

**F. Caeymaex, « Actualité de l'intellectuel ? », Communication présentée au colloque « Actualités de Sartre et Foucault », organisé par le Service de philosophie morale et politique de l'Université de Liège, Liège, les 19&20 mars 2004 (non publiée)**

## **Actualité de l'intellectuel ? F. Caeymaex**

### *Préambule*

Nous voudrions, à partir de Sartre et de Foucault, réinterroger à notre tour la figure de l'intellectuel, et la nécessité des intellectuels aujourd'hui. La question du rôle des intellectuels a été relancée par certaines prises de position de Derrida et Habermas il y a quelques mois ; il nous semble qu'elle est appelée aussi bien par les mutations en cours dans nos sociétés (qui ont été qualifiées autour des notions de société cognitive, de production immatérielle, etc.), que par des événements tout proches de nous, où l'on a vu reparaître une certaine modalité du conflit entre le savoir et le pouvoir : nous avons tous été peu ou prou interpellés par la l'affaire de la « guerre contre l'intelligence » lancée par les signataires du texte des *Inrockuptibles*. Le travail que nous ferons ici, à partir de l'intellectuel selon Sartre et Foucault, ne sera rien d'autre qu'une modeste préparation à la relance d'une interrogation : une interrogation qui porterait sur les forces propres et les rôles du savoir ou des savoirs dans notre présent.

Avec cette problématique de l'intellectuel, nous rencontrons directement celle de l'actualité, au sens que Foucault a donné à ce terme, qui fait le thème de ce colloque. Foucault a donné une signification philosophique à l'actualité, qui a ainsi valeur de concept. Selon sa perspective, cette signification prend forme et vie dans une dimension historique spécifique dont nous reconnâtrons facilement qu'elle est encore à bien des égards *notre* dimension ; nous pensons que cette dimension est la condition de possibilité de l'émergence de la figure de l'intellectuel. Nous essayerons de montrer que cette figure est indissociable d'un questionnement sur le savoir qui nous conduira à l'envisager dans son *exercice*. Ainsi, à travers la problématique de l'intellectuel, celle de l'actualité nous ouvrira-t-elle peut-être à une *politique des savoirs*.

Voici le chemin que nous allons suivre.

Nous commencerons donc par montrer comment la figure historique de l'intellectuel est directement connectée à la problématique de l'actualité et de l'historicité de la raison, chez Sartre comme chez Foucault. Nous verrons aussi, par un rapprochement étroit et provisoire des deux philosophes, que l'actualité exigeait une critique de la connaissance qui la mit à l'épreuve de la pratique. C'est à ce niveau que nous pourrons ensuite ébaucher la divergence de Sartre et de Foucault : nous montrerons, avec l'éclairage de l'épistémologie de Bachelard, les effets croisés de l'archéologie et de la généalogie sur le savoir, qui vont établir les exigences de la notion de pratique. Nous en observerons les conséquences dans la mise en évidence par Foucault de jeux de vérité, lesquels ouvrent à une expérimentation dans l'ordre du savoir : expérimentation de l'hétérotopie. Nous pourrons, à partir de là, interroger la possibilité d'un exercice multiple des savoirs.

### *Que la figure historique de l'intellectuel nous renvoie à l'actualité*

On voit bien, à travers les écrits et les interviews de Sartre, mais également à travers les *Dits et écrits* de Foucault, que la question qui porte sur l'intellectuel comme figure et comme posture, s'impose de manière récurrente, avec une sorte de nécessité. Ce que peut être ou ce que peut faire un intellectuel est un problème dont nous pouvons interroger l'insistance. Nous devinons que l'insistance de cette question n'est pas seulement due aux habitudes journalistiques des interlocuteurs de Sartre et de Foucault ; nous allons voir qu'elle n'est pas non plus seulement une affaire de longue tradition des lettres française.

