet est de construire une généalogie du sujet. La méthode est une archéologie du savoir, et le domaine précis d'analyse est ce que je dois appeler technologies : je veux dire l'articulation de certaines techniques et de certains types de discours à propos du sujet »²⁰.
- 12 Il faut éviter de multiplier inutilement les Foucault : l'archéologue du savoir dans les années 60 ; le généalogiste du sujet moderne, dans les années 70, qui changerait d'objet et, après s'être intéressé au savoir se tournerait vers le pouvoir, et la corrélation pouvoir-savoir ; et enfin, le Foucault du tournant éthique des années 80. C'est plutôt à la construction inquiète d'un parcours ou d'une œuvre philosophique, à laquelle nous assistons, et au déploiement de travaux historiques qui élaborent la méthode de l'archéologie généalogique. Ces travaux sont issus de la *rencontre* entre une *archive* et un *problème présent*. « Généalogie veut dire que je mène l'analyse à partir d'une question présente »²¹. La généalogie élabore l'histoire de ce que nous sommes (devenus) à la faveur

de certaines contingences. C'est une ontologie historique de nous-mêmes. Elle sélectionne l'archive qui permet d'écrire une telle histoire. Elle est en ce sens une histoire du présent et de ses limites, une problématisation historique et une critique du présent, et à ce titre elle est une critique pratique dans la forme du franchissement possible. L'objectif de la généalogie est ainsi de dégager « de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons »²².

- 13 Ces éléments méthodologiques du parcours de Foucault, que nous venons de développer de manière succincte, fournissent un contexte plus précis à la critique foucauldienne du sujet moderne. Ils dessinent le cadre à partir duquel nous allons examiner l'usage que Foucault fait de la lecture heideggérienne de Descartes. Nous allons nous intéresser à une leçon inédite sur Descartes, datant de 1968-1969, rédigée après les *Mots et les choses* (1966) et contemporaine de la rédaction de *l'Archéologie du savoir*²³. Foucault y met en parallèle deux interprétations opposées de l'invention de la subjectivité moderne : les lectures hégélienne et nietzschéenne ; les lectures husserlienne et heideggérienne. Hegel a souligné que Descartes a lié la philosophie non à telle ou telle connaissance, mais à la forme même de la connaissance en général, au savoir universel ; Descartes a fait de la subjectivité le lieu de la vérité et de la certitude et a, en outre, lié le sujet à la maîtrise et à la possession du monde. De l'autre, avec Nietzsche, Descartes a simplement fait croire aux hommes que la subjectivité pouvait être le fondement du savoir et donner accès à l'être, alors que ce moi pur et vide cacherait dans ses profondeurs quelque chose qui est de l'ordre du vouloir. L'être ne doit pas se faire dans la forme du Moi, mais dans l'abolition de l'individualité et le déchirement de son être soi ; il est tragique.
- 14 Cette lecture nietzschéenne de Descartes que Foucault restitue, on pressent qu'elle est heideggérienne, sous la forme spécifique d'un jeu de masques du type *un Nietzsche cachant un Heidegger, cachant un autre Nietzsche, etc.* Et en effet, en 1980, quand Foucault rappelle sa dette à l'égard de Nietzsche, il y ajoute « ces philosophes qui, comme Nietzsche, ont posé la question de l'historicité du sujet »²⁴. Le lecteur se demande qui peuvent être « ces philosophes » ? Or comment ne pas reconnaître Heidegger ? Heidegger n'est-il pas un de ceux qui ont voulu se débarrasser du sujet moderne grâce à la destruction (*Destruktion*), ou à la déconstruction (*Abbau*), de l'histoire de l'ontologie, au long d'une confrontation (*Auseinandersetzung*) avec Descartes qui commence dès les années 20, se poursuit dans *Être et temps*, et jusque dans les derniers textes publiés²⁵ ? Heidegger n'est-il pas celui qui a écrit *La Lettre sur l'humanisme* (1946), destinée en premier lieu au public français, adressée à Jean Beaufret, et dont le retentissement après-guerre a été considérable ? Les secousses de cet événement sont d'ailleurs perceptibles jusque dans *Les Mots et les choses*, dans la polémique avec Sartre qui s'en est suivie, et dans ce qu'on a nommé la « querelle de l'humanisme » durant les années 60. En outre, Heidegger n'est-il pas un de ceux qui, à l'instar du Nietzsche de « Vérité et mensonge au sens extra-moral », a voulu écrire une histoire de la vérité, où en outre Descartes est précisément celui qui, avec le sujet de la connaissance, inaugure à la fois la philosophie moderne et en dévoie le sens ?
- 15 Que le soi est de part en part historique, Heidegger l'a avancé dans *Être et temps* et dans des textes antérieurs. Il est besoin selon lui d'une destruction de l'histoire de l'ontologie pour ranimer la tradition durcie et débarrasser le *Dasein* des alluvions déposées par elle, car ce dernier « " est " son passé sur le mode de son être »²⁶, et il « provient » à chaque fois à partir de son avenir. La destruction n'a pas le sens négatif d'une évacuation de la tradition ontologique. Elle doit plutôt situer celle-ci dans ses possibilités positives,

autrement dit, aussi dans ses limites, telles qu'elles sont données factuellement. Il n'y a pas lieu de s'offusquer de la destruction du *cogito sum*, même si rien ne nous empêche de nous situer autrement par rapport à Descartes que ne le fait Heidegger, car la destruction ne veut pas « enfouir le passé dans le néant », elle a au contraire une intention positive : désobstruer le *Dasein*, ôter les obstacles à la compréhension de son être. Elle ne se rapporte pas de façon négatrice au passé, car sa critique touche « aujourd'hui » et le mode dominant de traitement de l'histoire de l'ontologie, qu'il relève écrit Heidegger de la doxographie, de l'histoire de l'esprit ou de l'histoire des problèmes. La destruction est en effet une remémoration, un *Wiederholen*, une répétition expresse de la question de l'être tombée dans l'oubli²⁷. Dès les années 20, la dimension critique de la destruction est motivée par le sens ontologique de l'histoire : l'histoire est en effet l'histoire « que nous sommes »²⁸, il s'agit « avant toutes choses d'ouvrir le passé lui-même », afin d'amplifier ce qui est digne de question. La philosophie s'ouvre à partir de ceci que nous sommes à nous-mêmes une question pour nous-mêmes²⁹. Et ainsi, « la critique de l'histoire est toujours seulement critique du présent »³⁰. Et pour sa part, l'*Introduction à la recherche phénoménologique* souligne que le retour à Descartes vise à « déconstruire [le *Dasein*], en reconduisant à leur sens originaires les catégories fondamentales de " conscience ", " personne ", " sujet " »³¹.

- 16 Arrêtons-nous sur cette « ontologie historique de nous-mêmes » qui, avec Heidegger, est une critique du présent. La caractérisation heideggérienne de la destruction du *cogito sum* fait en effet résonner une forme de convergence avec Foucault, pour un lecteur familier de *Qu'est-ce que les Lumières ?* et du projet d'une ontologie historique et critique de nous-mêmes³². Mais elle fait entendre aussi leur différence qui porte sur l'originaire. Car avec Heidegger, il s'agit de « tenir le regard fixé sur le présent et veiller à questionner à la mesure de l'originarité (*Ursprünglichkeit*) de ce qui lui [au *Dasein*, à l'être facticiel] est accessible »³³. Or contrairement à Heidegger, Foucault, à l'instar de Nietzsche, n'est pas sensible au prestige des « solennités de l'origine »³⁴. En effet, le généalogiste qui prend soin d'écouter l'histoire apprend que derrière les choses il y a « tout autre chose », « point leur secret essentiel et sans date », mais plutôt « qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de à partir de figures qui lui étaient étrangères ». Foucault ne s'inscrit pas dans la pensée de l'oubli de l'être ni dans une histoire de la métaphysique au sens de l'histoire de l'être comme dévoilement-retrait³⁵. L'inquiétude n'est pas pour lui une inquiétude diffuse, liée au mystère ou à la « dissimulation de ce qui est obnubilé »³⁶, à l'errance du *Dasein* comme contrepartie de l'ex-position au caractère dévoilé de l'étant comme tel.
- 17 Car au commencement historique des choses, ce qu'on trouve n'est pas l'identité encore préservée de leur origine, mais la discorde de toutes choses, leur caractère disparate. Cette discorde est l'entrée en scène des forces³⁷, au sens du « grondement de la bataille » qu'évoque la fin de *Surveiller et punir*. Nous avons bien affaire à un jeu de masques, un *Nietzsche cachant un Heidegger*, mais qui cache encore un *autre Nietzsche*. Car au lieu de voir en Nietzsche l'ultime épisode de l'histoire de la métaphysique, dans lequel la volonté de puissance s'inscrirait dans la métaphysique moderne de la subjectivité comme voilement de l'être, à l'instar de Heidegger, il importe au contraire de saisir que la connaissance est liée à la violence et à la volonté de vérité. Nietzsche est, selon Foucault, le premier à avoir fait échapper le désir de connaître à la souveraineté de la connaissance. Il a rétabli entre eux la distance et l'extériorité qu'Aristote avait effacée³⁸. L'histoire de la vérité met au jour, sous l'histoire des discours vrais, l'histoire d'une certaine volonté du vrai ou du faux.

Il y a une certaine forme de savoir propre à notre civilisation, articulable non sur un sujet, mais sur les systèmes réels de domination. Et

« si on pose la question de savoir, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner »³⁹

- 18 Nous sommes sujets des normes et des techniques de pouvoir, traversés par une histoire de la politique de la vérité, qui n'est la nôtre que parce qu'elle est l'histoire que nous sommes.
- 19 L'inquiétude de l'histoire est liée à son caractère tragique, mais elle se laisse apercevoir et surtout déterminer dans une « problématisation » – il est en effet important que l'inquiétude que nous ressentons ne soit pas diffuse, qu'elle opère et soit utile parce qu'elle contribue à élaborer des problématizations historiques déterminées, qui se tiennent précisément au niveau des pratiques. Par « problématisation », il faut entendre, avec Foucault, l'élaboration d'un domaine de faits, de pratiques et de pensées qui posent problèmes à la politique. Car, en effet, aucune politique ne peut détenir la solution juste ou définitive à l'égard de la folie ou de la maladie mentale. Il n'y a pas de formule politique qui puisse non plus résoudre la question du crime et y mettre un terme définitif. De même, la sexualité, si elle n'existe que par rapport à des structures, des exigences, des lois, des réglementations politiques qui ont une importance capitale pour nos vies, on ne peut attendre de la politique qu'elle mette en place les formes dans lesquelles la sexualité cesserait de faire problème. Or dans toutes ces expériences – la folie, le crime et la punition, la sexualité – il y a des raisons fortes d'interroger la politique, de proposer une histoire critique de la politique qui est toujours une politique de la connaissance ou de la vérité, qui s'est jouée ou qui se joue dans tel ou tel de ces domaines de faits. C'est pourquoi la rencontre d'une archive ne s'opère qu'à partir d'un problème et dans les termes où il se pose actuellement. Historiciser l'inquiétude ce n'est pas s'en débarrasser, c'est au contraire la reverser intégralement dans la problématisation historique des pratiques.
- 20 Il s'agit alors de dégager de la contingence de ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, ni faire ou penser ce que nous sommes, faisons et pensons. Mais les transformations dont il est question sont précises ; elles ont lieu, de façon partielle, dans des domaines « qui concernent nos modes d'être et de penser, les relations d'autorité, les rapports de sexes, la façon dont nous percevons la maladie ». Leur caractère partiel est préférable aux promesses de l'homme nouveau des totalitarismes⁴⁰. Le Nous est ainsi à venir. Car
- « le problème justement est de savoir si effectivement c'est bien à l'intérieur d'un "nous" qu'il convient de se placer pour faire valoir les principes qu'on reconnaît et les valeurs qu'on accepte ; ou s'il ne faut pas, en élaborant la question, rendre possible la formation future d'un "nous". C'est que le "nous" ne me semble pas devoir être préalable à la question ; il ne peut être que le résultat – et le résultat nécessairement provisoire – de la question telle qu'elle se pose dans les termes nouveaux où on la formule »⁴¹.
- 21 Ce jeu de masques Nietzsche / Heidegger est le sens qu'il convient de donner à la déclaration « Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. [...] Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté »⁴². Heidegger a historicisé le sujet « comme

Nietzsche », mais en choisissant Nietzsche plutôt que Heidegger, c'est une généalogie du sujet moderne sans retour à l'origine ou à l'originaire, que Foucault a pratiquée.

- 22 Le Descartes de Heidegger se laisse encore apercevoir derrière celui de Foucault dans la deuxième opposition de la leçon sur Descartes ; celle de Husserl et Heidegger. Mais curieusement, ce n'est pas quand Foucault résume la lecture heideggérienne de Descartes que le Descartes de Heidegger apparaît dans sa densité philosophique. Foucault l'aborde en effet à partir du thème attendu de l'oubli de l'être ; la philosophie cartésienne donne accès à la vérité dans la forme de la subjectivité et de la représentation⁴³, elle éteint la question de l'être pour ne plus faire de la philosophie qu'une réflexion sur les étants singuliers ; l'homme, Dieu, l'âme, l'étendue, le monde. Et, selon Nietzsche et Heidegger, avec Descartes la philosophie entre dans la phase de son plus profond oubli et n'a jamais été aussi éloignée de son essence. Car, en se fondant sur le *cogito*, la philosophie a découvert la conscience et ses modalités, et l'homme est devenu le problème philosophique majeur. Foucault simplifie en effet à l'extrême sa présentation de la lecture heideggérienne de Descartes. Car si l'on se réfère aux textes de Heidegger – ce que Foucault ne fait pas dans cette leçon pour le grand public –, on trouve la lecture kantianisée de Descartes inscrite dans la geste heideggerienne de la métaphysique comme histoire de l'être : dans la recherche d'un *fundamentum inconcussum*, le *cogito* est un *cogito me cogitare*, une conscience réflexive au sens de se-représenter du moi-sujet de la pensée. L'immanence du représenter au sujet de la représentation fait en effet de l'*ego* le sujet insigne, le sujet par excellence. Le *cogito* est ainsi relu à partir du fréquentatif *co-agito*, où tout « Je représente » peut être envisagé comme un « Je me représente »⁴⁴. Le « *Je pense* doit toujours pouvoir accompagner toutes mes représentations » de Kant est réinjecté dans les textes de Descartes, qui n'utilise aucunement ces termes (sujet, conscience, réflexion, représentation) pour caractériser l'*ego*.
- 23 La présentation de Husserl est plus intéressante, dans la mesure où elle nous ramène à des jeux de masques que nous avons déjà rencontrés. Elle permet de voir comment la lecture de Descartes par Foucault cache la lecture de Descartes par Heidegger, qui cache une autre lecture foucauldienne de Descartes. Pour Husserl, selon Foucault, Descartes serait le fondateur de la philosophie moderne, parce qu'il a triomphé d'une crise, au cours de laquelle s'est constitué le savoir moderne. C'est moins le *cogito* ou la conscience de soi qui caractérise la modernité de Descartes que l'universalisation du savoir sous une forme unitaire. Cette unification s'accomplit à deux niveaux : une réforme des sciences, de manière à ce qu'elles apparaissent comme forme d'une science universelle ; une réforme qui fait de la philosophie elle-même une science : la *mathesis universalis*. Selon Foucault, pour Husserl, la modernité de Descartes tient aux thèmes de la *mathesis*, du doute, de la mise au jour d'une subjectivité universelle et d'une analyse universelle. Mais l'idée de *mathesis* est, chez Descartes, recouverte par le privilège des mathématiques, le retour à la subjectivité par celui de l'adéquation, et la théorie du fondement transcendantal de la connaissance par la connaissance positive du moi. Dans quels textes de Husserl Foucault a-t-il pu trouver ces affirmations ? Si Foucault ne cite pas ses sources dans la leçon, il lui arrive de renvoyer ailleurs aux *Méditations cartésiennes* et à la *Krisis*.
- 24 Or, c'est plutôt à Leibniz qu'à Descartes que renvoie Husserl, lorsqu'il envisage la *mathesis universalis* ; il l'inscrit dans la puissante élaboration des signes et des modes de pensée algébriques dans la modernité, « moment décisif qui en un sens fut riche de moissons futures, et en un autre inquiétant pour notre destin »⁴⁵. Et en effet,

« Leibniz a le premier aperçu, précédant du reste de loin son époque, l'idée universelle fermée sur elle-même d'une pensée algébrique au plus haut sens du terme, l'idée d'une "mathesis universalis", comme il l'appelait »⁴⁶.

