

**F. Caeymaex, « Foucault et l'épistémologie historique française », notes de cours non retravaillées. Trois séances dans le cadre du cours de Philosophie des sciences sociales (prof. E. Delruelle), Département de philosophie de l'Université de Liège, mars 2004 (non publié)**

## FOUCAULT ET L'ÉPISTEMOLOGIE HISTORIQUE FRANÇAISE

### F. Caeymaex

#### *Introduction*

Cet exposé sera pour part un exposé d'histoire de la philosophie, pour part une analyse un peu particulière de Foucault. Je voudrais tenter d'éclairer un peu le travail de Foucault à partir d'un courant un peu mineur, en tout cas minorisé, de la philosophie française. Ce courant, on ferait mieux de l'appeler « tradition » parce que ce terme ne présuppose pas l'unité dure d'une « école », cette tradition se présente comme un faisceau d'œuvres qui divergent sur les objets mais convergent dans une manière de penser, un style de méthode, un « style méthodologique ». Je dis « style de méthode » plutôt que méthode tout court, parce qu'il ne peut jamais y avoir, conformément au vœu de Bachelard, *une seule méthode* indifférente aux objets de son application, mais que chaque objet de savoir appelle et suppose la construction d'une méthode d'analyse qui lui soit appropriée singulièrement.

Appartiennent à cette tradition : Bachelard, Canguilhem, Koyré (dans une certaine mesure), Cavaillès (philosophie des mathématiques), et plus tard Althusser et ses disciples, dont D. Lecourt, philosophe des sciences contemporain, qui a contribué à éclairer de manière neuve et problématique l'œuvre de Bachelard<sup>1</sup>. Dans une autre discipline, Bourdieu s'en est également réclamé.

Le rapprochement que je veux opérer en vue de donner un éclairage particulier sur l'œuvre de Foucault n'est pas un rapprochement arbitrairement choisi par moi. En faisant ce rapprochement, je ne fais rien d'autre que prolonger — pour en évaluer les conséquences philosophiques — une suggestion assez appuyée quoique non développée qui fut émise par Foucault lui-même à la fin de sa vie et ce, à plusieurs reprises.

Reprenons donc quelques textes :

Dans un entretien de 1978 (« Entretien avec Michel Foucault », avec D. Trombadori, publié en 1980 et dans *Dits et écrits*, IV, p. 41 sq.), Foucault admet (56) avoir tiré profit de la lecture de G. Bachelard, ainsi que de celle de Canguilhem (56-57)

Dans un entretien avec Gérard Raulet publié en 1983 (« Structuralisme et post-structuralisme », dans *Dits et écrits*, IV, p. 431 sq), il essaie de montrer que, s'il n'appartient évidemment pas à la phénoménologie française (Sartre et Merleau-Ponty), il n'appartient pas

---

<sup>1</sup> D. LECOURT, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Vrin, 1969 & D. LECOURT, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Grasset, 1974

non plus au camp adverse du « structuralo-freudo-marxisme<sup>2</sup> ». Il préfère s'inscrire lui-même dans une tradition qu'il qualifie de « considérable » et qu'on peut faire remonter à Auguste Comte : celle d'une philosophie directement attachée à l'histoire des sciences, au sein de laquelle on a été confronté à la question de l'historicité de la raison. L'affrontement au caractère historique de la raison y a entraîné un questionnement critique sur le *sujet*, tel que la phénoménologie pouvait le présenter, notamment. Dans cet entretien, Foucault dit quelque chose qui va devenir récurrent dans ses réflexions futures. Selon lui, cette question de l'historicité de la raison trouve sa source dans la question kantienne *Was ist Aufklärung ?*. Et il ajoute qu'en France, c'est précisément cette tradition d'histoire et de philosophie des sciences (que j'appellerai *l'épistémologie française*) qui a répété, de manière pour ainsi dire aiguë et en en déployant les vraies conséquences, la question kantienne. Foucault retrouve donc Kant là où peut-être on l'attendait le moins : non pas chez les phénoménologues français héritiers et critiques du sujet transcendantal kantien à travers Husserl, mais dans la petite zone moins visible que circonscrit l'épistémologie française en tant qu'elle est toujours une épistémologie *historique*. Et encore une fois, il souligne le rôle considérable de Bachelard et Canguilhem.

Enfin, il y a le texte intitulé « La vie : l'expérience et la science », consacré spécialement à Canguilhem, le tout dernier écrit par Foucault en 1984, (en réalité une version remaniée d'une introduction écrite pour la publication américaine du *Normal et Pathologique* de Canguilhem), et reproduit dans *DE, IV*, p. 763 sq. Ici Foucault trace de manière assez nette une ligne de partage dans la philosophie française qui apparaît souvent seulement en filigrane dans ses divers entretiens : il oppose une « philosophie de l'expérience, du sens, du sujet » à une « philosophie du savoir, de la rationalité et du concept ». Il ajoute « d'un côté, une filiation qui est celle de Sartre et de Merleau-Ponty ; et puis une autre, qui est celle de Cavailles, de Bachelard, de Koyré et de Canguilhem. Sans doute, ce clivage vient de loin et on pourrait en faire remonter la trace à travers le XIX<sup>ème</sup> siècle : Bergson et Poincaré, Lachelier et Couturat, Maine de Biran et Comte. Et, en tout cas, il était à ce point constitué au XX<sup>ème</sup> siècle que c'est à travers lui que la phénoménologie a été reçue en France ».

Cette affirmation mériterait d'être examinée de plus près, critiquée d'un point de vue de l'histoire de la philosophie et sans doute corrigée. Elle reste riche de perspectives très intéressantes pour qui essaye de comprendre ce qu'a été la philosophie en France. Mais ce qui nous occupe ici n'est pas cela : si Foucault trace cette ligne de partage, c'est en vue d'expliquer à sa manière la crise des années soixante (phénoménologie, marxisme, structuralisme, freudisme, lacanisme, etc.), laquelle porte sur le statut et le rôle du savoir, en même temps qu'elle constitue une expérimentation *politique*. Dans cette crise, les continuateurs de Bachelard et Canguilhem semblent avoir joué un rôle majeur (Althusser notamment, mais aussi Foucault et déjà Bourdieu, voir ceux qu'il cite p. 764), et remarque Foucault, on peut légitimement s'en étonner. En effet, la tradition qui vient de Bachelard et de Canguilhem, de Cavailles aussi n'est-elle pas une simple tradition théoricienne, tout entière vouée à l'étude historique et épistémologique des sciences ? Comment a-t-elle pu prendre ses effets dans cette bataille des années soixante qui était sans doute d'abord *politique* ? Comment

---

<sup>2</sup> Ce terme ne définit à vrai dire nulle « école ». Je contracte ce que dit Foucault à propos des élèves de Canguilhem. Foucault présente les choses de la manière suivante : grâce à l'influence de Canguilhem, certains auraient pu « contourner » la référence alors presque obligée à l'un ou l'autre (ou à plusieurs à la fois) de ces trois piliers de la pensée des années soixante. On reconnaît dans cette présentation des choses l'écart installé par Foucault avec des penseurs-phares de ces années-là, oubliés aujourd'hui, qu'étaient H. Marcuse (héritier de l'École de Francfort) et W. Reich (référence pour ceux qui soutenaient les mouvements de « libération sexuelle » ; Foucault en fait la critique, sans en prononcer toutefois le nom, dans *La volonté de savoir*).

une réflexion aussi « réglée sur des tâches spéculatives », comme le dit Foucault, a-t-elle pu constituer une source pour une interrogation si brûlante sur le présent ? Quel lien peut-il y avoir entre la « logique propre » de l'épistémologie française et ce questionnement sur *l'actualité*, à dimensions multiples, éthiques, politiques et pratiques ?

La réponse de Foucault est la suivante : il y a une logique propre de cette « histoire des sciences » (que j'appelle aussi avec D. Lecourt une « épistémologie », une « épistémologie historique ») qui la relie intimement au premier moment du questionnement philosophique sur le présent, du questionnement de la philosophie sur le présent auquel elle appartient. Il y a donc, selon Foucault, un lien intime entre cette manière de faire de la philosophie, entre la logique propre de l'épistémologie historique française, et ce questionnement sur *l'actualité* qui prend forme dans le texte de Kant sur les Lumières<sup>3</sup>.

Maintenant je voudrais soulever une question qui porte sur une espèce de paradoxe, ou un paradoxe apparent dans cette double référence de Foucault vers Kant et vers l'épistémologie française. Revenons aux textes de Foucault sur les Lumières. Nous savons bien que l'insistance de Foucault au sujet de cette question, de ce texte de Kant, *Was ist Aufklärung ?*, nous renseigne en fait davantage sur Foucault lui-même que sur l'œuvre de Kant et l'interprétation qu'il conviendrait de lui donner. C'est à la faveur de la lecture de ce texte de Kant que Foucault va donner à *l'actualité* le statut d'un véritable concept philosophique<sup>4</sup> (voir livre d'Edouard p. 308). Et il va montrer que l'enjeu profond de *l'actualité* est en réalité un enjeu éthique. Poser la question de *l'actualité*, poser une question à notre présent, c'est aborder le continent de *l'ontologie de nous-mêmes*. C'est donc aussi la question de notre subjectivité qui y est posée, ou plus exactement notre subjectivation qui s'y trouve engagée. On peut dire que cette question de *l'actualité* est donc au cœur de l'élaboration par Foucault d'une pensée radicalisée de la subjectivation.

