

MICHEL FOUCAULT E “A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA” - PRECISÕES HISTÓRICAS E CONCEITUAIS

MICHEL FOUCAULT AND THE “ANTHROPOLOGICAL QUESTION” -
HISTORICAL AND CONCEPTUAL ISSUES

Marcio Luiz Miotto¹

Resumo

O presente trabalho pretende estabelecer algumas precisões históricas e conceituais em torno da formação da história arqueológica de Michel Foucault, tendo como foco um livro póstumo e recém lançado, intitulado *La Question Anthropologique* (2022). Esse livro trata de um curso sobre “antropologia” ministrado por Foucault entre 1952 (ou 1951) e 1955, em Lille e na ENS. As precisões históricas e conceituais tratadas aqui são em torno dos seguintes contextos: primeiramente, analisa-se a escassa literatura de comentário anterior ao lançamento do livro em 2022; depois, parte-se ao horizonte de leituras de Foucault na época, especialmente ocorridos em torno da figura de Nietzsche. Essas leituras ocorrem em diversas frentes, tais como as figuras de Heidegger e Jaspers, a importância da história das ciências, a interlocução com Althusser e Jacques Martin em torno de Marx e a questão da loucura e da psicanálise.

Palavras chave

Michel Foucault, antropologia filosófica, ciências humanas, arqueologia, história

Abstract

The present work aims to establish some historical and conceptual clarifications surrounding the formation of Michel Foucault’s archaeological history, considering a recently published posthumous book entitled *La Question Anthropologique* (2022). This book thematizes a course on “anthropology” given by Foucault between 1952 (or 1951) and 1955, in Lille and at the *École Normale Supérieure*. The historical and conceptual analysis concerns the following subjects: firstly, the text analyzes the scarce commentary literature published before the book’s launch in 2022; secondly, the article focuses some readings made by Foucault at the time, especially surrounding the figure of Nietzsche. These readings occur on several fronts, such as the figures of Heidegger and Jaspers, the role of the history of sciences, the dialogue with Althusser and Jacques Martin on Marx and the themes of the madness and the psychoanalysis.

Keywords

Michel Foucault, philosophical anthropology, human sciences, archeology of knowledge, history

¹ Doutor em Filosofia pela UFSCAR. Professor Adjunto de Fundamentos Filosóficos da Psicologia (UFF – IHS – RPS) <https://philpeople.org/profiles/marcio-miotto/>. E-mail: mlmiotto@gmail.com

Introdução

*On aimerait recommander aux écrivains : ne laissez rien derrière vous,
détruisez vous-mêmes tout ce que vous désirez voir disparaître,
ne soyez pas faibles, ne vous fiez à personne;
vous serez nécessairement trahis un jour*
- Maurice Blanchot (1969)

O início da trajetória de Michel Foucault é marcado pela perspectiva chamada de “arqueológica”, na qual ele busca fazer uma análise “acontecimental” de diferentes práticas discursivas (e por vezes, colocando também o problema da relação do discurso com práticas extra-discursivas). Sob seus livros considerados iniciais - *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as coisas* - ele elaborou uma história “arqueológica” do que chamou de “época moderna”, pretendendo fazer uma crítica do “homem” moderno sob suas filosofias da finitude e ciências humanas. Mas os procedimentos de uma história arqueológica e suas hipóteses decorrentes não nasceram *ex nihilo* e foram elaborados pelo jovem Foucault sob longa ponderação, em meio às diversas querelas da filosofia e das ciências humanas no contexto dos anos 1940-1950. É diante de um diálogo bastante refinado com autores importantes dessas décadas que Foucault tentou estabelecer um nível distinto de análise e um confronto crítico com diversas figuras que nem sempre foi declarado. E não apenas isso: para além de seus livros considerados iniciais, mais conhecidos, Foucault já havia publicado outros textos em plenos anos 1950, nos quais dava como assumidas, ou também já colocava em questão, teses que depois ele iria criticar. Nos anos 1950 Foucault publicou um livro, alguns artigos, traduções e até uma pequena resenha sobre filosofia anglófona. E não obstante esses textos menos conhecidos, há alguns anos uma série de novos escritos atribuídos a Foucault apareceram, especialmente após o depósito, na Biblioteca Nacional da França, de mais uma leva considerável de materiais deixados por ele e sem o propósito de serem publicados.

Sob o contexto do aparecimento desses novos materiais e sob a pergunta de fundo a respeito de como Foucault estabeleceu sua história arqueológica, o presente trabalho pretende situar suas lições até então “inéditas” de “antropologia”, enunciadas em Lille e na *École Normale Supérieure* entre 1952 (ou 1951) e 1955, junto aos problemas enfrentados pelo jovem filósofo em seus escritos dos anos 1950. Essas lições de antropologia são importantes porque ultrapassam o conteúdo do que Foucault publicou nos anos 1950 e antecipam diversos argumentos empregados a partir de *História da Loucura* e de

sua *Tese Complementar*, tais como a diferença entre o pensamento filosófico da idade clássica e o da idade moderna, a questão do “homem” na modernidade (e por extensão a questão da finitude e do infinito no classicismo e na modernidade, Cf. por ex. MIOTTO, 2013), o importante papel de Kant entre uma crítica do dogmatismo e uma crítica dos antropologismos e a figura de Nietzsche como pensador da “morte do Homem”.

Essas lições de antropologia estão contidas nas anotações de Foucault depositadas em 2013 na Biblioteca Nacional da França - referência NAF 28730, Caixa 46, pasta 1 -, e foram recentemente publicadas sob o título *La Question Anthropologique* (FOUCAULT, 2022). Esse mesmo curso também foi anotado por alunos como Jacques Lagrange (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955) e *Gérard Simon* (SIMON, 2020). Conforme trabalhos anteriores já o mostraram (ELDEN, 2021; MIOTTO, 2011; SFORZINI, 2020), para além dos escritos de Foucault publicados nos anos 1950 (tais como *Maladie Mentale et Personnalité*, (FOUCAULT, 1954), *Introduction à Le Rêve et l'Existence* (FOUCAULT, 2001a), *La Psychologie de 1850 à 1950* (FOUCAULT, 2001b) e *La Recherche Scientifique et la Psychologie* (FOUCAULT, 2001c), o jovem Foucault empreendia uma agenda de outros escritos e cursos que ultrapassava os temas dos textos já publicados. Esses escritos inéditos problematizavam outras questões, dentre as quais algumas foram abandonadas mas outras permaneceram sob trabalho, culminando em interrogações como as das teses de doutorado (principal e complementar) e de outros escritos dos anos 1960. Sobre essa agenda de textos que não vieram a ser publicados (por vontade ou não do jovem Foucault), diversos *thésards* selecionados pelos detentores dos direitos autorais de Foucault publicaram recentemente inéditos tais como *Binswanger et l'Analyse Existentielle* (FOUCAULT, 2021), *Phénoménologie et Psychologie* (FOUCAULT, 2021) e, conforme mencionado, mais recentemente *La Question Anthropologique* (FOUCAULT, 2022). Outros textos menores dos anos 1950 também já foram transcritos, por exemplo em torno da psicanálise (FOUCAULT, 2019) e sobre etnologia e magia (FOUCAULT, 2017).

Dentro dessa nova fortuna documental, a tarefa que se impõe no presente trabalho é em torno de *La Question Anthropologique*, compilação que detém as notas de Foucault para suas lições de antropologia mencionadas acima. Mais especificamente, cabe aqui delinear o lugar dessas lições diante do que Foucault publicou durante os anos 1950, em vida ou sob as edições póstumas mencionadas acima. Essa tarefa implica algumas perguntas, tais como: 1) como as lições de antropologia de Foucault foram situadas na literatura de comentário, antes e depois da divulgação das notas de próprio punho de Foucault em *La Question Anthropologique*? 2) Qual é o lugar dessas anotações em meio às polêmicas vigentes na filosofia e nas ciências humanas dos anos 1940-50, diante das

quais o jovem Foucault começa a elaborar suas primeiras questões? 3) E qual é o teor desse curso, e como ele se relaciona com os demais escritos publicados por Foucault?

O presente trabalho tratará especialmente das duas primeiras perguntas. Não será tematizada aqui a terceira questão – a tarefa, aqui, não será de descrever o curso de antropologia, mas de analisar diversas de suas implicações sob os diálogos e leituras de Foucault, valendo, para uma descrição desse curso, conferir os trabalhos de Elden (2021), Miotto (2011), Sforzini (2020) e Vuillerod (2022). Quanto às duas primeiras perguntas, elas serão tratadas aqui sob os seguintes critérios: o primeiro tópico, intitulado “Precisões Históricas”, mostrará o gradativo - embora quase nulo - tratamento que a literatura de comentário deu ao curso de antropologia desde antes do lançamento de *La Question Anthropologique* até sua publicação, em maio de 2022. Dentre os comentadores citados - e dentro da importância de retomar também os comentadores para além das restrições anglo-francófonas -, serão considerados especialmente os trabalhos mais recentes de Vuillerod (2022) e Sforzini (2022), que dedicaram mais atenção às notas do próprio Foucault. Esses comentários receberão aqui algumas complementações, notavelmente em torno de Marx e Jaspers.

Além de realçar a literatura de comentário, o primeiro tópico também delinea diversas das leituras de Foucault na época e como ele acabou confeccionando o curso em ao menos duas camadas, entre 1952 e 1954-55, pois o curso contém reformulações e a principal é a dedicada a Nietzsche, provavelmente ocorrida durante o ano de 1953. Em torno da figura de Nietzsche, Foucault dispõe diversas de suas estratégias argumentativas, estabelecendo novas relações com muitos autores dos anos 1940-1950, bem como com o marxismo, a história das ciências e a psicanálise (relação esta que muda *pari passu* com a cisão da sociedade psicanalítica de Paris e a ascensão da figura de Lacan). Mais do que um curso de antropologia filosófica, os acréscimos dedicados a Nietzsche mostram que o curso de Foucault seria, por assim dizer, um curso de “contra-antropologia”, pois ao fim não se trataria mais de mostrar o destino do “homem” no pensamento do ocidente, e sim como a questão antropológica apenas se formula sob condições historicamente precisas e nos idos dos séculos XVIII-XIX, questão que já encontra seus limites sob figuras como a de Nietzsche.

O primeiro tópico é subdividido em sub-tópicos que tratarão de precisões históricas propriamente ditas, mencionando o papel de Nietzsche, algumas leituras e apropriações de Foucault, sua passagem por Marx e seu alardeado “comunismo nietzscheano”, suas relações com as histórias das ciências e finalmente os papéis de Jaspers, Freud e Lacan.

Depois dele, o final do texto, que se intitula “Panorama geral e consequências”, recolherá os fatores expostos para circunscrever diversas das implicações das lições de antropologia. O presente estudo, conforme mencionado, complementa outros já realizados (tais como o de MIOTTO, 2011) e prepara um outro estudo no qual as anotações de Foucault serão confrontadas com as de seus próprios ouvintes, tais como Jacques Lagrange e Gérard Simon.

1. Precisoões históricas

1.1. O curso sobre antropologia e dois outros títulos: *Connaissance de l’homme et réflexion transcendante* e *Problèmes de l’Anthropologie*

O estatuto do curso de antropologia está diretamente ligado às formações de Foucault em Filosofia e Psicologia e ao fato de que, tão logo conseguiu alguns de seus diplomas, ele lecionou em ambas as áreas. Conforme os biógrafos Eribon e Macey já comentavam e Stuart Elden (2021, p. 29–52) o reforçou com visita a outros documentos, Foucault começou a lecionar Psicologia na *École Normale Supérieure* em outubro de 1951 (logo após seu exame de *agrégation* em filosofia, realizado em agosto) e Filosofia em 1953, passando também a lecionar em Lille a partir de outubro de 1952 (período encerrado pouco antes da ida de Foucault a Upsala no outono de 1955, em junho). As informações de que ele ensinaria Psicologia na ENS a partir de 1951, e depois Filosofia, parecem controversas, uma vez que o curso sobre “antropologia” tem dados ambíguos sobre se começou a ser lecionado em 1952 ou ainda antes, em 1951 (conferir mais adiante), e o mesmo curso ultrapassa assuntos de psicologia. De todo modo, Foucault ministrou em ambas as universidades cursos de Psicologia e de Filosofia entre 1951 e 1955, e chegava a repetir numa universidade o teor de cursos ministrados na outra. O curso de antropologia foi ensinado em ambas as universidades.

Além disso, como já mostravam suas fichas de leitura (MASSOT; SFORZINI; VENTRESQUE, 2018), o jovem filósofo organizava seus manuscritos pessoais - inclusive os destinados a seus cursos - sob a forma de um “hiperdocumento”: isto é, eles eram muitas vezes guardados, reorganizados, reescritos e reutilizados depois sob propósitos diversos, sem que a disposição deles se resumisse a um simples esquema de catálogo hierarquizado em “árvore”. Escritos anteriormente compostos poderiam ser reformulados e reutilizados para novas estratégias - seja para textos a serem publicados, seja para a composição

de cursos ou palestras, seja porque outras idéias seriam abandonadas. Isso tornaria naturalmente difícil compor uma espécie de série linear dos manuscritos de Foucault (e diante de tamanha massa documental, a tentativa aparentemente melhor sucedida seria a de disponibilizá-los tais como se dão, em seu caráter disperso e não conclusivo, como o fez o projeto *Foucault Fiches de Lecture* (ÉQUIPE FFL, 2019 e [s.d.]), disponibilizando tudo, simultaneamente, gratuitamente e na internet). Esses arquivos em “hiperdocumento”, como já se sabia pelas biografias de Foucault, foram conservados em dezenas de caixas no apartamento do filósofo após seu falecimento, sendo depois depositados em 2013 na Biblioteca Nacional da França, sob as referências NAF 28730 e 28803 (BNF, [s.d.] e [s.d.]).

É em meio a essas caixas, “hiperdocumentos” e reformulações de arquivos que o curso de Foucault sobre a antropologia, ministrado em Lille e na ENS, foi (re)encontrado sob o depósito na BNF. Conforme nos situa uma série de comentários recentes (BASSO, 2016 e 2020; BERT e BASSO, 2015; ELDEN, 2021; SABOT e AYALA-COLQUI, 2021; SFORZINI, 2020 e 2022), mas especialmente os de Arianna Sforzini (a compiladora do curso), Foucault ministrou em Lille e retomou na ENS, entre 1952 e 1955, um curso que a *Chronologie* de Daniel Defert aos *Dits et Écrits* intitulava como *Connaissance de l’Homme et Réflexion Transcendantale*. Para Defert (ainda no contexto da cronologia para os *Ditos e Escritos*, portanto, ainda no contexto de como tais escritos eram encarados nas décadas de 1990 e 2000), assim ocorria em outubro de 1953:

Foucault ministra em Lille um curso sobre “*Connaissance de l’homme et réflexion transcendantale*” e algumas lições sobre Nietzsche. O Nietzsche que o apaixonava é o dos anos 1880. Em seu seminário da *École normale*, ele explica Freud e a *Anthropologie* de Kant. (DEFERT, 2001, p. 22)

E em abril de 1954,

Sempre assistente de psicologia em Lille e *répétiteur* na *École Normale*, ele ministra um curso sobre antropologia filosófica: Stirner, Feuerbach. Jacques Lagrange, que o assiste na *École Normale*, lembra-se também da importância conferida à psicologia genética (Janet, Piaget, Piéron, Freud) (DEFERT, 2001, p. 23)

A mesma cronologia de Defert, publicada desde 1994, mostra que em outubro de 1954 Foucault começaria um curso sobre “*Phénoménologie et Psychologie*” (DEFERT,

2001, p. 23). Anos depois dessa cronologia – já em 2007/2008 -, com o lançamento da *Tese Complementar* de Foucault, a apresentação feita por Daniel Defert, François Ewald e Frédéric Gros mencionava *Connaissance de l’homme et réflexion transcendental* como “um curso ministrado na Universidade de Lille em 1952-1953 - 97 folhas manuscritas, o mais antigo texto filosófico de Foucault”, que “retraça o destino do tema antropológico na filosofia do século XIX: Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey, Nietzsche” (FOUCAULT; KANT, 2008, p. 8). Como se pode notar, até os idos de 2010 constatava-se na literatura de comentário que, em torno de 1952 e 1954, Foucault desenvolveu algo como um curso sobre as relações entre o “conhecimento do homem” e a “reflexão transcendental” - de algum modo ligado, ou avizinado, a considerações sobre Nietzsche -, explorando assuntos não muito distantes da Psicologia e sem perder a referência da antropologia pragmática de Kant.

