

## Comptes rendus

### Problèmes de méthode

MICHEL FOUCAULT: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969. 275 pages.

Toute difficile d'accès qu'elle soit, l'œuvre de Michel Foucault a, dès sa publication, provoqué une vive attention et un désir de connaître à la base les secrets de cette démarche méthodologique qui mena à des résultats tellement nouveaux.

Bref, c'est avec une réelle impatience qu'on attendait une explication de ce que Foucault avait voulu faire dans ses livres précédents – *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Naissance de la clinique* (1963), *Les mots et les choses* (1966) – où tant de choses étaient encore restées obscures sur le plan de la méthode. Et voici maintenant que, sous le titre d'*Archéologie du savoir* (AS), Foucault fait paraître son Discours de la Méthode qui est en même temps une méditation méthodologique sur les discours.

Formé à l'école d'Althusser, Foucault a fait de la méthode et des théories préconisées par celui-ci l'instrument de sa propre réflexion, qui s'inspire d'ailleurs de philosophes comme J. Cavailles, G. Bachelard, G. Canguilhem et M. Guérout.

AS est divisée en trois parties principales dont les titres dénoncent l'intention de l'auteur: «Les régularités discursives», «L'énoncé et l'archive», «La description archéologique», et enfin, comme en marge, une conclusion où Foucault dialogue avec lui-même, en mettant dans la bouche d'un adversaire imaginaire les objections qui lui ont été opposées. Dans chacune de ces parties, l'emploi d'une méthode purement descriptive pour donner une signification à cette notion d'*archéologie* permet à l'auteur de plonger dans des clarifications et des définitions précises, de multiplier les explications de ses intentions antérieures, explications d'ailleurs toujours intéressantes. Notons en particulier celles consacrées à l'*apriori* historique et l'archive (pp. 166–73), à l'archéologie et l'histoire des idées (pp. 177–83), à la science et le savoir (pp. 232–55). Mais ces explications et ces définitions n'ont pas d'autre but que d'éclairer un thème beaucoup plus abstrait, que l'auteur présente parfois dans un langage qui déroute, mais qui n'en est pas moins fondamental.

«Le sens n'est jamais un phénomène premier» a déclaré il y a peu de temps un ethnologue français bien connu. Mais quel est ce phénomène premier et qu'est-ce que le sens? Qu'est-ce que connaître? Quelles sont les conditions de possibilité de nos connaissances et de leur communication? – Il s'avère de plus en plus que l'expression de nos connaissances et de nos expériences les plus intimes et les plus «subjectives» n'entre en jeu que sur des éléments donnés, reçus et non pas auto-élaborés. Dans AS Foucault s'occupe de ces éléments et des principes qui président

à leur formation. Le problème de l'archéologie du savoir pourrait donc s'énoncer ainsi: comment se fait-il qu'à une époque donnée tel énoncé soit apparu et nul autre à sa place?

Il s'agit bien ici d'une entreprise singulièrement ambitieuse: l'esquisse d'une nouvelle méthode pour l'analyse historique et peut-être pour les sciences humaines. La mise en jeu, dans ses ouvrages antérieurs, des concepts de discontinuité, de rupture, de seuil, de limite, de série, de coupure, de mutation, de transformation... a posé à l'analyse historique non seulement des questions de procédure, mais des problèmes théoriques. Ce sont de tels problèmes que Foucault étudie dans AS. Par quels critères isoler ce singulier mode d'être, ces unités spécifiques, qui se font jour dans ce qui se dit ou s'écrit et nulle part ailleurs: qu'est-ce qu'une science? Qu'est-ce qu'une œuvre? Qu'est-ce qu'un texte? Qu'est-ce qu'un concept? Qu'est-ce qu'une théorie? Ces problèmes, on peut les résumer en disant que ce que Foucault met en question c'est le statut même des matériaux scientifiques, philosophiques et littéraires. Mais ce qu'il met en question également (et c'est là l'aspect inquiétant et fascinant de AS) c'est la possibilité même de sa méthode, c'est sa propre démarche et «l'intuition archéologique» qui la fonde, démarche qui d'une certaine manière fait jaillir ses livres les uns des autres, mais en allant toujours un peu plus loin pour revenir, «comme par un nouveau tour de spirale», en deçà de ce qu'il avait entrepris. Cette démarche a conduit Foucault, d'une part en approfondissant sa propre pensée, d'autre part en élargissant toujours davantage son champ d'investigation, à s'approcher de plus en plus du problème fondamental: comment décrire les discours conçus comme ces ensembles qui, à travers le temps, se donnent comme la médecine, ou l'économie politique, ou la biologie...?

La description archéologique des discours du savoir humain s'oppose à une conception de l'histoire qui pose le changement comme le fait d'une évolution et d'un progrès donnés et qui se propose comme tâche d'en découvrir la cause. C'est à dire, en dernière instance, la finalité. Foucault relègue ainsi au rang des disciplines périmées l'histoire des idées dans sa forme traditionnelle. La raison de cette contestation est que l'analyse souhaitable ne peut plus être seulement historique ou historiciste – l'Histoire comme telle étant d'ailleurs une notion qui date d'hier seulement – ni s'attaquer aux idées exprimées, aux œuvres, mais au substrat sur lequel elles naissent. Il faut donc décrire, comme il le souligne lui-même, non point des livres (dans le rapport à leur auteur), non point des systèmes philosophiques (avec leur structure et leur cohérence), mais ces ensembles qui, à travers l'histoire, se donnent comme des sciences (humaines) spécifiques (la médecine, la biologie, la philologie, l'économie politique – la linguistique, la psychologie, la sociologie; l'éthnologie, la psychanalyse...). Nous voici donc confrontés avec «l'archéologie du savoir» que nous propose Foucault: une philosophie méthodologique méfiante pour ne pas dire sceptique (ou pessimiste?): il n'y a pas d'interprétations valables en soi, il n'y a pas d'évidences intellectuelles et existentielles dernières, il n'y a que des mots, des unités discursives, et il s'agit selon Foucault de «montrer que ces unités forment autant de domaines autonomes (bien qu'ils ne soient pas indépendants) réglés (bien qu'ils soient en perpétuelle transformation) enfin, anonymes et sans sujet (bien qu'ils traversent tant d'œuvres individuelles).»

Il y a d'ailleurs, de prime abord, une chose qui déconcerte un peu le lecteur: l'utilisation très spécifique et un peu inhabituelle que fait Foucault des termes

d'énoncé, de discours, d'archéologie, d'archive... Essayons de cerner de plus près la terminologie archéologique pour dévoiler un peu les régularités discursives de Foucault et la formation de ses propres concepts et de ses propres stratégies.

Foucault propose une «archéologie», capable d'analyser non seulement le passé, mais le présent (!), et non pas tant les manifestations effectives de la pensée, qui, elles, relèvent probablement de l'histoire (encore que celle-ci ne puisse en rendre compte de manière satisfaisante et complète), mais les courants dans lesquels elles ne forment que des ensembles provisoires, des modes d'actualité du déjà dit, des systèmes de fonctionnement discursifs. C'est cela qu'il appelle l'*archive*, et qu'il définit comme un niveau particulier dans le champ d'exercice de multiples et différents discours: «celui d'une pratique qui fait surgir une multiplicité d'énoncés comme autant d'événements réguliers, comme autant de choses offertes au traitement et à la manipulation». Bref, l'archive c'est «le système général de la formation et de la transformation des énoncés» (AS 171). Par *archive* il faut alors entendre la masse verbale qui a été fabriquée par les hommes à un moment historique donné et qui se trouve investie dans leurs techniques et leurs institutions. En fait, il s'agit de décrire des relations entre des énoncés afin de découvrir les conditions historiques pour qu'apparaisse un objet de discours, pour que soient rendues possibles ces «découvertes», et comprendre comment elles ont pu être suivies d'autres qui les ont modifiées ou éventuellement annulées. «Ce qui veut dire qu'on ne peut pas parler à n'importe quelle époque de n'importe quoi; il n'est pas facile de dire quelque chose de nouveau; il ne suffit pas d'ouvrir les yeux, de faire attention, ou de prendre conscience, pour que de nouveaux objets, aussitôt s'illuminent, et qu'au ras du sol ils poussent leur première clarté» (AS 62). La tâche et le but de l'archéologie est donc d'opérer sans cesse des différenciations, d'être *diagnostic*, c'est-à-dire de décrire et de déterminer la nature de la connaissance à un moment donné et de dévoiler les conditions de possibilité de l'expérience humaine. Enfin, tant que *les discours* sont la garantie de l'échange social et symbolique du savoir – une sorte de «symbole zéro, réduisant à la forme d'un signe algébrique le pouvoir de la parole» (Lacan) – il faudrait peut-être reconnaître en eux la fonction législative et rassemblante de ce que les Grecs ont vu dans le Logos, les Classiques dans l'Ordre, les «Modernes d'hier» dans l'Histoire.

On a tant parlé de la coupure philosophique qui sépare un Foucault d'un Sartre; mais de quoi s'agit-il, en fin de compte, dans l'opposition qu'établit Foucault entre le discours et la subjectivité? Si nous voulions traduire les intentions de l'auteur dans un langage plus adapté à nos propres préoccupations, nous dirions volontiers que la question fondamentale qu'il pose est la suivante: les discours doivent-ils se concevoir comme des sortes de totalités impersonnelles, des tous unifiés dans lesquels finalement s'absorberaient les sujets que nous sommes, ceux-ci ne possédant pour ainsi dire pas de consistance ontologique propre, originale et définitive? Ou bien faut-il admettre que l'explication la plus satisfaisante de la réalité, celle aussi qui donnerait au problème de la liberté son meilleur éclairage, consisterait à sauver le recours nécessaire à un sujet constituant? – La thèse ou plutôt la méthode que défend Foucault se rapproche incontestablement du premier point de vue. L'idée existentialiste d'un sujet absolu, autonome, fondateur de sa propre liberté comme de l'Histoire se trouve contestée et réfutée de manière définitive dans AS. Mais la reconnaissance de Foucault du pouvoir des discours comme tels implique

aussi une remarquable rencontre avec la phénoménologie et, en marge, avec la pensée structuraliste. Si cette dernière s'est révélée inassimilable pour toute philosophie de la conscience de soi, n'est-ce pas qu'elle installe précisément sa théorie de la signification à la place dont Foucault, lui, marque en dernière instance le vide (cf. conclusion de AS)? Place que la phénoménologie, platonisme reformulé, n'a pas su conquérir à son tour, – car si tout platonisme est une philosophie du signifié, le platonisme husserlien est une philosophie du signifié *de* et *dans* la conscience. Le rejet de cette prétention narcissique (Freud) ou idéaliste (Marx) de la conscience est une condition nécessaire pour introduire philosophiquement les notions d'inconscient, de code, de structure et, en fin de compte, de sous-sol épistémologique: d'*épistémè*. Cette nouvelle révolution copernicienne pourrait peut-être s'élucider à méditer à fond la distinction et la précision que fait Foucault entre le sujet et ses limites, entre la conscience et ses conditions bien définies d'expérience, de connaissance et d'expression.

Foucault a introduit une question fondamentale en interrogeant dans la perspective des *discours* la condition de tout sens. Concevoir cette question dans sa radicalité, c'est dépasser la crise «où il y va de cette réflexion transcendente à laquelle la philosophie depuis Kant s'est identifiée» (AS 266). Quand la modernité pose le sujet (cogito réflexif, pré-réflexif, vécu, pratique ou intersubjectif), c'est toujours pour résoudre les apories de la réflexion. Avec Foucault la perspective n'est plus référée aux conditions de la réflexion et de la subjectivité, mais aux conditions de la *discursivité*, les apories de la réflexion et de la subjectivité ne sont pas dernières, parce que la réflexion et la subjectivité ne sont pas non plus origine, mais fondamentalement déjà lecture et culture. Dans ce sens l'archéologie est une anti-phénoménologie. Foucault ne prétend pas «retourner aux choses mêmes» (d'après lui une mystification transcendente). Dans les descriptions, dont il est en train d'essayer de donner la théorie, il s'applique au contraire à examiner ce qui *se dit* des choses, à faire apparaître, dans sa spécificité, le niveau des «choses dites»: leur condition d'apparition, les formes de leur cumul et de leur enchaînement, les règles de leur transformation, les discontinuités qui les scandent. «Ce dont il s'agit ici, ce n'est pas de neutraliser le discours, d'en faire le signe d'autre chose et d'en traverser l'épaisseur pour rejoindre ce qui demeure silencieusement en deçà de lui, c'est au contraire de le maintenir dans sa consistance, de le faire surgir dans la complexité qui lui est propre. En un mot, on veut, bel et bien, se passer des «choses». Les «dé-présentifier»» (AS 65).

La téléologie de la rationalité et des sciences, le progrès de la pensée, le mouvement des totalisations, le retour à l'origine, bref, toute la thématique historico-transcendante, il faut la faire disparaître ou bien la mettre entre parenthèses pour dégager dans le but de l'analyse un espace plus pur et plus *extérieur*. En dernier lieu, il convient pour Foucault de faire surgir, avec l'*archive*, les règles propres aux articulations des énoncés, leurs conditions de formation. Son projet fondamental sera alors de définir une méthode d'analyse qui soit pure de tout anthropologisme, de s'affranchir du thème anthropologique, autrement dit – comme il avait déjà été annoncé dans *Les Mots et les choses* – d'exclure l'Homme. L'entreprise de Foucault dans les réflexions méthodologiques qu'il nous propose ici (comme dans la pratique de ses livres précédents) peut alors se résumer dans ces quelques lignes tirées de la conclusion de son livre: «Il s'agit moins des bornes posées à l'initiative

des sujets que du champ où elle s'articule (sans en constituer le centre), des règles qu'elle met en œuvre (sans qu'elle les ait inventées ni formulées), des relations qui lui servent de support (sans qu'elle en soit le résultat dernier ni le point de convergence). Il s'agit de faire apparaître les pratiques discursives dans leur complexité et dans leur épaisseur; montrer que parler, c'est faire quelque chose, – autre chose qu'exprimer ce qu'on pense, traduire ce qu'on sait, autre chose aussi que faire jouer les structures d'une langue; montrer qu'ajouter un énoncé à une série pré-existante d'énoncés, c'est faire un geste compliqué et coûteux, qui implique des conditions (et pas seulement une situation, un contexte, des motifs) et qui comporte des règles (différentes des règles logiques et linguistique de construction); montrer qu'un changement, dans l'ordre du discours, ne suppose pas des «idées neuves», un peu d'invention et de créativité, une mentalité autre, mais des transformations dans une pratique, éventuellement dans celles qui l'avoisinent et dans leur articulation commune» (AS 272). – Peut-être l'archéologie du savoir contribuerait-elle ainsi à marquer la spécificité de l'origine des sciences naturelles et humaines, car, en rejetant toute automatisation de l'évolution historique, elle délimite un certain nombre de ruptures où s'inaugurent de nouvelles époques de l'histoire des connaissances.

Dans les conclusions de son ouvrage, Foucault estime, comme nous l'avons souligné, avoir rompu avec la réflexion transcendentale, «crise... où il y va d'une pensée anthropologique qui ordonne toutes ces interrogations à la question de l'être de l'homme, et permet d'éviter l'analyse de la pratique» (AS 266). Ce qu'il propose lui-même, c'est une méthode (une philosophie?) du neutre ou du dehors avec, comme principe, une «raison» ou bien des discours impersonnels qui impliquent un décentrement qui ne laisse de privilège à aucun centre. Voilà donc un analytique, l'archéologie du savoir, qui traite les discours non pas à partir de la conscience qui s'y exprime, mais à partir d'un ensemble de règles anonymes où les nécessités d'une pratique engloutit pour ainsi dire le sujet et son intériorité opaque. Nous trouvons une certaine proximité de Nietzsche dans les remarques concluantes de Foucault – mais non par le truchement de quelque «intuition fondamentale» à quoi on pourrait le réduire. Dans la conclusion subtile et inquiétante du livre on trouve, non sans un certain malaise, un point de concours pour les pensées hétérogènes où la modernité essaie de se concevoir.

Mais alors de quel lieu et de quel espace sort cette pensée qui nous pose tant de problèmes et que nous essayons à tâtons d'expliquer ici? Qui parle dans ce livre démystificateur sur les *discours* («ce qui parle en nous, pour nous, mais sans nous»)? Comment l'auteur peut-il avoir confiance en son propre discours, en sa propre perspicacité? Telle est bien une des questions qu'on est tout près de se poser en refermant ce livre qui n'y répond pas de manière suffisante. Et, après tout, en essayant de déterminer le lieu d'où il parle Foucault n'interroge-t-il pas cette même rupture à laquelle retourne la pensée occidentale en quête de son fondement, avec Nietzsche puis Heidegger? Cette «thématique de l'origine» qu'il souhaite tant pouvoir reléguer ou dépasser? –

D'autre part, il nous semble que Foucault se confronte lui-même, dans cette interrogation, avec la plus haute abstraction théorique et méthodologique et rencontre ainsi l'actualité. La crise de réflexion de la pensée moderne montre peut-

être seulement que dans certaines questions vacille notre rapport à nous-même et à l'histoire présente tandis que la philosophie y définit son pouvoir de synthèse et d'anticipation. De cette rencontre nous n'avons encore rien dit et ne savons même pas s'il est possible de trouver un langage pour la formuler.

Enfin, une dernière question: Foucault est-il pessimiste ou optimiste dans sa conception de l'homme et de ses possibilités dans l'avenir? Il est difficile de le constater, car Foucault est toujours assez sibyllin dans ses conclusions ultimes pour ne pas se prêter à une interprétation définitive. D'une certaine manière la constatation de Foucault de la dissolution du sujet rejoint celle de la dissociation de la personnalité psychique établie par Freud (et reformulée par Lacan), qui restreint singulièrement les privilèges du moi-sujet, lequel n'apparaît plus que comme une formation secondaire sur un substrat psychique pour ainsi dire anonyme, impersonnel et «extérieur». Dénoncer l'antropomorphisme, comme le fait Foucault, c'est aussi dénoncer le *sujetcentrisme* et l'intériorité privée et privilégiée considérée comme foyer d'invention et d'originalité. Remettre en cause la conscience de soi, trop souvent considérée comme inattaquable au moins du dehors, c'est peut-être inviter l'homme à sortir de lui-même, l'inciter à changer sa manière de vivre et de penser. On peut en tout cas entendre Foucault ainsi, lorsqu'il parle de la mort de l'Homme, laquelle «libérera la possibilité d'une pensée nouvelle». N'est-ce pas affirmer que l'homme (l'humanité) mourra, en effet, s'il ne change pas, ou que la mort du vieux concept d'«homme» est l'avenir de l'homme?

Mais justement ce n'est pas là une problématique que Foucault aime discuter (et on le regrette un peu). Donc, pour être honnête, il conviendrait ici, en conclusion et dans une certaine perspective, de penser plus loin *avec* Foucault, d'essayer de concevoir en quel sens «l'archéologie» et la «pensée des discontinuités» permettent d'articuler une proposition méthodologique acceptable avec ses propres conditions de discursivité. Autrement dit: savoir quelle place occupent ces signes dans la «langue» de Foucault (son «code» s'il existe tel quel), et quels rapports ils entretiennent avec les autres formulations de la proposition méthodologique que nous livre l'actualité (thèmes dont l'examen est entrepris sous une autre modalité dans les différents ouvrages d'Althusser et de son équipe). Alors seulement la pensée de Foucault pourra s'ouvrir à l'interrogation et à une critique sérieuse. Qu'il suffise ici de sentir qu'elle oblige la philosophie entière: alors ce texte s'achèvera peut-être en permettant à d'autres (textes) de trouver et de définir ce vide anthropologico-transcendental qu'il tente d'introduire.

*Esbern Krause-Jensen*

AARHUS

### Littérature française

JEAN GRENIER: *Albert Camus. Souvenirs.*

Paris, Gallimard, 1968, 190 p.

Jean Grenier vient de publier ses souvenirs sur Albert Camus, dont il fit la connaissance en 1930, date où il fut nommé professeur au lycée d'Alger. Camus était élève de sa classe de philosophie. Il avait dix-sept ans. Que Jean Grenier l'ait influencé, est évident. Pourtant cette influence a été difficile à cerner dans tous ses aspects. Les deux écrivains ne se ressemblent guère. L'essentiel dans l'art de