Le paradoxe que je voulais souligner est le suivant (mais nous allons voir que ce paradoxe n'est qu'apparent). Pour élaborer une pensée radicale de la subjectivation, Foucault s'inscrit dans le sillage kantien de la question de *l'actualité*. Comment se fait-il qu'il place alors aussi dans ce sillage, c'est-à-dire à ses côtés comme autant d'alliés, des philosophies qu'il désigne lui-même comme des « philosophies du savoir, de la rationalité, du concept » précisément pour les opposer à des « philosophies du sujet, du sens et de l'expérience » ? Comment faut-il expliquer ce voisinage étrange du concept et de la subjectivation ? N'est-ce pas là une sorte de paradoxe, dans la mesure où ni Bachelard, ni Canguilhem n'ont mis la subjectivité au centre de leurs préoccupations, mais l'ont même récusée ?

Foucault n'est évidemment pas du tout un philosophe du paradoxe. Ce que ce recoupement nous indique, c'est qu'il était précisément nécessaire de neutraliser le problème du sens et de l'expérience pour parvenir à une interrogation aussi radicale sur le sujet, qui puisse progressivement libérer l'espace pour une authentique *éthique de la subjectivation*. On peut même pousser la conséquence un peu plus loin : il *fallait* en un sens faire passer la philosophie au crible du savoir et du concept, au crible d'un questionnement renouvelé et radicalisé sur la *raison* pour arriver à formuler une éthique de la subjectivation radicale. Cela nous invite à jeter un regard particulier sur l'œuvre de Foucault, qui confirme la thèse affirmée par Edouard Delruelle d'une complémentarité entre la démarche archéologique de

<sup>3</sup> Deux textes importants de Foucault : « What is Enlightenment ? », dans *DE, IV*, p. 562 (txt. 339), et « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *DE, IV*, p. 679 (txt. 351). Voir également E. DELRUELLE, *Métamorphoses du sujet*, de Boeck, 2004, 291 sq.

<sup>4</sup> E. DELRUELLE, *op.cit.*, p. 308.

Foucault, qui commençait par porter sur le savoir et la démarche généalogique et éthique qui suivra.

Autrement dit, comme il a été rappelé dans les leçons précédentes, il n'y a pas de « retour au sujet » chez Michel Foucault, comme s'il avait d'abord provisoirement abandonné cette question. Au contraire, les derniers travaux jettent une lumière particulière sur ses œuvres antérieures, comme en témoigne la présentation d'ensemble que MF donne de toute son œuvre dans un article qu'il a rédigé lui-même pour le *Dictionnaire* de Huisman : la question du sujet était déjà « en creux » dans l'étude des savoirs, et dans l'étude des pouvoirs.

La question de l'actualité est une question posée à nos limites, qui vaut en même temps comme éclairage de ce que nous sommes en train de devenir par *franchissement* de nos limites ; les processus de subjectivation, la production d'un soi, selon Foucault, ont lieu à ces points même de franchissement. En un sens donc, les travaux antérieurs, qui portent sur la constitution des savoirs, ceux où le sujet devient *en tant que sujet* objet de connaissance possible, sciences dites « humaines », impliquent déjà des processus de subjectivation. Avec ceux qui ont analysé ensuite la constitution du sujet à travers diverses pratiques (pratiques relevant des jeux du pouvoir : prison, psychiatrie, médecine clinique), les premières recherches sur le savoir sont donc autant de travaux qui rendent possible l'ouverture du questionnement éthique (constitution du rapport à soi).

La question qui se pose est celle de savoir à quelles conditions une pensée — celle de Foucault — pouvait en arriver à la thèse selon laquelle une subjectivation n'est en elle-même rien d'autre qu'un processus de franchissement, un travail sur les limites. Je crois que la réponse générale est la suivante : il fallait certes se débarrasser de la mythologie du sujet constituant. Mais cela était encore insuffisant, comme le prouve l'opposition constante de Foucault à la phénoménologie de Sartre ou de Merleau-Ponty. Car on doit dire en toute justice que cette phénoménologie existentialiste était bien la première épreuve de destitution du sujet constituant. Sartre comme Merleau-Ponty ont eux-mêmes immédiatement remplacé le sujet classique par un devenir, une subjectivation, une expérience. Mais ils semblent, par comparaison, n'avoir pas été assez radicaux : ils n'ont pas admis le caractère foncièrement *dérivé* du sujet, et que cette dérivation supposait, non pas le sol d'une expérience pure a-subjective et indifférente à l'historicité de la raison<sup>5</sup>, mais bien une historicisation radicale des conditions de toute expérience.

Foucault, à travers Canguilhem en particulier, a recueilli une idée essentielle du fondateur de la tradition épistémologique française, G. Bachelard : celle d'une historicité radicale de la raison. Dire que la raison, la rationalité, est historique implique ceci :

- admettre l'idée d'un processus **discontinu**, qui puisse faire une place à la nouveauté ;
- comprendre qu'il n'y a de véritable nouveauté que dans des processus essentiellement *productifs*, c'est-à-dire créatifs ;
- rejeter l'idée selon laquelle tout serait donné ou prédonné ( le déploiement historique de la raison n'étant alors qu'une espèce de dépli ou de réminiscence)

---

<sup>5</sup> Sartre et Merleau-Ponty ne sont évidemment pas indifférents à l'histoire, bien au contraire. Mais l'histoire continue de se déployer *sur le fond* onto-phénoménologique du rapport d'être en-soi / pour-soi (chez Sartre), d'une expérience pure ou sauvage, antéprédicative (chez Merleau-Ponty), qui en ce sens *conditionnent* l'expérience historique.

— par conséquent, cesser de référer (pour les juger) les actes de la raison à une « réalité » ou une vérité extérieure à elle ou transcendante (un Réel, une Expérience antéprédicative, le Sujet, la Conscience, etc.).

Nous allons voir qu'il s'agit là de quelques traits qui « passent », comme un courant, de Bachelard à Foucault. Ils se rassemblent pour nous autour de la notion de **discontinuité**. Nous retrouverons assez naturellement les travaux de Foucault portant sur le savoir, les travaux de l'archéologue, pour rappeler comment *Les mots et les choses* évitent toute référence à la conscience et au sujet. Mais nous verrons que la *destitution* d'un sujet transcendantal ou constituant s'opère véritablement lorsque l'archéologie mute pour devenir généalogie : le **sujet comme produit ou dérivé**. L'épistémologie bachelardienne, bien qu'exclusivement centrée sur les savoirs (les *sciences* au sens fort ou étroit du terme) viendra alors se recourber et converger nettement avec des recherches portant plutôt sur des pratiques politiques ; on l'illustrera à partir d'une étude historique précise relatée par P. Veyne. Cette parenté de méthode, qui appuie ses descriptions et ses explications sur des « pratiques » (scientifiques, politiques ou autres) prises dans leur simple positivité, s'attestera aussi dans la tentative chez Foucault de joindre sans les confondre ou les superposer les *pratiques discursives et non-discursives*.

### ***Bachelard (1884-1962) : les sens de la discontinuité***

Gaston Bachelard est un philosophe des sciences dites « dures » : chimie, physique. Vu d'un certain point de vue, son travail s'inscrit dans un projet classique d'épistémologie : établir avec exactitude ce qui fait la spécificité de la science, de la connaissance scientifique. Pour résumer grossièrement, on peut dire que l'épistémologie classique est gouvernée par la question : qu'est-ce que la science ? Question qui sous-entend qu'il existe un critère de démarcation entre ce qui est scientifique et ce qui ne l'est pas. Karl Popper est sans doute le représentant le plus illustre de cette attitude épistémologique ; selon lui, ce qui fait la scientificité d'un énoncé ou d'une série d'énoncés (théorie), c'est le caractère falsifiable d'un énoncé ou d'une proposition, ou plus largement d'une théorie. Conformément à cette tradition, Bachelard entend qu'il y a toujours une rupture ou une coupure entre ce qui est scientifique et ce qui ne l'est pas. Nous voyons bien ici que nous sommes très loin du mode de questionnement que Foucault a pu adresser aux savoirs.

Mais il faut aller plus loin, et voir ce qui fait la particularité de la philosophie de Bachelard. Ce qui le distingue, c'est que Bachelard refuse absolument de donner une réponse *générale* ou globale à cette question de la détermination du seuil ou du point de rupture entre science et non-science. Et cela pour deux raisons : d'abord parce qu'il n'y a pas de Science en général, ensuite parce que toute science particulière est le produit d'un développement ou d'une histoire. Selon lui, l'épistémologue se doit de prendre en compte *la pluralité des sciences et leur développement historique*. Une épistémologie digne de ce nom, une philosophie des sciences véritable est donc inséparable d'une histoire des sciences, et d'une géographie des sciences.

L'idée de Bachelard, qui va ici à contre-courant *et* de la théorie de la connaissance *et* de cette discipline particulière qu'est l'épistémologie traditionnelle, est qu'à chaque discipline particulière correspond une ou des méthodes propres, et par conséquent qu'il y a une normativité interne à chaque science. Il n'y a pas loi générale de la scientificité, il y a dans

chaque discipline considérée dans sa progression une production *interne* de normativité. Autrement dit, à chaque pas de progression d'une discipline, c'est aussi l'écart entre le scientifique et le non-scientifique qui est, pour ainsi dire, renégocié, déplacé, etc. Ce faisant, Bachelard répudie aussi toute *théorie de la connaissance* au sens kantien du terme : pour lui les « conditions de possibilité » invariantes ou générales de la connaissance en général ne sont qu'une chimère de philosophe.