Como se sabe, as interrogações sobre Psicologia já perpassavam os textos publicados por Foucault na época. Mas e o que dizer sobre o título aparentemente preciso, *Connaissance de l’homme et réflexion transcendental*? E o que ele diria respeito às outras considerações sobre “antropologia”? Ainda antes do depósito do espólio de Foucault na BNF em 2013, o catálogo da biblioteca do IMEC (*Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine*), situado em Caen, já disponibilizava uma referência de curso bastante discreta, intitulada *Problèmes de l’Anthropologie*, precisando ainda local e data: “ULM, 1954-1955” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954-1955, p. 1). Tratava-se de um documento compilado por Jacques Lagrange, consistindo em 68 folhas de *manuscripts allographes*. Quando o catálogo era acessível publicamente no *site* do IMEC², o curso permanecia sob o registro FCL 3.8. Na virada dos anos 2010 já era possível ver algumas menções ao curso, das quais Fernandez (2008) é, provavelmente, o primeiro texto a mencionar Nietzsche como compondo os interesses do curso, seguido por Bianco (2011 e 2013), que ligava o curso a *Kant e o Problema da Metafísica* e estabelecia o importante fio que ia do curso de antropologia à *Tese Complementar* e culminaria em *As Palavras e as Coisas*. Miotto (2011) analisou os *Problèmes de l’Anthropologie* sob as notas de Lagrange antes do depósito do restante do espólio de Foucault em Upsala em 2013, demonstrando como Foucault já

2 O catálogo, anteriormente acessível *online*, foi retirado do site do IMEC, que mantém apenas uma notícia geral em <https://portail-collections.imec-archives.com/ark:/29414/a0114540844963xG1tA/from/a0114540844963xG1tA> (acesso em maio de 2022). Em pergunta à instituição sobre os motivos da retirada desse catálogo, a resposta foi de que “*Malheureusement l’inventaire des archives de l’association Michel Foucault n’est pas accessible en ligne, vous néanmoins regarder la notice détaillée du fonds qui vous donnera un aperçu de la collection (...) Il existe aussi la possibilité de consulter l’inventaire dans nos bureaux à Paris. Le lien pour le site web du Centre Michel Foucault : https://centremichelfoucault.com/* (comunicação pessoal, 9 de maio de 2022)

estabelecia uma crítica das antropologias ainda no período das primeiras publicações dos anos 1950, portanto, em contradição com a tese mais amplamente aceita de que Foucault empreenderia nos anos 1950 apenas projetos fundacionistas de teorias antropologizantes, depois reformulados nas críticas arqueológicas contra os antropologismos.

Disso tudo, antes de 2013 os arquivos do IMEC não disponibilizavam apenas os manuscritos de Lagrange sobre o curso de antropologia, mas diversos outros, todos seguidos de “ENS - 1953” (são eles: *Psychologie Sociale, Rapports de la Personnalité et de la Maladie Mentale, Psychologie de l'enfant, Rapports de la Folie avec les Structures Sociales, L'Angoisse e La Psychologie Génétique*, Cf. MIOTTO, 2011). Lagrange não pretendia - ao menos inicialmente - divulgar essas anotações ao público e o tom delas é eminentemente pessoal, repleto de passagens rápidas, abreviaturas, erros de formulação e de atribuição e garranchos. Mas, qualquer que tenha sido sua intenção, já havia nesses escritos uma precisão de data importante frente às observações da Cronologia de Defert: o curso sobre “psicologia genética” foi certamente lecionado em 1953 (se não foi repetido em 1954); quanto ao curso de antropologia, ele efetivamente ocorreu entre o segundo semestre de 1954 e o primeiro de 1955, antes da ida de Foucault a Upsala.

A precisão das datas de Jacques Lagrange já permitia ao leitor, ainda, colocar outra pergunta: quais seriam as relações entre o curso *Problèmes de l'Anthropologie* com o outro mencionado mais acima, *Connaissance de l'Homme et Réflexion Transcendantale*? Seriam dois cursos ou um só? E o que dizer da relação entre essas considerações e projetos de pesquisa tais como os que Foucault antevia ainda no início dos anos 1950, por exemplo o intitulado *O Problema das Ciências Humanas nos Pós-Cartesianos* (ERIBON, 2011, p. 73), já antevisto em 1951 sob a estadia na Fundação Thiers (DEFERT, 2001, p. 19) ou a provável “tese” de “filosofia da psicologia” que Foucault aparentemente anunciava pouco antes de sua contratação em Lille (ERIBON, 2011, p. 106)? Conforme entrevisto acima, é a partir de 2013 que o depósito dos inéditos na BNF permitiu responder, embora quase 10 anos depois desse depósito (FOUCAULT, 2022), que o curso anotado por Lagrange em 1954-55 era uma retomada e reelaboração do mesmo curso lecionado em 1952. Em 2015, Philippe Sabot já sugeria que “um primeiro curso dado em Lille em 1952-1953 sobre o tema ‘Conhecimento do homem e reflexão transcendental’ será retomado na ENS dois anos depois sob o título ‘*Problèmes de l'Anthropologie*’” (SABOT, 2015, p. 116), observação reiterada *ipsis litteris* em 2016 por Basso (2016, p. 40).

Mas quais seriam os termos dessa “retomada” e - considerando que Foucault reformulava diversas vezes seus escritos - as diferentes camadas dessas reelaborações?

Primeiramente, Arianna Sforzini (2020) fez ver que, se Daniel Defert situava *Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale* entre 1952-1953, o arquivo contido na BNF refere-se rigorosamente às mesmas notas compiladas por Jacques Lagrange em 1954-55, tendo inclusive a primeira folha marcada com o título “Capítulo 1: *Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale*” (isso indica que o curso também poderia ter sido objeto de outras pretensões para trabalhos *escritos*, embora provavelmente tenha sido usado como curso para alunos postulantes ao exame de *agrégation*). Trata-se do *mesmo* documento, só que alterado com o passar dos anos, tendo visto que “Foucault cita ao fim do manuscrito alguns textos de Heidegger publicados em 1954” (SFORZINI, 2020, p. 2), a saber, *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?* e *O que quer dizer pensar?*. Stuart Elden (2021, p. 32) complementou Sforzini ao dizer que a pasta com o documento abre com “*Cours 1952-1953*”, embora compartilhe com as anotações de Lagrange a estrutura e o conteúdo (aspecto reiterado pelas notas de Gérard Simon, inclusive datando as observações em 3 e 20 de dezembro de 1954 para as notas sobre Descartes, Malebranche e Kant - Cf. também SFORZINI, 2022, p. 230). Quanto aos textos de Heidegger - ou também sobre Heidegger - publicados entre 1953 e 1954, Elden acrescenta *A Superação da Metafísica* (publicado em 1954) e também *Heidegger: Pensador de um tempo indigente*, livro de Karl Löwith publicado em 1953. Foucault (2022, p. 212–213) confirma tais informações no curso e menciona os anos de 1950-54, bem como a coletânea *Holzwege*.

1.2. O papel de Nietzsche

Quanto aos textos de Nietzsche e sobre ele, Foucault teria anotado extensivamente outro livro de Löwith: *Nietzsche: filosofia do eterno retorno do mesmo* (de 1935). Outros textos são o livro de Walter Kaufmann, *Nietzsche: Filósofo, Psicólogo, Anticristo* (de 1950), os comentários de Jules Vuillemin (tais como *Nietzsche Aujourd'hui*, publicado em 1951 na *Les Temps Modernes* (ELDEN, 2021, p. 35; MIOTTO, 2011, p. 176), e o livro de Jaspers sobre a introdução à leitura de Nietzsche (publicado originalmente em 1936 e com tradução francesa de 1950). Sforzini (2022) complementa Elden ao dizer que no curso as referências diretas ao alemão ainda são poucas (as fontes principais seriam as traduções de Henri Albert e de Geneviève Bianquis) e há outros textos de Wahl (*Nietzsche et la Mort de Dieu*, de 1937, e *Le Nietzsche de Jaspers*, de 1936-37). Disso tudo, Elden sugere uma hipótese, na linha do que já diziam os biógrafos de Foucault (como Eribon e Macey):

Parece provável que Foucault reutilizou o manuscrito do curso para emprego posterior. Muitos elementos datam de Lille, mas devido a Foucault ter reutilizado as notas em Paris, isto levanta a questão sobre o quanto de material adicional ou reformulado está ali. (...) há boas evidências de que o encontro-chave de Foucault com Nietzsche apenas começou em 1953. Também parece que a seção “O Fim da Antropologia” não estava presente quando o curso foi primeiramente ministrado em Lille, mas foi posteriormente adicionado na ENS em 1954-5 (...) O que é importante é Nietzsche ser visto como o ponto final de uma longa tradição, oferecendo as condições para sua superação, e que Kant é uma figura-chave nessa tradição. (ELDEN, 2021, p. 35)

A questão sobre o quanto há de “material adicional ou reformulado” permanece aberta, embora seja possível estabelecer algumas referências cruzadas entre essas publicações mais recentes - como a de Elden - e outras mais antigas (como as dos biógrafos de Foucault). A considerar Eribon (2011, p. 73), quando, após o exame da *agrégation* em agosto de 1951, Foucault procura Paul Mazon para tornar-se um dos bolsistas da Fundação Thiers, ele

comentou a Paul Mazon, na ocasião da visita, sobre dois assuntos de pesquisa: de um lado, “O problema das ciências humanas nos pós-cartesianos” (sente-se a influência de Merleau-Ponty sobre o jovem Foucault!) e, de outro lado, “A noção de cultura na psicologia contemporânea”. “O primeiro me havia parecido particularmente interessante - escrevera Paul Mazon em seu relatório de atividades, no momento em que Foucault saiu da fundação -, tratava-se de saber como o cartesianismo evoluiu sob as influências estrangeiras, italianas e holandesas, e quais tinham sido os resultados desse movimento em Malebranche e Bayle”. Michel Foucault realmente foi ver Henri Gouhier para que orientasse sua tese complementar sobre Malebranche. A tese principal deveria ser, como o indica Paul Mazon, sobre o problema da cultura tal como analisado pela psicologia contemporânea. E Foucault começa a trabalhar nela com sua habitual obstinação.

A tese sobre Malebranche e orientada por Gouhier tematizaria um “Malebranche psicólogo” (ERIBON, 1995, p. 102). Quanto à “influência de Merleau-Ponty”, ela teria ocorrido ao menos em torno de *A união da alma e do corpo em Malebranche, Maine de Biran e Bergson* e *As ciências humanas e a fenomenologia* - dentre outros termos não nominados. Tais cursos, ainda segundo Eribon, seriam de “interesse maior” para Foucault, “que começa a ensinar naquele momento e sobre temas absolutamente idênticos” (ERIBON, 2011, p.

61). Isso é reforçado por Elden (2021, p. 111), que mostra, junto com a menção à carta de Foucault enviada a Jean-Paul Aron em 17 de outubro de 1952 (FOUCAULT, 2015, p. 122), que ele chegou a escrever um artigo sobre Merleau-Ponty dentro das mesmas temáticas (embora o manuscrito permaneça inédito, não público e requerendo um “procedimento específico” e não esclarecido para o acesso, Cf. BNF, [s.d.])³.

Considerando tais palavras, a vizinhança entre 1) o ensino inicial de Foucault na ENS desde outubro de 1951, 2) esses projetos de tese supostamente “influenciados” por Merleau-Ponty e expostos para a Fundação Thiers, (“O problema das ciências humanas nos pós-cartesianos”) e 3) logo depois expostos para a entrada na universidade de Lille (*Connaissance de l’homme et réflexion transcendantale*), é notável, a ponto de Eribon depois acrescentar (ERIBON, 1995, p. 298) que em 1951 Foucault “escolherá entrar como pensionista na Fundação Thiers, para preparar sua tese. Ao mesmo tempo, Althusser lhe confiará um curso sobre ciências humanas na *École Normale*, que Foucault ministrará até sua partida para a Suécia em 1955”. Daniel Defert também acrescenta: “*pensionnaire à la fondation Thiers*, ele começa sua tese sobre os pós-cartesianos e o nascimento da psicologia”, e segue “apaixonado por Malebranche e Maine de Biran” no mesmo mês em que começa a lecionar na ENS (DEFERT, 2001, p. 19).

