

Corneliu BÎLBĂ
Université « Al. I. Cuza » de Iasi (Roumanie)

Foucault et l'archéologie du savoir en tant que topologie

Foucault's archeology of knowledge as topology

Abstract: Foucault's epistemological revolution is well-known for some outstanding contributions such as the history of marginal objects (the madness, the clinic), the analysis of knowledge in relation to institutions, the idea of discontinuity in the formation of human sciences, the notion of the autonomy of discourse, and the idea of spatialization of discursive facts. This paper is aiming to show that the archeology of discourse, being also a transformation of critique, deals with the concepts of critique of reason in the discursive sense. After the "historicization of transcendental" – the transformation of pure reason in historical reason, which is described by Foucault – the notion of a priori takes a discursive turn with the archeology of knowledge itself. This is the critical foundation of a new épistémè. As the archeology analyses the historical and discursive conditions of possibility of knowledge, it must be understood also as topology, in line with the Kantian critique itself.

Keywords: Foucault, archeology of knowledge, discourse, critique, topology, discontinuity, spatialization of discourse.

1. Le problème de la discontinuité

Dans les écrits de la période 1961-1971, Michel Foucault a proposé une forme radicale d'histoire de la connaissance – l'*archéologie du discours* – qui se distingue des anciennes formes d'histoire des idées par le postulat de la discontinuité et par une certaine forme d'anarchisme épistémologique. En suivant l'exemple des historiens de la science (Bachelard, Canguilhem, Kuhn), d'une part, et de certains critiques de la modernité et de la métaphysique (Nietzsche, Heidegger), d'autre part, Foucault a analysé les sciences humaines à l'aide de certains concepts

méthodologiques susceptibles de rendre invalide le mythe du progrès de l'humanité, qui avait servi de couverture aux idéologies modernes. Foucault prétend que son analyse historique des savoirs pose au centre l'idée d'événement ; l'événement aurait été dépréciée par la pensée continuiste qui avait vu dans l'apparition du nouveau la simple répétition ou la modification d'une origine.

Dans l'histoire traditionnelle des idées (des arts, des littératures, des sciences, du droit, de la morale, de la politique, de la philosophie) on supposait qu'il y a continuité dialectique entre les formes diverses de l'esprit humain. On pensait donc que les contradictions logiques et historiques entre les différentes visions du monde trouvent une certaine unité sur le plan supérieur de la synthèse. L'idée de la synthèse exige une certaine homogénéité des conditions spatio-temporelles de la connaissance et de l'action, afin que toute opposition entre des formes particulières puisse être vue comme une rencontre sous des catégories universelles.

La conception dialectique de l'histoire est devenue une sorte d'idéologie officielle des sciences humaines, à l'époque de l'École Historique Allemande. En tant que sciences « historiques » (« de l'esprit »), les savoirs ayant comme objet l'Homme ont pratiqué des méthodes herméneutiques fondées sur des oppositions dialectiques telles que le tout et la partie, le sens caché et le sens manifeste, la lettre et l'esprit, l'unité et la diversité etc. L'histoire elle-même en tant que science essentielle de la modernité a été divisée, selon le conseil hégélien (cf. Hegel 2004, 90), entre l'histoire intérieure et l'histoire extérieure. Cette distinction permettait d'unifier sous un concept rationnel la diversité des phénomènes, en tant qu'œuvres d'un même esprit.

Selon Hegel, l'histoire universelle a comme objet la description de la vie de l'esprit dans toutes ses manifestations. Dans sa *phénoménologie*, l'esprit connaît le devenir temporel et le voyage de découverte : il vient de l'Orient, passe par le monde grec et romain, se réalise pleinement en Europe et retourne « chez soi » à travers la domination occidentale. Cette simplification géopolitique – qui relève à la fois de la lecture marxiste (Kojève) et de l'esprit des contestations postmodernes (Foucault) – permet de saisir la connexion entre l'histoire hégélienne et les sciences humaines. Comme la seule vérité de l'esprit c'est la liberté, l'objet de l'histoire universelle sera constitué par les voies et les moyens de la liberté : d'abord un seul homme est libre (l'Orient), ensuite plusieurs sont libres (Grèce, Rome), enfin, tous seront libres (l'Europe). Donc la réalisation de l'esprit universel exige l'action raisonnable afin que tout

individu humain advienne à la conscience de sa liberté (Hegel 1998, 41). Mais cela ne peut arriver que dans un Etat ; chez Hegel, l'Etat est vu comme le fondement de l'art, de la religion, des coutumes, des sciences et de la philosophie. Il y a donc *transparence de la représentation*, dans toutes les formes de l'esprit. Sur le plan méthodologique, il n'y a pas de différence entre l'histoire politique et les histoires des idées (scientifiques, artistiques, philosophiques, religieuses, littéraires etc.) puisque la même succession et les mêmes essences agissent dans les institutions publiques, dans les relations sociales, dans la morale et dans les sciences. Il y a une seule vie de l'esprit et, donc, une seule histoire *intérieure* à travers ses manifestations extérieures.

L'archéologie du savoir est une histoire non-conventionnelle ; elle conteste la distinction entre l'histoire intérieure et l'histoire extérieure ; elle s'annonce comme critique radicale de cette conception du temps linéaire et continu qui avait été la supposition fondamentale de la pensée historiciste moderne. Elle se demande s'il n'y aurait peut-être pas, dans la vie de l'esprit, certaines phantasmes et rêves qui confèrent des qualités merveilleuses à l'espace de sa géographie. Foucault a ainsi l'intuition d'un *complexe d'Œdipe* de l'esprit occidental (cf. Foucault 1994a, 554 *et seq.*), un complexe qui serait générateur d'une géographie fracturée. L'asile, par exemple, est une institution du monde occidental qui ne satisfait pas les conditions d'homogénéité requises par la dialectique de l'esprit. Foucault pense que la Raison moderne non seulement exclue les faits marginaux, mais elle institue l'universel par la production du marginal.