Nous rencontrons ici directement une *methodologie* qui est à l'œuvre aussi bien chez Canguilhem que chez Foucault, et qui dérive d'une thèse générale sur la **discontinuité** dans l'ordre du savoir et plus largement **de la raison**. Quelle est la conséquence la plus générale d'une telle thèse ? C'est l'impossibilité de poser, comme on l'a fait depuis Hegel dans toute la pensée du XIX<sup>ème</sup> siècle, le caractère unitaire, progressif et continu de la rationalité. Il est exclu de penser que les diverses sciences ou régions du savoir ne seraient que les manifestations partielles d'une rationalité unique et profonde se développant dans le cours de l'histoire.

### **Premier niveau ou première dimension de la discontinuité (les rationalismes régionaux)**

Discontinuité régionale (ou géographique comme je disais). Il faut envisager non pas la science en général, les généralités tuent la pensée, ou la mettent en repos. La spécialisation, alliée à une perception aigüe de la complexité, est le lot de la science et par conséquent de l'épistémologue. A chaque discipline scientifique ses propres méthodes et procédures d'objectivation : pas d'épistémologie générale possible.

« C'est la spécialisation qui donne le tonus rationaliste ! C'est elle qui fait un esprit vigoureux ! [...] Alors, ne répétons pas ce *leitmotiv* que la science en se spécialisant rétrécit l'esprit ! Elle l'ouvre. Ici, il faudra encore insister sur un caractère nouveau : il faudra encore montrer que ces rationalismes régionaux se font nécessairement par définitions d'interconcepts ; il faudra encore montrer que, quand on s'installe dans un rationalisme régional, on est obligé de sortir d'un rationalisme général ; on est obligé de laisser de côté les thèmes généraux qui donneraient une adhésion trop facile ; il faudra entrer en polémique et il faudra organiser conceptuellement les relations que donnent ces rationalismes régionaux ».

« De la nature du rationalisme », dans *L'engagement rationaliste*, PUF, 1972, 55-58.

### **Deuxième dimension de la discontinuité (temporelle, historique)**

Discontinuité qu'on peut dire en première approche « temporelle », même si elle ne recouvre pas le temps empirique linéaire et unifié. Bachelard avait insisté sur le caractère discontinu de l'évolution d'une science. Une science conquiert progressivement sa scientificité, et cette conquête est une lutte. On peut dire qu'en quelque sorte une science est toujours dans un rapport polémique avec elle-même, elle s'établit en luttant contre des obstacles épistémologiques. Lorsqu'un concept, une donnée nouvelle se met en place, c'est symétriquement certains concepts, certaines idées, qui apparaissent rétrospectivement comme dépassés, comme des obstacles à surmonter, des idées avec lesquelles il faut rompre. Par exemple, on expliquait, depuis le chimiste allemand Stahl (1660-1734) et jusqu'à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, les phénomènes de combustion par l'existence supposée d'un fluide, le « phlogiston ». En 1785, Lavoisier montrera que le phlogiston n'existe pas : celui-ci ne fut donc qu'un obstacle à une théorie rationnelle de la combustion, autrement dit une idée périmée par la nature de la nouvelle chimie.

« Ainsi, même dans l'évolution historique d'un problème particulier, on ne peut cacher de véritables ruptures, des mutations brusques, qui ruinent la thèse de la continuité épistémologique. La recherche expérimentale est

donc traversée par des essais décisifs qui tranchent sur la continuité de la déduction autant que sur la continuité de l'observation ».

*Essai sur la connaissance approchée* (1927), Vrin, 1987, p. 270

La science n'est pas addition ou accumulation de données nouvelles successives, on dira plutôt qu'elle procède par rectification et qu'une vérification n'est qu'une rectification dans laquelle se coordonnent ou s'organisent des nouveautés : rupture avec l'ancien.

« Les mécaniques contemporaines : mécanique relativiste, mécanique quantique, mécanique ondulatoire sont des sciences sans aïeux. Nos arrière-neveux se désintéresseront sans doute de la sciences de nos arrière-grands-pères. Il n'y verront qu'un musée de pensées devenues inactives, ou du moins de pensées qui ne peuvent plus valoir que comme prétexte de réformes d'instruction. Déjà, si l'on nous permet cette formule, la bombe atomique a pulvérisé un grand secteur de l'histoire des sciences, car, dans l'esprit du physicien nucléaire, il n'y a plus trace des notions fondamentales de l'atomisme traditionnel. Il faut penser le noyau de l'atome dans une dynamique de l'énergie nucléaire et non plus dans une géométrie de l'agencement de ses constituants. Une telle science n'est pas d'analogue dans le passé. Elle apporte un exemple particulièrement net de la rupture historique dans l'évolution des sciences modernes »

*L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951), cité par F. DAGOGNET, *Gaston Bachelard*, PUF, 1965, 71-72.

C'est pourquoi Bachelard dans son épistémologie ne cesse pas de récuser la démarche qui cherche à discerner des précurseurs dans l'histoire des sciences. Penser radicalement la nouveauté qu'on nomme « découverte » (mot qui ne convient pas dans son sens ordinaire à l'épistémologie de B), c'est montrer que la nouveauté n'était pas en germe dans un état antérieur de la science. Une nouveauté en science ne se tire pas de l'ancien comme si elle y avait déjà toujours été contenue, à l'état virtuel ou possible. Cette épistémologie, comme le dit Dagognet (8), rend sensible aux « progrès soudains qui dénivelent », et non pas aux filiations.

Autrement dit : le passé ne contient pas l'avenir en creux ou comme virtualité : cette évidence s'offre à celui qui veut bien regarder la science *telle qu'elle se fait* (qui est d'ailleurs la seule manière concrète et adquate de la regarder : regarder les actes ou le faire propre aux sciences, et non pas déplier dans l'abstrait l'idée de la science). Mais si ce n'est pas le passé qui détermine le présent, l'inverse est cependant vrai : le passé d'une science dépend de son présent. C'est le présent qui assigne telle ou telle démarche à être passée. C'est le concept de *récurrence* que Bachelard substitue en lieu et place de l'illusion rétrospective (qui consiste à placer l'essence du présent à titre de possible dans le passé) : l'idée de récurrence veut dire que la science produit du nouveau, et qu'il faut être attentif à cette production, qui est créatrice. Le concept de récurrence est assorti d'une signification normative chez Bachelard : l'histoire des sciences est une affaire de jugement et de normes, qui permettent un véritable progrès. Mais il s'agit d'un jugement non-vertical : il ne s'établit pas au nom de La science comme norme intemporelle. La nouveauté fait norme en quelque sorte de ce point de vue c'est un jugement horizontal. On en trouve une bonne illustration dans un texte de Cavailles :

« Or l'un des problèmes essentiels de la doctrine de la science est que justement le progrès ne soit pas augmentation de volume par juxtaposition, l'antérieur subsistant avec le nouveau, mais révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature. Ce qui est après est plus que ce qui était avant, non parce qu'il le contient ou même qu'il le prolonge, mais parce qu'il en sort nécessairement et porte dans son contenu la marque chaque fois singulière de sa supériorité ».

J. CAVAILLES, *Sur la logique et la théorie de la science* (1942 et 1960), cité par G. CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité* (1977), Vrin, 2000, 23-24.

L'idée de rupture implique spécialisation et souci du détail : comme Canguilhem le rappelle dans *Idéologie et rationalité*, il faut faire « bon usage » de la récurrence :

« Il convient donc d'admettre comme indispensable un bon usage de la récurrence et une éducation de l'attention aux ruptures. Souvent le chercheur de ruptures croit, à la façon de Kant, qu'un savoir scientifique s'inaugure par une rupture unique, géniale. Souvent aussi l'effet de rupture est présenté comme global, affectant la totalité d'une œuvre scientifique. Il faudrait pourtant savoir déceler, dans l'œuvre d'un même personnage historique, des ruptures successives ou des ruptures partielles. Dans une trame théorique certains fils peuvent être tout neufs, alors que d'autres sont tirés d'anciennes textures. Les révolutions copernicienne et galiléenne ne se sont pas faites sans conservation d'héritage ».

G. CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité*, 24-25.

On voit l'implication méthodologique<sup>6</sup> : l'épistémologie n'admet pas des découpages préétablis, et se défie des unités constituées (une œuvre, une époque, un savant, une école, etc) . Une rupture peut se produire sur un *segment particulier* d'une œuvre ou d'une discipline ; les unités constituées sont provisoires, toujours à remettre sur le métier. Une épistémologie des ruptures est en fait une épistémologie qui isole elle-même les ruptures, traçant du même coup d'autres continuités ! Nous retrouverons cela chez Foucault.

Dernière remarque : une science, considérée dans son évolution et son progrès, se développe par rupture plus ou moins accusées et visibles. C'est dire qu'elle travaille sur ses propres limites, et qu'il est hors de question qu'aucune théorie de la connaissance vienne tracer les limites infranchissables de la connaissance, comme « envers » des conditions de possibilité de la connaissance ! Dans un texte qui fait un étrange écho plusieurs moments de la pensée de Foucault, Bachelard nous dit :

« Ce n'est pas à propos d'interdictions lointaines et brutales qu'il convient de discuter. La science seule est habilitée à tracer ses propres frontières. Or, pour l'esprit scientifique, *tracer nettement une frontière, c'est déjà la dépasser*. La frontière scientifique n'est pas tant une limite qu'une zone de pensées particulièrement actives, un domaine d'assimilation. Au contraire, la frontière imposée par le métaphysicien apparaît au savant comme une sorte de frontière neutre, abandonnée, indifférente »

« Critique préliminaire du concept de frontière épistémologique », dans G. BACHELARD, *Etudes*, Vrin, 1970 & 2002, 71-72.