Se as considerações entre os relatos de Defert e Eribon dizem respeito às mesmas *démarches* que culminam em *Connaissance de l’homme et réflexion transcendantale* (ou ao menos a um campo temático de assuntos correlatos, sofrendo remanejamentos), isso quer dizer que entre os projetos de tese de Foucault relatados para a Fundação Thiers, os projetos relatados antes da contratação em Lille, o curso sobre *Connaissance de l’homme et réflexion transcendantale* e o curso *Problèmes de l’Anthropologie*, há um mesmo plano estratégico de interesses que implica, em torno de 1953 e sob as figuras de Nietzsche e Heidegger, deslocamentos de problemas e reformulações maiores. De algum modo, a partir de temas *tais como* os das lições de Merleau-Ponty ao fim dos anos 1940 sobre as consequências do cartesianismo e as implicações das ciências humanas em suas relações

3 Parece inegável que Foucault escreva em seus textos iniciais, ou tenha sob seus horizontes de consideração, os argumentos de Merleau-Ponty. Mas resta a tarefa de traçar a medida exata dessas proximidades e distâncias. Quanto aos cursos de Merleau-Ponty nominados, aquele sobre a alma e o corpo parece ser mais decisivo para o curso de antropologia, uma vez que o material sobre Descartes e Malebranche se aproximam do que Foucault ministrou depois de M. Ponty. Mas essas são matérias “não antropológicas”, sob o viés das lições de Foucault. Quanto ao curso sobre as ciências humanas e a fenomenologia, a proximidade é muito maior para com outros textos de Foucault dos anos 1950, tais como *Maladie Mentale et Personnalité* (que cita também Monakow e Mourgue, Goldstein, Pavlov e outros citados por M. Ponty, embora sob outros vieses) e *La Psychologie de 1850 à 1950* (que se interessa sobre as análises do sentido em psicologia, mas o faz em poucas páginas).

com a fenomenologia - dentre outros temas -, Foucault constrói suas iniciativas de pesquisa em torno dos eixos “ciências humanas”, “conhecimento do homem”, “cartesianismo” e “reflexão transcendental”. E *se é assim*, isso permitiria notar como o curso de antropologia depositado na BNF contém na capa os dizeres “Capítulo 1: Conhecimento do homem e reflexão transcendental”, o que sustenta a ambiguidade de um *curso* sobre antropologia que foi efetivamente dado e a possível (ou momentânea) pretensão de formular um *texto* maior. Isso permitiria notar, igualmente, como o trecho “O Fim da Antropologia” - dedicado a Nietzsche, Jaspers e Heidegger - não estava presente inicialmente no curso de “conhecimento do homem e reflexão transcendental” e foi acrescentado nas versões mais tardias, provavelmente a partir de 1953. E mais uma vez, *se é assim*, certa problemática de Foucault inicialmente posta ao redor de Descartes, dos pós-cartesianos e de determinadas consequências sobre as ciências humanas (em relação mais ou menos alusiva à fenomenologia) foi cruzada com Kant e o legado da “reflexão transcendental” sobre as reflexões modernas sobre o homem; e tais análises, finalmente, são confrontadas com Nietzsche e sob certo legado aparentemente heideggeriano. Afinal, é precisamente esse o trajeto do curso sobre antropologia: após uma breve descrição sobre a filosofia pré-clássica e a noção de “mundo”, o curso parte para Descartes, Galileu e a noção de “natureza” no classicismo, culminando então na filosofia moderna e na questão sobre o homem, criticada por figuras como Nietzsche.

Os fatores delineados acima permitem ver uma história do acesso ao curso sobre antropologia e de sua interpretação, que vai do simples desconhecimento inicial do curso às tentativas de formular hipóteses sobre seu estatuto, por meio dos biógrafos e por trabalhos mais recentes e com acesso cada vez maior aos arquivos. Até aqui, é possível entrever alguns de seus aspectos mais gerais: a colocação do problema antropológico começa por uma análise da “filosofia clássica”, pautada em figuras como Descartes e Malebranche (mas também são objeto de análise Galileu, Leibniz, e outros), mas não antes de ser precedida de considerações sobre a filosofia pré-clássica, detida especialmente no legado aristotélico e nas diferenças para com Galileu e Descartes; a “filosofia clássica”, então, cede lugar a Kant (precedido por um argumento sobre a “filosofia das luzes”); Kant cede lugar às diversas filosofias “antropológicas” do século XIX (especialmente Hegel, Feuerbach e Dilthey); e finalmente, nas versões finais do curso - provavelmente depois de 1953 -, Foucault acrescenta - numa seção chamada “O fim da antropologia” - a figura de Nietzsche (que não será desacompanhado, pois será comparado com autores como Marx e Freud, de um lado, e Jaspers e Heidegger de outro). Mas há mais.

1.3. Löwith, Goldmann e algumas apropriações

Jean Baptiste Vuillerod (VUILLEROD, 2022) forneceu recentemente algumas tonalidades complementares a esse argumento que vai do “conhecimento do homem” e da “reflexão transcendental” à aparente ruptura nietzscheana de 1953 e reelaboração de novas camadas para o curso. Vuillerod tenta pensar a passagem entre a dissertação que Foucault defende em 1949 na ENS sob a direção de Jean Hyppolite, intitulada *Le transcendental historique dans la philosophie de Hegel* (ainda inédita), e o curso sobre antropologia, tomando como eixo a figura de Hegel. Segundo Vuillerod, Foucault passaria de uma análise “imaneente”, interna à obra de Hegel (no texto de 1949), a uma análise “externa” (no curso sobre antropologia), que enxerga Hegel fazendo parte de problemáticas mais ampliadas, notavelmente a problemática antropológica. O que teria papel decisivo nessa passagem - ainda segundo Vuillerod⁴, seguido também por Sforzini (2022, p. 269) - seria a leitura de

4 Vuillerod parece separar as análises de Foucault sobre Hegel entre um primeiro momento (cap. 6 do livro de Vuillerod), detido na dissertação de 1949 e pautado em relações internas ou “imaneentes” as preocupações de tipo hegeliano, e um segundo momento (cap. 7), no curso sobre antropologia, no qual Hegel seria lido sob outros olhares “externos”, tais como os de Feuerbach, de Karl Lowith e de Nietzsche. De todo modo, o mesmo Vuillerod não deixa de notar que a problematização inteira da dissertação de 1949 parte não de Hegel, mas de uma problematização *kantiana* de Hegel (portanto, externa) a partir do tema do transcendental - daí a constituição de um “transcendental histórico” em Hegel (“A crítica dirigida a Kant, de ter pensado um transcendental constituinte e não constituído, encontra assim seu último compromisso na possibilidade de pensar um transcendental constituído na e pela história”, (VUILLEROD, 2022, cap. 6, parágrafo 31)). Hegel responderia a Kant constituindo a possibilidade de uma “historicização do transcendental”, o que denotaria para o jovem Foucault de 1949 um projeto positivo, rumo a uma história que “destrona a eternidade do verdadeiro” e permite “pensar um tempo verdadeiramente efetivo e criador” (VUILLEROD, 2022, cap. 6, parágrafo 77). Mas o mesmo Foucault, ao fim da dissertação, acaba por afirmar que Hegel, ao abrir a possibilidade de uma historicização do transcendental, não daria uma resposta satisfatória, uma vez que se manteriam tensões entre uma visão detida no devir, na história e no espírito, de um lado, e de outro num logicismo que tenderia a um caráter “eterno” e “a-histórico”. Sob a pena de Vuillerod, “Hegel teria historicizado o transcendental, mas, contra suas próprias exigências, ele teria rebatido imediatamente essa historicidade sobre uma concepção eternicista da verdade, pela qual o desenvolvimento temporal não passa do fenômeno de um conceito que, em si mesmo, em sua essência, transcende a história” (VUILLEROD, 2022, cap. 6, parágrafo 1). Se a dissertação parte de um viés kantiano e termina apontando aporias, não é inútil perguntar sobre o quanto de hegelianismo efetivo Foucault mantinha em 1949 ou se já não colocaria questões. Até porque o mesmo Vuillerod também mostra que as preocupações de Foucault nesse escrito, embora sejam tributárias de seus colegas marxistas da ENS (Althusser e Jacques Martin), mostram um tom muito mais epistemológico (sob as vias de Bachelard e Cavailles) do que marxista (como fazem os amigos). Finalmente, ao fim da dissertação também Foucault também insere Hegel numa história da própria noção de “história”, comparando-o com figuras como Leibniz, Kant e Herder (VUILLEROD, 2022, cap. 6, parágrafo 30). Esse procedimento, de primeiro tomar um autor como objeto de certa análise, e depois inserir essa análise num contexto histórico maior apontando suas contradições ou compromissos, parece próximo daquele que Foucault fará mais tarde, por exemplo, na *Tese Complementar*. Além disso, essas problematizações “externas” também presentes na análise “interna” da dissertação de 1949 recolocam questões sobre as continuidades ou não entre o texto de 1949 e os demais. De todo modo, uma melhor resposta sobre tais apontamentos apenas

De Hegel a Nietzsche, de Karl Löwith (do qual Foucault teria feito notas atentas, embora o público em geral ainda não tenha acesso a tais dados, não escaneados pelo projeto FFL e apenas acessíveis na BNF sob permissão especial), e a leitura do próprio Nietzsche.

Para Vuillerod, Löwith contribuiria, depois de 1949, para com uma interpretação de Foucault sobre Hegel sob uma chave de leitura mais alargada, a de uma história da progressiva “antropologização” do pensamento ocidental desde Kant. Considerando as indicações de Vuillerod, no caso de Löwith trata-se do progressivo afastamento de projetos “capazes de fundar um mundo no qual o homem estivesse junto de si” ou “em casa”, rumo ao “nada” das filosofias da modernidade (LÖWITH, 2014, p. 35–36). A história traçada por Löwith trata, então, do progressivo abandono dos projetos fundacionistas tradicionais rumo aos tempos “indigentes” (para usar o título do livro dele sobre Heidegger) dos pensamentos do século XIX e XX. No caso da leitura que Foucault faz de Löwith, a expressão “estar em casa” acaba por ter um uso correlato, mas com função inversa: no curso de antropologia, na passagem das filosofias clássicas para as modernas, o homem, que “estava em casa” diante da verdade - pois a verdade se encerraria em princípios onto-teológicos e num universo no qual o homem ainda reconheceria sua pátria -, acaba por “despatriar-se”, isto é, ocorre - como Jacques Lagrange já anotava sobre o curso de antropologia - um *depaysment* do homem diante do absoluto, não havendo mais, doravante, verdade que não seja detectável senão no homem, sobre a terra, como “antropologia”, portanto sempre em última instância de modo relativo e contingente (mesmo que remetida a um absoluto, prometido sempre sob formas novamente antropológicas)⁵. Tal figura antropológica da verdade faz parte do argumento de Foucault se aproximar ao de Löwith, mas não implica em Foucault, como seria em Löwith, o retorno ou escolha por um projeto fundacionista mais autêntico, e sim uma crítica da própria verdade, crítica desenraizada de qualquer “estar em casa”. É sob tais fatores que a leitura direta de Nietzsche, por Foucault, serviria para romper com uma visão humanista da qual Löwith seria ainda supostamente tributário. A partir de Nietzsche (também lido a partir de Jaspers e Heidegger), a crítica ao homem moderno se estenderia a uma crítica positiva da própria questão da verdade (e não à constatação negativa de sua perda nos pensamentos niilistas do século XIX-XX),

será possível após o lançamento de uma edição canônica da dissertação de 1949, tendo visto que grandes interpretações sobre o escrito curiosamente já apareceram antes de sua própria disponibilização a público.

5 “O pensamento crítico descobre que o homem está em casa na verdade, mas conhece o desterramento de si próprio no Absoluto. Será então possível um *Logos* do homem que não será mais verbo de Deus, mas antropologia” (“La pensée critique découvre que l’homme est chez lui dans la vérité, mais connaît le dépaysment de lui-même dans l’Absolu. Sera alors possible un *lóγος* de l’homme qui ne sera plus verbe de Dieu, mais anthropologie”, FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 20)

arrastando consigo todos os filósofos modernos desde Kant.

Nessa mesma linha, Sforzini (2022, p. 233–234) mostra como Foucault está mais do que ciente de uma série de outras narrativas correntes sobre o Homem em sua época (tais como as de Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Bernard Groethuysen, Michel Landmann e outros), mas para distanciar-se delas. Os pontos de apoio possíveis seriam muito mais Heidegger (sob *Kant e o Problema da Metafísica*, já mencionado por Bianco, e as lições de Jean Wahl do fim dos anos 1940, SFORZINI, 2022, p. 260), interlocuções com figuras tais como Robert Mauzi (que publicou depois, em 1960, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle* - a felicidade é um dos tópicos-chave do curso de antropologia) e livros como o de Jules Vuillemin (que publica em 1954, pouco antes das lições de Foucault, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger* - cujo tom é mencionado no curso, mas não explorado, Cf. FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 26) e o de Lucien Goldmann, *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, de 1948, do qual Foucault chega a emprestar a tradução de passagens sobre Kant e faz análises muito próximas sobre as noções de totalidade e universalidade.

Quanto ao livro de Goldmann, vale notar que seus capítulos se dividem precisamente sob as perguntas da *Lógica* de Kant em torno da antropologia (“Que posso saber?”, “Que devo fazer?”, “Que me é permitido esperar?” e “O que é o Homem?”). O foco sobre Kant serve, como Goldmann posteriormente comenta, para traçar uma história do pensamento dialético, o que significa dizer que as quatro questões kantianas são alinhadas sob um estudo histórico mais ampliado, interessado em denotar “aspectos de sua filosofia que apontam rumo a desenvolvimentos ulteriores, em particular rumo à dialética de Hegel” e às “origens da distorção neo-kantiana” (GOLDMANN, 2011, p. 13–14). Kant empreenderia algumas idéias “extremamente frutíferas” para o desenvolvimento da ciência e da filosofia futuras. Essas idéias são: a relação entre forma universal e conteúdo particular, a relação entre conhecimento empírico e *a priori*, a tese de que o homem “cria” o mundo de sua experiência, e a idéia de integrar na ciência positiva análises inspiradas no tema transcendental. Sob essas idéias, certos pensadores tentariam dar a certas bases empíricas o estatuto do transcendental (tais como o fariam Durkheim e Piaget), outros desenvolveriam o princípio de uma subjetividade transcendental deslocando certos termos kantianos (como os neokantianos e Husserl) e outros, ainda, substituiriam os princípios transcendentais da subjetividade individual pelos critérios de uma subjetividade coletiva (tal como fariam Hegel, Marx e Lukács, Cf. GOLDMANN, 2011, p. 14–15).

Esses temas, em torno da quarta questão kantiana e dos destinos de um saber

antropológico, são bastante próximos do que Foucault faz no curso sobre antropologia e o fará em diversos textos “arqueológicos”, inclusive desde a *Tese Complementar*. Mas, semelhante ao que Vuillerod mencionou sobre Löwith, Goldmann pretendia em seu trabalho de 1948 preservar os ideais do “humanismo clássico” contra os perigos do “irracionalismo” da época, entrevisto nas edições dos anos 1940 no “niilismo” e no “existencialismo”. Mais tarde - no prefácio da edição de 1967 -, Goldmann incluiria ainda como adversário o “estruturalismo formalista” (GOLDMANN, 2011, p. 16). Ao mencionar este último, Goldmann provavelmente alude a um dos modos pelos quais Foucault foi interpretado (bem ou mal) sob o sucesso de *Les Mots et les Choses*. Se Foucault utilizou de fato nos anos 1950 livros como o de Goldmann, essa observação feita pelo próprio Goldmann em 1967 - um momento no qual a celebridade de Foucault ascende - mostra como o uso do livro por Foucault teve consequências distantes dos propósitos iniciais: se Foucault leu Goldmann, não o foi para preservar certo humanismo ou instaurar um curso de antropologia filosófica; sob a leitura de Nietzsche, ele inverteu os termos tentando constituir uma espécie de anti-antropologia.

1.4. O “comunismo nietzscheano”

Um outro indício do papel de Nietzsche, ou da mesma série de mudanças correlatas ao papel de Nietzsche, é o estranho comentário que Foucault fez em 1978 sobre ter sido, quando jovem, uma espécie de “comunista nietzscheano” (FOUCAULT, 2001d, p. 869; SFORZINI, 2022; VUILLEROD, 2022)⁶. No curso sobre antropologia, há um trecho anotado sobre Marx que não está presente no ensino anotado por Lagrange em 1954-55 e o qual Sforzini situa como uma possível “interpolação”, pois o trecho estaria deslocado frente aos demais. Nesse trecho, Marx pertenceria ao mesmo tipo de argumento anti-antropológico que Foucault atribui a Nietzsche. Nas palavras do curso, o marxismo “é o fim de todas as filosofias do homem, é filosoficamente o fim de todos os humanismos” (FOUCAULT, 2022, p. 119).