Dans *l'Histoire de la folie* (1961) et *Naissance de la clinique* (1963), Foucault avait travaillé avec la supposition de la genèse des formes de savoir au sein des pratiques institutionnalisées. Dans cette perspective, l'analyse d'un événement théorique exige de prendre en considération, en même temps, une pratique et un discours, en faisant jouer le postulat de la discontinuité. Ce postulat relève, chez Foucault, de deux sources alternatives. D'une part, il s'agit de voir l'apparition d'un objet de connaissance comme événement théorique, en accord avec l'histoire discontinuiste de la science (Bachelard, Canguilhem). D'ailleurs, *l'Histoire de la folie* est une thèse de doctorat écrite sous la direction de Georges Canguilhem, et la *Naissance de la clinique* est un livre inspiré par le travail de celui-ci (voir Canguilhem 1966). D'autre part, il s'agit d'analyser l'idée d'événement dans le cadre des pratiques sociales (l'Ecole des Annales). Foucault a témoigné à plusieurs reprises son admiration (et sa dette) envers l'Ecole des Annales dont l'idée

d'analyse sérielle permet de mettre en évidence les formes de continuité et de discontinuité qui définissent un événement de longue durée (tel un paradigme scientifique).

Dans *Les mots et les choses* (1966), Foucault parle de l'existence de certaines « époques » du savoir, qu'il appelle *épistémès*, qui sont en fait des coupures dans la formation et dans la pratique des discours concernant l'Homme et la Société. La première de ces épistémès est caractéristique du Moyen Âge et de la Renaissance. Elle cherche à fonder le discours du monde sur les figures de la ressemblance. La science du XVI^e siècle connaît toujours la même chose, mais elle n'épuise jamais son savoir parce que son parcours est infini. Dans une telle configuration du savoir on ne découvre aucun indice quant à l'existence d'un objet spécial de connaissance. L'épistémè de la ressemblance ne permet pas le découpage des êtres ; les trois règnes (le minéral, le végétal et l'animal, auxquels on peut ajouter le règne symbolique) forment un seul corps dont la connaissance ne se partage pas entre des « disciplines ». La science de la Renaissance est « infuse ».

L'épistémè classique comprend la période qui va du début du XVII^e siècle à la fin du XVIII^e. Elle se caractérise par la construction des énoncés scientifiques selon les règles d'une analyse des représentations. Dans cette configuration épistémique, les mots et les choses sont séparés : les choses ne sont plus considérées comme des signes, donc comme éléments d'un texte qui annonce la plénitude du monde, et les mots n'entrent plus dans le jeu de la signification naturelle et motivée qui, auparavant, les faisait fonctionner en tant que « choses ». Le langage a dorénavant la fonction de *représenter*. L'épistémè classique pourrait être définie par l'effort d'arranger les choses dans un certain ordre, de les classer et de désigner leur place précise dans un tableau. La connaissance de la nature n'est plus une « lecture » infinie, mais une analyse qui établit les régions finies du réel ; ces régions feront l'objet d'étude par les disciplines. Par exemple, les régions qui sont liées à l'activité de l'être humain – le travail, la vie et le langage – constituent les objets d'analyse des savoirs tels que la grammaire générale, l'histoire naturelle et l'analyse des richesses. Ces savoirs ne sont pas des sciences *humaines* puisqu'elles analysent des signes dont la production n'est pas prise en compte pour elle-même : l'homme n'est pas à l'origine des signes, donc il n'existe pas épistémologiquement parlant.

L'épistémè moderne, qui est contemporaine de la Révolution française et de la philosophie de Kant, se définit par la naissance de l'Homme en tant qu'objet des sciences « humaines ». Ce qui la rend

possible c'est une « analytique de la finitude », une nouvelle modalité de fonder la connaissance, complètement différente de l'analyse des représentations : ce qu'elle décompose dans les éléments les plus simples ce n'est pas la représentation, mais la faculté de représenter. Ainsi on découvre que c'est l'Homme en tant que temporalité et *subjectivité* qui est à l'origine des signes (langage), de la vie (bios) et de la production (économie). La notion de la finitude de l'homme, vue comme origine des choses, fait de l'histoire un *organon* permettant d'expliquer et de comprendre les processus de constitution et les activités d'un sujet qui se représente lui-même en tant qu'objet de sa propre connaissance (le travail comme production, la vie comme reproduction, le langage comme expression).