### **Troisième dimension de la discontinuité (l'expérience et le donné)**

Pour mettre celle-ci en évidence, revenons sur l'idée *d'obstacle épistémologique*. L'obstacle est quelque chose qui surgit au sein du savoir, pour ainsi dire au sein du procès discontinu de la connaissance. Ce qui veut dire que Bachelard nous rend attentifs au mouvement du savoir depuis un point de vue immanent. C'est dans l'immanence du savoir que surgissent les « obstacles » ; les obstacles n'ont de sens que dans la perspective de la récurrence, depuis une avenir, depuis le point de fracture de la nouveauté ou du franchissement des limites.

Si les obstacles sont des figures internes à l'ordre du savoir, c'est que la connaissance est d'abord *polémique*. Sur tel ou tel segment, la connaissance est toujours en *lutte contre elle-même*.

Une nouveauté, un progrès comme dit Bachelard<sup>7</sup>, c'est un effort et un acte de l'intelligence par lequel la connaissance ne découvre pas une nouvelle portion de la nature, mais dans lequel la connaissance atteint à une systématisation, à une cohérence, à une rationalité plus forte.

<sup>6</sup> On voit pourquoi je disais plus haut qu'il s'agissait d'une discontinuité temporelle « en première approche ». L'histoire des sciences n'est pas une ligne du temps tronçonnée : c'est une multiplicité non linéaire.

<sup>7</sup> On a déjà noté que ce progressisme rationaliste est propre à Bachelard, et ne doit être cherché nulle part chez Foucault. Mais j'insiste sur la particularité de ce progressisme et de ce normativisme rationaliste : étranger au rationalisme statique et monolithique classique, il est pluriel, ne connaît pas d'orientation *a priori*, ne tient pas sa signification d'une norme de vérité extérieure et générale.



Une découverte n'est pas un pas supplémentaire en direction d'une vérité extrinsèque au savoir et que celui-ci s'efforcerait de rejoindre ; ce n'est pas davantage un rapprochement entre un savoir et une réalité pré-donnée à dévoiler.

Ainsi, dans *La philosophie du non* (1940), Bachelard dit « l'atome est exactement la *somme des critiques* auxquelles on soumet son image première<sup>8</sup>. La connaissance cohérente est un produit, non pas de la raison architectonique, mais de la raison polémique<sup>9</sup> ».

La raison polémique c'est donc en quelque sorte l'idée d'un *rapport de production*. La raison n'est pas une instance qui commande au procès du savoir, c'est le procès de production du savoir lui-même. C'est une raison qui œuvre, qui travaille, qui produit, qui construit, et cela « contre elle-même ». Une lutte contre les images toutes faites, les croyances en l'existence de « choses » donnée<sup>10</sup>.

Si tel est bien le cas, l'erreur appartient elle-même au procès du savoir et de la vérité : pour un savoir de nature polémique, il n'y a jamais de vérité première, Bachelard dit donc qu'il n'y a que des *erreurs* premières ! Il y a donc une positivité de l'erreur, ce n'est pas une simple illusion à dissiper. L'erreur n'est pas extrinsèque au savoir, elle constitutive de son mouvement.

Ainsi Canguilhem, parlant de Bachelard, peut dire: « 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. Le vrai c'est le dit du dire scientifique. A quoi le reconnaître ? A ceci qu'il n'est jamais dit premièrement. Une science est un discours normé par sa rectification critique<sup>11</sup> ».

Le savoir est donc d'abord processus de vérification, et non simplement un ensemble constitué de vérités accumulées<sup>12</sup>. Cette différence est une différence de point de vue. Il va de soi qu'on peut aussi appeler « savoir » un ensemble ou un corps de connaissances délimité. Mais c'est une vue seconde, sur laquelle prime une perspective dynamique, qui envisage le savoir dans son essentielle productivité

Bachelard nous conduit donc vers l'idée, qui est à mon sens en creux dans celle de vérification, que c'est la vérité elle-même qui est *produite, ou plutôt que le savoir est production de vérité par vérification*. Et corrélativement, c'est l'idée d'une connaissance dont les objets sont les *produits, ou les résultats*. Bachelard dit même « *artefact* », dans la mesure

<sup>8</sup> Autre formule : « le phénomène est un tissu de relations » (*NES*)

<sup>9</sup> Cité par F. DAGOGNET, *op. cit.*, p. 73-74. Raison architectonique : Kant, les conditions de possibilité !

<sup>10</sup> Exemple : la notion de « masse » pour être comprise, ne doit pas être référée à « quelque chose » d'existant ou de donné. Elle définit un rapport. Mais l'esprit doit lutter pour ne pas renvoyer cet terme à la représentation d'une certaine « portion de substance ».

<sup>11</sup> G. CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité* (*op. cit.*), p. 21.

<sup>12</sup> Il faut à nouveau amener une précision au sujet de Bachelard, qui vaut pour lui et non pour ses « successeurs » si l'on compte Foucault dans cette série. En dépit de la problématisation originale, non-classique, de la question de la vérité, Bachelard partage avec la philosophie de sciences de son temps une sorte d'optimisme progressiste. C'est ainsi qu'il considère que certaines notions peuvent atteindre au statut de « vérités définitives », concepts définitivement acquis, ou encore notions qui sont « pour toujours » des notions scientifiques. C'est dire qu'il y a une histoire au passé qui est une histoire sanctionnée, qui constitue l'acquis sur lequel prend appui un processus non linéaire et non continu, mais qui est tout de même le « devenir scientifique » progressif d'une discipline. Nous sommes, en ce point précis de la philosophie de Bachelard, assez éloignés de ce que supposent les *épistémès* de Foucault, ou encore des *révolutions scientifiques* de Kuhn (ces deux dernières perspectives, soit dit en passant, n'étant pour autant pas du tout superposables).

où l'objet scientifique est aussi un produit de l'instrumentation et des techniques propres aux sciences. Mais le plus important est ceci : les objets d'une science sont ainsi les résultats de la vérification, et nullement le donné à propos duquel on vérifiera une théorie

Une philosophie qui affirme la vérité d'abord comme production, et le savoir comme vérification — et donc production de vérité — a deux implications majeures. En amont, il me semble que cette idée d'une production de la vérité suppose ici la mise entre parenthèses d'une perspective ontologique comme arrière-fond de la théorie de la connaissance<sup>13</sup>. En aval, cette mise entre parenthèses de l'ontologie a pour conséquence le refus *et du réalisme* et de *l'idéalisme* (qui apparaissent ainsi comme des « doubles » et des complices<sup>14</sup>).

*L'antiréalisme* de Bachelard signifie ceci : Bachelard ne soumet jamais la connaissance à la juridiction d'une réalité ou d'une vérité transcendante à l'ordre du savoir. Dans *La Valeur inductive de la relativité* (1929), il dit très clairement : C'est à tort en effet qu'on veut voir dans le réel la *raison* déterminante de l'objectivité, alors qu'on ne peut jamais apporter que la preuve d'une objectivation correcte [...] Nous croyons donc qu'il vaut mieux ne pas parler d'une objectivation du réel mais plutôt de l'objectivation d'une pensée, en quête du réel » (ch. VIII). L'objet scientifique n'est pas un être, ou un donné — à nouveau, suspension de l'ontologie — : il est d'abord un rapport, une relation, une corrélation que l'on établit. On relira en ce sens le passage déjà cité à propos de l'atome : « l'atome est exactement la *somme des critiques* auxquelles on soumet son image première ».

Cette manière de refuser de poser un « réel » comme « raison déterminante » de l'objectivité signifie que le savoir produit du sens et ne découvre pas un sens inscrit dans la nature. Il y a toujours un présupposé unifiant et totalisant dans le réalisme comme attitude philosophique. Le supposé réel fait office de fondement et de point d'unification : il fait écran à la pluralité élaborée des objets de science. On comprend dès lors pourquoi l'idéalisme est l'exact symétrique de cette philosophie paresseuse qu'est le réalisme : ici aussi on part de l'opposition entre réel et pensée<sup>15</sup>, comme si elle était donnée, mais cette fois pour ériger la pensée en fondement du réel (sujet transcendantal ou cogito).

Au moins deux arguments peuvent servir la critique de l'opposition ou du doublet qui est le ressort du réalisme comme de l'idéalisme, le doublet pensée—réel. D'abord, c'est une division seconde, ou même, ultime : elle constitue une sorte de dérivé philosophique, métaphysique à partir du travail d'objectivation<sup>16</sup>. Mais surtout et avant tout, c'est la tendance unifiante de ces deux postulats qui les rendent tout à fait inadéquats à la question du savoir : ils constituent la « ruine même de l'intérêt de connaissance [...] l'impossibilité de travailler à la fois à la différenciation de la réalité et à la différenciation des pensées<sup>17</sup> ». Bachelard ne

<sup>13</sup> Ceci est une hypothèse au sujet de Bachelard, dont il reste à fournir, presque entièrement, les arguments et la preuve : ce qui ne peut être fait ici. Esprit positiviste de Bachelard ? En tous les cas, c'est une tendance que Lecourt met en évidence : « les sciences jouent des *mêmes mots* que la philosophie ; or, ces mots [...] sont chargés d'ontologie. Ils charrient de l'être. Tout semble se jouer ici : le philosophe lorsqu'il lit un mot a tendance à y voir un *être* ; le savant y voit un *concept* dont tout l'être se résout dans le système des *relations* où il s'inscrit » (D. LECOURT, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Vrin, 2002, 23).