6 “O interesse por Nietzsche e Bataille não era uma forma de nos distanciar do marxismo ou do comunismo. Era a única via de acesso rumo ao que esperávamos do comunismo. A rejeição do mundo no qual vivíamos não era inteiramente satisfeita pela filosofia hegeliana. Estávamos em busca de outras vias para nos conduzir em direção a esse inteiro outro que acreditávamos encarnado pelo comunismo. É porque em 1950, sem conhecer Marx muito bem, recusando o hegelianismo e me sentindo desconfortável com o existencialismo, pude aderir ao Partido comunista francês. Era realmente insustentável e, caso se queira, ridículo. Eu bem o sabia”. (Foucault, 2002d, p. 869).

Como Vuillerod faz lembrar, essa tese de que Marx “rompe” com os antropologismos é bem diferente daquela de *As Palavras e as Coisas*, quando em 1966 o marxismo será “colocado de maneira aparentemente unívoca ao lado da antropologia humanista” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, parágrafo 72). Não à toa, Foucault afirma ali que o marxismo nasce e repousa sobre a *épistémé* moderna (detentora de suas condições de possibilidade) e não a abalaria mais do que como um peixe dentro da água ou uma tempestade num copo d’água (FOUCAULT, 2000, p. 360). Diante dessa crítica de 1966 e da identificação entre marxismo e antropologismo, a posição do curso de antropologia seria então contrária. Vuillerod mostra (na mesma linha de Sforzini) que, na lição de antropologia, Foucault leria a obra de Marx sob dois momentos: um inicial e filosofante (nos escritos de juventude), tributário de certa noção de natureza humana e de alienação não suficientemente depuradas dos legados de Hegel e Feuerbach; e o momento da obra de maturidade (iniciado a partir d’*A Ideologia Alemã*), no qual um viés mais materialista, “economicista e cientificista” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, nota 68) abandonaria análises filosofantes e imporia a ação revolucionária e a análise das condições materiais para além de qualquer reflexão filosofante. O tom é aquele sob o qual, na *Ideologia Alemã*, Marx menciona que a filosofia pregressa deriva de condições materiais ignoradas por tais filósofos, e então a idéia de uma filosofia autônoma seria mera abstração. Nesse sentido, é onde a especulação cessa que começaria o trabalho efetivo da ciência “real”⁷. Sob a síntese de Sforzini (2022, p. 257),

Foucault chega à mesma idéia de que, para Marx [desde *A Ideologia Alemã*], ‘o homem não é alienado’: são as condições de vida que o são, ele é explorado de maneira *prática*. Em sentido marxista, a alienação não é mais um conceito filosófico, mas um processo real sem qualquer resolução teórica.

E sob a síntese de Vuillerod,

Marx rompe com Hegel e Feuerbach, pois o que é alienado ‘não é a

7 “Lá onde a especulação cessa, na vida real, começa, portanto, a ciência real, positiva, a descrição da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens. Terminam as frases sobre a consciência, o saber real tem de substituí-las. Com a descrição da realidade, a filosofia autônoma perde o seu meio de existência. Em seu lugar pode, quando muito, surgir uma súpula dos resultados mais gerais que é possível abstrair da observação do desenvolvimento histórico. Essas abstrações por si não têm, separadas da história real, o menor valor” (MARX; ENGELS, 2009, p. 32)

história ou a Idéia, não é a essência do homem, mas é ‘o homem real’. A alienação designa doravante ‘o trabalho, como nadificação do produtor no objeto produzido’, o fato de que a organização capitalista do mundo despossui o trabalhador dos produtos de seu trabalho e torna sua existência miserável. Desse fato, ‘a alienação não é um esquecimento ou a desapareição da essência humana’, ela não é mais a exteriorização de alguma essência espiritual ou antropológica, mas [nos escritos de maturidade de Marx] a submissão dos seres humanos à lei do mercado” (VUILLEROD, 2022, parág. 67).

Mas - Sforzini e Vuillerod não o observam - a posição de um Marx supostamente não antropologista nesses escritos dos anos 1950 é aparentemente - e surpreendentemente - correlata ao que Foucault também sustentará depois (mesmo que episodicamente), por exemplo na entrevista de 1971 a Sergio Paulo Rouanet e José Guilherme Merquior. Ali ele sustenta que o marxismo, ou parte dele, também é uma “contra-ciência humana”, e não portanto um antropologismo (Cf. FOUCAULT, 1996, p. 35–seg.). Nessa entrevista, Foucault chega a fazer uma “auto-crítica”, alegando ter falhado ao não explicar que o marxismo acusado em *As Palavras e as Coisas* seria o vigente até o início do século XX, e que, não obstante esse marxismo dizer respeito a certos momentos do pensamento de Marx, trata-se principalmente do tipo de argumento entrevisto em Engels ou em figuras mais contemporâneas como Roger Garaudy. Esse marxismo não constituiria então o “cerne do marxismo, entendido como a análise da sociedade capitalista e o esquema de uma ação revolucionária nessa sociedade”, e sim apenas um “humanismo marxista” que faria conservar “uma música-de-fundo filosófica” (FOUCAULT, 1996, p. 37)⁸. A oposição entre o “cerne” ligado à “análise” e à “ação” materialistas de um lado, e certo ruído de uma “música de fundo filosofante” e humanista-antropológica de outro, repete precisamente as posições mencionadas acima no curso sobre antropologia (entre uma filosofia humanista e teorizante da alienação e a análise das condições efetivas da sociedade). E Foucault, nisso, realça a figura de Althusser como representante desse “cerne” marxista, responsável por romper com a configuração moderna (FOUCAULT, 1996, p. 36)⁹.

8 “Darwin, por exemplo, tirou certos conceitos-chave da teoria evolucionista, que em suas principais articulações foi inteiramente confirmada pela genética, de domínios científicos hoje criticados ou abandonados. E não há nisso nada de grave. Era isso o que eu queria dizer quando afirmei que Marx se achava no século XIX como um peixe na água. Não vejo porque sacralizar Marx numa espécie de intemporalidade que lhe permitisse descolar-se de sua época e fundar uma ciência da história ela própria meta-histórica” (FOUCAULT, 1996, p. 33)

9 Em 1972, sobre Althusser, Foucault também menciona: “Althusser liberou a interpretação marxista tradicional de todo humanismo, de todo hegelianismo, de toda fenomenologia que também pesava sobre ele e, nessa medida, Althusser tornou possível de novo uma leitura de Marx que não era mais uma leitura univer-

O importante a assinalar, aqui, é que os créditos dados a Marx e Althusser na entrevista de 1971 (e em outros momentos) são correlatos aos também conferidos a Marx nesse curso dos anos 1950, embora, neste, a figura de Althusser não apareça. Mas não por acaso, conforme visto, Foucault passou a lecionar na ENS como interlocutor direto de Althusser, com quem estabeleceu junto a figuras como Jacques Martin¹⁰ um círculo marxista na ENS. Essa interlocução, como se sabe e conforme também demonstrou Vuillerod, não foi sem consequências, a ponto de Foucault já tratar no curso dos anos 1950 os dois momentos da obra de Marx sob um “corte” ou “ruptura” (*coupure*) epistemológicos, antecipando o uso de termos que serão futuramente conhecidos sob a pena de Althusser (VUILLEROD, 2022, cap. 7, parágrafo 78-seg.). Além da leitura de Nietzsche, a interlocução com Althusser parece ter ocasionado efeitos que estão presentes na figura de Marx no curso de antropologia, e que foram igualmente decisivos para o seguimento dos trabalhos de ambos os autores, Althusser e Foucault.

1.5. As histórias epistemológicas

Essa referência a Althusser e à noção de *coupure* ajuda a extrair outras interlocuções importantes para a forma final do curso de antropologia (e para os escritos posteriores de Foucault), desta vez em torno da epistemologia francesa. Vuillerod (2022, cap. 6, parágrafo 46-seg.) aponta que, quando Foucault escreveu a monografia de 1949 sobre Hegel, a referência de fundo de seu trabalho não era marxista - como nos trabalhos semelhantes de seus colegas Althusser e Martin -, mas sim caucada em “terreno epistemológico”. As figuras importantes, segundo Vuillerod, seriam Bachelard

sitária, mas na verdade política (...) Além do mais, a maior parte dos movimentos revolucionários que se desenvolveram no mundo recentemente foram mais próximos de Rosa Luxemburgo do que de Lênin: eles deram mais crédito à espontaneidade das massas que à análise teórica” (FOUCAULT, 2001e, p. 1140). A mesma idéia será reafirmada mais tarde: “Althusser repôs em questão a filosofia do sujeito, pois o marxismo francês estava impregnado de um pouco de fenomenologia e de um pouco de humanismo, e a teoria da alienação fazia do sujeito humano a base teórica capaz de traduzir em termos filosóficos as análises político-econômicas de Marx. O trabalho de Althusser consistiu em retomar as análises de Marx, em perguntar se elas manifestavam essa concepção da natureza humana, do sujeito, do homem alienado, sobre a qual repousavam as posições teóricas de alguns marxistas como, por exemplo, Roger Garaudy. Sabemos que sua resposta era, de todo modo, negativa” (FOUCAULT, 2001d, p. 871)

10 Jacques Martin era, conforme situou Eribon, o terceiro - com Althusser e Foucault - de um pequeno círculo de amigos marxistas da ENS. Germanista e estudioso de Hegel, traduziu Herman Hesse e recebeu a dedicatória de *Pour Marx* em 1965 (já póstuma, pois faleceu em 1963, Cf. (ERIBON, 1995, p. 302-seg.).

e Cavallès (Bachelard, inclusive, orientou os trabalhos de Althusser e Martin sobre Hegel, enquanto o trabalho de Foucault de 1949 foi orientado por Hyppolite). Ambos os autores demonstrariam que, para além de uma história única baseada numa noção de sujeito constituinte ou de ciência unitária, tanto os temas relativos ao sujeito quanto a cada ciência carregariam historicidades específicas. Há transformações históricas - nas matemáticas, sob o exemplo de Cavallès, e na física, sob o exemplo de Bachelard - recortadas por rupturas e irreduzíveis à figura de um sujeito unitário fundante; e são transformações sob as quais a análise das rupturas permitiria delinear a constituição de um ou vários conhecimentos atuais e suas diferentes legitimidades. Assim seria possível delinear positivamente num mesmo autor - como Marx - os movimentos de ruptura entre um momento antropológico e outro não-antropológico. Assim, também, seria possível analisar - como faz o curso de antropologia - de que modo haveria uma filosofia “pré-clássica” e outra “clássica” sem qualquer ingrediente antropológico, de que modo essas filosofias conteriam cada qual rupturas específicas, e de que modo constituiu-se apenas depois delas - e a partir de Kant e dos “modernos” - um pensamento antropológico fadado a terminar sob a ruptura nietzscheana (e no caso, também de Marx e Freud).

A referência às histórias epistemológicas faz saltar aos olhos outro nome, talvez mais diretamente utilizado por Foucault: o de Alexandre Koyré. O curso de antropologia utiliza explicitamente a passagem do “mundo” pré-clássico à “natureza” clássica, e faz as noções de mundo e de natureza operarem também em torno da questão antropológica. É assim, por exemplo, que as anotações de Jacques Lagrange já faziam ver que a partir de Galileu e Descartes “a necessidade da natureza será pensada [de maneira] destacada do κόσμος” e “há [na filosofia clássica um] esquecimento do κόσμος” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954-1955, p. 5), ou na filosofia moderna e antropológica “o tema do mundo na fenomenologia não é outra coisa que o esquecimento da crítica nietzscheana” (FOUCAULT; LAGRANGE, 1954-1955, p. 48). O papel de Koyré já havia sido apontado em Miotto (2011, p. 180) e Sforzini (2022, p. 238). Miotto chamou a atenção a Koyré já estar presente no leque de autores do jovem Foucault, uma vez que publicou ainda em 1961 uma resenha sobre *A Revolução Astronômica, Copérnico, Kepler, Borelli*, saído no mesmo ano, e textos de Koyré como *Galileu e a Revolução Científica do Século XVII* (de 1943) já estavam disponíveis. Além disso, lembrando-se dos anos 1950 em *Structuralisme et Post-Structuralisme* (de 1983), num mesmo movimento Foucault cita Koyré (e Canguilhem) e menciona que foi num contexto ligado à história das ciências que começou a ler Nietzsche, apontando precisamente o ano de 1953 (FOUCAULT, 2001f, p. 1255; MIOTTO, 2011, p. 181). Sforzini (2022, p. 238), por sua vez, lembra que os *Estudos Galilaicos* já haviam sido publicados em 1939 e outra referência que não fugiria a Foucault é a de Pierre Duhem.

A ligação recém mencionada entre Nietzsche e a história das ciências não é casual e os problemas colocados por ambos encontram-se em Foucault mais de uma vez, bem como parecem igualmente presentes no curso de antropologia. Na menção a Koyré e Nietzsche de *Structuralisme et Post-Structuralisme* citada acima, Foucault saca o nome de Koyré como que por acaso, pois o assunto tratado era Nietzsche e o modo como teria sido recebido na França. A menção a Koyré aparece a propósito de Nietzsche, mas para opor a leitura de Nietzsche a uma leitura fenomenológica da história das ciências, à qual Koyré seria incluído e, portanto, diferenciado de Nietzsche. Canguilhem também é incluído na mesma menção, mas como pensador alinhado com Nietzsche e, portanto, com quem se interroga sobre uma história do sujeito e da razão, para além de subsumir a história da razão a uma subjetividade fundadora. Em outros momentos, entretanto - como na entrevista a Duccio Trombadori, de 1978 -, Foucault chega a comentar que o tipo de “problemática que girava em torno da história das ciências” é, “paradoxalmente”, o mesmo que o conduziu à leitura de Nietzsche (FOUCAULT, 2001d, p. 873).