- 25 Mais celui qui relie la *mathesis universalis* de Descartes de la *Regula*, IV au thème du *subjectum* comme *fundamentum absolutum* et *inconcussum*, et à l'invention du sujet moderne, bien qu'il n'y ait pas, rappelons-le, de trace de l'*ego* ni du *cogito* dans les *Regulae*, ce n'est pas Husserl, mais Heidegger, et Foucault à sa suite. Dans *Le Discours philosophique*, ce dernier ne craint pas d'écrire que

« c'est seulement à un regard superficiel qu'il paraît étrange que dans l'histoire de la philosophie européenne, le thème de la *mathesis universalis* et celui du *cogito* soient apparus simultanément »⁴⁷.

- 26 Nous voudrions, dans la suite de notre propos, montrer que les raisons pour lesquelles ils lient la *mathesis universalis* et le *cogito* chez Descartes ne sont finalement pas les mêmes.

Critique du *cogito sum* et inquiétude de la vie facticielle

- 27 Chez Heidegger, on trouve au moins deux manières de relier la *mathesis universalis* et le *cogito*. Dans l'*Introduction à la recherche phénoménologique*, la visée critique porte sur la manière dont la conscience s'établit à partir du souci de certitude. C'est « le souci d'une connaissance connue » qui établit la conscience au point aveugle du besoin de rassurement. L'autre, dans les années 30, dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*, montre comment le geste fondamental de Descartes est d'élever le Je, en raison du mathématique, au rang de *subjectum* insigne⁴⁸. Nous n'analyserons pas cette dernière lecture heideggérienne de Descartes⁴⁹, et nous voudrions nous pencher sur les textes du jeune Heidegger pour voir comment le thème de l'inquiétude de la vie facticielle s'introduit dans ces analyses sur la *mathesis universalis* et le *cogito*.

- 28 Dans la longue confrontation avec Descartes qui court sur plus d'une centaine de pages – et qui est peut-être une version de l'explication avec Descartes promise pour la Deuxième partie d'*Être et temps*, qui n'a finalement pas été écrite –, Heidegger commence par déterminer le sens à donner à la *cogitatio*. Il renvoie aux *Principia*, I, art. 9⁵⁰ et avance qu'il y a là « un sens qui coïncide à peu près avec le concept de vécu intentionnel utilisé aujourd'hui dans la phénoménologie »⁵¹. La *res cogitans EST*, en vertu de la multiplicité de possibles vécus ; sa saisie est en même temps la saisie du critère de l'évidence de cette saisie. La preuve de l'existence du moi ne découvre donc pas seulement la certitude de son existence, elle fournit le modèle de toute certitude. Elle suppose la règle générale⁵². « La *clara et distincta perceptio* est donnée en même temps que le *cogito sum* »⁵³. Mais Descartes ne peut se contenter d'une relation obscure, *i. e.* du fait psychologique que je sois porté à donner mon assentiment à ce que je saisis. Je dois m'assurer de la *clara et distincta perceptio* quant à son être. Le retour à Descartes est en effet tendu vers la problématique ontologique⁵⁴. C'est l'imperfection de mon être qui explique par exemple que je puisse me tromper. La preuve de l'existence de Dieu accomplit ainsi la nécessité pour l'*ego* de s'assurer, quant à son être. « En me considérant moi-même, je suis conduit à rechercher un *fondement* de mon *Dasein* »⁵⁵.

- 29 Le positionnement ontologique du questionnement cartésien permet en outre de comprendre que Descartes n'a pas un concept d'être-vrai orienté sur le jugement. Chez

Descartes, en effet, on peut parler de la fausseté ou de la vérité d'une idée. Et, selon Heidegger, la raison ontologique en est que le *clare et distincte perceptum* EST *verum*. Mais Heidegger comprend aussi Descartes à partir de Brentano ; et c'est la raison pour laquelle, dans l'énumération cartésienne des modes de la pensée⁵⁶, il substitue aux actes de pensée des états mentaux : représentation (*idea*), jugement (*judicium*), affect (*affectus*)⁵⁷. Cela explique que Heidegger puisse ainsi lire l'énumération de la *Meditatio secunda* à partir du passage de la *Meditatio tertia* qui définit les idées. En effet, Descartes avance alors, qu'au sens strict, les idées « comme les images des choses » et au sens large comme enveloppant, outre cette perception, une autre forme ; un acte de la volonté (jugement) ou un affect. Il en découle que la représentation est la fonction fondamentale de l'*idea*. Cette lecture est juste, si on entend par « représenter » « faire connaître ». Descartes n'utilise en effet pas le terme latin *repraesentatio*, il utilise le verbe au sens de connaître quelque chose, ou d'intelliger, d'avoir une idée de quelque chose. Et le terme de représentation en français est un ajout du traducteur. Or, pour Heidegger, représenter, selon l'intelligence de la langue allemande, c'est *Vorstellen*, et suivant la conception kantienne de la pensée, c'est re-présenter, c'est-à-dire l'acte de poser un ob-jet, une objectivité, qui est là-devant (*das Vorhandene*). Le représenter est le rapporter à soi, le réfléchir dans un rapport à soi.

- 30 Mais est-ce bien cela représenter selon Descartes ?⁵⁸ En effet Heidegger est dès lors conduit à dédoubler l'être chez Descartes, entendu au sens de la réalité de l'idée, en réalité formelle et en réalité objective, en *esse repraesentans* et *esse repraesentatum*. C'est de cette manière que se construit la thèse selon laquelle, la vérité est devenue, avec Descartes, certitude de la représentation, où l'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation et la vérité comme certitude de la représentation.
- 31 Quoi qu'il en soit, dans le cours de 1923, il apparaît que l'*errare*, l'erreur, suppose qu'il puisse être porté atteinte à la *rectitudo*, *i. e.* à l'accord ou à la convenance de l'*esse repraesentatum* et de l'*esse repraesentans*. La vérité au sens médiéval de la *rectitudo* est donc présupposée par Descartes. C'est précisément parce que la disconvenance est possible que, dans la théorie cartésienne du jugement, saisir volontairement le *clare et distincte perceptum* est la plus haute possibilité de l'homme. Or la justification du critère – la vérité comme *rectitudo*, comme le bon usage de la volonté – « ne relève en rien d'une connaissance rationnelle pure »⁵⁹. Elle est néanmoins « déthéologisée »⁶⁰ par Descartes, dans la mutation de la *rectitudo* en *certitudo*, et Heidegger y objecte que cette déthéologisation laisse totalement indéterminé le sens de l'être comme *res cogitans* et comme *esse perceptum*.
- 32 C'est la raison pour laquelle, pour être pleinement comprise, la conception cartésienne de la vérité doit être reconduite à l'ontologie médiévale, en l'occurrence, au statut du *verum esse* dans le *De Veritate*, Q. 1 de Thomas d'Aquin⁶¹. Car ce qui caractérise la définition thomasienne de la vérité comme *rectitudo* est qu'elle renvoie ultimement à l'*esse Dei*, et reconduit la rectitude de l'intellect humain à l'intellect divin qui assure la concordance, puisqu'il est le créateur des intellects et des choses. « L'*intellectus* et la *res* sont placés dans la région unitaire de l'*ens creatum*, et le connaître devient ainsi un rapport d'être objectif dans cet être de l'*esse creatum* »⁶². Avec les médiévaux, notons-le, la vérité n'est déjà plus l'*aletheia* des Grecs, le non-voilement, ou la lumière de l'être. Car on a désormais affaire à une « relation » de vérité ; celle-ci est devenue un rapport de conformité où le rôle de l'esprit est prépondérant. Mais il est aussi à noter que cette définition atteint une sûreté que n'ont jamais atteinte les autres interprétations du connaître. Or ce qui apparaît déjà

dans une telle sûreté – la vérité mise à l’abri dans et par l’*intellectus increatum* – c’est désormais un *souci de connaître* ; autrement dit, le *verum* est ce qui désormais importe à la connaissance. L’ontologie de l’*ens creatum* prédétermine en sous-main ce sur quoi porte le souci. Et ainsi en dépit de la déthéologisation cartésienne, la prégnance de la conception médiévale de la vérité est restée inaperçue, et avec elle celle du souci de connaissance.

- 33 Mais Descartes, on l’a dit, fait en outre subir au *verum* médiéval une transformation ; le *verum* devient *certum*. Et c’est en ce point, précisément pour faire entendre toute la portée de cette mutation, que Heidegger lie la *mathesis universalis* et le *cogito*. On a ici affaire à l’une des voies heideggériennes d’accès au sens d’être du *cogito sum*⁶³. La recherche a en effet pour but de trouver ce qui légitime la règle générale de la *Méditation troisième*. La *mathesis universalis* en assume la charge. Descartes montre, dans la Règle IV, qu’en méditant sur le cours de l’histoire des sciences, on découvre une « *mathesis* originaire »⁶⁴, *i. e.* une science formelle de l’ordre et de la mesure. Le *certum* enveloppe un concept de vérité très spécifique qui ne relève originairement que des mathématiques, mais qui s’est étendu au point que sa domination est devenue absolue. Car la *mathesis universalis* se laisse globalement reconduire à la lumière naturelle qui contient, dans la méthode, les principes de la connaissance humaine. L’origine de la *regula generalis* se trouve donc dans le secret de toute méthode, tirée des mathématiques, et selon lequel l’objet doit être saisi conformément à la règle. Toute science visant une connaissance *certa et evidens* prédétermine donc ses objets comme *simplicissima* et aussi son point de départ dans la série des déductions, qui est *absolutum*. En effet, l’ordre fait partie intégrante de la méthode. « Le souci qui se manifeste dans le contenu de cette règle, et se soumet à la règle ainsi comprise, est le *souci* spécifique de *certitude* »⁶⁵. C’est de cette manière que la *mathesis universalis* appelle le *cogito*, comme le *quid certum, absolutum et simplex* recherché.
- 34 Et qu’est-ce qui a été trouvé ? Une proposition, une vérité : *me dubitare, me esse*. Dans le doute, c’est en effet le doute lui-même qui est rencontré à la fois comme *me dubitare* et comme *me esse*. « La découverte fondamentale de la recherche est une *veritas*, une *proposition* qui est énoncée en faisant fonds sur sa dimension d’objectivité »⁶⁶. Ce qui est trouvé c’est le fait que le *me dubitare* soit dans le *me esse*, que l’*esse* soit donné avec le *dubitare*. Autrement dit, c’est un *Sachverhalt*, le fonds consistant d’un état de chose recueilli dans la *proposition* – soulignons-le, une proposition ontologico-formelle qui satisfait, par son caractère de certitude, au *certum*. Ce que recherche le souci de certitude, c’est moins la *res*, que la validité universellement contraignante. « La découverte fondamentale n’est pas une *res*, mais une *veritas*, une *proposition certaine* ».
- 35 On note que, dans ce cours, Heidegger cite le texte de Descartes *quid invenero quod certum sit et inconcussum*⁶⁷. Il utilise certes le terme *fundamuntum*, avec la charge ontologique qu’il implique, selon la compréhension allemande du mot *Grund*, alors que Descartes utilise plutôt le pluriel et envisage ainsi les principes de la connaissance, qui singulièrement sont aussi des existences. Mais quoi qu’il en soit, dans ce cours, Heidegger ne forge pas l’expression de *fundamentum inconcussum*, il ne se donne pas pour objectif d’affirmer que le *subjectum* est un *fundamentum absolutum inconcussum* du *me cogitare = me esse*, opération que sera à la base de l’épisode cartésien, un des plus connus, de sa geste de l’histoire de la métaphysique comme histoire de l’être, que nous trouvons, par exemple, dans *Qu’est-ce qu’une chose ?*, radicalisée de multiples manières. En lisant l’*Introduction à la recherche phénoménologique*, on ne peut qu’être frappé par l’absence du mot *subjectum* qui, par la suite, est systématiquement projeté sur le texte de Descartes. Exception faite de l’unique occurrence du mot *sujet*, que j’ai citée précédemment, ce qui mobilise le questionnement

c'est le sens (d'être) du souci de certitude. Autrement dit, un des sens « Je suis » est bien le soi, l'ipséité, sous la forme du *s'avoir*, mais ce n'est malheureusement pas celui qui a été thématiqué par le *cogito sum* de Descartes.