<sup>14</sup> Et pour cette raison parfois des complémentaires ? N'est-ce pas le cas chez Kant : un idéalisme du sujet doublé d'un réalisme de la chose en soi ? Voir à ce sujet le « tableau » des philosophies de Bachelard, que Lecourt (*op. cit.*, 51) appelle la topologie philosophique, dans G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué* (1949), PUF, 1998, 5.

<sup>15</sup> D. LECOURT, p. 29.

<sup>16</sup> Voir à nouveau le tableau dans *Le rationalisme appliqué* (*op. cit.*).

<sup>17</sup> G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué* (1949), PUF, 1998, P. 131. Et BACHELARD, *Epistémologie*, p. 107.

met évidemment pas en cause l'existence de notre pensée et du réel, mais situe plutôt sa critique au niveau des concepts, de leur provenance, de l'usage qu'on en fait. En philosophie traditionnelle, le doublet « réel / pensée » masque la productivité propre à la connaissance, l'immanence de cette activité, la pluralité de ce que l'on nomme commodément LE réel, et le pluralisme effectif du rationalisme. Citons-le encore une fois : « A la fin du siècle dernier, on croyait encore au caractère empiriquement unifié de notre connaissance du réel. C'était même une conclusion où les philosophies les plus hostiles (!) se réconciliaient<sup>18</sup> ».

Montrons à présent à quoi cet *antiréalisme* répond, avec quoi il « polémique ».

Outre qu'il est aussi un *anti-idéalisme*, on voit bien qu'il doit, dans l'ordre de la théorie de la connaissance, être également un non-empirisme. L'empirisme est une doctrine qui s'assure elle aussi de l'uniformité de l'expérience lorsqu'elle admet que tout vient de la sensation ou de la perception. Mais de plus, et c'est sans doute encore plus important, c'est qu'il admet aussi l'uniformité de la connaissance : la connaissance scientifique ne se distingue pas de la connaissance commune ou première qu'est déjà la perception. Dans l'empirisme, tout part donc d'un donné<sup>19</sup>.

### Note sur la phénoménologie

De là nous revenons à la critique générale d'un donné qui précéderait la connaissance : un donné préalable dont la science constituerait l'exploration. Nous sommes donc en mesure de dire que l'épistémologie de Bachelard s'oppose maintenant radicalement à la phénoménologie. Et ceci pour deux raisons qui sont corrélatives. Lorsque Husserl dit que la connaissance scientifique apparaît, à la lumière de la réduction phénoménologique, inscrite dans l'attitude naturelle, il pose une continuité entre une donation originaire perceptive et la connaissance élaborée des sciences de la nature. La connaissance propre aux sciences empiriques est naïve selon la phénoménologie, parce qu'elle est animée par une croyance dans l'existence du donné et que cette croyance est l'envers exact de l'oubli de la donation de ce donné à la conscience. La réduction phénoménologique est donc une critique et un éclaircissement de cette croyance naïve : mais son sens est tout à fait inverse de la critique bachelardienne du donné. En effet, elle ne vise pas du tout à montrer que la science n'a pas affaire à un donné : elle reduplique et enracine à un niveau plus fondamental, celui d'une donation originaire dans un cogito transcendantal, la croyance appauvrie et naïve qu'elle prête à la science. Ceci est vrai si l'on accepte la version que Merleau-Ponty donne de la réduction phénoménologique<sup>20</sup> : voyez « L'avant-propos » de la *Phénoménologie de la perception* : « Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire.

<sup>18</sup> C'est une thèse que Bachelard entend donc, ensuite, démontrer. Tiré de BACHELARD, « Noumène et microphysique », dans *Etudes*, Vrin, 2002, p. 11.

<sup>19</sup> Cela étant dit *en gros*, et si l'on accepte une définition sommaire de l'empirisme (doctrine qui affirme que toute connaissance vient de l'expérience, et qui entend que cette expérience est sensitive et perceptive d'abord). Bachelard fait régulièrement la critique de l'empirisme naïf ou immédiat, par exemple dans *La formation de l'esprit scientifique* (1938), Vrin, 1993, 29-30. L'empirisme qui est au cœur de la valorisation naïve de l'observation est celui qui consiste à supposer un donné. Bachelard milite pour un empirisme qu'il qualifie d'*actif* : pour celui-ci, l'expérience n'est plus un point de départ, et une instance de jugement des discours scientifiques : c'est un *but*, ce à quoi l'on doit arriver — autrement dit, on *élabore* l'expérience. Nous sommes au plus loin des empirismes classiques (voir le passage sur les « effets », dans *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, 1932).

<sup>20</sup> Nous devons, par souci de précision et de nuance, réserver notre avis à propos de Husserl lui-même. Voir D. Seron sur cette question !

Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde »<sup>21</sup>.

Au contraire, Bachelard entend montrer, à partir des sciences contemporaines, physique, chimie, qu'elles ne cessent pas de faire rupture avec le donné, avec la perception ; elle est en rupture avec ce que Husserl appelle « l'attitude naturelle ». Lire ces ruptures est une véritable tâche dans laquelle la philosophie travaille contre elle-même et avec les sciences dans leur pluralité, et non à rebours des sciences pour s'assurer, en deçà de leur pluralité, le privilège de décrire ce qui en constitue le fondement unifié. En un sens, la philosophie qui se donne pour tâche de retourner à une expérience première, fondatrice — élevée au statut de véritable transcendantal — achève ou accomplit au plus haut point la complicité de l'idéalisme et du réalisme empiriste que Bachelard avait mis en évidence. *Ceci est évidemment d'importance pour nous : Bachelard est en ce sens à Husserl ce que Foucault est sans doute à Merleau-Ponty* (même si les choses sont un peu plus compliquées au sujet de Merleau-Ponty, en fait).

Par conséquent, il n'y a pas de nature prédonnée à découvrir, il n'y a pas de donné pour la connaissance scientifique. Ainsi Bachelard récuse-t-il toute référence à l'expérience première ou perceptive : c'est en ce sens que sa théorie de la connaissance est un antiempirisme : on ne peut déduire ou construire la connaissance à partir du perçu. Il brise la continuité qu'installe Husserl entre le donné de l'expérience originaire, la foi perceptive de Merleau-Ponty et la démarche dite implicitement « naturaliste », croyance dans le donné, attitude naturelle, des sciences de la nature. Antiphénoménologie de Bachelard de ce point de vue : la science ne se meut pas dans l'attitude naturelle, elle fait rupture avec l'attitude naturelle ( au lieu qu'en phénoménologie, cette rupture doit être le privilège du philosophe : ce point suscitera la critique virulente que les phénoménologies existentialistes vont adresser à une certaine tendance du transcendantalisme husserlien<sup>22</sup> ).

### Encart sur le relativisme<sup>23</sup>

La perspective de Bachelard, qui revendique le caractère constructeur et producteur de la connaissance, qui refuse de la soumettre à un quelconque assomption ontologique, n'est-elle pas vouée au relativisme ou au scepticisme ? Comment Bachelard peut-il s'affirmer avec autant de force comme un rationaliste ?

Il se pourrait bien que le problème du relativisme — et du scepticisme — guette en réalité plutôt les théories de la connaissance qui se réfèrent à un donné, qui présupposent une

<sup>21</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, coll. TEL, p. III.

<sup>22</sup> Ceci constitue un point essentiel à la compréhension du tournant « existentiel » des phénoménologies françaises. Sartre comme Merleau-Ponty ne cesseront pas de dénoncer l'artificialité du « miracle » par lequel la conscience rompt soudainement avec l'attitude naturelle pour en faire paraître l'essence. Comme si la conscience pouvait se dédoubler et se hisser au-dessus de soi pour se faire « spectateur transcendantal » ! Sartre et Merleau-Ponty avancent au contraire que le mouvement propre de la réflexion consiste à s'enfoncer plus avant dans l'expérience ou l'existence : pour Sartre, c'est la conscience faisant l'épreuve existentielle angoissante de son propre néant, pour Merleau-Ponty, c'est se départir des « objets constitués » de la perception (mon corps comme chose par exemple) pour entrer dans une perception originaire (mon corps vécu ou ma chair par exemple). On voit la contrainte imposée à la réduction phénoménologique : elle ne peut plus déboucher sur une conscience absolue et constituante au sens transcendantal. Voir pour tout ceci en particulier *La transcendance de l'ego* et la *Phénoménologie de la perception*.

<sup>23</sup> Ce point n'a pas été exposé au cours.

réceptivité, une passivité, des synthèses passives ! Si l'on entend qu'il y a un donné originaire, les « choses mêmes » et que l'on admet que ce sont elles que vise la connaissance, alors on pourra toujours douter de la vérité des connaissances : nous pourrions très bien n'avoir *que* des interprétations ou des fictions à propos d'un donné inconnaissable. Le réalisme du donné, symétrique de l'affirmation d'une antériorité de la vérité sur la connaissance peut donc être une source cachée de scepticisme.

Mais alors il ne s'agit pas de dire que le savant fabrique seulement des théories ! La connaissance produit et invente la réalité. Non pas : *toute La réalité* . Mais bien : il y a une réalité de la physique, de la chimie moderne quantique, etc., qui s'atteste jusque dans le fait que la production scientifique est toujours couplée à une technique. Il y a quelque chose d'un idéalisme créateur chez Bachelard : mais qu'on perçoive bien sa portée : tant qu'on n'est plus sous la juridiction d'une réalité en-soi — tant qu'on n'est plus, dans l'ordre philosophique, sous la juridiction d'une ontologie générale —, nous ne sommes plus dans l'ordre de la fiction (fiction comme représentation *du* réel), mais dans l'ordre de la *production*, ce qui est tout différent. Cela ne se comprend pas si on ne voit pas qu'il n'y a pas enfermement dans le sujet comme siège de représentations toujours inadéquates, possiblement illusoire ou fictives.