O tom desse texto é: apesar dos projetos fundacionistas e da análise do vivido contidos na fenomenologia, haveria, contudo, “todo um [outro] lado” advindo da fenomenologia - incluindo aí o nome de Koyré, junto a textos de Husserl não especificados - que seria responsável por colocar em questão “a ciência em seu fundamento, em sua racionalidade, em sua história”. Igualmente, o marxismo chegou a propor-se como uma “teoria geral do caráter científico das ciências”, o que diria respeito também à sua capacidade ou não de “dar conta de uma história das ciências, do nascimento e do desenvolvimento das matemáticas, da física teórica etc.”; apesar dessas exageradas pretensões de estender o marxismo à análise das outras ciências (e Foucault conhecia bem o caso Lyssenko, replicado até mesmo em torno de Pavlov, Cf. MIOTTO, 2011), uma série de autores marxistas - como Althusser - interviriam não apenas para avaliar tais temas sob a perspectiva do marxismo, mas para colocar Marx também sob perspectiva. Entre essas duas séries de questões colocadas pelas filosofias centrais da época de Foucault sobre a ciência, a história epistemológica das ciências teria então uma “posição estratégica” (FOUCAULT, 2001d, p. 872). É precisamente essa “posição estratégica” que atraiu Foucault. Sua postura própria, entretanto, foi a de radicalizar os problemas de história da ciência numa problemática da verdade sob a leitura de Nietzsche:

Tais eram esquematicamente os problemas postos tanto no marxismo quanto na fenomenologia. Para mim, ao contrário, as questões se colocavam de maneira levemente diferente. É aí que a leitura de

Nietzsche foi para mim mais importante: não basta fazer uma história da racionalidade, mas sim a história mesma da verdade. Isso quer dizer que, ao invés de perguntar a uma ciência em que medida sua história a aproximou da verdade (ou impediu seu acesso a esta), não seria sobretudo necessário dizer que a verdade consiste numa certa relação do discurso, do saber consigo próprio, e perguntar se essa relação não tem ela mesma uma história? O que me marcou em Nietzsche é que, para ele, uma racionalidade - de uma ciência, uma prática, um discurso - não se mede pela verdade que essa ciência, esse discurso, essa prática podem produzir. A própria verdade faz parte da história do discurso e é como um efeito interno de um discurso ou de uma prática. (FOUCAULT, 2001d, p. 873)

A aproximação da história das ciências para com Nietzsche, e o aprofundamento numa “história da verdade” (ou, ao menos, em pretensões que partem de uma história das ciências mas deslocam seus termos numa análise mais ampliada, não da “ciência”, mas - como Foucault dirá na arqueologia - do “saber” e das condições pelas quais um discurso seja dado como “verdadeiro”), é precisamente o que se vê quando Foucault resenha o livro de Koyré já em 1961. Todos os realces de Foucault vão nesse sentido. Para Foucault, o livro de Koyré nos “conta” sobre “as bodas maravilhosas [feitas] e interrompidas entre o verdadeiro e o falso”, das quais, sob o “fundo de nossa linguagem”, “admiramos sua aliança” já estabelecida; a função simultânea de “historiador e de filósofo” dessas análises permite “tomar as idéias nesse momento de sua turbulência, no qual o verdadeiro e o falso não estão ainda separados”, turbulência que implica um “trabalho indissociável, para alguém das divisões que faz em seguida a história” (FOUCAULT, 2001g, p. 198). Na análise das diversas divisões históricas entre a verdade e o erro (os exemplos citados são os de Montaigne, Kepler e Descartes, mostrando como que o deslocamento do tema da verdade e do erro, entre o renascimento e a “idade clássica”), é possível compor uma história tanto da “enunciação do erro” quanto dos diferentes “lugares de nascimento da verdade”, por exemplo as verdades enunciadas no “mundo” pré-clássico ou no “espaço homogêneo e puro das formas inteligíveis” da natureza clássica. Sob tudo isso, é possível detectar, por exemplo, o nascimento “de uma linguagem e de uma cultura mais ocupada com a verdade de suas coisas [é a cultura ”clássica”] do que com seu ser [cultura ”renascentista”]” (FOUCAULT, 2001g, p. 199). A partir da “posição estratégica” das histórias epistemológicas, Foucault não enxerga apenas a possibilidade de analisar histórias das racionalidades e dos conceitos entre as ciências, mas igualmente as “bodas” ou divisões e partilhas históricas entre o verdadeiro e o falso.

Tais fatores são - surpreendentemente - correlatos ao que o curso de antropologia

já encontrava na transição do “mundo” pré-clássico para a “natureza” clássica e, igualmente, na figura de Nietzsche como crítico da verdade. Não à toa, já era possível ver, nos arquivos do IMEC, Jacques Lagrange anotando que a diferença entre uma cultura mais ocupada com a “verdade das coisas” e outra com o “ser” delas é detectável na passagem da noção de “mundo” pré-clássico à de “natureza” clássica. Assim,

O mundo aristotélico implicava um Deus que não tinha necessidade da prova ontológica, pois o problema era posto em termos ontológicos. Em Descartes, Deus está implicado na atribuição de um sentido à verdade - a existência de Deus é requerida não pelo Ser do Mundo, mas para a essência da verdade” (FOUCAULT; LAGRANGE, 1954–1955, p. 7–8)

Do mesmo modo, o curso de antropologia inteiro perpassa as oposições entre o erro e a verdade, o problema do sentido do erro e o papel da experiência sensível e da finitude, pois estes permitem diferenciar entre si as filosofias pré-clássicas e clássicas (não antropológicas), e estas filosofias para com o pensamento moderno (antropológico). Kant, por exemplo, seria responsável pela passagem da “crítica clássica do erro à [crítica moderna] do próprio conhecimento”, ou ainda pela passagem da “reflexão sobre a verdade à [reflexão] sobre as condições da verdade” (FOUCAULT; LAGRANGE, 1954–1955, p. 47).

As mesmas preocupações se encontram em Nietzsche. Semelhante ao argumento das “budas” feitas e cambiáveis entre verdade e erro na história, Nietzsche mostraria que “será preciso denunciar a implicação entre a verdade e o homem: o homem não é fundamento da verdade” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 47). Ou mais ainda, sendo dado que “o filósofo é o homem mais enganado/ludibriado [*dupé*] sobre a terra” (menção extraída de *Além do Bem e do Mal*, parágrafo 34), o sentido desse engano é o das relações entre verdade e o erro: “O filósofo foi ludibriado pela verdade = é o prejuízo de que a verdade vale mais do que o erro”. O filósofo foi ludibriado porque acreditava que a verdade seria “de outra natureza” (diversa da do erro), precisando então “destacá-la do erro” como se fossem ingredientes de naturezas diversas (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 48). Mas ora, “toda verdade da vigília já está [contida] no [”erro”, na contingência do] sonho” - isto é, toda “origem” configura-se como invenção sob a qual o que será verdadeiro destaca-se das mesmas baixas origens que compartilha com o que será doravante considerado falso, de modo que “a *démarche* filosófica não deve ser uma problemática da verdade, mas a redescoberta do momento no qual verdade e erro não

estão ainda diferenciados e valorizados um pelo outro. É a experiência lírica em estado puro” (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 49). A *démarche* filosófica no curso de antropologia deve ser então, sob Nietzsche, a de ultrapassar a crítica kantiana sobre as condições da verdade, mostrando 1) que há um certo jogo histórico no qual se instaura a verdade e doravante as “bodas” entre verdade e erro, 2) que “é preciso restituir à verdade a possibilidade absoluta de ser erro e verdade” e, finalmente, 3) que se deve “liberar” o homem da busca, nele, de uma essência da verdade (FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 49). Como se percebe aqui, a crítica nietzscheana e mais ampliada da verdade se articula com uma crítica das formas de conhecimento antropológico, uma vez que as filosofias pós-kantianas, antropologizantes, vincularam o tema da verdade ao tema do homem, tornado sujeito e objeto do conhecimento e detentor de uma finitude auto-fundante.

A figura de Nietzsche fecha o quadro do curso de antropologia: diante das filosofias dogmáticas (“pré-clássicas” e “clássicas”) que acusavam o erro e a crítica kantiana do dogmatismo (sob a qual a ilusão transcendental era “natural e inevitável”, conforme ensinava Kant), aparece então em Nietzsche uma espécie de crítica da verdade ligada às formas pós-kantianas e “modernas” de conhecimento, isto é, as formas antropológicas de vinculação entre o homem e a verdade.

Considerando o que se disse até agora, o papel de Nietzsche pareceu servir de *pivot* para todos os fatores elencados, pois todos giraram ao redor do caminhante de Sils-Maria. Dadas as primeiras formulações de Foucault sobre o legado “cartesiano” nas ciências humanas e as primeiras versões do curso e pretensões de tese nos idos de 1951-52, quaisquer que tenham sido os teores das lições iniciais sobre antropologia, se tributárias ou não a Merleau-Ponty, a Hegel, à fenomenologia ou a outros autores¹¹, todo seu teor foi modificado pelo acréscimo da seção “O fim da antropologia”, na qual Foucault trata de Nietzsche (Nietzsche é também o ponto de chegada para as comparações de Vuillerod que partem da dissertação de 1949). Se Foucault mencionou explicitamente sobre a importância de Heidegger, ou mesmo passou a considerar a figura de Kant dentro de uma problemática com ressonâncias heideggerianas (por exemplo a de *Kant e o problema da metafísica*), é a figura de Nietzsche e não a de Heidegger que permaneceu como critério avaliador das

11 O cotejo nos originais depositados na BNF para esclarecer sobre as camadas “iniciais” do curso de antropologia é uma tarefa a ser realizada, preferencialmente quando todos os conteúdos dos arquivos-Foucault estarem isentos de regras de permissão especial (constatação curiosa a ser feita em torno de Michel Foucault).

antropologias, mesmo que ela tenha sido nutrida por certa leitura heideggeriana¹². E o mesmo ocorreu para autores como Jaspers, Löwith, Goldmann e diversos outros: mesmo sob a leitura atenta ou a extração de argumentos, traduções ou elementos de análise desses autores, prevaleceu o giro de todos eles em torno de Nietzsche.

A figura de Nietzsche é o crivo responsável pela constituição de um curso de “contra-anthropologia”, ao invés de um curso de antropologia filosófica. O papel de Nietzsche serviu inclusive para a estranha etiqueta de “comunista nietzscheano” empregada por Foucault, tendo visto que Marx chegou a ser visto como uma espécie de primeiro pensador contra-anropológico. E por que o crivo da análise é Nietzsche e não Marx? O papel do próprio Nietzsche e a referência à história epistemológica o mostram: é sob a perspectiva nietzscheana de uma “crítica da verdade” que os demais fatores do curso - inclusive Marx - são enquadrados e avaliados, “crítica da verdade” que implica a crítica de qualquer conhecimento antropológico; e ao mesmo tempo, a adoção dessa “crítica da verdade” consistiu na adoção de um “ponto estratégico” alheio ao marxismo e à fenomenologia, “ponto estratégico” entrevisto a partir das histórias epistemológicas das ciências, mas “ponto estratégico” que foi também transmutado sob a leitura de Nietzsche.

1.6. A questão da loucura: Jaspers, Freud e Lacan

Antes de concluir e formar um quadro geral dos problemas em torno da lição de antropologia (dadas as limitações de acesso atuais aos arquivos de Foucault), importa antever mais uma questão, a da loucura. Como se sabe, Nietzsche também será importante para Foucault como filósofo da “ausência de obra”, isto é, como alguém que abriu o saber filosófico ao que sempre apontou para os limites exteriores de qualquer conhecimento e de qualquer obra - isto é, a loucura. Na mesma modernidade na qual o saber sobre o homem

12 Heidegger aparece no curso na seção “As interpretações” (de Nietzsche), portanto como um intérprete dentre outros e situado ao lado da interpretação de Jaspers. Foucault tem o cuidado de primeiro mostrar como Heidegger situa a interpretação filosófica em geral (cada pensamento contém sua verdade originária, seu não-dito para além de todo discurso, na “constelação sob a qual se desdobra o destino do ser” e como pensamento de uma história do ser ou *Seinsgeschichte*, FOUCAULT, 2022, p. 211), para depois mostrar como Nietzsche também é situado por Heidegger como um filósofo do esquecimento do ser, como aquele que, “em lugar de ultrapassá-la, conclui a metafísica, no momento em que pretende fazer um niilismo positivo, clássico, fundado sobre a Vontade de Poder e sobre o Eterno Retorno. Colocando-se resolutamente no interior do niilismo, Nietzsche se encerra na metafísica” (FOUCAULT, 2022, p. 217). Se Heidegger é importante para Foucault - e resta medir o raio dessa importância -, isso não significa reduzir a interpretação de Foucault a um simples uso das teses maiores de Heidegger.

se abre à loucura, embora anexando-a sob as espécies da doença mental e da psicologia, Nietzsche - com Sade, Artaud, Van Gogh e outros - seria o responsável por mostrar um escancaramento deste saber, isto é, por mostrar que as expressões artísticas e as obras filosóficas carregariam consigo algo irreduzível às figuras antropológicas e modernas em geral e às ciências “psi” em particular. A obra de arte e a expressão filosófica, abertas à possibilidade moderna de um artista ou filósofo *loucos*, apontariam para uma crítica das pretensões autofundantes dos antropologismos. É assim que, em *História da Loucura*, a passagem da “desrazão” clássica para a moderna implica num desdobramento da noção de desrazão, no qual de um lado as formas da desrazão serão caladas a partir da definição da loucura como doença mental, mas de outro serão revestidas por uma nova linguagem que desfaz as antropologias, linguagem entrevista precisamente na expressão artística, literária e filosófica (Van Gogh, Artaud, Nietzsche etc.). O argumento sobre a “ausência de obra”, presente em *História da Loucura*, não está presente nas lições de antropologia, embora Nietzsche já seja visto ali como figura que reúne uma crítica do homem com uma crítica da verdade. Nisso importa dizer que, apesar das reiteradas menções futuras de Foucault, segundo as quais ele encontrou Nietzsche através de Blanchot e Bataille (pensadores do “fora”, do “limite”, da “transgressão” e inspiradores do argumento sobre a “ausência de obra”) e estes a partir de Heidegger, o curso de antropologia não situa Blanchot e Bataille em nenhum momento como “intérpretes de Nietzsche”, sendo estes apenas Jaspers e Heidegger (embora Foucault também chegue a citar - Lagrange e Simon também o anotam - as figuras de Wahl, Kauffmann, Löwith e Vuillemin).

Mas por meio da figura de Nietzsche é possível colocar a questão sobre como a crítica aos antropologismos e à questão da verdade desembocará igualmente no problema da loucura. Vuillerod tenta fazer isso mencionando o exemplo de Jaspers - psiquiatra e filósofo - para dizer que, na interpretação da loucura de Nietzsche, ele “recusa a alternativa clássica entre a doença e o gênio” e tenta pensar os dois como um “todo” no qual loucura e obra correriam em “paralelo” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, parágrafo 52). Ora, para um habitante da “idade moderna” a loucura pode ser tanto a explicação psicológica de uma obra (assim seria possível, por exemplo, ver os traços da queda da loucura na obra mesma de um autor, o ponto no qual haveria um momento de “obra” e outro momento seguinte de “loucura”), ou a expressão de um gênio que ultrapassa as convenções sociais normativas e se exprime em algo que o senso comum não alcança, mas em ambas essas alternativas haveria um vínculo direto entre subjetividade do autor e obra que encontraria em sua densidade de obra um princípio explicativo nos traços dessa subjetividade. A julgar a exposição de Vuillerod, em Jaspers não haveria na loucura de Nietzsche nem uma dessas perspectivas, nem a outra. Disso, por si mesma, a loucura não seria em Jaspers sinônimo de genialidade,

mas a relação entre obra e loucura se faria sob os auspícios de uma “prova existencial”. Em Nietzsche, o que estaria em jogo é a “provação” a partir da qual ele seria capaz de se “reapropriar” daquilo que sofre, transformando em criação e saindo-se vencedor, ou se ele sucumbe à provação e cai no sofrimento e no colapso da obra. Nesse sentido, haveria uma primeira ruptura e provação de Nietzsche na virada dos anos 1880 (em torno de *Zarathustra* e de *Aurora*), nas quais “Nietzsche oscila de modo radical entre a depressão melancólica mais sombria e a criação mais grandiosa” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, par. 52), mas fazendo resultar daí uma “vitória” sobre o sofrimento e uma “experiência criativa intensa”. A loucura teria aqui um “sentido positivo”, chegando a ser “invenção do ser”. Em contrapartida, haveria em Nietzsche também uma segunda ruptura, a de seu colapso em torno de 1888, da qual ele sairia então derrotado: “desta vez, o filósofo sai derrotado de sua provação para com as potências telúricas da loucura” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, par. 52). Entregue às determinações da loucura, Nietzsche deixaria uma “obra inacabada, em sentido indecível, da qual a grandeza e a decadência se vinculam numa promiscuidade extrema” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, par. 52).