- 36 Le motif de la destruction du *cogito* de Descartes est que le souci de la certitude est une fuite devant l'inquiétude de la vie facticielle et devant l'étrangeté, dans la mise en relief de l'*ego*, le *cogito sum* passe à côté de la signification de l'ipséité. Cette thèse est développée dans le cours de Fribourg d'hiver 1921-1922, *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*. De quoi est-il en effet question en philosophie ? Du sens d'être de la vie concrète ou facticielle ; autrement dit, du sens du « je suis ». Or, « dans le singulier caractère du “ je suis ”, c'est le “ suis ” qui est décisif, et non le “ je ” »⁶⁸. Selon Heidegger, le « Je suis » est bien un énoncé qui fournit un point de départ pour la philosophie, mais à titre d'index formel, pour questionner le sens d'être de la vie facticielle. Descartes rate le sens d'être ; il bifurque vers une problématique qui relève de la philosophie de la connaissance et qui pose la certitude du « je » comme son fondement. Et, au contraire, le « je suis » n'est méthodiquement mis en œuvre que s'il est porté à son accomplissement facticiel authentique, « à même le caractère montrable et démonstratif de la *mise en question* (“l'inquiétude”) ». Le « je suis » comme index formel de la recherche du sens d'être de la vie concrète s'accomplit comme foncière in-certitude, sous la forme de cette question concrète, et proprement historique, « suis-je ? », où le « je » ne renvoie pas à des considérations égocentriques ou égoïstes. Et par historique, il faut entendre le caractère temporel de l'existence, ouverte sur des possibles, qui à chaque fois peuvent être siens. Car

« ce qu'a de singulier l'accomplissement de cette question, c'est que celle-ci, fondamentalement, n'appelle comme réponse pas plus un “ oui ” franc et massif qui viendrait clore toute discussion en phase avec la vie qu'un “ non ” de la même veine »⁶⁹.

- 37 Dans cette question, celui qui questionne est en effet mis en question. Et l'ipséité réside précisément dans cette radicale mise en question – ou mise à l'épreuve – de soi, dans cette tendance de la vie facticielle « à “ être ”, au diapason de soi-même, un soi-même qu'il s'agit de faire avoir soi »⁷⁰.
- 38 Et cet *avoir soi* doit être entendu dans les variations fondamentales de l'appropriation et de l'égréement. L'interprétation du sens du mouvement chez Aristote passe en effet par le rapprochement de *kinésis*, *zoé* et *phusis* : la vie est dans son mûrissement, dans sa croissance, mouvement, mouvementation ou mobilité (*Bewegtheit*). « Le sens fondamental de la mobilité facticielle de la vie est le souci (*curare*) »⁷¹. Un tel souci peut, dans sa circonspection, c'est-à-dire dans son inclination, ou sa pente, vers le monde, se préoccuper de toutes les choses, dont manque perpétuellement le soi.

« Dans la mobilité du souci est vivante une inclination au monde, à titre de disposition à se perdre en lui, à s'y laisser prendre. Cette propension du souci exprime une tendance facticielle fondamentale de la vie à la chute, par où elle se détache de soi-même, et par là à la déclivité qui la livre au monde, et ainsi à la ruine de soi-même »⁷².

- 39 La déchéance n'est donc pas ce qui saisit la vie de l'extérieur, c'est bien plutôt la modalité intentionnelle de la vie, comme tendant vers le monde. L'inquiétude obnubilée de la vie facticielle peut tout à fait passer à côté de l'existence. Néanmoins un contre-mouvement s'opposant à ce souci déchu de la vie facticielle peut toujours avoir lieu dans un souci ou une préoccupation s'inquiétant pour le soi et appréhendant la vie dans l'optique des possibilités existentielles. La philosophie, « à titre de connaissance questionnante, c'est-à-

dire de recherche » est précisément « l'accomplissement exprès et authentique de la tendance à l'explicitation des mobilités fondamentales de la vie, dans lesquelles il y va pour elle-même de son être même »⁷³. Ainsi, la question que nous sommes, selon la formule augustinienne du *Quaestio mihi factus sum*, c'est, à chaque fois, dans l'in-certitude, l'ouverture (des possibles) de l'existence. Et une telle question mûrit comme questionnement de part en part temporel, au sens de la durée, de la *Jeweiligkeit*, et du temps *kairologique* dans l'accomplissement de possibles *authentiquement siens*. De la *Jeweiligkeit* à *Jemeinigkeit*, la conséquence est bonne.

- 40 L'interprétation heideggerienne d'Aristote transpose les catégories de l'herméneutique de la vie religieuse, qui ont été mises en relief dans l'interprétation du Livre X des *Confessions*. Heidegger y avance en effet que

« le concernement pour soi-même semble être facile et aisé et, quand il revêt la forme de l'« égoïsme », il semble intéressant et hautain, bien qu'il soit nuisible au « bien commun », étant un individualisme dangereux. En réalité, c'est justement la chose la plus difficile, quand on se donne de moins en moins d'importance, mais quand on s'engage d'autant plus [...]. Augustin voit clairement la difficulté et le caractère « angoissant » de l'être-là dans ce type de possession de soi-même (dans la pleine facticité) »⁷⁴.

- 41 Il y aurait, pour ainsi dire, deux sens du souci – de la préoccupation ou du concernement – de soi. Un sens inauthentique, où la *cura* s'éparpille et se disperse, se fuit et se rassure dans cette préoccupation inquiète pour les choses mondaines. Le soi s'interprète alors à partir d'elles ; en effet, dans l'égoïsme et l'égoïsme, le soi se pense dans l'accapement objectal ou dans l'identification à des qualités « siennes » dans la suffisance, laquelle survient par le retour réflexif sur soi et le rejaillissement sur soi de l'image (flatteuse) issue des positions qu'il occupe dans le monde, et des éventuelles louanges venant des autres. C'est le point extrême de la chute (*Verfallen*) ou de la ruine (*Ruinanz*). Mais dans une telle extrémité, il y a toujours un contre-mouvement susceptible d'advenir, qui, chez Augustin, prend la figure de la *continentia* comme don gracieux, et qui s'accomplit, notons-le, non pas dans le retrait du monde, mais dans la sollicitude engagée dans et pour le monde, où l'on se donne de moins en moins d'importance ; un tel contre-mouvement peut être considéré comme sens authentique du souci de soi. Il n'a lieu que dans le souci inquiet de soi, dans la vigilance ou l'éveil, qui est ipsité – *i. e.* un être soi comme s'avoir, ou comme s'être – parce que le soi ne s'y possède précisément pas comme objet et qu'il se dépouille de toute importance à ses yeux. Il ne s'agit pas de se débarrasser de l'inquiétude, mais au contraire de se tenir dans l'être-en-question.
- 42 Le mouvement archi-chrétien du salut est, on le voit, au cœur de l'herméneutique de la vie facticielle, qui en outre est une herméneutique de soi. Or c'est précisément à la prégnance de l'herméneutique de soi dans notre culture à laquelle Foucault voudrait, au contraire, que nous puissions échapper⁷⁵. Heidegger a trouvé, pour sa part, chez Augustin et Aristote des éléments pour élaborer la conception du souci (*Sorge*) qui sera celle d'*Être et temps*⁷⁶. Il prétend proposer une appréhension de la philosophie qui soit « fondamentalement athée »⁷⁷ ; ce qui soulève des questions redoutables, qu'il n'est pas possible ni nécessaire peut-être d'aborder ici, et qu'il suffit d'indiquer, pour noter la différence des approches heideggerienne et foucauldienne du *cogito* cartésien.
- 43 L'inquiétude, chez Heidegger, prend la figure de la *Bekümmerng*, *cura*, préoccupation inquiète, de l'*Unruhe*, inquiétude comme non-repos lié à la mobilité de la vie concrète et au souci inquiet de soi. Et elle prend en outre la figure de l'*Unheimlichkeit*, de

l'étrangeté, au sens de l'incertitude de la question « *Bin Ich ?* » « Suis-je ? » qui irradie la vie facticielle et préfigure l'angoisse (*Angst*) et l'étrangeté du § 40 d'*Être et temps*. En effet,

« comme guide dans la problématique du sens d'être de la vie, l'index formel du " je suis " ne sera méthodiquement à l'œuvre que dans la mesure où il est porté à son accomplissement factif idoine. Cela veut dire : à même le caractère montrable et démonstratif de la *mise en question* ("l'inquiétude"), l'index formel du " je suis ", s'accomplit sous la forme de cette question concrète proprement historique : " suis-je ? " [...] Dans l'accomplissement concrètement factif de la question " suis-je ? ", le sens du " suis " doit nécessairement se laisser mettre à l'épreuve »⁷⁸.

Et, en effet, le souci, le fait d'être intentionnellement tendu vers les choses du monde, et de s'en préoccuper, est une mise à distance de l'étrangeté de soi. En effet, « être tendu vers quelque chose et s'en préoccuper, c'est fuir l'étrangeté »⁷⁹.

- 44 On comprend que, dans *l'Introduction à la recherche phénoménologique*, la critique heideggerienne du *cogito sum* de Descartes soit sans concessions aucune. Le sens du *sum* s'y vide jusqu'à signifier quelque chose au sens ontologique et formel ; et l'énoncé *je suis une chose pensante* est l'expression adéquate à la « découverte » du soi comme *Denkding*. Le ratage de Descartes réside en ce que tout *cogitare* est en même temps un *cogitare me cogitare* ; qu'on nommera par la suite conscience. « Il résulte de tout ceci que l'être de la *res cogitans* est un être qui se possède conjointement dans son être »⁸⁰. Ainsi, au lieu qu'on ait affaire à un sens de l'ipséité conforme à l'être du « Je suis », on a un *cogitare* qui se prend au jeu du souci de certitude – qui se fait souci de connaître, curiosité – et qui se sustente finalement dans la connaissance de soi comme dans la possession de quelque chose d'ontologique et de formel : un indubitable. Heidegger demande alors devant quoi fuit le *Dasein* (cartésien) dans le souci de certitude. Il répond : c'est l'étrangeté, la menace qui pèse sur le *Dasein*, tout en faisant corps avec lui ; c'est la finitude radicale qui sépare le soi de lui-même et fait qu'il est là sur le mode de n'y être pas vraiment, d'être toujours ailleurs, à côté de soi, oublieux de soi.

« Si on demande ce qu'est l'étrangeté, elle n'est rien, si on demande où elle est, elle n'est nulle part. Elle s'exprime dans la fuite du *Dasein* devant lui-même en tant que fuite dans la familiarité et le rassurement »⁸¹.

- 45 Le souci de certitude est la dissimulation de l'être et les caractères négatifs du souci de certitude sont de trois ordres : 1° L'omission du questionnement sur l'être (du Je suis), donc l'omission de soi, c'est-à-dire la mé-prise, le *Dasein* se prenant à son propre piège. Le souci de certitude se renforce en effet dans la régulation de la connaissance et se méprend sur soi-même dans le rassurement – *i. e.* la recherche de l'assurance comme recherche du repos dans une proposition de fonds – qui se trouve lié à ces déterminations négatives en quelque sorte comme leur moteur inerte. 2° L'évitement et la dissimulation. En poursuivant le rassurement, Le *Dasein* s'évite en réalité lui-même : l'être-temporel du *Dasein* reste absent dans les différents caractères du souci.

« Cela se voit dans le fait que Descartes appréhende simplement le *cogito* comme une *res cogitans*, comme une multitude de *cogitationes* où il n'est nullement fait état d'une *extension temporelle entre la naissance et la mort* »⁸².

- 46 3° L'obstruction et le déplacement. Éloignement loin de l'être, nivellement où l'important est de configurer la science. Le souci de certitude *déplace* toute question sur l'être par cette autre : comment être objet d'une science ?⁸³

Le discours philosophique et la description de l'archive

- 47 Comment Foucault lie-t-il la *mathesis universalis* et le *cogito* ? Notons qu'une telle liaison n'est pas thématifiée dans *Les Mots et les choses*. Le passage qui évoque la *mathesis* dans le chapitre III n'aborde pas le *cogito*. Il s'agit en effet de montrer comment avec le thème cartésien de la *mathesis* dans les *Regulae*, on quitte l'âge de la similitude propre à la Renaissance. Et il s'agit aussi, de façon provocante, d'aller à contre-courant de la présentation de l'avènement de la science galiléo-cartésienne dans les Temps modernes, selon Husserl ou Koyré, et d'affirmer au contraire qu'avec la *mathesis*, comme science générale de l'ordre, on n'a pas affaire à une absorption du savoir dans les mathématiques ni au fondement en elle de toute connaissance possible. En corrélation avec la *mathesis*, on trouve plutôt un certain nombre de domaines empiriques – la grammaire générale, l'histoire naturelle, l'analyse des richesses – qui s'avèrent être de véritables sciences de l'ordre, dans le domaine des mots, des êtres et des besoins. La *mathesis universalis* vaut comme principe de mise en ordre, sous la forme du tableau, de la taxinomie, de l'analyse génétique, et elle configure le réseau du savoir empirique de l'âge classique. Foucault propose, à tous égards, une autre histoire que celle de la crise des sciences européennes : celle des relations (d'emplacement) entre les savoirs d'une certaine époque, qu'il appelle *épistémè*.
- 48 Foucault se garde de thématifier le *cogito* dans ce chapitre ; il le fait plus loin, au chapitre IX, à propos de l'époque moderne ; il est alors question, par contraste avec le *cogito* cartésien, pour lequel le fini se saisit à partir de l'infini, d'une pensée de la finitude radicale de l'homme, avec le *Je pense* kantien et sa contrepartie : le *cogito* dans la phénoménologie. La référence à Husserl est explicite et Merleau-Ponty et Sartre sont aussi reconnaissables sous la figure du doublet empirico-transcendantal. Mais, au chapitre III, Foucault contourne le *cogito* cartésien, car le phénomène général qui, selon lui, caractérise le XVII^e siècle ne se réduit pas à « la fortune singulière du cartésianisme »⁸⁴ ; il est que le langage se retire du milieu des êtres où il figure à la Renaissance, âge des similitudes, pour entrer dans l'âge de la transparence. En effet, l'époque de la représentation est celle de la transparence du langage, et du vide du sujet de la représentation, comme le montre l'analyse des *Ménines* de Vélasquez⁸⁵. Cette place vide est celle qu'occupe ensuite, à l'époque moderne, l'homme parlant, vivant, travaillant. L'archéologie des sciences humaines s'intéresse aux mutations qui affectent les savoirs, ou les discours, à une certaine époque, et comme on l'a dit une telle description n'a pas besoin de se référer à un sujet constituant. C'est pourquoi, il n'y a pas de raison de faire intervenir le *cogito* à ce niveau ; le sujet de la représentation est le vide à partir duquel la représentation se met en scène, ou celui d'où le langage, en sa fonction de signe représentatif, se dévoile.
- 49 C'est dans le manuscrit inédit, *Le discours philosophique* que la liaison de la *mathesis universalis* et du *cogito* est mise en œuvre. En se situant sur le plan de l'histoire de la philosophie, cette liaison vient toutefois confirmer les analyses sur le sujet à l'âge classique dans *Les mots et les choses*. Le parti-pris de ce manuscrit inédit est de traiter la philosophie comme un discours parmi les autres, en déterminant les spécificités qui sont les siennes par rapport au discours quotidien, au discours scientifique et au discours de la fiction. Ce cours, qui a toutes les apparences d'un ouvrage, s'efforce de situer

l'archéologie, *i. e.* le travail historique de la description de l'archive, par rapport à l'histoire de la philosophie. Il permet de répondre à la question de savoir ce qui, dans cette histoire, commande le décrochage de l'archéologie – travail de part en part historique et philosophique – par rapport au discours philosophique et de mieux saisir la relation qu'elle entretient avec lui.