### Considérations sur le sujet

Montrons encore cette troisième dimension de la discontinuité, cette fois avec les mots de Bachelard : « Nous ne pouvons avoir *a priori* aucune confiance en l'instruction que le donné immédiat prétend nous fournir. Ce n'est pas un juge, ni même un témoin ; c'est un accusé et c'est un accusé qu'on convainc tôt ou tard de mensonge<sup>24</sup> ».

On voit que l'ordre du savoir n'est pas soumis ni à la juridiction d'une réalité, ni à la juridiction double de la donation phénoménologique ou d'une expérience première. Comment pourrait-il être dès lors soumis à la juridiction d'un sujet ? L'ordre du savoir — ici du savoir scientifique — est en ce sens tout à fait *autonome*. S'il y a ce que l'on appelle couramment des « données » scientifiques, celles-ci n'ont rien d'originaire : elles proviennent d'une activité d'objectivation, dont les résultats sont des objectivités constituées. Cette constitution a un caractère temporel et historique, dont nous avons montré la scansion discontinue : comment n'affecterait-elle pas alors le *sujet* ? Ou plus largement *la pensée* ? Dans la mesure où il récuse la théorie de la connaissance parce qu'elle suppose des conditions générales invariables de la connaissance et des limites infranchissables, il doit aussi récuser l'idée d'un *Sujet* transcendantal de la connaissance. Le pluralisme corrélatif du discontinuisme bachelardien semble désormais incompatible avec la fonction « sujet » traditionnel de la connaissance (point focal, centre de gravité, point d'Archimède)

On se rappellera que Bachelard en appelait à la « différenciation des pensées<sup>25</sup> » : comme le dit Dagognet dans son livre introductif à Bachelard, les pensées changent avec les expériences nouvelles. Il s'avère par conséquent inadéquat et illusoire de référer ces pensées à un *sujet*. Bachelard nous met donc en présence d'un rationalisme un peu particulier : résolument appuyé sur l'investigation des *actes de la raison*, sans cependant référer cette « activité rationaliste » à un *Sujet*. Le mouvement est inverse, puisqu'il s'agit de détecter et de suivre cette activité rationaliste dans son devenir pluriel. De la saisir *en acte* dans ce qui est en train de se faire (dans les « zones de pensées particulièrement actives », comme disait Bachelard, et non de la localiser, déjà faite, dans les encyclopédies du savoir constitué. Raison et

<sup>24</sup> Dans « Noumène et microphysique », dans *Etudes*, 14.

<sup>25</sup> G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué* (1949), PUF, 1998, 131. Et BACHELARD, *Epistémologie*, 107.

connaissance ont donc une histoire qui nous oblige à les décliner au pluriel : il en ira donc de même pour l'esprit — ou le sujet — : « L'esprit a une structure variable dès l'instant où la connaissance a une histoire ».

Si la fonction « sujet » traditionnelle semble bien neutralisée, rien n'empêche de penser que l'activité scientifique, présentée comme production de savoir, n'induit ce que Foucault appellerait dans son langage des subjectivations. Le terme ne convient pas à Bachelard qui ne s'inquiète évidemment pas d'éthique. Cependant, l'émergence d'objectivités nouvelles modifie par contrecoup la situation du sujet savant. « Il faut désormais se placer au centre où l'esprit connaissant est déterminé par l'objet précis de sa connaissance, et où, en échange, il détermine avec plus de précision son expérience ». Le point central, celui de la détermination réciproque, n'est pas un lieu, c'est un acte : une pratique scientifique. La Relativité a ainsi à sa manière « forcé » et plié la pensée classique, ses cadres et ses habitudes, et cela en premier lieu parce qu'elle exigeait une définitive sortie des habitudes et des cadres de la pensée commune, de l'intuition perceptive.

## Conclusion

On peut dire que cette troisième dimension de la discontinuité, la plus importante — celle qui articule les autres —, est celle de la rupture entre la connaissance et le donné. Cette rupture n'est pas seulement le fait de la connaissance scientifique : elle doit aussi être la ressource méthodologique de la philosophie des sciences ou de l'épistémologie, laquelle ne doit pas seulement présenter le donné comme ce avec quoi la connaissance scientifique rompt, mais peut-être neutraliser toute ontologie. La philosophie des sciences aura dès lors à enquêter sur une activité productrice d'expériences — au sens épistémologique du terme : construction d'expérimentations — : à interroger la teneur philosophique des *pratiques scientifiques* dans leur pluralité. Elle apercevra alors des activités qui sont productrices d'objets et de sujets.

## *Le thème de la discontinuité chez Foucault*

### **Episteme et discontinuité : l'archéologie des sciences humaines**

L'histoire qui est racontée dans *Les mots et les choses* est une histoire des savoirs, et plus précisément de ces savoirs qu'on appelle les sciences humaines. Foucault structure sa perspective historique autour de la notion d'*épistémè*. Il met en correspondance trois moments historiques (Renaissance, Age classique, XIX<sup>ème</sup> siècle) avec trois *épistémès*. Celles-ci ne sont pas les savoirs eux-mêmes : ce terme désigne des conditions de possibilité du savoir. Etrange usage de ce terme kantien ! La discontinuité dans ses diverses dimensions peut-elle nous aider à en éclaircir le sens ?

A propos des trois domaines que constituent (mais cette constitution est déjà une construction) le langage, la vie et le travail, Foucault détermine les règles et les contraintes qui président à leur élaboration comme objets de savoir. Ces systèmes de règles et de contraintes sont les *épistémés*.

Celles-ci dessinent tout d'abord une succession historique discontinue : Foucault écarte résolument toute illusion rétrospective — voir ce que nous avons dit plus haut à ce sujet —. Son archéologie des sciences humaines montrent qu'elles ne se sont pas constituées progressivement, selon une succession continue. Mettre en évidence la discontinuité dans la

succession des *épistémés* revient donc à montrer que les sciences humaines n'ont pas de précurseurs dans des savoirs plus anciens. Qu'elles proviennent plutôt d'une réorganisation soudaine, imprévisible, des conditions de possibilité.

Mais cette première dimension de la discontinuité en appelle d'autres. Foucault isole et délimite son objet : il s'agit des savoirs et uniquement des savoirs. Son travail archéologique prend donc place dans une zone bien délimitée : les conditions de possibilité jouent dans l'immanence des savoirs, les savoirs ne sont pas référés à autre chose qu'eux-mêmes. Décoder les *épistémés*, c'est tout différent d'une description d'une culture ou d'une époque, d'abord, car une culture ou une époque sont des totalités hétérogènes qui font appel à d'autres éléments : des institutions, des pratiques sociales et politiques, etc. L'*épistémé* n'est pas du tout un « esprit du temps » (*Zeitgeist*). Elle ne suppose pas une « expérience » historique plus large, elle concerne simplement l'ordre du savoir. Rien ne permet de supposer que ces conditions sont transférables à d'autres ordres, ni que les *épistémés* constituent le « reflet » d'un autre ordre plus fondamental.

Le passage des savoirs au crible des *épistémés* ne renvoie donc pas ceux-ci à un autre ordre : les savoirs ne sont pas réduits ou ramenés à leurs conditions empiriques, sociales, économiques ou psychologiques. Les savoirs n'expriment donc de ce point de vue rien d'autre, et pas même une expérience première ou fondatrice : langage, vie, travail sont des domaines de savoir, et non des domaines d'expérience devenus objets de savoir. La manière dont les savoirs sont ici envisagés empêche donc qu'on les conçoive en tant que représentation d'une expérience ou en tant qu'expression élaborée d'un donné. La vie, le travail, le langage sont des domaines de savoir et n'existent qu'en tant que tels pour l'archéologie des *Mots et les choses* : Foucault n'envisage à aucun moment ce qu'ils seraient *hors* de l'ordre du savoir.

Le caractère anonyme des conditions de possibilité signifie en outre que le savoir n'est pas ici référé à un sujet, ni à une raison qui leur serait extérieure. Ils ne sont en aucune manière diverses figures historiques d'une raison transhistorique : ils dessinent une historicité radicale, et non pas une historicité relative à une raison unifiante.

Cette manière d'autonomisation de l'ordre du savoir qu'on trouve dans *Les mots et les choses*, et qui présente des affinités avec la démarche de Bachelard, va susciter beaucoup de questions et de critiques. Auxquelles Foucault tentera de répondre dans un livre assez technique qu'il publiera en 1969, trois ans après *MC*. Ce qui est très intéressant pour nous, c'est que cette mise au point, qui va justement intensifier l'usage d'une méthodologie de la discontinuité, fut en fait motivée par des questions qui portaient justement sur cette « autonomisation » des savoirs.