Como encarar esse “sentido indecível”? Para Vuillerod, Foucault não deixaria de sublinhar - como sendo problema seu, de Foucault - o fato de que “Jaspers soube insistir sobre o papel fundamental da loucura em Nietzsche” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, par. 53), e esse papel diz respeito - conforme Vuillerod o destaca, citando o próprio texto de Foucault - “à loucura de Nietzsche como liberdade absoluta e ‘liberação’ a respeito do ser humano que nós somos” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, par. 54). Diz Vuillerod: “não é então a despeito de sua loucura, mas sobre seu fato mesmo, que Nietzsche se torna a figura do ‘grande liberador’”, sendo então a filosofia de Nietzsche “uma experiência radical da loucura como potência absoluta da liberdade”, “liberdade” esta que viria precisamente a “romper com a verdade e a antropologia do hegelianismo” (VUILLEROD, 2022, cap. 7, par. 54).

Que Jaspers seja importante para Foucault e o seja igualmente em torno do problema da loucura, isso é incontestável, tendo visto que Foucault igualmente considera Jaspers nos escritos dos anos 1950 (ele é citado especialmente como psiquiatra na *Introdução a Sonho e Existência*, em *A Psicologia de 1850 a 1950* e em *Binswanger et l'Analyse Existentielle*, textos que apontam sempre as limitações do método compreensivo) e nos textos futuros sobre literatura e arte. Mas nestes últimos, Jaspers não é o filósofo que libera a loucura de uma interpretação psicológica, mas sim a encerra nela. Na *Introdução a Sonho e Existência* - publicada em 1954 e mais próxima do curso de antropologia -, para além da limitação do método compreensivo, Jaspers não faria mais do que encerrar

o médico e o doente numa “mística da comunicação” (FOUCAULT, 2001a, p. 107). E em *O “não” do Pai* (texto posterior, de 1962), Jaspers é aquele que está em “primeiro e último lugar” entre os psiquiatras com seus “modelos repetidos e inúteis”, aqueles segundo os quais “mantidos no coração da loucura, o sentido da obra, seus temas e seu espaço próprio parecem ter seu desenho emprestado de uma trama de acontecimentos cujos detalhes se conhecem agora” (FOUCAULT, 2001h, p. 208). A filosofia existencial de Jaspers não serviria para libertar a loucura das interpretações antropologizantes. Subsumindo o sentido da obra na mesma “trama dos acontecimentos” que a das vivências do autor, ela realizaria o mesmo jogo antropológico.

O que parece importante, aqui, é que Foucault, nos textos contemporâneos ao curso de antropologia (como a *Introdução* a Binswanger) e logo subsequentes (como *O “não” do Pai*) não parece dar à interpretação de Jaspers o mesmo sentido apontado por Vuillemerod, segundo o qual a loucura em Nietzsche - segundo Jaspers - mostraria uma espécie de libertação das amarras antropológicas. O uso que o curso de antropologia faz de Jaspers também o mostra: a exposição se concentra, em primeiro lugar, não em legitimar como sua, de Foucault, uma leitura jaspersiana da loucura, mas em descrever essa leitura, inclusive porque a interpretação de Jaspers sobre Nietzsche é exposta no curso ao lado da feita por Heidegger. Nietzsche é apresentado, sob a pena de Jaspers, como mais um filósofo cujos conteúdos de sua filosofia “recusam a transcendência” (FOUCAULT, 2022, p. 199), o que significa dizer que Foucault não está mostrando Nietzsche sob uma inspiração jaspersiana, mas sim *apresentando Nietzsche segundo Jaspers*¹³. Tanto é assim que a menção que Foucault faz sobre a loucura apenas parafraseia os tópicos finais do livro de Jaspers sobre Nietzsche. Se Nietzsche é um filósofo cujo conteúdo da filosofia é uma recusa da transcendência, a atitude filosófica mesma de Nietzsche, pelo contrário, mostraria um filosofar que busca ultrapassar os limites de toda filosofia. Foucault o situa:

13 A chave de leitura presente no tópico sobre Jaspers é, obviamente, jaspersiana: toda existência constitui uma historicidade que se abre à transcendência, “abertura” que se denota por excelência a partir da atitude filosófica. Mas a tradição em geral (mística, religiosa, filosófica), movida pelo tema da transcendência, acabou incorrendo em determinações dela a partir dos entes intramundanos. Nisso, toda filosofia, aberta sob a condição primeira da transcendência, contém de um lado limitações, mas de outro “signos” - no linguajar de Jaspers, “cifras” - que apontam a essa transcendência que sempre se oferece no seio de toda existência, mas ao mesmo tempo se furta a toda apreensão subjetiva. Sob a síntese de Jean Wahl (WAHL, 1951, p. 123), “será preciso, em cada uma das grandes filosofias, distinguir o estudo do *Dasein*, das categorias, o esclarecimento da existência acompanhado do chamamento à existência, e a cifra final pela qual se tenta descobrir a transcendência”. Nietzsche seria um caso privilegiado e “excepcional” dentre os filósofos ocidentais, mas ainda sim tributário de uma subdeterminação da transcendência. Como toda outra filosofia, a seu modo a filosofia de Nietzsche também entregaria para cada existente a tarefa de reatualizar, em sua existência histórica e singular, também a transcendência.

a filosofia da imanência de Nietzsche recusa todo e qualquer tema da transcendência, mas sob a leitura de Jaspers, por sua radicalidade mesma essa recusa acaba por também apontar ao tema da transcendência, como se o pensamento de Nietzsche tivesse uma espécie de impensado - a transcendência em sentido jaspersiano - que apontasse a um problema que ao mesmo tempo o constitui, mas devesse ser explicitado.

Nietzsche empreenderia uma filosofia anticristã, mas inteiramente movida (e “envenenada”, como apontava Jacques Lagrange - FOUCAULT e LAGRANGE, 1954–1955, p. 65) pelos “impulsos” já prescritos pela tradição cristã. Ele criticaria a metafísica, mas empregando temas tributários dela. Mas ainda sob essa crítica - e ainda que criando conceitos que reiteram constantemente a imanência, tais como eterno retorno, *Übermensch* e vontade de potência -, Nietzsche representaria uma espécie de limite e de ponto de viragem desses “impulsos” que tornaram possível o cristianismo. Sob a pena de Foucault, Nietzsche seria para o cristianismo o que, em Jaspers, uma “situação-limite” é para a existência: situações-limite tais como a morte, a perda e os demais fracassos da finitude abrem as determinações da vida da consciência ao fator da transcendência; *mutatis mutandis*, Nietzsche seria um “limite” do “mundo cristão, mas representaria uma espécie de “Epifania”, de “Pentecostes”, de “purificação” ou “caminho de retorno” do cristianismo sobre si mesmo, abrindo esses “impulsos” também ao caminho da transcendência (FOUCAULT, 2022, p. 203–204).

É nesse caminho de “purificação” que a menção sobre a loucura de Nietzsche se insere. Ele é um filósofo do ateísmo, não mais o ateísmo progressivo (que sempre deixava insuspeito algum aspecto de seu ateísmo), mas de um “ateísmo existencial” que representa uma das posturas possíveis do filosofar jaspersiano, definido como a abertura da existência à transcendência. Filosofar de modo ateu significa, aqui, conduzir o “caráter negativo da racionalidade” discursiva e divisora, responsável pelas determinações do mundo (FOUCAULT, 2022, p. 204), até os limites do “vazio” e do “abismo”. Em Nietzsche - segundo Jaspers -, todo e qualquer caráter tético relativo ao mundo é submetido a uma negatividade absoluta, sob a qual não haveria tese que permaneceria de pé ou incólume diante de uma suspeita incessante e de uma traição contínua de tudo o que é estável (JASPERS, 1950, p. 445–448). A filosofia atéia e sua negatividade absoluta pressionariam a “negatividade” do mundo até seus últimos limites, não encontrando mais, para fundar o mundo, os velhos conceitos da tradição (destituídos de sentido), mas sim o próprio vazio, e através dele a pura relação “positiva” de sentido entre existência e transcendência

(esta sim mais fundamental e constitutiva de mundo¹⁴). Em miúdos: confrontada com a ausência de um fundamento autóctone das determinações mundanas, a existência é apresentada a seu próprio caráter transcendente e de constituição de sentido. É aqui que entra a loucura: ela é, no caso de Nietzsche (segundo Jaspers e sob Foucault), uma espécie de “símbolo místico” que representa a postura nietzscheana de “negatividade absoluta” que leva o sentido do mundo até seus últimos limites.

Com isso, em Jaspers, não é a loucura *em si* que é “símbolo místico”, e ela sequer representa em si qualquer experiência de liberdade. Mas *em Nietzsche* - em seu caso singular, específico, na historicidade própria de sua existência, aspecto que sempre carrega ou não um ensinamento para a nossa própria existência, segundo Jaspers -, e à luz de sua vida e obra de “sacrifício” (da postura de “negatividade absoluta”), a loucura passa a ser, para além de simples acometimento empírico, igualmente outra coisa. Como Jaspers o diz, “A loucura que, como fato empírico e brutal, não tem nenhum sentido, torna-se o símbolo místico desse sacrifício”, e a relação estreita entre a originalidade de Nietzsche e sua queda na loucura “leva justamente a *incluir* a loucura no contexto desse sacrifício que caracteriza toda a vida e pensamento de Nietzsche” (JASPERS, 1950, p. 449, destaque meu)¹⁵. É sob esse contexto que é possível entender a rarefeita passagem de Foucault - parafraçando Jaspers -, segundo a qual “não se pode representar seu ato de filosofar [de Nietzsche] em suas possibilidades extremas sem levar em conta os processos biológicos que terminam na loucura” e “o sacrifício de sua vida na filosofia é também sacrificado na loucura” (FOUCAULT, 2022, p. 206). “Tudo isso”, diz Foucault, não “invalida” o pensamento de Nietzsche. Nessas passagens de difícil leitura, isso tudo significa dizer, de um lado, que a loucura não se reduz à simples chave de leitura da queda na determinação dos “processos biológicos”. E de outro lado, a loucura também não é liberdade ou libertadora (como parecia situar Vuillerod). A loucura não é vista aqui, por Foucault, nem como em *História da Loucura* (ela não é momento de uma história das partilhas entre razão e desrazão,

14 “O ateísmo é o fato absoluto do caráter negativo da racionalidade; do mesmo modo como a Revelação, é o fato absoluto da possibilidade positiva da existência, é a linguagem que dá um sentido à cifra da transcendência”, (FOUCAULT, 2022, p. 204)

15 Há um problema de tradução da passagem de Jaspers (1950, p. 449) parafraçada por Foucault, e sob o qual o próprio Foucault parece recair. Jaspers refere-se ao fato de que a loucura, mesmo como acometimento biológico e “sem sentido”, precisa ser incluída no contexto da vida e obra de Nietzsche como fator importante. Quanto à tradução francesa, reiterada por Foucault, ela menciona que o sacrifício da vida de Nietzsche na filosofia também é sacrificado na loucura, o que levaria a entender que é a vida que se sacrifica na loucura, e não que a loucura seja uma espécie de símbolo - em Nietzsche - do sacrifício da vida. Apoiamo-nos, aqui, nas traduções brasileira (de Marco Casanova, p. 630-631) e italiana (de Luigi Rustichelli, p. 403) para tirar tais conclusões.

carregando ou não poderes de linguagem) e nem como nos textos sobre arte e literatura (ela não denota uma linguagem dirigida a um “fora” ou “oco” da linguagem). Ela não tem qualquer conteúdo ou estatuto próprio. Entretanto, Foucault faz ver que segundo Jaspers é preciso “levar em conta” a loucura e seus processos biológicos no caso específico de Nietzsche, pois em Nietzsche ela deixa de ser simples signo de algo simplesmente empírico e se torna, como consta no linguajar de Jaspers, uma “cifra” da transcendência. Ou melhor: sequer a loucura é cifra da transcendência (nem em si, nem em Nietzsche), mas é algo que, junto à vida e obra de Nietzsche (“incluída” nelas, sob o contexto delas), pode tornar-se cifra para a existência de alguém, pois “manifesta a cifra que se pode ler através de sua própria destruição [de Nietzsche]” (FOUCAULT, 2022, p. 206).

Trocando em miúdos: sob a exposição de Foucault, a loucura *em Nietzsche* é algo que *segundo Jaspers* precisa ser lido *sob o contexto geral da vida de Nietzsche*, filósofo que na vida e na obra “sacrificou-se” em nome de uma contestação radical da metafísica, “sacrifício” que abriria as portas do pensamento nietzscheano ao conceito jaspersiano de transcendência. Foucault, aqui, não confere à loucura qualquer tipo de mensagem ou linguagem, nem em si e nem em Nietzsche, pois aqui está apenas em jogo mencionar como Jaspers situa a loucura no contexto da vida e obra de Nietzsche. Se a loucura diz algo - em Nietzsche ela o diz -, é porque ela fala do “sacrifício” nietzscheano, como tudo o mais pertencente à vida e à obra também o dizem. O argumento é muito mais próximo daquele que Foucault já utiliza nos anos 1950 para descrever a noção de “unidade significativa das condutas” das perspectivas existenciais¹⁶, do que de qualquer outro (e se é assim Jaspers seria, no limite, um antropologista, e não um crítico dos antropologismos). Quanto a Nietzsche, sob o texto de Jaspers ele é um dentre os demais filósofos que aponta à questão da transcendência (embora, para Jaspers, Nietzsche e Kierkegaard possuem certo papel privilegiado, como “exceções” diante dos demais). Nas palavras de Foucault, o pensamento de Nietzsche é “o vertígio de uma terra que treme, mas não reconhece nela o terremoto da transcendência” (FOUCAULT, 2022, p. 206), isto é: os escritos de Nietzsche apontam para o conceito jaspersiano de transcendência, mas sem alcançá-lo. E quem, entretanto, o alcança? Foucault termina o tópico sobre Jaspers descrevendo um tom eminentemente jaspersiano: cabe a cada um de nós, sob nossa existência finita e temporal, ler a filosofia de Nietzsche como cifra da transcendência. Cabe a cada um tomar para si o essencial da filosofia de Nietzsche - bem como da tradição pregressa - para atualizar em cada existência

16 “Esquivando-se do problema do anormal, valorizando como instrumentos terapêuticos as condutas como a linguagem ou a realização simbólica, a psicologia irrealiza o anormal e ‘sutiliza’ a doença” (FOUCAULT, 2001c, p. 178)

singular a relação à transcendência (FOUCAULT, 2022, p. 206–207).

Sob o contexto exposto por Vuillerod, a questão da loucura não é a questão principal exposta em Jaspers e não denota, aqui, uma preocupação maior de Foucault ou algo semelhante ao que Foucault trabalhará nos escritos posteriores (ou também trabalha em suas outras publicações e cursos dos anos 1950). Mas, dados os termos, a questão da loucura não está ausente no curso de antropologia e a testemunha disso é Freud e a discussão sobre o inconsciente, mesmo que mencionados de passagem. As menções a Freud permitem inclusive entrever, no curso de antropologia, uma outra importante inflexão do pensamento de Foucault - ao lado da realizada pelo “encontro” com Nietzsche - que seguirá rumo aos argumentos dos anos 1960.