2. L'archéologie en tant que critique

Si on se rapporte à ces trois configurations, on se rend compte que la notion d'épistémè veut décrire la manière dont on peut repérer un événement théorique dans l'histoire du savoir : l'épistémè c'est la rupture épistémologique considérée au niveau purement discursif. Les « formations discursives » analysées par Foucault n'ont pas dépassé le „seuil épistémologique” nécessaire pour mettre fin aux conflits épistémologiques et pour instaurer un „paradigme” dominant (cf. Kuhn 1983, 33). La dimension linguistique de ces sciences semble essentielle puisqu'elles se présentent en tant que stratégies discursives ; elles ne sont pas analysables sans recours à une méthode linguistique. Par conséquent, l'épistémè constitue l'ensemble des conditions de possibilité qui permettent d'expliquer pourquoi un tel énoncé [ou configurations d'énoncés] est apparu et nul autre à sa place (Foucault 1966, 329-333). Ces conditions de possibilité de la connaissance ne doivent pas être comprises ni au sens de la critique de la raison pure (Kant), ni au sens de la critique de raison historique (Dilthey), ni au sens de la phénoménologie (Husserl). D'ailleurs Foucault a expliqué les transformations de la notion de critique dans la modernité, en nous faisant comprendre que l'archéologie constitue une nouvelle révolution de la critique. Ainsi, après Kant il y a eu une historicisation du transcendantal, qui signifie le conditionnement de la connaissance par la transformation de l'espace social et par le devenir historique. Kant avait précisé que l'espace et le temps ne sont ni des objets empiriques existant indépendamment de la connaissance, ni de concepts discursifs (des abstractions) représentant des relations. Dans le premier cas, pour qu'un espace empirique soit donné, il

faudrait un concept préalable de l'espace, ce qui est contradictoire. Dans le deuxième cas, pour penser un concept unique et homogène, il faudrait que toutes les régions possibles soient données, ce qui est impossible et, de nouveau, contradictoire (voir Kant 1987, 83 *et seq.*). Mais, avec la transformation de l'idée transcendantale, ces paradoxes (que Kant évitait soigneusement) sont devenus inévitables et se sont transformés en figures d'un « doublet empirico-transcendantal » (Foucault 1966, 329-333). Ainsi, tant que les conditions de la connaissance sont dans l'expérience, la connaissance dépend d'une analyse de la perception qui ne peut être donnée que dans l'expérience. Les théories positivistes, étant incapables d'expliquer pourquoi un objet naturel n'est pas connu d'un coup, font recours à l'histoire et à la culture (qui sont données elles aussi, mais autrement). En revanche, si les conditions de la connaissance sont dans les régions du temps historique et de l'espace social, le sujet est un produit qui ne peut pas se détacher de ses conditionnements et il devrait connaître ce que le système idéologique produit et reproduit infiniment. En bref, le doublet empirico-transcendantal présuppose le cercle vicieux qui résulte de l'extrapolation de l'esthétique transcendantale à l'analyse du monde historique. En absence d'une analytique de la finitude qui établisse les conditions qui sont dans le sujet, la connaissance de l'homme a besoin de quelque chose qui représente le corrélat du sujet et constitue l'objectivité ou la phénoménalité. Pour qu'une connaissance existe, disait Kant, il faut qu'il y ait quelque chose qui se représente le divers qui est donné pour la synthèse ; l'analytique refait le chemin de la synthèse en sens inverse, pour défaire les éléments de la synthèse, en vue de connaître le mécanisme qui les tient ensemble. Ainsi, Kant faisait la distinction entre une *esthétique transcendantale* (qui traitait de l'espace et du temps et de ce qui peut constituer un divers sensible) et une *dialectique transcendantale* (qui traitait de l'apparence transcendantale, c'est-à-dire de ce qui avait la prétention de représenter un objet sans jamais pouvoir être connu *objectivement*). L'opposition entre esthétique et dialectique sert à établir la distinction entre ce qui relève de la réception du réel (les phénomènes qui sont donnés) et ce qui relève de l'illusion transcendantale ; l'analytique donne seulement le critère fonctionnel de leur séparation, par la déduction des fonctions de l'entendement. Cette opposition est sérieusement considérée par Foucault, lorsqu'il dit que, après Kant, il s'est constitué un doublet empirico-transcendantal : l'Homme en tant que *sujet et objet de la même connaissance*. « On a vu naître alors deux sortes d'analyses : celles qui le sont logées dans l'espace du corps, et qui par l'étude de la perception, des mécanismes sensoriels,

des schémas neuromoteurs, ont fonctionné comme une sorte d'esthétique transcendantale [...] : on y découvrait [...] qu'il y avait une nature de la connaissance humaine [...]. Il y a eu aussi les analyses qui par l'étude des illusions, plus ou moins anciennes, plus ou moins difficiles à vaincre de l'humanité, ont fonctionné comme une sorte de dialectique transcendantale ; on montrait ainsi que la connaissance avait des conditions historiques, sociales, ou économiques, qu'elle se formait à l'intérieur des rapports qui se tissent entre les hommes [...] bref qu'il y avait une histoire de la connaissance humaine » (Foucault 1966, 330). Foucault ajoute que ces deux types d'analyses causales pouvaient se dispenser d'une théorie du sujet (d'une analytique), pour la raison que « ce sont les contenus eux-mêmes qui fonctionnent comme réflexion transcendantale » (Foucault 1966, 330), ce qui présuppose « l'usage d'une certaine critique ».

En posant le problème d'un nouveau type d'approche critique, Foucault introduit l'idée d'un apriori historique discursif qui ne peut être mis en évidence que par l'analyse de l'archive. Dans l'ordre du discours, la distinction entre les conditions sensorielles (esthétiques proprement dites) et les autres conditions empiriques (historiques, sociales, économiques) ou transcendantal-subjectives (analytiques) s'effacent. L'archive se présente au regard de l'archéologue dans une parfaite horizontalité ; cela fait que l'ancien doublet empirico-transcendantal qui organisait le discours paradoxal des sciences humaines pourrait encore fonctionner, dans une certaine mesure, dans l'archéologie (cf. Dreyfus et Rabinow 1984). Cette remarque sera plus acceptable si on comprend par l'empirique transcendantal le fait que le regard archéologique ne peut pas se détacher complètement du matériel qu'il organise. En ce sens, l'horizontalité doit être verticalisée par une sorte de „théorie de types”, en fait des „lieux” discursifs qui permettent l'orientation dans l'archive : par sa tentative de se définir en tant que *typos*, l'archéologie se situe dans un *topos*.