### **Les discours et l'historicité de la raison**

*L'archéologie du savoir* constitue une sorte de mise au point ou clarification méthodologique de la technique mise en œuvre dans *Les mots et les choses*. Foucault peut maintenant isoler l'objet propre de l'archéologie : ce sont les discours, pris dans leur positivité nue. Le matériau de l'archéologue, ce sont les faits du discours : il faudra traiter les discours non pas « comme des ensembles de signes (d'éléments signifiants renvoyant à des contenus ou à des représentations), mais comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent. Certes, les discours sont faits de signes ; mais ce qu'ils font, c'est plus que d'utiliser ces signes pour désigner des choses. C'est ce *plus*, qui les rend irréductibles à la langue et à la

parole. C'est ce « plus » qu'il faut faire apparaître et qu'il faut décrire<sup>26</sup> ». Ainsi, les éléments du discours sont-ils envisagés pour eux-mêmes, en dehors de toute référence à un donné ou un sens qu'ils véhiculeraient, en neutralisant leur valeur expressive (voir la troisième dimension de la discontinuité chez Bachelard) : « Dans l'analyse qu'on propose ici, les règles de formation ont leur lieu non pas dans la « mentalité » ou la conscience des individus, mais dans le discours lui-même ; elles s'imposent par conséquent, selon une sorte d'anonymat uniforme, à tous les individus qui entreprennent de parler dans ce champ discursif<sup>27</sup> ». Cela entraîne des conséquences sur les manières d'écrire l'histoire, qui va se trouver dispersée et fragmentée sous bien des aspects.

Pris dans leur positivité, les discours deviennent pour l'historien un document de type nouveau : on cessera de la traverser pour retrouver ce que les hommes ont fait ou dit, pour s'en tenir à définir de nouvelles unités, à tracer des rapports au niveau des multiples discours, au niveau même de la « matérialité documentaire ». Conséquences : « multiplication des ruptures dans l'histoire des idées<sup>28</sup> », « la notion de discontinuité prend une place majeure dans les disciplines historiques<sup>29</sup> », effacement du thème et de la possibilité d'une histoire globale, au profit d'une « histoire générale [qui] déploierait au contraire l'espace d'une dispersion<sup>30</sup> ».

Qu'est-ce qu'une histoire globale ? « Le projet d'une histoire globale, c'est celui qui cherche à restituer la forme d'ensemble d'une civilisation, le principe — matériel ou spirituel — d'une société, la signification commune à tous les phénomènes d'une période, la loi qui rend compte de leur cohésion — ce qu'on appelle métaphoriquement le « visage » d'une époque<sup>31</sup> ». Si l'on transpose cette remarque importante de Foucault dans notre présentation de la pensée de Bachelard, nous pourrions dire ceci : l'ordre du discours n'est pas l'expression d'une expérience première ou antéprédicative — un savoir, ou plus généralement un discours ne reflète pas, ne traduit pas une expérience sociale ou historique *commune* et *une*. Mais, symétriquement, il ne peut pas davantage être ramené à l'unité d'un sujet (transhistorique), ou d'*un* esprit (même si l'on entend que celui-ci se déploie dans une multiplicité de figures historiques). Bachelard comme Foucault affrontent donc l'histoire en y neutralisant les figures de l'Un, en contournant les stratégies qui *réduisent* à l'un, au profit du multiple.

L'épistémologie de Bachelard avait jeté le soupçon sur les unités stables, trompeuses et foncièrement réductionnistes de La Science, La Raison, Le Réel, La Pensée, le Sujet pour développer en chaque cas un pluralisme qui prenait son point de départ dans des *pratiques* scientifiques rigoureusement spécifiées, qui sont autant de productions d'objectivité, et de subjectivité. Il faudrait encore ajouter que la méthode discontinuiste ne vise pas du tout à simplement briser nos illusions d'unité ; si une pensée radicale de la discontinuité est en réalité une pensée capable d'interroger les unités et de défaire les continuités toutes faites, elle n'est pourtant pas une entreprise vengeresse et nihiliste contre le totalitarisme de la Raison historique. En soulignant la dispersion, elle est une étape vers la construction non pas simplement d'autres unités, mais de *multiplicités hétérogènes* : voir comment fonctionnent certains savoirs ou discours dans des appareils ou des dispositifs d'une tout autre nature, par exemple politiques, disciplinaires, etc (voir donc comment ils fonctionnent là où l'on ne les

<sup>26</sup> M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, 66-67 (AS).

<sup>27</sup> AS, 83.

<sup>28</sup> AS, 15.

<sup>29</sup> AS, 16.

<sup>30</sup> AS, 19.

<sup>31</sup> AS, 17-18.



attendait pas !)<sup>32</sup>. On peut lire Deleuze en ce sens, qui montre comment par là Foucault ne renonce pas du tout à la Raison, mais affronte au contraire résolument un problème bien plus ancien, celui de l'historicité de la raison, à travers les diverses formes de *rationalité*<sup>33</sup>.

### Les pratiques discursives

Reste un deuxième point majeur auquel Foucault vient recouper Bachelard. Les discours ne sont pas des ensembles de signes mais des pratiques<sup>34</sup> ; il existe, à côté des pratiques discursives, des pratiques non-discursives. Les savoirs qu'étudiaient *Les mots et les choses* appartiennent à l'ordre des pratiques discursives (lesquelles ne regroupent pas seulement des sciences, ni même seulement des savoirs). Les descriptions archéologiques « cherchent à définir, hors de toute référence à une subjectivité psychologique ou constituante, *les différentes positions de sujet que peuvent impliquer les énoncés*» (éléments produits par les pratiques discursives) [...] en essayant de faire apparaître les règles de formation des concepts [...] elle rencontre le problème des structures épistémologiques [...] en étudiant la *formation des objets* [...]»<sup>35</sup>. Admettre le savoir comme pratique, c'est donc le reconnaître dans son caractère instaurateur d'objets, de sujets, de concepts : « Ce sont les 'pratiques' entendus comme modes d'agir et de penser à la fois qui donnent la clef d'intelligibilité pour la constitution corrélatrice du sujet et de l'objet<sup>36</sup> ». Peut-être même dans son caractère *producteur* : Foucault semble même inscrire la démarche archéologique dans une théorie plus large, une « théorie générale des productions<sup>37</sup> ».

### Généalogie et pragmatisme

A la vérité, le travail de Foucault sur les pratiques va trouver à se déployer en *généalogie*. On a l'habitude de rapporter la perspective généalogique de Foucault à l'étude des pratiques non-discursives (étude de la prison, des disciplines, etc.). Mais la généalogie, comme pratique d'ascendance nietzschéenne chez Foucault consiste en fait à étudier la « volonté de savoir », la « volonté de vérité » : ce faisant, elle rendra le savoir à sa nature polémique, prolongeant et radicalisant une perspective déjà adoptée par Bachelard et Canguilhem, au point de le montrer capable, au milieu d'autres pratiques, de produire non seulement des objets, mais en même temps des sujets et des assujettissements. De ce point de vue, le savoir devient véritablement instance *productrice de vérité*<sup>38</sup>. Nietzsche, Bachelard, Foucault convergent sur au moins un point, celui de la rupture de la connaissance et des choses : « la connaissance n'a pas de relation d'affinité avec le monde à connaître<sup>39</sup> ». C'est pourquoi elle ne saurait s'identifier ni à une réminiscence, ni à la théorie ou à la contemplation, ni à une représentation. On pourrait dire qu'elle est un faire et une force (susceptible d'entrer en rapport avec d'autres actions ou d'autres forces, pas nécessairement de même nature qu'elle) : une pratique.

<sup>32</sup> Cfr. *Infra*.

<sup>33</sup> G. DELEUZE, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », dans *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989, 188-189. Voir également tout l'ouvrage intitulé *Foucault*, Minuit, 1986.

<sup>34</sup> Voir la phrase citée plus haut, tirée de *AS*, 66-67.

<sup>35</sup> *AS*, 270. Je souligne.

<sup>36</sup> « Michel Foucault », dans *DE*, IV, 635, txt 345 (article pour le *Dictionnaire des philosophes* de Huisman rédigé par Foucault lui-même).

<sup>37</sup> *AS*, 270. Référence implicite aux travaux de L. Althusser, qui est également un héritier de Bachelard.

<sup>38</sup> Lire les textes « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *DE*, II, 136, txt 84 et « La vérité et les formes juridiques », dans *DE*, II, 538, txt 139.

<sup>39</sup> « La vérité et les formes juridiques », dans *DE*, II, 546-547, txt 139.

C'est ici que le terme « pratique » gagne un sens fort. De ce que Deleuze a appelé, en passant, le *pragmatisme*<sup>40</sup> de Foucault — une attention réglée aux pratiques dans le sens fort du terme —, on trouve une excellente illustration dans l'étude que Paul Veyne lui a consacrée. Cette étude envisage assez précisément l'impact de cette référence à la pratique sur l'écriture de l'histoire<sup>41</sup>.

Paul Veyne part d'un problème positif, circonscrit (pas de généralité) : un problème pour historiens de l'Antiquité tardive ou finissante. Pourquoi et comment les combats de gladiateurs ont-ils disparu ? Comment expliquer la cessation de cette activité qui avait eu pourtant tant de succès durant des siècles ? Comment expliquer ce phénomène de la fin du IV<sup>e</sup> siècle ?

La réponse ordinairement donnée à cette question est la suivante : on dit que c'est le christianisme, avec sa tendance « humanitaire », qu'il partage avec la sagesse païenne, qui fait cesser cette atroce pratique sociale. Le christianisme est un mouvement qui à cette époque croît en force et en intensité : c'est le temps des empereurs chrétiens. Mais l'historien scrupuleux<sup>42</sup> ne peut pas se satisfaire d'une telle explication. Car si la condamnation des atrocités et de la cruauté à l'égard des humains devait appartenir en propre à l'essence de la religion chrétienne et des sentiments qu'elle véhicule et favorise, pourquoi ne met-elle pas fin à l'esclavage, et pourquoi s'occupe-t-elle surtout, dans les faits, de batailler contre le théâtre, à première vue bien plus inoffensif. Et qu'on regarde encore de plus près : on verra que lorsqu'ils condamnent la gladiature, ce n'est pas d'abord à cause de sa cruauté ou de son inhumanité, c'est d'abord parce qu'elle est un *spectacle*. Et là, il faut bien faire une différence ! p. 387, faisant une comparaison avec les films pornographiques : « c'est une chose de condamner les films pornographiques parce qu'ils sont immoraux et souillent l'âme du public, c'en est une autre que de les condamner parce qu'ils transforment en objets les personnes humaines qui en sont les acteurs ».

Ce que montre P. Veyne, ici, c'est qu'il va falloir se déprendre au moins de deux entités constituées : la religion (dont on ne dit pas si elle désigne un sentiment nouveau, de nouvelles institutions, de nouvelles pratiques sociales, mais dont on suppose qu'elle est tout à la fois. Mais dire c'est la religion chrétienne, c'est une abstraction et pas du tout une explication : on pourrait bien dire alors : comment expliquer l'essence du christianisme, le fait qu'il est en rupture avec la société du spectacle ? On voit bien qu'on n'explique rien par des essences !). Donc se débarrasser d'une explication par le haut, mais aussi par le bas : qui serait une expérience, telle *l'horreur* que suscite le spectacle de gladiateurs (en d'autres lieux et temps, les rois chrétiens ont présidé à des horreurs publiques, autodafés).

Et Paul Veyne nous dit ceci : pour trouver une explication recevable, il faut justement se détourner des entités constituées, celle que nous avons le sentiment d'avoir sous les yeux, p. ex. la religion chrétienne comme l'essence d'un tout social, la volonté individuelle et consciente de tel ou tel empereur comme héros de l'histoire et du progrès humain, etc. Se détourner de ces entités constituées pour descendre vers la « partie immergée de l'iceberg »,

---

<sup>40</sup> DELEUZE, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », dans *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1988, p. 188-189 : « C'est en ce sens que la philosophie de Foucault est un pragmatisme, un fonctionnalisme, un positivisme, un pluralisme ».

<sup>41</sup> P. VEYNE, « Foucault révolutionne l'histoire » (1978), dans *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, 1996.

<sup>42</sup> Qu'est Paul Veyne, et surtout Georges Ville, à l'étude duquel il se réfère en fait (livre sur la gladiature romaine dont P. Veyne annonce la publication posthume : nous n'avons pas la référence de ce livre sorti plus tard).

sans laquelle ces entités n'auraient aucune espèce d'existence ou de réalité. Et cette partie immergée, ce sont les *pratiques*. G. Ville dans son étude sur les gladiateurs a exactement opéré cette descente et ce renversement : il a simplement considéré les pratiques politiques dans leurs différences, et essayé de montrer que c'est à partir d'elles et d'elles seules qu'on pourra rendre compte du changement d'un état de choses, dans les gens, les idées, les concepts, les valeurs, etc. Voici comment se formule la position du problème<sup>43</sup> :

« Appliquons donc la méthode aux gladiateurs : demandons dans quelle pratique politique les gens sont objectivés de telle sorte que, s'ils veulent des gladiateurs, on leur en donne de grand cœur, et dans quelle pratique il serait impensable de leur en donner ».

Voici le cœur de la différence entre le régime où l'empereur organise, arbitre et préside aux meurtres publics, et celui où il les interdit : c'est que quelque chose de très matériel change dans les pratiques politiques. Un fait positif peut être isolé : c'est la disparition de l'institution sénatoriale dans la pratique de gouvernement. Et lorsque l'empereur n'a plus la classe sénatoriale comme outil de gouvernement, sa pratique est transformée. Pour toutes sortes de raisons, le type de gouvernement exercé au moyen de la classe sénatoriale peut être rapproché de maintenance d'un troupeau allant à sa guise, mais dont il faut tout de même assurer la survie<sup>44</sup>. Et par contraste, il apparaît que l'exercice gouvernemental sans cette classe sénatoriale va faire apparaître autre chose : le doublet père-enfant : « Mais revenons à nos moutons...<sup>45</sup> ». Toute la différence entre « choyer des enfants » et « guider le troupeau ».

Il faut donc partir de ce que font les gens, décrire ce que fait un empereur ou d'ailleurs n'importe qui d'autre dans cette société. Mettre en question les entités toute faites du type « gouvernant » et « gouverné » (comme sujet et objets présumés) : Paul Veyne nous dit qu'en partant des pratiques, on dynamite l'idée qu'il y aurait un éternel problème, pour ainsi dire continu sous l'histoire, de gouvernants et de gouvernés qui aurait été traité simplement différemment. L'empereur guide de troupeau et l'empereur paternel ne sont pas deux figures du Pouvoir ou du Gouvernant : ce sont deux résultats, deux objectivations et sans doute aussi d'un autre point de vue deux subjectivations hétérogènes, relatives à deux pratiques spécifiées de gouvernement<sup>46</sup>.

Il est donc nécessaire de défaire les unités ou les entités constituées, qui paraissent aller de soi<sup>47</sup> : par exemple « le peuple » comme si c'était une réalité transhistorique. Eh bien, en réalité, « le peuple » ça n'existe pas, en tous cas pas en dehors de pratiques qui objectivent cette réalité comme telle. Mais alors le concept de peuple est un nom vague et trop large pour désigner des modes d'être, des objectivités, des subjectivités différentes : le démos *n'est pas* le peuple de la Révolution française, ni sans doute celui de la commune de Paris. Nous sommes tout près d'une importante nuance soulignée par Deleuze à propos de Foucault : les conditions (ici le concept de telle ou telle pratique historique) ne varient pas *dans l'histoire*, ce qui impliquerait une invariance fondamentale mais bien *avec* l'histoire. « Le peuple » n'est pas une donnée naturelle, ce n'est même pas une donnée du tout : pour le dire en d'autres termes, qui vont nous ramener à Bachelard : il n'y a pas derrière le mot « Peuple » une réalité, un être fondamental, une expérience première naturelle du populaire. Le « peuple » est une objectivité *relative* à une certaine pratique politique et sociale spécifiée, et non un objet *sur*

<sup>43</sup> P. VEYNE, *op. cit.*, 391.

<sup>44</sup> P. VEYNE, *op. cit.*, 391-392 (le discours des sénateurs).

<sup>45</sup> P. VEYNE, *op. cit.*, 393.

<sup>46</sup> P. VEYNE, *op. cit.*, 394-395.

<sup>47</sup> Pour tout ceci, voir également *L'archéologie du savoir*.

*lequel s'exercerait un pouvoir tantôt pastoral tantôt paternel.* Historicisation radicale, qui brise les continuités (le peuple à travers ou sous l'histoire, comme donné naturel qui assurait en sous-main l'unité ou l'uniformité de l'histoire), et qui multiplie les rationalités (rationalité politique pastorale ou paternelle).

### Conclusions et conséquences

De Bachelard à Foucault, ce qui passe est une manière d'envisager le savoir qui l'éloigne de la connaissance entendue comme ressemblance, adéquation, représentation, contemplation et union pacifique au donné (la chose, l'expérience, la réalité, l'idée, etc.). Chez Bachelard, cette la production de connaissances scientifiques avait un caractère de lutte, contre elle-même, contre l'intuition ou la donation première. Mais elle avait encore un caractère actif et productif, dans lequel les objets avaient statut de résultats artificiels d'une pratique toujours singulière (selon les disciplines, les problèmes posés). En commençant par l'archéologie des sciences humaines, qui se tient au strict plan des positivités du discours, Foucault détachait à son tour les savoirs de toute référence à une expérience première. En les faisant apparaître ensuite comme pratiques discursives, il approfondit le thème de la discontinuité et par conséquent de la dissolution d'un sujet unitaire. Il en montre également à son tour le caractère instaurateur d'objets et de sujets, et par là, avec Nietzsche, démasque la violence propre à la connaissance.

Ceci est décisif si l'on veut comprendre avec Foucault comment les savoirs peuvent s'agencer avec les pratiques non-discursives, avec les forces du pouvoir, sans cependant les y *réduire*, sans les limiter à en être l'expression idéalisée. Mais qu'on comprenne bien : l'enjeu n'était jamais de dire qu'après tout le savoir n'est qu'une forme de la pratique. Car en disant cela on est tout près de dire que le savoir, l'élaboration des connaissances n'est qu'une pratique sociale parmi d'autres, le simple reflet des pratiques sociales, qu'il suffirait de *réduire* à des pratiques sociales<sup>48</sup>. Les conditions qu'installent l'épistémologie, qui permettent de maintenir une certaine autonomie à l'ordre du savoir, permettent aussi qu'on commence à voir comment cet ordre du savoir peut s'articuler sans s'y réduire à d'autres pratiques, non discursives, sans passer par l'hypothèse douteuse d'une expérience sociale fondatrice, unificatrice, commune, première, etc. Le savoir peut venir se brancher, sans se superposer (encore de la discontinuité), par recoupements partiels à certaines pratiques institutionnelles, politiques en tant qu'elles ont elles aussi à leur manière productrices d'objets, de sujets. On peut relever toutes sortes de multiplicités : par exemple un certain savoir psychiatrique qui se met à fonctionner avec tel ou tel type de pratique hospitalière, qui se branche à sa manière sur une nouvelle définition des tâches de la police, etc<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Comme on disait à une certaine époque en Union Soviétique, pour la disqualifier, que la génétique était une science bourgeoise, une simple expression idéalisée, une traduction des rapports de production de la société capitaliste.

<sup>49</sup> Voilà une sorte de multiplicité hétérogène : ça ne forme pas un tout qu'on pourrait ramener à une idée, à un schéma, et cependant ça fonctionne ensemble.