Em textos de Foucault dos anos 1950 como a *Introdução a Sonho e Existência*, *Binswanger et l'Analyse Existentielle*, *Maladie Mentale et Personnalité* e até em *La Psychologie de 1850 à 1950*, a psicanálise é sempre situada entre os preconceitos naturalistas do século XIX e a “descoberta do sentido” do início do século XX. Figuras como Freud e Husserl inaugurariam uma análise das significações humanas diversa dos modelos naturalistas do século XIX (físico-químicos, organicistas e evolucionistas), sendo pensadores que acolhem a loucura como figura eminentemente humana e aproximando entre si as noções de doença mental (tradicionalmente ligada a análises objetivantes) e de personalidade. A preocupação por uma psicologia derradeira das relações entre doença mental e personalidade segue *pari passu* com a preocupação em superar a divisão das ciências humanas entre natureza e sentido. Em cada texto dos anos 1950, Foucault faz oscilar a importância dos pensadores que dariam maior atenção ao sentido (Binswanger na *Introduction à Le Rêve et l'Existence*; Binswanger e até mesmo a cibernética em *La Psychologie de 1850 à 1950*; um Pavlov marxizado sob a psiquiatria soviética em *Maladie Mentale et Personnalité*; Binswanger e as análises dialetizantes com ar marxista em *Binswanger et l'Analyse Existentielle*), e em todos esses textos Freud é apresentado como alguém que, mesmo se tributário do naturalismo do século XIX, conseguiu avançar sobre uma análise do sentido.

Em relação à psicanálise freudiana, Foucault alinha Freud conforme os propósitos estratégicos de cada um de seus textos. Mas, quaisquer que sejam os enquadres de Freud, a psicanálise realçada em quase todos esses textos é aquela dedicada à noção de Ego e dos mecanismos de defesa, sob a qual um dos principais epígonos de Freud seria Anna Freud. Ocorre assim em *Maladie Mentale et Personnalité*, quando Anna Freud e a noção de defesa constituem aquilo em torno do qual teria “girado” a psicanálise para superar os resquícios biologizantes de Freud (FOUCAULT, 1954, p. 43–44); ocorre também no *Manuscrit* sobre

a psicanálise, quando contra o mesmo biologismo, “os sucessores de Freud o sentiram bem [os perigos], eles que não cessaram de dirigir a atenção sobre o que chamam de ‘análise do ego’” (FOUCAULT, 2019, p. 27); ocorre o mesmo - sob outro tom - em *La Psychologie de 1850 à 1950*, onde, apesar dos resquícios biologizantes de Freud e da “impureza” de seus conceitos, a “evolução” da psicanálise (FOUCAULT, 2001b, p. 155–156) demonstrou que a função do psicanalista deve ser a de realizar um “jogo de satisfação e de frustração” para “reduzir a intensidade do conflito” do ego, amenizar a tensão entre as pressões individuais do *Id* e as sociais do superego, “alargar e amenizar os mecanismos de defesa” e “transformar a contradição neurótica em tensão normal” (FOUCAULT, 2001b, p. 157).

Esse recurso às psicanálises orientadas ao ego e aos mecanismos de defesa é um inteiro marcador histórico e diz respeito ao estatuto da psicanálise na França até a ascensão da figura de Lacan. Conforme já disse Elisabeth Roudinesco (1988, p. 190), sob influência americana e inglesa a Psicologia do Ego e o anna-freudismo são duas dentre as três correntes majoritárias da associação internacional de psicanálise nos anos 1950 (a outra é o kleinismo). Se, na década de 1920, ao formular sua segunda tópica Freud reafirmou “o primado do inconsciente sobre o ego e da pulsão de morte sobre as outras pulsões”, essas psicanálises mais recentes, ao “invés de privilegiarem o inconsciente, repensam a metapsicologia com base no modelo da psicologia, conferindo ao ego um lugar preponderante” (ROUDINESCO, 1988, p. 186). Esse tom é perfeitamente visto nos textos dos anos 1950 de Foucault, por exemplo quando diz que “a investigação do inconsciente, (...) [bem como] atualizações de pulsões míticas como o instinto de morte, a psicanálise apenas foi isso durante muito tempo; mas ela tende cada vez mais a conduzir sua pesquisa rumo aos mecanismos de defesa” (FOUCAULT, 1954, p. 43).

Mas esse tom é precisamente aquele que será combatido por Lacan e objeto de seus primeiros seminários, responsáveis por criticar as psicanálises colocadas sob o primado do ego. Lacan participa com outras figuras - Lagache, Françoise Dolto, Juliette Favez-Boutonier - da cisão da sociedade psicanalítica de Paris e da criação da Sociedade Francesa de Psicanálise em meados de 1953. Esse período coincide com a escrita, finalização e envio para publicação de diversos textos de Foucault, pois *Maladie Mentale et Personnalité* foi enviado para publicação em outubro de 1953 (ELDEN, 2021, p. 62), *La Psychologie de 1850 à 1950* em 1953 (HUISMAN, 1990; MIOTTO, 2019) e o *Manuscrit* sobre a psicanálise foi escrito na mesma época (FOUCAULT, 2019). E o período coincide, igualmente, com uma quebra de postura de Foucault em relação a essas psicanálises do ego, especialmente em *La Recherche Scientifique et la Psychologie* e no curso sobre antropologia. Em *La Recherche Scientifique...* é possível ver Foucault citando a cisão da psicanálise

ocorrida em 1953 na França (mencionando nominalmente a Sociedade Francesa de Psicanálise) e separando - ao mesmo tempo em que compara - o caso da psicanálise para com qualquer psicologia, sem deixar de realçar também o problema central da formação (FOUCAULT, 2001c, p. 169). Mais do que amparar-se em qualquer noção de ego - ou, como o diz Roudinesco (ROUDINESCO, 1988, p. 195), no “recentramento da teoria do inconsciente numa psicologia da consciência” -, Foucault enuncia um tom muito próximo ao do movimento lacaniano sobre restabelecer o primado freudiano do inconsciente, pois ele reforça que o “escândalo freudiano” não consiste em qualquer primado concedido ao ego, mas a uma inversão na qual, por assim dizer, “a negatividade da natureza não era mais referida à positividade da consciência humana, mas esta era denunciada como o negativo da positividade natural” (FOUCAULT, 2001c, p. 181).

E no curso de antropologia o tom é correlato. Freud não recebe um espaço dedicado a ele no curso, mas é mencionado ao lado de Nietzsche e Darwin - e não dos antropologismos - em passagens muito próximas da citada acima, de *La Recherche...*, quando o mesmo naturalismo que tornara possível uma análise do homem é aquele que, sob o evolucionismo, “conduz bruscamente o homem rumo a formas de existência natural onde o domínio da antropologia se apaga” (FOUCAULT, 2022, p. 157). Dizer que, no curso de antropologia, Foucault enxerga Freud ao lado de Nietzsche e sob uma perspectiva “crítica” que “apaga” o homem, tornando essa perspectiva - a do inconsciente, da sexualidade - como parâmetro “positivo” e a consciência autofundante como o parâmetro “negativo”, é um considerável deslocamento frente aos textos anteriores - ou muito próximos ou até mesmo contemporâneos -, pois estes cumprimentavam as psicanálises do ego e buscavam uma “teoria” ou “imagem de homem” por detrás de Freud (tal como Foucault fazia ver no *Manuscrit* sobre a psicanálise, Cf. FOUCAULT, 2019, p. 2 e 6).

Disso tudo, os deslocamentos de Foucault que o conduzem a Nietzsche no curso de antropologia, após 1953, coincidem com a ascensão da figura de Lacan e com um outro primado concedido a Freud nos textos de Foucault, após a segunda metade de 1953. O curso de antropologia insere-se em ambos os deslocamentos. Nietzsche e Freud inserem-se, aqui, numa espécie de curso de contra-antropologia, feito não para demonstrar uma imagem de homem por detrás de cada figura do pensamento, mas para demonstrar sob que condições um pensamento antropológico não era possível e como Nietzsche - e Freud e Darwin - elidem as figuras antropológicas.

2. Panorama geral e implicações

Com base no exposto acima, é importante reunir os termos e projetar as consequências. Para além dos textos de Foucault tornados públicos nos anos 1950, o curso sobre antropologia ministrado entre 1952 (ou 1951) e a ida de Foucault a Upsala (em 1955) demonstra uma outra linha de argumentação, muito mais alargada (conforme já demonstrou MIOTTO, 2011). Foucault não está interessado, aqui, num projeto de fundação antropológica (como, por exemplo, o de *Maladie Mentale et Personnalité* e da *Introdução a Sonho e Existência*), mas numa espécie de análise histórica sobre os limites da antropologia e o apagamento dos conhecimentos antropológicos. Essas anotações de Foucault permitem ver um texto no qual Heidegger está presente, mas não é - como na *Introdução a Sonho e Existência*, publicada também em 1954 - aquele que reuniria a promessa de uma antropologia existencial, e sim um dentre outros intérpretes de Nietzsche, lendo-o sob a chave de leitura do esquecimento do Ser. Marx também está presente, mas não é - como em *Maladie Mentale et Personnalité*, igualmente publicado em 1954 - o redentor de uma antropologia concreta inspirada em Pavlov e rendendo homenagens indiretas ao congresso soviético de psicologia dedicado a Stalin em 1950, e sim um Marx que - seguindo as pistas de Vuillerod - parece antecipar posições futuras como as de Althusser (e até de Foucault). Entre Marx e Heidegger está a figura de Nietzsche e o tópico “O fim da antropologia”, acrescido provavelmente a partir de 1953.

Igualmente, Foucault emprega alguns dos termos e conceitos que empregará nos textos dos anos 1960, mas ele não formula exatamente os mesmos compromissos dos livros arqueológicos (compromissos os quais também mudam a cada livro). O curso de antropologia utiliza Kant como marco da modernidade e divide a questão antropológica em ao menos quatro “períodos” distintos:

Primeiramente, há um período pré-antropológico, dividido por sua vez em dois períodos: o pré-clássico, no qual vige a idéia de mundo ou *Kosmos* a partir principalmente do aristotelismo (evocando o argumento que Koyré explorará logo depois sobre o “mundo fechado” e o “universo infinito”, mas - conforme mencionado - sem esquecer também, provavelmente, figuras como Pierre Duhem), e o período clássico, no qual a questão da “natureza”, a partir de Galileu e Descartes - com a geometrização do espaço e a nova continuidade entre as esferas celeste e sublunar -, se sobrepõe sobre o primado do *Kosmos*. Na descrição do classicismo, os interesses de pesquisa que Foucault mantinha no início dos anos 1950 sobre os cartesianos e “pós-cartesianos” e a partir de figuras como Malebranche (possivelmente sob consequências do curso de Merleau-Ponty) se

fazem valer, especialmente nas descrições que Foucault ali faz sobre a imaginação. Tais interesses, ainda, mostravam que Foucault não pretendia manter sua pesquisa nos autores que chama de “clássicos” (séculos XVII-XVIII), mas utilizar o pensamento clássico (e o pré-clássico) como baliza para uma análise de suas consequências modernas, mostrando - como nos textos arqueológicos - que o homem é uma questão muito recente. Esse apoio no classicismo para circunscrever a modernidade também aponta aos interesses já mencionados de Foucault em torno das consequências do “pós-cartesianismo” na psicologia e nas ciências humanas.

O período clássico, por sua vez, cede lugar ao período moderno, no qual a crítica kantiana dá lugar ao pensamento “antropológico”, desde a filosofia das luzes e passando por figuras como Feuerbach, Hegel e Dilthey. O papel de *Kant e o problema da metafísica* é realçado por vários comentadores, embora provavelmente complementado com leituras tais como as de Jules Vuillemin (apenas mencionado, pois seu livro sobre *L'Héritage kantien* recém saiu em 1954) e, talvez mais marcadamente, Lucien Goldmann. Deste, o livro *La communauté humaine et l'univers chez Kant* também parece ter abastecido Foucault com os interesses de uma problemática mais ampliada e que insere o primado de Kant no século XIX, embora a posição de Foucault subverta a posição de Goldmann (defensor de um “humanismo clássico”) numa crítica dos antropologismos.

Foucault segue à análise da modernidade sob as vias do iluminismo (dentre as quais Sforzini mencionou a provável interlocução com Robert Mauzi) e também parece dialogar com outros argumentos, tais como o de Karl Löwith em *De Hegel a Nietzsche*. Se é assim, a análise de Löwith também é subvertida - como em Goldmann - sob um crivo embasado em Nietzsche: se Foucault de fato dialoga com Löwith, ele também descreve desde Hegel - como sugeriu Vuillerod - uma progressiva antropologização do pensamento e um “despatriamento” em relação ao absoluto, mas sem empregar os mesmos valores de pura e simples avaliação de que o pensamento tornou-se por assim dizer “indigente”. E como sugeriu Sforzini, Foucault está ciente das mais diversas antropologias filosóficas então vigentes (citados Scheler, Plessner, Gehlen, Groethuysen - este inclusive citado *en passant* por Lagrange, FOUCAULT e LAGRANGE, 1954-1955, p. 48), mas para distanciar-se delas (Sforzini menciona também o primado da ontologia de Heidegger sobre as antropologias e as lições de Jean Wahl). Dentro desse esquema, Vuillerod também menciona um deslocamento *temprano* de Foucault: seu trabalho de 1949, sobre a idéia de um transcendental histórico em Hegel, preocuparia-se com questões internas à coerência do pensamento hegeliano; mas no curso de antropologia a figura de Hegel é colocada num quadro mais ampliado, que o lê sob uma antropologização gradativa do pensamento.

Finalmente, as lições de antropologia dão lugar a Marx e Nietzsche. Conforme mencionado por Sforzini, é preciso esclarecer o estatuto preciso do trecho sobre Marx, que mais parece um acréscimo interpolado do que uma parte “orgânica” do curso. Mas o trecho carrega fatores importantes na confrontação do jovem Foucault com a figura de Althusser (e também Jacques Martin), bem como consequências para com seu hegelianismo que ainda precisam ser esclarecidas (especialmente após a disponibilização do trabalho sobre Hegel ao público). A figura de Marx está na encruzilhada das decisões de Foucault sobre a questão do homem, caso se considere de um lado o modo como o marxismo é situado nos escritos posteriores entre os demais antropologismos (em *As Palavras e as Coisas*) ou como pensamento não-antropológico sob a figura de Althusser (próximo, ainda, do estranho epíteto que Foucault chega a se dar de “comunista nietzscheano”). A noção de *coupure* também parece importante para analisar as relações de Foucault com Althusser e com as histórias das ciências.