Si on a l'ambition de résister à l'analyse que nous faisons, qu'on s'imagine l'archéologue en train de se débrouiller dans l'archive sans aucun appareil méta-discursif. Heureusement, l'archive n'est pas une collection de messages en bouteilles et l'archéologie peut *et sait* utiliser les anciennes cartes et les encyclopédies intertextuelles afin de « s'orienter dans la pensée » !

L'archéologie se présente donc comme topique historico-transcendantale qui remplace – puisqu'elle les dissout – les esthétiques, les analytiques et les dialectiques transcendantales. En ce sens, les lieux

discursifs qui confèrent à tout discours une série de coordonnées spatio-temporelles pourrait tenir la place d'une „esthétique”. Car, il ne faut pas oublier, l'archéologie se veut simple description des discours, et cela veut dire que les énoncés sont *donnés*. Mais ils ne sont pas donnés en tant que tels, sans aucun repère topologique : au contraire, ils sont donnés avec une certaine *présomption topique*. Par exemple, lorsqu'on analyse « l'enfermement de la folie » dans la Première Méditation cartésienne (Foucault 1972), *on sait déjà* que le discours cartésien relève de l'âge classique et qu'il ne relève pas du romantisme : il y a des marques, des signes, des traces (*cf.* Foucault 1975, 134). Par conséquent, avant de parler d'un *a priori discursif* qui constitue les formes du savoir, Foucault doit admettre un „espace de jeu” (historique, géographique, logique), un *topos* qui rend reconnaissables toutes les formes de la rationalité „occidentale” (Foucault 1966, 398). Tant qu'elle reconnaît l'appartenance à ce monde occidental, l'archéologie réitère – ce serait impossible d'en faire autrement – la figure du cercle herméneutique et tous les concepts liés avec elle, c'est à dire le doublet empirico-transcendental.

Si la Raison a une histoire, en tant que raison occidentale, et si elle est historique en tant que production de rationalité, le critique ou l'historien de la raison se situe déjà à l'intérieur des conditions définies par la Raison. Ce qu'il peut faire pour dépasser cette condition, c'est de se mouvoir à l'intérieur de la „zone” en cherchant les „ombres” ou les non-dits de la Raison. C'est par ailleurs ce que Foucault a fait dans *l'Histoire de la folie*, lorsqu'il a donné à l'archéologie le sens d'une psychanalyse de la connaissance.

3. Spatialisation du savoir et topologie

Une des modalités propres dont l'archéologie du discours cherche les « ombres » de la Raison c'est « l'analyse spatialisante des faits de discours » (Foucault 1994a, 34). Pour Foucault, cette idée de spatialisation est une stratégie pour contourner le problème de l'historicité qui avait dominé le discours de la philosophie et des sciences humaines à l'âge moderne. En effet, l'historicité a été une modalité de la pensée essentialiste qui s'est donnée ainsi la possibilité d'expliquer téléologiquement pourquoi le cours des événements et la transformation des choses ne peuvent avoir qu'une seule issue – celle qui relève du meilleur monde possible. Cette conception finaliste avait été soutenue par une compréhension du temps et de l'espace qui relève de la vision « cosmique » de la métaphysique du monde historique.

A la place du concept « cosmique » du temps et de l'espace, Foucault propose un concept « critique »¹ (ou discontinu). L'archéologie conteste l'universalité « cosmique » de la connaissance et des catégories de la raison, parce qu'il n'y a aucun espace intérieur logico-transcendental qui puisse garantir le contrat épistémologique des générations. De la même façon, il n'y a pas non plus un espace social homogène et continu qui constitue la condition de possibilité pour la production uniforme des significations. Chaque « région épistémologique » a un espace propre et un temps propre, une géographie et une histoire qui sont comme des fonctions à valeurs discontinues. Ces négations sont des outils théoriques bons pour faire la « critique de la représentation » : elles attestent qu'il n'est pas possible de réunir les conditions d'une synthèse logique ou historique des connaissances (représentations). Un moment important de cette critique est représenté par l'idée que « l'espace lui-même dans l'expérience occidentale, a une histoire » (Foucault 1994c, 753), une histoire qui ne montre pas un continuum spatio-temporel, mais un « entrecroisement fatal du temps avec l'espace » (ibid.).

La « fatalité » dont parle Foucault relève de la pensée tragique qui, précisément en tant que tragique, ne laisse aucune place à la synthèse. La spatialisation de la connaissance signifie, en fait, que la connaissance se réalise comme savoir local, comme production dans un champ de relations. Pour le moment, ces relations ne sont pas des rapports de force – car l'archéologie essaye d'autonomiser la pratique discursive – mais elles relèvent sans doute des pratiques. Ce qui importe, c'est que la notion de champ est opaque à la synthèse universelle ; à vrai dire, il n'y a pas de pratique universelle, car la pratique est toujours locale et son discours est toujours *mis en place*.

Il y a deux modes de spatialisation du savoir : celui de la production et celui de l'ordre. Dans *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, nous sommes donc dans le domaine de la *production* du savoir. En suivant l'exemple de Bachelard, Foucault montre que la discontinuité concerne non seulement le temps historique, mais également l'espace. Le « grand renfermement » serait l'image négative et la preuve de la fausseté de la conception dialectique de l'espace occidental, car l'espace de l'asile bouleverse la définition du social comme espace homogène et uniforme.