- 50 L'histoire de la philosophie c'est donc l'histoire du discours philosophique. Et Foucault définit le discours comme ensemble d'énoncés, mais au lieu de proposer une description logique du langage, comme dans l'atomisme logique, ou linguistique, ou encore structuraliste, comme dans l'usage que Lévi-Strauss fait de la linguistique saussurienne et de la phonologie de Jakobson, il surdétermine historiquement le discours. Ce dernier se distingue de la langue, ordonnée à un système de règles grammaticales déterminées. Car, en regard de la rareté des énoncés dans la description du discours, il faut souligner l'infini des énoncés de la langue, productibles à partir d'un nombre fini de règles. Le discours se distingue en outre de la parole, qui ne s'actualise que dans les actes de langage. Les énoncés du discours ont été prononcés, mais ce n'est pas l'énonciation qui leur donne leur actualité, c'est leur existence matérielle et historique de choses-dites et éventuellement conservées, ou archivées. Ce sont les rapports qu'ils entretiennent entre eux à une certaine époque qui déterminent leur configuration singulière. Les règles de formation des énoncés ne sont pas des conditions de possibilité telles que le sont les règles logiques, les règles de la grammaire ou de la phonétique structurale pour le langage ; ce sont des conditions historiques d'existence. Cette définition du discours est génétique, car les virtualités du discours constituent à elles seules les conditions d'existence. Il existe, en effet, pour chaque culture une histoire de la « nappe discursive » qui autorise, ou interdit, tels ou tels énoncés⁸⁶. Sur cette surface culturelle, en effet, il se produit par moment des réorganisations d'ensemble où de nouveaux types de discours apparaissent, où d'anciens s'évanouissent, où certains tombent d'un bloc et d'autres se modifient si profondément qu'on ne sait plus au juste s'il faut les appeler les mêmes.
- 51 Muni de cette définition du discours, Foucault avance que la philosophie, sans doute, depuis Nietzsche est un diagnostic⁸⁷. Elle a à reconnaître à quelques marques sensibles ce qui se passe, à détecter l'événement qui fait rage dans les rumeurs que nous n'entendons plus tant nous y sommes habitués. Le diagnostic dit ce qui se donne à voir dans ce qui se voit tous les jours. Le philosophe n'est désormais plus celui qui contemple les réalités éternelles et statue sur leur être ; il « a la tâche bien plus ardue et bien plus fuyante de dire ce qui se passe »⁸⁸. La philosophie se définit comme l'activité qui permet de diagnostiquer l'aujourd'hui. En réalité, avec Nietzsche, on a peut-être plutôt affaire à la dernière mutation du discours philosophique, car la philosophie s'est toujours efforcée, au cours de son histoire, d'être un diagnostic. Mais le plus souvent elle a été prise dans la grande allégorie de la profondeur : de même que le prêtre écoute une *autre* parole, le médecin devine l'intérieur du corps, le philosophe suppose un ordre premier mais invisible de la vérité qu'il faut restituer pour dissiper les périls de l'illusion et conduire l'entendement ou la pensée comme il faut.
- 52 La philosophie est un diagnostic, parce que le discours philosophique a un rapport indéfectible au maintenant qui est le sien. Toute philosophie emporte en effet avec elle les coordonnées de son maintenant, sous la forme du « je-ici-à présent ». Et puisque « le discours philosophique doit être interrogé sur ce qu'il a à dire et sur la manière dont il le dit, ce qu'on voudrait c'est découvrir comment il est capable d'indiquer de lui-même l'aujourd'hui où il se trouve situé, par quel système, sortant de son propre déroulement

interne, il pointe vers ce “ maintenant ” pendant lequel il parle ; et quelle sorte d’actualité se trouve par-là désignée. On cherche à découvrir non pas tellement ce qui est “ contemporain ” du discours philosophique (ce qui, appartenant à la même table objective du temps, lui est “ synchrone ”) ; mais plutôt ce qui lui est “ isochrone ” et qui se désigne, à travers lui, comme le “ moment ” même où il se déploie »⁸⁹. La philosophie est en relation à une actualité, c’est-à-dire à un ensemble d’énoncés, de discours, d’expériences, d’institutions, de pratique dont elle *reconnaît* qu’ils lui sont contemporains, qu’ils ont des repères temporels identiques aux siens, et qu’ils cernent l’ici où elle apparaît. Il ne s’agit pas de décrire les discours contemporains (« synchrones »), mais la relation que le discours philosophique entretient avec d’autres discours, savoirs ou pratiques (« isochrones »), dans le rapport au maintenant qui est le sien. Pour déterminer le discours philosophique, il faut l’envisager par rapport aux autres discours.

- 53 Car un certain rapport à l’actualité, dont rien ne fixe le contenu, a aussi lieu dans le discours quotidien. Il y a en effet dans le langage quotidien des signes qui renvoient à un moment précis, pris au sens large du temps, de l’espace, et du sujet qui est en train de parler. Le système de la langue fournit à l’usager un certain nombre d’adverbes qui permettent au langage quotidien de renvoyer toujours déjà à son maintenant. Si la philosophie s’articule sur un dehors muet, il s’agit pour elle, à la différence du langage quotidien, d’énoncer le support muet de tous ces discours ou quasi discours – que sont, p. ex. le discours mythologique, religieux ou théologique, le discours scientifique, le discours de la fiction et leur éventuel contrecoup dans le langage quotidien –, et de faire apparaître le contexte silencieux qui les a entourés et rendus possibles, à l’insu des sujets parlant qui viennent en remplir le sens. Le discours philosophique s’exerce, en transformant tout ce qu’il désigne, en une sorte de discours quotidien, dont il aurait à dénoncer la naïveté de tous les jours, et à formuler le contexte, ou le support jamais réfléchi. En ce sens, le discours philosophique exerce, au sens large, une fonction critique.
- 54 Il se distingue en outre du discours scientifique qui accède à l’universalité d’un discours sans maintenant. Les termes du discours scientifique sont définis, ou du moins définissables, à l’intérieur du discours scientifique et ils ne renvoient pas un maintenant muet. Les références à un déjà perçu ou à un connu, si elles ont lieu, sont reconnaissables et valables pour tous. Même les éléments descriptifs d’une science ne font pas exception à cette universalité à laquelle le discours scientifique accède. Il y a par exemple une référence à un moment du temps, à un espace délimité, et à la présence unique d’un sujet dans un compte rendu médical, ou dans la description de la flore, mais ces coordonnées ont ceci de particulier qu’elles ne constituent pas le maintenant muet du discours scientifique, qu’elles sont bien plutôt définies par le discours lui-même. Ainsi, dans les sciences déductives comme dans les sciences descriptives, le présent est fixé par des repères chronologiques prélevés sur un calendrier, l’ici est pointé sur un quadrillage géographique, le je est neutralisé et objectivé par le protocole démonstratif ou celui des conditions d’expérience.
- 55 Le discours de la fiction n’est pas non plus attaché à l’acte d’un sujet parlant qui seul pourrait accomplir son sens, parce que tout discours appartient à la littérature à partir du moment où il constitue lui-même son propre maintenant. Dans le récit en troisième personne, par exemple, il n’y a pas de sujet parlant désigné par le pronom personnel, mais bien plutôt une voix blanche et anonyme qui veut se placer en un lieu pour le décrire, en un instant pour le raconter, dans les plis d’un personnage pour énoncer ce qu’il pense et éprouve. Et dans le récit en première personne, le « je » ne renvoie pas au

sujet réel extralinguistique ; l'auteur ou le personnage. Une œuvre n'a en effet pas à être définie par le rapport entre les personnages, ou les pronoms personnels, et l'auteur lui-même, mais par la possibilité pour le discours lui-même de remplir à lui tout seul le sens du « je », de l'ici, de l'à présent qui, explicitement ou non, figurent dans le texte. La situation du discours littéraire peut être illustrée par la formule de Beckett « Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit, qu'importe qui parle » que glose Foucault dans « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969).

- 56 C'est de cette manière que Foucault prend ses distances avec le scénario convenu selon lequel, avec Descartes, la philosophie se serait émancipée de l'obéissance de la théologie, aurait pris appui sur une forme inédite encore de mathématiques, et se serait affranchie de toutes les vieilles spéculations cosmologiques, en accomplissant, de concert avec les sciences, une rationalisation générale de la nature. Car « tout ceci est à la fois vrai et inexact »⁹⁰. C'est inexact si l'on prétend que le XVII^e siècle a voulu se passer de Dieu, ou que la philosophie classique aurait été rendue possible par la constitution d'une connaissance rationnelle de la nature. Car le phénomène essentiel n'est pas qu'on a cessé de croire en Dieu et qu'on a observé les phénomènes de la nature avec plus de soins ou de meilleures méthodes, mais qu'on ait affaire à une *mutation générale dans l'ordre des discours*, c'est-à-dire à déplacement du discours religieux, du discours des sciences, du discours de la fiction et du discours philosophique les uns par rapport aux autres.
- 57 Ainsi, quand Descartes dit *Je pense*, on a affaire à un événement du discours, car, en n'acceptant nul autre point de départ que cette simple évidence, la philosophie occidentale se fonde, c'est-à-dire, qu'elle s'isole de tout autre forme d'énoncés et qu'elle signale son apparition sous les espèces d'un discours qui noue avec son propre maintenant des rapports immédiats, ineffaçables et indéfinis. En outre, la singularité du discours philosophique suppose que soit justifiée l'existence de quelqu'un qui le profère. Car en un sens ce quelqu'un doit pouvoir être n'importe qui, puisque ce discours ne doit pas sa valeur de vérité à une expérience passagère ; il est plutôt l'intermédiaire par lequel la vérité, ou la raison, dans son universalité se parle⁹¹. C'est en ce point que Foucault lie la *mathesis universalis* et le *cogito*. Car ces deux thèmes apparaissent simultanément, précisément en raison de la différence entre le discours philosophique et le discours scientifique. Et c'est elle qui explique l'incessante reprise, de Descartes à Husserl, du projet de constituer une théorie du sujet qui ait valeur de connaissance scientifique et de poursuivre le fondement des vérités scientifiques dans une théorie pure du sujet constituant. Ainsi
- « la spécificité du discours philosophique n'est pas due à l'irréductibilité du sujet et de la conscience, mais [au fait] que seule une doctrine rigoureusement scientifique du sujet peut résorber définitivement le maintenant du discours scientifique »⁹².
- 58 Or, si la tentative allait à son terme, c'est le discours philosophique qui du même coup disparaîtrait⁹³.
- 59 La position du discours philosophique par rapport à son propre maintenant est ambiguë ; la triade – je-ici-à présent – qui repère le philosophe comme sujet parlant est entièrement reprise à l'intérieur du discours qui en définit la nécessité ; mais inversement le discours tout entier, avec sa vérité philosophique, se loge dans l'ouverture de ce maintenant puisqu'il était, en droit, le seul lieu possible de sa manifestation. C'est la raison pour laquelle le discours philosophique voudrait pouvoir résorber définitivement son maintenant, le maîtriser dans les limites qu'il lui assigne. Mais, le sujet parlant, avec son ici et son à présent, n'est pas dissout ni effacé définitivement de ce discours. Il demeure,

aux limites du discours, comme le pur pouvoir de manifester la vérité. Le sujet est donc à l'âge classique un effet du discours ; c'est parce que le discours philosophique est irréductible à celui des sciences, qu'il a fallu parler du sujet. Et si le problème du sujet est important depuis Descartes, ce n'est pas qu'il s'agisse pour lui de cerner l'énigme de l'intériorité, d'analyser la conscience, de savoir ce qu'est le sujet ou le Je. Là n'est pas la fonction première du sujet. Ce dernier ne devient un objet philosophique qu'en raison de la forme du discours philosophique.

- 60 On retrouve la place vide du sujet qui conditionne l'âge de la représentation des *Mots et des choses*, bien que l'accent soit mis ici sur la position ambiguë du sujet parlant où s'épingle le discours philosophique. Il est en effet ce sujet souverain d'un discours qui, en se manifestant par son intermédiaire, brille de toute la souveraineté de l'universel, sans pouvoir résorber entièrement le vide de son ouverture⁹⁴. La liaison « cartésienne » entre la *mathesis* et le *cogito* ne fait qu'exprimer la volonté de vérité qui est volonté d'universalité, en effaçant son maintenant, et en se rapprochant de l'emplacement du discours scientifique – sans néanmoins pouvoir aller au bout de la démarche, sous peine de disparaître.
- 61 Foucault oppose, au *cogito* de Descartes le *ecce homo* de Nietzsche.
- « À la révolution cartésienne qui permettait au sujet de se détacher de son maintenant et de le reprendre à l'intérieur de son propre discours, s'est substituée une pure et simple constatation faite par le philosophe à propos de lui-même : le voici »⁹⁵.
- 62 Au lieu du philosophe qui s'efface de son propre discours, s'absente de ce qu'il dit en se justifiant de le dire, on a le philosophe qui fait parler son caractère, sa complexion, sa maladie, l'irritation de ses nerfs, et qui doit désigner le sujet du discours philosophique de façon rigoureusement démonstrative : *ecce homo*. Pour le philosophe, cette mutation du discours philosophique, où le sol s'effondre, ou s'inquiète, sous nos pas, va de pair avec la possibilité, désormais intérieure au discours philosophique, d'être fou. Elle fait contraste avec le « Mais quoi ce sont des fous ! » de Descartes.
- 63 Car, avec Nietzsche, la décomposition du discours philosophique et de ses objets laisse le philosophe sans défense ni protection contre la folie. C'est ce dénuement qui passe au travers de Nietzsche et l'incendie. *Le discours philosophique* attribue, en effet, à Nietzsche la (dernière) mutation de la philosophie en diagnostic de l'actualité, parce que le nihilisme entérine et accomplit tout à la fois la disparition des objets de la métaphysique spéciale dans le kantisme. Ce que montre la critique kantienne de la connaissance, c'est l'impossibilité des objets de la métaphysique spéciale à être objets de la connaissance. Et avec Kant en effet, les objets de la philosophie – Dieu, l'âme, le monde – ne sont pas, ne peuvent plus être, des objets de la philosophie. Et peut-être ne l'ont-ils jamais été, ajouterait l'archéologue, puisqu'ils sont bien plutôt des fonctions du discours philosophique. Mais, avec Nietzsche, le nihilisme, *i. e.* la perte historique des objets de la philosophie, laisse le philosophe démuni face à l'ambiguïté de sa position dans le discours philosophique ; la philosophie ne devient pas irrationnelle, mais elle est irruption multiple de « oui », présence scintillante de la disparition instantanée du philosophe, dans le seul cri de son affirmation. En effet, de même que son discours se découpe et recommence, en chaque aphorisme, de même le sujet parlant disparaît et renaît en chaque éclat de langage. L'identité est rompue et cette rupture l'apparente au héros tragique, à Dionysos toujours renaissant. Au moment où il se met à parler, le philosophe se met à exister comme un autre que lui-même – *Unheimlichkeit*.