O curso detém-se então no “fim da antropologia” e sob a figura de Nietzsche (acompanhado de Freud e Darwin). Conforme mencionado, Nietzsche torna-se o *pivot* em torno do qual as demais questões giram. Os interesses sobre Heidegger, quando presentes, se subordinam aos interesses sobre Nietzsche, e o mesmo ocorre com as leituras de Lowith, Goldman, das histórias das ciências e do próprio Marx (bem como outros autores mencionados, tais como Vuillemin, Wahl, Kaufmann e Jaspers). A ausência de autores como Blanchot e Bataille colocam a pergunta sobre quando e como Foucault passou a lê-los com maior seriedade, uma vez que o curso é de 1954-55 e os acréscimos sobre Nietzsche parecem postos em torno de 1953. E não à toa, 1953 é uma data com transformações importantes no contexto do pensamento francês, caso se considere as cisões na sociedade de psicanálise e a ascensão da figura de Lacan. Foucault parece mudar seus textos concomitantemente a tais transformações e o curso sobre antropologia o testemunha, realçando as feridas freudianas ao narcisismo ocidental e uma psicanálise não mais tributária a um primado do ego.

Sobre precisões de data, foi especialmente notável o comentário de Eribon (1995, p. 298): na passagem pela fundação Thiers, Foucault planejava trabalhos sobre as ciências humanas, os pós-cartesianos e o nascimento da psicologia (ele estava “apaixonado por Malebranche e Maine de Biran”, conforme dizia Defert, 2001, p. 19) num momento muito próximo ao do início de seu curso sobre “ciências humanas” na *École Normale*, a partir de outubro de 1951 (ELDEN, 2021, p. 30; ERIBON, 2011, p. 89). A coincidência entre o início desse curso em 1951 e os demais assuntos (caso o comentário de Eribon seja preciso) torna necessária a tarefa de circunscrever qual era a economia das questões

sobre filosofia e ciências humanas que se poderia encontrar *anteriormente* aos acréscimos sobre Nietzsche. Isso, caso os arquivos de Foucault - inéditos ou ainda necessitando de “permissão especial” - sejam disponibilizados (valendo, ainda, notar que o início das lições de Foucault na ENS ocorrem logo depois do curso de Merleau-Ponty sobre as ciências humanas e a fenomenologia, ocorridas entre 1950 e o início de 1951). Mas, qualquer que seja o resultado disso tudo, já no início dos anos 1950 é possível, conforme dito acima, afirmar que há um campo de problematizações de Foucault perpassando cada vez mais solidamente temas tais como: o cartesianismo e suas consequências tardias, a figura de Kant e as consequências da reflexão transcendental sob a modernidade posterior, e a interposição de tais legados sobre as ciências humanas, o conhecimento do homem e a psicologia. Tudo isso se condensa no curso de antropologia, tal como apresentado em 1954-55.

Em 1952, Foucault começa a lecionar Psicologia em Lille, saindo dali como professor de Filosofia em 1955 (ELDEN, 2021, p. 209–210). Mas ele já organiza em 1952-1953 sua pasta do curso *Connaissance de l’homme et réflexion transcendante* mencionando Lille, como se as lições de Lille já envolvessem lições de antropologia. Seu texto *La Psychologie de 1850 à 1950*, conforme dizia Dennis Huismann (HUISMAN, 1990), foi feito em 1952 e 1953 e enviado em 1953, condensando outras lições de Lille e da ENS. Isso significa dizer, mais uma vez, que os interesses sobre psicologia de Foucault conviviam diretamente com o interesse maior sobre a problemática “antropológica”, problemática a qual parece reger, já nos anos 1950, as diversas perguntas que Foucault fazia à psicologia. Em 1953, como dizia Defert (2001), se Foucault ensinava psicologia, ele também explicava a *Antropologia* de Kant (incluindo outros autores como Stirner e Feuerbach), bem como lecionava Nietzsche e Freud. E em 1954, como dizia Defert (2001), o curso de “antropologia filosófica” reunia figuras como Stirner e Feuerbach (complementados por Defert, Gros e Ewald com as demais figuras do curso) e se misturava com um curso de Psicologia Genética (Janet, Piaget, Piéron, Freud) e com os demais cursos de psicologia, tal como se viu sob as notas de Jacques Lagrange.

Conforme mencionado, com o decorrer do curso de antropologia os acréscimos principais se devem ao encontro de Foucault com Nietzsche. Acima, tentou-se reunir algumas das prováveis referências desse encontro, restando ainda delinear como tal encontro perpassa as figuras de Blanchot e Bataille. Um caminho possível, nisso, é via aberta por Vuillerod (embora sob outros propósitos), o qual mencionou sob os termos acima a importância de Jaspers. Jaspers publicou diversos textos sobre as relações entre obra e loucura, o que faz convergir ambas as formações de Foucault em filosofia e psicologia. Isso

também não fugiu ao olhar de figuras como Blanchot, que chega a prefaciar a tradução de 1953, na França, do livro de Jaspers sobre Strindberg e Van Gogh. Além disso, as leituras de Foucault sobre Blanchot, aludidas nas biografias, também começam ou se intensificam em 1953, especialmente sob a retomada das publicações de *La Nouvelle Revue Française* (na qual Blanchot publica em todas as edições de 1953).

O curso de antropologia é uma espécie de testemunha de que os debates sobre filosofia e ciências humanas sofrem diversas mudanças no início dos anos 1950, tanto na França quanto para Foucault. Poderia-se mencionar aí também o declínio do pavlovismo e as acusações contra os *Gulags* e o culto à personalidade de Stalin, logo após sua morte em 1953. Na mesma época, Foucault sai do PCF e a publicação de *Maladie Mentale et Personnalité* é uma espécie de efeito tardio, retardado porque a velocidade de uma publicação não acompanha a dos acontecimentos. 1953 é o mesmo ano no qual a sociedade de psicanálise de Paris é cindida sob um prestígio lacaniano crescente (sabendo-se, ainda, que Hyppolite e provavelmente Foucault acompanhavam os primeiros seminários). Foucault segue essas mudanças do contexto francês em seus textos. Em 1953, figuras como Blanchot e Bataille tornam-se também importantes para Foucault, o que já se atestava nos comentários dos biógrafos sobre o jovem Foucault já ler Nietzsche em 1953 nas praias da Itália.

Disso tudo, conforme as linhas acima o curso de antropologia permite destacar e reforçar três questões importantes, cujo aprofundamento será merecido: em *primeiro lugar*, o fato de que os cursos, notas e publicações de Foucault dos anos 1950 são muito próximos e reúnem entre si mudanças que são quase contemporâneas (por vezes, de fato contemporâneas) e envolvem análises com múltiplos fatores. Por exemplo, dois textos podem ter sido escritos em períodos muito próximos, podem reunir posicionamentos gerais muito próximos entre si e não obstante carregar posições táticas particulares diversas (assim, por exemplo, o curso de antropologia se aproxima de *La Recherche Scientifique...* e de *La Psychologie de 1850 à 1950*, mas a psicanálise exposta no último texto diverge da dos dois primeiros); ou podem, ainda, reunir posições táticas semelhantes mas posicionamentos gerais diversos (assim, por exemplo, a *Introdução* a Binswanger e *Binswanger et l'Analyse Existentielle* reúnem análises muito próximas, mas sob resultados absolutamente distintos, Cf. MIOTTO, 2021). Em *segundo lugar*, a análise sobre os compromissos de Foucault requer o cruzamento de seus textos com o que ocorre nos anos 1940-50, mas não só: por vezes exige um refinamento no qual posições conceituais são decididas não conforme mudanças decorridas durante anos, mas durante meses. Um exemplo disso é o fato de que, se Foucault publicou dois textos em 1954 e outros dois em

1957, a escritura de todos eles foi realizada em datas muito próximas, entre 1952 e 1953 (no máximo em 1954), apesar deles carregarem tantos posicionamentos distintos. E em *terceiro lugar*, é preciso aprofundar as relações do curso de antropologia com os demais textos de Foucault publicados nos anos 1950. Pois não é à toa que textos cujos projetos são tão discrepantes, embora tenham sido publicados ou redigidos praticamente ao mesmo tempo (como o são os textos publicados por Foucault nos anos 1950), carreguem todos propostas que são igualmente “antropológicas”. Dentre as diversas “antropologias” comentadas nos textos escritos ou publicados por Foucault entre 1954 e 1957, há, no curso de antropologia, uma problemática “antropológica” maior que abarca as demais.

Referências

BASSO, E. À propos d'un cours inédit de Michel Foucault sur l'analyse existentielle de Ludwig Binswanger (Lille 1953–54). **Revue de Synthèse**, v. 137, n. 1-2, p. 35–59, dez. 2016.

BASSO, E. Foucault's Critique of the Human Sciences in the 1950s: Between Psychology and Philosophy. **Theory, Culture & Society**, p. 026327642095082, 17 nov. 2020.

BERT, J. F.; BASSO, E. **Foucault à Münsterlingen: à l'origine de l'Histoire de la Folie**. Paris: EHESS, 2015.

BIANCO, G. Experience vs. Concept? The Role of Bergson in Twentieth-Century French Philosophy. **The European Legacy**, v. 16, n. 7, p. 855–872, dez. 2011.

BIANCO, G.; HYPPOLITE, J. (EDS.). **Jean Hyppolite, entre structure et existence**. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2013.

BLANCHOT, Maurice. **L'Entretien Infini**. Paris : Gallimard, 1969.

BNF. **Fonds Michel Foucault_ (NAF 28803)**, [s.d.]. Disponível em: <<https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc102050s>>

BNF. **Fonds Michel Foucault_ (NAF 28730)**, [s.d.]. Disponível em: <<https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc98634s/cd0e79>>

DEFERT, D. Chronologie. Em: **Dits et Écrits (vol. I)**. Paris: Gallimard, 2001.

ELDEN, S. **The early Foucault**. Cambridge ; Medford, MA: Polity, 2021.

ÉQUIPE FFL. Projet ANR Foucault fiches de lecture (FFL). Inventaire des pièces numérisées et disponibles sur la plate-forme en ligne_Version du 18 décembre 2019. 2019.

ÉQUIPE FFL. **Présentation du Fonds**. site web. Disponível em: <<https://eman-archives.org/Foucault-fiches/prsentation-du-fonds>>. Acesso em: 11 nov. 2021.

- ERIBON, D. **Michel Foucault y sus contemporáneos**. [s.l.] Nueva Visión, 1995.
- ERIBON, D. **Michel Foucault**. [3e] éd. revue et enrichie ed. Paris: Flammarion, 2011.
- FERNANDEZ, J. La cuestion de la Experiencia en el primer Foucault. **A Parte Rei**, v. 55, 2008.
- FOUCAULT, M. **Maladie Mentale et Personnalité**. Paris: PUF, 1954.
- FOUCAULT, M. et al. **O homem e o discurso - A arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. SP: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, M. Alexandre Koyré: La Révolution Astronomique, Copernic, Kepler, Borelli. Em: **Dits et Écrits (vol. I)**. Paris: Gallimard, 2001g.
- FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault (Duccio Trombadori, 1978/1980). Em: **Dits et Écrits (Vol. II)**. Paris: Gallimard, 2001d.
- FOUCAULT, M. Introduction (Le Rêve et l'Existence). Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001a.
- FOUCAULT, M. La Psychologie de 1850 à 1950. Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, M. La Recherche Scientifique et la Psychologie. Em: **Dits et Écrits (vol. I)**. Paris: Gallimard, 2001c.
- FOUCAULT, M. Le "non" du Père. Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001h.
- FOUCAULT, M. Revenir à l'Histoire. Em: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 2001e.
- FOUCAULT, M. Structuralisme et poststructuralisme (entretien avec G. Raulet, 1983). Em: **Dits et Écrits (Vol. II)**. Paris: Gallimard, 2001f.

FOUCAULT, M. Vivre et enseigner à Lille (Cartas a Jean-Paul Aron). Em: **Foucault à Munsterlingen**. Paris: EHESS, 2015.

FOUCAULT, M. La magie – le fait social total. **Zilsel**, v. 2, n. 2, p. 305, 2017.

FOUCAULT, M. Un manuscrit de Michel Foucault sur la psychanalyse. **Astérion**, n. 21, 12 dez. 2019.

FOUCAULT, M. **Binswanger et l'Analyse Existentielle**. Paris: Gallimard/Seuil/EHESS, 2021.

FOUCAULT, M. **La question anthropologique: cours, 1954-1955**. Paris.: Seuil, Gallimard, EHESS, 2022.

FOUCAULT, M.; EWALD, F.; SABOT, P. **Phénoménologie et psychologie: 1953-1954**. Paris: EHESS : Gallimard : Seuil, 2021.

FOUCAULT, M.; KANT, I. **Anthropologie d un Point de Vue Pragmatique & Introduction à l Anthropologie**. Paris: Vrin, 2008.

FOUCAULT, M.; LAGRANGE, J. **Problèmes de l'Anthropologie. Cours donné à l'École Normale (Photocopie de feuillets manuscrits allographes)**. Cote : FCL 3.8 ed. Caen: IMEC, 1954–1955.

GOLDMANN, L.; THOM, M. **Immanuel Kant: thought economy and society**. London New York: Verso, 2011.

HUISMAN, D. Note sur l'article de Michel Foucault. **Revue Internationale de Philosophie**, v. Vol. 44, n. 173, 1990.

JASPERS, K. **Nietzsche (1950)**. [s.l.] Librairie Gallimard, Russie, 1950.

LÖWITH, K. et al. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX; Marx e Kierkegaard**. 1. ed ed. São Paulo: Ed. da Unesp, 2014.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã**. SP: Expressão Popular, 2009.

MASSOT, M.-L.; SFORZINI, A.; VENTRESQUE, V. Transcribing Foucault's handwriting with Transkribus. 2018.

MIOTTO, M. **O Problema Antropológico em Michel Foucault**. Tese apresentada à Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências—São Carlos: UFSCAR, 2011.

MIOTTO, M. Sobre o Infinito Na Idade Clássica Em Michel Foucault. **Revista Ideação**, v. 27, n. 1, p. 157–186, 2013.

MIOTTO, M. Sujeito antropológico e metafísica do amor em Binswanger et l'Analyse Existentielle. **Revista Ideação**, v. 44, n. 1, p. 107–140, 2021.

MIOTTO, M. L. De Canguilhem a Foucault, em torno da Psicologia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 35, p. 112–142, 30 dez. 2019.

ROUDINESCO, E. **História da Psicanálise na França vol. 2 (1925-1985)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

SABOT, P. Entre Psychologie et Philosophie - Foucault à Lille, 1952-1955. Em: **Foucault à Munsterlingen**. Paris: EHESS, 2015.

SABOT, PHILIPPE; AYALA-COLQUI, JESÚS. Foucault antes de Foucault: en torno a los manuscritos de los años cincuenta. Entrevista a Philippe Sabot por Jesús Ayala-Colqui. 20 jun. 2021.

SFORZINI, A. Foucault and the History of Anthropology: Man, before the “Death of Man”. **Theory, Culture & Society**, p. 026327642096355, 16 nov. 2020.

SFORZINI, A. Situation du Cours. Em: **La Question Anthropologique**. Paris: Gallimard/Seuil/EHESS, 2022.

SIMON, G. **Inventaire des archives de Gérard Simon**, 20 fev. 2020. Disponível em: <<https://nakala.fr/11280/0e6262be>>. Acesso em: 6 abr. 2021

VUILLEROD, J.-B. **La naissance de l'anti-hégélianisme: Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel.** [s.l.] ENS Éditions, 2022.

WAHL, J. **La Philosophie de l'Existence.** Paris: Flammarion, 1951.