¹ La distinction entre « cosmique » et « critique » est faite par Foucault dans *Histoire de la folie* (1972, 32), où il parle de deux attitudes à l'égard de la folie, à la Renaissance. La distinction entre un concept cosmique (populaire) et un autre scolastique a été faite par Kant dans *Critique de la raison pure*. Canguilhem l'a reprise, pour parler de deux sens du Normal ou de la Norme, mais après Foucault (cf. Canguilhem 965).

L'analyse historique de la folie montre qu'il y a des régions d'ombre qui seront appelées des *hétérotopies* (Foucault 1994c).

Dans la conférence donnée au Cercle d'études architecturales, en 1967, Foucault traite de l'idée d'un espace plural dans le monde occidental. Cette pluralité de l'espace est considérée d'abord à un niveau *historique*, en partant des idées que les scientifiques se sont faits de l'espace et ensuite à un niveau « géographique », en partant de l'expérience de l'espace dans la vie quotidienne. Au niveau diachronique, la catégorie de l'espace a été considérée, à des époques différentes du savoir occidental, comme espace de localisation (« ensemble hiérarchisé de lieux », au Moyen Age), comme étendue « espace infini, et infiniment ouvert », à partir de Galilée), et comme emplacement (« relations de voisinage entre points ou éléments », de nos jours). Au niveau synchronique, « l'espace dans lequel nous vivons (...) est en lui-même aussi un espace hétérogène : (...) nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables » (Foucault 1994c, 755).

On peut trouver des hétérotopies dans toutes les cultures, par exemple dans les cultures dites « primitives », il y a des hétérotopies « de crise » qui sont « normales » dans la mesure où elles sont passagères et n'ont pas de géographie. Dans la société occidentale il y a des hétérotopies de déviation : « dans [lesquelles] on place les individus dont le comportement est déviant par rapport à la moyenne ou à la norme exigée » (Foucault 1994c, 757). Les maisons de repos, les cliniques psychiatriques, les prisons, les maisons » de retraite sont de telles hétérotopies. A partir d'ici, il est possible de parler d'une « dialectique » archéologique (critique des illusions) qui traite de la localisation, ou plutôt de l'*emplacement* du savoir médical à l'intérieur des institutions sociales (clinique, asile). La dimension historique de cette « dialectique » *montre* que le savoir médical a des conditions historiques, qu'il est un mode de production² ; sa dimension archéologique *dévoile* que la production de ce savoir est régionalisée au niveau des hétérotopies. Cette idée de considérer la production de savoir selon le mode de l'étendue et de l'emplacement va conduire Foucault vers l'analyse du pouvoir : « L'analyse spatialisante des faits de discours ouvre sur l'analyse des effets de pouvoir qui leur sont liés » (Foucault 1994b, 34).

² La définition que Foucault donnait de la dialectique était : « analyse qui montre que la connaissance avait des conditions historiques, sociales ou économiques, qu'elle se forme à l'intérieur des rapports qui se tissent entre les hommes » (Foucault 1966, 330).

Cette « spatialisation » dont parle Foucault connaît une deuxième étape qui est celui de l'ordre du discours. La « spatialisation des faits de discours » n'est que la traduction métaphorique de l'idée que l'analyse du langage doit se situer à l'entrecroisement du synchronique et du diachronique (a priori historique). En tant qu'espace de disposition des règles et de classification des « choses », l'ordre du discours connaît lui aussi des hétérotopies.

Dans l'Introduction aux *Mots et les choses*, Foucault donne une explication merveilleuse de la genèse de son livre : « Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges. Ce texte cite “une certaine encyclopédie chinoise” où il est écrit que les animaux se divisent en a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification [...]. La monstruosité que Borges fait circuler dans son énumération consiste au contraire en ceci que l'espace commun des rencontres s'y trouve lui-même ruiné. Ce qui est impossible, ce n'est pas le voisinage des choses, c'est le site lui-même où elles pourraient voisiner » (Foucault 1966, 7-8). C'est-à-dire, leur *lieu commun*. Et, en fait, c'est ici que Foucault fait pour la première fois la distinction entre les deux modes de l'hétéroclite : « Les utopies consolent (...) les hétérotopies inquiètent parce qu'elles minent secrètement le langage, parce qu'elles ruinent d'avance le « syntaxe ». Ruiner la syntaxe c'est ruiner les règles (« atopie, aphasie ») et bouleverser la table sur laquelle est inscrite l'ordre des choses, et l'instauration d'un ordre nouveau c'est une absurdité du point de vue de l'ordre ancien – pour le regard neutre les deux ordres sont incommensurables. La sympathie de Foucault pour l'âge classique est liée sans doute à la notion d'ordre tabulaire ; en effet, l'épistémè classique fournit un modèle standard pour la spatialisation du concept d'ordre. Comme les structuralistes, Foucault utilise ce modèle pour faire l'analyse d'un mythe – il s'agit du mythe du progrès dans la culture moderne. Il dispose le contenu narratif du mythe selon un ordre spatial qui permet de classer deux séries, deux types de rationalité qui sont, l'un par rapport à l'autre, comme des hétérotopies. Les épistémès sont incommensurables comme les paradigmes de Kuhn : Priestley ne comprend pas Lavoisier, Lavoisier ne peut plus comprendre Priestley.