- 64 L'inquiétude du discours philosophique, au sens de sa mobilité, de ses mutations, de son *Unruhe*, entraîne le sujet sur lequel il s'épingle. On comprend alors que, dans « Mon corps, ce papier, ce feu », le discours démonstratif étant constitué d'événements discursifs liés les uns aux autres, selon un certain nombre de règles formelles, le sujet du discours ne soit pas impliqué dans la démonstration : il reste par rapport à cette dernière fixe, invariant, comme neutralisé. Mais « une " méditation " au contraire produit, comme autant d'événements discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant : à travers ce qui se dit dans la méditation, le sujet passe de l'obscurité à la lumière, de l'impureté à la pureté, de la contrainte des passions au détachement, de l'incertitude et des mouvements désordonnés à la sérénité de la sagesse, etc. »⁹⁶. Si le sujet de la méditation est le sujet universel de la démonstration, il ne peut pas raisonnablement douter de son système d'actualité : que je sois ici assis auprès de ce feu, tenant ce papier, de cette main qui trace à présent ces mots. C'est seulement si l'on accepte de passer « du système à l'ascèse » que les arguments de la folie, puis du rêve, peuvent être mobilisés pour le mettre en doute, avec la fortune que l'on sait, eu égard au privilège du rêve sur la folie, puisque le sujet peut se proposer de *age somniemus*, mais ne peut pas méditer et être fou ; la folie disqualifie le sujet de la méditation, alors que l'erreur, le rêve et ses illusions n'atteignent que l'objectivité. Bien que ce soit dans le rassurement, il faut donc bien admettre que de la mobilité, ou de l'inquiétude, de la pensée, Descartes n'est pas sans en savoir (un petit) quelque chose.
- 65 Soulignons l'importance de Kant et de Nietzsche dans ce manuscrit. En effet, la dernière mutation – celle dont le sujet du *Discours philosophique* est le contemporain – est celle qui le conduit à penser après Nietzsche, depuis que, avec Kant, la philosophie a été dessaisie de ses objets (Dieu, l'âme, le monde). Et ainsi, la dernière mutation de notre régime de discours, Foucault la diagnostique comme étant celle de « l'organisation d'une archive intégrale ». Il y a, pour chaque époque, une autonomie de certains discours dans leur rapport.
- « Le discours est toujours pris dans le réseau des rapports interdiscursifs. De sorte que tous les discours pris ensemble, avec les conditions qui les maintiennent, les tiennent et les font circuler, forment un ensemble indissociable, cohérent et qui a son autonomie »⁹⁷.
- 66 L'archive est ainsi *la forme* selon laquelle les énoncés sont choisis pour être conservés ou effacés, elle est l'espace dans lequel se totalisent ceux qu'on réserve, et le groupe des transformations, qui permet d'assurer leur maintien : les voies au long desquelles ils circulent, comme la possibilité de réactivation qui leur sont offerts. L'archive est l'autre face de ce qu'on appelle discours. Celui-ci est constitué par l'ensemble des énoncés effectivement articulés à une époque donnée. Parmi eux, certains disparaissent tandis que d'autres sont conservés. Penser après Nietzsche, c'est opérer un décrochage par rapport au discours philosophique ; et c'est ce à quoi se voue l'archéologie au-delà de l'histoire de la philosophie : découvrir entre ces masses d'énoncés des régularités. C'est donc à titre d'archéologie, de description de l'archive-discours, que la philosophie est désormais le diagnostic du présent.
- 67 Mais il faut néanmoins restituer l'ambiguïté du sujet de l'archéologie : il est celui qui, dans le décrochage par rapport au discours philosophique (qu'il décrit), se tient à la limite, sur le seuil, au point de passage où les signes d'une nouvelle mutation se laisse diagnostiquer ; il est cependant dans une trop grande proximité pour pouvoir décrire la mutation dans laquelle il est pris. Il appartient à l'inquiétude non du discours

philosophique, mais de l'archive, dans sa radicale historicité. C'est pourquoi Foucault se demande :

« Sommes-nous les contemporains involontaires, et pour une grande part, aveugles, d'un phénomène apparu bien avant nous et qui se prolongera bien après nous, tant il est complexe, polymorphe et profond ? Mais les illusions d'optique sont nombreuses quand il s'agit de voir ce qui est en train précisément de se passer : peut-être l'événement qu'on s'efforce de ressaisir est-il beaucoup plus proche qu'on ne croit ; et en situant, à la fin du XIX^e siècle, du côté de Nietzsche, sa date de naissance, on essaie, par souci de justification d'en rechercher fort loin les signes précoces ; on se rassure, on apaise son inquiétude, on cherche un sol stable – alors qu'il n'y a encore que mobilité et vide –, on reconnaît un accomplissement, là où les préliminaires étaient à peine esquissés. Mais peut-être aussi est-on victorieux de l'illusion au contraire : il se pourrait que nous nous imaginions participer à un événement, clos déjà depuis longtemps ; et si nous croyons vivre dans un univers de discours encore mobile et incertain, encore ouvert sur des mutations futures, ce n'est pas (que) l'événement de sa transformation (soit) inachevé, c'est que nous sommes pris en lui sans pouvoir encore en deviner les limites, ni pressentir du tout le moment de sa fin »⁹⁸.

68 Le décrochage de l'archéologie par rapport au discours philosophique ne consiste pas à échapper à l'inquiétude historique, mais au contraire à s'y tenir, par-delà le problème de l'objectivité, dans la mobilité et le vide, aux limites du discours. On a affaire à la figure de l'« "inquiétude" du langage lui-même »⁹⁹, du sol qui « s'inquiète sous nos pas »¹⁰⁰, qui est liée à l'archéologie elle-même, à la description de l'archive, comprise comme un système réglé de transformations des surfaces culturelles¹⁰¹. Et le danger s'indique en bordure de tout discours, dans le vide à partir d'où je parle¹⁰², où il faut entendre l'« insistance d'une question »¹⁰³, qui est celle de ce profil projeté contre le vide de quelqu'un qui écrit, poursuivant chaque fois l'effacement de son propre visage¹⁰⁴. Et cependant, l'inquiétude prend un sens différent de celle Heidegger, car il ne s'agit d'une ontologie phénoménologique mais de la description *positive* de l'archive, ou du savoir.

69 En effet, penser après Nietzsche, signifie que :

« Le philosophe doit dire tout simplement ce qu'il y a, non pas l'être, ni les choses mêmes, car il faudrait dévoiler, revenir à un originaire à la fois présent et retiré, retrouver le vraiment naïf à travers l'usure du familier, traverser en sens inverses toutes les accumulations de l'oubli. Mais ce qu'il y a, sans recul ni distance dans l'instant même où il parle. Et le philosophe sera quitte s'il lui arrive, enfin, de ramener, pour le faire scintiller au filet de ses mots ce que c'est qu'« aujourd'hui ». Il est seulement l'homme du jour et du moment : passager, plus près que personne, du passage »¹⁰⁵.

70 Le sujet de l'archéologie est celui qui se tient sur la brèche ; dire qu'il est passager du passage, c'est indiquer sa mobilité : une inquiétude qui n'est pas personnelle avant tout, mais qui est plutôt celle du discours, dans son historicité, en tant qu'elle traverse le philosophe. Ces formules indiquent en outre un rejet de certaines formes de diagnostic, celles qui relèvent de l'herméneutique – que ce soit celle de la crise des sciences européennes, ou du *Dasein* ou encore de la métaphysique comme histoire de l'être –, et sont en quête d'un sens originaire de ce qui est dissimulé à un regard de surface. Foucault cible la phénoménologie de Husserl par la mention du « retour aux choses-mêmes », celle de Heidegger avec la référence aux « accumulations de l'oubli » et à la pensée de l'être comme « originaire à la fois présent et retiré ». De ce point de vue, la fin de non-recevoir à l'endroit de la phénoménologie est déjà sans appel, dès *Le discours philosophique*. On peut dire en effet que, dans les années 50, Foucault s'est intéressé à la phénoménologie, à

Husserl et à Heidegger, à l'analyse existentielle de Binzwanger et à la phénoménologie française chez Sartre et Merleau-Ponty. Dans les années 70, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire » et le cours du Collège de France de 1970-1971, *Leçons sur la volonté de savoir*, les formules critiques à l'égard de l'originaire, du voilement et du dévoilement de l'être de la vérité, indiquent que Foucault a déjà donné congé à ce mode de pensée. Que s'est-il passé et quand cela s'est-il passé ?

- 71 C'est difficile à dire, mais c'est à cette époque aussi que Foucault abandonne le terme d'expérience qu'il utilisait dans la Préface de 61 à *Folie et déraison* et dans les *Mots et les choses*. Il souligne par exemple dans *L'archéologie du savoir* (1969) qu'à l'époque de *Histoire de la folie*, et peut-être jusqu'à *Les mots et les choses*, il a fait une part « trop considérable » à une notion « bien énigmatique » d'expérience¹⁰⁶. Or Foucault abandonne ce terme au moment même où, au milieu d'une des multiples versions préparatoires de *L'archéologie du savoir*¹⁰⁷, il cesse de donner à la littérature la fonction de tête de pont de ses analyses – *i. e.* le « Je parle », dans la littérature, opposé au « Je pense » – dans ses textes et dans ses livres. En effet, au cœur des années 60, le sujet de l'archéologie s'est pensé comme un double du sujet dans la littérature, un autre pli dans l'être du langage, dans la mouvance de Blanchot. « Le “ je parle ” fonctionne comme au rebours du “ je pense ”. Celui-ci conduisait en effet à la certitude indubitable du *Je* et de son existence ; celui-là au contraire recule, disperse, efface cette existence et n'en laisse apparaître que l'emplacement vide [...] La parole de la parole nous mène par la littérature, mais peut-être aussi par d'autres chemins, à ce dehors où disparaît le sujet qui parle »¹⁰⁸. L'archéologie est un de ces « autres chemins » ; ce qui justifie les expressions « le vide d'où je parle », « le sol qui s'inquiète sous nos pas » dans *Les Mots et les choses*. La présence de la littérature, à cette époque renvoie à une méditation foucauldienne de l'être du langage et du sujet de l'archéologie ; j'entends par là le statut ambigu de celui qui se tient aux limites du discours, dans l'exercice même du diagnostic de l'actualité. Le caractère programmatique, du *Discours philosophique*, et peut-être encore de *L'Archéologie du savoir*, c'est que la définition de l'archive et de l'archéologie rencontre la nécessité d'une généalogie du sujet, autrement dit, la nécessité incontournable pour un travail d'éclairer la façon dont il est fait, et donc le lieu d'où il parle.
- 72 La disparition de la littérature dans les livres et les textes, à partir de la fin des années 60, signifie que c'est moins l'être, ou l'expérience originaire, du langage qui est l'affaire de l'archéologie que la description *positive* des énoncés du discours et, au-delà du problème de l'objectivité, de l'archéologie du *savoir*. Et selon Foucault, Heidegger est encore pris dans ce problème de l'objectivité, propre au discours philosophique ; à la fois par la manière insistante dont il en retrace la prégnance dans l'histoire de la métaphysique et aussi par celle dont il s'efforce d'y échapper par la pensée et / ou la parole poétique. Au contraire, traiter le discours scientifique en termes de savoir et non de philosophie de la connaissance :

« C'est proposer une découpe entièrement indépendante de toute activité de connaissance qui pourrait le doubler, l'animer, le reconstituer ou plutôt le constituer à l'avance, et par esquisses préalables, dans l'élément du sujet ; cette découpe du discours comme savoir, au lieu de le redoubler hors de lui-même sur le parallélisme supposé d'une conscience, doit se maintenir en lui, et s'effectuer sur un mode immanent ; il s'agit de le faire apparaître dans son existence même de discours : de libérer des éléments, des corrélations, des enchaînements, des simultanités et des séries qui ne sont point conscients (même au niveau d'une conscience fondatrice), mais purement et simplement discursifs »¹⁰⁹.

- 73 Le savoir est illimité. On demeure en effet, aussi loin qu'on remonte dans l'histoire, dans l'élément du savoir, sans pouvoir jamais en franchir la frontière. Jamais on ne passera de l'autre côté ; il n'est pas possible d'accéder aux conditions nues du savoir, ou à quelque chose comme l'être brut, ou encore à une expérience si archaïque, si immédiate, si irréfléchie qu'aucune forme de savoir ne l'habiterait encore. La positivité du savoir, c'est le fait qu'il ne peut exister que sur la collection indéfiniment ouverte des énoncés qui s'entassent. Inversement les énoncés ne peuvent s'offrir comme une positivité que dans la mesure où ils relèvent d'un savoir. Il y a des énoncés au sens où ils relèvent d'un savoir. Il y a des énoncés en lesquels le savoir prend corps et il y a des savoirs en lesquels tout énoncé peut se convertir : ce sont ces deux « il y a » corrélatifs qui définissent l'étendue de la positivité.
- 74 Et c'est à la faveur d'une double abstinence, liée à « des corrections et des critiques internes » que la généalogie du sujet moderne s'élabore à la fois comme la nécessaire contrepartie de l'archéologie, et comme l'élément dans lequel l'archéologie devient sa méthode même. La notion d'expérience peut être réinvestie. En effet, le travail historique, selon Foucault :
- « C'est avant tout une expérience – une expérience pour penser l'histoire de ce que nous sommes. Une expérience beaucoup plus qu'un système. Pas de recette, guère de méthode générale. Mais des règles techniques : de documentation, de recherche, de vérification. Une éthique aussi, car je crois qu'en ce domaine, entre technique et éthique, il n'y a pas beaucoup de différences. [...] Un travail doit dire et montrer comment il est fait. C'est à cette condition qu'il peut non seulement ne pas être trompeur, mais être positivement utile. Tout livre dessine autour de lui un champ de travail virtuel et il est jusqu'à un certain point responsable de ce qu'il rend possible ou impossible »¹¹⁰.
- 75 Avec le réinvestissement de l'expérience, dans les années 80, un certain mode d'analyse de textes que nous considérons, de nos jours, comme relevant de la littérature, se trouve aussi réinvesti, par exemple les tragédies grecques, *Œdipe* et *Ion* qui font l'objet d'analyses dans les cours et sont partie intégrante de l'archive de l'histoire du gouvernement de soi et des autres et du dire-vrai. Foucault fait alors émerger le diagnostic du présent à l'époque des Lumières, au moment de la définition de la critique. En effet, avec Kant, la philosophie, dans la mesure même où elle est moderne, se constitue comme :
- « La surface d'émergence de sa propre actualité discursive, actualité qu'elle interroge comme événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophique et dans lequel elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit. [...] Le philosophe, tenant son discours philosophique, ne peut pas éviter de poser la question de son appartenance à ce présent »¹¹¹.
- 76 Dans « Qu'est-ce que les Lumières ? », ce n'est pas le nihilisme mais la critique qui définit le sens du diagnostic. Le passage de relais se fait dorénavant au rebours, de Nietzsche à Kant, et il signale que la formule est trouvée : la généalogie est une critique, non des valeurs, mais de nous-mêmes, pour autant que l'entreprise critique est déplacée du sens qu'il a pour Kant dans les trois *Critiques*, au sens éthique et politique que Foucault lui confère dans la lecture des opuscules de Kant dans « Qu'est-ce que la critique ? » et les textes des *Dits et écrits* qui portent le même titre « Qu'est-ce que les Lumières ? »¹¹².
- 77 Foucault a repris la lecture heideggérienne de Descartes sur un point crucial, celui de la liaison entre le *cogito* et la *mathesis universalis*. Or dans cette reprise, ils s'accordent – ils sont au diapason – sur le *pathos* ou l'affect historique, propre à la sensibilité de la pensée, au XX^e siècle, et qui est peut-être encore le nôtre : l'inquiétude. Or cette dernière se