Les historiens de la littérature (Denis, 2000) nous ont appris qu'on ne peut interroger adéquatement la figure de l'intellectuel si l'on n'a pris soin, préalablement, de délimiter clairement — c'est-à-dire historiquement — l'extension d'une notion comme celle d'engagement. Une vue large et généralisante reconnaîtra sans peine que « la littérature n'a jamais été un objet neutre et indifférent en termes politiques », et qu'il a toujours existé une « littérature d'engagement » (Denis, 11-12). Mais une telle vue, indifférente à l'historicité, aura toutes les peines du monde à nous montrer la spécificité de la littérature *engagée* et de ses intellectuels, qui, eux, appartiennent à notre histoire récente ; l'histoire spécifique de cette littérature engagée commence avec l'affaire Dreyfus. Cette spécificité de la littérature engagée tient à ceci, comme B. Denis l'a montré, qu'en elle l'engagement cesse d'aller de soi, que la « mission sociale de l'écrivain n'est plus une évidence » (Denis, 12).

Je n'entends pas parler ici du Sartre écrivain, et je ne confonds pas Foucault avec un écrivain (quoiqu'ils le furent chacun à leur manière). Ce qui est particulièrement intéressant pour nous dans cette distinction entre littérature d'engagement et littérature engagée, c'est l'ébranlement ou l'érosion de *l'évidence* de la mission sociale de celui qui écrit. Je crois qu'on peut généraliser cette affirmation à des pratiques discursives autres que celles de l'écriture littéraire : on peut l'étendre à certaines pratiques discursives relevant du savoir, telle la philosophie. Prenons donc Sartre et Foucault : on observera de suite que dans tous les textes où la figure de l'intellectuel est en jeu, il n'y va pas d'affirmations, de déterminations *a priori*, mais bel et bien d'une question, ou mieux, d'un problème constamment re-posé. Autrement dit, si l'émergence de la figure de l'intellectuel est contemporaine du moment auquel la mission sociale de celui qui écrit cesse d'être une évidence, l'être, la fonction, le statut, le rôle de l'intellectuel ne peut pas faire l'objet d'une détermination définitive, qu'on pourrait choisir d'adopter ou non. L'intellectuel, au contraire, est à lui-même sa propre question avant tout : peut-être est-il tout entier dans cet effort pour délimiter son rôle, son statut, sa fonction.

Il me semble que les très nombreux textes où Sartre et Foucault s'exposent à ce sujet témoignent toujours de cette indétermination et de cet effort. Ils sont en mesure de dire ce que l'intellectuel n'est plus ou ne peut plus être, sans pouvoir cependant annoncer précisément ce qu'il sera ou devra être désormais. Ils ont bien vu l'un et l'autre que « l'intellectuel est voué à disparaître en tant qu'homme qui pense à la place des autres » — la phrase est de Sartre (*Situations X*, 186) —, ils voient bien l'indignité qu'il y a à parler au nom des autres. Chez Sartre comme chez Foucault, l'intellectuel est appelé à une transformation de soi, à l'invention d'autres pratiques. Lisons *Situations X* (186, 1975) : « J'ai dit qu'ils devaient dépasser leurs contradictions en inventant d'autres moyens de s'engager que de signer des pétitions ou d'écrire des articles pour d'autres intellectuels » ; dans un entretien avec Gilles Deleuze, en 1972, Foucault parle des intellectuels au passé, pour marquer l'urgence d'une

transformation : « Le rôle de l'intellectuel n'est plus de se placer 'un peu en avant ou un peu à côté ' pour dire la vérité muette de tous » (*DE, II*, texte n.106, 308).