Mais ce qui doit retenir notre attention, c'est le fait que, pour le regard archéologique, les deux incommensurables sont « inclus dans la présente classification ». Les codes du langage, de la perception et des pratiques ne sont que partiellement invalidés par le tremblement de (leur) terre ; « l'être brut de l'ordre » n'est pas annulé dans son *être*. Il est

toujours possible de reconnaître que la merveilleuse classification fait partie de l'espace hétérotopé d'une Encyclopédie chinoise. Les épistémès sont incommensurables, donc *reconnaissables*. Avant de parler d'un a priori historique qui constitue les formes de savoir, Foucault doit admettre un « espace de jeu » (historique, géographique, logique), un *topos* qui puisse loger toutes les formes de la rationalité occidentale. Ce « lieu » c'est l'Encyclopédie, c'est-à-dire le langage considéré dans sa modalité d'archive.

L'archive est donc objet de reconnaissance, d'analyse et de critique, mais elle est horizontale comme la « classification chinoise » ; il n'y a pas de hiérarchie. Pour connaître (analyser) ses régions, il faut les reconnaître, mais pour accéder au *donné* il faut une critique préalable. Dans l'ordre du discours, la distinction entre « esthétique », « dialectique » et « analytique » s'efface. Si l'essor de l'herméneutique avait conduit, à l'âge moderne, à l'effacement de la distinction entre les facultés de l'esprit, l'idée de « structure » conduit à l'effacement de ces catégories modernes. L'archive se présente au regard de l'archéologue comme pure horizontalité ; en ce sens, la présence d'un « doublet » chez Foucault est liée à une caractéristique de l'archéologie qui dissout l'ancienne distinction entre empirique et transcendantal en la déplaçant au niveau du langage. Le même langage est interprétable et formalisable ; le même langage est empirique et transcendantal (soit synchronique et diachronique) ; le même langage est « langage » et « métalangage » ; le même langage est « sujet » et « objet ». En ce sens, cette horizontalité fâcheuse devrait être verticalisée par une sorte de « théorie des types » ou des « lieux » discursifs. Laissant de côté la question du *typos/topos* qui correspond au discours de l'archéologue, nous soutenons l'hypothèse que la démarche de Foucault est une *topique archéologique*.

Pour mesurer le poids de cette affirmation, il faut se rapporter à l'idée d'une *topique* transcendantale dans la *Critique de la raison pure* de Kant et, en même temps, admettre que la « radicalisation de la question transcendantale » est un déplacement de la question transcendantale. Les moments les plus importants de ce déplacement – qui suivent d'autres déplacements dont Foucault lui-même parle – sont en grandes lignes les suivants : 1) la critique de la raison et l'histoire de la raison sont la même chose ; 2) dans le discours-archive, pensée et connaissance sont la même chose ; 3) l'a priori sera historique et linguistique (discursif). Ces points nous laissent entendre que l'archéologie fonctionne comme *critique historico-linguistique de la raison discursive*. Le nivellement qu'introduit le discours dans sa modalité d'archive dissout les esthétiques, les

analytiques, et les dialectiques transcendantales par une théorie des « lieux » et des « emplacements » discursifs. Avant de traiter de cette idée de topique, il faut voir quel est son rapport à une « dialectique archéologique » qui serait « réfutation des sophistes » et « critique des paralogismes ». Le déplacement historique veut que la dialectique soit logique historique des connaissances, alors que le déplacement linguistique veut que la dialectique soit critique de l'usage linguistique. Le premier niveau est réalisé *in actu* par la série des travaux de Foucault sur les savoirs, et nous avons deux types de réfutations : par *reductio ad absurdum* (utilisé dans *Histoire de la folie*) et par analyse des « paralogismes » modernes (dans *Les mots et les choses*). Le deuxième niveau appartient à un moment méthodologique qui n'est pas absent dans la partie historiographique, mais qui est systématisé dans la *Réponse au Cercle Epistémologique*, dans l'*Archéologie du savoir* et dans l'*Ordre du discours*. C'est ce moment qui nous intéresse maintenant, car c'est lui qui nous permet de défendre l'hypothèse d'une « logique archéologique » qui se confond avec une « esthétique » tout en comprenant une « topique » et une « dialectique ». Le seul critère qui permet la différenciation des trois moments serait les trois fonctions critiques kantienne transposées au niveau linguistique. On se pose donc trois questions : comment une archive peut *être donnée* ? comment elle peut *être analysée* ? et comment elle peut *être utilisée* de manière légitime ? Le fait qu'elles se confondent, est lié à l'absence d'une hiérarchie des « types » et des « lieux ».

Dans le texte intitulé *Réponse au Cercle Epistémologique*, Foucault pose la question de la légitimité de la description du discours scientifique, en faisant remarquer qu'il y a un certain nombre d'illusions (cf. Foucault 1994d, 727-731) qui sont la reprise des anciens paralogismes au niveau de l'histoire de la science. Il y a d'abord une *illusion doxographique*, venant de la description des opinions de différents points de vue : sociologique, linguistique, interprétatif, statistique. Il y a ensuite une *illusion formalisatrice* dont la caractéristique serait de faire croire que les constructions théoriques sont des lois d'existence, et puis il y a aussi une *illusion de l'expérience*, correspondant à l'idée que la science décrit des objets naturels qui seraient le corrélat empirique de ses concepts. Enfin, il nous semble qu'on peut parler d'une quatrième illusion, celle *téléologique*, qui correspond à l'idée de constitution de la connaissance par un sujet épistémologique.