distingue de celle qui est thématifiée à l'époque moderne – *uneasiness* lockienne ou *inquiétude* leibnizienne – car elle ne ressort ni d'une théorie des passions et de ses usages ni non plus de la description du fond imperceptible de la vie perceptive de la conscience subjective. L'inquiétude est désormais la brèche de l'histoire qui à la fois reste à diagnostiquer et traverse la subjectivité, et sur laquelle il lui incombe donc de se tenir. La césure historique est le mouvement de l'histoire qui emporte le sujet – en particulier le sujet moderne, dont la souveraineté et la certitude se défont. Cette inquiétude historique est une inquiétude des sols, où le fondement se défait sous nos pas. Dans cette perte, qui est aussi la menace d'une dissolution, l'inquiétude se montre sous le visage de l'étrangeté. Elle ne désigne pas comme tel l'aiguillon insensible de l'action qui nous pousse vers le bien ; elle n'a pas à être surmontée dans le progrès, que ce soit par une plus grande aisance acquise en réparant le manque d'un certain bien à la source du malaise (*uneasiness*), ou bien par le perfectionnement de soi dans une plus grande clarté de nos perceptions permettant le gouvernement des *inquiétudes*, *i. e.* l'exercice de la liberté. Heidegger et Foucault ont contribué à dépsychologiser l'inquiétude pour l'historiciser, bien que d'une manière différente. Avec le premier, le sens de l'inquiétude devient angoisse (*Angst*) dans le cadre de l'histoire de l'ontologie où se trouve réinscrite la métaphysique, avec le second l'inquiétude des sols, c'est-à-dire des mutations de l'archive, se déploie en une ontologie critique de nous-mêmes. Entre ces deux perspectives, c'est la valeur et l'importance de l'herméneutique de soi, chrétienne en son fond, qui est mise en question, non seulement pour interroger ce que nous sommes devenus, mais, avec Foucault, éventuellement pour penser autrement et devenir autres. Et dans cette *Unheimlichkeit*, c'est l'impossible de la transgression qui se laisse percevoir, avec une différence considérable par rapport aux années 60, où la transgression est prise entre Bataille et Sade : celle du travail historique.

- 78 Il s'agit en effet de donner à l'inquiétude la forme critique de travaux historiques qui se situent au niveau des pratiques. On peut dire en ce sens que l'inquiétude est un affect de la pensée, analogue en quelque sorte au *thaumazein* grec, et que la dimension de la fiction¹¹³, qui est impliquée par le travail de problématisation, sert de méthode pour écrire ces histoires (celle de l'internement psychiatrique, de la prison, de la sexualité, ou de la vérité)
- 79 Et c'est le souci du méthodologique du travail qui à la fois lui confère son instabilité et qui contribue aussi à la déprise de soi¹¹⁴. Le travail historique transforme l'historien-philosophe, il le force à penser autrement qu'il ne pensait, mais, disons-le, il est aussi étrangement ce qui lui permet de se surprendre « à la verticale de soi ». En se débarrassant du sujet moderne, on ne s'est pas débarrassé de soi, loin s'en faut ! C'est pourquoi le mieux est peut-être de ne pas trop prêter d'importance à un tel mouvement de retour qu'on est en train d'effectuer, de ne pas en faire un objet ni un sujet, de faire comme si la courbe que l'on sent parfois s'infléchir était toujours une droite capable de nous conduire en un point que l'on ne prévoit pas, et de donner réponse aux problèmes historiques, tels qu'on les voit se poser au moment actuel du discours. Le travail historique et philosophique de d'archéologie généalogique est utile, car il est ce qui est susceptible d'introduire une différence significative dans le champ du savoir, avec l'éventuelle récompense d'un certain plaisir, c'est-à-dire d'un accès à « une autre figure de la vérité »¹¹⁵ ?

BIBLIOGRAPHIE

Sources :

Descartes, René (1964-1974), *Œuvres complètes*, édition Charles Adam et Paul Tannery, Vrin.

Foucault, Michel (2015), *Œuvres publiées sous la direction de Frédéric Gros*, Gallimard, La Pléiade.

– (1961, 1972) *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard.

– (1963), *Raymond Roussel*, Gallimard.

– (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard.

– (1969), *L'archéologie du savoir*, Gallimard

– (1971), *L'ordre du discours*, Gallimard.

– (1984), *L'usage des plaisirs*, Gallimard.

– (2001), *Dits et écrits* éd. Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Judith Lagrange, Gallimard, (édition Quarto en deux volumes).

– (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au collège de France. 1981-1982*, éd. Frédéric Gros, Gallimard, Seuil.

– (2008), *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, éd. Frédéric Gros, Gallimard, Seuil.

– (2011), *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France de l'année 1970-1971*, éd. Daniel Defert, Gallimard Seuil.

– (2012), *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, cours de Louvain, 1981, éd. Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt, Presses Universitaires de Louvain et University of Chicago Press.

– (2013), *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, (notées OHS), éd. Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, Introd. Vrin.

– (2015), *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La Culture de soi*, éd. Paul-Henri Fruchaud et Daniele Lorenzini, Vrin.

– (2016), « Homère, les récits, l'éducation, les discours », manuscrit transcrit et présenté par Martin Rueff, *La Nouvelle Revue Française*, n° 616, p. 103-150.

– (2017), *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, éd. Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, Vrin.

Manuscrits inédits du Fonds Foucault de la BnF :

Le discours philosophique, Boîte 58, dossier 1 (autographe, 212 folios) Suite de *Les mots et les choses*. Cours de Tunis, 1967 ;

« Histoire des sciences et archéologie », Boîte 48, dossier 2, chemise 2 (autographe, 60 folios), 1967 ;

Leçon sur Descartes, Boîte 70, *DIVERS ENSEMBLES*, dossier 3, intitulé « Descartes », (autographe, 35folios), 1968-1969.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), GA, 2, dans la *Martin Heidegger Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*, Francfort am Main, Klostermann, 1975 et sq. [Nous nous référons à la traduction d'Emmanuel Martineau]

- (1962), *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard.
 - (1968), *Questions*, I, Gallimard.
 - (1971), *Nietzsche*, II, de Heidegger, trad. Pierre Klossowski, Gallimard.
 - (1971), *Qu'est-ce qu'une chose ?* trad. Jacques Taminiaux (GA, 41, 1984).
 - (1976), *Questions*, IV, Gallimard.
 - (1985), *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), trad. Jean-François Courtine, Gallimard.
 - (1985), *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, (1921-1922), trad. Philippe Arjakovsky et Daniel Panis, Gallimard, 2016 (GA, 61, 1985).
 - (1992), *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. Jean-François Courtine, Trans-Europ-Repress, Mauvezin.
 - (1998), *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, trad. F. Bernard, Gallimard, 1998.
 - (1994) *Introduction à la recherche phénoménologique*, trad. Alain Boutot, Gallimard, 2013 (GA, 17, 1994) ;
 - (1995), *Phénoménologie de la vie religieuse* (1920-1921), trad. Jean Greisch, Gallimard, 2012 (GA, 60, 1995).
 - (2006), *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Gallimard, 2006 (GA, 20)
- Husserl, Edmund (1976), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Gallimard.

Commentaires

Arrien, Sophie-Jan (2014), *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger* (1919-1923), PUF.

Courtine, Jean-François (1990), *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin.

– (1992), « Une difficile transaction : Heidegger, entre Aristote et Luther », dans *Nos Grecs et leurs modernes*, (éd.) Barbara Cassin, Seuil.

– (2009) « Les Méditations cartésiennes de Martin Heidegger », *Les Études philosophiques*, 2009-1, repris sous le titre « *Questio mihi factus sum* » dans *Archéo-logique. Husserl, Heidegger, Patočka*, PUF, 2013 ;

Gérard, Vincent (2006), « Leibniz et les mathématiques formelles », *Philosophie*, Les Éditions de Minuit, 2006, n° 92, p. 29-55.

Greisch, Jean (2000), *L'arbre de vie et l'arbre du savoir : le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne* (1919-1923), Le Cerf.

Larivée, Annie et Alexandra Leduc (2001), « Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger. Élucidation d'un passage d'*Être et temps* (§ 42 note 1) », *Philosophie*.

Libera, Alain de (2009), « Sujet insigne et *Ich-Satz*. Deux lectures heideggériennes de Descartes », *Les Études philosophiques*, 2009 ;

— (2016), « Lumière, conscience et perception », dans *Lumière, Lumières*, John Scheid (dir.), Introduction A. Prochiantz, Odile Jacob.

— (2016), « Heidegger, de la déconstruction à l'histoire de l'être (*Geschichte des Seyns*) », colloque *Histoire et historiens des idées*, Collège de France, 19-20 mai 2016.

Marion, Jean-Luc (1989, 2004), « L'ego et le *Dasein* », dans *Réduction et donation*, PUF.

Kim Sang Ong-Van-Cung (2012), *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*, Vrin.

Paltrinieri, Luca (2012), *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne.

— (2015), « L'archive comme objet : quel modèle d'histoire pour l'archéologie », *Les Études philosophiques*.

Perrin, Christophe (2013), *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*, Presses Universitaires de Louvain.

Potte-Bonneville, Mathieu (2004), *Michel Foucault et l'inquiétude de l'histoire*, PUF.

Revel, Judith (1994), « Histoire d'une disparition. Foucault et la littérature », *Le Débat*, Gallimard, n°79.

— (2017), « Lire Foucault à l'ombre de Heidegger », *Critique*, Les Éditions de Minuit, 2017-1.

Sommer, Christian (2005), *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, PUF.

— (2006), « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélien de Heidegger (1921-1922) », *Les Études philosophiques*.

— (2011), « (Qui) suis-je ? *Quaestio* augustinienne et *Seinsfrage* heideggerienne (1919-1927) », dans *Le jeune Heidegger 1909-1926*, (éd.), Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri, Vrin.

— (2017), *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, PUF.

Trawny, Peter (2014), *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les Cahiers noirs*, trad. Jean-Claude Monod, Seuil.

NOTES

1. Ma reconnaissance va à Henri-Paul Fruchaud pour m'avoir permis de consulter les manuscrits du Fonds Foucault de la BnF et m'avoir indiqué des textes importants sur Descartes. Un grand merci à Daniele Lorenzini pour avoir rendu cela possible et à Laurence Le Bras pour la consultation.

2. La Boîte XXXIII *LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE*, contient l'enveloppe « Heidegger, Heidegger sur Nietzsche, Merleau-Ponty, Hegel » qui, dans l'inventaire de Daniel Defert, comprend des notes sur *Der Spruch des Anaximander* ; *Ce qu'est Zarathoustra* ; *Was heisst Denken ?* ; *Bauen Wohnen Denken* ; *Das Ding* ; *Nachwort. Lettre à un étudiant* ; *Wissenschaft und Besinnung* ; *Destin mortel* (Dieu est mort. Heidegger sur Nietzsche) ; Heidegger. *Über den Humanismus* ; *Überwindung der Metaphysik*, Première partie. Divers *Le Verstehen* selon Heidegger, Protagoras, le sujet cartésien ; *Die Zeit des Weltbildes*. Dans les premières séances de « *Destructionis destructio*. Heidegger, Foucault et la pensée médiévale » (cours au Collège de France de 2017), Alain de Libera dresse le tableau de la

réception de Heidegger en France dans les années 50 <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/course-2017-02-20-17h00.htm>

3. Martin Heidegger (2012), *Phénoménologie de la vie religieuse (1920-1921)*, (notée PVR), trad. Jean Greisch, Gallimard ; (2016), *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique, (1921-1922)*, (notée IPA), trad. Philippe Arjakovsky et Daniel Panis, Gallimard ; (2013) *Introduction à la recherche phénoménologique*, (notée IRP), trad. Alain Boutot, Gallimard ; respectivement dans la numérotation des volumes de la *Gesamtausgabe*, GA, 60, 61, 17, dont la première édition est parue respectivement en 1995, 1985, 1994.

4. Martin Heidegger (2012), PVR, GA, 60, p. 241.

5. Voir Judith Revel (2017), « Lire Foucault à l'ombre de Heidegger », *Critique*, Les Éditions de Minuit, 2017-1, p. 53-65 qui critique ce genre de lecture.

6. Michel Foucault (1961 et 1972), *Histoire de la folie à l'âge classique* (notée HF), Gallimard, p. 69 ; p. 58 dans l'édition des *Œuvres* (2015), publiées sous la direction de Frédéric Gros, Gallimard, La Pléiade.

7. Voir Michel Foucault (1961, 1972), HF, III, V. « Le Cercle herméneutique », p. 555 ; *Œuvres* (2015), p. 597-598.

8. « Des espaces autres », dans *Dits et écrits* (2001), éd. D. Defert et F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, Gallimard (notés DE, suivi du numéro du volume, et de la page en Quarto), DE, II, p. 1576.

9. Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu » (1972), DE, I, n°103, p. 1125.

10. *Le discours philosophique* (noté DP), Boîte 58, Dossier 1 (Autographe, 212 ff, 201 ff et 11 ff recto verso) Suite de *Les Mots et les choses*. Cours de Tunis, 1967.