Que l'intellectuel apparaisse ainsi, par contraste avec d'autres rôles sociaux, comme celui qui est à lui-même sa propre question, s'atteste très clairement dans la série de conférences intitulées *Plaidoyer pour les intellectuels*, que Sartre avait tenues au Japon en 1966. L'argument sartrien, appuyé sur la théorie de la lutte des classes, consiste à montrer que le devenir-intellectuel des hommes qui œuvrent au savoir dans la classe bourgeoise, au sein de la classe dominante, provient d'une contradiction générée par celle-ci ; mais, chose importante, le savant (que Sartre appelle ici « technicien du savoir pratique ») ne surmonte pas la contradiction en devenant un intellectuel ; l'intellectuel *est* la contradiction d'une technique universaliste (la science) avec le particularisme de l'idéologie dominante. En ce sens sa position, son devenir-intellectuel manifeste ou dévoile les contradictions fondamentales de la société, c'est-à-dire les conflits de classe dans leur forme présente. L'intellectuel est celui qui a intériorisé la déchirure sociale ; il est donc, dit Sartre, un produit historique (*Situations philosophiques*, 222-238).

Au-delà du simplisme et du caractère daté de cette analyse, l'essentiel à retenir extraire est ceci : l'intellectuel se tient en tant que tel, mieux : émerge dans l'espace d'une contradiction qui fait de lui un homme sans mandat et sans reconnaissance — il n'est pas mandaté ni par le pouvoir, ni tout à fait par le savoir : peut-être est-il exactement au lieu du conflit entre pouvoir et savoir (mais c'est une autre question). La précarité et l'instabilité de sa situation l'obligent, dit Sartre, à se faire chercheur ou enquêteur : son enquête porte d'abord sur soi-même, mais cette réflexion le renvoie aussitôt à l'enquête de l'univers social présent dont il est le produit<sup>1</sup>.

Sartre manifeste ici, à travers son analyse de l'intellectuel, le problème que Foucault isolera, d'un autre point de vue, comme la question de l'**actualité** ou la question du présent, telle qu'elle fut posée par Kant dans « Qu'est-ce que les Lumières ? ». « Qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Et qu'est-ce c'est que ce 'maintenant' à l'intérieur duquel nous sommes les uns les autres ; et qui définit le moment où j'écris ? » (*DE, IV*, p. 679) [...] On voit apparaître dans le texte de Kant, dit Foucault, la question du présent comme événement philosophique auquel appartient le philosophe qui en parle » (680). Poser la question de son appartenance à ce présent sera la question, pour le philosophe, de son appartenance à un certain nous, « à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité » (680). Si la modernité est d'abord le mouvement dans lequel la pensée problématise sa propre actualité, mouvement par lequel elle interroge le présent auquel elle appartient et par rapport auquel elle a à se situer, la figure singulière et historiquement datée de l'intellectuel, en tant qu'elle ne cesse de faire question chez Sartre comme chez Foucault, pourrait bien être un des personnages majeurs de notre modernité. Devient un intellectuel celui qui ne cesse, depuis son savoir, depuis sa pratique discursive, de questionner le présent ; devient un intellectuel celui qui, en retour, ne cesse d'évaluer l'actualité ou l'effectivité de son savoir, de sa pensée, de son discours dans *ce qui est en train de se faire, dans ce qui est en train de se passer*.

Ce que je viens de dire au sujet de l'intellectuel selon Sartre suffira-t-il à nous convaincre qu'il est un penseur de l'actualité ? Je voudrais apporter encore quelques arguments à cette idée en abordant le thème de l'historicité de la raison.

---

<sup>1</sup> Evidemment, c'est là le mouvement habituel de la réflexion chez Sartre. C'est le mouvement d'une conscience centrifuge, toujours hors d'elle-même et sans intériorité. En se repliant sur elle-même, elle ne trouve que son néant, son être-au-monde.