Ce sont ces mesures d'hygiène historiographique qui nous conduisent à la possibilité de parler d'une topique archéologique liée à une « dialectique » et se confondant avec une « esthétique ». Ainsi, pour

établir les conditions de repérage des *faits de discours*, il faut une opération préalable pour *dévoiler l'empirique* qui est voilé par les interprétations. Ce geste n'est pas seulement nietzschéen ; Kant définissait le niveau esthétique par une réfutation des concepts « dialectiques » d'espace et de temps. Lorsque, dans l'*Archéologie du savoir*, Foucault se demande comment établir que « *des énoncés qui se donnent* » (Foucault 1969, 45) appartiennent au même ordre du discours (médecine, économie, psychopathologie, grammaire, biologie), il commence par la réfutation d'un nombre de quatre hypothèses formulées dans le langage de l'ancienne épistémologie. Ces hypothèses correspondent aux quatre illusions de la *Réponse ...*, dont la formule originelle est abandonnée : 1) les énoncés se réfèrent à un seul et même objet (illusion de l'expérience) ; 2) il y a un style dans leur forme et dans leur enchaînement (illusion téléologique) ; 3) ils sont dépendants d'un système permanent de concepts (illusion formalisatrice) ; 4) ils sont liés à l'identité et à la persistance des thèmes (illusion doxographique). Foucault reconsidère ces hypothèses, en les reformulant dans le langage de l'archéologie.

a) L'objet d'une formation discursive n'est jamais *donné* dans l'expérience individuelle ou sociale, antérieurement aux énoncés. Cet objet est constitué historiquement dans le discours et par le discours. Les règles de la méthode pour l'identification des objets sont : « repérer les *surfaces* premières de leur *émergence* », « décrire des *instances de délimitation* », « analyser des *grilles de spécification* » (Foucault 1969, 5-58).

b) Le style n'est qu'une modalité énonciative déterminée par la position du sujet dans la parole. Les règles de la méthode pour le repérage de cette modalité sont : « première question : *qui parle ?* », « décrire les emplacements institutionnels d'où [le médecin] tient son discours », « les positions du sujet se définissent par la situation qu'il lui est possible d'occuper » (Foucault 1969, 68-71). Autrement dit : identifier les lieux de la compétence (le statut du médecin), délimiter *l'emplacement de l'instance légitime* (l'hôpital, la pratique privée, le laboratoire, la « bibliothèque » médicale etc.), définir la distance perceptive *et le statut* de l'observateur dans la pratique médicale.

Nous pouvons remarquer que ces deux premiers points sont la réfutation d'une perspective réaliste en épistémologie. Le premier point irait contre l'idée que l'objet est donné empiriquement, étant indépendant de toute présupposition linguistique. Le deuxième point met en question le sujet *réel* comme fondement de tout discours sur l'objet. La formation des objets et la formation des modalités énonciatives sont des hypothèses

destinées à mettre hors circuit une *extrapolation réaliste* ou naturaliste (qui fait croire que la connaissance est description d'un *donné objectif*) et une *extrapolation constructiviste* (qui laisse entendre que la science se constitue à partir d'un *donné subjectif*). Les deux hypothèses qui suivent vont contre deux types d'extrapolation que Foucault appelle : l'*extrapolation épistémologique* et l'*extrapolation génétique*³.

c) Les concepts n'ont pas de permanence, étant le résultat des règles discursives et non de la genèse ou de l'abstraction. La formation des concepts n'est pas « construction d'un édifice » déductif par abstraction (à partir des objets) ou par genèse (historique ou transcendantale). Foucault répond surtout à l'extrapolation épistémologique par « illusion formalisatrice ». Les règles de la méthode pour « décrire l'organisation du « *champ d'énoncés* » (Foucault 1969, 75) doivent prendre en compte : « d'abord les formes de succession », « aussi des formes de coexistence », « définir des procédures d'intervention ». La *localisation des successions* veut dire la mise en évidence de la « disposition générale des énoncés et leur mise en séries » (Foucault 1969, 76) par la *transcription spatialisante* de toutes les opérations intellectuelles successives qui définissent l'*ordre des séries* (inférences, implications, raisonnements), la *dépendance hiérarchique* des énoncés et les *schémas* rhétoriques. Les concepts ne sont rien d'autre que les « éléments « récurrents » qui peuvent valoir comme concepts (Foucault 1969, 77).

³ Il est important de remarquer que l'extrapolation « constructiviste » est en même temps réaliste dans la mesure où elle suppose l'hypothèse réaliste de l'existence d'un sujet substantiel. Nous avons utilisé les deux expressions pour montrer que la correspondance entre extrapolations et illusions est une nébuleuse, chez Foucault. Dans la *Réponse* il parle de deux formes d'extrapolations « extrêmes » : l'extrapolation épistémologique (transformant les structures en conditions d'existence) et l'extrapolation génétique (transformant le contexte historique en condition de compréhension). « A partir de là » Foucault établit quatre types de descriptions « légitimes » opposées à autant d'illusions. Mais il nomme seulement trois illusions : doxographique, formalisatrice et de l'expérience. En bonne logique du texte, nous avons appelé « téléologique » la quatrième. L'*Archéologie du savoir* ne reprend plus les *deux* extrapolations et les *trois* illusions pour les opposer aux *quatre* descriptions légitimes. La raison en est que l'illusion du sujet serait en même temps épistémologique et génétique. Cette difficulté n'est pas proprement foucauldienne, elle est liée à la difficulté de l'épistémologie contemporaine de faire une classification complète des formes de réalisme et d'anti-réalisme. (Disons que le constructivisme, qui devrait être opposé au réalisme, peut être lui-même une forme de réalisme, d'où l'opposition logiquement correcte, épistémologiquement bizarre du réalisme à l'anti-réalisme).