11. Voir Michel Foucault (2001), *L'herméneutique du sujet. Cours au collège de France. 1981-1982*, (notée HS), éd. sous la dir. de F. Ewald et A. Fontana par Frédéric Gros, Gallimard, Seuil, p. 19. Les *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France de l'année 1970-1971*, (notées LVS), Gallimard Seuil, 2011, proposent déjà une histoire de la vérité, avec une confrontation d'Aristote et de Nietzsche, avec, comme l'indique Daniel Defert dans la « Situation du cours », à l'horizon peut-être une prise de distance par rapport à l'interprétation de Nietzsche par Heidegger ; la traduction du *Nietzsche* de Heidegger par Pierre Klossowski date en effet de 1971.

12. Michel Foucault (2001), HS, p. 442.

13. Cf. Mathieu Potte-Bonneville (2004), *Michel Foucault et l'inquiétude de l'histoire*, PUF, la Conclusion.

14. Michel Foucault (2013), *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, (notées OHS), éditées par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, Introd. Vrin, citation OHS, p. 119. Que ces présentations de la philosophie du sujet soient schématiques, Foucault le répète dans « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » (1983), citation dans DE, II, n° 326, p. 1230. Et aussi dans la présentation du « moment cartésien », voir HS, leçon du 6 janvier 1982, p. 15-16, 19-20 et 27-30.

15. « Ce que j'ai refusé, c'était précisément que l'on se donne au préalable une théorie du sujet – comme on peut le faire par exemple dans la phénoménologie ou dans l'existentialisme – et que, à partir de cette théorie du sujet, on vienne à poser la question de savoir comment, par exemple, telle forme de connaissance était possible. Ce que j'ai voulu essayer de montrer, c'est comment le sujet se constituait lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, comme sujet fou ou sujet sain, comme sujet délinquant ou sujet non délinquant, à travers un certain nombre de pratiques de pouvoir, etc. » (DE, II, n° 356, p. 1537).

16. DP, Chap. 3, « Discours philosophique et discours scientifique », f. 20.

17. « Entretien avec Michel Foucault », DE, II, n° 192, p. 147.

18. Michel Foucault (2013), OHS, p. 131.

19. Voir « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », DE, I, n°84, p. 1004. Sur l'archéologie et la généalogie, *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La Culture de soi*, éd. Paul-Henri Fruchaud et Daniele

Lorenzini, Vrin, 2015, p. 53-57 et « Qu'est-ce que les Lumières ? » (noté QL), (1984), *DE*, II, n° 339, p. 1393 et sq. Sur la question du présent et de l'actuel, Luca Paltrinieri (2012), *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne ; Chapitre IV, p. 160-168 ; (2015), « L'archive comme objet : quel modèle d'histoire pour l'archéologie », *Les Études philosophiques*, p. 353-376.

20. Michel Foucault (2013), *OHS*, p. 36-37, version de Berkeley.

21. « Le souci de la vérité », *DE*, II, n° 350, p. 1493.

22. Michel Foucault (1984), *QL*, p. 1393.

23. La leçon sur Descartes (1968-1969) est un autographe (35ff) qui se trouve dans la Boîte LXX *DIVERS ENSEMBLES*, Dossier 3, intitulé « Descartes ».

24. Michel Foucault (2013), *OHS*, p. 35. Voir « La Vérité et les formes juridiques » (1974), *DE*, I, n° 139, p. 1410. Heidegger se dissimule derrière Nietzsche, quand Foucault écrit : « le sujet de la connaissance a lui-même une histoire, la relation du sujet et de l'objet, ou, plus clairement, la vérité a une histoire » (p. 1407). Voir aussi « Structuralisme et poststructuralisme » (1983), *DE*, II, n° 330, p. 1255.

25. Cette confrontation a fait couler beaucoup d'encre, nous retiendrons Jean-Luc Marion (1989, 2004), « L'ego et le Dasein », dans *Réduction et donation*, PUF, (p. 135-185 en Quadrige) ; « Moi qui suis le sujet », (2009), *Les Études philosophiques*. Voir aussi Christophe Perrin (2013), *Entendre la métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*, Presses Universitaires de Louvain.

26. Martin Heidegger, *Être et temps*, (noté SuZ, suivie de la page de l'édition allemande), § 6, [p. 20], p. 37.

27. « La construction philosophique est nécessairement destruction, c'est-à-dire dé-construction, accomplie à travers un retour historique à la tradition, de ce qui est transmis ; cela ne signifie aucunement négation de la tradition ni condamnation, frappant celle-ci de nullité, mais au contraire appropriation positive de cette tradition. Parce que la destruction appartient à la construction, la connaissance philosophique est du même coup, de par son essence, une connaissance historique, en un certain sens », *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), trad. Jean-François Courtine, Gallimard, 1985 ; cit. p. 51.

28. *IRP*, p. 132. Voir les § 18-20.

29. Dans les années 20, Heidegger fait de la question augustinienne *Quaestio mihi factus sum*, « Je suis devenu une question pour moi-même », c'est-à-dire de la question de l'être du soi l'objet de la philosophie qui m'oblige à « faire la vérité », de sorte que l'herméneutique de la facticité est une herméneutique de soi. Voir *PVR*, § 12-15 ; voir en particulier p. 276-277. Et dans les annexes, p. 299 : « *Quaestio mihi factus sum*, < Je suis devenu une question pour moi-même > : l'insécurité, l'ambivalence, le fait de se mettre en question, le mode authentique de cette mise en question ».

30. Martin Heidegger (1992), *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (notées RN), trad. Jean-François Courtine, Trans-Europ-Repress, Mauvezin ; ce « Rapport Natorp », contemporain du cours sur Aristote de 1921-1922, cité *IPA*, est repris dans *GA*, 62, (p. 343-400) ; cit., *RN*, trad. p. 19.

31. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 131.

32. Michel Foucault (1984), *QL*, p. 1393-1394.

33. *Ibid.*

34. Voir « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), *DE*, I, p. 1006

35. Il faut mettre en perspective « Nietzsche, la généalogie et l'histoire » et le *Nietzsche*, II, de Heidegger, trad. Pierre Klossowski, Gallimard, 1971, où ce dernier, déployant désormais le projet d'une histoire de l'être, écrit : « l'histoire de ce secret, ce secret même dans son histoire, est l'essence de l'histoire de l'omission du demeurer-manquant de l'Être. L'omission de l'Être même dans la pensée de l'étant en tant que tel est l'histoire de la non-occultation de l'étant. Cette histoire, c'est la métaphysique. *L'essence de la métaphysique repose dans ce qu'elle est l'histoire du*

secret de la promesse de l'Être même » (p. 297). En général, sur le sens de la vérité comme dévoilement opposé à la vérité du jugement, voir les textes classiques « De l'Essence de la vérité », dans *Questions*, I, Gallimard, 1968 ; « Protocole d'un séminaire sur la conférence " Temps et être " » ; « La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée, dans *Questions*, IV, Gallimard, 1976.

36. Voir « De l'Essence de la vérité », VI. « La non-vérité en tant que dissimulation », citée dans le volume des *Questions* I et II, Tel, p. 183.

37. Michel Foucault, *Ibid.*, DE, I, p. 1012.

38. Voir Michel Foucault (2011), *LVS*, leçon du 9 février 1970.

39. Michel Foucault (1971), *L'ordre du discours*, Gallimard, dans *Oeuvres*, II, p. 231.

40. Voir Michel Foucault (1984), *Qu'est-ce que les Lumières*, DE, II, p. 1394.

41. « Polémique, politique et problématisations » (1984), DE, II, p. 1413. Sur le rapport de la théorie et des « choix politiques désastreux », voir Foucault, « Politique et éthique : une interview », DE, II, n°341, p. 1404-1405. Et sur la manière catastrophique dont Heidegger pose la question « Qui sommes-nous nous-mêmes ? » et y répond dans le contexte académique de 1934, voir Martin Heidegger (1998), *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, trad. F. Bernard, Gallimard ; § 13 et p. 102 du § 17. Voir Alain de Libera, (2016), « Heidegger, de la déconstruction à l'histoire de l'être (*Geschichte des Seyns*) », colloque *Histoire et historiens des idées*, Collège de France, 19-20 mai 2016 : <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/symposium-2016-05-20-16h15.htm> et la séance de *Destructio destructionis* du 27 mars 2017 <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/course-2017-03-27-17h00.htm> Sur le parcours entier, jusqu'aux *Cahiers noirs*, voir Peter Trawny (2014), *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les Cahiers noirs*, trad. Jean-Claude Monod, Seuil et Christian Sommer (2017), *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, PUF.

42. Michel Foucault (1984), « Le Retour de la morale », DE, II, n° 354, p. 1522.

43. Voir Martin Heidegger (1962), « L'époque des conceptions du monde », *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard. « Il n'y a science comme recherche que depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation. 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 » (p. 114).

44. Voir *Ibid.*, p. 141-143 ; voir aussi Martin Heidegger (1927), *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 158 sq., et (1971) *Nietzsche*, II, p. 131 sq.

45. Edmund Husserl (1976), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Gallimard, 1976 ; cit. p. 51 : notons qu'en allemand il n'est pas littéralement question de l'inquiétude, mais plutôt de destin fatal (*verhängnisvolle*).

46. *Ibid.* p. 52. La conception de la *mathesis universalis* de Leibniz n'est pas la même que celle de Descartes, ses sources ne sont pas non plus les mêmes ; il s'agit moins de la méthode générale de la pensée que d'une interprétation arithmétique des mathématiques. Voir Vincent Gérard (2006), « Leibniz et les mathématiques formelles », *Philosophie* n° 92, p. 29-55.

47. Michel Foucault, *DP*, chap. 3 « Discours philosophique et discours scientifique ».

48. Voir Martin Heidegger (1971), *Qu'est-ce qu'une chose ?* (noté QC), trad. Jacques Taminiaux, Gallimard, p. 112-116. *Die Frage nach dem Ding*, Séminaire de 1935-1936, est publié en 1962, repris dans *GA*, 41 (1984).

49. Alain de Libera l'analyse dans « Sujet insigne et *Ich-Satz*. Deux lectures heideggériennes de Descartes », *Les Études philosophiques*, 2009 (p. 85-101).

50. Descartes, *Principia*, I, art. 9 : « *Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est* », dans les *Œuvres*, (notées AT, n° du volume et de la page), éditées par Charles Adam et Paul Tannery, 1974, Vrin, 1996 ; cit. AT, VIII, 7. Le français qui n'a pas encore accueilli le terme de conscience, traduit « par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevions immédiatement par nous-mêmes » (AT, IX-2, 28). Et, dans ce cours, Heidegger n'attribue pas imprudemment à Descartes le lexique de la

conscience, c'est précisément lui qui distingue Descartes de Husserl (voir IRP, § 46, p. 279, p. 282-285).

51. Martin Heidegger (2013), *IRP*, § 24, p. 150.

52. René Descartes, *Meditationes de prima philosophiae*, AT, VII, 35 : « *ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio* » (AT, VII, p. 35).

53. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 151.

54. Et Heidegger n'a jamais adhéré à « cette histoire de Descartes qui vint, douta, devint subjectiviste et fonda ainsi la théorie de la connaissance, voilà certes l'image consacrée ; mais ce n'est là tout au plus qu'un mauvais roman, ce n'est nullement l'histoire dans laquelle se manifeste le mouvement de l'Être », *QC*, p. 109-110.

55. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 152.

56. René Descartes, AT, VII, 28 : « *Sed quid igitur sum ? Res cogitans. Quid est hoc ? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens* ».

57. René Descartes, AT, VII, 37 ; en français, AT, IX, 29.

58. Je me suis efforcée de montrer que non dans Kim Sang Ong-Van-Cung (2012), *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*, Vrin, auquel je me permets de renvoyer.

59. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 175.

60. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 177.

61. On peut, selon Thomas d'Aquin, définir la vérité de trois façons : (a) « le vrai est ce qui est », selon Augustin, dans les *Soliloques* ; (b) « la vérité est l'adéquation de la chose et de l'intellect » selon Isaac Israeli ; elle est autrement dit, « une rectitude que l'esprit seule peut saisir », selon Anselme, en entendant dans cette *rectitudo* une conformité (*convenientia, adaequatio*) de la chose et du jugement, ainsi que le pense Aristote pour qui nous disons qu'il y a vérité « quand on dit être ce qui est, et ne pas être ce qui n'est pas » ; (c) est « vrai » ce qui résulte de cette conformité, au sens de la vérité logique de l'énoncé. Sur le tournant de la vérité de rectitude en certitude, voir Alain de Libera (2016), « Lumière, conscience et perception », dans *Lumière, Lumières*, John Scheid (dir.), Introduction A. Prochiantz, Odile Jacob et le podcast du cours au Collège de France déjà cité.

62. Martin Heidegger (2013), *IRP*, § 32, p. 205.

63. L'autre voie d'accès est onto-logico-grammaticale, voir *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et Nietzsche, II : *Cogito sum = sum res cogitans* ; les *cogitationes* sont les prédicats d'un sujet ; le moi est sujet.

64. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 228 : un « curieux amalgame de considérations mathématiques et ontologiques »

65. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 239.

66. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 264.

67. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 248. C'est le début de la *Meditatio secunda* : « *Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum et immobile, ut integram terram loco dimoveret ; magna quoque sperenda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit et inconcussum* » (AT, VII, 24).

68. Martin Heidegger (2016), *IPA*, p. 233.

69. Martin Heidegger (2016), *IPA*, p. 234.

70. Martin Heidegger (2016), *IPA*, p. 230.

71. Martin Heidegger (1992), *RN*, p. 21.

72. Martin Heidegger (1992), *RN*, p. 23. Voir p. 24-25 : « Dans le monde auquel elle s'abandonne, dans la médiocrité au sein de laquelle elle circule, la vie se dérobe devant elle-même. La tendance à la déchéance conduit la vie à s'éloigner de soi-même. De cette mobilité fondamentale, la vie se donne à soi-même le témoignage le plus frappant à travers la manière dont elle se tient face à la mort. [...] La vie est telle que sa mort est pour elle toujours là d'une certaine manière ; elle s'offre à la vue, fût-ce sous cette forme déterminée où " la pensée de mort " est écartée et refoulée ».

73. Martin Heidegger (1992), *RN*, p. 27.

74. Martin Heidegger (2012), *PVR*, p. 271.
75. Voir Michel Foucault (2012), *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, cours de Louvain, 1981, éd. établie par F. Brion et B. E. Harcourt, Presses Universitaires de Louvain et University of Chicago Press ; voir en outre (2013), *OHS* et (2017), *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, éd., introd., par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, Vrin.
76. Voir Martin Heidegger, *ET*, la note du § 42, p. 200 de l'édition originale. « Si l'auteur de ce livre en est venu à adopter cette perspective prédominante sur le "souci" qui gouverne l'analytique précédente du *Dasein*, c'est dans le cadre de ses tentatives pour interpréter l'anthropologie augustinienne – c'est-à-dire gréco-chrétienne – par rapport aux fondements posés dans l'ontologie d'Aristote » (trad. Emmanuel Martineau).
77. Martin Heidegger (1992), *RN*, p. 27.
78. Martin Heidegger (2016), *IPA*, p. 235.
79. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 338.
80. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 277.
81. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 311.
82. Martin Heidegger (2013), *IRP*, p. 304. Que la certitude du *cogito sum* soit seulement apparente, eu égard à l'absoluité de celle du *sum moribundus*, c'est ce que Heidegger souligne dans le cours de Marbourg du semestre d'été de 1925, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Gallimard, 2006 (GA, 20) ; voir les pages 457-460. Voir Jean-François Courtine, « Voix de la conscience et vocation de l'être », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, 1990.
83. Derrière cette critique de Descartes, c'est bien sûr l'égologie husserlienne qui est visée. Notons, par ailleurs, que ces catégories de la vie facticielle de *IPA*, III, Chap. I sont construites à partir de l'interprétation de la mobilité de la vie chez Aristote, envisagée elle-même à partir de l'herméneutique de soi de *Phénoménologie de la vie religieuse*, autour des trois catégories de la vie (religieuse) : *cura, tentatio, molestia*. Sur Augustin et Aristote dans l'herméneutique de soi du jeune Heidegger, voir dans la riche bibliographie : Jean Greisch (2000), *L'arbre de vie et l'arbre du savoir : le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Le Cerf ; Jean-François Courtine (1992), « Une difficile transaction : Heidegger, entre Aristote et Luther », dans *Nos Grecs et leurs modernes*, (éd.) Barbara Cassin, Seuil et (2009), « Les Méditations cartésiennes de Martin Heidegger », *Les Études philosophiques*, 2009-1, (p. 103-115), repris sous le titre « *Questio mihi factus sum* » dans *Archéo-logique. Husserl, Heidegger, Patočka*, PUF, 2013 ; Annie Larivée et Alexandra Leduc (2001), « Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger. Éucidation d'un passage de *Être et temps* (§ 42 note 1) », *Philosophie* ; Christian Sommer (2005), *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, PUF ; (2006), « L'Inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélien de Heidegger (1921-1922) », *Les Études philosophiques* ; (2011), « (Qui) suis-je ? *Quaestio* augustinienne et *Seinsfrage* heideggerienne (1919-1927) », dans *Le jeune Heidegger 1909-1926*, (éd.) Sophie-Jan Arrien et Sylvain Camilleri, Vrin ; Sophie-Jan Arrien (2014), *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, PUF, 2014.
84. Michel Foucault (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard ; Tel, p. 70 ; *Oeuvres*, p. 1103.
85. Cf. « 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 assignait par avance les *Ménines*, mais d'où pendant longtemps sa présence réelle fut exclue », *Les mots et les choses*, p. 323, *Oeuvres*, p. 1375. Voir les analyses célèbres de Foucault au Chapitre I « Les Suivantes » et au chapitre IX, II « La Place du roi » de *Les mots et les choses*.
86. Voir Michel Foucault, *DP*, début du chapitre 7 « La disposition du discours philosophique », ff. 70 et sq. Sur ces questions qui sont thématiques dans *L'archéologie du savoir*, voir en outre « Sur les façons d'écrire l'histoire », Entretien avec Raymond Bellour (1967), *DE*, I, n°48 et « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie » (1968), *DE*, I, n° 59.

87. C'est le Chapitre 1 « Le diagnostic ». Le manuscrit en comprend 15.
88. « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » (1967), *DE*, I, n° 47, p. 609.
89. Michel Foucault, *DP*, chap. 2 « Le maintenant ».
90. Voir Chapitre 6 « La naissance du discours philosophique » (à partir du f. 51).
91. Chap. 3 « Discours philosophique et discours scientifique : « Ce maintenant apparaît à l'intérieur du discours philosophique sous les espèces d'une subjectivité, à la fois discrète et souveraine, invisible mais insistante – une subjectivité sans cesse en train de disparaître et de se renforcer à nouveau. C'est elle qui éclate (en ce double sens qu'elle brille et se dissocie) dans tous les discours des philosophes occidentaux depuis Descartes. Elle éclate dans l'illumination d'une vérité qu'il lui appartient (à elle seule) de voir dévoilée : elle se montre et s'installe solidement dans l'évidence qu'elle affirme et qui lui permette de joindre le contenu d'une vérité à la forme pure d'une certitude ; mais peu à peu, à ce discours qui est celui de son attention et de sa lumière propre se substitue le discours sans nom, sans figure et sans âge de la vérité elle-même, ou de la raison, ou de la nature ; une voix qui semble n'avoir plus de maintenant puisqu'elle surplombe tous les temps, tous les lieux et tous les sujets, vient doubler la parole du philosophe pour lui souffler, en quelque sorte, l'essentiel de ce qu'il a à dire. Mais elle éclate aussi, quoique d'une autre façon, dans le mouvement par lequel la vérité vient se manifester elle-même : au cœur de ce discours qui justifie, selon sa propre loi, l'ici, l'à-présent, le sujet à travers lequel il apparaît, s'entend la voix du philosophe qui reconnaît son destin jusqu'à s'éprendre de lui ; mais cette voix, à peine soupçonnée, est aussitôt dépossédée d'elle-même ; n'est-elle pas la voix du temps qui vient accomplir sa promesse ? N'est-elle pas la voix d'une vérité qui, en ce temps-ci (mais en tous les instants de ce temps), en ce monde-ci (mais en tous les points de ce monde) est en train de se transformer en un discours universel ? Et c'est finalement dans la voix collective et plurielle d'un " nous ", – d'un " nous " (biffé : qui serait) l'indécomposable sujet de son époque et de la vérité qui vient s'y manifester –, que celle du philosophe trouve finalement à se fonder » (f. 17-18).
92. *Ibid.*
93. C'est ce qui explique, selon Foucault, la fascination apeurée de la philosophie devant toutes les théories ou les disciplines qui traitent ou prétendent traiter scientifiquement du sujet, de la conscience ou de l'homme parlant : la psychologie, le marxisme, la psychanalyse, l'ethnologie, la linguistique.
94. Chap. 11 « La nouvelle mutation » : « L'existence même du discours philosophique, son irruption dans le temps et l'espace, le fait qu'il se soit trouvé quelqu'un pour l'articuler, tout cela renvoie au privilège d'un moment paradoxal : à l'instant, vide encore mais déjà bruissant, où le philosophe se met à parler ou écrire, jamais certes la vérité ne fut plus imminente : tout a dû entrer en complicité pour qu'elle puisse enfin s'illuminer dans un discours ; et pourtant en ce même instant, elle est encore parfaitement silencieuse et il faut attendre, avec le discours du philosophe, la première proposition vraie pour qu'elle sorte enfin de sa profonde retraite. Cet instant initial de la philo signale le moment où la vérité se replie sur elle-même et trouve la possibilité d'entrer tout entière dans un discours : et si d'un côté, le philosophe n'est rien d'autre que l'instrument de cette transformation, celle-ci en revanche ne se serait jamais faite sans la pure initiative qui commence son discours. Crise, donc, en deux sens ; ou plutôt crise qui peut être repérée de deux façons, puisqu'elle est, dans l'histoire de la vérité, une sorte de repli spontané où vient se loger la parole singulière du philosophe ; et puisqu'elle est la blessure ouverte par l'initiative du philosophe dans les termes jusque-là silencieux et pour une bonne part invisible de la vérité » (f. 142-143).
95. Chapitre 11, « La nouvelle mutation », f. 153.
96. Michel Foucault (2001), *DE*, I, p. 1125 ; *Oeuvres*, I, p. 638.
97. Michel Foucault, *DP*, chap. 13 « L'archive », f. 180.

98. Chap. 12 « Penser après Nietzsche », f. 158.
99. Michel Foucault (1963), *Raymond Roussel*, Gallimard ; dans *Oeuvres*, I, p. 1030 ; voir aussi la fin du texte p. 1031.
100. Michel Foucault (1966), *MC*, p. 16 ; *Oeuvres*, I, p. 1045. Et en général, la Préface, comme illustration des hétérotopies, des espaces autres, qui inquiètent.
101. Voir Michel Foucault (1967), « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DE*, I, 623 ; « "Qui êtes-vous professeur Foucault ?" », *DE*, I, p. 631 etc. ; « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *DE*, I, 736. Ces textes préparent et accompagnent *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, *passim*.
102. Voir Michel Foucault, « La pensée du dehors » (1966), *DE*, I, p. 546-572.
103. Michel Foucault (1972), *HF*, p. 661 ; *Oeuvres*, I, 597-598.
104. Voir la fin de l'Introduction de *L'archéologie du savoir*.
105. Michel Foucault, *DP*, f. 5.
106. Michel Foucault (1969), *AS*, I ; Introduction p. 26 ; *O*, p. 18.
107. Voir Michel Foucault (2016), « Homère, les récits, l'éducation, les discours », transcrit et présenté par Martin Rueff, *La Nouvelle Revue Française*, NRF, n° 616, p. 103-150 ; voir la Notice de Martin Rueff à *L'archéologie du savoir*, dans *Oeuvres*, II, p. 1401-1427. Voir en outre Judith Revel (1994), « Histoire d'une disparition. Foucault et la littérature », *Le Débat*, Gallimard, n°79, p. 65-73.
108. Voir « La pensée du dehors », la fin du § 1 « Je mens, je parle ».
109. Voir Fonds Foucault, Boîte 48, qui comprend une première version de *L'Archéologie du savoir*, rédigée en 67, pendant le séjour à Tunis. Le Dossier 2 comprend pour sa part des notes autour du livre, et notamment un document de 60 ff., dans la Chemise 2, intitulé « Histoire des sciences et archéologie », d'où j'extrai cette citation.
110. Michel Foucault (1983), « Ça ne m'intéresse pas », *DE*, II, n° 327.
111. *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1982-1983, Gallimard, Seuil, 2008 ; leçon du 5 janvier 1983, p. 14. Il y a ainsi une lignée de philosophes qui depuis Kant a tenté de répondre à la question « Que sommes-nous aujourd'hui ? » : Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, l'école de Francfort. Et Foucault s'y inscrit (« La technologie politique des individus », *DE*, II, n° 364, p. 1633).
112. La version française de « *What is Enlightenment ?* » et la séance du cours au Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres*, du 5 janvier 1983, publiée à part.
113. Voir *Entretien avec Michel Foucault, Dits et écrits*, II, n° 281, 1980, p. 864 : « Pour qu'on puisse faire cette expérience à travers ce livre [Foucault évoque *L'Histoire de la folie*], il faut bien que ce qu'il dit soit vrai en termes de vérité académique, historiquement vérifiable. Ce ne peut pas être exactement un roman. Pourtant, l'essentiel ne se trouve pas dans la série de ces constatations vraies ou historiquement vérifiables, mais plutôt dans l'expérience que le livre permet de faire. Or cette expérience n'est ni vraie ni fausse. Une expérience est toujours une fiction ; c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après. C'est cela le rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle et qui, jusqu'à un certain point, la détruit »
114. Voir l'Introduction de *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984.
115. « Des travaux », présentation rédigée en commun, avec Paul Veyne et François Wahl, de la collection au Seuil, *DE*, II, p. 1186.

RÉSUMÉS

L'examen de certains manuscrits inédits du Fonds Foucault déposé par Daniel Defert à la BnF, en 2013, montre que le Descartes de Foucault est une variante simplifiée de celui de Heidegger. Foucault reprend en effet à la lecture heideggérienne de Descartes la liaison que le philosophe allemand met en place entre la *mathesis universalis* et le *cogito*, qui ne se trouve assurément pas chez Descartes. C'est de cette manière que ces deux auteurs critiquent ce qu'ils mettent eux-mêmes au jour chez Descartes – le sujet de la certitude – et qu'ils font de l'inquiétude l'affect historique propre à la pensée. La présente étude reconstruit le lien entre la *mathesis* et le *cogito* et la critique de la vérité comme certitude, tel qu'il est élaboré dans les cours de Heidegger sur Descartes, Augustin et Aristote, au début des années 20. La manière dont Heidegger établit ce lien suit l'évolution de la pensée de Heidegger, mais nous prenons le parti de mettre l'accent sur le cours sur Descartes de 1922-1923 (*Introduction à la recherche phénoménologique*), car dans les années 20, Heidegger fait de l'inquiétude la figure de l'ipséité. Nous reconstruisons en parallèle la manière dont Foucault intègre la lecture heideggérienne de Descartes à la sienne et comment il en déplace la signification, en évoquant certains textes connus de l'*Histoire de la folie*, mais aussi en analysant des manuscrits inédits de Foucault. Car le rapprochement que nous proposons entre les deux auteurs, tout comme la mise en relief de ce qui les distingue, se fait à la faveur de l'occasion historique que constitue la mise à disposition de textes qui étaient auparavant inédits. Et, en effet, les cours de Heidegger que nous analysons ont été publiés dans la *Gesamtausgabe* après la mort de Foucault, et leur traduction en français est toute récente. En procédant ainsi, nous voulons montrer comment la redéfinition contemporaine de la subjectivité s'est élaborée, au XX^e siècle, à partir de la notion d'inquiétude, et plus spécifiquement de l'inquiétude historique.

Upon examining the manuscripts of the Foucault Archive at the BnF (2013), one can easily realize that Foucault's interpretation of Descartes is but a simplified version of Heidegger's own interpretation of Descartes. Indeed, Foucault, after Heidegger, tells us that there is a connection between Descartes' *Cogito* and the *Mathesis universalis*, though this is nowhere to be found in Descartes' writings. These two contemporary philosophers criticize what they perceive in Descartes, namely the truth of subjectivity as certitude, and they consider uneasiness (unrest, disquiet, *Unruhe*, *Unheimlichkeit*) as the affect that truly characterizes thinking. My paper traces the linkage between the *Cogito* and the *Mathesis universalis* in Heidegger and in Foucault. I evaluate their agreement with regards to their shared critic of the subject's certitude and the importance of uneasiness, or more specifically of historical uneasiness, as a means of defining subjectivity anew in the 20th century. I compare their respective understandings of the connection between the *Cogito* and the *Mathesis universalis* by reading well-known texts, as well as by examining the early writings of Heidegger (which have recently been published in the *Gesamtausgabe*) and the manuscripts of the Foucault Archive at the BnF, in order to delineate more precisely the conception of subjectivity that is at stake in their philosophy.

INDEX

Keywords : certitude, subjectivity, historical uneasiness, Unruhe, Unheimlichkeit, archeology, hermeneutics of the self

Mots-clés : certitude, sujet, inquiétude historique, Unruhe. Unheimlichkeit, archéologie, herméneutique de soi

AUTEUR

KIM SANG ONG-VAN-CUNG

Université Bordeaux Montaigne, SPH