### *L'historicité de la raison et l'actualité*

Nous savons bien que les textes de Foucault sur les Lumières sont décisifs pour la compréhension de ses derniers travaux. Je voudrais faire remarquer cependant qu'à travers eux Foucault donne un écho ou un double extraordinairement riche et souple à l'analyse rigide qu'il avait donnée naguère de notre *épistémè* moderne ou postkantienne. Dans *Les mots et les choses*, en effet, Foucault montrait que à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle, la constitution d'objets de savoir devait s'ordonner désormais à une vérité des choses située hors de la représentation, dans une dimension de profondeur historique : « l'Histoire, à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle, définit le lieu de naissance de ce qui est empirique, ce en quoi [...] il prend l'être qui lui est propre » (MC, 231). La représentation infinie de l'Age classique aurait cédé la place à la finitude de la représentation. De diverses manières, la philosophie énoncerait cette finitude comme constituante, pour cependant l'affronter en permanence à son caractère constitué ou historique. C'est évidemment en cette topique paradoxale que la pensée critique, l'œuvre de la raison qui se rapporte à elle-même, trouve à se déployer<sup>2</sup>. Ainsi, dans cette configuration de l'ordre du savoir, la raison se rapporte à elle-même dans la forme de l'historicité. Si l'on veut bien considérer qu'effectivement les textes sur les Lumières répondent et complètent les analyses des *Mots et des choses*, on admettra que ce que nous dit Foucault, c'est que la Raison autonome n'a jamais été autre chose qu'une raison historique. Mieux, que la condition sous laquelle la Raison puisse se rapporter à elle-même (se juger et s'évaluer selon ses propres règles), c'est qu'elle soit historique ou temporelle. Pour le dire de manière extrêmement contractée, les actes de la raison ne cesseront pas d'être référés à l'ordre d'une histoire qui la déborde et par rapport à laquelle elle aura à définir son actualité. La question de l'actualité est donc strictement corrélatrice de l'épreuve de l'historicité de la raison.

Dans cette topique moderne s'inscrivent évidemment les philosophies de Hegel et de Marx, la *Crise des sciences européennes* de Husserl, l'entreprise critique de l'Ecole de Francfort et bien d'autres encore. Nous trouvons là autant de versions de l'affrontement de la raison à son histoire et donc à son historicité. Pour tenir avec Foucault le langage du diagnostic, il est à cet égard tout à fait symptomatique que cet affrontement s'intensifie ou se dramatise dans les moments de perceptible transformation<sup>3</sup> : Révolution française pour Kant, communisme en acte ou à l'œuvre — et non comme utopie — chez Marx, crise des sciences et national-socialisme pour Husserl, etc.

Sartre rejoue à son tour l'épreuve de la raison historique avec la *Critique de la raison dialectique*. L'existentialisme donnera une nouvelle assise à la raison historique et dialectique ; c'est le remède qu'il entend administrer au mouvement réel du marxisme et plus précisément à la *crise actuelle* (laquelle est toujours une césure, une sorte de suspension et l'annonce d'une transformation) de la raison dialectique, coincée entre raison positiviste et idéalisme totalisateur dans le marxisme officiel. La raison dialectique est donc ici exemplairement affrontée à son historicité à travers un problème actuel (le marxisme de fait)

<sup>2</sup> Dans deux directions identifiées par Foucault dans *Qu'est-ce que les lumières ?* (DE, IV, 687) : soit sous la forme d'une analytique de la vérité en général (les conditions de possibilité de la connaissance en général, version transcendantale kantienne), soit sous la forme d'une ontologie de nous-mêmes ou d'une ontologie de l'actualité (688). Voir plus loin.