Ce que nous devons retenir de cette présentation c'est l'hétérogénéité des éléments et des opérations dont la mise en relation conduit à la formation d'un système conceptuel. L'illusion formalisatrice consiste à imaginer que les concepts d'une science sont des résultats de l'activité de réflexion et d'abstraction à partir des éléments homogènes. La mise en une forme spatiale de tous ces éléments permet de voir qu'un système conceptuel n'est pas seulement un principe d'unité du savoir, mais aussi un principe de « dispersion anonyme à travers textes, livres, et œuvres. » (Foucault 1969, 81). En ce sens, Foucault parle d'un niveau « pré-conceptuel » qui n'est pas explicitement présent dans le discours d'une science, mais représente le *lien* à partir duquel les concepts explicites sont possibles. C'est ce système pré-conceptuel qui constitue le champ commun des théories divergentes (Foucault 1969, 81).

d) Les thèmes et les théories (stratégies) ne sont pas déterminés par une vision du monde ou par un type de rationalité qui serait extérieure au discours. « Il n'y a pas de discours idéal ». « Il ne faut rapporter la formation des choix théoriques ni à un projet fondamental, ni au jeu secondaire des opinions » (Foucault 1969, 93). Les règles de la méthode pour la description des stratégies sont : « déterminer les *points de diffraction* » ; « étudier l'économie de la *constellation discursive* », « déterminer les choix théoriques réellement effectives » (Foucault 1969, 87-90). *La diffraction des points* suppose que deux éléments puissent entrer dans un même savoir tout en faisant partie de théories incompatibles (points d'incompatibilité) ; ou que ces deux théories incompatibles soient fonctionnellement équivalentes (points d'équivalence) ; ou que ces théories « à la fois équivalentes et incompatibles » puissent former des sous-ensembles (point d'accrochage d'une systématisation). *La constellation discursive* est une forme de spatialisation qui met en rapport plusieurs discours : application, spécification, généralisation, analogie, opposition, complémentarité, délimitation etc. Toute formation discursive est le lieu d'une région interdiscursive. *Le choix théorique* effectif est déterminé par l'emplacement du discours dans la pratique sociale.

4. Conclusion

Toutes ces formes de spatialisation appartiennent à une « familiarité *quasi-perceptive* » ; leur fonction est d'établir la modalité dans laquelle *se donnent* les formations discursives au cours des « longues enquêtes » archéologiques (Foucault 1969, 106 ; nous

soulignons). Elles permettent à Foucault de passer de la fonction « esthétique » à une topique qui doit établir non comment identifier les formations discursives, mais comment « construire des unités aussi abstraites et aussi problématiques » (Foucault 1969, 106) comme les notions de discours et d'énoncé. Qu'il y ait coïncidence « logique » des deux moments, cela va de soi, car l'énoncé, étant *donné avec chaque formation discursive* (objet, modalité, concept, stratégie), est en même temps situé dans le champ général du discours⁴. Une comparaison avec les catégories kantienne pourrait édifier : les catégories, en tant que règles, sont *immanentes* à l'expérience, mais elles ne sont pas *dans* l'expérience. De même, l'énoncé de Foucault est *immanent* à chaque formation discursive, mais il n'est pas *dans* la formation discursive, et les règles sont immanentes au discours, mais elles ne sont pas *dans* le discours.

Références

- CANGUILHEM, Georges. 1966. *Le normal et la pathologique*. Paris : PUF.
- DREYFUS, Hubert & Paul Rabinow. 1984. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Traduction par Fabienne Durand-Bugaert. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. 1963. *Naissance de la clinique*. Paris : PUF.
- _____. 1966. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- _____. 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- _____. 1972. *Histoire de la folie*. Paris : Gallimard.
- _____. 1975. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- _____. 1994. *Dits et écrits : 1954-1988*, vol. I-IV. Paris : Gallimard.
- _____. 1994a. „La vérité et les formes juridiques” (1974). In *Dits et écrits* de Michel Foucault, Vol. II : 1970-1975, pp. 538-645.
- _____. 1994b. „Questions à Michel Foucault sur la géographie” (1976). In *Dits et écrits* de Michel Foucault, Vol. IV : 1980-1988, 28-40. Paris : Gallimard.
- _____. 1994c. „Des espaces autres” (1984). In *Dits et écrits*, Vol. IV : 1980-1988, 752-762. Paris : Gallimard.

⁴ « Mais au fait, de quoi ai-je parlé jusqu'ici ? Quel a été l'objet de mon enquête ? Et il était dans mon propos de décrire quoi ? Des “énoncés” - à la fois dans cette discontinuité qui les libère de toutes les formes où, si facilement, on acceptait qu'ils soient pris, et dans le champ général, apparemment sans forme, du discours » (Foucault 1969, 106).

- _____. 1994d. „Réponse au Cercle d’Epistémologie” (1969). In *Dits et écrits* de Michel Foucault, Vol. I : 1954-1969, 727-731. Paris : Gallimard.
- HEGEL, G.W.F. 1998. *Leçons sur la philosophie de l’histoire*. Traduction par J. Gibelin. Paris : Vrin.
- _____. 2004. *Leçons sur l’histoire de la philosophie*. Traduction de Gilles Marmasse. Paris : Vrin.
- KANT, Emmanuel. 1987. *Critique de la raison pure*. Traduction de Jules Barni revue par P. Archambault. Paris : Flammarion.
- KUHN, Thomas. 1983. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion.