

Université de Toulouse Mirail-Jean Jaurès, UFR Lettres, Philosophie, Musique –
Département de Philosophie

LIEUX ET AUTRES LIEUX DE LA PENSEE

Langage et espace dans la philosophie des années 1960 de Michel Foucault

Mémoire présenté par Mme Anna Kandel,

pour l'obtention du master de philosophie « Philosophie allemande et française : genèse,
devenirs »

Sous la direction de M. Paul-Antoine Miquel (équipe de recherche sur les rationalités
philosophiques et les savoirs, ERRAPHIS, UR 2326, Toulouse II).

Toulouse, Août, 2017.

Introduction

Michel Foucault situe le lieu de naissance des *Mots et les Choses* dans un texte de Borges qui cite « une certaine encyclopédie chinoise » où il est écrit que « les animaux se divisent en : a) appartenant à l'empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et caetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches ». C'est dans l'expérience de « l'impossibilité nue de penser cela »¹ que Foucault débute son « archéologie des sciences humaines »². D'emblée, la démarche archéologique de Foucault se place à l'intérieur d'un questionnement sur la possibilité ou l'impossibilité de la pensée.

Depuis qu'elles existent, c'est-à-dire depuis le seuil de l'âge moderne, au tournant du XVIII^e et du XIX^{ème} siècle, l'objet d'étude des sciences humaines c'est l'homme, cet être vivant, travaillant, parlant, qui possède cette étrange capacité de se représenter la vie, le travail, le langage, ces trois domaines empiriques qui le constituent. L'objet propre des sciences humaines c'est cette reprise, par l'homme, des contenus des savoirs positifs, dans l'espace de ses mots. On peut dire que l'implicite des sciences de l'homme c'est la subjectivité de l'homme qui constitue, par la possibilité de la représentation, la possibilité du savoir lui-même à l'époque moderne³. Or, la certaine encyclopédie chinoise de Borges se présente comme une taxinomie impensable. Ce texte de Borges manifeste les limites de notre pensée.⁴ Il y a donc un apparent paradoxe à ce que ce soit l'expérience des limites et de l'impossibilité de la pensée qui ouvre pour Foucault son étude sur conditions de possibilité des sciences humaines comprises comme études justement de la possibilité de l'homme de se donner des représentations, de penser, de connaître.

L'entreprise archéologique de Foucault se présente donc de prime abord comme l'étude des conditions de possibilité du savoir moderne, à partir de certaines expériences limites qui marquent

1 FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p.7

2 Selon le sous-titre des *Mots et les choses*.

3 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.365 « Les sciences humaines occupent donc cette distance qui sépare (non sans les unir) la biologie, l'économie, la philologie, de ce qui leur donne leur possibilité dans l'être même de l'homme [...] Elles reconduisent subrepticement les sciences de la vie, du travail et du langage du côté de cette analytique de la finitude qui montre comment l'homme peut avoir affaire en son être à ces choses qu'il connaît et connaître ses qui déterminent, dans la positivité, son mode d'être ».

4 *Id.* p.7.

au contraire l'échec de tout savoir, de tout discours, de toute pensée. Il conviendra alors de comprendre ce curieux tour de pensée, où la pensée n'est plus reconduite au seul espace positif de sa constitution mais aussi à ses conditions négatives - comme l'exclusion, la ruine, l'effritement, l'asignifiance – qui en constituent la limite.

L'hétérotopie de Borges, ou encore l'expérience langagière de certains aphasiques sont pour Foucault de telles expériences de l'impossibilité, de la ruine, de l'insignifiance, etc. Tout comme la mort, le cadavre, constituaient pour Foucault les conditions négatives, les limites à partir desquelles il a pu constituer son archéologie du regard médical dans *Naissance de la clinique*.

L'archéologie foucauldienne est donc la recherche, non seulement des conditions positives de constitution d'un savoir, mais aussi de ses conditions négatives. Ainsi tout savoir, toute pensée n'est possible qu'à partir d'un « sol » positif, d'un espace de cohérence, d'un réseau ordonnateur et secret, en un mot, d'un *a priori* historique. Cet *a priori* historique, fixe d'entrée de jeu, pour une culture, le mode d'être spontané de l'ordre au sein duquel elle devra penser. Seulement, certaines expériences limites, comme l'hétérotopie de Borges, inquiètent non seulement le mode d'être de l'ordre, mais le fait même qu'«il y [ait] de l'ordre»⁵. Si bien que non seulement les modes d'être historiques de l'ordre mais même le fait brut qu'il y a de l'ordre sont inquiétés. Ces expériences limites, qui sont pour Foucault des expériences langagières – les hétérotopies, les langages de la folie, la pensée du dehors etc. – ont une portée heuristique, puisqu'elles ont amené le philosophe à repenser radicalement la question transcendantale des conditions de possibilité de l'ordre, de la pensée, du discours, et de la discontinuité historique. L'ordre apparaît alors comme la condition même de la pensée et du discours, mais lui-même peut se nouer et se dénouer, se constituer et s'évanouir, formant par ses transformations, l'histoire discontinue des cultures et des époques culturelles. Nous serons alors conduits à étudier à la fois comment l'ordre se noue positivement en époque historique du savoir et à voir comment Foucault, pense la rupture d'un ordre, l'irruption d'un ordre autre qui a toujours à voir avec un certain être du langage. Comment la discontinuité historique est-elle comprise comme un certain rapport au langage et à l'espace ?

L'histoire discontinue que nous livre l'archéologie foucauldienne dessine des systèmes de simultanités qui sont autant d'articulations différenciées du langage et de l'espace. Autant le tableau à l'âge classique, que la fragmentation de l'espace du savoir chez les modernes sont des modes d'articulation spécifiques du langage et de l'espace. L'homme lui-même ne serait qu'une certaine disposition de l'espace et du langage. C'est donc dans un certain champ lexical de l'espace et du

⁵ *Id.* p.12.

langage – l'écart, la distance, l'intermédiaire, la dispersion, la fracture, la fiction, la syntaxe, etc. – que Foucault a formulé sa pensée de l'histoire et des conditions de possibilité de la pensée et du savoir. Il conviendra alors de montrer comment Foucault renouvelle, hors de toute anthropologie, la philosophie transcendantale à partir d'une pensée du langage et de l'espace.

Chapitre 1 : la discontinuité historique : le langage, l'espace et le savoir

Avant de nous intéresser aux conditions négatives de constitution des espaces de savoir pour Foucault, ainsi qu'aux conditions de l'érosion d'un espace d'ordre, faisons une belle part aux descriptions positives des épistémès renaissantes, classiques et modernes ainsi qu'à la description de leur rupture respective que Foucault déploie dans *Les mots et les choses*. Il s'agit alors, pour l'archéologie foucauldienne, de reconstituer, pour chaque époque culturelle, l'espace archéologique, le sol positif qui rend possible les savoirs caractéristiques de cette époque. Le champ épistémologique ou l'épistémè, est ce concept qui désigne l'espace d'ordre *a priori* d'une époque, l'espace général de son savoir, autrement dit, la manière dont se répartissent les proximités et les distances, le système spatial de simultanéité dans lequel peuvent voisiner ensemble les mots et les choses, le visible et l'énonçable. D'emblée nous verrons à quel point la pensée archéologique de Foucault est une pensée du langage avec l'espace.

I) Dislocation de l'espace du savoir renaissant et composition de l'espace classique du savoir.

I.1 L'être du langage à l'âge classique : une nouvelle disposition dans laquelle nous sommes encore pris

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, l'âge moderne, en ce qui concerne l'être du langage, n'est pas en totale rupture avec l'âge classique. L'âge moderne est au contraire encore pris dans une disposition ouverte par un événement qui ouvre l'âge classique et qui réorganise entièrement l'espace du savoir et du langage dans lequel notre culture s'inscrit. La grande rupture n'est donc pas entre l'âge classique et l'âge moderne, mais entre l'âge classique et la Renaissance. Foucault parle d'une « immense réorganisation de la culture dont l'âge classique a été la première étape, la plus importante peut-être, puisque c'est elle qui est responsable de la nouvelle disposition dans laquelle nous sommes encore pris⁶ ».

Quels étaient alors l'espace et la forme du savoir à la Renaissance ? L'espace du savoir à la Renaissance était celui de la ressemblance. Le monde s'enroulait sur lui-même en de multiples rapports de ressemblance et de répétition : « la terre répétant le ciel, les visages se mirant dans les

⁶ *Id.* p.58.

étoiles, et l'herbe enveloppant dans ses tiges les secrets qui servaient à l'homme. »⁷ La nature se donnait comme un réseau d'écriture ou de signatures, un grand texte dont les signes ou marques visibles révélaient, à leur lecture, la syntaxe qui liait les choses du monde, cette dernière étant la ressemblance elle-même. Le savoir à la Renaissance était fondamentalement savoir des ressemblances sous leur diverses formes que Foucault classe en quatre catégories : la *conveniencia* (parenté par voisinage, ressemblance liée à l'espace) ; l'*aemulatio* (ressemblance sans contact, à distance, un peu comme le reflet du miroir); l'analogie (ressemblance, non des choses elles-mêmes mais de leurs rapports) ; et la sympathie (ressemblance par mouvement intérieur des choses).

Le monde s'enroulait sur lui-même dans un grand texte qu'il convenait de déchiffrer. Les signes et les similitudes eux-mêmes s'enroulaient « dans une volute qui n'avait pas de terme »⁸. « Par la même nécessité, ce savoir devait accueillir à la fois et sur le même plan, magie et érudition »⁹. En effet, le monde était couvert de signes à déchiffrer et ces signes n'étaient pas autre chose que des formes de la similitude, de la ressemblance. Connaître c'était donc toujours interpréter : aller de la marque visible à ce qui se disait à travers elle ; car à travers un signe s'énonçait tout une parole, un texte qu'il fallait retrouver. Par la lecture des ressemblances la connaissance se faisait révélation des rapports secrets entre les choses : « la divination n'est pas une forme concurrente de la connaissance ; elle fait corps avec la connaissance elle-même. »¹⁰. Érudition et divination ne se confondaient pas et pourtant ils avaient une herméneutique commune, connaître c'était interpréter, faire parler la Nature.

Et le langage ? Le langage faisait partie de la grande distribution des similitudes et des signatures (la marque visible qui indique la ressemblance)¹⁰.

Sous sa forme première, quand il fut donné aux hommes, par Dieu lui-même, le langage était un signe des choses absolument certain et transparent parce qu'il leur ressemblait. Les noms étaient déposés sur ce qu'ils désignaient, comme la force est écrite dans le corps du lion, la royauté dans le regard de l'aigle, comme l'influence des planètes est marquée sur le front des hommes : par la forme de la similitude. Cette transparence fut détruite à Babel pour la punition des hommes¹¹

Depuis Babel, le langage a cessé de ressembler immédiatement aux choses qu'il nomme, il n'est pas pour autant devenu artificiel, il restait inclus dans la grand texte de la Nature. Le langage

7 *Id.* p.32.

8 *Id.* p.47.

9 *Ibid.* p.10.

10 *Id.* p.50.

11 *Id.* p.51.

*faisait partie de la Nature comme « tissu ininterrompu de mots et de marques ¹²», l'écriture faisait corps avec le monde, les mots et les choses formaient une grande plaine uniforme¹³, un même texte.

Au XVI^{ème} siècle a lieu un événement, la grande rupture historique qui fait basculer l'espace du savoir de la Renaissance en un espace du savoir sans commune mesure : l'épistémè¹⁴ de l'âge classique. La disposition de l'espace du savoir classique rend désormais impossible les formes du savoir renaissant : l'écriture cesse d'être la prose du monde. « Le langage, au lieu d'exister comme écriture matérielle des choses, ne trouvera plus son espace que dans le régime général des signes représentatifs »¹⁵. Les mots et les choses ne se ressemblent plus, ne constituent plus ensemble le texte d'une même écriture. C'est l'instauration d'une fracture, d'une distance entre l'espace du visible et l'espace du lisible. Les ressemblances et les signes ont dénoué leur vieille entente, la parenté entre les marques et les mots s'est dé faite, le grand système de renvoi des ressemblances les unes aux autres, la sympathie, la similitude comme rapport général entre les signes, les marques, les choses, est brisé. Le mots se referment sur leur nature de signes et les choses, sur leur nature de choses.

I.2 Le langage, réflexion de la pensée sur elle-même

La rupture épistémologique d'avec l'ordre de la Renaissance passe par un réaménagement complet du statut du signe¹⁶ : il n'a plus à ressembler à ce qu'il désigne, il a à le représenter (sous la forme d'une idée de cette chose qu'il désigne).

A l'âge classique, la pensée du signe s'organise comme rapport du signifiant au signifié : le signe « est, à l'intérieur de la connaissance, le lien établi entre l'idée d'une chose et l'idée d'une autre. La logique de Port-Royal le confirme : "le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée; et sa nature consiste à exciter la première par la seconde"¹⁷. Cette fonction de représentation du langage, qui définit l'être du langage à l'âge classique, c'est le signe verbal renvoyant à une représentation mentale, une pensée, une idée. A l'âge classique, le langage représente la pensée, et la pensée se représente elle-même par le langage.

12 *Id.* p.55.

13 *Ibid.*

14 Nous définirons le concept d'épistémè comme l'espace général du savoir à une époque donnée, le réseau qui distribue de manière *a priori* les proximités et les distances et l'ordre selon lequel il faut les parcourir.

15 *Id.* pp.57-58.

16 SABOT Philippe, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2006, p.39.

17 FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, p.78.

Que veut dire exactement "représenter", ou "se représenter"? Ce n'est plus, comme à la Renaissance, être une marque, un double matériel, de ce que l'on imite. C'est "s'analyser en se juxtaposant, partie par partie, sous le regard de la réflexion"¹⁸. C'est passer de la pensée qui est de l'ordre du simultané, à la proposition qui est de l'ordre du successif, puisque le langage est une succession de mots et de sons qui ne peuvent être articulés que uns à uns¹⁹. Les mots sont ainsi la doublure de la pensée, sous un autre ordre, un ordre linéaire : ils représentent une pensée simultanée sous la forme d'une suite successive²⁰. Le langage est une certaine disposition de la pensée en forme de série successive. Il est analyse, composition, prélèvement, découpe du simultané de la pensée. En ce sens, le langage à l'âge classique est de l'ordre de la pensée. Foucault dit que le langage n'est pas parallèle à la pensée : pas effet extérieur de la pensée mais pensée elle-même²¹. Car le langage ne se déploie qu'à l'intérieur de la représentation, de la représentation de la pensée par elle-même, "dans ce dédoublement d'elle-même qui la creuse". Il est l'être réfléchi de la pensée immédiate, le dédoublement intérieur de la représentation. D'après Foucault, "il est le lien concret de la représentation à la réflexion", "décomposition réfléchie de la pensée"²². Par là, le langage n'a plus d'être propre, d'être opaque à la représentation, "il est en tout cas devenu si transparent à la représentation que son être cesse de faire problème"²³.

La Renaissance s'arrêtait devant le fait brut qu'il y avait du langage [...]. A partir du XVII^{ème} siècle, c'est cette existence massive et intrigante du langage qui se trouve éliée. [...]. A la limite, on pourrait dire que le langage classique n'existe pas. Mais qu'il fonctionne : toute son existence prend place dans son rôle représentatif".²⁴

I.3 La représentation, la signification et l'espace du tableau

Contrairement à la Renaissance, à l'âge classique, le langage n'imité pas, ne ressemble pas à la Nature, il la représente, il signifie l'idée de la Nature et des choses de la Nature. C'est en cela que le mot n'est plus une chose, une marque, mais seulement un signe. D'ailleurs, le modèle du signe à l'âge classique c'est le nom. La fonction de nomination est primordiale : "la tâche fondamentale du

18 FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, p.92.

19 SABOT, Philippe, p 40. "Le mode d'appartenance du langage classique à la représentation ("La grammaire générale") : il tient pour l'essentiel dans la capacité du langage à représenter, à l'aide de signe (verbaux), des représentations (mentales) et, par cette opération, à donner une forme propositionnelle (successive) à des pensées (simultanées). Le langage est en ce sens "analyse de la pensée".

20 CONDILLAC, *Grammaire* (Oeuvres, t. V, p.336) cité par Foucault "Si l'esprit avait pouvoir de prononcer les idées comme il les aperçoit" il ne fait aucun doute qu'"il les prononcerait toutes à la fois", Mais c'est cela justement qui n'est pas possible, car, si "la pensée est une opération simple", "son énonciation est une opération successive".

21 *Id.* p.98.

22 *Id.* p.93.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

discours classique, c'est d'attribuer un nom aux choses et en ce nom de nommer leur être"²⁵ et ainsi de les classer dans le grand tableau général de la représentation. Il s'agit de répartir la nature par une table constante d'identités et de différences pour laquelle le langage fournit une grille rectifiable et transparente au tableau de la représentation.

Le langage, dès qu'il se distingue du cri animal est immédiatement signifiant, même en dessous de l'unité nominale. Car si le langage n'était pas dans ses plus petits composants, même en dessous du nom, signifiant, cela supposerait qu'il y aurait du non signifiant, de la non-pensée, de l'impensé au sein du langage, quelque chose au sein du langage qui ne serait pas soumis à l'impératif de signification et de représentation. Cette problématique de la signifiance, de la fonction représentative des plus petits composants du langage, serait d'après Foucault, "le point d'hérésie"²⁶ de la conception classique du langage. La grammaire générale est mise en face d'un choix, d'un problème, qui est en même temps pour elle un risque pour l'ordre de son savoir : "ou bien poursuivre l'analyse au dessous de l'unité nominale, et faire apparaître, avant la signification, les éléments insignifiants dont elle est bâtie, ou bien réduire par une démarche régressive cette unité nominale, lui reconnaître des mesures plus restreintes et en retrouver l'efficacité représentative au-dessous des mots pleins, dans les particules et les syllabes, et jusque dans les lettres mêmes. Ces possibilités sont offertes – plus sont prescrites – dès le moment où la théorie des langues se donne pour objet le discours et l'analyse de ses valeurs représentatives. Elles définissent le point d'hérésie qui partage la grammaire du XVIII^{ème} siècle". "Supposons-nous, dit Harris, que toute signification est, comme le corps, divisible en une infinité d'autres significations, divisibles elles-mêmes à l'infini? Ce serait une absurdité ; il faut donc nécessairement admettre qu'il y a des sons significatifs dont aucune partie ne peut par elle-même avoir de signification"²⁷.

Pour conjurer l'hérésie ou la rupture d'avec avec l'ordre classique du savoir, pour qui le langage est tout entier signification et représentation, les théories classiques du langage ont nécessairement besoin d'une théorie sur l'origine du langage et des langues. Ainsi, la division en syllabe d'un mot, en dessous de l'unité nominale, se fait étymologie. Les syllabes, qui maintenant nous paraissent asignifiantes, seraient en réalité des noms anciens dont nous aurions oublié peu à peu le sens. Si bien que les particules de la langue paraissant non-signifiantes, seraient en réalité des "noms endormis"²⁸.

25 *Id.* p.136.

26 *Id.* p.115.

27 HARRIS, *Hermès*, cité par Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p.115.

28 FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, p.117.

Si à l'âge classique la représentation représente l'alpha et l'oméga du langage, c'est que celui-ci est entièrement transparent à la représentation : même dans ses unités les plus minuscules, jusque dans ses sons les plus archaïques, les unités de la langue ont une valeur de nomination rudimentaire. Voyons par exemple le cours de Gebelin cité par Foucault : "les dents sont aussi fermes que les lèvres sont mobiles et flexibles; les intonations qui en proviennent sont fortes, sonores, bruyantes... C'est par la touche dentale qu'on tonne, qu'on retentit, qu'on étonne; par elle, on désigne les tambours, les timbales, les trompettes"²⁹. Les syllabes formées avec les dents prennent donc une valeur représentative permettant de donner l'idée de ce qui est de l'ordre de la force, du sonore, du bruyant. "Dans toute son épaisseur, et jusqu'aux sons les plus archaïques qui pour la première fois l'ont arraché au cri, le langage conserve sa fonction représentative; en chacune de ses articulations, du fond des temps, il a toujours nommé"³⁰. Par la théorie de l'origine des langages, les fonctions de signification et de représentation peuvent être maintenues jusqu'au sein des syllabes, jusqu'au lettres-mêmes.

D'autre part, pour les classiques, le degré minimal à partir duquel il y a langage c'est la proposition. Car dans la proposition, grâce à la fonction verbale, il y a la fonction de liaison, essentielle au discours. Car le discours n'est pas seulement la désignation de choses, il est articulation d'un jugement. Il y a proposition – et discours – lorsque l'on affirme entre deux choses un lien d'attribution. La proposition est minimalement constituée d'un sujet, d'un attribut et de leur lien. C'est le verbe qui assure cette fonction de lien. Le modèle de tout verbe, pour les classiques, étant le verbe être. En effet, le verbe être est, dans le discours, la première liaison entre deux choses et le fondement de toutes les autres. Ainsi, "je chante" suppose "je suis chantant". C'est ce verbe qui permet le jugement, l'attribution, l'affirmation, autrement dit, qui rend possible le lien entre être, pensée et mot. Il est la manière de désigner l'être, de désigner notre pensée de l'être, il contient en lui tout l'être représentatif du langage. En permettant l'affirmation, le jugement, l'attribution, il rend ce qu'il dit susceptible de vérité ou d'erreur.

Le verbe être, c'est le rapport du langage avec ce qui est dit : "le langage est de fond en comble, discours, par ce singulier pouvoir d'un mot qui enjambe le système des signes vers l'être de ce qui est signifié"³¹. Seulement, l'être vers lequel il déborde les signes, c'est l'être de la pensée. Il

29 *Id.* p.118.

30 *Ibid.*

31 *Id.* p.110.

rend possible le discours parce qu'il articule le langage sur la pensée. Il assure le "passage ontologique"³² entre parler et penser.

Le verbe être est la fonction d'affirmation du langage qui permet de lier deux idées, deux représentations, les noms quant à eux, assurent la fonction de nomination. Les fonctions d'affirmation, de liaison et la fonction de nomination du langage permettent de dresser le grand tableau taxinomique de la connaissance. Le langage par ses fonctions d'affirmation et de nomination se fait tout entier discours assurant le déploiement de la représentation en tableau.

On voit donc qu'à l'âge classique le langage n'a plus d'être propre, il est tout entier à ses fonctions de signification et de représentation. C'est donc d'être brut du langage, son existence propre qui est recouverte par le discours. Ainsi Foucault peut dire que depuis le XVI^{ème} siècle, depuis l'ouverture de l'âge classique, l'être brut du langage "est à la culture occidentale [...] ce qui lui est le plus étranger"³³.

II) Dislocation de l'espace du savoir classique et composition de l'espace moderne du savoir

II.1 Le dénouement de l'espace du savoir classique défait l'appartenance du langage à la pensée

Seulement, l'espace archéologique de l'âge classique est à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle atteint de mobilité. Le mode d'être classique de l'ordre entre en crise, c'est que le sol silencieux sur lequel il pouvait ancrer sa positivité s'ébranle.

Dans la grammaire générale, dans l'histoire naturelle, dans l'analyse des richesses, il s'est donc produit, vers les dernières années du XVIII^{ème} siècle un événement qui est partout de même type. Les signes dont les représentations étaient affectées, l'analyse des identités et différences qui pouvait alors s'établir, le tableau à la fois continu et articulé qu'on instaurait dans le foisonnement des similitudes, l'ordre défini parmi les multiplicités empiriques, ne peuvent plus désormais se fonder sur le seul redoublement de la représentation par rapport à elle-même. »³⁴

Au niveau archéologique, au niveau des conditions de possibilité de la pensée, les synthèses des différents domaines de savoir ne peuvent désormais plus se fonder dans le tableau qui était l'espace transparent de la représentation. Foucault utilise l'adjectif "transparent" parce que l'espace du savoir classique était comme une grande nappe d'ordre sans discontinuité qui pouvaient être

32 FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, p.308.

33 *Id.* p.59.

34 *Id.* p.250.

parcourue d'un seul mouvement par le regard, le langage, la pensée. C'est que le visible et le dicible notamment, autrement dit le domaine des choses sensibles et le domaine des mots étaient articulés l'un sur l'autre dans le domaine de la représentation par tableau.

On a affaire à une décomposition de l'espace du savoir, de la taxinomie, de l'ordre des êtres, semblable à l'ébranlement de l'hétérotopie décrite dans la préface des *Mots et les choses*. C'est le tableau classique, comme « espace commun des rencontres », comme « lieu commun », le « site »³⁵ où les êtres pouvaient « voisiner » qui devient impossible. Ce qui se passe dans cet événement archéologique qui provoque le passage de l'âge classique du savoir à l'âge moderne, d'un être de l'ordre « continu et gradué » à un être de l'ordre « morcelé et discontinu »³⁶, c'est la soustraction du sol muet où les êtres peuvent se juxtaposer. Pour chercher à comprendre comment « le support même du tableau classique en tant que surface classificatoire du pullulement de êtres »³⁷ a pu devenir impossible, il nous faut approfondir la question de l'hétérotopie.

II.2 Hétérotopie et érosion du dehors

Cette question de l'hétérotopie, en indiquant deux choses, d'abord cette région fondamentale ou s'entrecroisent le langage et l'espace (nous allons développer ce point dans la suite de notre travail) et ensuite la possibilité que cette région dénoue toute cohérence qui fait tenir ensemble les mots et les choses, permettrait aussi de comprendre que l'histoire puisse être discontinue, que les époques du savoir soient hétérogènes et irréductibles les unes aux autres. Comment penser la possibilité que l'espace cohérent du savoir classique s'esquive devant autre chose que lui-même, laissant place à une autre épistémè, à une autre époque du savoir? A partir de quoi une époque cesse-t-elle de fonctionner ? Que veut dire d'une façon générale ne plus pouvoir penser une pensée ? Et inaugurer une pensée nouvelle?"³⁸

Le discontinu- le fait qu'en quelques années parfois une culture cesse de penser comme elle l'a fait jusque là, et se met à penser autre chose et autrement – ouvre sans doute sur une érosion du dehors, sur cet espace qui est, pour la pensée, de l'autre côté, mais où pourtant elle n'a cessé de penser dès l'origine. A la limite, le problème qui se pose c'est celui des rapports de la pensée à la culture : comment se fait-il que la pensée est un lieu dans l'espace du monde, qu'elle y ait comme une origine, et qu'elle ne cesse, ici et là, de commencer toujours à nouveau ? Mais peut-être n'est-il pas le temps encore de poser le problème; il faut probablement attendre que l'archéologie de la pensée se soit davantage assurée, qu'elle ait mieux pris la mesure de ce qu'elle peut décrire directement et positivement, qu'elle ait défini

35 *Id.* p.8.

36 *Id.* p.12.

37 DIDI-HUBERMAN, Georges, *Atlas ou le gai savoir inquiet, L'œil de l'histoire, 3*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2011, p 255.

38 FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses*, p.64 .

les systèmes singuliers et les enchaînements internes auxquels elle s'adresse, pour entreprendre de faire le tour de la pensée et de l'interroger dans la direction par où elle s'échappe à elle-même. Qu'il suffise donc pour l'instant qu'accueillir ces discontinuités dans l'ordre empirique, à la fois évident et obscur où elles se donnent.³⁹

A cette question – comment une pensée, une épistémè peut-elle s'esquiver devant autre chose qu'elle-même ? – Foucault ne donne pas de réponse, au contraire, il laisse l'interrogation en suspens, arguant qu'il n'a pas actuellement les moyens pour y répondre. Seulement, il esquisse la direction vers laquelle il faut penser cette réponse : le dehors de la pensée, le lieu par où la pensée s'échappe à elle-même mais aussi par où elle se constitue, puisque nous allons voir que le lieu où la pensée s'échappe à elle-même est le même que celui où elle commence. C'est donc vers cette espace du langage, cette région "où depuis, le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace"⁴⁰ que Foucault pointe. Cette région à partir de laquelle la pensée peut être possible ou impossible. C'est cette même région qui peut se faire à la fois, topos ou hétérotopie, lieu d'accueil et origine de la pensée ou lieu de sa ruine. C'est pour cela que les hétérotopies et autres expériences littéraires où se dévoilent l'espace du langage nous permettent de penser le statut des discontinuités historiques, le moment où une épistémè se défait, où l'espace d'ordre qui a rendu possible les savoirs et les discours se dénoue et s'évanouit dans une spatialité sans ordre, "dans la dimension sans loi ni géométrie de l'hétéroclite"⁴¹.

C'est à partir de cet espace vide et silencieux du langage, que sont possibles, non seulement les modes d'être de l'ordre du savoir, mais aussi, entre deux régimes du pensable, l'érosion du dehors ; et ainsi l'histoire discontinue des épistémès, autrement dit, l'archéologie foucauldienne. Interroger la pensée en direction de là où elle s'échappe à elle-même, c'est découvrir l'être du langage : sa profonde spatialité, que nous allons, dans la suite de notre travail, appeler le "déjà-là du langage avec l'espace", comme condition du pensable et de l'impensable.

Juliette Simon, souligne que "cet espace, [Foucault] l'appelle « espace blanc », ou encore espace neutre, ou encore plage ou grève ou sable — bref, espace vierge de toute empreinte et prêt à recevoir l'empreinte aussi bien qu'à la voir s'effacer sans regret"⁴².

Juliette Simon ajoute également, que le premier rire dans *Les mots et les choses*, c'est celui qui secoue les familiarités de notre pensée : l'impossibilité nue de penser un langage, c'est le rire de

39 *Ibid.*

40 *Id.* p.9.

41 *Ibid.*

42 SIMONT, Juliette, « Figures de la spatialité chez Sartre, Kant, Foucault », *Les Temps Modernes*, 2005/4 (n° 632-633634), p. 585-603.

l'hétérotopie ; le second rire, c'est la "jubilation anticipant l'avenue prochaine d'une autre configuration de pensée que l'âge anthropologique, joie de voir la vague du basculement des âges effacer « l'homme » tel un visage de sable sur les grèves du futur"⁴³. C'est le rire qui annonce que le sol archéologique de la modernité, la configuration paradoxale du savoir autour de l'homme, serait déjà en train de se défaire. Le parallélisme entre ces deux rires, les deux seuls rires des *Mots et les choses*, indique à lui seul, le lien entre la décomposition-dispersion de l'espace dans l'hétérotopie et celle qui a lieu, à la charnière historique, entre deux âges.

II.3 Les conséquences de la disparition du tableau comme forme du savoir

Après ce détour heuristique par l'hétérotopie, revenons à cette charnière historique, à l'érosion de l'espace archéologique qui conduit à la décomposition-dispersion de l'espace classique du savoir, à l'effritement de son lieu de la pensée : le tableau. Qu'est-ce qui à proprement dit se décompose quand l'espace classique du savoir se ruine ? Et au seuil de la modernité, quelle nouvelle configuration du savoir apparaît ?

C'est la forme classique du tableau, en tant que série de séries, ou région de régions, qui a disparu. Désormais, les différentes séries du savoir acquièrent une autonomie irréductible. Par exemple, avec Ricardo, le savoir économique se décale dans un espace, une région qui s'organise selon une causalité qui lui est propre et qui ne s'articule plus que partiellement et incomplètement avec la causalité du savoir biologique ou du savoir linguistique. La grande série linéaire et homogène de la production, nouvellement constituée, s'articule désormais, non plus sur la synchronicité du tableau de la représentation, mais sur l'histoire. Seulement, sur une histoire qui lui est propre, n'étant plus liée à l'espace simultanée de la représentation, synthèse de tous les ordres, mais au temps singulier des productions successives, sur une histoire ayant une temporalité différente de l'histoire des êtres vivants et de l'histoire des langues. L'historicité introduite dans le grand tableau de la représentation a fini par le dissoudre et par rendre l'unité de l'espace du savoir problématique. "C'est que le savoir n'est plus constitué sur le mode du tableau, mais sur celui de la série, de l'enchaînement, et du devenir"⁴⁴ ; chaque domaine d'empiricité acquiert alors son propre devenir singulier. L'histoire générale devient problématique. L'histoire elle-même ne saurait plus être que la synthèse d'une pluralité d'historicités singulières condamnée à rester problématique.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, p.274.

Alors que la représentation constituait le sol continu du discours, unifiant les différents domaines empiriques, la synthèse de l'espace du savoir, la communication des différents savoirs, leur intégration, devient désormais problématique. Les différents domaines empiriques ne se fondent plus dans un espace continu, le nouvel espace moderne du savoir se donne sous la forme du morcellement. Les séries qui le constituent parfois divergent, parfois se recourent, les différents savoirs sont comme autant de plans qui se nouent sur la spécificité du devenir de leurs objets. L'unité de l'espace du savoir n'est donc plus une donnée *a priori* mais constitue un problème.

II.4 La philologie et l'épaisseur historique du langage

La rupture de l'espace du tableau a permis au savoir moderne de constituer une historicité propre à chaque empiricité, la vie, le travail et le langage. Alors, quelle est l'historicité propre du langage ? En quoi cette dernière brise-t-elle l'appartenance du langage et de la représentation?

De la même manière que la série de la production se décale par rapport à l'élément général de la représentation, le mot fait une sorte "saut en arrière hors de ses fonctions représentatives"⁴⁵. Il continue à pouvoir représenter, à avoir un sens, mais son rôle représentatif n'est plus constitutif de son être même. Le mot et la représentation se sont plus équivalents. "Le langage cesse d'être transparent à ses représentations pour s'épaissir et recevoir une pesanteur propre". "Le langage [...] est en train d'acquérir une dimension irréductible à la pure discursivité"⁴⁷. En d'autres termes, le domaine du langage devient un plan partiellement extérieur à la représentation. Chaque langue et chaque famille de langage révèle désormais une régularité qui lui est propre et qui ne dépend pas de la représentation mais des aléas propres de son histoire. Les régularités d'une langue, ses lois linguistiques, ne sont plus soumises à la fonction représentative, mais dépendent des événements historiques (réformes linguistiques, rencontres de populations, hybridations de la langue, etc.) qui ont façonné ladite langue. Voilà pourquoi la nouvelle linguistique a abandonné la hiérarchisation des langues entre elles. Alors qu'il y avait une hiérarchie des langues, en fonction de leur transparence à la représentation et de leur dérivation par rapport à une langue supposée première définie comme parfaite, au XIX^{ème} siècle on abandonne les hiérarchies entre les langues puisque les langues ne sont plus étudiées en tant que dérivation d'une langue plus pure mais selon leur régularité interne. Désormais toutes les langues se valent ; elles ont seulement des organisations internes qui sont différentes.

45 *Id.* p.293.

47 *Id.* p.294.

Le langage n'est plus lié aux civilisations par le niveau de connaissance qu'elles ont atteint (la finesse du réseau représentatif, la multiplicité des liens qui peuvent s'établir entre les éléments), mais par l'esprit du peuple qui les a fait naître, les anime et peut se reconnaître en elles. [...] Les conditions de l'historicité du langage [...] naissent obscurément d'en bas, car le langage n'est pas un instrument -un *ergon* comme disait Humbolt - mais une incessante activité – une *energeia*.⁴⁶

C'est tout le mode d'être du langage qui s'est modifié à partir de la "rupture entre le langage et la représentation"⁴⁷. Les deux changements fondamentaux dans l'être du langage – que chaque langue acquiert une historicité propre, ne pouvant plus désormais être comprise que dans l'élément de l'histoire ; et que chaque langue ait une légalité qui lui est propre – ont été possibles à partir du moment où le langage a pu être coupé de ce qu'il représente. Le signe linguistique n'est plus seulement la liaison matérielle entre deux idées, il acquiert également une matérialité sonore singulière, qu'il est possible d'étudier. Pour la première fois, avec Rask, Grimm et Bopp, le langage est traité comme un ensemble de signes phonétiques asignifiants. Bien sûr, les mots ne cessent pas d'avoir des sens, de pouvoir signifier et représenter quelque chose dans l'esprit, mais ils acquièrent un être matériel qui est irréductible à la représentation. Cet être, c'est leur être sonore.

Le langage n'est plus tellement ce signe – plus ou moins lointain, ressemblant et arbitraire – auquel *la Logique* de Port Royal proposait comme modèle immédiat et évident le portrait d'un homme ou une carte de géographie. Il a acquis une nature vibratoire qui le détache du signe visible pour l'approcher de la note de musique.⁴⁸

Une autre conséquence majeure de l'affaiblissement du lien entre langage et représentation, c'est la banalisation du verbe « être ». Alors qu'à l'âge de la représentation le verbe être était la clef de voûte entre le langage, la pensée et l'être, à l'âge moderne "le passage ontologique que le verbe être assurait entre parler et penser se trouve rompu; le langage du coup acquiert un être propre"⁴⁹. Le verbe être, par sa force d'affirmation et d'équivalence, assurait la transparence et l'effectivité du passage entre les différents domaines, faisant du tableau classique l'exposition transparente des identités et des différences. Par cette liaison entre l'être, le langage et la pensée, "le langage était une connaissance et la connaissance était de plein droit un discours". Le langage, d'emblée discours et connaissance, c'est-à-dire représentation, était l'intermédiaire transparent et direct entre la pensée et l'être : "on ne pouvait connaître les choses du monde qu'en passant par lui"⁵⁰. C'est, pour le langage, la fonction éminente d'intermédiaire nécessaire, qui disparaît. Le langage est désormais un domaine

46 *Id.* p.303.

47 *Id.* p.307.

48 *Id.* pp.298-299.

49 *Id.* p.308.

50 *Id.* p.309.

autonome, replié sur soi, ayant son objectivité, sa matérialité, son histoire propre, cela signifie aussi qu'il devient un objet parmi d'autres dans le champ du savoir.

Ce nouvel être du langage n'est pas anodin, il est au centre de la rupture archéologique entre l'âge classique et l'âge moderne. Car la ruine de la représentation comme espace du savoir est un mouvement qui a un double sens : autant l'empiricité, l'ordre des choses s'est repliée sur son épaisseur de chose non pensante, autant les identités de la représentation ont cessé de manifester sans résidu l'ordre des êtres. Cette nouvelle impuissance de la représentation, est liée à transformation du mode d'être du langage : "les mots ont cessé de s'entrecroiser avec les représentations et de quadriller spontanément la connaissance des choses".

Les mots deviennent quelque chose de l'ordre de la chose, "les mots sont autant d'objets constitués et déposés par l'histoire"⁵¹. Les mots ne peuvent plus d'emblée manifester les identités et les différences des choses, en un mot, ils ne peuvent plus être immédiatement les signes des choses, puisqu'ils sont eux-mêmes devenus choses. Alors que les mots étaient immédiatement des signes, puisque leur être relevaient d'abord de l'écriture, du signe écrit comme nom de la chose, nom de sa place dans l'espace taxinomique du tableau, ils relèvent maintenant davantage du son ; le langage ne relève plus tant de l'être spirituel de l'écriture que de l'être matériel du son de la voix.

Si les signes acquièrent en partie une certaine densité de choses matérielles, si le langage se régionalise, devenant un domaine objectif parmi les autres choses, autrement dit être autonome ; si le langage accède à une historicité propre, c'est que son être ne s'épuise plus dans sa fonction représentative, il n'est plus le transparent serviteur du discours. Le langage dégagé de sa fonction représentative se présente alors sur le mode de l'éparpillement⁵².

II.5 Dispersion du langage et apparition de la figure de l'homme

Foucault parle de "l'être morcelé du langage", l'unité du langage désormais n'est plus donnée comme un préalable à la représentation, l'unité du langage devient problématique. Car "le langage surgit selon une multiplicité énigmatique qu'il faudrait maîtriser", "l'être du langage s'est trouvé comme fragmenté" simultanément à «son passage à l'objectivité philologique»⁵³. Vers la fin du XVIII^{ème} siècle, la brisure archéologique lie, à l'époque moderne, la disparition du discours, la ruine de la représentation à la dispersion du langage.

51 *Id.* p.315.

52 SABOT, Philippe, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.119.

53 FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, p.318.

Or, si l'unité du langage devient problématique, – peut-être même impossible, c'est la crainte de Mallarmé –, la forme moderne de son unification c'est dans l'homme qu'elle tente de se réaliser. Soulignons que l'homme est une figure proprement moderne, l'homme n'existait pas à l'âge classique, car le jeu classique des représentations n'avait pas besoin de lui pour fonctionner. "Il n'y avait pas de conscience épistémologique de l'homme comme tel. L'épistémè classique s'articule selon des lignes qui n'isolent en aucune manière un domaine propre et spécifique de l'homme"⁵⁴. L'homme vient occuper l'espace laissé vacant par la dislocation du jeu classique des représentations; son apparition est donc contemporaine du morcellement du langage moderne⁵⁵.

L'espace de la représentation classique s'organisait autour d'une absence, d'une lacune essentielle : "cette place du roi" mise en avant dans la description foucauldienne du tableau des Ménines de Velasquez, la place du sujet-objet de la représentation, nécessairement hors de l'espace classique du tableau, et pourtant condition de sa possibilité, puisque c'est pour lui que la représentation existe, est élidée à l'âge classique. Or, la pensée moderne transmute cette absence constitutive du tableau à l'âge classique, en présence, en présence empirique, celle de l'homme.

Selon Foucault, c'est le propre de la pensée moderne que de convertir cette absence en présence, que de remplir le vide de la place du Roi par le plein d'un objet (empirique) représenté qui se donne aussi comme le sujet (transcendantal) de cette représentation – l'homme apparaissant alors justement dans cette position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît"⁵⁶

L'homme va devenir la figure centrale de l'épistémè moderne. Figure paradoxale pourtant, car "doublet empirico-transcendantal" : l'homme est la figure qui fonde et constitue transcendantalement les domaines objectifs modernes que sont, le langage, la vie et le travail et qui réciproquement se trouve constitué, dans sa dimension empirique, par ces domaines. Il y a une sorte de redoublement paradoxal entre "la nature humaine" et "l'homme concret"; entre l'anthropologie philosophique qui s'attache à faire de l'homme la condition transcendantale de tous les savoirs, à le connaître dans sa fonction constitutive, et les sciences humaines qui étudient l'homme empirique, déterminé par le croisement de plusieurs domaines d'empiricité.

L'homme va devenir une figure centrale, car la "place du Roi", celle du sujet-objet, qu'il manifeste, qu'il remplit de sa présence, va désormais constituer l'origine et de fondement de tout savoir possible. C'est que les domaines de l'objectivité, le travail, la vie, le langage, ne sont pas immédiatement donnés dans la représentation, ils sont désormais autonomes, repliés sur leur

54 *Id.* p.320.

55 SABOT, Philippe, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.121.

56 *Id.* pp.123-124.

épaisseur de choses, avec une historicité propre et des lois intérieures, ils sont des opacités qui ne manifestent plus leur identité dans la représentation mais dans "le rapport qu'ils établissent à l'être humain"⁵⁷. La représentation ou le discours ne sont plus l'élément général du savoir, ils sont une faculté de l'homme qui a le pouvoir de se donner des représentations.

Pour conclure, nous avons donc déployé l'histoire de la discontinuité des modes d'être de l'ordre, les modalités positives d'organisation du savoir à la Renaissance, à l'époque classique et à l'époque moderne: le récit archéologique que Foucault a constitué au terme de ses recherches historiques. Rappelons nous que Foucault avait indiqué en direction de « là où la pensée s'échappe à elle-même » cet espace blanc et neutre qui serait la condition de la discontinuité de l'histoire, du passage d'une époque culturelle à une autre. Revenons à la préface des *Mots et les choses* afin de mieux comprendre comme le rapport entre les modes d'être de l'ordre et l'être de l'ordre ; entre les configurations de savoir et la région plus fondamentale, le sol silencieux, à partir duquel les configurations du savoir peuvent se faire et se défaire. Notre hypothèse à ce niveau est qu'il faut revenir à l'hétérotopie de Borges et à l'expérience hétérotopique de certains aphasiques décrites par Foucault, afin de mieux comprendre ce nœud problématique.

57 FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, p.324.

Chapitre 2 : L'espace du langage et le langage de l'espace

Et je crois que nul n'avait songé, que le langage, après tout, ce n'était pas du temps, mais de l'espace⁵⁸

I) Le langage et la distance

I.1 Le signe et l'espace verbal

La linguistique a définitivement noué l'espace et le langage pour nous les modernes depuis qu'elle a découvert que le langage se donne sous la forme d'un réseau des signes. La condition du sens, c'est l'espace verbal. Ainsi, le langage est fondamentalement un système de signe ou encore un espace de dispersion des signes. Que le langage soit constitué de signes on le comprend bien, mais que veut dire espace de la dispersion des signes ? Cela signifie que les signes, pour signifier, doivent forcément se tenir dans un rapport de différence, d'écart, de distance les uns par rapport aux autres. Ce qui permet à un signe d'être un signe signifiant, c'est l'espace, c'est-à-dire son rapport de différence, de distance avec tous les autres. Le signe ne vaut donc pas par lui-même mais dans son rapport avec une étendue, un espace de dispersion des signes qui se déploie comme en pointillé sur le même plan que lui.

Nous sommes à une époque où l'espace se donne à nous sous la forme de relations d'emplacements.⁵⁹

Une différence entre deux signes ou positions dans l'ordre du langage, c'est l'espace qui s'ouvre, car la distance suppose le jeu, c'est-à-dire la différence. Corrélativement, c'est par l'écart, la distance, c'est-à-dire l'espace, que les différences sont possibles. Dans toute la pensée de Foucault ont retrouve ce lien entre différence et distance, entre la similitude, l'identité et la proximité. Nous verrons pourquoi un peu plus tard.

Pour signifier, les signes ne doivent pas seulement se tenir à distance, mais aussi se tenir dans un certain rapport de ressemblance ou de proximité. Le langage est donc cet espace simultanément de dispersion et de rassemblement des signes, en bref, un système de signes. C'est par ces rapports de proximité et de distance que le langage est un espace, comme sorte d'étendue virtuelle qui se déploie sous les signes ou entre eux. L'espace verbal est une trame qui tisse ensemble des pleins et

58 FOUCAULT, Michel, *La grande étrangère: à propos de littérature*, 2013, p.131.

59 FOUCAULT, Michel, "Des espaces autres", 1984, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994, p.1573.

des vides. L'espace verbal ne se confond pas avec les signes linguistiques, ni avec les emplacements signifiants. On pourrait alors faire la différence, dans le langage, entre ce qui relève de l'emplacement (lieu d'inscription du signe, position objective ou subjective etc...) et ce qui relève du lieu, du sol, de la surface, du vide, des intervalles qui contiennent les différents emplacements, de la distance qui les sépare : l'espace verbal à proprement parler. C'est cet espace verbal que la littérature dévoile.

Autrement dit, la condition du sens, c'est l'ordre de l'espace. C'est la spatialité de l'espace verbal qui décide si oui ou non un signe peut fonctionner comme un signe, c'est-à-dire signifier. Voilà la première chose à savoir sur les rapports entre le langage et l'espace chez Foucault, seulement, ce nœud entre l'espace et le langage est un acquis de la linguistique, il n'est point une pensée singulière de Michel Foucault, il nous faut aller plus loin pour connaître la pensée foucauldienne de l'espace et du langage.

I.2 "La distance où parle le langage"⁶⁰

Et si l'espace est dans le langage d'aujourd'hui la plus obsédante des métaphores, ce n'est pas qu'il offre désormais le seul recours; mais c'est dans l'espace que le langage d'entrée de jeu se déploie, glisse sur lui-même, détermine ses choix, dessine ses figures et ses translations [...].

L'écart, la distance, l'intermédiaire, la dispersion, la fracture, la différence ne sont pas les thèmes de la littérature d'aujourd'hui; mais ce en quoi le langage maintenant nous est donné et vient jusqu'à nous: ce qui fait qu'il parle. Ces dimensions, il ne les a pas prélevées sur les choses pour en restituer l'*analogon* et comme le modèle verbal. Elles sont communes aux choses et à lui-même: le point aveugle d'où nous viennent les choses et les mots au moment où ils vont à leur point de rencontre.⁶¹

Fondamentalement le pouvoir du langage n'est pas de désigner, il est, nous allons le voir, pouvoir de fiction au sens de Sollers, de simulacre, d'après le terme emprunté par Foucault à Klossowski.

Cette étrange expérience littéraire qui fait pivoter le langage sur lui-même et découvre, à l'envers de notre tapisserie verbale familière, une loi étonnante. Cette loi, je crois que l'on pourrait la formuler ainsi : le langage, ce n'est pas ce qui s'applique aux choses pour les traduire; ce sont les choses qui sont au contraire contenues dans le langage comme un trésor noyé et silencieux dans le vacarme de la mer.⁶²

60 FOUCAULT, Michel, *Le langage de l'espace*, 1964, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994, p.436. Le langage "parle de cette distance qui le sépare du monde". Foucault veut dire par là, que le langage est cette distance qui nous sépare du monde, et en même temps qui nous met dans sa proximité. *Le langage redouble le monde, en donne le double, un double qui est un "redoublement meurtrier", car le langage tue le monde, en en constituant le double ou le simulacre.*

61 *Id.* p.436-437.

62 FOUCAULT, Michel, *La grande étrangère: à propos de littérature*, p.55.

Le pouvoir du langage est de nous mettre en rapport de voisinage avec les choses, de les donner à notre regard, à notre pensée ; mais il est aussi simultanément une mise à distance par rapport aux choses. Car rien ne précède le langage, nul visibilité en dehors de celle qu'ouvre la distance du langage. Le langage, par cette distance « millimétrique comme une ligne »⁶³, transparente comme une vitre, libère un espace, une surface de visibilité. Nous ne percevons et ne parlons dans l'espace qu'à partir de la fine distance qui nous sépare du monde. Cette limite qui nous sépare n'est rien d'autre qu'un vide imperceptible, elle ne nous isole pas des choses « elle est plutôt l'universel rapport, le muet, laborieux et instantané rapport par lequel tout se noue et se dénoue, par lequel tout apparaît, scintille et s'éteint, par lequel dans le même mouvement les choses se donnent et échappent. »⁶⁴.

Cette distance impose à l'objet l'être du simulacre, elle le met à distance de lui-même dans une région séparée, détachée, qui n'est autre que son double mais décroché, suspendu.

Régions séparées, mais par quoi ? Par rien d'autre sans doute qu'une distance, leur distance ; un vide imperceptible, mais que rien ne peut résorber, ni meubler, une ligne qu'on ne cesse de franchir sans qu'elle s'efface.⁶⁵

Une limite qui n'isole pas mais qui rapproche, nous l'avons dit. Car cette distance, inhérente au langage et au regard (qui ne regarde jamais que sur fond de cette fine distance langagière) place la chose dans un jeu de la distance et de la proximité. « Un rapport constant, mobile », que Sollers « appelle du mot décisif de Fiction. »⁶⁶. Le regard n'est pas neutre; il a l'air de laisser les choses là où elles sont; en fait, il les "prélève", les détachant virtuellement d'elles-mêmes, pour les faire entrer dans un espace de fiction où elles s'approchent ou s'éloignent, voisinent à distance ou à proximité, pour les faire entrer dans le jeu virtuel des rapports, de tous les rapports que les choses entre elles et les mots et les choses peuvent entretenir. L'être du rapport lui-même est ouvert par cette distance, « ce rapport constant, mobile, intérieur au langage lui-même » que Sollers appelle « fiction ». La fiction, c'est le « réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres. »⁶⁷ On peut aussi l'appeler, avec Blanchot, l'interstice, l'intermédiaire neutre, la distance et l'approche⁶⁸.

S'il n'est pas interrogé par des expériences littéraires qui le désignent, ou par des expériences qui le ruinent, comme l'hétérotopie; ce réseau secret, ce rapport mobile et constant est invisible ;

63 FOUCAULT, Michel, "Distance, aspect, origine", 1963, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994, p.304.

64 *Id.* p.304.

65 *Ibid.*

66 *Id.* p.305.

67 FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, p.11.

68 FOUCAULT, Michel, « La pensée du dehors », 1966, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994, p.552.

tout comme est invisible la lumière dans laquelle nous voyons, ou comme est invisible le regard lui-même, tâche invisible de toute vision. Peut-être est-ce lui que Blanchot désigne par l'expression « l'invisibilité du visible »⁶⁹. Car s'il n'est pas désigné ou inquiété, ce rapport mobile des choses entre elles et des mots et des choses, possible à partir de cette distance propre au langage, reste invisible. Car il est évident, spontané.

Au terme de « fiction » de Sollers, Foucault joint le terme de Klossowski : « simulacre »⁷⁰. Car dans son étymologie même le simulacre explicite de quoi il s'agit avec la fiction : « simuler n'est-il pas « venir ensemble », être en même temps que soi, et décalé de soi ? Être soi-même en cet autre lieu, qui n'est pas l'emplacement de naissance, le sol natif de la perception, mais à une distance sans mesure, à l'extérieur le plus proche ? Être hors de soi avec soi, dans un avec où se croisent les lointains »⁷¹

Le simulacre fonctionne comme un miroir, ou plutôt, le miroir en est une espèce (de simulacre) qui nous permet de comprendre le fonctionnement général du simulacre ou de la fiction en fonction de comment on nomme les choses.

Le miroir est un topos récurrent de l'écriture foucauldienne. Foucault commente le tableau des Menines de Velázquez dans le premier chapitre des *Mots et les choses*. Il se trouve qu'il y a au milieu du tableau, un miroir, qui ne reflète rien de ce qui se trouve dans l'espace du tableau, mais reflète le couple royal placé dans un espace extérieur au tableau. Ainsi le miroir troue l'espace du tableau ou plutôt il l'ouvre, va chercher au devant du tableau ce dehors du tableau. Il inclut, dans l'espace du tableau, un autre espace qui est à distance "au-devant du tableau dans cette région nécessairement invisible qui en forme la face extérieure."⁷² Le miroir a pour propriété de rapprocher des espaces qui ordinairement sont à distance, comme ici, l'intérieur et l'extérieur du tableau. Il les met à proximité dans la distance ou à distance dans la proximité.

Le miroir, c'est ce lieu du double, dans lequel les choses prélevées sont transplantées, transportées dans cet espace décalé, hors de leur « lieu natal », où elles sont le double d'elles-mêmes, à tout point identiques, à la différence près, qu'elles ne sont pas elles-mêmes mais leurs doubles, et que dans ce lieu à la fois réel et virtuel, elles peuvent être assemblées de multiples

69 *Id.* p.552. La pensée du dehors « faire voir à quel point est invisible l'invisibilité du visible ».

70 FOUCAULT, Michel, "La prose d'Actéon", 1964, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994, p.357 « La prose d'Actéon, « venue simultanée du Même et de l'Autre (simuler c'est originairement venir ensemble). Ainsi s'établit une constellation propre à Klossowski, et merveilleusement riche : simulacre, similitude, simultanéité, simulation et dissimulation ».

71 FOUCAULT, Michel, "Distance, aspect, origine", p.303.

72 *Les mots et les choses*. p.23.

manières, selon des combinaisons improbables, par l'effet de cette distance impalpable qui les sépare et les unie, qui les sépare de leur lieu natal et les noue entre elles dans l'espace du miroir. Ainsi dans cette distance de simulacre, dans cette distance du miroir, dans ce regard, dans cette voix, dans cette écriture, les choses viennent ensembles, d'elles-mêmes décalées, à distance d'elles-mêmes et pourtant en tout point identiques. Frédéric Gros explique la distance du simulacre de cette manière : le langage délivre une distance, « elle est l'élément, la dimension propre du langage, irréductible aux constitutions subjectives. Elle est la profondeur virtuelle, infiniment superficielle, du « miroir » : le langage comme deux miroirs affrontés, situe chaque chose à distance indéfinie d'elle-même.»⁷³ En effet, comme les choses ne sont jamais là, dans la fraîcheur originelle de leur donation ; comme elles ne sont pas là non plus comme le double, l'image de leur présence originelle, le simulacre ne saurait être le simple reflet de la chose, il est « comme deux miroirs affrontés », le double du double, le reflet de la chose reflétée, le décalage de la chose décalé. Voilà comment l'origine est à jamais absente. Tout est toujours contenu dans ce rapport « constant, mobile, intérieur au langage lui-même ». Les partages entre réel et virtuel ; perception et songe ; souvenir et fantasme, ne désignent pas d'un côté la donation de la chose elle-même et de l'autre côté la modification imaginative d'une perception qui aurait originairement été pure. Il n'y a pas deux dynasties séparées, celle du Réel et de l'Irréel, de la perception et de l'imaginaire. Ces partages sont intérieurs à ce monde de la distance, ils sont contenus comme des limites internes au langage ; ils sont des manières de nouer et de dénouer, de mettre en rapport, de faire pivoter les êtres au sein de l'ouverture ouverte par le langage. Le fictif est l'invisible couteau autour duquel pivotent tous les êtres, il est l'être du partage et du rapport des choses⁷⁴.

Si le fictif, c'était justement, ce trajet de flèche [...] qui nous frappe au yeux et nous offre tout ce qui apparaît ? Alors, le fictif serait aussi bien ce qui nomme les choses, les fait parler et donne dans le langage leur être partagé déjà par le souverain pouvoir des mots : « «Paysages en deux », dit Marcelin Pleynet. Ne pas dire, donc, que la fiction, c'est le langage : le tour serait trop simple, bien qu'il soit de nos jours familier. Dire, avec plus de prudence, qu'il y a entre eux une appartenance complexe, un appui et une contestation ; et que [...] l'expérience simple qui consiste à prendre une plume et à écrire dégage (comme on dit : libérer, désensevelir, reprendre un gage ou revenir sur une parole) une distance qui, à l'état nu, offre un quadrillage de lignes d'encre et aussi bien un enchevêtrement de rues, une ville en train de naître, déjà là depuis longtemps : *Les mois sont des lignes, des faits lorsqu'elles se croisent nous représenterions de cette façon une série de droites coupées à angle droit par une série de droites une ville.*

–Pleynt (M.), *Paysages en deux : les lignes de la prose*, Paris, Ed. Du Seuil, 1963, p.121.⁷⁵

73 GROS, Frédéric, *Foucault et la folie*, p.106.

74 Distance, aspect, origine, p.304.

75 Cité par FOUCAULT, « Distance aspect origine », p.308.

Il semble, si nous essayons de comprendre ce passage difficile, que le fictif, en cela qu'il est le mouvement d'ouverture d'une distance, un mouvement d'étalement, de répartition, d'ouverture, est à la fois une propriété spatiale et une caractéristique du langage. Ou plutôt, l'espace (qu'il soit géographique ou littéraire) et le langage ont leur être qui dépend de l'ouverture d'une distance, d'un mouvement de déploiement, du dépliage d'une dispersion. « L'éclatement de cette distance, Pleyret le désigne d'un mot : « Fragmentation est la source. » »⁷⁷

Il y a donc un rapport complexe : « le fictif, c'est un éloignement propre au langage – un éloignement qui a son lieu en lui, mais qui, aussi bien, l'étale, le disperse, le répartit, l'ouvre. »⁷⁸ La distance n'est pas le langage et le langage n'est pas la distance, le fictif est leur rapport, c'est quand la distance se donne comme « quadrillage de ligne d'encre », un éloignement qui se donne dans le langage et qui en même temps est « une ville en train de naître », une extériorité éparse, à l'image d'un lavis matériel, d'un réseau urbain. Dans, *Le langage de l'espace*, Foucault écrit : « Tel est le pouvoir du langage : lui qui est tissé d'espace, il le suscite, se le donne par une ouverture originale et le prélève pour le reprendre en soi ». Nous voyons là les rapports réciproques du langage et de la distance.

Ajoutons que cette distance n'appartient ni aux mots, ni aux choses, qui sont tous charriés, enroulés dans ce vide infime de la distance. Nous avons également dit que la distinction entre le réel et le virtuel n'était pas primordiale mais secondaire par rapport à l'éclatement d'une distance qui est l'ouverture d'un espace. C'est pourquoi Foucault peut traiter indifféremment les objets « réels » et les objets « virtuels ». Entre l'utopie qui est un lieu dans le non-lieu du langage, l'hétérotopie du texte *Des espaces autres* qui est un lieu réellement existant, et le miroir, lieu à la fois réel et virtuel, il n'y a pas de contradiction, il y a plutôt un rapport de passage, de trajet. De la même manière, le fantasme, le rêve et la veille, sont des limites à traverser dans la distance ouverte du langage.

I.3 Littérature et « langage de fiction »

Le propre de cet espace, de cette distance qui ouvre le langage, le rend possible, c'est qu'elle est invisible. Mais certaines expériences littéraires contemporaines, au lieu d'oublier cette distance, ont cherché à s'éprouver comme se maintenant en elle, parlant en elle, avançant en elle ; le langage de ces expériences, Foucault l'appelle « langage de fiction »⁷⁶.

⁷⁶ *Id.* p.309.

D'abord, si la littérature peut manifester l'être du simulacre, de la distance, c'est en constituant l'œuvre littéraire qui se donne elle-même comme un simulacre du simulacre. L'œuvre littéraire est elle-même un espace du double dans lequel sont prélevés les objets, les mots et les espaces habituels à distance de leurs lieux d'origine. L'espace de l'œuvre est comme une région décrochée, séparée, suspendue à l'extérieur et pourtant proche de l'espace commun de la langue. Le volume du livre ou de la page, comme superficie sans profondeur, en doublant l'espace général du langage et en s'en séparant à une distance pourtant si proche, manifeste la doublure, la répétition, l'ouverture d'une distance comme le travail du langage lui-même.

Ensuite, Foucault s'attarde sur certains objets propres à l'œuvre de Robbe-Grillet, ces objets, ce sont certaines régions séparées, des lieux décrochés, décalés, comme suspendus, des terrasses de café, des balcons. Ces régions sont comme l'image ou la métaphore du rapport de l'œuvre littéraire avec le reste du langage, un double du double, un double déplacé du langage. Ainsi, le balcon est à la chambre ce que l'œuvre peut être au reste du langage : un espace séparé, extérieur, qui voisine pourtant l'espace de la chambre qu'il redouble mais à l'extérieur. Cette métaphore du balcon et de la chambre permet de comprendre encore davantage ce qu'est cette « distance », cette séparation qui sépare un espace d'un autre. Citons Foucault pour le commenter par la suite :

Des régions un peu décrochées, comme suspendues, terrasses de café, balcons. Régions séparées, mais par quoi ? Par rien d'autre sans doute qu'une distance ; un vide imperceptible, mais que rien ne peut résorber, ni meubler, une ligne qu'on ne cesse de franchir sans qu'elle s'efface, comme si, au contraire, c'était en la croisant sans arrêt qu'on la marquait davantage.⁷⁷

Entre un espace séparé et l'espace qu'il double, ce serait comme entre la chambre et le balcon, la transparence à la fois franchissable et infranchissable des vitres. Cette image nous permet de comprendre la nature de la limite, non pas seulement fermeture, exclusion, mais aussi ouverture. Parce que le regard traverse cette limite, le dehors est accessible du dedans : la limite est à la fois mise à distance et proche voisinage, mise à distance et rapport. De même, l'espace du miroir est accessible au regard et pourtant demeure à une irrémédiable distance. L'espace du miroir se place dans un rapport de jeu avec l'espace qu'il double. Dans ce jeu, ce qui pivote, c'est le même et l'autre, l'identité et l'altérité et aussi la distance et la proximité, dans un rapport paradoxal où ce qui est le même est en même temps l'autre, ce qui est à l'extérieur est en même temps notre proche dedans. On peut dire cela en terme de pivot⁷⁸, où comme autour d'un invisible pivot, le même se renverse

⁷⁷ *Id.* p.304.

⁷⁸ Nous avons pris le terme de « pivot » utilisé par Foucault dans un contexte un peu différent, dans l'article « La prose d'Actéon » sur les simulacres de Klossowski : « Toutes ces figures-simulacres pivotent sur place : les débauchés deviennent inquisiteurs, les séminaristes officiers nazis ».

dans l'autre et vice versa ; ou en termes de percée, de dynamique apparition, où le dehors, du fond de sa proche distance survient dans l'espace du dedans ou se retire comme dehors. Prenons un autre exemple pour expliciter cette question de la limite : par exemple la différence entre ce qui a eu lieu et ce qui n'a pas eu lieu. Rien n'est plus contraire à ce qui a eu lieu, que ce qui n'a pas eu lieu. Pourtant, le rapport entre les deux est celui d'une proche distance, d'une distance millimétrique comme une ligne ou comme la pointe d'un pivot. Car, c'est en ce qui n'a pas eu lieu que ce qui a eu lieu peut basculer et vice versa. De même que le langage littéraire n'a rien à voir, ou est tout opposé au langage ordinaire, c'est pourtant seulement une distance infime qui les sépare, le langage littéraire pouvant basculer instantanément dans le langage ordinaire et vice-versa.

La littérature c'est donc comme un pli du langage, un creux du langage qui à la fois cache et dévoile l'espace du simulacre ou de la fiction. Le langage littéraire, c'est « le pli où le langage redouble la distance vide d'où il nous vient et se sépare de soi dans l'approche de cette distance sur laquelle il lui appartient, et à lui seul, de veiller. »⁷⁹ C'est ainsi que Foucault affirme que l'espace du simulacre est sans doute le lieu contemporain, mais encore caché, de la littérature : « l'être de la littérature ne concerne ni les hommes ni les signes, mais cet espace du double, ce creux du simulacre »⁸⁰

Mallarmé, quant à lui, permet de comprendre la spatialité inhérente au langage comme jeu de mise à distance et de mise à proximité, de voilement ou de dévoilement, où la visibilité s'offre en cachant et se retire en montrant. Pour être plus précis, ce que montre l'écriture de Mallarmé c'est comment cette spatialité du langage offre les objets dans un rapport qui voile en dévoilant. L'éventail, dans l'écriture de Mallarmé⁸¹, c'est l'ouverture d'un espace, le déploiement d'une visibilité. Mais quand l'éventail est ouvert, il masque le visage. De la même manière, quand l'aile de l'oiseau s'ouvre, elle occulte l'oiseau, "L'aile et l'éventail dérobent à la vue, ils cachent, ils mettent hors d'atteinte et à distance, mais ils ne cachent que dans la mesure où ils déploient"⁸², c'est-à-dire dans la mesure où se trouve déployée la richesse diaprée de l'aile, ou encore le dessin même de l'éventail. Et quand ils sont fermés, au contraire, l'aile laisse voir l'oiseau, l'éventail laisse voir le

79 FOUCAULT, Michel, « Le langage de l'espace », 1964, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994. Le terme de veille est emprunté par Foucault à Laporte.

80 FOUCAULT, Michel, "La prose d'Actéon", 1964, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994.

81 Dans *La grande Étrangère*, p.138 ou dans « Le Mallarmé de J-P.Richard » des *Dits et écrits*, p.455, Foucault fait référence aux analyses littéraires de l'écriture de Mallarmé de Jean-Pierre Richard, *L'univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Seuil, 1961.

82 FOUCAULT, *La grande étrangère: à propos de littérature*, p.138.

visage [...]. Au moment où ils se replient, ils deviennent cachant, ils recèlent précisément tout ce qui était étalé au moment même où ils s'ouvraient"⁸³. L'aile et l'éventail peuvent être considérés comme les métaphores des espaces du langage. En tant qu'une distance au sein du langage est ouverte, une visibilité est étalée à la vue du regard, un espace s'ouvre à la pénétration du regard. Et en même temps, son ouverture est toujours la fermeture, l'occultation, la mise à distance des autres espaces qu'il dérober à la vue. Nous voyons donc métaphoriquement avec Mallarmé comment la distance du langage, ce rapport mobile, cette mobilité du rapport inhérents au langage est à la fois ce qui rend visible et ce qui occulte, une proximité qui met à distance, une distance qui met à proximité.

I.4 La grille langagière de notre regard

Adam Pollo est un prophète en un sens singulier ; il n'annonce pas le Temps ; il parle de cette distance qui le sépare du monde [...], et par le flot de son discours dément, le monde refluera jusqu'à lui, comme un gros poisson remontant le courant, l'avalera et le tiendra enfermé pour un temps indéfini et immobile dans la chambre d'un asile. Refermé sur lui-même, le temps se répartit maintenant sur cet échiquier de barreaux et de soleil. Grillage qui est peut-être la grille du langage »⁸⁴

Le regard et le langage, chez Foucault, n'accueillent, ne laissent jamais les choses telles quelles. En effet, nous vivons dans un monde de signes et de langage, nous n'avons jamais accès à la fraîcheur d'une perception non-langagière. C'est le sens de la critique foucauldienne de la phénoménologie et notamment à la phénoménologie de Merleau-Ponty. Merleau-Ponty comprend la phénoménologie comme cette entreprise qui doit "revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance, dont la connaissance parle toujours"⁸⁵. Il y a donc une antériorité de la perception des choses mêmes, par rapport à leur connaissance. Chez Foucault, cette antériorité des choses-mêmes n'a pas lieu d'être, car les choses du monde n'existent qu'à travers la grille du langage⁸⁶, il n'y a pas d'expérience non-langagière du monde. Même l'apparition des choses dans leur singularité, c'est-à-dire dans leur différence d'avec les autres suppose l'être de la différence (nous avons dit, l'être du partage) qui suppose lui-même l'être de l'ordre constitué par la grille d'un regard qui est d'emblée langagier. Nous ne percevons jamais à l'aurore mais toujours au sein de l'espace du langage, le vécu est toujours un vécu langagier.

83 *Id.* p.139.

84 FOUCAULT, « Le langage de l'espace », p.437.

85 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1952

86 FOUCAULT Michel, « Débat sur le roman », 1964, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994, p 408.

"Nous vivons dans un monde de signe et de langage, c'est précisément cela, je crois, le problème. Pleynet considère, et un certain nombre, je crois, d'entre nous, moi-même après tout, que la réalité n'existe pas, qu'il n'existe que le langage, et ce dont nous parlons c'est du langage, nous parlons à l'intérieur du langage". "Je suis matérialiste, puisque je nie la réalité".

Il est intéressant que Merleau-Ponty et Foucault utilisent tout deux le terme d'archéologie, mais avec des visées différentes. Merleau-Ponty utilise "cette référence à l'« archéologie » pour définir sa propre démarche d'une phénoménologie de la perception. Dans la mesure en effet où la perception « est ensevelie sous les sédiments des connaissances ultérieures », il faut pour y accéder recourir à « un travail analogue à celui de l'archéologue »⁸⁷. L'archéologie est alors une "démarche régressive consistant à dévoiler le monde perçu à rebours des déformations que lui fait subir la séparation du sujet et de l'objet dans la connaissance prédicative"⁸⁸. Pour Foucault au contraire, l'archéologie n'est pas une suspension du langage, c'est au contraire, la mise en lumière de l'*a priori* historique, qui est une sorte de réseau, de sol spatio-langagier, une sorte de syntaxe spatiale, qui constitue et rend possible les différentes perceptions, discours, figurations épistémologiques d'une époque donnée. L'archéologie foucauldienne ne suspend pas le langage, elle découvre son sol, le sol langagier du langage, des énoncés et discours d'une époque et d'une culture donnée. Philippe Sabot⁸⁹ souligne que l'archéologie des sciences humaines de Foucault va de paire avec une étude des modes d'être historiques du langage à l'âge classique et à la modernité. Il n'est donc pas question de retourner à des perceptions pré-langagières mais au contraire d'ancrer l'archéologie dans le déjà-là du langage. Alors que chez Merleau-Ponty le langage présuppose la perception, chez Foucault c'est l'inverse, la perception présuppose le déjà-là du langage.

Dans *Naissance de la clinique*, Foucault a montré que l'espace de l'expérience, c'était cette « structure parlée du perçu »⁹⁰ que Foucault dans la préface des *Mots et les choses* va nommer « ordre empirique ». C'est en vertu de ces ordres empiriques, de cette grille langagière du perçu que le regard du médecin peut être loquace, qu'il est capable de percevoir, car c'est un certain ordre préalable au regard qui donne aux choses l'espace de leur visibilité, de même qu'il donne au mots, l'espace de leur lisibilité ou de leur signification, c'est un espace qui ouvre et distribue le perceptible et l'énonçable. Cet ordre empirique, est tout à la fois une certaine « découpe des choses et, le principe de leur articulation dans un langage »⁹¹. Il est « la structure commune qui découpe et articule ce qui se voit et ce qui se dit »⁹².

Si la syntaxe de la perception précède la perception elle-même, à partir de quoi cette syntaxe se constitue-t-elle ? En effet, l'archéologie foucauldienne des discontinuités historiques est aussi une

87 Merleau Ponty cité par SABOT Philippe, « Foucault et Merleau-Ponty : un dialogue impossible ? ».

88 *Ibid.*

89 SABOT, *Introduction à Les mots et les choses de Michel Foucault*, p. 207.

90 FOUCAULT, Michel, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p.8.

91 *Id.* p.16.

92 *Id.* p.18.

histoire des modes différenciés de perception. Par exemple l'archéologie médicale de *Naissance de la clinique* reconduit la transformation du regard du médecin à la transformation plus fondamentale de la grille spatio-langagière du regard du médecin. La transformation des modes historiques de perception sont renvoyés à la transformation des grilles langagières, des ordres langagiers comme syntaxe de cette perception. Pour comprendre ce qui se passe au niveau des modes d'êtres de l'ordre, des modes d'êtres de cette syntaxe spatio-langagière, il faut interroger une région encore plus fondamentale, le sous-sol de tous les sols, non pas les modes d'être de l'ordre, mais l'être de l'ordre lui-même, duquel dépend la possibilité même de constitution d'une quelconque grille langagière de la perception.

II) Le langage, l'espace et l'être brut de l'ordre

II.1 L'hétérotopie de Borges, une mythologie de l'espace qui désigne l'invisible espace du langage

Il y a un moment de bifurcation dans la préface des *Mots et les Choses* sur la question de l'hétérotopie. La préface commence par la présentation de l'hétérotopie de Borges. Foucault continue ensuite par expliquer ce qu'il entend par hétérotopie et en quoi celle-ci est une sorte de ruine de la pensée dans le "non lieu du langage". L'hétérotopie apparaît alors comme un dérèglement du langage. C'est alors que Foucault parle des aphasiques, ces malades du langage, "ceux dont le langage est ruiné"⁹³. Alors que Foucault expliquait le fonctionnement hétérotopique, le dérèglement spatial, du langage, en liant "aphasie" et "atopie", il signale que le texte de Borges "va dans une autre direction". Le texte de Borges ne va pas ancrer la question de l'hétérotopie et du dérèglement du langage au sein d'expériences occidentales réelles, il va donner à ces expériences "une patrie mythique", "une région précise dont le nom seul constitue pour l'occident une réserve d'utopie". Cela veut dire que Borges va créer un mythe, ou plutôt rappeler un des mythes de l'occident : le mythe de la Chine, "le lieu privilégié de l'espace", "la plus sourde aux événements du temps, la plus attachée au pur déroulement de l'étendu".

Essayons de commenter plus avant ce mythe occidental de la Chine. Premièrement, ce mythe met en valeur que notre culture, contrairement à la culture chinoise mythique, s'ordonne imaginairement plutôt au temps qu'à l'espace. Ce n'est donc que récemment, que notre culture peut imaginer l'espace comme fond de l'ordre et pas le temps. "Écrire pendant des siècles c'est ordonné

93 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.10.

au temps"⁹⁴. L'écriture était prise dans une courbe fondamentale qui est celle du retour homérique et aussi celle de l'accomplissement des prophéties juives. Écrire c'était faire retour vers l'origine, vers le langage premier, "se ressaisir du premier moment; c'était être de nouveau du matin". "Mais voilà que le langage est (ou, peut-être est devenu) chose d'espace".

Cette nouvelle mythologie que propose Borges, se place en contrepoint de la "mythologie temporelle du langage"⁹⁵ qui commandait l'époque où le langage était encore "reçu comme du temps". En bref, ce mythe de la Chine, nous suggère qu'il est encore inhabituel pour nous de faire du langage un être d'espace, alors que traditionnellement la culture occidentale en fait un être de temps. C'est pour cela que "la patrie de l'étendue" est placée dans un ailleurs utopique, la Chine.

Mais si Borges peut parler du pur déroulement de l'étendu, si l'espace peut devenir objet pour son discours, c'est bien parce que notre culture est en train de découvrir "maintenant et par mille chemins [...] que le langage est espace". Nous avons oublié que le langage est espace, parce que le langage fonctionne dans le temps (c'est la chaîne parlée), et qu'il fonctionne pour dire le temps. "Mais la fonction du langage n'est pas son être ; et son être, justement si sa fonction c'est d'être temps, l'être du langage, c'est d'être espace". Ainsi, le mythe de la Chine, patrie de l'étendue, nous montre à la fois que cette idée que l'être du langage est espace nous est étrangère et pourtant elle nous est contemporaine. C'est bien pour cela que cette idée nous vient de lieux qui sont, d'après Foucault, à la marge du savoir occidental, notamment les "langages des fous", la littérature et la linguistique.

Ensuite, ce mythe de la Chine comme "pur déroulement d'étendue" lie le problème de l'espace avec celui du classement, de l'ordre : comment le langage comme dispersion, comme étendue, peut-il se faire quadrillage des choses, instauration d'un ordre parmi les choses, rapport d'identité et de différence? Car la Chine est tellement exposée au règne de l'étendu, "à l'ordonnance de l'étendue", qu'elle ne "distribue la prolifération des êtres dans aucun des espaces où il nous est possible de nommer, de parler, de penser". L'espace n'est donc pas nécessairement ordre. On peut donc dire que l'ordre n'est ni simplement langage, ni simplement espace, mais articulation, entrelacement de langage et d'espace. L'ordre est un langage qui se fait espace ou un espace qui se fait langage. Le pur espace sans syntaxe langagière est une multiplicité dispersée, impensable et innommable. C'est par leur articulations, que langage et espace, peuvent se faire "grille", "quadrillage", "tableau", "table", "lieu commun".

94 FOUCAULT, *Le langage de l'espace*, p.435.

95 FOUCAULT, *La grande étrangère*, p.132.

On peut dire que l'espace de l'hétérotopie est un anti-espace de la fiction au sens de Sollers, la fiction comme rapport mobile des êtres au sein de la distance du langage. Car l'hétérotopie est la ruine de tout rapport, aucune articulation, aucun voisinage et même aucune juxtaposition des êtres n'a lieu. Dans l'hétérotopie les êtres, les mots, les choses sont esseulés, ils sont à une distance infinie les uns des autres, une distance qui les disperse sans les rassembler dans un espace de voisinage. Dans l'hétérotopie, les rapports de la distance et du langage ne permettent aucune fiction, aucun simulacre où les choses déplacées d'elles-mêmes pourraient s'égarer de rapports multiples, probables et improbables les unes avec les autres. Le fictif comme couteau autour duquel pivote les différences et les similitudes des choses dans l'espace du langage, est ruiné. Il n'y a plus ni similitude ni différence car les choses, dans l'hétérotopie, sont sans commun rapport.

A quoi tient donc ce rapport commun, cet être de la liaison, cette syntaxe, ce fictif, cette possibilité du voisinage des choses dans le langage ? C'est à partir de l'hétérotopie comme langage où les choses ne peuvent voisiner, où le fictif, le rapport, le lien est ruiné, qu'à rebours l'être de l'ordre et de la fiction semble particulièrement problématique et peut-être fragile. C'est à partir de l'hétérotopie comprise au sens d'autre lieu du langage qui manifeste l'autre de l'ordre, non pas le désordre mais l'impossibilité de l'ordre, que la question de la possibilité même d'un ordre se pose dans ses aspects les plus problématiques.

II.2 L'être de l'ordre et la fiction comme rapport constant et mobile intérieur au langage

Ainsi, c'est à travers la grille d'un regard qui est aussi langagier que nous donnons leur ordre aux choses : "L'ordre est ce qui se donne dans les choses, et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage ; et c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d'être énoncé"

L'hétérotopie, ce serait ce regard, cette perception des choses qui ne serait passerait plus par la grille d'un regard langagier, par l'ordonnance d'une syntaxe. Foucault cite le journal d'une jeune femme schizophrène qui, en voie de rémission, raconte après coup sa maladie⁹⁶ : Elle s'éprouve comme une aiguille dans le vide, ou dans une meule de foin ou dans un monde extrêmement lumineux sans ombre, un monde immobile et silencieux. Elle se sent comme nue au milieu de la désolation, dans un monde sans signification où les humains sont des fantômes aux gestes artificiels, détachés les uns des autres, les choses et les humains sont désolés. Par le biais du récit de

96 FOUCAULT, Michel, "L'usage de la parole : langages de la folie, 4, le corps et ses doubles", chaîne nationale, 1963, URL : <https://youtu.be/Jw4ShD3Z8YA>

cette expérience nous voyons deux choses, premièrement que dans son monde qui n'en est finalement pas un, les êtres n'ont ni ordre, ni liaison, puisqu'elle les éprouve comme artificiellement détachés les uns des autres. Deuxièmement, entre les êtres, il n'y a pas de différences significatives, puisque son monde se présente comme une blancheur monotone, sans différences ni qualités. La liaison et la différence semble donc lié à cette capacité d'insérer, par son regard et son langage, les choses dans un certain espace d'ordre. Ce qui se passe, pour certains malades du corps et du langage, c'est qu'ils sont désormais incapables de se situer dans cette grille du langage qui ordonne les choses dans leurs identités et leurs différences. L'espace apparaît alors soit comme un trop plein indifférencié (une meule de foin dense et compacte, où les objets foisonnent mais on ne peut les apercevoir de par l'absence de distance possible dans cet espace) ou comme un vide, un silence, une absence de qualité significative, pour reprendre les images de cette jeune femme schizophrène.

Dans "Des espaces autres", conférence au Cercle d'études architecturales donnée en 1967, Foucault décrit ainsi cet espace de différence dans lequel nous vivons :

L'œuvre -immense- de Bachelard, les descriptions des phénoménologues nous ont appris que nous ne vivons pas dans un espace homogène et vide, mais au contraire dans un espace qui est tout chargé de qualités, un espace qui est peut-être hanté de fantôme; l'espace de notre perception première, celui de nos rêveries, celui de nos passions détiennent en eux-mêmes des qualités qui sont comme intrinsèques; c'est un espace léger, éthéré, transparent, ou bien un espace obscur, rocailleux, encombré : c'est un espace d'en haut, c'est un espace des cimes, ou au contraire un espace d'en bas, un espace de la boue, c'est un espace qui peut être courant comme l'eau vive, c'est un espace qui peut être fixé, figé comme la pierre ou le cristal".

Plus loin Foucault parle d'"espace hétérogène", ce que nous avons appelé ci-dessus, espace de différence : "nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables. L'hétérogénéité maximale et l'absence de différence, l'homogénéité absolue sont être les deux pendants d'un regard, d'un langage qu'il ne peut plus s'enraciner dans un espace cohérent, qui est pour Foucault l'espace du langage, cet "espace vide", ce "blanc interstitiel" qui sépare dans le regard et dans le langage les êtres les uns des autres et leur donner leur ordre et par là, leur différence et leur similitude.

Ce qui est en jeu, c'est la possibilité, la capacité, pour le regard, pour la voix, pour la page du livre, d'être des "lieux communs", c'est à dire des lieux dans lesquels les êtres qui s'y logent, ne soient ni dans une situation de ressemblance sans nom, sans différences, sans relief, dans une blancheur sans ombre, ni dans une situation de multiplicité sans espèce commune, sans lien, sans rapport. L'enjeu, c'est la possibilité pour le langage d'être le "et" et le "en" où les êtres puissent voisiner, se juxtaposer, se répartir. La question est de savoir si le langage ouvre un espace pensable

ou un espace impensable, un espace dans lequel la pensée est chez elle, ou un espace où la pensée est ruiné, où elle passe hors d'elle-même.

II.3 Le sol silencieux de notre langage, là où, depuis le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace

Ce lieu commun ou ce lieu sans commun, de manière toute fondamentale, c'est du langage qui se tisse avec de l'espace, le langage qui s'ouvre comme un espace, l'espace qui se fait syntaxe langagière : le langage de l'espace ou l'espace du langage : "là où, depuis le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace"⁹⁷.

On peut dire que quand la pensée est possible, c'est que l'espace du monde est tissé de langage, ou alors que le langage prélève l'espace du monde pour le reprendre en soi, s'étalant ainsi lui-même comme un espace. C'est seulement à partir de ce "sol", en partant de cette "table" qui est entrelacement de langage et d'espace, que nous pouvons instaurer un ordre parmi les êtres, dire "que le chat et le chien se ressemblent moins que deux lévriers, même s'ils courent tous deux comme des fous, et même s'ils viennent de casser la cruche"⁹⁸. L'ordre est un préalable à la perception, cet ordre qui est le déjà là du langage avec l'espace. « En fait, il n'y a, même pour l'expérience la plus naïve, aucune similitude, aucune distinction qui ne résulte d'une opération précise et de l'application d'un critère préalable ».

L'être de la différence lui-même, ainsi que la ressemblance résulte de l'ordre préalable constitué par l'espace repris en soi par le langage. Les ordres empiriques, autrement dit les ordres de notre perception spontanée, encore en deçà des théories scientifiques supposent "l'être brut de l'ordre" qui a son lieu dans l'espace du langage.

Cette région langagière n'est pas constituée de discours, elle est antérieur aux discours, ou plutôt, elle est une distance qui se creuse au sein du murmure indéfini qu'est le langage, elle est ce vide qui se forme au sein du déjà-dit, à partir duquel, seulement, les mots, les perceptions et les gestes peuvent se constituer. Elle, est en deçà de toute énonciation, le déjà-là du langage et de l'espace, elle est la possibilité du signe, du mot, de la grammaire, de la syntaxe. C'est l'espace silencieux, "le sol silencieux"⁹⁹ de notre langage.

Ainsi, entre le regard déjà codé et la connaissance réflexive, il y a une région médiane qui délivre l'ordre en son être même : c'est là qu'il apparaît [l'être brut de l'ordre], selon les

97 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.9.

98 *Id.* p.11.

99 *Id.* p.16.

cultures et selon les époques, continu et gradué ou morcelé et discontinu, lié à l'espace ou constitué à chaque instant par la poussée du temps [...]. Si bien que cette région "médiane" peut se donner comme la plus fondamentale.¹⁰⁰

Le langage des fous, les difficultés des aphasiques, la parole littéraire, le langage ordinaire, le langage scientifique, proviennent tous de cette grande ouverture qui est celle de l'espace des signes ou entre les signes, "une sorte de grande ouverture dans laquelle nous ne cessons d'avancer et dans laquelle justement nous parlons, nous parlons jusqu'au jour où on nous mettra une poignée de terre dans la bouche"¹⁰¹.

II.4 Les aphasiques et l'espace du langage comme surface d'ébranlement

Nous avons vu que pour certains malades du corps et du langage, il devient impossible de se situer dans cette grille du langage qui ordonne les choses dans leurs identités et leurs différences. Ils deviennent les "joueurs dérégés du Même et de l'Autre"¹⁰² comme le fou de l'âge baroque qui s'est "aliéné dans l'analogie"¹⁰³, pour qui tout est similitude, qui ne connaît pas la différence, qui voit partout ressemblance et signe de la ressemblance. "tous les signes pour lui se ressemblent".

Cette impossibilité de s'enraciner dans un espace cohérent, dans lesquels les choses peuvent se juxtaposer de manière cohérente, a deux conséquences qui ne sont opposées qu'à première vue : la prolifération sauvage des ressemblances ou la prolifération sauvage des différences. Dans la taxinomie de Borges, c'est la prolifération des différences, à partir de qui aucune parenté, aucune liaison n'est possible ; des fragments qui appartiennent à des ordres différents qui n'ont aucun rapports. Il nous semble, que le second exemple convoqué par Foucault pour expliquer l'hétérotopie, qui celui du rapport des aphasiques à la possibilité de l'ordre, du classement, est plus précis. Citons le passage :

"Il paraît que certains aphasiques n'arrivent pas à classer de façon cohérente les écheveaux de laines multicolores qu'on leur présente à la surface d'une table; comme si ce rectangle uni ne pouvait pas servir d'espace homogène et neutre où les choses viendraient à la fois manifester l'ordre continu de leurs identités ou de leurs différences et le champ sémantique de leur dénomination. Ils forment, en cet espace uni où les choses normalement se distribuent et se nomment, une multiplicité de petits domaines grumeleux et fragmentaires où des ressemblances sans nom agglutinent les choses en îlots discontinus; dans un coin, ils placent les échevaux les plus clairs, dans un autre les rouges, ailleurs ceux qui ont une consistance plus laineuse, ailleurs encore les plus longs, ou ceux qui tirent sur le violet ou ceux noués en boule. Mais à peine esquissés, tous ces groupements se défont car la plage d'identité qui les

100 Id. p.12.

101 FOUCAULT, *La grande étrangère*, p.70.

102 FOUCAULT, *Les mots et les choses* p.63.

103 *Ibid.*

soutient, aussi étroite qu'elle soit, est encore trop étendue pour n'être pas instable; et à l'infini, le malade rassemble et sépare, entasse les similitudes diverses, ruine les plus évidentes, disperse les identités, superpose les critères différents, s'agite, recommence, s'inquiète et arrive finalement au bord de l'angoisse"¹⁰⁴.

On voit effet, que pour les aphasiques, les deux proliférations, celle de la différence et celle de la ressemblance sont étroitement liées. La monstruosité de l'hétéroclite et celle de l'homogène sont les deux versants de la même pièce. L'aphasique "entasse les similitudes diverses" pour mieux les défaire, pour mieux disperser les identités dans une différence sans commun. Car ce qui manque à l'aphasique, c'est l'être de l'ordre, autrement dit, nous l'avons vu, le lieu commun où peuvent voisiner les êtres.

L'espace blanc et vide entre les emplacements disperse à l'infini les emplacements, l'espace blanc et vide disperse sans rassembler. Car, si un espace cohérent doit être un champ de dispersion pour permettre la différenciation entre les emplacements, sa dispersion doit être limitée, pour permettre les relations entre les éléments. L'espace de l'hétérotopie est ainsi, un espace qui subit une poussée irrémédiable de dispersion, une poussée qui morcelle, une poussée qui éclate. Georges Didi-Hüberman, dans son texte sur les "atlas de l'impossible", lit le morcellement de l'espace du langage qui conduit à l'hétérotopie comme une poussée, une force ou comme une "surface d'ébranlement" :

Cette force, comme Michel Foucault le dit d'entrée de jeu, n'est autre qu'un mouvement "ébranlant toute les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres". [...] La stabilité des relations vole en éclats, parce que la loi de gravité est mise sens dessus dessous, donc vouée au burlesque : les choses fusent, s'élèvent, s'écrasent, se dispersent ou s'agglutinent comme, dans une célèbre images des disparates de Goya [...], les hommes se voient eux-mêmes transformés en pantins désarticulés qui semblent crachés en l'air par la force d'une "surface d'ébranlement", un simple drap secoué par six femmes, un sombre drap qui recèle encore dans ses plis un homme couché sur le ventre et... un âne. Ici comme là, c'est un rire qui nous secoue jusqu'au malaise, parce qu'il vient d'un fond de ténèbres et de non-savoir.¹⁰⁵

Didi-Hüberman se pose la question : de quelle secousse s'agit-il ? Ce qui secoue toutes les surfaces ordonnées et tous les espaces cohérents, c'est que l'unité des plans se morcelle jusqu'à l'effritement, le grand espace du langage, cet espace vide qui peut tout contenir, s'éparpille jusqu'à ne plus pouvoir servir de site où les choses peuvent voisiner, de lieu commun aux rencontres entre les êtres et donc à leur nomination et à leur classement et à la pensée. C'est quand l'espace du langage ne se fait plus tableau. "Ce lieu commun qu'il faut bien nommer un tableau, -"tableau qui

104 *Id.* p.10.

105 DIDI-HUBERMAN, Georges, Atlas ou le gai savoir inquiet, L'oeil de l'histoire, 3, Les Éditions de Minuit, Paris, 2011.

permet à la pensée d'opérer sur les êtres une mise en ordre, un partage en classe, un groupement en classes par quoi sont désignées leurs similitudes et leurs différences". Le tableau au sens précis de série de séries.

A contrario, de l'hétérotopie, le topos, le lieu, *utopos*, le bon lieu, c'est le tableau, la table. Foucault entend par table, la "table d'opération" des surréalistes, où dans un espace homogène peuvent se créer des liens, même minimaux, comme celui de la concomitance spatio-temporelle, "là où pour un instant, pour toujours peut-être, le parapluie rencontre la machine à coudre"¹⁰⁶. Par tableau, il entend, la série des séries, avec cette idée de contenance, de la série qui peut contenir, selon un rapport stable, dans un espace minimalement cohérent, l'hétérogénéité des séries qui la composent. Un espace qui rassemble les séries et leur permet de diverger tout en les maintenant dans un espace où elles gardent quelque chose en commun. La table et le tableau, en cela sont des utopies, des bons lieux, puisque ce sont des lieux pensables, où la pensée ne s'inquiète pas mais fonctionne. Même la pensée des surréalistes fonctionne, certes par associations surprenantes et hétérogènes, mais pensée tout de même puisqu'on a bien affaire, dans leurs poèmes ou compositions picturales, à des rapports possibles et pensables entre phénomènes différents. Et encore plus merveilleux, les utopies que Foucault évoque page 9 de la préface, ces espaces lisses, ces jardins biens plantés, ces pays faciles, consolent la pensée, puisqu'ils lui donne à parcourir des espaces sans difficultés, pensables de bout en bout.

III) L'espace vide du langage et la possibilité de la pensée

III.1 L'exclusion comme condition de possibilité de la pensée

Hétérotopie veut dire espace autre, mais autre de quoi, de qui? Nous dirons que l'hétérotopie, c'est l'autre de la pensée, parce que c'est l'espace du langage dans une telle dispersion, que la pensée ne pouvant le penser, doit devenir son autre, c'est-à-dire elle doit devenir sa ruine ou elle doit devenir folie, la raison bascule dans la non-raison, « parcourt ce vide instauré entre [elle (la raison)] et ce qui n'est pas elle »¹⁰⁷. Car, la séparation entre la raison et la non-raison étant acquise¹⁰⁸, la pensée ne peut plus séjourner dans le séjour de l'hétérotopie qu'en basculant hors d'elle-même, en se ruinant, en devenant non pensée.

106 D'après la célèbre phrase de Lautréamont

107 FOUCAULT Michel, « Préface à l'histoire de la folie », 1961, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994, p.188.

108 *Ibid.*

"De langage commun il n'y en a pas; ou plutôt, il n'y en a plus; la constitution de la folie comme maladie mentale, à la fin du XVIII^{ème} siècle, dresse le constat d'un dialogue rompu, donne la séparation comme déjà acquise, et enfonce dans l'oubli tous ces mots imparfaits, sans syntaxe fixe, un peu balbutiants dans lesquels se faisait l'échange de la folie et de la raison"

Foucault fait ici référence à un temps qui précède "le grand partage tragique" entre raison et folie, qui a réduit la folie au silence. Il évoque la possibilité – peut-être fantasmée, d'après les dires de Foucault lui-même au début des années 1970, qui qualifiera de fantasme cette idée que la folie aurait pu tenir un langage indépendant – d'un langage partagé entre la pensée et la folie. Il évoque l'idée que la pensée aurait pu tenir un langage commun avec la folie et que l'hétérotopie, ce lieu "sans syntaxe fixe", aurait pu être le lieu de l'échange entre folie et raison. Or, cet échange, est pour nous, désormais, exclu. La ligne de partage étant tracée, entre ce qui est de la pensée et ce qui n'en est pas, entre la raison et son autre, l'espace sans loi ni géométrie de l'hétéroclite, ne serait être que l'espace autre, l'autre de la pensée.

De là vient l'idée que pour nous l'espace du pensable ne pourrait s'ouvrir qu'à partir de ce geste vertical d'exclusion : le geste qui partage la raison de la folie. De cette exclusion de la folie est possible l'ouverture de l'espace de la possibilité de la pensée, qui est un espace du même et du différent relatif, puisque l'autre radical qu'est la folie, en a été exclu.

L'affirmation n'est pas antérieure à la négation; ainsi dans *Histoire de la folie*, Foucault a étudié notre culture à partir de ce qu'elle exclu. Certes, *Les mots et les choses*, se présente dès la préface, comme une "histoire du Même – de ce qui pour une culture est à la fois dispersé et apparenté, donc à distinguer par des marques et à recueillir dans des identités"¹⁰⁹; mais c'est que l'espace du Même ne peut s'ouvrir, qu'à partir de l'exclusion de l'Autre. Tristan Dragon¹¹⁰ souligne que chez Foucault – contrairement à Cassirer qui rapporte l'ensemble des formes culturelles d'une époque à un ensemble positif de valorisation – une culture est à la fois ce qu'elle affirme et ce qu'elle exclu. C'est pourquoi le Même, dans *Les mots et les choses*, et l'Autre, dans *Histoire de la folie*, sont pour Foucault des objets d'études simultanés, car chaque configuration de l'ordre, chaque mode d'être de l'ordre a son Autre, sa "folie" propre, son dehors spécifique.

Dans l'extrait sur les aphasiques, il y a un autre indice du fait que l'ordre de l'espace est nécessairement lié à un geste d'exclusion. Citons l'extrait de ce texte qui nous intéresse : "Mais à peine esquissés, tous les groupements se défont, car la plage d'identité qui les soutient, aussi étroite

109 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.15.

110 DRAGON, Tristan, "Espaces et fictions : notes sur Foucault et la Renaissance". In : *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie*. Lyon : ENS Éditions, 2003.

qu'elle soit, est encore trop étendue pour n'être pas instable". Ainsi, pour devenir espace stable de l'ordre, l'espace doit s'organiser autour d'une sorte d'identité, même si elle est minimale. Ce qui est étendu, c'est l'espace du langage, et celui-ci ne peut devenir une plage d'identité sans se restreindre, il doit se rassembler autour d'une sorte d'identité, qui rende possible l'être brut de l'ordre. Que la plage d'identité soit trop étendue, cela veut dire que tout pourrait potentiellement être indifféremment contenu dans cet espace, aucun critère d'exclusion n'étant préalablement mis en place. La plage d'identité minimale suppose donc quelque chose comme une exclusion minimale ou un "partage originaire"¹¹¹, par exemple celui qui consiste à exclure, comme bruit, tout langage qui n'est pas pensable. Etant désormais considéré comme du bruit, rien du langage de la folie, de son expérience, ne sera transcrit, consigné, sauvegardé.

Ce partage, "ce geste de décision"¹¹², c'est seulement à partir de lui que la pensée est possible. Car ce partage entre le dedans et le dehors est "une structure constitutive de ce qui est sens et non sens"¹¹³, pensée et non pensée, bruit et parole, silence et langage.

Si l'épistémè est une répartition ordonnée des similitudes et des différences, c'est qu'elle se fonde sur une espèce minimale du Même ; au fond, l'espace d'ordre de notre savoir est un espace de similitude, même si cette similitude est minimale. Il ne saurait y avoir de savoir à partir de la différence sauvage ; au fond, ce que Foucault semble dire, c'est que le savoir, le langage subjectif, le discours et nous allons le voir, l'histoire, s'installent au creux de la ressemblance. C'est donc forcément à partir de l'exclusion de la plus grande différence, d'une certaine homogénéisation, que l'ordre devient possible, qu'il peut se constituer comme plage minimale d'identité, qui ouvre la possibilité du savoir, de la connaissance, de la pensée, de la parole subjective, etc.

Cette exclusion fondatrice, se présente comme un silence imposé, un oubli :

Dès sa formulation originaire, le temps historique impose silence à quelque chose que nous ne pouvons plus appréhender par la suite que sous les espèces du vide, du vain, du rien. L'histoire n'est possible que sur fond d'une absence d'histoire, au milieu de ce grand espace de murmures, que le silence guette comme sa vocation et sa vérité : "je nommerai désert ce château que tu fus, nuit cette voix, absence ton visage." Équivoque de cette région obscure : pure équivoque, puisque c'est d'elle que va naître, conquérant peu à peu sur tant de confusion les formes de sa syntaxe et la consistance de son vocabulaire, le langage de l'histoire – et résidu dernier, plage stérile des mots, sable parcouru et aussitôt oublié, ne conservant, en sa passivité, que l'empreinte vide des figures prélevées.¹¹⁴

111 FOUCAULT, « Préface à l'histoire de la folie », p.190.

112 *Id.* p.191.

113 *Ibid.*

114 *Ibid.*

Ainsi, l'histoire comme succession d'époques de l'ordre mais aussi l'histoire comme récit, est toujours une certaine histoire du Même. Car l'histoire, de la même manière que l'être de l'ordre s'ouvre, à partir de l'exclusion d'un autre radical. L'événement historique qui a instauré le partage, ce geste d'exclusion n'est pas lui-même historique, il est en dehors de l'histoire, puisqu'il est ouvreur de l'histoire ; pas réellement historique car il court, tout au long de l'histoire, il l'accompagne, comme son impensé, comme ce qui est oublié mais fondateur; il n'est pas dans l'espace de l'histoire, il est l'espace, ou le partage spatial, la configuration spatiale qui décide dans quel dedans l'histoire aura lieu et quel sera son dehors.

Le partage lui-même, et ce qu'il exclut, courent en leur "inévitabile vide, tout au long de l'histoire"¹¹⁵, il est le silence qui entoure l'histoire. Comme le dit Foucault, dans « La pensée du dehors »¹¹⁶, sentir la présence du dehors, c'est sentir qu'on est irrémédiablement au dehors du dehors. Ce qui, de notre histoire, de l'espace de notre ordre, de notre épistémè est exclu, ne s'offre jamais comme présence positive, mais nous accompagne à distance, sous les espèces du rien, du vide, du silence, du bruit insignifiant. Il est la limite du discours et de la pensée, il est leur dehors qui accompagne à chaque moment leur déploiement.

Foucault va plus loin : ce dehors, ce qui de l'espace du langage est rejeté au dehors – hors de cette plage d'identité minimale qui rend possible, l'être de l'ordre, la culture, l'histoire – ce silence qui accompagne l'histoire, ce vide qui court à côté de l'histoire, est en réalité l'espace même qui, certes exclu et bordé, contient l'espace de l'histoire, du discours, de la culture.

La plénitude de l'histoire n'est possible que dans l'espace, vide et peuplé en même temps, de tous ces mots sans langage qui font entendre à qui prête l'oreille un bruit sourd d'en dessous de l'histoire, le murmure obstiné d'un langage qui parlerait tout seul – sans sujet et sans interlocuteur, tassé sur lui-même, noué à la gorge s'effondrant avant d'avoir atteint toute formulation et retournant sans éclat au silence dont il ne s'est jamais défait. Racine calcinée du sens.¹¹⁷

Dans son texte sur « la pensée du dehors » de Blanchot, Foucault suggère la même chose: "ce qui est avant toute parole, au-dessous de tout mutisme : le ruissellement continu du langage. Langage qui n'est parlé par personne : tout sujet n'y dessine qu'un pli grammatical."¹¹⁸

[Ces paroles] ne me parlent pas, elles ne sont pas intérieures, elles sont au contraire sans intimité, étant tout au dehors et ce qu'elle désignent m'engage dans **ce dehors de toute parole**, apparemment plus secret et plus intérieur que la parole du for intérieur, mais ici, le dehors est

115 *Ibid.*

116 FOUCAULT, « La pensée du dehors », p.554.

117 FOUCAULT, « Préface à l'histoire de la folie », p.191 (nous soulignons).

118 FOUCAULT, « La pensée du dehors », p.565.

vide, le secret est sans profondeur, ce qui est répété est le vide de la répétition, cela ne parle pas et cependant cela a toujours été dit.¹¹⁹

Il y a alors un jeu d'espace qui se dessine : le langage hétérotopique, l'espace du langage dans sa poussée de dispersion est à la fois le dehors de l'histoire, du discours, de la parole subjective et en même temps, l'histoire, le discours, l'être même de l'ordre, la parole subjective, ne sont que des plis au sein de cet espace sauvage, qui est une dispersion, un ruissellement sans loi ni géographie, une répétition stérile de ce qui a été dit, c'est l'infini murmure anonyme et informe du langage.

A l'extérieur de notre culture, ou alors à ses limites, au point de bascule où elle s'exorbite hors de l'espace du Même qui la définit et la rend possible, se trouve l'espace vide du langage qui contient, comme un pli, notre culture, notre pensée, notre langage subjectif et signifiant.

L'espace hétérotopique – là où le langage s'entrecroise avec l'espace dans la dimension sans loi ni géométrie de l'hétéroclite – est à l'extérieur de la pensée. L'extériorité, c'est premièrement ce que notre culture rejette dans ses confins, dans ces espaces qui sont paradoxalement l'extérieur à l'intérieur. Est à l'extérieur ce qui est exclu, comme l'expérience hétérotopique, le langage des fous, qui sont exclus en étant placé dans un espace "neutralisé et pâle"¹²⁰, comme annulés, placés dans des espaces de l'insignifiance, de l'inconsistance, du rien. Foucault, dans le texte « La folie, l'absence d'œuvre », qualifie d'"énigme de l'extériorité" ce qui pour nous est rejeté aux confins, tût, refoulé, exclu comme dehors, ce rapport de notre culture à son "autre". Le dehors est donc fonction du dedans, c'est un exclu-inclu, l'autre est fonction du même. C'est le paradoxe d'un dehors immanent.

La déraison est rejetée dans un dehors qui est en réalité dedans. Il ne faut pas comprendre la limite comme ce qui limite l'absolu dehors, la limite est la production de l'interne dans la catégorie du dehors, elle est un creusement de notre espace, où l'espace creusé, gagné est tellement mis à distance de nous, qu'il n'apparaît plus sous les espèces minimales du même mais comme le dehors, ou plutôt, il est le non-visible, le non-énoncé, le caché, l'impensé de notre espace. Foucault parle d'espace creusé ou de pli de l'espace, "repli qui la creuse de l'intérieur" et du "mouvement qui referme sur soi l'expérience de la folie". Les creux de notre espace sont à la fois des élargissements et des occultations. Le dehors est donc la face exclue du même, non pas son opposé dialectique, puisque Foucault récuse les binarités dialectiques, mais la différence placée à une extrême distance de soi, creusée au sein du même et placée sous le signe du rien. Par ce mouvement du creux ou du

119 *Id.* p.565 (nous soulignons).

120 FOUCAULT Michel, « La folie, l'absence d'œuvre », 1964, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994, p. 441.

pli peut-être même infini, la transgression n'est jamais une transcendance, le plan d'immanence n'est jamais percé.

Pourtant, si l'espace d'ordre de la pensée est un plan d'immanence, le mouvement qui passe la pensée au dehors d'elle-même, comme par exemple dans l'hétérotopie, montre que la pensée est plutôt un pli immanent au sein d'un espace, l'espace vide du langage, pour qui la pensée n'est pas la totalité mais un locataire précaire.

Il y a donc une ambiguïté constitutive : l'espace hétérotopique ou l'espace de la possibilité des l'hétérotopies, l'espace du langage sauvage, l'espace de la ruine de la pensée, est à la fois le dehors exclu de la pensée et l'espace matériel, l'extériorité déployée qui la contient, comme "le bruit de fond"¹²¹ au sein duquel la pensée doit se détacher, ce bruit de fond qui est l'origine informe de la pensée et son risque d'effondrement toujours présent.

Revenons maintenant à notre pensée « – celle qui a notre âge et notre géographie. »¹²², c'est-à-dire, à notre espace du savoir, qui se donne sous la forme double d'un éparpillement et d'un rassemblement autour de la figure de l'homme. Revenons à cet âge anthropologique de la pensée. Comment cet espace se caractérise-t-il ?

121 FOUCAULT, « Préface à l'histoire de la folie », p. 191.

122 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.7.

Chapitre 3 : La profonde spatialité de la pensée moderne

I) Le pli anthropologique du savoir

Dans la pensée moderne, ce qui se révèle au fondement de l'histoire des choses et de l'historicité propre de l'homme, c'est la distance creusant le Même, c'est l'écart qui le disperse et le rassemble aux deux bouts de lui-même. C'est cette profonde spatialité qui permet à la pensée moderne de penser toujours le temps, – de le connaître comme succession de se le promettre comme achèvement, origine et retour.¹²³

I.1 La structure de répétition entre l'empirique et le transcendantal, un système spatial du double

L'homme apparaît dans la pensée moderne comme cet emplacement ambigu de sujet qui connaît mais aussi d'objet de savoir.

Celui-ci, avec son être propre, avec son pouvoir de se donner des représentations, surgit en un creux ménagé par les vivants, les objets d'échange et les mots lorsque, abandonnant la représentation qui avait été jusqu'alors leur site naturel, ils se retirent dans la profondeur des choses et s'enroulent sur eux-mêmes selon les lois de la vie, de la production et du langage.¹²⁴

Ainsi l'homme est à la place requise pour que tout savoir soit possible, il est également le principe et le moyen de toute production et de tout langage. Et en même temps, dans la positivité de son savoir, il découvre que sa vie, son travail, son langage, ont sur lui une irréductible antériorité, de sorte qu'il se découvre vivant parmi les vivants, « instrument de production », « véhicule pour les mots qui lui préexistent »¹²⁵. C'est cela la finitude de l'homme, cette position ambiguë de principe, de sujet de la connaissance et en même temps, d'objet de la connaissance qui ne peut se connaître qu'en étudiant empiriquement la vie, le travail et le langage. Par ses études, il se découvre comme être fini : sa vie est réglée par l'anatomie du cerveau, son travail par les rapports de production, sa parole par le système de la conjugaison indo-européenne, etc. On peut résumer cette position ambiguë de l'homme par deux termes : l'empirique et le transcendantal ; soumis aux règles de l'empiricité et pourtant requis pour que toute connaissance, parole et travail soient possible.

123 *Id.* p.351.

124 *Id.* p.324.

125 *Ibid.*

L'empirique et le transcendantal sont en rapport, l'homme ne peut connaître le transcendantal sans l'empirique et que l'empirique vient se fonder, trouve sa possibilité dans le transcendantal.

L'homme ne peut connaître sa finitude, que parce qu'il a en lui-même le principe de sa finitude. « Chacune de ces formes positives où l'homme peut apprendre qu'il est fini ne lui est donné que sur fond de sa propre finitude »¹²⁶. En effet, c'est par son propre corps qu'il connaît le mode d'être de la vie, par son besoin que lui sont donné le mode d'être de la production, par la mince chaîne de sa pensée parlante que lui sont donné l'être du langage¹²⁷. « la limite ne se manifeste pas comme détermination imposée à l'homme de l'extérieur [...], mais comme finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait »¹²⁸. « Si le savoir de l'homme est fini, c'est parce qu'il est pris, sans libération possible, dans les contenus positifs du langage, du travail et de la vie; et inversement, si la vie, le travail et le langage se donnent dans leur positivité, c'est parce que la connaissance a des formes finies. »¹²⁹

Si la finitude, la limite ne lui vient pas seulement de l'extérieur, c'est qu'elle est redoublée à l'intérieur : la limite, la finitude est la forme extérieure de l'existence de l'homme, de sa connaissance, elle est aussi comme forme intérieure, comme limite interne de la connaissance, la possibilité de la connaissance. On observe une curieuse structure spatiale de redoublement de la positivité au niveau du transcendantal et en retour, du transcendantal dans le positif. L'espace dans lequel se déploie l'analytique de la finitude est celui de la répétition¹³⁰. « Du bout à l'autre de l'expérience, la finitude se répond à elle-même. »¹³¹. Cette répétition est à la fois la forme de l'espace du savoir des modernes, et elle est le principe de son rassemblement en une unité. Produire du savoir, pour les modernes, consiste à parcourir et confirmer les formes de cette répétition, de ce redoublement.

C'est dans cet espace mince et immense ouvert par la répétition du positif dans le fondamental que toute pensée moderne – va se déployer : c'est là qu'on va voir successivement le transcendantal répéter l'empirique, le cogito répéter l'impensé, le retour de l'origine répéter son recul ; c'est là que va s'affirmer à partir d'elle-même une pensée du Même irréductible à la philosophie classique. »¹³²

126 *Id.* p.325.

127 *Ibid.*

128 *Id.* p.326.

129 *Id.* p.327.

130 *Id.* p.326.

131 *Ibid.*

132 *Ibid.*

Notre culture a franchi le seuil à partir duquel nous reconnaissons notre modernité, le jour où la finitude a été pensée comme référence interminable à elle-même. »¹³³

C'est l'homme qui est le lieu, l'emplacement, le pli où se fait la doublure, le redoublement, la pliure de l'empirique sur le transcendantal, de la finitude sur le fondamental. Mais ce n'est pas lui qui définit l'espace du savoir de la modernité. Cet espace se définit archéologiquement à partir de lui-même comme l'espace de redoublement du fini. « La culture moderne peut penser l'homme parce qu'elle pense le fini à partir de lui-même. »¹³⁴. C'est bien pour cela que Foucault peut dire que l'homme est une invention moderne, car c'est à partir de l'espace de savoir des modernes que la figure de l'homme peut être pensée. « L'humanisme » de la Renaissance, le « rationalisme » des classiques ont bien pu donner une place privilégiée aux humains dans l'ordre du monde, ils n'ont pu penser l'homme. »¹³⁵

Car penser l'homme autrement que comme l'emplacement de la pliure du transcendantal sur l'empirique, ce n'est pas penser l'homme tel qu'il est donné au savoir moderne. Voilà dans quel sens Foucault invente l'expression « étrange doublet empirico-transcendantal »¹³⁶ pour désigner l'être de l'homme.

Le concept phénoménologique de vécu par exemple se donne comme un espace redoublé, puisqu'il est à la fois l'espace où tous les contenus empiriques sont donnés à l'expérience et il est en même temps la forme originaire qui les rend possibles ; l'expérience empirique qui livre simultanément ses propres conditions transcendantales. De la même manière, la pensée en double de Marx, à la fois positiviste et eschatologique se place dans cet espace du redoublement : l'espace positif du savoir de l'aliénation de l'homme est redoublé par l'eschatologie comme discours sur la vérité à venir de l'homme, sa désaliénation. Alors que chez Husserl c'est le vécu du sujet qui répète les deux dimensions de l'homme – le positif et le fondamental -, chez Marx c'est l'histoire, l'histoire du sujet qui répète le positif dans le fondamental. On remarque la volonté foucauldienne de manifester en quoi la phénoménologie, les philosophies positives et eschatologiques ont en vérité la même forme, celle par laquelle elle relève de l'épistémè moderne : la forme spatiale du redoublement de la finitude.

Cette profonde spatialité de la pensée moderne c'est la distance infime qui maintient séparé l'empirique et le transcendantal comme elle maintiendrait séparé deux doubles, pour ne pas qu'ils

133 *Id.* p.329.

134 *Ibid.*

135 *Ibid.*

136 *Ibid.*

s'effondrent l'un sur l'autre dans un espace devenu informe par excès de similitude, de ressemblance. Cette distance infime, distingue ces deux domaines l'un de l'autre, tout en les redoublant, en les constituants comme des répétitions l'un de l'autre. C'est cette distance qui distingue l'empirique et le transcendantal qui rend possible la figure moderne l'homme constitué comme pont entre le positif et le fondamental, comme lieu du redoublement, l'homme comme « étrange doublet empirico-transcendantal ».

I.2 La répétition et la reconnaissance identitaire de soi-même : un jeu dialectique

Cette distance en tension, entre le positif et le fondamental, nous l'avons vu, est en même temps une répétition, le mouvement de la pensée par lequel s'effectue la reconnaissance, la distance parcourue par laquelle la pensée se reconnaît dans la non-pensée, le positif qui se reflète dans le fondamental.

La vie, le travail, le langage, ayant quitté l'espace classique de la représentation qui garantissait la possibilité de leur représentation, de leur connaissance, se sont repliés sur leur épaisseur, leur densité et leur opacité de chose. Ils n'apparaissent premièrement à l'homme que comme méconnaissance, l'homme les méconnaît et se méconnaît lui-même à travers eux. Or, la structure de répétition du positif dans le fondamental garantit que la compréhension de cette méconnaissance des choses sera reconnaissance de l'homme. Car en reconnaissant sa méconnaissance, il reconnaît sa finitude c'est-à-dire la forme fondamentale de son existence ; en résorbant sa méconnaissance par la connaissance, il se reconnaît également puisqu'il apprend à connaître positivement les formes historiques et naturelles de sa finitude. C'est pourquoi nous pouvons dire que la forme du redoublement qui est caractéristique de l'épistémè moderne est la forme de la reconnaissance de l'homme, où l'homme, malgré le retrait des choses hors de la représentation dans une dimension objective impensée, peut encore se reconnaître en elles. C'est par cette forme de la répétition que l'impensé, l'opacité, l'extériorité de la vie, du travail et du langage ne deviennent pas la ruine de l'homme mais la confirmation de son identité. La finitude n'est pas le lieu de l'altérisation de l'homme mais le lieu de sa reconnaissance.

Voilà le trait étrange de l'épistémè moderne : tout ce qui limite l'homme, la spatialité et l'animalité de son corps, la béance de son désir, les lois de son langage, etc. ne le ruine pas mais le confirme dans son identité. Cela est possible par la structure spatiale singulière de la finitude : cette structure de renvoi de la finitude à elle-même prend la forme de la répétition du Même : c'est la même finitude qui se donne ici, du côté des positivités, comme une limitation externe (empirique) et

comme une détermination négative de l'être de l'homme, et là, du côté du fondement comme la limitation interne et la condition positive de son pouvoir de connaître.

Cet espace moderne du double peut se décrire ainsi : il est la distance qui sépare l'homme de l'impensé, le rapport de l'homme à l'impensé, cette distance parcourue doit être la découverte, la reconnaissance que l'impensé est en réalité le même que l'homme¹³⁷. La forme paradigmatique de ce parcours moderne de la pensée étant la philosophie de Hegel qui reprend en elle tous les contenus historiques et naturels au sein de la conscience absolue, pour qui il s'agit de réfléchir dans la forme du Pour-soi les contenus de l'En-soi. Cet espace du redoublement qui est la forme de l'espace moderne du savoir est une entreprise de reconnaissance, « une pensée du Même, toujours à conquérir sur son contradictoire »¹³⁸

Le problème de la pensée moderne est alors de « parcourir, redoubler, et réactiver sous une forme explicite l'articulation de la pensée sur ce qui en elle, autour d'elle, au-dessous d'elle n'est pas pensée, mais ne lui est pas pour autant étranger, selon une irréductible et infranchissable extériorité »¹³⁹. Parcourir la distance qui sépare le pour-soi de l'en-soi, l'intériorité de l'extérieur, la pensée de l'impensé, l'être empirique de l'homme de son être transcendantal, la parcourir et la résorber dans une identité non pas première, mais conquise au terme de ce mouvement spatial. La forme spatiale du savoir à « l'âge anthropologique » semble se refléter dans l'histoire de la subjectivité hégélienne qui aboutit à la reconnaissance.

Nous avons ainsi cherché à décrire la profonde spatialité du dispositif anthropologique de la pensée moderne : l'espace des répétitions qui se fait reconnaissance : C'est pourquoi il s'agit toujours pour la pensée moderne « de montrer comment l'Autre, le Lointain est aussi bien le plus Proche et le Même »¹⁴⁰. La pensée moderne se propose comme « dévoilement toujours à accomplir du même, soit un écart à soi jamais comblé. Qui ramène l'homme au jeu dialectique d'une identité séparée d'elle-même »¹⁴¹. Grâce à ce système du redoublement, le savoir moderne qui se présentait à première vue sous la forme de la dispersion, devient système de répétition, reconnaissance du Même autour de « cet étrange doublet empirico-transcendantal » qu'est l'homme. Ainsi, le savoir moderne a son destin à la fois dans la dialectique et dans l'anthropologie : dans la dialectique qui résorbe la différence dans la contradiction, l'altérité dans l'identité ; dans la constitution d'une

137 SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.137.

138 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.350.

139 *Id.* p.335.

140 *Ibid.*

141 SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. p.141.

théorie générale de l'homme, qui serait le savoir dans lequel se refléterait tous les autres, résorbant ainsi leur dispersion. L'homme est le pli de l'espace moderne du savoir par qui la dispersion s'annule dans la figure du Même.

II) La possibilité de la contestation

II.1 Contestation et hétérotopie :

Nous en venons à la seconde définition de l'hétérotopie, que Foucault développe, non pas dans *Les mots et les choses*, mais dans une conférence qu'il a tenue au Cercle d'études architecturales en 1967, un an après la publication des *Mots et les choses*, et dont il a autorisé la publication en 1984, intitulée *Des espaces autres*. Il y définit, au sein de l'espace hétérogène dans lequel nous vivons – « nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables »¹⁴² – certains emplacements que l'on peut qualifier d'« espaces autres ». Essayons de les décrire et de comprendre quel est leur rôle dans la pensée de Foucault.

Ce qui m'intéresse, ce sont, parmi tous ces emplacements, certains d'entre eux qui ont la curieuse propriété d'être en rapport avec tous les autres emplacements, mais sur un mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent, par eux, désignés, reflétés ou réfléchis. Ces espaces, en quelque sorte, qui sont en liaison avec tous les autres, qui contredisent pourtant tous les autres emplacements [...]¹⁴³

Les autres lieux, Foucault choisit de les appeler hétérotopie, pour les différencier des utopies auxquelles ils ressemblent beaucoup. Les hétérotopies ont pour caractéristique de rendre possible « une espèce de contestation à la fois mythique et réelle de l'espace où nous vivons »¹⁴⁴

Dans ce texte, la première chose qui frappe, c'est que Foucault déplace le sens du concept d'hétérotopie. Alors que dans la préface des *Mots et les choses*, l'hétérotopie signifiait l'impossibilité du lieu, de l'ordre, la prolifération sans loi ni syntaxe des êtres dans un espace impensable qui ne peut avoir lieu que dans le non-lieu du langage, dans *Des espaces autres*, un an après la publication des *Mots et les Choses* le mot hétérotopie se met à désigner certains, « lieux réels, de lieux effectifs, et qui sont dessinés dans l'institution même de la société », il sont des « utopies effectivement

142 FOUCAULT, Michel, "Des espaces autres", 1984, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 1994 p.1574.

143 *Id.* p.1574.

144 *Id.* p.1575.

réalisées »¹⁴⁵. Il y a donc un clair déplacement du concept, qui ne désigne plus « le désordre qui fait scintiller les fragments d'un grand nombre d'ordres possibles dans la dimensions, sans loi ni géométrie, de l'hétéroclite »¹⁴⁶ ; le concept ne semble plus en lien direct avec l'espace du langage, mais d'abord avec l'espace de la société, l'espace géographique réel de notre culture.

Nous voyons bien qu'il y a un emploi différent du terme également dans le rapport respectif que des deux concepts entretiennent avec l'utopie. Dans *les Mots et les choses*, l'hétérotopie s'oppose à l'utopie dans leur rapport à l'ordre et à la pensée : les utopies, si elles n'ont pas de lieu réel, tout comme les hétérotopies qui ne se constituent que dans le non-lieu du langage, « s'épanouissent dans un espace merveilleux et lisse », leur modèle, c'est le « jardin bien planté » c'est-à-dire le lieu fertile où les choses ont un emplacement cohérent et surtout où les mots et les choses tiennent ensemble. Dans *Des espaces autres*, l'hétérotopie diffère de l'utopie en ce que l'hétérotopie est un lieu réel, un lieu effectif réellement placé dans la société, alors que l'utopie est un emplacement sans lieu réel, elle est un espace essentiellement irréel qui entretient avec la société un rapport d'analogie directe ou inversée. L'utopie est l'analogie de la société elle-même perfectionnée ou c'est l'envers de la société ; l'hétérotopie quant à elle est un emplacement qui fonctionne dans la société, elle n'est pas juste un contre-emplacement symbolique, elle joue un rôle effectif de contestation. Les hétérotopies sont des « sortes d'utopie effectivement réalisées »¹⁴⁷. Les hétérotopies allient contestation mythique et réelle de la société, de la culture, de l'épistémè, etc.

Pour comprendre le lien entre l'espace du langage et l'espace géographique réel, il faut se rappeler ce que nous avons écrit sur la grille langagière de notre regard ; il n'y a pas de regard qui ne soit rendu possible au préalable par un ordre spatio-langagier qui l'ouvre et le rende possible. Car tout regard qui voit quelque chose est déjà le déploiement d'un ordre, d'une grille, d'un quadrillage. C'est pourquoi, s'il y a une différence entre l'espace du langage et l'espace géographique réel, il y a aussi une profonde parenté en eux, car tout deux, ne peuvent s'ouvrir qu'à partir d'un certain a priori historique de l'ordre, une certaine syntaxe spatiale de l'ordre, un « mode d'être de l'ordre ». Et surtout il faudra faire appel au concept de fictif, que Michel Foucault emprunte à Sollers et enrichit par le paradigme du miroir : lieu et non lieu à la fois, où le réel se constitue à partir d'un trajet en flèche qui déplace les emplacements, les décale et ne les rend visibles que par le passage par un « point virtuel ».

145 *Ibid.*

146 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.9.

147 FOUCAULT, "Des espaces autres", p.1574.

A partir de ce regard qui en quelque sorte se porte sur moi, du fond de cet espace virtuel qui est de l'autre côté de la glace, je reviens vers moi et je recommence à porter mes yeux vers moi-même et à me reconstituer là où je suis.¹⁴⁸

Revenons alors à la seconde définition de l'hétérotopie : nous dirons, c'est un lieu autre, décalé, à la marge, à la limite, un emplacement qui serait un contre-emplacement qui permet de retourner les perspectives, d'ouvrir la critique : « ces espaces différents, ces autres lieux [dégagent] une espèce de contestation à la fois mythique et réelle de l'espace où nous vivons. »¹⁴⁹

Foucault explique ce qu'il entend par contestation en ayant recours à son paradigme du miroir :

Le miroir fonctionne comme une hétérotopie en ce sens qu'il rend cette place que j'occupe au moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l'espace qui l'entoure, et absolument irréelle, puisqu'elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas.¹⁵⁰

La contestation de l'hétérotopie est en quelque sorte similaire à la transgression de Bataille, elle manifeste l'être de ce qui est contesté ; tout en suspendant son être, elle le révèle, le reflète, le décale et le neutralise. Ainsi l'hétérotopie a un intérêt heuristique et pratique, puisqu'elle remet du jeu dans l'ordre de l'épistémè qu'elle conteste. Ainsi, les rapports contestés par l'hétérotopie sont à la fois rendus visibles et rebattus. C'est en ce sens que l'hétérotopie peut « rendre visible l'invisibilité du visible » selon une expression de Maurice Blanchot.

En gardant cette définition de l'hétérotopie à l'esprit, nous n'allons point nous attacher aux espaces hétérotopiques « réels » mentionnés par Foucault, qui sont, selon une liste non exhaustive : le cimetière, la colonie, la maison close, les espaces de crise biologique, les espaces de la déviance, le jardin, le cinéma, le théâtre, les musées, les bibliothèques, etc. Nous allons examiner la littérature, l'ethnologie et la psychanalyse dans leur fonctionnement hétérotopique, c'est-à-dire selon leur fonctionnement de contre-emplacement, de contre-discours, de contre-science et voir comment ils suspendent et révèlent l'ordre du discours de la culture occidentale moderne.

II.2 La contestation du pli anthropologique de la finitude par la psychanalyse

Le retour contemporain de la question du langage, à travers l'émergence des disciplines structurales, le développement des langages formels ou encore l'essor d'une certaine littérature pour déployer l'être brut du langage, vaut en effet selon [Michel Foucault] comme l'indice et

148 *Id.* p.1575

149 *Ibid.* p.1575

150 *Ibid.*

l'annonce d'une disparition prochaine de la figure philosophique et épistémologique de l'homme.¹⁵¹

Aux confins du savoir des sciences humaines sur l'homme, l'ethnologie et la psychanalyse forment des espaces autres, des réserves de contestation, « un perpétuel principe d'inquiétude, de mise en question, de critique et de contestation de ce qui a semblé par ailleurs acquis. »¹⁵² Ce qui a semblé acquis et que ces contre-sciences contestent c'est l'organisation de l'espace moderne du savoir autour de l'étrange doublet empirico-transcendantal qu'est l'homme.

L'ethnologie et la psychanalyse rassemblées autour du paradigme linguistique, font valoir les conditions de la dispersion, de la dissolution de la figure de l'homme.¹⁵³ Leur force de contestation est tirée de leur « position » hétérotopique – au sens du texte *Des espaces autres* – dans l'espace général de l'épistémè moderne. Elles sont des espaces autres, décalés, à la limite, à la marge du domaine des sciences humaines. Nous allons montrer ce mouvement de contestation du paradigme anthropologique autour de l'exemple de la psychanalyse.

Les sciences humaines sont le lieu du redoublement du transcendantal et de l'empirique, du rabattement de l'impensé sur la pensée, de l'être opaque des choses sur l'intelligible et de la constitution de la figure de l'homme comme sommet, point, pliure de ce redoublement. En effet, les sciences humaines (psychologie, sociologie, analyse littéraire) se donnent comme le redoublement des sciences empiriques (biologie, économie, linguistique).

Tout le problème est en effet de savoir comment elles traitent spécifiquement leur objet, l'homme, alors même que celui-ci s'offre déjà pour savoir positif dans la biologie, l'économie ou la linguistique. C'est ici qu'apparaît le trait constitutif des sciences humaines. Selon Foucault en effet, elles ne se donnent pas pour objet le mécanisme positif de la vie humaine (tel que peut l'analyser la biologie), mais plutôt « ce vivant qui à l'intérieur de la vie à laquelle il appartient de fond en comble et par laquelle il est traversé de tout son être, constitue des représentations grâce auxquelles il vit, et à partir desquelles il détient cette étrange capacité de pouvoir se représenter justement la vie » ; non pas le mécanisme positif de la production (tel qu'il est analysé dans l'économie), mais plutôt cet « être qui, de l'intérieur des formes de la production par lesquelles toute son existence est commandée, forme la représentation de ces besoins, de la société par laquelle ou contre laquelle il les satisfait, si bien qu'à partir de là il peut finalement se donner la représentation de l'économie elle-même » ; non pas enfin le mécanisme positif du langage (tel qu'il s'analyse du point de vue philologique ou linguistique), mais plutôt « cet être qui, de l'intérieur du langage par lequel il est entouré, se représente, en parlant, le sens des mots ou des propositions qu'il énonce, et se donne finalement la représentation du langage lui-même ». ¹⁵⁴

151 SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.144.

152 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 385.

153 SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.150.

154 *Id.* p.153.

Les sciences empiriques décrivent des fonctionnements et des mécanismes positifs qui forment les milieux à la fois extérieurs et intérieurs à l'homme qui le commande et le traverse : la vie, le travail et le langage. Les sciences humaines sont le redoublement des sciences empiriques comme études des représentations de l'homme sur la vie, le travail, le langage, dans lesquels il s'apparaît à lui-même comme un être fini. Par ce redoublement, l'homme apparaît à la fois comme l'objet et le sujet de la finitude ; la finitude devient le croisement des différentes extériorités qui objectivent l'homme et la forme du recul représentatif de l'homme sur lui-même, la forme de sa connaissance.

Philippe Sabot ajoute que les sciences humaines, en fin de compte réactivent le schème du redoublement représentatif qui valait de manière centrale dans l'épistémè classique.¹⁵⁵ L'opacité de la vie, du travail et du langage, leur densité de choses, de domaines empiriques extérieurs à l'espace classique de la représentation qui les rendaient immédiatement pensables, sont compensées par le rôle des sciences humaines. En effet, ces dernières décalent les « contenus empiriques des savoirs positifs vers la forme de leur redoublement »¹⁵⁶ c'est-à-dire qu'elles en font des représentations. Elles réduisent ainsi l'opacité, l'étrangeté des positivités empiriques puisque dans l'élément du redoublement représentatif elles en font des représentations. Le paradoxe constitutif des sciences humaines, par lesquelles elles résorbent l'impensé en pensée, c'est que ce qu'elles représentent, n'est plus comme à l'âge classique, d'emblée articulé à la pensée et à la représentation, ce qu'elles représentent, ce sont « des mécanismes, des formes, des processus inconscients »¹⁵⁷. L'objet propre des sciences humaines c'est l'inconscient, mais en tant que celui-ci doit se résorber dans la conscience, devenir une représentation de la conscience.

C'est donc par les sciences humaines que la finitude se redouble sur elle-même, pliant l'empirique sur le transcendantal, résorbant la distance entre la pensée et l'impensé, entre l'intelligible et l'être opaque des choses. C'est par les sciences humaines que l'homme est la figure dans laquelle se résorbe cette distance, annulant la dispersion des domaines empiriques et l'étrangeté de l'impensé dans la figure du Même, de l'identique.

Seulement, Foucault observe la constitution de contre-sciences contemporaines aux sciences humaines, qui ne reconduisent plus « le savoir à l'homme [...] mais à la dimension inconsciente de normes, de règles et de systèmes. »¹⁵⁸ Les concepts de fonction, conflit, signification sont

155 *Id.* p.155.

156 *Id.* p.155.

157 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.367, cité par Sabot.

158 SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*.

subordonnés à des concepts qui mettent en avant la structure plutôt que l'homme et la représentation : les concepts de norme, de règle, de système. Le structuralisme a été rendu possible par le primat de cette série norme-règle-système dans le champ du savoir.¹⁵⁹ Le structuralisme est un avatar de cette contestation de l'anthropologisation du champ du savoir, la psychanalyse en est un autre.

C'est bien l'inconscient qui constitue l'objet propre des sciences humaines, on peut également l'appeler l'impensé. Le non-conscient, par la connaissance qu'on acquiert de lui, par son dévoilement, va se résorber ; et par la représentation qui le redouble, l'homme va reconnaître en lui ses propres conditions : l'inconscient va donc se résorber dans la conscience. Seulement, la psychanalyse va montrer que l'inconscient « se dérobe à toute saisie positive. »¹⁶⁰ C'est que l'inconscient n'est pas du non-conscient, « mais ce qui est là et se dérobe, qui existe avec la solidité muette d'une chose, d'un texte fermé sur lui-même, ou d'une lacune blanche dans un texte visible, et qui par là se défend »¹⁶¹. En effet, la psychanalyse étudie directement l'inconscient pour lui-même et non pas comme la figure temporairement négative, encore inaccessible du savoir ; elle ne l'approche pas comme ce qui doit « s'explicitier peu à peu dans l'éclairage progressif de l'implicite »¹⁶². La psychanalyse « s'efforce de soustraire l'inconscient à l'espace du représentable où [les sciences humaines] le cantonnaient. Autrement dit, c'est le thème même d'une représentation inconsciente qui paraît contesté par la psychanalyse. »¹⁶³

A la différence des sciences humaines, qui, tout en rebroussant chemin vers l'inconscient, demeurent toujours dans l'espace du représentable, la psychanalyse avance pour enjamber la représentation, la déborder du côté de la finitude.¹⁶⁴

Par l'influence de la psychanalyse, l'inconscient n'est plus résorbable dans la représentation, devient une dimension, un espace qui sera toujours exogène à la représentation. Il devient, non plus une dimension implicite de la conscience mais ce qui « creuse le représentable vers ce qui le fonde », il devient l'espace extérieur à la représentation, comme l'espace d'où peut surgir ou ne pas surgir la représentation. Il est au bord, aux confins extérieurs de la représentation, de la conscience, de la figure de l'homme, comme ce « qui définit, vers l'extérieur, la possibilité même de la représentation »¹⁶⁵. Par l'inconscient, la finitude ne peut plus être entièrement contenue comme dimension transcendante de l'homme, elle devient ce qui toujours déborde l'homme.

159 *Ibid.*

160 SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault.*

161 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.345.

162 *Ibid.*

163 SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.164.

164 FOUCAULT, *Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.346.

165 *Id.* p. 386

L'inconscient pour Freud, c'est cette Mort, ce Désir, cette Loi qui ne pourront jamais se rencontrer à l'intérieur du savoir qui parcourt en sa positivité le domaine empirique de l'homme ; mais la raison en est qu'ils désignent les conditions de possibilité de tout savoir sur l'homme.¹⁶⁶

Dans la « La folie telle qu'elle se donne à l'expérience moderne, comme sa vérité et son altérité »¹⁶⁷, le « langage se montre à l'état nu, mais se dérobe en même temps hors de toute signification comme s'il était un grand système despotique et vide, [...] le Désir règne à l'état sauvage, comme si la rigueur de sa règle avait nivelé toute opposition, [...] la Mort domine toute fonction psychologique et se tient au-dessus d'elle comme sa norme unique et dévastatrice ». L'expérience moderne de la folie, notamment « cette folie par excellence – que les psychiatres appellent schizophrénie », nous donne alors les formes de la finitude qui constitue le lieu dans lequel se constituent l'homme et la représentation. Mais la folie indique en direction cette finitude, elle la désigne, elle ne permet pas de la connaître, de la ramener dans la figure du Même, elle reste l'altérité même.

La psychanalyse interroge non pas l'homme lui-même, tel qu'il peut apparaître dans les sciences humaines, mais la région qui rend possible en général un savoir sur l'homme ; [...] la psychanalyse traverse tout le champ de ce savoir dans le mouvement qui tend à en rejoindre les limites.¹⁶⁸

En d'autres termes, les contres-sciences que sont la psychanalyse, l'ethnologie et la linguistique, ne parlent pas de l'homme mais de la région qui le rend possible : la finitude. La finitude ne se redouble plus en finitude empirique et en finitude transcendantale, elle devient la région de non-pensée, de non-discours, la région inhumaine, dans laquelle la pensée, le discours et l'homme deviennent seulement possibles.

En ramenant de cette manière la positivité de l'homme, telle qu'elle forme le domaine des sciences humaines, à la négativité de la finitude, telle que la psychanalyse en parcourt les figures concrètes, Foucault tente donc de penser les conditions d'un dépli du pli anthropologique.¹⁶⁹

Les contres-sciences contestent donc cette possibilité de refermer l'espace autour de la figure de l'homme. Elles creusent vers son extérieur l'espace du savoir pour désigner les formes de la finitude, le Désir, la Loi et la Mort, aux confins extérieurs de la représentation, aux limites du langage, dans ce dehors qui n'est pas le lieu de l'homme mais de son absence. Il s'agit bien du « dépli rigoureux de la culture occidentale selon la nécessité qu'elle s'est donnée à elle-même au début

166 *Ibid.*

167 *Id.* p.387.

168 *Id.* p.389.

169 SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.167.

du XIX^{ème} siècle »¹⁷⁰, celle de redoubler la question transcendantale des conditions de la représentation et du savoir dans une anthropologie .

II.3 La littérature comme espace de contestation du « sommeil anthropologique »¹⁷¹

La seule chose que nous sachions pour l'instant en toute certitude, c'est que jamais dans la culture occidentale l'être de l'homme et l'être du langage n'ont pu coexister et s'articuler l'un sur l'autre. Leur incompatibilité a été un des traits fondamentaux de notre pensée¹⁷²

La littérature en tant que langage transgressif est à la fois une figure tout à fait contemporaine de l'espace moderne du savoir, elle est le déploiement d'une de ses possibilités. Et en même temps, elle est sa contestation, autrement dit, elle révèle et déplace le fonctionnement normal de l'épistémè, de l'ordre moderne du savoir. Elle serait aussi déjà la percée vers la possibilité d'une autre épistémè, d'un autre ordre du savoir. Ce qu'elle manifeste, par sa contestation, c'est la possibilité de la décomposition de l'ordre moderne, de sa "disposition fondamentale" qui se rassemble autour de la figure de l'homme.

Comment la littérature conteste-t-elle la configuration anthropologique du savoir moderne ? C'est d'abord que la littérature manifeste « l'être brut du langage ». Non pas ce que le langage veut dire, non pas non plus la forme dans lequel il le dit, mais le langage en lui-même ; cet être du langage qui a été oublié depuis que l'espace du savoir renaissant s'est refermé sur lui-même au seuil de l'âge classique. Blanchot¹⁷³ d'après Foucault, est celui qui a le mieux exprimé cet être littéraire qui est le dévoilement du langage en son être propre :

La littérature, ce n'est pas le langage se rapprochant de soi jusqu'au point de sa brûlante manifestation, c'est le langage se mettant au plus loin de lui-même ; et si, en cette mise « hors de soi », il dévoile son être propre, cette clarté soudaine révèle un écart plutôt qu'un repli, une dispersion plutôt qu'un retour des signes sur eux-mêmes¹⁷⁴

Ainsi la littérature est une distance qui se creuse au sein du langage, un passage au-dehors. De quel dehors parle-t-on ? Du « dehors où disparaît le sujet qui parle »¹⁷⁵. Le mouvement qui

170 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.395.

171 L'expression « sommeil anthropologique », p.351, désigne l'anthropologie comme nécessité de la pensée moderne, par laquelle les synthèses empiriques doivent être assurée là où l'homme trouve sa limite : dans sa finitude. C'est l'anthropologie comme théorie de la rencontre entre l'empirique et le transcendantal. C'est en ce pli de l'empirique et du transcendantal que « la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme, mais de l'Anthropologie. Toute connaissance empirique, pourvu qu'elle concerne l'homme, vaut comme champ philosophique possible, où doit se découvrir le fondement de la connaissance, la définition de ces limites et finalement la vérité de toute vérité. ».

172 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.350.

173 FOUCAULT, « La pensée du dehors ».

174 *Id.* p.548.

175 *Ibid.*

révèle au langage son être brut est le même mouvement qui ruine la pensée, le discours et disperse le sujet. Ce mouvement propre au texte littéraire manifeste que "l'être du langage est le visible effacement de celui qui parle », « l'érosion invincible de la personne qui parle ».

L'être du langage c'est ainsi d'être pour la conscience, cet extérieur qui réalise ce mouvement qui met l'intériorité hors de soi, cette effraction qui « creuse le lieu même où l'intériorité a l'habitude de trouver son repli et la possibilité de son repli ». L'être brut du langage n'est pas seulement le dehors de la subjectivité, de la conscience identique à elle-même, c'est aussi le dehors de la pensée : « A partir du moment, en effet, où le discours cesse de suivre la pente d'une pensée qui s'intériorise et, s'adressant à l'être même du langage, retourne la pensée vers le dehors »¹⁷⁶

Au lieu du dénouement de la subjectivité, de la pensée et du discours, on découvre l'être du langage qui n'est autre que l'infini murmure, l'amoncellement des paroles déjà dites. Mais c'est aussi le vide qui circule entre les mots, l'espace invisible dans lequel le langage apparaît. Ainsi, l'être brut du langage est à la fois un murmure et un vide, un évidement, une béance.

Les expériences littéraires auxquelles Foucault donne le nom de « pensée du dehors » manifestent « un lieu sans lieu qui est le dehors de toute parole et de toute écriture », l'espace invisible où le langage apparaît, le « vide qui circule entre ses mots, le « murmure qui ne cesse de le défaire.

Un lieu que l'on peut dire sans lieu, parce que c'est un lieu informe, sans loi ni géométrie, comme nous l'avons commenté à propos de l'hétérotopie qui l'avait manifesté, cette région de non-sens, cette pure étendue, cette spatialité sans loi, le vide qui sert de lieu au langage, la distance dans laquelle il se constitue. Ce que manifestent alors ces expériences littéraires, c'est que le lieu du discours, du sens, du sujet, de la pensée, c'est le langage comme absence de fond ou le langage qui a pour fond un non-lieu, une pure étendue vide.

Il ne faut pas comprendre le vide comme l'absence, comme le néant, c'est plutôt un vide comme pure parole vide de tout sens, un langage à l'état de murmure, de bruit, qui ne s'adresse à personne, qui n'est parlé par personne et qui ne dit rien : « ce qui est avant toute parole, au-dessous de tout mutisme : le ruissellement continu du langage. Langage qui n'est parlé par personne : tout sujet n'y dessine qu'un pli grammatical. »¹⁷⁷, « un langage neutre ».¹⁷⁸

176 *Id.* p.553.

177 *Id.* p.565.

178 *Ibid.*

Le vide dont nous parlons c'est « le vide de la répétition »¹⁷⁹ du langage en lui-même, le langage qui se creuse en se répétant. C'est le vide creusé au sein du ressassement du langage ; c'est le langage passé qui, en se creusant lui-même, a libéré ce vide, le vide de l'oubli au sein du ressassement

Le ruissellement et la détresse d'un langage qui a toujours déjà commencé. « Non pas une parole, à peine un murmure, à peine un frisson, moins que le silence, moins que l'abîme du vide ; la plénitude du vide, quelque chose qu'on ne peut faire taire. »¹⁸⁰

Le vide ne serait que « le fond démesuré vers lequel le langage ne cesse de se perdre mais pour revenir identique à soi, comme l'écho d'un autre discours disant la même chose, d'un même discours disant autre chose. »¹⁸¹

Le langage en lui-même surgit comme le discours ininterrompu d'un autre anonyme qui ne dit rien et auquel on ne peut pas répondre. Cette « rumeur informe » , ce « ruissellement »¹⁸² qui provient de cette figure toujours dérobée que Blanchot appelle « le compagnon »¹⁸³.

Une forme surgit – moins qu'une forme, une sorte d'anonymat informe et têtu – qui dépossède le sujet de son identité simple, l'évide et le partage en deux figures jumelles mais non superposables, le dépossède de son droit immédiat à dire Je et élève contre son discours une parole qui est indissociablement écho et dénégation.¹⁸⁴

II.4 De la finitude radicale ou « penser dans le vide de l'homme disparu »¹⁸⁵

Kant a ouvert un espace pour la pensée, « le jour où il a articulé, sur un mode encore bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de la raison »¹⁸⁶, autrement dit, le jour où il a articulé la question de l'être et celle de la finitude. C'est l'ouverture de la question transcendante qui noue le possible, le fini et le positif, la positivité et le retrait de l'origine :

179 *Id.* p.565.

180 *Ibid.*

181 *Id.* p.564.

182 *Id.* p.566.

183 *Id.* p.562 Ce thème du compagnon pour Blanchot peut être analysé parallèlement au thème du double chez Klossowski que Foucault analyse dans l'article « La prose d'Actéon » (p.354). La pensée du double consiste à établir que le même, est en fait celui qui nous perd, que le même est en même temps l'autre, celui dans lequel on se défait. Car le double, ne saurait être soi, puisqu'il en est le double, il introduit une différence dans le rapport à soi. Par le double, le même souffre un imperceptible décalage qui dissocie selon une distance imperceptible de soi soi. Ainsi, Klossowski crée la fable d'un « monde qui serait le même que le nôtre à ceci près justement qu'il est le même. En cet écart imperceptible du même, un mouvement infini trouve son lieu de naissance [...] l'égalité A=A s'anime d'un mouvement intérieur et sans fin qui écarte chacun des deux termes de sa propre identité et les renvoie l'un à l'autre par le jeu (la force et la perfidie) de cet écart lui-même » (p.556 Dits et Écrits). La fiction c'est l'espace du simulacre, la « venue simultanée du Même et de l'Autre » (car simuler c'est, originairement, venir ensemble), la fiction c'est ce mouvement par lequel le langage ouvre une distance intérieure au sein des identités, une distance qui les décale de leur identité à soi ; le simulacre c'est cet espace où chacun est à côté de soi.

184 *Ibid.*

185 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.353.

186 FOUCAULT, « Préface à la transgression », p.267.

C'est parce que l'homme n'est pas contemporain de son être que les choses viennent se donner avec un temps qui leur est propre. Et on retrouve ici le thème initial de la finitude. [...] Cette finitude qui était d'abord annoncée par le surplomb des choses sur l'homme – par le fait qu'il était dominé par la vie, par l'histoire, par le langage.¹⁸⁷

Mais Kant a lui-même fini par refermer cet espace « dans la question anthropologique à laquelle il a, au bout du compte, référé toute l'interrogation critique »¹⁸⁸ : *Was ist der Mensch ?*¹⁸⁸ ; Voilà qu'en ce pli de la finitude comme espace de la non-pensée sur la finitude comme forme anthropologique, « la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie »¹⁸⁹. Il s'agit alors pour Foucault, de se réveiller « du sommeil mêlé de la dialectique et de l'anthropologie »¹⁹⁰ grâce à une réflexion radicale sur l'être du langage.

Par le retour de la question de l'être du langage, du nœud entre la question de l'être, ici l'être du langage, et de la finitude, Foucault laisse entendre la possibilité d'une pensée de la finitude dégagée de son obédience anthropologique. L'être du langage est alors pensé comme la limite où vient se dissoudre la positivité de l'homme pour laisser entendre une manière de penser la finitude radicale sans penser l'homme¹⁹¹ ; une manière de penser la finitude sans la redoubler dans le cadre du pli anthropologique du savoir qui fait en fin de compte de la finitude, paradoxalement, une sorte de souveraineté de l'homme, puisque ce serait en l'homme que logeraient les conditions de possibilité de tout savoir.

Dans le cadre de cette pensée, au contraire, la finitude ne sera jamais la marque de la souveraineté de l'homme, mais celle du recul absolu de son origine, de la distance dans lequel il loge et qui le sépare de lui-même, de l'autre, de l'oubli, de la dispersion qui rendent impossible le rapport dialectique selon lequel l'homme se reconnaissait dans les figures de l'impensé. Les thèmes associés à l'espace pour Foucault – la distance, la dispersion, le double, le recul de l'origine, le passage au dehors – sont les marques d'une autre pensée, d'une pensée non dialectique, d'une pensée de la finitude radicale dans laquelle le vide, la dispersion, le silence ruinent le rapport dialectique de l'homme avec lui-même.

La finitude radicale, ce sont les limites qui se donnent irrémédiablement sous la forme de la non-pensée. Les expériences littéraires qui découvrent que l'être du langage est sans intimité, font

187 *Ibid.*

188 « Qu'est-ce que l'homme ? ».

189 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.352.

190 FOUCAULT, « Préface à la transgression », p.267.

191 SABOT, *Lire les mots et les choses*, p.140. Cf : note en bas de page « l'expérience littéraire est une manière de pensée la finitude radicale sans penser l'homme. ».

apparaître « cette dimension de l'extériorité où l'homme apparaît comme fini, déterminé, engagé dans l'épaisseur de ce qu'il ne pense pas, et soumis, en son être même, à la dispersion du temps »¹⁹².

Cette finitude radicale, dégagée du pli anthropologique, est ce nouvel espace où la pensée, réveillée du sommeil anthropologique et dialectique, peut à nouveau penser :

De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque ; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser.¹⁹³

192 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.349

193 *Id.* p.353

Chapitre 4 : Le dérèglement du langage

I.1 La matérialité de la langue

Pour Sade la langue est matérielle, faite de signes d'encre tracés sur une page de papier, c'est ce qui permet le travail de l'écriture. Cette écriture matérielle que l'on peut lire, corriger, reprendre. C'est cet aspect matériel de l'écriture qui permet le principe de l'excès et de l'extrême chez Sade ; c'est cette « réécriture, cette écriture-lecture-réécriture-relecture, etc. »¹⁹⁴ qui permet à la littérature d'instaurer le maximum d'écart, d'ouvrir un espace à distance maximale de l'espace ordinaire de la langue. Car ce qui est imaginé dans l'écriture sera répété dans une seconde écriture, une écriture corrective qui va reprendre en elle l'imagination de la première écriture et l'aggraver encore, et ainsi de suite jusqu'à ce que l'écriture se situe à un maximum d'écart possible¹⁹⁵, jusqu'à ce que l'écriture soit poussée au bout de ses limites.

C'est un procédé matériel qui conduit l'écriture littéraire à « obtenir par rapport à tous les autres individus, par rapport à toutes les normes et habitudes du comportement, par rapport à toutes les lois, à tout ce qui est permis ou interdit, d'obtenir le maximum d'écart possible, de distance possible. »¹⁹⁶. La position de la littérature, à la marge, à la limite forestière de la folie comme nous allons le voir plus tard, n'est pas donnée d'emblée comme expression immédiate d'un sujet, elle est le résultat d'un travail sur la matérialité du langage, par la répétition, la correction, l'aggravation, etc. C'est l'écriture matérielle qui place le langage littéraire « en ce point extrême »¹⁹⁷, c'est le procédé d'écriture qui transgresse la limite et rend possible sa manifestation. L'écriture matérielle a donc un rapport indissociable avec ce que nous étudions : la possibilité d'instaurer un espace autre (un autre ordre), la possibilité de se situer aux limites de notre ordre (la transgression, la contestation) et la possibilité de réaliser l'érosion de l'espace de notre discours vers son dehors.

Les analyses de Foucault sur la matérialité du langage, notamment sur les procédés matériels du langage qui suspendent le code actuel pour le contester, montrent comment le jeu matériel que la parole crée au sein du langage, porte en lui la possibilité d'aménager d'autres espaces

194 FOUCAULT, *La grande étrangère: à propos de littérature*. p.167

195 *Id.*

196 *Ibid.*

197 *Id.* p.169.

par rapport à l'ordre de l'épistémè. Dans cette perspective, Foucault développe la notion de "réserve" dans deux textes: *La Folie, l'absence d'œuvre* ("réserve de sens") et dans le texte *Des espaces autres*¹⁹⁸ ("la plus grande réserve d'imagination"). Il faut entendre le terme de réserve au double sens de provision (réserve de création) et de rétention, suspension, "figure qui retient et suspend le sens, aménage un vide". La réserve en son double sens de suspension et de provision, aménageant un vide dans le creux du langage laisse la place, l'emplacement vide, pour d'autres possibilités, pour des possibilités différentes que celles ouvertes et permises par l'ordre positif de l'épistémè.

On peut en outre ajouter que cette question de la matérialité du langage est importante, puisque, en considérant la parole comme matérielle, faite de dessins d'encre, de lignes tracées, de la tonalité de la voix, de sons, de bruits, de souffles, Foucault se garde de tomber dans l'idéalisme. En effet, Foucault affirme qu'il n'y a pas de réalité pré-langagière, pas de perception à l'aurore. On pourrait penser alors que toute réalité est pour lui idéale, sauf que cela ne peut être le cas puisque le langage a une existence toute matérielle. La philosophie foucauldienne ne saurait ainsi être un idéalisme.

I.2 Le procédé d'écriture. Roussel, Brisset

A partir du procédé, qui est un certain jeu de langage dans l'espace, Wolfson, Roussel ou Brisset, mettent le langage hors de lui-même, renouvellent les possibilités imaginatives de la langue, font proliférer la langue, font de la signification une pure fonction du hasard de la langue.

Brisset met la langue en état de jeu. A partir de rapprochements phonétiques et syllabiques au hasard, Brisset crée une fiction de l'origine de l'humanité conjointe à l'origine de la langue française. L'origine du français, c'est le français jouant sur lui-même, et tombant là, à l'extérieur de soi ». C'est à partir d'une décomposition a-signifiante des sons du français que Brisset recompose des scénettes signifiantes qui mettent en scène les humains à leur origine. Foucault donne un exemple :

*Ce pousse = ce ou ceci pousse. Ce rapport nous dit que l'on vit le pouce pousser, quand les doigts et les orteils étaient déjà nommés. Pous ce = prends cela. On commence à prendre les jeunes pousses des herbes et des bourgeons quand le pouce, alors jeune, se forma. Avec la venue du pouce, l'ancêtre devint herbivore.*¹⁹⁹

198 Michel Foucault, « Des espaces autres », *Dits et Ecrits II*, p.1581.

199 FOUCAULT, Michel, "Sept propos sur le septième ange", 1970, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994 p.882.

Brisset rend le langage pénétrable, on peut y circuler en tout sens, multiplier en chaque point, en chaque syllabe ou sonorité les pouvoirs de désignation. L'écriture matérielle de Brisset se présente comme une la prolifération au hasard du sens, comme « le parcours et la répétition du hasard de la langue. »²⁰⁰

Le procédé pour Roussel fait surgir une fable par le dédoublement d'une phrase. Le procédé consiste à prendre une phrase, puis à la répéter à l'identique, « sauf un léger accroc qui établit entre les deux formulations une distance où l'histoire toute entière doit se précipiter ». La fable qui surgit est l'effort du langage pour relier les deux phrases au départ si proches, seulement mises à distance par une petite différence phonologique. Et dans cet écart phonologique minime, toute la machinerie du langage se met en route. Dans *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Roussel commente ce procédé matériel qui a ouvert l'écriture de son ouvrage *Impressions d'Afrique*. Il s'agit de la distance instaurée par la différence entre le « p » et le « b » dans ces deux phrases : « les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard » et « les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard ». C'est de cet abîme ouvert entre ces deux phrases que va émerger le conte.

Ainsi, le conte, la narration, la fable ne sont plus que du langage qui émerge de l'espace mince ouvert par la doublure de deux mots quasi identiques : billard/pillard. C'est de la répétition, de la doublure, du simulacre que s'ouvrent l'espace de l'écriture et la prolifération du langage. On voit ici à nouveau ce lien entre la répétition et l'espace du langage, entre le murmure anonyme du langage et la naissance d'une parole. Les choses dites surgissent du pli même du langage.

Roussel met en œuvre un autre procédé d'écriture. Il s'agit de dissoudre une phrase en unités élémentaires. Par exemple, « j'ai du bon tabac dans ma tabatière » se résout en : jade, tude, onde, aubade, en, mat, etc. Ces nouveaux mots seront les matériaux de la fiction.²⁰¹

Le procédé, par sa facticité, ce simple jeu des mots dans l'espace, montre que le sens naît de la facticité et que ce n'est pas le langage qui naît du sens mais le sens qui naît du langage. Foucault, dans son ouvrage sur Raymond Roussel qualifie le procédé de « sombre machine à faire naître la répétition »²⁰² au sein du langage, sombre machinerie qui creuse le langage et ainsi le fait advenir, jaillir. Par la facticité de cette machinerie, il démontre le vide, la centrale absence qu'est le langage et d'où pourtant il jaillit.

200 *Id.* p.883.

201 Le nouveau procédé de Roussel, désigné par GROS, Frédéric, *Foucault et la folie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, p.90.

202 FOUCAULT, Michel, *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris, 1963, p. 175.

Les surréalistes comme André Breton ont également réalisé ce genre d'expériences langagières où il est question de procédés, de folie, de répétition, de double, etc. Seulement, la différence avec Brisset et Roussel est que les surréalistes ont placé ces expériences dans un « espace psychologique ». S'il s'agit pour eux d'aller au-delà ou en-deça de la raison, l'automatisme qu'ils disent découvrir par les procédés de leur écriture, serait « un automatisme psychique pur [exprimant] le fonctionnement réel de la pensée »²⁰³ et qui est pour eux le fond de toute raison, un arrière monde (selon l'expression de Nietzsche) psychique, lieu d'un sens plus neuf et peut-être plus vrai. Ils y voient une parole émanant de l'inconscient psychique, une dictée de la pensée libérée de ses entraves, « en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale »²⁰⁴ Au contraire, l'espace dans lequel se placent les expériences de Brisset et Roussel, c'est l'espace du langage. Cet espace ne saurait être un monde, même un arrière-monde, puisqu'il est vide ou asignifiant, et de plus, il ne saurait être intérieur à la psyché, puisqu'il est au dehors, dans le pur lieu de dispersion du langage. C'est pourquoi Foucault ne s'appuie pas sur le travail des surréalistes pour avancer sur cette problématique de l'espace du langage, des jeux et des procédés de langage. Car les surréalistes ont recouvert leurs expériences d'écritures matérielles par une mythologie de la psyché. Alors que chez les surréalistes, l'expérience est celle de la psyché par le moyen des mots, pour Roussel ou Brisset, l'expérience est celle du langage, dans l'espace du langage²⁰⁵.

Frédéric Gros souligne que l'expérience d'écriture de Roussel est à l'opposé du mouvement de pensée du commentaire. Le commentaire recherche sous les mots, une signification initiale, pure, qui serait une sorte de « préverbal originaire »²⁰⁶, le sens sous les mots, l'intention, le non-dit du texte, l'expérience première, les structures, etc. L'inconscient visé par les surréalistes à travers leurs expériences sur la matérialité de l'écriture, est aussi une sorte de préverbal. Or, l'expérience de Roussel rend impossible cette recherche du préverbal, car le seul « pré-texte » que l'on peut retrouver sous l'épaisseur des mots, « c'est le langage lui-même, sous sa forme anodine et banale : mots contre lesquels on bute par hasard. Les proses de Roussel reposent sur cet « il y a du langage dans sa dispersion ».²⁰⁷ « La possibilité du langage, ce n'est pas même cette expressivité inventive

203 BRETON, André, « Manifeste du surréalisme », in *Œuvres complètes*, tome 1, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1924, Paris, 1987.

204 *Ibid.*

205 FOUCAULT, Michel, « Débat sur le roman », 1964, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994, p.367.

206 GROS, Frédéric, *Foucault et la folie*, p.91.

207 *Ibid.*

que Merleau-Ponty en venait à invoquer dans ses plus belles pages, mais les *mots*, les mots de tous les jours qui ne laissent rien entrevoir en deçà de leur dispersion première. »²⁰⁸

I.3 La folie, auto-implication²⁰⁹ de la langue et de la parole

Deleuze a dit admirablement : « la psychose et son langage sont inséparables du « procédé linguistique », d'un procédé linguistique. C'est le problème du procédé qui, dans la psychose, a remplacé le problème de la signification et du refoulement. »²¹⁰

Ici la folie n'est pas considérée sous son versant subjectif, comme une affectation du sujet, elle n'est pas non plus considérée sous son versant objectif et psychiatrique comme une maladie mentale, elle est considérée comme un événement linguistique, un dérèglement du langage. En cela, elle est plutôt une expérience sans sujet ou alors elle serait une expérience du langage qui fait pâtir le sujet.

Foucault, approfondissant l'idée de Deleuze, pose un rapport, celui du langage avec la folie. Autant la folie est une affectation du langage, autant le langage est lui aussi lié à la folie ; la folie c'est la limite de tout langage positif, une limite qui est aussi tout un potentiel.

Ainsi Foucault, dans son étude sur l'écriture de Raymond Roussel refuse de voir la folie de ce dernier comme une maladie d'hôpital. Pour Foucault, la folie n'est pas l'apanage subjectif de Roussel, il refuse de voir Roussel comme le "pauvre petit malade" du psychiatre Pierre Janet. « La déraison de Roussel, ses dérisoires jeux de mots, son application d'obsédé, ses absurdes inventions communiquent sans doute avec la raison de notre monde »²¹¹. C'est sa machinerie littéraire "qui fait basculer l'extrême personnalisation d'une vie [...] dans l'anonymat propre à une expérience absolue de la pensée"²¹² qui intéresse Foucault.

Toute folie est un rapport au langage. En effet : "Les folies, même lorsqu'elles sont muettes passent toujours par le langage. »²¹³ Freud est celui qui a montré que le corps est « un faiseur de bons mots » quand il a perçu que le corps de l'hystérique n'était pas atteint d'une lésion anatomique

208 *Ibid.*

209 FOUCAULT, *La folie, l'absence d'oeuvre*, p.447.

210 DELEUZE Gilles, *Préface à Louis Wolfson, Le Schizo et les langues*, Gallimard, 1970, p.23, cité par FOUCAULT dans « Sept propos sur le septième ange ».

211 FOUCAULT, *Raymond Roussel*, p.195.

212 Préface à *Raymond Roussel* de Foucault par MACHEREY, Pierre, p.22.

213 FOUCAULT, *La grande étrangère*, p.53.

mais que le corps de l'hystérique parlait²¹⁴, que le symptôme était une forme de langage. En cela, Freud a redécouvert, pour la culture occidentale, l'être langagier de la folie.

Avant d'être réduite par le savoir occidental à la catégorie de maladie mentale à la fin du XVIII^{ème} siècle, en vertu de quoi la folie n'est plus un langage mais une figure positive et muette du savoir^{215 216}, la folie aurait été une sorte langage transgressif, elle était d'ailleurs incluse dans la liste des interdits du langage durant la période classique. Les langages exclus, à l'âge classique, à la limite de l'interdit, de la tolérance, de la censure et de l'impossibilité, sont : l'infraction aux lois linguistiques (les fautes de langues), les discours libertins, les discours impies, hétérodoxes et blasphématoires, les discours de sorcellerie et d'alchimie, et les discours ésotériques. Ces derniers, qui comprennent les discours de la folie, se caractérisent par le fait qu'il s'agit de langages structurellement ésotériques, au sens où ils contestent le code commun de la langue, par une parole qui libère un code ésotérique au code commun de la langue.²¹⁷.

Si le langage de la folie apparaît comme incompréhensible, insensé, insignifiant, c'est qu'il est extrinsèque au code commun. Le langage exclu ou qui s'exclut "consiste à soumettre une parole, apparemment conforme au code reconnu, à un autre code, dont la clef est donnée dans cette parole même"²¹⁸. L'espace autre n'est donc pas autre au sens où il serait extérieur au réseau des positivités langagières d'une époque, il fait bien partie de ce réseau, mais il est intégré dans ce réseau selon une modalité transgressive : il y est intégré comme un repli de l'espace réticulaire, comme une suspension du code commun, comme un décalage dans le code, comme l'irruption au sein du code commun, ou dans un repli du code ordinaire, d'un signifiant autre, autrement organisé. Le langage de la folie, ou de la littérature, au sens foucauldien, est une parole qui ne s'intègre pas sans décalage dans le langage ou le code commun. C'est une parole qui, développant son propre code, un code concurrent et transgressif, s'intègre dans le code commun de la langue en le suspendant ou en le désintégrant. On retrouve ici l'idée que l'hétérotopie est la ruine de la syntaxe, c'est-dire-ruine de la loi qui rassemble le divers langagier, la loi du code, la règle de liaison ou de passage entre des domaines de positivités hétérogènes.

214 Voir par exemple le cas de Dora analysé par Freud dans *Cinq psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

215 Expression de GROS, *Foucault et la folie*, p.108.

216 Dans le monde de la maladie mentale, le langage de la folie est réduit au silence, la folie ne parle plus ou on ne l'entend plus, le seul langage audible est celui de la raison qui monologue sur la folie. C'est pour cela que *L'histoire de la folie* ne se présente pas comme « l'histoire de ce langage » (de la folie) mais comme « l'archéologie de ce silence ». In « Préface à l'histoire de la folie », *Dits et écrits*. p.188.

217 FOUCAULT, « La folie, l'absence d'œuvre », p.444.

218 *Ibid.*

La folie, c'est donc un langage ésotérique ; ainsi Foucault dans sa conférence « Le langage en folie » peut dire : "Les folies, même lorsqu'elles sont muettes passent et passent toujours par le langage. Elles ne sont peut-être rien de plus que l'étrange syntaxe d'un discours. »²¹⁹

Deux expériences langagières de la folie sont possibles, deux expériences qui reposent sur le même rapport de la folie au sol silencieux de notre langage : une expérience où le langage s'expérimente comme dérèglement implacable, effondrement douloureux, persécution ou une expérience où le langage entre en état de jeu, la folie est alors cette libération de la parole contre le langage qui, dans la suspension du code commun, se met en état de jeu. La folie c'est donc aussi ce rapport « d'ésotérisme structural » à la langue qui la met en état de jeu. Par cette possibilité de renverser le code de la langue, la folie peut mettre le monde de travers, puisque nous avons vu que notre rapport au monde était toujours langagier.

Si nous avons du mal à communiquer avec les fous, ce n'est pas sans doute parce qu'ils ne parlent pas mais peut-être justement parce qu'ils parlent trop, avec un langage surchargé, dans une sorte de foisonnement tropical de signes où se brouillent toute les allées du monde"²²⁰.

La folie, en tant qu'elle dénoue le code, la syntaxe de notre langage, laisse entrevoir la possibilité d'un ordre autre ou au moins la possibilité de nouer le langage sous la forme de la transgression et de la contestation. La folie et la littérature, dont le langage borde celui de la folie, sont deux langages transgressifs au sens où ils éclairent les limites, les lois de notre langage et où ils mettent le langage en état de jeu.

Dans le texte *Le langage en folie*, Foucault va même par désigner l'ésotérisme du langage de « liberté qui n'existe plus que dans les mots mais qui là s'est faite rage »²²¹. Sans aller jusqu'à parler de liberté, on peut dire que « ces paroles structurellement rétives – selon les cas : inaudibles, scandaleuses, inclassables, non traductibles, indécidables, fragmentaires, aléatoires, inconstantes, vertigineuses », sont pour Foucault autant de stratégies dans la « construction d'un champ de bataille contre l'hégémonie du sens »²²² et du discours. Soulignons tout de même que de telles expériences de la contestation, dans le langage littéraire ou celui de la folie, ne semblent pas ouvrir pas sur un mode de contestation politique, c'est-à-dire commun, organisé autour d'un sens commun. C'est donc un type de contestation a-politique et une liberté infra-politique que pense ici Foucault.

219 FOUCAULT, *La grande étrangère*, p.53.

220 *Id.* p.54.

221 *Ibid.*

222 ARTIERE Philippe, BERT Jean-François, POTTE-BONNEVILLE Mathieu, REVEL Judith, préface à *La grande étrangère*, p.15.

I.4 La possibilité de parler et la possibilité d'être fou sont contemporaines

J'ai l'impression, si vous voulez que, très fondamentalement, en nous, la possibilité de parler, la possibilité d'être fou sont contemporaines, et comme jumelles, qu'elles ouvrent, sous nos pas, la plus périlleuse, mais peut-être aussi la plus merveilleuse de nos libertés. [...] Tout homme qui parle use, au moins en secret, de l'absolue liberté d'être fou et inversement, tout homme qui est fou et qui semble, par là même, être devenu absolument étranger à la langue des hommes, celui-là aussi, eh bien je crois qu'il est prisonnier dans l'univers clos du langage.²²³

Ce que le langage de la folie rend possible, dans cette parole ésotérique du fou, c'est d'avancer une parole qui n'obéisse pas au code, une parole qui porte son propre code. Foucault place le langage de la folie et le langage littéraire « sous le signe des langages s'autocodifiants »²²⁴ La littérature est un langage qui énonce, en même temps que ce qu'elle dit, la langue qui la rend déchiffrable comme parole. C'est le renversement du rapport entre la langue et la parole, ce n'est plus la parole qui se situe dans l'espace codé de la langue, mais la langue qui est mise hors d'elle-même par la parole qui porte en elle son propre chiffre et le principe de son déchiffrement.

Si le langage littéraire ou le langage de la folie peuvent contester le code, c'est que leur langage bascule en dehors de la langue, remonte vers l'espace du langage qui est ce vide dans lequel la langue et la parole deviennent seulement possibles.

La prolifération verbale renvoie à la fois à l'ouverture incontrôlée, béante, de production de sens [...] toujours ménagé pour sa venue : « la folie est apparue [...] comme une prodigieuse réserve de sens » (p.418). En cela la folie est absence d'œuvre : dévoilant la possibilité vide et neutralisé du sens.²²⁵

La prodigieuse réserve de sens, c'est ce *jeu* grâce auquel on parle, jeu qu'il faut prendre au double sens du terme, au sens de rapport ludique avec les codes de la langue, les codes de notre culture, et « jeu » au sens de possibilité de se mouvoir, distance, vide qui sépare, comme on dirait en bricolage qu'« il y a encore du jeu » entre deux pièces que l'on assemble puisqu'elles peuvent encore bouger, l'intermédiaire qui les sépare n'est pas encore comblé. S'il y a du jeu, c'est que le langage de la folie ou de la littérature se déploient dans l'espace vide qui permet au langage de faire du sens, dans cet intervalle du langage entre les signes, dans le lieu de la distance, dans le lieu du rapport entre les signes. C'est donc en fonction de leur lieu de naissance, qui est l'espace du langage en tant que pure ouverture, dispersion asignifiante, que ces deux langages ésotériques peuvent toucher à ce lieu qui donne à la parole sa possibilité. Voilà aussi pourquoi la littérature et le langage

²²³ *Id.* p.52.

²²⁴ GROS, *Foucault et la folie*, p.109.

²²⁵ *Ibid.*

de la folie se bordent, voilà pourquoi « l'expérience de la folie est la limite forestière de notre littérature »²²⁶, parce que la littérature et le langage de la folie sont en rapport avec ce dehors du discours, de la signification, de la représentation, qui est le lieu vide, le commencement sans origine de tout langage.

1.5 La limite du langage sur laquelle se bordent la littérature et la folie

La littérature et la folie se bordent sur la même limite du langage qui partage entre œuvre et absence d'œuvre, langage commun et rupture de ce dernier. Si la folie c'est l'absence d'œuvre²²⁷, l'œuvre littéraire écrit toujours en direction de cette folie²²⁸ qui la marge, vers elle et contre elle. Le bruit, le silence, cette sorte de vide central, ce vide fondamental où les mots manquent, où la pensée se manque à elle-même, ronge sa propre subsistance, s'effondre sur elle-même, la racine calcinée du sens, cette impossibilité à parler, cette impossibilité à penser, cette impossibilité à trouver ses mots ; tous ces termes désignent la limite de notre langage, où la folie se situe et vers quoi et contre quoi l'œuvre littéraire a été bâtie. La littérature se hâte vers cette limite du langage, vers ce langage d'avant le grand partage, à la limite du grand partage, elle se hâte vers la folie par sa tentative de donner une voix à ses paroles de la folie réduites au silence et désignées comme bruit par notre culture. Le lieu de la littérature, c'est ce lieu de la lisière, de la limite du langage, où, selon le mouvement de transgression pensé par Georges Bataille, la transgression affirme l'être de la limite, l'éclaire, donne un nom à l'obscur. La limite qui est illuminée par la transgression littéraire, l'obscur a qui elle donne un nom, c'est la limite du grand partage qui ouvre la culture occidentale, ce partage qui exclu les langages de folie, les langages d'aphasiques, les langages hétérotopiques, qui les place dans ce dehors du dedans qu'est l'asignifiance, le rien, le bruit. La littérature éclaire cette limite entre raison et folie, entre topos et hétérotopie, cette limite oubliée, occultée et d'où pourtant nous parlons, nous vivons, d'où nous sommes modernes.

Mais l'œuvre ne parle pas seulement en direction de la limite de notre langage derrière laquelle se trouve la folie, elle parle aussi contre elle, pour la bannir, l'éloigner. Écrire, c'est aussi se défendre du bruit, du désastre, de l'effondrement de la pensée. Antonin Artaud écrit pour dire la ruine de sa pensée et pour la conjurer :

²²⁶ *Id.* p.55.

²²⁷ FOUCAULT, « La folie, l'absence d'oeuvre », 1964, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994, pp.440-448.

²²⁸ FOUCAULT, « Le « non » du père », 1984, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 1994, p.230 « L'abolition de l'oeuvre dans la folie, ce vide en quoi la parole poétique est attirée comme vers son désastre, c'est ce qui autorise entre elles le texte d'un langage qui leur serait commun ».

Je souffre d'une effroyable maladie de l'esprit. Ma pensée m'abandonne à tous les degrés. Depuis le fait simple de la pensée jusqu'au fait extérieur de sa matérialisation dans les mots. Mots, formes de phrases, directions intérieures de la pensée, réactions simples de l'esprit, je suis à la poursuite constante de mon être intellectuel. Lors donc *je peux saisir une forme*, si imparfaite soit-elle, je la fixe, dans la crainte de perdre toute la pensée. Je suis au-dessous de moi-même, je le sais, j'en souffre, mais j'y consens dans la peur de ne pas mourir tout à fait.

Ici encore je crains l'équivoque. Je voudrais que vous compreniez bien qu'il ne s'agit pas de ce plus ou moins d'existence qui ressortit à ce que l'on est convenu d'appeler l'inspiration, mais d'une absence totale, d'une véritable déperdition.

Voilà encore pourquoi je vous ai dit que je n'avais rien, nulle part en suspens, les quelques choses que je vous ai présentées constituant les lambeaux que j'ai pu regagner sur le néant complet.²²⁹

La littérature est donc cette entreprise équivoque qui écrit en direction de la limite du langage, de la folie, de la ruine de la pensée, pour la transgresser et pour la conjurer. La possibilité contemporaine de la littérature, d'après Foucault, réside dans sa location à la lisière de la folie, au plus près de cet espace où coexiste la possibilité de la pensée et de sa ruine, à la limite où dans l'espace vide du langage se déploient virtuellement les utopies et les hétérotopies, les espaces de sens et les espaces a-signifiants, pur espacement de mots déliés dans une syntaxe dont la construction est un échec.

229 ARTAUD, Antonin, « correspondance avec Jacques Rivière », directeur de la *Nouvelle Revue Française*. In *Œuvres complètes*. I., Paris, Gallimard, 1984

Chapitre 5 : Le langage cet espace d'extériorité irréductible à toute intériorisation

I.1 Qui parle ? Nietzsche et Mallarmé

Depuis la disparition du tableau classique, comme élément général de la représentation, le langage se donne comme un être fragmentaire, comme une « multiplicité énigmatique »²³⁰ qu'il devient problématique de maîtriser. A cet événement archéologique correspond la grande tâche que se donne Mallarmé : ramener à la contrainte d'une unité peut-être impossible l'être morcelé du langage.²³¹ Or, chez les modernes, le langage ne peut se rassembler dans l'élément de la représentation, là où il pourrait se rassembler, c'est en celui qui « tient le discours et détient la parole »²³². La question « qui parle ? » devient l'étape obligée de la réponse à la question « le langage peut-il résorber son morcellement dans une quelconque unité ? ». Est-il encore possible de reconstituer l'unité perdue du langage, de retrouver en un espace unique la grande dispersion du langage ?

Or, si le langage naît de sa propre dispersion, de la distance qu'il prend par rapport à lui-même, le langage est définitivement voué au morcellement et à la dispersion.

A cette question : qui parle? Mallarmé répond, et ne cesse de reprendre sa réponse, en disant que ce qui parle, c'est en sa solitude, en sa vibration fragile, en son néant le mot lui-même – non pas le sens du mot, mais son être énigmatique et précaire. Alors que Nietzsche maintenait jusqu'au bout l'interrogation sur celui qui parle, quitte en fin de compte à faire irruption lui-même à l'intérieur de ce questionnement pour le fonder lui-même, sujet parlant et interrogeant : *Ecce homo*, – Mallarmé ne cesse de s'effacer lui-même de son propre langage au point de ne plus vouloir y figurer qu'à titre d'exécuteur dans une pure cérémonie du Livre où le discours se composerait de lui-même.²³³

A cette question sur l'origine du langage, sur l'origine de son énonciation, correspond l'interrogation foucauldienne sur l'être du langage en lui-même, interrogation inédite, ouverte par Nietzsche. Si ce dernier y répond encore par l'homme « *ecce homo* », c'est Mallarmé qui donne la réponse radicale qui convient à cette question, il y répond par sa disparition en tant que sujet parlant. Pour Foucault, cette question ouverte par Nietzsche ouvre pour nous un "espace philosophique". Il faut souligner que Foucault s'intéresse à l'avenue historique de nouvelles problématiques pour la pensée. Ces problématiques, qui émergent tels de véritables événements au sein du discours, sont autant d'espaces ouverts, d'espaces du discours dans lesquels la parole et la

230 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.316.

231 *Id.* p.316.

232 *Ibid.*

233 *Id.* p.317.

pensée trouvent leur possibilité et leur impossibilité, autrement dit, leur mode d'être historique. Étudier l'être du langage pour les modernes, ne consiste pas à comparer des théories philosophiques sur le langage, mais à mettre à jour dans quel espace philosophique, dans quelle distance ouverte au sein du langage se situe la réflexion moderne sur le langage : "Il se pourrait bien que toutes ces questions [Qu'est-ce que le langage? Qu'est-ce qu'un signe? Quel rapport y a-t-il entre le langage et l'être? Qu'est-ce donc que ce langage qui s'appelle littérature?] se posent aujourd'hui dans la distance jamais comblée entre la question de Nietzsche et la réponse de Mallarmé"²³⁴.

Alors, plaçons notre interrogation sur le langage dans la distance ouverte entre la question de l'unité du langage, celle du sujet de son énonciation et celle du lieu de son commencement.

1.2 Le « je parle » contre le « je suis » et le « je pense »

Foucault, dans *La pensée du dehors*, met deux traditions philosophiques en vis à vis. D'un côté « la pensée de la pensée » : toute une « tradition plus large encore que la philosophie [qui] nous a appris qu'elle nous conduisait à l'intériorité la plus profonde »²³⁵ ; de l'autre « la parole de la parole »²³⁶, une sorte d'expérience proprement littéraire qui nous livre un tout autre type d'enseignement : l'être brut du langage, « pure extériorité déployée »²³⁷, qu'est « ce dehors où disparaît le sujet qui parle »²³⁸. Cette pensée, il s'agit d'une autre ou contre-tradition philosophique qui ne se donne pas pour exigence « d'intérioriser le monde, d'effacer les aliénations, de surmonter le moment fallacieux de l'*Enttäusserung*, d'humaniser la nature »²³⁹, c'est une philosophie qui ne se fait pas théorie de la connaissance, ni fondation subjective. Elle se donne pour tâche de penser l'être du langage. C'est tout d'abord la philosophie nietzschéenne, quand ce dernier découvre que la métaphysique n'est pas la rencontre entre l'être des choses et l'ordre de la pensée, mais que la métaphysique « est liée non seulement à la grammaire [...], mais à ceux qui, tenant le discours, détiennent le droit à la parole ». Les systèmes métaphysiques les plus sophistiqués trouvent alors leur origine dans les préjugés subjectifs du langage occidental et dans les intérêts, la violence, la mauvaise foi de ceux qui les élaborent.

Ce n'est pas la philosophie, d'après Foucault, mais la littérature qui pousse le plus loin cette pensée du langage, cette parole de la parole. C'est Mallarmé, pour qui l'écriture est le congé donné

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ FOUCAULT, « La pensée du dehors », p.548.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Id.* p.547.

²³⁸ *Id.* p.548.

²³⁹ *Id.* p.550.

aux choses dites mais aussi la disparition de celui qui parle. C'est aussi Bataille, Artaud, Klossowski. C'est enfin, Maurice Blanchot pour qui le vide est la pure origine du langage, car c'est en se creusant lui-même que le langage commence. Le langage en son être brut, pure extériorité déployée ne saurait abriter un sujet unifié.

Le « je parle » ne saurait être le lieu du langage, car il est lui-même contenu dans l'espace du langage. Car le « je parle » ne préexiste pas le moment de son énonciation et disparaît au moment même où je me tais²⁴⁰. Le « je parle » est entouré de désert, il ne se fonde dans aucun cogito, sujet de la parole, il est tout entier dans le « parle », c'est l'énonciation qui le fait apparaître. Le « je parle » est tout entier cette ouverture de l'énonciation, il n'est soutenu par aucune subjectivité substantielle ou même transcendantale. Le « je parle » n'est pas tant une existence, qu'un vide, « une ouverture absolue par laquelle le langage peut se répandre à l'infini », « l'inexistence dans le vide de laquelle se poursuit sans trêve l'épanchement infini du langage ». En somme, « je parle » n'est pas tant un « je » que la possibilité même de l'énonciation, la possibilité de commencer à parler, l'ouverture de la parole au sein du langage. La disparition du sujet, c'est sa réduction à cette ouverture de l'énonciation. Personne n'est dans le « je parle », la seule chose qu'on y trouve, c'est l'épanchement du langage.

Le « je parle » chez Blanchot s'oppose au « je pense » et au « je suis », il nous ramène à un vide, ou à un mouvement d'évidement, de creusement, d'ouverture qui permet au langage de recommencer. C'est le mouvement par lequel le discours passe au dehors de lui-même, se creuse, pour que la parole soit encore possible.

Nier son propre discours comme le fait Blanchot, c'est le faire passer sans cesse hors de lui-même, le dessaisir à chaque instant non seulement de ce qu'il vient de dire, mais du pouvoir de l'énoncer ; c'est le laisser là où il est, loin derrière soi, afin d'être libre pour un commencement – qui est une pure origine puisqu'il n'a que lui-même et le vide pour principe, mais qui est aussi bien un recommencement puisque c'est le langage passé qui, en se creusant lui-même, a libéré ce vide. Pas de réflexion mais l'oubli ; pas de contradiction, mais le ressassement ; pas d'esprit à la conquête laborieuse de son unité, mais l'érosion indéfinie du dehors ; pas de vérité s'illuminant enfin, mais le ruissellement et la détresse d'un langage qui a toujours déjà commencé »²⁴¹.

Que veut dire ici « Nier » ? La négation chez Blanchot est évidemment non dialectique ; car nier dialectiquement, c'est une opération de la conscience, une opération par laquelle la conscience restaure sa souveraineté sur le monde, sur la totalité de ce qui est, car c'est faire rentrer ce qu'on nie, dans l'intériorité de l'esprit.

240 *Id.* p.547.

241 *Id.* p. 551.

I.3 La pensée du dehors : une anti-dialectique

Il y a des lieux - comme « le dehors », l'hétérotopie qui conteste l'espace moderne du savoir car ils ne se résolvent dans aucun "dedans" psychique ou subjectif. Cela veut dire que nous ne pouvons nous reconnaître dans ces lieux. Au contraire, ils sont les lieux de notre méconnaissance, de notre dispersion. En découvrant des lieux "au dehors" de nous, Foucault, à la suite de Blanchot, se place dans une lignée philosophique qui récuse Hegel. Car pour Hegel, rien n'est en définitive en dehors de la philosophie : sa pensée a l'ambition de rassembler en son immanence toutes les œuvres, les actions, les paroles et les pensées, bref, l'ensemble de ce qui a eu lieu.

"Hegel a exposé le contenu de toute la philosophie, et finalement celui de toutes les grandes expériences de l'histoire, cela n'avait pas d'autre but que de le rendre immanent à ce qu'on appelle le présent, pour prouver que ces expériences historiques sont présentes en nous-mêmes, ou encore que nous sommes présents dans ces expériences"²⁴²

C'est en cela que Blanchot est un anti-Hegel, car les expériences auxquelles il s'intéresse, il ne les rend jamais immanentes à notre pensée, à notre conscience, à notre culture, il les laisse au dehors, ou plutôt une nécessité nous pousse à les oublier, à ne plus pouvoir les récupérer comme des expériences de notre subjectivité, car ces expériences fonctionnent par sa dissolution, sa dispersion. C'est pour cela même, que lorsque Blanchot parle des œuvres de Mallarmé, de Hölderlin, de Kafka, des types de langage qui sont de telles expériences, "il n'en parle que de l'oubli", c'est-à-dire qu'il en parle, non pas à partir de leur souvenir et de leur intégration mais à partir de leur oubli, il ne peut en parler qu'en glissant hors d'elles, en les oubliant. "Blanchot glisse constamment en dehors de la littérature, chaque fois qu'il en parle" ; et en outre, il parle de l'oubli, de notre rapport à la littérature qui est de l'ordre de l'oubli. C'est pour cela que ces œuvres, ces langages, sont pour nous irrémédiablement "en dehors" ; "l'attrait du dehors" ne signifie pas que le dehors nous soit accessible. C'est le contraire de la philosophie de Hegel qui consiste en un grand mouvement de retour à l'immanence de la conscience de ce qui paraissait à première vue extérieur, étranger ; en une grande entreprise de reconnaissance de soi de la conscience. Dans le cas de la "pensée du dehors" au contraire, c'est la reconnaissance de la distance qui nous sépare de ce qui n'est pas nous, de ce avec quoi on ne pourrait pas survivre, ce vide de notre pensée, cette destruction de notre subjectivité.

La première déchirure par où la pensée du dehors s'est fait jour pour nous, c'est, d'une manière paradoxale, dans le monologue ressassant de Sade. A l'époque de Kant et Hegel, au moment où jamais sans doute l'intériorisation de la loi de l'histoire et du monde ne fut plus

242 FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits*, 1970, p.993.

impérieusement requise par la conscience occidentale, Sade ne cesse de parler, comme loi sans loi du monde, que la nudité du désir.²⁴³

Voilà donc en quoi la littérature acquiert une densité philosophique selon Foucault. C'est qu'elle donne à la culture occidentale la possibilité d'échapper à l'exigence omniprésente d'intériorisation.²⁴⁴ qui est constitutive de son épistémé moderne.

Délimiter l'espace littéraire pour Blanchot, c'est découvrir ce « lieu sans lieu », ce lieu « au dehors », cette « extériorité déployée irréductible à toute intériorisation ». C'est découvrir un espace hétérogène, dispersé, irréductible à la reconnaissance dialectique du même. La dispersion et l'oubli, voilà ce que Foucault, à la suite de Blanchot, oppose à la philosophie de l'intériorité et de la reconnaissance de Hegel.

I.4 Langage et cogito

Dans l'épistémé moderne, comment la pensée peut-elle se saisir elle-même ? Et l'homme, comment peut-il se connaître ? La pensée, la réflexion ayant quitté l'élément transparent de la représentation classique, changent de nature. La pensée n'est plus la saisie directe et claire de soi-même dans l'acte réflexif, elle n'est plus non plus l'analyse de l'ordre des choses. La pensée pour se penser, l'homme pour se réfléchir, doivent désormais nécessairement s'engager dans un rapport à une extériorité : la pensée doit se gagner sur la non pensée, l'homme ne peut se connaître qu'en connaissant des domaines d'objectivités qui lui sont extérieurs. Ni l'homme, ni la pensée ne peuvent se donner dans un rapport transparent et immédiat à eux-mêmes. Désormais, le rapport à soi-même est médiatisé par une altérité. C'est le paradoxe constitutif de l'épistémé moderne : le savoir moderne se constitue dans un rapport de la pensée à la non-pensée, que Foucault appelle « l'étendue sablonneuse de la non-pensée »²⁴⁵. Et l'homme lui-même est au plus près, au plus intime de cette non-pensée, puisque ce qui ne pense pas le constitue dans son être. C'est le propre de la finitude humaine²⁴⁶, que les trois dimensions qui constituent l'homme empiriquement - Le travail, la vie, et

243 *Id.* p.549.

244 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.345 « Ainsi de Hegel à Marx et à Spengler s'est déployé le thème d'une pensée qui par le mouvement où elle s'accomplit – totalité rejointe (...) - se courbe sur elle-même, illumine sa propre plénitude, achève son cercle, se retrouve dans toutes les figures de son odyssée, et accepte de disparaître en ce même océan d'où elle avait jailli ».

245 *Id.* p.333, chap. L'homme et ses doubles, le cogito et l'impensé.

246 Nous définirons la finitude ainsi : que l'existence concrète de l'homme se constitue dans des domaines empiriques qui sont autant de limitations, de limites à son existence : le domaine de la vie car l'homme fait partie des vivants, limités par la spatialité de leur corps et par la naissance et la mort qui forment les limites de la vie, le domaine du travail, où les rapports de production, la nécessité de travailler et la béance du désir sont d'autres limitations, enfin, le domaine du langage, car c'est avec un langage historiquement constitué, où les mots avec lesquels il doit penser, sont opaques, ont une consistance de chose, tramé d'habitude et d'imaginaires.

le langage – lui sont en même temps extérieures. Que veut-on dire par extérieures? Ces trois dimensions ont une genèse, une histoire et des lois de fonctionnement propres qui ne sont pas celles de la conscience humaine ; elles se présentent de prime abord dans leur énigmatique épaisseur de choses retirées en elles-mêmes. Leurs fonctionnements et leurs historicités constituent pour l'homme une altérité. Cela veut dire que les êtres du langage, de la vie et du travail débordent l'expérience immédiate que l'homme peut en avoir. Autrement dit, il s'agit de l'extériorité de l'être à la représentation, y compris l'extériorité de l'être de l'homme à la représentation. Si l'expérience de l'homme se constitue à la croisée des dimensions – vie, langage travail – ces dimensions lui sont opaques, il ne pourra les connaître que par un effort de la pensée qui gagne du terrain sur l'impensé, sans jamais pouvoir le recouvrir totalement. « Le langage que l'homme utilise, la vie qu'il sent l'animer, le travail dans lequel il investit son énergie, constituent autant de dimensions de son être dans lesquelles il se reconnaît et se méconnaît tout à la fois ». C'est donc sur une méconnaissance première que s'établit la connaissance, sur de la non pensée que se constitue la pensée. Extérieures veut enfin dire que l'homme ne loge au sein de son intériorité ces dimensions, mais que, au contraire, c'est lui qui loge sa pensée et sa parole au sein de ces dimensions de la non-pensée.

L'expérience de Hölderlin, de Nietzsche et de Heidegger, où le retour ne se donne que dans l'extrême recul de l'origine – là où les dieux se sont détournés, où le désert croît (...) ; de sorte qu'il ne s'agit pas là d'un achèvement ni d'une courbe, mais plutôt de cette déchirure incessante qui délivre l'origine dans la mesure même de son retrait [...] ; le vide de l'origine – celui ménagé par son recul et celui que creuse son approche. »²⁴⁷

La question est désormais :

"comment peut-il se faire que l'homme pense ce qu'il ne pense pas, habite ce qui lui échappe sur le mode d'une occupation muette, anime, d'une sorte de mouvement figé, cette figure de lui-même qui se présente à lui sous la forme d'une extériorité têtue? Comment l'homme peut-il être cette vie dont le réseau, dont les pulsations, dont la force enfouie déborde indéfiniment l'expérience qui lui est immédiatement donnée? Comment peut-il être ce travail dont les exigences et les lois s'imposent à lui comme une rigueur étrangère? Comment peut-il être le sujet d'un langage qui depuis des millénaires s'est formé sans lui, dont le système lui échappe, dont le sens dort d'un sommeil presque invincible dans les mots qu'il fait, un instant, scintiller par son discours, et **à l'intérieur duquel il est, d'entrée de jeu, contraint de loger sa parole et sa pensée**, comme si elles ne faisaient rien de plus qu'animer quelque temps un segment sur cette trame de possibilités innombrables?"²⁴⁸

Foucault place ici le langage dans la longue liste de ce qui se présente à l'homme sous la "forme d'une extériorité têtue". Le langage est un des domaines qui échappe à l'homme et dans

247 *Id.* p.333, chap. « L'homme et ses doubles, le cogito et l'impensé ».

248 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.334, chap. L'homme et ses doubles, le cogito et l'impensé. (nous soulignons).

lequel pourtant, il doit habiter. Le langage ici n'est pas le bien de l'homme, sa possession assurée. De la même manière que le travail, il s'agit bien d'une "figure de lui-même" et pourtant dans le langage comme dans le travail, l'homme ne trouve pas une image rassurante de lui-même, son reflet parfait, mais la figure altérée, aliénée, étrangère de lui-même, une figure de lui-même où il ne se reconnaît pas.

Comment le sujet peut-il se connaître, en quelle figure l'homme se reconnaît-il? Il s'agit de la question du cogito, le cogito étant la manière dont la pensée de l'homme se rejoint elle-même et se donne sa propre figure. Nous allons voir que ce que Foucault appelle le "cogito moderne" est bien différent de celui de Descartes.

Pour Descartes, la pensée transparente, évidente, est la forme la plus générale de la pensée, l'élément dans lequel se donnent, secondairement, toutes les formes déviées de la pensée: l'erreur, l'illusion, le rêve, la folie.

Il s'agissait pour Descartes de mettre au jour la pensée comme la forme la plus générale de toute ces pensées que sont l'erreur ou l'illusion, de manière à en conjurer le péril, quitte à les retrouver, à la fin de sa démarche, à les expliquer, et à donner alors la méthode pour s'en prévenir.²⁴⁹

Dans « le cogito moderne »²⁵⁰, autrement dit dans cet acte réflexif de la pensée des modernes pour se connaître, pour se réfléchir, il s'agit de faire valoir « la distance qui à la fois sépare et relie la pensée présente à soi, et ce qui, de la pensée, s'enracine dans le non-pensé »²⁵¹. "Il lui faut parcourir, redoubler et réactiver sous une forme explicite l'articulation de la pensée sur ce qui en elle, autour d'elle, au-dessous d'elle n'est pas pensée, mais ne lui est pas pour autant étranger, selon une irréductible, une infranchissable extériorité."²⁵²

C'est pourquoi la pensée est moins une entreprise de découverte des évidences et des vérités qu'une tâche incessante qui doit toujours être reprise. Alors que chez Descartes le cogito dégage une affirmation d'être, "je suis", évidence, certitude et vérité échappant au doute méthodique²⁵³, le cogito moderne n'ouvre que sur des interrogations, des difficultés pour la pensée. Car la pensée ne peut se connaître par le biais d'une intuition évidente, elle doit nécessairement se confronter à l'extériorité par le biais de l'expérience empirique. Mais le cogito devient plus problématique encore à partir des pensées modernes sur l'être du langage lui-même. Car c'est le site de naissance de la pensée qui est

249 *Id.* p.335.

250 *Ibid.*

251 *Ibid.*

252 *Ibid.*

253 DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Garnier-Flammarion, 1970.

inquiété ; la pensée ne naît plus dans l'intimité protégée de la conscience, elle naît au sein de la dispersion, elle naît de l'espace et du langage, de la non-pensée. Comment se fait-il que la pensée naisse de la non-pensée ? Comment le lieu de naissance de la pensée peut-il ne pas être le "je suis" mais « l'étendue sablonneuse de la non-pensée » ? Le cogito moderne se présente comme une expérience où la pensée ne s'expérimente pas comme souveraine et identique à elle-même mais s'expérimente comme pensée sans fond, provenant d'une origine qui lui est extérieure.

Chez Descartes la folie est une déviation de la forme la plus générale de la pensée qu'est la pensée évidente, évidente à elle-même. Chez les modernes au contraire, c'est la folie qui est lourde d'enseignement pour la pensée. La pensée, comme nous l'a enseigné Blanchot, est un pli dans le tissu du dehors, cet espace vide, ce ruissellement de langage sans sujet, sans pensée, sans interlocuteur. Le langage ne naît pas de la pensée, il n'est que rarement l'élément transparent dans lequel la pensée se déplace, c'est la pensée qui est un pli, un habitant du langage.

La phénoménologie husserlienne se présente comme la reprise du cogito cartésien au sein du questionnement transcendantal, le questionnement sur les conditions de possibilité, ouvert par Kant.

Par le concept d'« égo transcendantal »²⁵⁴, il s'agit pour Husserl de refonder le « je pense » de Descartes ; car, hors du questionnement sur les conditions de possibilité de la pensée, le « je pense, je suis » apparaît comme dogmatique. Il s'agit alors de trouver les conditions transcendantales du « je pense » dans la conscience, la conscience étant alors comprise comme champ transcendantal de constitution. Foucault conteste cette configuration du champ transcendantal. A partir des pensées sur l'être du langage, il refonde la philosophie transcendantale à partir de la pensée du dehors. Le champ transcendantal n'est pas la conscience humaine, il n'est pas non plus inhérent à la conscience ou à la pensée, c'est un champ de pure extériorité, où le langage et l'espace s'entrecroisent. Le champ transcendantal se donne donc comme une certaine dispersion, il est a-centré, a-subjectif.

254 HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, VRIN, 1936.

Chapitre 6 : Les lieux périlleux de naissance du langage

I.1 « Le refus du commencement »²⁵⁵, Nietzsche et Freud

L'âge classique cherchait sous le langage une sorte de texte muet et absolu que le langage positif aurait été chargé de traduire. La Renaissance nouait ensemble les signes et les marques, la Nature tout entière se faisait langage et réciproquement le langage n'était que la prose du monde, le monde entier était un texte à parcourir par la lecture. Aussi la phénoménologie de Merleau-Ponty s'inscrivant dans l'épistémé moderne, voulait nouer le langage à la pureté des choses non encore dites, à l'expérience de la donation elle-même, à la perception pré-langagière. Tous cherchaient sous le langage quelque chose comme un préverbal originaire, selon l'expression de Frédéric Gros, une origine signifiante, une naissance à l'aurore.

Seulement, sous le langage il y a encore du langage, l'espace du langage où court l'indéfini murmure d'une langue a-signifiante. Le langage est sans commencement, autrement dit, le langage n'est jamais contemporain de son origine, il n'y a rien à l'origine du langage que le déjà-là du langage.

Le langage est tout entier sans commencement ; il est aussi sans profondeur, son être est de surface, son espace n'est pas une profondeur, c'est le vide qui sépare ses signes, ce sont les mouvements de dispersion ou de rassemblement qui l'animent. La profondeur du langage n'est qu'un pli, un effet de surface²⁵⁶, car la dimension du langage c'est l'extériorité.

Ainsi l'interprétation ou la critique ne peuvent se donner comme le renvoi d'un langage à la profondeur ou à la pureté d'un sens originaire, d'un signifié premier, à une intention significative de l'auteur par exemple. L'interprétation ne peut renvoyer à un signifié originel puisque toute interprétation renvoie toujours à une autre interprétation. Pour Nietzsche²⁵⁷, les mots sont en eux-mêmes déjà des interprétations. Il en va de même pour Freud, sous les symptômes, que découvrent-ils? Non pas des "traumatismes", mais des fantasmes, c'est-à-dire des noyaux qui sont déjà en eux-mêmes des interprétations. "L'anorexique, par exemple, ne renvoie pas au sevrage, comme le signifiant renverrait au signifié, mais l'anorexie comme signe, symptôme à interpréter, renvoie aux

255 FOUCAULT, Michel, "Nietzsche, Freud, Marx", 1967, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994, p.596

256 *Ibid.*

257 *Id.* p.597.

fantasmes du mauvais sein maternel, qui est lui-même une interprétation, qui est déjà lui-même un corps parlant²⁵⁸. De même, lorsqu'il s'agit des hystériques : leurs symptômes ne sauraient renvoyer à un événement univoque, ils renvoient toujours à un après coup. Le symptôme est quelque chose comme une répétition-déplacement d'une répétition, d'un après coup qui est lui-même déjà une répétition.

Puisqu'il n'est plus le rapport clair et simple d'un signifiant à un signifié, mais qu'il renvoie toujours à des interprétations qui le précèdent, le signe devient douteux : « le signe va devenir malveillant ; [...] il y a dans le signe une façon ambiguë et un peu louche de mal vouloir, et de « malveiller ». En cela, le signe est déjà une interprétation qui ne se donne pas pour telle.»²⁵⁹ Ainsi, le langage ne commence jamais, il n'est jamais contemporain de son commencement.

I.2 Brisset : la violence et la prolifération comme origine de la langue

Pour Brisset non plus, le signifiant ne renvoie pas unilatéralement à un signifié. Il renvoie à son origine, au lieu de sa naissance, à la scène dans laquelle il a vu le jour, aux paroles proliférantes et délirantes qui ont à ce moment là été prononcées. Le signifiant ne renvoie donc pas à un concept, à une idée ou image mentale, mais à une langue primitive ou plutôt à des énoncés, des phrases, des discours, des dialogues primitifs :

Les mots, ce sont des fragments de discours tracés par eux-mêmes, des modalités d'énoncés figées et réduites au neutre. Avant les mots, il y avait les phrases ; avant le vocabulaire il y avait les énoncés ; avant les syllabes et l'arrangement élémentaire des sons, il y avait l'indéfini murmure de tout ce qui se disait. Bien avant la langue on parlait »²⁶⁰

L'origine de la langue française pour Brisset s'oppose radicalement aux théories classiques des origines du langage. Pour Gèbelin – que nous avons déjà évoqué en tant qu'un des auteurs classiques à la recherche de l'origine des langues – la recherche de l'état primitif des langues consistait à reconstituer à partir de la diversité des langues et des mots, un ensemble limité de sons, de mots, de contenus sémantiques et de règles de syntaxe, bref, un petit nombre d'éléments simples qui formeraient la première langue. C'est notamment par l'étymologie et par la recherche du radical que les classiques procédaient dans leur recherche de l'origine de la langue. Le principe de leur recherche consistait à réduire la multiplicité des mots en trouvant le radical ou la racine des mots. Le radical étant comme un noyau plus vieux et plus pur de sens. Chercher l'origine consistait donc à

258 *Id.* p.599.

259 *Id.* p.600.

260 FOUCAULT, "Sept propos sur le septième ange", p.885.

ramener les mots d'une même racine à l'unité d'un sens plus ancien et plus simple. Au contraire pour Brisset, "il s'agit, pour une unité actuelle, de voir proliférer les états antérieurs qui sont venus cristalliser en elle"²⁶¹.

La recherche de l'origine du mot s'accompagne pour Brisset de la destruction de son caractère unitaire. Comme nous l'avons déjà vu par un exemple précédemment, Brisset a développé un procédé consistant à décomposer les sons, les syllabes, les éléments du mot, et à les recomposer, selon des règles tout à fait floues, afin de faire proliférer leur pouvoir de désignation. La recherche de son origine, selon Brisset, ne resserre pas la langue : elle la décompose et la multiplie par elle-même.

La primitivité (de la langue) est plutôt pour (Brisset) un état fluide, mobile, indéfiniment pénétrable du langage, une possibilité d'y circuler en tous sens, le champ libre à toutes les transformations, renversements, découpages, la multiplication en chaque point, en chaque syllabe ou sonorité des pouvoirs de désignation.²⁶²

Alors que pour les classiques, la langue primitive est conçue comme un code pauvre, élémentaire, pour Brisset, la langue primitive c'est « un discours illimité »²⁶³, de proliférant, c'est le « parcours et la répétition du hasard de la langue », c'est la langue « à l'état de jeu »²⁶⁴.

Par ce jeu de prolifération de la langue, ce qu'on découvre à l'origine n'est pas le premier mot qui s'est différencié, arraché du cri et du bruit, ce n'est pas non plus un trésor de mots qui formerait la toute première langue, la langue absolue ; c'est "une multiplicité d'énoncés". A chaque unité de mot il fait correspondre une multiplicité de phrases. Il retourne le système relativement stable du lexique de la langue en une prolifération sans limite d'énoncés, il « retourne l'organisation du système vers l'extériorité des choses dites »²⁶⁵

L'état premier de la langue, ce n'était pas un ensemble définissable de symboles et de règles de construction; c'était une masse indéfinie d'énoncés, un ruissellement de choses dites.²⁶⁶

Au nombre gigantesque mais limité de mots du dictionnaire, il fait subir une multiplication exponentielle, car chaque mot renvoie alors à des scènes de paroles, des scènes de violence où les paroles se mêlent aux cris, chaque scène étant une multiplicité de choses dites. Brisset détruit la relative stabilité du mot en lui faisant correspondre le travail démultiplicateur de l'imagination et

261 *Id.* p.884.

262 *Id.* p.882

263 *Id.* p.883

264 *Ibid.*

265 *Id.* p.885.

266 *Ibid.*

des procédés langagiers; à chaque mot correspondent plusieurs scènes langagières où d'une multiplicité d'emplacements se déverse "l'indéfini murmure de tout ce qui se disait"²⁶⁷ quand les mots, les cris et les gestes participaient de la même violence primitive et démiurgique. L'origine de la langue c'est aussi une cosmogonie.

Certes, ces scènes découvertes par Brisset à l'origine des mots sont fictives, mythiques, littéraires, mais elles témoignent du fait que l'origine du langage c'est encore du langage, à l'origine cela parlait déjà. L'origine, c'est le point du délire linguistique²⁶⁸, à ce point mythique où le délire était l'allègre loi du monde.

1.3 Le corps comme lieu de naissance du langage

Brisset déjà, dans sa fiction de l'origine de la langue française, ne ramène pas le langage à la signification, mais aux corps, aux cris, aux gestes : "La répétition phonétique [...] enfonce [...] les syllabes dans le corps, elle leur redonne fonction de cris et de gestes; elle retrouve le grand pouvoir plastique qui vocifère et gesticule; elle replace les mots dans la bouche et autour du sexe; elle fait naître et s'effacer dans un temps plus rapide que toute pensée un tourbillon de scène frénétiques, sauvages ou jubilatoires, d'où les mots surgissent et que les mots appellent."²⁶⁹

Le corps serait le lieu de naissance de la parole : le corps « il est le point zéro du monde », « il est au cœur du monde ce petit noyau utopique à partir duquel je rêve, je parle, j'avance, j'imagine, je perçois les choses en leur place et je les nie aussi par le pouvoir indéfini des utopies que j'imagine »²⁷⁰.

Mais comprenons bien les choses. L'expression « point zéro » fait penser à la philosophie phénoménologique de Merleau-Ponty, pour qui le corps propre est le point zéro du monde, à partir de qui la perception et le langage deviennent possibles. Mais pour Foucault, le corps est un point zéro, non en tant que corps propre, mais en tant que puissance utopique, comme puissance de dispersion : le corps, « il est lié à tous les ailleurs du monde, et à vrai dire, il est ailleurs que dans le monde, il est « cette « grande rage utopique qui délabre et volatilise à chaque instant notre corps »²⁷¹

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ FOUCAULT, Michel, "Le cycle des grenouilles", 1962, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 1994, p.232.

²⁶⁹ *Dits et écrits*, p.890.

²⁷⁰ FOUCAULT, Michel, *Le corps utopique: suivi de Les hétérotopies*. Postface de Daniel Defert. Fécamp, Nouvelles éd. Ligne, 2009, p.18.

²⁷¹ *Id.* p.19.

Foucault évoque le « stade du miroir » de Lacan²⁷² mais aussi le cadavre comme ailleurs et futur de notre corps. Le miroir et la mort ne sont pas des expériences antérieures au langage, elles sont des expériences langagières : l'expérience du miroir d'après Lacan n'est possible que par le commentaire langagier des parents qui l'accompagne : « le reflet là, c'est toi » ; mais la mort aussi n'est pas vécue comme pur Réel mais au sein d'un monde de langage et accompagnée de commentaires langagiers : « son cadavre gît mais il nous a quitté ». C'est par ces deux expériences, le miroir et le cadavre, que l'unité du corps peut se constituer. Le miroir et le cadavre scellent le corps sur lui-même, lui permettent de se saisir comme unité. Ce n'est que par le passage par un point virtuel, le cadavre ou le miroir, par un lieu où le corps n'est pas et ne sera jamais (en effet, le cadavre de mon corps sera son cadavre et non mon corps), que le corps peut se constituer.

Voilà des raisons pour lesquelles Foucault peut affirmer que « le corps, le corps lui-même, eh bien, c'est comme un nœud de langage »²⁷³. On sait notamment que quand le persécuté entend des voix, c'est lui-même qui les prononce. Même s'il a l'impression que les voix sont à l'extérieur, si on fixe un appareil au niveau de son larynx, on peut prouver que c'est lui-même qui les a prononcées.²⁷⁴ On voit bien aussi que le corps est un nœud de langage dans le cas du corps de l'hystérique. En effet, le corps de l'hystérique se fait langage, selon la loi langagière du double, de la fiction selon Sollers ; il devient espace autre, double simulé et déplacé de l'ordre car le corps hystérique est à la fois docilité à l'ordre dans lequel il est pris (ordre langagier, ordre symbolique, ordre du médecin qu'il incorpore) et perversion de cet ordre, car par sa docilité exacerbée, le corps éclaire, met en lumière sa prise dans l'ordre.

Le corps est comme un nœud de langage, mais en plus Foucault souligne que Freud « a bien compris que notre corps, beaucoup plus au fond que notre esprit, était un faiseur de bons mots »²⁷⁵. Non seulement le corps parle un langage (le langage des symptômes, le langage des signes du corps découvert par Freud) mais de plus, le lieu de naissance du langage serait dans le corps.

Dans l'émission *Le corps et ses doubles de 1963*²⁷⁶, Foucault récuse l'idée d'un langage ailé, d'un langage non physique, d'un langage du pur esprit. Car, le langage naît au contraire du corps et ne s'en sépare jamais vraiment, il naît dans l'extériorité du corps. "Les grecs disaient que les paroles

272 LACAN, Jacques, *Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, Presses universitaires de France, 1949.

273 FOUCAULT, Michel, *La grande étrangère*, p.53.

274 *Ibid.*

275 *Ibid.*

276 FOUCAULT, Michel, "l'usage de la parole : langages de la folie, 4, le corps et ses doubles", chaîne nationale, 1963, URL : <https://youtu.be/Jw4ShD3Z8YA>

avaient des ailes, nous savons que le langage naît au ras de nos gestes"²⁷⁷ C'est parce que le langage naît du corps qu'il peut défaire l'unité de la psyché. Car le corps n'est pas simple, unitaire, il est le lieu du double, des démultiplications. Nous l'avons vu, le corps ne fait qu'un avec cette « rage utopique » qui a chaque instant le délabre et le démultiplie. Il ne peut paradoxalement se constituer comme une relative identité que dans le miroir, le lieu du double par excellence. Mon image dans le miroir, ce corps qui est mon double, à la fois il me fait exister comme corps et à la fois il me conteste puisqu'il est mon double inversé (puisque dans un miroir les rapports sont inversés) dans un ailleurs. De la même manière, c'est grâce au cadavre que je prends conscience de ce corps, et pourtant, le cadavre ne saurait être mon double sans me contester virtuellement avant ma mort et m'anéantir réellement au moment de ma mort, ce moment de ma mort où je ne pourrai jamais être présent puisque je serai mort. Mon corps ne saurait être lui-même en dehors de la distance et de la proximité de ses doubles, mais la présence sans distance de notre double nous sera fatale.

Grâce à ses doubles qui le constituent et le contestent, le corps pour un moment peut se sentir unifié. Mais sans eux, « le corps s'éparpille, le corps n'est plus alors qu'une sorte de grande fleur morcelée, non plus cette présence chaude et rassurante à soi-même »²⁷⁸. L'identité du corps a en réalité une « existence précaire », c'est comme « s'il était prêt toujours à s'échapper, à se multiplier comme une éponge monstrueuse. »²⁷⁹ La « rage utopique » du corps ne saurait être assimilée à l'intentionnalité husserlienne. Il y a bien similitude, puisque la conscience intentionnelle de Husserl, comme le corps de Foucault, est toujours dans un ailleurs (la conscience chez Husserl est toujours conscience de quelque chose, selon la célèbre définition de l'intentionnalité). Mais l'intentionnalité Husserlienne n'est pas une perte de l'unité, elle n'est pas un processus de multiplication de soi, de disparition de l'identité à soi-même, elle est le processus d'une conscience subjective qui constitue les objets de la perception et de sa connaissance, comme objets transcendants à la conscience et pourtant phénomènes de la conscience, objets pour elle. La conscience dans son unité et dans son identité n'est donc à aucun moment menacée par le mouvement intentionnel, par la proximité des objets transcendants à sa conscience. Au contraire, la rage utopique du corps multiplie les identités, éparpille l'unité du corps à l'extérieur, la rage utopique qui pousse le corps hors de lui-même rend la forme de son unité précaire.

277 *Ibid.*

278 *Ibid.*

279 *Ibid.*

Ce n'est donc pas dans l'unité rassurante de la psyché que naît le langage mais dans un lieu de dispersion, d'éparpillement, où l'unité est problématique : le corps. La folie montre bien ce rapport : à un état modifié du corps correspond un état modifié du langage et vice versa.

Cela se vérifie bien chez Wolfson, Brisset et Roussel. Wolfson et Roussel sont connus pour avoir souffert de troubles schizophréniques ou psychotiques. Foucault leur consacre un article, « Sept propos sur le septième ange », dans lequel on peut percevoir ce lien entre matérialité du corps et matérialité de la langue ; dérèglement du corps et dérèglement de la langue :

À l'effacement de l'une des dimensions du langage correspond respectivement un organe qui s'érige, un orifice qui entre en excitation, un élément qui s'érotise. De cet organe en érection aux deux autres une machinerie se montre – à la fois principe de domination et procédure de transformation. Alors les lieux du langage – bouche, œil, oreille – se mettent à fonctionner bruyamment dans leur matérialité première, aux trois sommets de l'appareil qui tourne dans le crâne.

Bouche cousue, « je » décentré, traduction universelle, symbolisation générale des langues (à l'exclusion de l'immédiate, de la maternelle), c'est le sommet de Wolfson, c'est le point de formation du savoir. Oeil dilaté, spectacle qui se multiplie à partir de lui-même, s'enveloppe à l'infini et ne se referme qu'au retour de la quasi-identité, c'est le sommet de Roussel, celui du rêve et du théâtre, de la contemplation immobile, de la mort mimée. Oreille bruissante, répétitions instables, violences et appétits déchaînés, c'est le sommet de Brisset, celui de l'ivresse et de la danse, celui de la gesticulation orgiaque : point d'irruption de la poésie et du temps aboli, répété.²⁸⁰

I.4 Les lieux périlleux de naissance du langage

Foucault n'est pas définitif sur l'origine du langage, sur son lieu de naissance, parfois le langage naît au ras des gestes, parfois son origine est sans fond. Ce qui est sûr c'est que jamais nous ne parlons à l'aurore, le langage fait toujours fond sur l'infini murmure du langage qui a déjà commencé. La parole ou l'écriture ne sont jamais neuves, mais elles peuvent ouvrir un jeu au sein de la répétition du langage. Alors le lieu où la parole renaît est toujours un certain rapport abrupt : répétition mortifère où le langage est pur automatisme ou évidemment, meurtre du langage qui précède afin de pouvoir parler à nouveau. Ou alors c'est le vide laissé par la disparition du sujet, c'est le lieu de son évidemment. Ou alors enfin, c'est le corps lui-même, sa rage utopique, l'énergie matérielle de son corps, de son cri, de son geste. En fonction de l'écrivain étudié, Sade, Hölderlin, Mallarmé, Artaud, Bataille, Blanchot ou Brisset, Foucault ne propose pas le même lieu de naissance du langage et/ou de la parole. Deux choses sont cependant constantes : le langage c'est le lieu du double, de la répétition, et sa possibilité est toujours liée à un certain rapport abrupt.

280 FOUCAULT, Michel, "Sept propos sur le septième ange", p.892.

De plus, le lieu de naissance du langage, malgré les propositions différentes, sera toujours extérieur à la conscience subjective, hors de l'action totalisante et intériorisante de la conscience. Le lieu de naissance du langage est toujours une certaine extériorité mais pas l'extériorité des choses elles-mêmes qui ne nous sont jamais données qu'à travers une grille langagière. Et comme on a montré que le langage entrecroisé avec l'espace était le lieu où l'homme vit, perçoit, pense, etc. on ne saurait plus penser que l'homme n'est pas nécessairement chez-soi dans le langage. Le langage ne saurait toujours être l'asile, le giron, le refuge de l'homme ; au contraire dans certaines expériences, le langage se déploie comme une spatialité périlleuse, comme le dehors du discours, de la pensée et de la subjectivité. L'expérience du dehors étant définie par Blanchot comme une expérience du langage dans laquelle « je parle » fonctionne à rebours du « je pense » et du « je suis ». Voilà pourquoi l'expérience nue du langage est une expérience de la dispersion, du passage au dehors de soi, car le langage naît comme une extériorité et naît dans un espace d'extériorité.

I.5 L'espace du détour des dieux et l'être du langage

Le langage alors a pris une stature souveraine ; il surgit comme venu d'ailleurs, de là où personne ne parle ; mais il n'est œuvre que si, remontant de son propre discours, il parle dans la direction de cette absence. En ce sens, toute œuvre est une entreprise d'exhaustion du langage [...] Char l'a dit « Quand s'ébranla le barrage de l'homme, aspiré par la faille géante de l'abandon du divin, des mots dans le lointain, des mots qui ne voulaient pas se perdre tentèrent de résister à l'exorbitante poussée ».

Le lieu de notre culture, notre être moderne du langage, est celui du détour des dieux. Que signifie pour nous le fait que le langage se déploie indéfiniment dans le vide laissé par l'absence des dieux ?

Cela signifie que tout signifiant repose sur une béance. Le signe ne devient signification, que dans le réseau des autres signes; et ce réseau des signes, repose sur un vide, une absence, l'absence d'un discours originaire, l'absence d'une première parole, d'un texte absolu ; l'absence aussi d'une Nature, d'une philosophie première ou d'une perception à l'aurore ; et également l'absence de Dieu et des dieux, l'absence d'objet, d'êtres, d'espaces à profaner, l'absence du sacré²⁸¹ ; l'absence enfin de l'illimité. Le langage ne repose jamais que sur un espace vide, sur la distance qui fait de lui un langage ou plutôt un murmure parlé par personne et à distance des choses.

Quel type de langage peut alors émerger de ce vide, de cette nuit, de cet espace langagier de la non-signifiante ? Le vide est bien la racine la possibilité du discours, de la subjectivité et de la

281 FOUCAULT, "Préface à la transgression" p.262

pensée. Mais un autre type de langage peut en émerger, un « langage dédialectisé »²⁸², un langage de contre-anthropologie, ce langage du dehors que Foucault a travers des écrivains aussi divers que Blanchot, Roussel, Brisset, Sade, Mallarmé, Bataille a essayé de penser. Ce langage nous apprend que l'homme, le philosophe, « n'habite pas la totalité de son langage comme un dieu secret et tout parlant ».

[Le philosophe] découvre, qu'il y a, à côté de lui, un langage qui parle et dont il n'est pas maître [...]. Et surtout il découvre qu'au moment même de parler il n'est pas toujours logé à l'intérieur de son langage de la même façon ; qu'à l'emplacement du sujet parlant de la philosophie – dont nul depuis Platon jusqu'à Nietzsche n'avait mis en cause l'identité évidente et bavarde – un vide s'est creusé où se lient et se dénouent, se combinent et s'excluent une multiplicité de sujets parlants.²⁸³

Ce langage que personne ne parle, et qui est pourtant notre lieu, c'est la forme de cette finitude radicale dans laquelle Foucault a vu la possibilité de renouveler notre pensée, délivrée du sommeil anthropologique et dialectique. Un langage que personne ne parle mais qui pourra délivrer en lui une multiplicité de positions subjectives. Ce qui est découvert ici, c'est que le langage n'est pas fonction du sujet, mais que les sujets sont des positions subjectives, des variables du langage. Si cette finitude radicale peut renouveler notre pensée, c'est que dans la multiplication des positions subjectives, c'est une nouvelle mobilité de la pensée qui s'ouvre. En effet, nous avons vu dans « La pensée du dehors » que le sujet est le vide dans l'inexistence duquel peut s'écouler le langage, combien alors de multiples langages deviennent possibles dans la multiplicité des sujets ? Foucault dans « Préface à la transgression » indique en quelque sorte une nouvelle technique de pensée que Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie*²⁸⁴, appellera les « personnages conceptuels ».

[Qui a donc parlé ce langage ?] Le Voyageur ou son ombre ? Le philosophe ou le premier des non-philosophes ? Zarathoustra, son singe ou déjà le surhomme ? Dionysos, le Christ, leurs figures réconciliées ou cet homme enfin que voici ? L'effondrement de la subjectivité philosophique, sa dispersion à l'intérieur d'un langage qui la dépossède, mais la multiplie dans l'espace de sa lacune, est probablement une des structures fondamentale de la pensée contemporaine. Là encore il ne s'agit pas d'une fin de la philosophie. Plutôt de la fin du philosophe comme forme souveraine de la philosophie.²⁸⁵

La mort de l'homme, ou celle du philosophe ici, n'apparaissent, dans la pensée de Foucault, pas seulement comme des drames, mais aussi comme l'ouverture d'une nouvelle fécondité pour la pensée. Cette finitude radicale, dans laquelle la pensée ne naît plus dans la chaude intimité de la

282 *Id.* p.270.

283 *Ibid.*

284 DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les éditions de minuit, Paris, 2019

285 *Ibid.*

conscience géniale du philosophe, est bien le signe d'une dispersion. Cette dispersion rompt la souveraineté du sujet philosophant mais elle multiplie les types de langages, de pensées philosophiques, contre la tradition philosophique qui maintenait la pensée dans « l'unité sereine d'une subjectivité. »²⁸⁶

Le langage n'est pas seulement la marque d'une finitude radicale, il est devenu le lieu de son expérience : « c'est dans son épaisseur que nous faisons désormais l'expérience de la finitude et de l'être. C'est dans le langage que nous rencontrons la mort des dieux, les limites de la folie. On y rencontre aussi la sexualité dans l'écriture de Bataille, autre figure de la finitude radicale. La sexualité dans « le ciel d'irréalité indéfinie où Sade, d'entrée de jeu, l'a placée »²⁸⁷, dans son rapport à l'interdit, à la loi qui sont des limites intérieures au langage, la sexualité récuse les figures de la finitude anthropologique et dialectique : dans la pensée de la finitude anthropologique, pensée de l'homme au travail et producteur, la limite, c'est le besoin, « besoin qui se mesure au seul modèle de la faim »²⁸⁸. La limite était constituée en tant que l'homme est un animal de besoin, de faim, c'est ce besoin qui ouvre la série historique travail, production, profit, aliénation etc. « La découverte de la sexualité »²⁸⁹ c'est la découverte d'une limite où le sujet ne peut pas se réconcilier avec lui-même, mais dans laquelle il s'expose. Alors qu'on peut calmer sa faim, exprimer sa faim, la sexualité pour Bataille est cette expérience où le sujet s'expose à sa propre mort et fait l'expérience du vide laissé par la mort de Dieu. Le langage est alors le lieu où la finitude s'expérimente non pas comme la chaude présence du sujet à soi-même mais comme l'expérience où le langage indique « l'absence même »²⁹⁰.

La finitude radicale est alors, pour l'homme, un espace absolument autre, qui se donne à la limite où le langage s'évanouit – la mort, la folie, la sexualité – dans ce lieu langagier où la limite n'est plus limitée par les formes de la subjectivité humaine mais où la finitude se donne comme « l'infini de la limite » selon les mots de Bataille. Le détournement des dieux, c'est l'infini qui s'efface, ne reste que l'infini de la limite. « Après Empédocle [le dernier médiateur entre les mortels et l'Olympe pour Hölderlin], le monde sera placé sous le signe de la finitude, dans cet entre-deux sans conciliation où règne la Loi, la dure loi de la limite »²⁹¹

286 *Id.* p.271.

287 *Id.* p.276.

288 *Ibid.*

289 *Ibid.*

290 *Id.* p.278.

291 FOUCAULT, Michel, *Naissance de la clinique*, 1963. p.273 (conclusion).

Le détour des dieux, la fin de l'infini, de la transcendance ouvre un monde de l'immanence, mais une immanence sans intimité. « Telle que la pense Bataille, la « mort de Dieu » n'ouvre pas sur un monde profane illimité, mais tout au contraire, sur une immanence radicale qui ne saurait se plier au savoir, mais le déborde constamment.»²⁹². Ces expériences qui livrent le langage et la pensée aux espaces disparates, déchirés de l'ésotérisme et de l'hétérotopie nous enseignent sur cet espace vide qui est le lieu de notre immanence.

I.6 Langage, mort, origine

D'un côté se dessinent **le retournement catégorique des dieux** vers leur éther essentiel, [...], la figure d'Empédocle qui s'efface comme celle du dernier Grec, le couple du Christ et de Dionysos venu du fond de l'Orient témoigner du fulgurant passage des dieux en agonie. **Mais en même temps s'ouvre la région d'un langage perdu en ses extrêmes confins**, là où il est le plus étranger à lui-même, **la région des signes qui ne font signes vers rien**, celle d'une endurance qui ne souffre pas : « *Ein Zeichen sind wir, deutungslos...* » **L'ouverture d'un lyrisme dernier est l'ouverture même de la folie**. La courbe dessinée par l'envol des dieux et celle inverse, des hommes retournant à leur terre paternelle ne font qu'une et même chose avec cette droite impitoyable qui dirige Hölderlin vers l'absence du Père, son langage vers la béance fondamentale du signifiant, son lyrisme vers le délire, son œuvre vers l'absence d'œuvre.²⁹³

Dans *Le langage de l'espace*, Foucault affirme que « écrire, pendant des siècles, s'est ordonné au temps »²⁹⁴. Écrire, mais aussi parler « c'était faire retour, c'était revenir à l'origine, se ressaisir du premier moment, c'était être à nouveau du matin ». Le langage actuel était une répétition d'un langage et d'un événement originel. Cette répétition, cette courbe, c'est celle du « retour homérique, mais celle aussi de l'accomplissement des prophéties juives »²⁹⁵, voilà quel était, jusqu'au XX^{ème} siècle, le nœud de l'écriture et du temps.

Il y avait plusieurs manières de faire retour vers l'origine : d'abord la traduction et la rhétorique, les deux étant l'effort pour dire, par des mots et des figures de style humains ce langage muet et absolu que l'œuvre avait pour tâche de retrouver. Une autre manière de faire retour vers l'origine, c'est le simulacre, au sens ancien²⁹⁶. Klossowski montre qu'à l'époque où le langage était pris dans la courbe du retour, le mot ne fonctionne pas comme un signe mais comme un simulacre. Le simulacre renvoie, non pas à un signifiant, mais à la chose même, selon « cette double et étrange

292 DRAGON, Tristan « Espaces et fictions : notes sur Foucault et la Renaissance ».

293 FOUCAULT, Michel, "Le « non » du père", 1984, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 1994, p.229.

« *Ein Zeichen sind wir, deutungslos...* » (un signe nous sommes, sans lecture/sans interprétation) (Nous soulignons)

294 FOUCAULT, « Le langage de l'espace », p.435.

295 *Ibid.*

296 Pas au sens que nous avons développé au début de notre travail où nous avons lié simulacre et fiction. Il s'agit ici du sens religieux du terme de simulacre, développé comme ancien sens du terme par Foucault dans son article sur Klossowski « la prose d'Actéon ».

propriété de ne désigner aucun sens mais de se rapporter à un modèle (à un simple dont il serait le double, mais qui le reprendrait en soi comme sa diffraction et son transitoire dédoublement). »²⁹⁷. Dans ce nouage du langage avec le temps du retour, « Pas un arbre dans l'Écriture, pas une plante vive ou desséchée qui ne renvoie à l'arbre de la Croix – à ce bois taillé dans le Premier Arbre au pied duquel Adam a succombé. »²⁹⁸ De même que tout mot renvoie ainsi aux choses originelles, toute parole actuelle renvoie à l'énonciation première, tout langage à un langage muet et absolu.

Le mot alors, n'est pas un signe qui fonctionne selon la structure signifiant/signifié ; le mot est un simulacre. Ici simulacre n'a pas le sens tardif que lui donnera Klossowski et que nous avons évoqué au début de notre travail à propos du langage comme espace du double, de la fiction. Il désigne ce rapport temporel où l'actuel est illuminé de l'originel qui par sa répétition dans l'actuel se trouve être aussi l'éternel. Les formes actuelles répètent les premières formes, les paroles actuelles répètent les premières énonciations. Les premières revenants indéfiniment, elles sont aussi éternelles.

Que s'est-il alors passé à la fin du XIX^{ème} siècle et au XX^{ème} siècle pour que les mots deviennent des signes ?

Le XX^{ème} siècle est peut-être l'époque où se dénouent de telles parentés, le retour nietzschéen a clos une bonne fois la courbe de la mémoire platonicienne, et Joyce refermé celle du récit homérique. Ce qui (...) dévoile que le langage est (ou, peut-être, est devenu) chose d'espace.²⁹⁹

Les parentés qui se sont dénouées, ce sont celles du langage avec le temps entendu comme courbe du retour, c'est la parenté entre le temps et la mémoire, la parenté entre le mot et le simulacre, entre l'actualité et l'origine. Alors, de nouvelles parentés se sont nouées: celle du langage et de l'espace : l'écriture est devenue chose d'espace, un nouvel espace du savoir s'est constitué. L'écriture n'accomplit plus le retour à l'origine mais actualise le réseau des signes. « Pour les linguistes, le signe ne détient son sens que par le jeu et la souveraineté de tous les autres signes. Il n'a pas de rapport autonome, naturel ou immédiat avec ce qu'il signifie. Il vaut non seulement par son contexte, mais aussi par toute une étendue virtuelle qui se déploie comme en pointillé sur le même plan que lui : par cet ensemble de tous les signifiants qui définissent la langue à un moment donné, il est contraint de dire ce qu'il dit »³⁰⁰.

297 FOUCAULT, « La prose d'Actéon », p.358.

298 *Ibid.*

299 FOUCAULT, « Le langage de l'espace », p.435.

300 FOUCAULT, « La prose d'Actéon », p.358.

Voilà le fonctionnement du signe, le signe fonctionne dans l'espace. Foucault montre que le fonctionnement du signe, la nouvelle parenté du langage et de l'espace, n'a pu être ouverte qu'à partir d'un événement d'ampleur, qui nous a été rapportée dans la poésie de Hölderlin³⁰¹ et plus tard dans la prose de Bataille :

La mort de Dieu n'a pas été seulement l'« événement » qui a suscité sous la forme que nous lui connaissons l'expérience contemporaine : elle en dessine indéfiniment la grande nervure squelettique.³⁰²

Que signifie cet événement? Le langage des hommes cesse de se faire la traduction du grand langage muet de la nature et de Dieu, car la Nature ne parle plus. Le signifiant ne signifie plus la Nature ou le texte divin mais renvoie au réseau de signes qui lui est synchronique. Le langage n'est plus simulacre, il n'est plus traduction, il n'est plus répétition de l'origine. A partir du XIX^{ème} siècle, on cesse d'être à l'écoute de cette première parole, de ce langage qui n'avait cessé d'être entendu, d'être perçu, d'être supposé et, à sa place, se fait entendre, l'infini du murmure, l'amoncellement des paroles déjà dites³⁰³.

C'est à ce moment que le sol à partir duquel lequel le langage s'énonce, le lieu d'énonciation du langage, cesse d'être le grand texte universel de la nature, la parole première et absolue de la Nature, qu'il faudrait traduire, ou alors le lieu ordonné et pensant de la représentation et devient le murmure infini des mots déjà prononcés. C'est pour cela que la littérature prend ses distances avec la rhétorique : la rhétorique étant l'effort pour dire, par des mots et des figures de style humains ce langage muet et absolu que l'œuvre avait pour tâche de retrouver; l'œuvre littéraire devient répétition, répétition et prise de distance de tout ce déjà-dit qu'est le langage. C'est seulement quand les dieux se sont effacés, que le signe peut fonctionner comme signe et plus comme simulacre.

La répétition qui était répétition de l'origine, change de sens. La répétition n'est plus figure en cercle, retour à l'originaire, elle devient répétition d'exhaustion, répétition mortelle.

la littérature, c'est un langage transgressif, c'est un langage mortel, répétitif, redoublé, le langage du livre même.³⁰⁴

Nous avons déjà mis en avant que le langage, n'était plus cette courbe du simulacre vers l'origine, est (ou est devenu) un murmure infini, l'infini amoncellement du déjà dit, un langage sans

301 Le moment où Hölderlin s'est aperçu jusqu'à l'aveuglement qu'il ne pouvait plus parler que dans l'espace marqué par le détour des dieux.

302 FOUCAULT, Michel, "Préface à la transgression", 1963, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 1994, p.263.

303 FOUCAULT, *La grande étrangère*, p.101.

304 *Id.* p.104.

interlocuteur, sans réponse, en deçà de la signification. A partir de cet infini murmure, aucune parole ne saurait être première ou répéter un originel, toute parole, toute écriture est un langage second. Mais un langage second qui, pour advenir, doit creuser, exténuer, effacer ce murmure. C'est pour cela que Foucault peut dire que toute œuvre littéraire n'advient qu'à partir et contre ce langage à l'infini, ce langage vide. C'est parce que le langage est un langage à l'infini, une éternelle répétition, qu'il doit se creuser en lui-même.

L'œuvre n'a plus à parler que comme un langage qui répète ce qui a été dit et qui, par la force de sa répétition, à la fois efface tout ce qui a été dit, et l'approche au plus près de soi.³⁰⁵

Nous avons déjà montré que pour Foucault la littérature manifeste l'être du langage. L'œuvre de Mallarmé et de Sade manifestent en leurs formes mêmes l'être de répétition mortelle du langage qui s'efface, se creuse, libère des espaces en se répétant. L'œuvre de Mallarmé, c'est le projet du livre absolu, ce projet qui ne pouvait pas ne pas échouer : le livre de Mallarmé a l'ambition de répéter et anéantir simultanément tous les autres livres. Il cherche à être le simulacre de tous les autres livres. L'œuvre de Sade, c'est l'invention de ce « langage saturnien³⁰⁶ », dont le projet est non seulement de se faire mortel pour tous les mots déjà dits, mais aussi tous les mots à venir. L'écriture de Sade est une infinie répétition, répétition de tous les crimes, tortures, blasphèmes, humiliations. C'est aussi un gigantesque pastiche³⁰⁷ du langage de l'époque des Lumières, son langage tout entier se fait le double dérisoire et profanateur du langage des philosophes, et des romans du XVIII^{ème} siècle.

C'est-à-dire que l'œuvre de Sade a la prétention d'être l'effacement de toute la philosophie, de toute la littérature, de tout le langage qui ont pu lui être antérieur, et l'effacement de toute cette littérature dans la transgression d'une parole qui profanerait la page ainsi redevenue blanche. Quand à la nomination sans réticence, quant aux mouvements qui parcourent méticuleusement tous les possibles dans les fameuses scènes érotiques de Sade, ce n'est pas autre chose qu'une œuvre réduite à la seule parole de transgression, une œuvre qui en un sens efface toute parole jamais écrite, et par là même ouvre un espace vide, où la littérature moderne va avoir son lieu. Je crois que Sade, c'est le paradigme même de la littérature.

Cette répétition infinie ne contient aucune récompense dialectique, mais une exhaustion radicale. Le livre impossible de Sade tient lieu de tous les livres qu'il rend impossibles depuis le commencement jusqu'à la fin des temps : sous l'évident pastiche de toutes les philosophies et de tous les récits du XVIII^{ème} siècle, c'est le langage entier qui se trouve stérilisé. « L'objet du sadisme,

305 FOUCAULT, *La grande étrangère*, p.101.

306 Selon le dieu Saturne qui mange ses propres enfants. Idée développé par Foucault dans l'article « Le langage à l'infini ».

307 FOUCAULT, *La grande étrangère*, p.86.

ce n'est pas l'autre, ni son corps, ni sa souveraineté, c'est tout ce qui a pu être dit », « c'est le cercle muet où le langage se déploie. »

Par rapport au murmure infini et vide qui est l'espace de notre langage, l'espace dans lequel notre langage peut naître, l'œuvre littéraire est une irruption dirigée contre l'être dispersé du langage, contre ce murmure asignant que personne ne parle. Elle est ce langage singulier, unique, avec son code propre, ésotérique, qui s'élève contre le ruissellement du langage qui a toujours déjà commencé. Et en même temps elle n'est que le double, la répétition de ce langage. « On peut donc dire que la littérature est un langage qui est à la fois unique et soumis à la loi du double »³⁰⁸. L'œuvre surgit contre la répétition qui est la loi du langage, et pourtant « disparaît et se dissout dans le murmure qu'est le ressassement de la littérature »³⁰⁹, dans l'amoncellement des livres qui est l'être des bibliothèques, dans le murmure asignant qui est l'espace de notre langage.

Le langage est le seul être du monde qui soit absolument répétable. En parlant de manière figurée, on pourrait dire que tel animal, telle plante se répète. Seulement, à proprement parler, rien dans la nature, à part le langage, ne se répète. Car une plante n'est jamais la répétition parfaite d'une autre, l'identité entre les deux n'est que partielle. "Il n'y a de répétition au sens strict que dans l'ordre du langage"³¹⁰. Le langage ne cesse de se répéter de multiples manières. S'il faut peu de phonèmes pour constituer tous les mots, s'il faut peu de mots pour constituer tous les énoncés possibles, c'est que le langage c'est cette répétition phonétique et cette répétition sémantique infinies. Les linguistes révèlent les formes d'une langue, sa structure grammaticale, sa structure morphologique, ils montrent que l'acte d'énonciation ne peut être autre chose que la répétition des formes caractéristiques d'une langue. De plus, considérons certains actes de parole ou d'écriture spécifiques comme le commentaire, l'exégèse, la critique, ils sont aussi des répétitions, car ils consistent à dire la même chose avec d'autres mots. Et la littérature elle-même, comme parole constituant sa propre langue est tout de même répétition, mais une répétition transgressive, mortelle. Tout acte d'énonciation est donc en même temps un acte de répétition. En cela, il est un langage second, puisqu'il est langage de répétition.

En montrant que le langage est une infinie répétition, nous retrouvons l'idée évoquée plus haut que le langage n'est pas la traduction d'une parole première et absolue mais "l'infini murmure, l'amoncellement des paroles déjà dites" que personne ne parle. Car c'est au sein du déjà dit, à partir

308 *Id.* p.91.

309 *Id.* p.85.

310 FOUCAULT, *La grande étrangère*, p.114.

du déjà dit que le langage se répète. C'est au creux de l'épaisseur déposée du langage que l'énonciation, à partir du creusement mortel de la langue, peut avoir lieu. Ainsi, l'origine et la mort du langage se situent sur la même limite, le même point de bascule. C'est dans le lieu de sa disparition que le langage recommence. C'est au plus proche de son éloignement que le langage trouve son origine. L'être moderne du langage est ainsi lié aux figures du signes, du réseau, de la distance, du double, de la répétition.

Cet être moderne du langage est en rapport avec « le retour du temps ». A Iéna, où se sont nouées la folie et la pensée de Hölderlin, s'est joué conjointement pour la culture occidentale, le destin de son langage et de son historicité :

Avec la crise post-kantienne, la querelle de l'athéisme, les spéculations de Schlegel et de Novalis, avec le bruit de la Révolution qui s'entendait comme un proche au-delà, Iéna fut bien le lieu où l'espace occidental, brusquement s'est creusé ; la présence des dieux, leur départ et leur imminence y ont défini pour la culture occidentale un espace vide et central où vont apparaître, liés en une seule interrogation, la finitude de l'homme et le retour du temps.³¹¹

La répétition qui était répétition de l'origine devient répétition d'exhaustion, ressassement mortel. Le temps lui-même alors se transforme, n'est plus celui du retour, de la mémoire, mais de la discontinuité, de la ruine. Voilà pourquoi ces réflexions littéraires sont de haut intérêt, car ce qui se manifeste, c'est un « retour du temps »³¹², non plus le temps du retour, mais le retour du temps, ce temps, qui, comme une lame de fond, détruit les constructions culturelles, dénoue les systèmes de sens, les grilles d'orientations fondamentales de notre culture.

Les littératures qui ont portée cette nouvelle pensée du langage en son être brut seraient contemporaine de l'ouverture d'un nouvel événement archéologique. L'espace fondamental du savoir moderne serait en train de s'ébranler, un certain dénouement serait déjà visible, celui qui verrait éclater le « visage de l'homme dans le rire »³¹³, celui qui verrait s'effacer l'homme « comme à la limite de la mer un visage de sable »³¹⁴, celui enfin qui verrait l'homme disparaître, comme un « postulat passager ».³¹⁵

Une expérience est en train de naître où il y va de notre pensée ; son imminence, déjà visible mais vide absolument, ne peut encore être nommée.³¹⁶

311 *op. cit.*

312 FOUCAULT, Michel, "Le « non » du père", 1984, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 1994, p.230 « un espace vide central où vont apparaître, liés en une seule interrogation, la finitude de l'homme et le retour du temps. ».

313 FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.396.

314 *Id.* p.398.

315 FOUCAULT, « La folie, l'absence d'œuvre », p.448.

316 *Ibid.*

Conclusion

L'espace fondamental du savoir moderne serait en train de basculer. Il nous est impossible de savoir quel espace, configuration fondamentale du savoir va lui succéder. Si nous ne savons pas dans quel espace, selon quelles coordonnées un hypothétique savoir futur devra se nouer, nous savons quelles sont les coordonnées du dénouement de l'espace anthropologique du savoir. La pensée de l'espace et du langage, mise en œuvre par Foucault, trouve sa justification en ce qu'elle tente de décrire en quoi l'espace anthropologique des modernes bascule dans son dehors. En quoi la pensée moderne se détache-elle d'elle-même et à partir de quels éléments de contestation, régions autres ou hétérotopiques, paroles à la limite, langages transgressifs ? Si Foucault noue ensemble expériences langagières radicales, et expériences spatiales aux confins, c'est que dans le non-lieu du langage Foucault décèle le lieu à la limite, où notre espace contemporain s'érode sur son dehors. Et ce lieu où la pensée moderne s'échappe à elle-même, noue ensemble, dans une même configuration transgressive : la mort de dieu comme parole première, la mort de l'homme comme doublet empirico-transcendantal, l'être brut du langage comme espace vide, murmure asignifiant qui ne s'adresse à personne et qui pourtant s'épanche à l'infini, la parole comme répétition meurtrière, l'espace comme réseau d'emplacement, comme distance, le temps comme discontinuité et ruine, la dispersion, le corps, l'absence de l'origine, etc.

La pensée et le langage de l'espace, ainsi que la pensée du retour du langage en son être brut, autour des multiples figures spatiales et langagières que nous avons tenté d'explicitier, ont permis de mettre en lumière les conditions de déprise, de dénouement de l'espace général du savoir moderne. L'espace vide du langage est bien ce dehors à partir duquel se joue l'érosion de notre espace archéologique.

La pensée foucauldienne de l'espace et du langage ont également permis de mettre à jour une nouvelle philosophie transcendantale dégagée des exigences dialectiques et anthropologiques. En cela, Foucault a ouvert la pensée à une finitude radicale libérée du pli anthropologique par lequel l'empirique se répétait et se résorbait dans le transcendantal. Il s'agit d'une finitude sans l'homme, une finitude qui ne se reconnaît pas au terme d'un parcours dialectique ou phénoménologique, dans l'espace du Même, de la conscience rassemblée, retrouvée ; une finitude qui est notre séjour dans cet espace autre, absolument autre, extériorité irréductible pour la pensée et la subjectivité, où le lointain ne sera pas assimilé au proche ; l'Autre ne sera pas résorbé dans le Même. Dans le cadre de cette pensée, la finitude ne sera jamais la marque de la reconnaissance souveraine de l'homme, mais

celle du recul absolu de son origine, de la distance dans lequel il loge et qui le sépare de lui-même, de l'oubli, de la dispersion qui rendent impossible le rapport dialectique selon lequel l'homme se reconnaissait dans les figures de l'impensé.

Cette finitude radicale est pour nous, notre séjour dans l'immanence, une immanence sans intimité. Le langage lui-même un des lieux de l'immanence sans intimité ; il n'est pas l'instrument dans la main de l'homme, moyen d'expression de sa subjectivité, de sa pensée, transparent à sa représentation ; il est l'espace du dehors dans lequel on doit vivre, cet espace dans lequel nous nous efforçons de penser, mais qui nous ravine quand il devient hétérotopique ; qui est pour notre pensée, son risque et son dehors irrémédiable. Foucault a renversé la philosophie cartésienne de la pensée et du langage : ce ne sont pas les idées claires et distinctes qui sont la forme la plus générale de la pensée, à partir de laquelle se comprennent l'illusion, le rêve, l'erreur et la folie ; c'est à partir de l'espace vide du langage, du langage comme murmure assignifiant et infini que peuvent se constituer les pensées claires, mais au risque toujours de s'effondrer à nouveau dans l'assignifiance, l'asubjectivité, etc.

Le nœud transcendantal dégagé par Foucault : « là où depuis le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace », lui a également permis d'historiciser le transcendantal. *L'a priori* n'est plus pensé comme universel et immuable mais comme une certaine configuration spatiale, une certaine syntaxe spatio-langagière qui peut se nouer à un moment donné de l'histoire et se dénouer, rendant possible alors l'histoire comme histoire des discontinuités. Ce sont les langages hétérotopiques qui ont conduit notre pensée sur le chemin de la découverte de ce lieu où depuis le fond des temps le langage s'entrecroise avec l'espace, ce lieu vide où il n'y a encore ni ordre, ni absence d'ordre mais où se trouvent leurs possibilités. C'est dans ce dehors de l'ordre, dans ce dehors de la pensée que ces derniers trouvent à la fois la possibilité de leur constitution et de leur ruine ; c'est ce dehors qui permet de comprendre le fait qu'en quelques années une culture puisse cesser de penser comme elle le faisait pour penser autrement ; que là où hier encore se trouvait la vérité, ne se retrouvent plus que folie, erreur et illusion.

Les expériences littéraires auxquelles Foucault a donné le nom de « pensée du dehors » manifestent « un lieu sans lieu qui est le dehors de toute parole et de toute écriture », l'espace invisible, silencieux et informe où le langage apparaît, le « vide qui circule entre ses mots », le « murmure qui ne cesse de le défaire ». Un lieu que l'on peut dire sans lieu, parce que c'est un lieu informe, sans loi ni géométrie, comme nous l'avons commenté à propos de l'hétérotopie qui l'avait

manifesté, cette région de non-sens, cette pure étendue, cette spatialité sans loi, le vide qui sert de lieu au langage, la distance dans laquelle il se constitue. Ce que manifestent alors ces expériences littéraires, c'est que le lieu du discours, du sens, du sujet, de la pensée, c'est le langage comme absence de fond ou le langage qui a pour fond un non-lieu, une pure étendue vide. Ce dehors est également le dehors de l'histoire, qui la contient et la rend possible. Il est, ce qui de l'espace du langage est rejeté au dehors – hors de cette plage d'identité minimale qui rend possible l'être de l'ordre, la culture, l'histoire elle-même –, ce qui dans une culture est maintenu à distance comme son plus grand péril, ce silence, ce vide, cette méconnaissance qui court à côté de l'histoire. Le dehors est en réalité l'espace même qui, certes exclu et bordé, contient l'espace de l'histoire, du discours, de la culture.

Bibliographie

Sources primaires

Ouvrages

BRETON, André, *Manifeste du surréalisme*, in *Œuvres complètes*, tome 1, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1924, Paris, 1987.

DELEUZE, Gilles, *Préface à Louis Wolfson, Le Schizo et les langues*, Gallimard, 1970

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les éditions de minuit, Paris, 2019

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Garnier-Flammarion, 1970

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie, folie et déraison à l'âge classique*, Librairie Plon, Paris, 1961

FOUCAULT, Michel, *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris, 1963

FOUCAULT, Michel, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Paris, Presses universitaires de France, 1963

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966

FOUCAULT, Michel, *Le corps utopique: suivi de Les hétérotopies*. Postface de Daniel Defert. Fécamp, Nouvelles éd. Ligne, 2009

FOUCAULT, Michel, *La grande étrangère: à propos de littérature*. Édition établie et présentée par Philippe Artières, Jean-François Bers, Mathieu Pott-Bonneville. Paris, Éd. De l'EHESS, 2013.

FREUD, Sigmund, *Cinq psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995

LACAN, Jacques, *Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, Presses universitaires de France, 1949.

HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, VRIN, 1936

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1952

Articles

FOUCAULT Michel, « Préface à l'histoire de la folie », 1961, *Dits et écrits I*, 1954-1975, Gallimard, Paris, 1994

FOUCAULT, Michel, « Le cycle des grenouilles », 1962, *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 1994

FOUCAULT, Michel, « Le « non » du père », 1984, *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 1994

FOUCAULT, Michel, « l'usage de la parole : langages de la folie, 4, le corps et ses doubles », chaîne nationale, 1963, URL : <https://youtu.be/Jw4ShD3Z8YA>

FOUCAULT, Michel, « Préface à la transgression », 1963, *Dits et écrits I*, 1954-1975, Gallimard, Paris, 1994

FOUCAULT, Michel, « Distance, aspect, origine », 1963, *Dits et écrits I*, 1954-1975, Gallimard, Paris, 1994

FOUCAULT, Michel, « La folie, l'absence d'œuvre », 1964, *Dits et écrits I*, 1954-1975, Gallimard, Paris, 1994

FOUCAULT Michel, « Débat sur le roman », 1964, *Dits et écrits I*, 1954-1975, Gallimard, Paris, 1994

FOUCAULT, Michel, « La prose d'Actéon », 1964, *Dits et écrits I*, 1954-1975, Gallimard, Paris, 1994

FOUCAULT, Michel, « Le langage de l'espace », 1964, *Dits et écrits I*, 1954-1975, Gallimard, Paris, 1994

FOUCAULT, Michel, « La pensée du dehors », 1966, *Dits et écrits I*, 1954-1975, Gallimard, Paris, 1994

FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, Freud, Marx », 1967, *Dits et écrits I*, 1954-1975, Gallimard, Paris, 1994

FOUCAULT, Michel, « Sept propos sur le septième ange », 1970, *Dits et écrits I*, 1954-1975, Gallimard, Paris, 1994

FOUCAULT, Michel, « Des espaces autres », 1984, *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 1994

Sources secondaires

ARTIERE Philippe, BERT Jean-François, POTTE-BONNEVILLE Mathieu, REVEL Judith, « préface » à *La grande étrangère* de FOUCAULT, Michel

DIDI-HUBERMAN, Georges, *Atlas ou le gai savoir inquiet, L'œil de l'histoire*, 3, Les Éditions de Minuit, Paris, 2011

DRAGON, Tristan, « Espaces et fictions : notes sur Foucault et la Renaissance ». In : *Lectures de Michel Foucault. Volume 2 : Foucault et la philosophie*. Lyon : ENS Éditions, 2003

GROS, Frédéric, *Foucault et la folie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997

MACHEREY, Pierre, « Préface » à *Raymond Roussel* de FOUCAULT, Michel, Gallimard, Paris, 1963

SABOT, Philippe, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2006.

SABOT, Philippe, « Foucault et Merleau-Ponty : un dialogue impossible ? », *Les Études philosophiques*, 2013/3 (n° 106).

SABOT, Philippe. « Langage, société, corps. Utopies et hétérotopies chez Michel Foucault. » *Materiali Foucaultiani*, 2012, I (1), pp.17-35.

SIMONT, Juliette, « Figures de la spatialité chez Sartre, Kant, Foucault », *Les Temps Modernes*, 2005/4 (n° 632-633), p. 585-603.

Table des matières

Table des matières

Introduction.....	2
Chapitre 1 : la discontinuité historique : le langage, l'espace et le savoir.....	5
I) Dislocation de l'espace du savoir renaissant et composition de l'espace classique du savoir.....	5
I.1 L'être du langage à l'âge classique : une nouvelle disposition dans laquelle nous sommes encore pris.....	5
I.2 Le langage, réflexion de la pensée sur elle-même.....	7
I.3 La représentation, la signification et l'espace du tableau.....	8
II) Dislocation de l'espace du savoir classique et composition de l'espace moderne du savoir.....	11
II.1 Le dénouement de l'espace du savoir classique défait l'appartenance du langage à la pensée.....	11
II.2 Hétérotopie et érosion du dehors.....	12
II.3 Les conséquences de la disparition du tableau comme forme du savoir.....	14
II.4 La philologie et l'épaisseur historique du langage.....	15
II.5 Dispersion du langage et apparition de la figure de l'homme.....	17
Chapitre 2 : L'espace du langage et le langage de l'espace.....	20
I) Le langage et la distance.....	20
I.1 Le signe et l'espace verbal.....	20
I.2 "La distance où parle le langage".....	21
I.3 Littérature et « langage de fiction ».....	25
I.4 La grille langagière de notre regard.....	28
II) Le langage, l'espace et l'être brut de l'ordre.....	30
II.1 L'hétérotopie de Borges, une mythologie de l'espace qui désigne l'invisible espace du langage.....	30
II.2 L'être de l'ordre et la fiction comme rapport constant et mobile intérieur au langage.....	32
II.3 Le sol silencieux de notre langage, là où, depuis le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace.....	34
II.4 Les aphasiques et l'espace du langage comme surface d'ébranlement.....	35
III) L'espace vide du langage et la possibilité de la pensée.....	37
III.1 L'exclusion comme condition de possibilité de la pensée.....	37
Chapitre 3 : La profonde spatialité de la pensée moderne.....	43
I) Le pli anthropologique du savoir.....	43
I.1 La structure de répétition entre l'empirique et le transcendantal, un système spatial du double.....	43
I.2 La répétition et la reconnaissance identitaire de soi-même : un jeu dialectique.....	46
II) La possibilité de la contestation.....	48
II.1 Contestation et hétérotopie :.....	48
II.2 La contestation du pli anthropologique de la finitude par la psychanalyse.....	50
II.3 La littérature comme espace de contestation du « sommeil anthropologique ».....	55
II.4 De la finitude radicale ou « penser dans le vide de l'homme disparu ».....	57
Chapitre 4 : Le dérèglement du langage.....	60
I.1 La matérialité de la langue.....	60
I.2 Le procédé d'écriture. Roussel, Brisset.....	61
I.3 La folie, auto-implication de la langue et de la parole.....	64

I.4 La possibilité de parler et la possibilité d'être fou sont contemporaines.....	67
I.5 La limite du langage sur laquelle se bordent la littérature et la folie.....	68
Chapitre 5 : Le langage cet espace d'extériorité irréductible à toute intériorisation.....	70
I.1 Qui parle ? Nietzsche et Mallarmé.....	70
I.2 Le « je parle » contre le « je suis » et le « je pense ».....	71
I.3 La pensée du dehors : une anti-dialectique.....	73
I.4 Langage et cogito.....	74
Chapitre 6 : Les lieux périlleux de naissance du langage.....	78
I.1 « Le refus du commencement », Nietzsche et Freud.....	78
I.2 Brisset : la violence et la prolifération comme origine de la langue.....	79
I.3 Le corps comme lieu de naissance du langage.....	81
I.4 Les lieux périlleux de naissance du langage.....	84
I.5 L'espace du détour des dieux et l'être du langage.....	85
I.6 Langage, mort, origine.....	88
Conclusion.....	94
Bibliographie.....	97
<i>Sources primaires</i>	97
Ouvrages.....	97
Articles.....	98
<i>Sources secondaires</i>	99
Table des matières.....	100