<sup>3</sup> On pourrait même présenter les choses à l'inverse : les philosophes donnent toute leur actualité à des mouvements ou des transformations encore invisibles : ils en intensifient la visibilité. C'est évidemment là plus particulièrement le travail de philosophes comme Marx (qui élève à la visibilité ce qui vient de profondeurs, le processus en cours du communisme : toute la rhétorique du spectre qui ouvre le manifeste) ou de Foucault (hétérotopies ?).

qui la presse d'évaluer son actualité. L'ambition qui préside à l'écriture de la *Critique* vient donc à notre secours pour appuyer ce que nous disions déjà tout à l'heure à propos de l'intellectuel : la philosophie de Sartre entend ici faire l'épreuve de sa propre actualité discursive. Outre que ce sont ces recherches (CRD) qui en aval donneront sa substance aux conférences qu'il devait tenir en 66 sur les intellectuels, nous noterons qu'elles sont aussi, en amont, le point d'aboutissement d'un travail personnel que ses difficultés avec les communistes avaient rendu nécessaire. Preuve, s'il en est encore besoin, que Sartre fut donc à sa manière un penseur de l'actualité.

On a souvent fait remarquer, après Gilles Deleuze, que l'actualité selon Foucault était très proche de ce que Nietzsche nommait, lui, *l'inactuel ou l'intempestif* : l'actualité dont il parle n'est pas d'abord une situation historique en tant qu'elle est, mais plutôt le lieu d'un devenir. Je cite E. Delruelle : c'est « la zone d'indétermination et de fracture d'un dispositif, là où des forces nouvelles sont susceptibles d'émerger » (*MS*, p. 312). Je crois qu'il serait injuste de ne pas reconnaître que l'intellectuel Sartre n'a pas cessé lui-même de se positionner ce ces lieux qu'il appelait dans son langage dialectique des « contradictions » : il n'est pas difficile de voir qu'il assumait pleinement *l'inactualité* de sa position vis-à-vis des communistes et de l'URSS : un soutien à la fois inconditionnel et critique (il l'assume encore dans son *Autoportrait à soixante-dix ans*, en 1975 — *Sit X*, 182-183), un équilibre précaire entre l'aventure et le militantisme (Denis, 264, et A. Boschetti). On pourrait aussi analyser sa position à l'égard de 68 en ce sens.

Je souhaite que ces remarques, qui visent à serrer au plus près la contemporanéité partielle de Sartre et Foucault, fassent un sort à l'idée, lancée par Foucault et trop souvent surévaluée, que la *Critique* était « le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIX<sup>ème</sup> siècle pour penser le XX<sup>ème</sup> siècle ». Je n'entends pas du tout dire évidemment que leurs différences sont tout au plus superficielles ; je crois au contraire qu'elles sont en même temps très profondes et très ténues. Il est évident que la thématique de l'intellectuel, comme variante particulière de la problématique de l'actualité, est articulée chez Sartre comme chez Foucault à l'affirmation d'un « faire » interne au « discursif », pour employer le vocabulaire de *L'Archéologie*. Mais que c'est sur la nature et le statut de ce « faire », de cette activité, de cette pratique qu'ils commencent à diverger radicalement. C'est pourquoi je voudrais maintenant essayer de cerner rapidement chez l'un et chez l'autre le sens de l'articulation entre savoir et pratique.

### ***Connaissance et savoir selon Sartre : toute théorie est pratique***

Appuyé sur la phénoménologie husserlienne, Sartre avancera d'emblée *contre* les philosophies traditionnelles une conscience qui ne soit plus pensée sur le modèle de la connaissance. Au nom de l'existence et de l'être-au-monde, Sartre récuse la conscience comme sujet de la connaissance et comme sujet de représentation. Le pour-soi comme néantisation est un rapport d'être, dont la modalité théorique est un mode d'exister *secondaire et parmi d'autres* : « La connaissance ou pure 'représentation' n'est qu'une des formes possibles de ma conscience ». Le *cogito* lui-même, pré-réflexif et même réflexif pur, perdra cette structure spéculaire qu'il a encore chez Husserl. En énonçant un tel rapport d'être, Sartre installe la conscience ou le pour-soi dans la radicale extériorité de l'en-soi ou des choses : c'est l'affirmation d'un *réalisme* qui entend montrer que la conscience est dans un rapport direct ou immédiat aux choses mêmes. De ce point de vue, que devient la connaissance ? Elle est une des modalités *appropriatrices* du rapport d'être : c'est ainsi que Sartre la décrit dans *L'être et le néant* : « dans le connaître, la conscience attire à soi son objet et se l'incorpore, la connaissance est assimilation » (*EN*, p. 639), « C'est pourquoi le désir de connaître est, si

désintéressé qu'il puisse paraître, un rapport d'appropriation. Le *connaître* est une des formes que peut prendre *l'avoir* » (EN, p. 640). On voit bien ici à l'œuvre une *critique de la connaissance* qui prend la forme d'une critique de *l'illusion théorique*. L'illusion théorique est celle qui consiste à poser que notre rapport au monde est primitivement un rapport de contemplation désintéressée : Sartre lui oppose qu'il y a, en réalité, sous ce rapport, un rapport autre qui le conditionne : un rapport d'appropriation qui ne dit pas son nom, lequel est en réalité, ultimement, une modalité contradictoire du rapport pur à un être inerte et tout en extériorité qui est inassimilable par la conscience puisqu'elle le nie ou le néantise. Le pour-soi ou l'existence, comme on sait, sera par la suite nommé *praxis*, afin d'en accuser davantage le caractère concret et actif et pour souligner l'échange et la transformation mutuelle des deux pôles de la relation intentionnelle. Mais la connaissance continue d'occuper la même place : elle est désormais une des formes ou modalités de la *praxis*. C'est ainsi que Sartre peut dire, à propos de la philosophie, qu'elle est toujours pratique, et qu'en ce sens « la méthode est une arme sociale et politique » (QM), en particulier la philosophie marxiste et existentialiste. C'est ainsi également que dans son *Plaidoyer pour les intellectuels*, il appellera les hommes de savoir des « techniciens du savoir pratique » (*Situations philosophiques*, 224).

Nous pourrions dire que chez Sartre le problème de l'actualité, et corollairement la thématique de l'intellectuel, se posent donc dans les termes d'une critique de la connaissance comme théorie, *par et au profit de la pratique*, qui renvoie constamment le savoir à une praxis donnée dont il est une variante. Le savoir n'est que l'expression d'une société, d'un ensemble de rapports sociaux, le prolongement d'une praxis collective qui en est la vérité ou la réalité ; ainsi l'intellectuel exprime-t-il, par la contradiction qu'il est, les contradictions inhérentes à la société capitaliste, la vérité de la praxis sociale bourgeoise que *l'idéologie* dissimule.

### ***Comment Foucault repense la pratique à partir du savoir***

Sartre a donc reconduit la théorie à la pratique. Où passe donc la différence avec la pensée de Foucault, qui reconnaît « des pratiques discursives » ? Quelle est la différence entre une pensée qui subordonne le théorique à la pratique, et une pensée qui distingue des pratiques discursives et non-discursives ? Foucault n'a pas cessé de répéter qu'elle tenait au fait qu'il avait abandonné toute référence au sujet. Foucault a en fait transformé radicalement la notion de pratique, de manière qu'elle ne pouvait plus contenir aucune référence à la subjectivité. Autrement dit, l'abandon par Foucault du sujet, de la conscience, du pour-soi vient de ce qu'il a modifié le sens et les exigences d'une pensée qui entend partir des pratiques. Il ne se contente pas de déjouer l'illusion théorique par l'affirmation et au profit de la pratique, comme par un renversement de la hiérarchie : son approche archéologique et généalogique du savoir produit un concept autre de la pratique, en dehors de toute référence, même dialectique, à la théorie.

Chez Foucault, l'émergence d'une conceptualisation neuve de la pratique ou des pratiques a lieu au cœur d'une recherche qui va dériver des savoirs vers les pouvoirs, où le rôle joué par Nietzsche est déterminant (*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*). Mais nous savons également que ce glissement reflue sur le savoir et débouche sur une critique de la connaissance ; Foucault retrouve à nouveau Nietzsche, comme en témoigne la conférence de 1973 intitulée « La vérité et les formes juridiques », où se dessine une *généalogie de la connaissance*. Mais dans ce mouvement, Foucault rejoint, comme il le remarquera lui-même dans des textes plus tardifs (1978, 1983, 1984), un certain versant de ce qu'il est convenu d'appeler l'épistémologie française, dont Bachelard et Canguilhem sont les figures tutélaires.

Je me propose donc d'éclairer le concept de pratique discursive avec les moyens suggérés par Foucault lui-même. Nous verrons ainsi comment Foucault, selon le mot de Deleuze (*F*, p. 117) convertit la phénoménologie en épistémologie : une conversion par laquelle la pratique se libère définitivement de la théorie.

Sur quels points la philosophie de Foucault se fait-elle l'écho de l'épistémologie de Bachelard ? Le plus important de ces points est sans doute celui du discontinuisme de la philosophie des sciences bachelardienne, car tous les autres points gravitent autour de lui. Nous savons que l'épistémologie de Bachelard, qui porte sur les sciences les plus légitimées, physique, chimie, ne cesse de souligner que le discours scientifique s'élabore par rupture avec la connaissance commune. Si c'est là le lieu commun de toute épistémologie normative classique, à laquelle Foucault est évidemment étranger, ce lieu commun a cependant chez Bachelard une signification et des conséquences profondes, qui demeurent souvent inaperçues. Bachelard entend dire par là qu'il y a un mouvement propre à la connaissance scientifique, par lequel elle ne cesse de rompre avec le *donné*. Cela veut dire deux choses, qui sont corrélatives.

D'abord, une connaissance scientifique ne doit pas être envisagée comme le prolongement ou la continuation d'une expérience première ou perceptive. Elle ne consiste pas dans une investigation d'objets ou de choses préalablement données, car au contraire elle ne cesse de construire ses objets, en faisant violence au donné. Les objets sont les corrélats d'une activité productrice, d'une raison appliquée et outillée : de véritables *artefacts*. Bachelard pose donc, comme Nietzsche, une rupture entre la connaissance et les choses. Il n'y a pas d'affinité entre les choses et le savoir qui fonderait et légitimerait l'élaboration des connaissances. Les sciences ne découvrent pas la structure intime d'une nature pré-donnée ; les connaissances scientifiques n'expriment pas une réalité antérieure à elles, elles ne s'inscrivent pas dans une expérience antéprédicative. C'est pourquoi on ne mesurera pas la valeur d'une connaissance scientifique à l'aune d'une réalité transcendante : sa vérité ne dépend pas d'une adéquation à la chose ou au réel.

Ensuite, la connaissance scientifique semble avoir en propre de faire rupture, aussi, avec son propre passé. Bachelard envisage ainsi la rationalité scientifique comme une rationalité de lutte ; la rationalisation est une transformation, c'est l'effet d'un combat de la connaissance contre elle-même — les obstacles et les erreurs appartiennent au mouvement du savoir — dans l'immanence du savoir, ce que nous appelons des vérités sont en fait des erreurs rectifiées : l'erreur est première. Ce que l'on appelle classiquement une découverte, il l'envisage comme l'émergence ou la production d'une expérience, au sens épistémologique du terme. Une expérimentation nouvelle qui entre en lutte avec l'ancienne et qui destitue les objets et les concepts constitués.

Allons droit aux conséquences de ce discontinuisme : le philosophe des sciences concentre son attention sur les ruptures dont sont capables les sciences et sur leur capacité à produire de la nouveauté car Bachelard est évidemment un rationaliste *progressiste*. Il se saisit donc résolument de *l'historicité* de la rationalité scientifique. Mais dès lors qu'il constate que les sciences sont des discours capables de périmer leurs objets, leurs concepts, il lui faut reconnaître que c'est la connaissance elle-même qui a une histoire, et que l'esprit a, comme il dit « une structure variable », que le rationalisme ne saurait être que *pluriel*. Nous pourrions dire donc, dans un autre langage : si la constitution des objectivités a une histoire, comment la subjectivité pourrait-elle échapper à l'histoire ? *Exit* donc les conditions de possibilité générales de la connaissance, et le sujet invariable de la connaissance. La production ou

l'élaboration des objets n'est pas l'œuvre de La Connaissance en général, ni l'affaire d'un sujet constituant. Il se pourrait bien, au contraire, que le sujet soit produit lui-même avec l'objet, et relatif à la singularité d'une expérimentation. On pourrait ainsi dire, en guise d'exemple, que la théorie de la relativité faisait surgir de nouvelles objectivités, mais qu'elle faisait aussi naître un nouveau sujet connaissant : elle plie la pensée classique, elle force ses cadres et brise ses habitudes. Bachelard nous dit : « Il faut désormais se placer au centre où l'esprit connaissant est déterminé par l'objet précis de la connaissance, et où, en échange, il détermine avec plus de précision son expérience ». Si l'on admet avec lui qu'il n'y a pas d'objet d'abord donné au sujet, que la connaissance ne procède pas d'une donation première, il faudra conclure que ce lieu central n'est pas à proprement parler un lieu mais un acte : en chaque cas *une pratique scientifique, une expérimentation, etc.*

L'historicité des savoirs aperçue par Bachelard le conduit vers un rationalisme pluraliste qui destitue La Raison dans son unicité ; mais elle l'amène en outre à neutraliser le concept traditionnel de la vérité. J'ai indiqué que la vérité ne pouvait consister en un rapport d'adéquation de la chose au savoir. Comme l'a dit Canguilhem à propos de Bachelard (*I&R*, p. 21) : « la véridicité ou le dire-le-vrai de la science ne consiste pas dans la reproduction fidèle de quelque vérité inscrite de toujours dans les choses ou dans l'intellect ». On peut maintenant ajouter qu'il y va ici de *production* de vérité, dans la mesure où le savoir se déploie dans des procédures de *vérification*, de correction, de rectification polémique, qu'on pourrait définir comme autant de *jeux de vérité*.

Si l'on veut bien accorder à Foucault la proximité qu'il se reconnaît avec Bachelard — sans cependant la développer — voilà donc l'héritage qu'il faut lui construire. Une attention réglée aux ruptures, aux lieux de transformation, et aux luttes. Une approche des savoirs dans leur historicité et leur positivité nue, entendus comme des expérimentations productrices de vérité, et par conséquent, de sujets et d'objets.

Au plus loin de l'illusion théorique donc : Foucault donne à sa manière le congé à toute théorie de la connaissance. *Première et claire destitution du sujet de la connaissance*. Mais au plus loin, aussi, de toute phénoménologie de la praxis : les savoirs ne sont pas pour autant des continuations, des expressions plus ou moins véridiques, plus ou moins idéologiques, d'une expérience première, d'une *praxis* originare collective une ou totale, d'une rationalité dialectique totalisante. Voilà *une seconde et souterraine destitution du sujet*, cette fois par l'effet d'une pluralisation. Décrits dans leur discontinuité temporelle et régionale, les savoirs dessinent désormais une pluralité ou une multiplicité derrière et sous laquelle il n'y a rien qui en assure la cohésion.

C'est pourquoi désormais l'intellectuel n'aura plus rien à exprimer, ni à dévoiler, ni à totaliser. Il ne sera plus le porte-parole privilégié de l'expérience sociale réelle, fût-ce sur le mode de la contradiction. Pourrait-il devenir, dans la pluralité des savoirs, des pratiques discursives et non-discursives un expérimentateur sans mandat ? Intensifier et multiplier, connecter et déconnecter l'exercice des savoirs ?

***Deuxième partie du texte par Géraldine Brausch (non communiquée)***



