



UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

UFR10 — PHILOSOPHIE
Parcours — Histoire de la philosophie

MÉMOIRE

dans le cadre de l'obtention du diplôme de
MASTER 2 DE L'UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

Mention : Philosophie

Présenté et soutenu par
Frédéric EICHENBAUM

Le 22 mai 2026

Michel Foucault et les technosciences
Parcours à partir de *Instrumental Realism* de Don Ihde

Sous la direction de :

Mme Judith REVEL — Professeure à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Membre du jury :

Mme Anouk BARBEROUSSE — Professeure à l'Université Paris 4 Sorbonne
Université

Résumé

Ce mémoire est consacré à la période dite « archéologique » de Michel Foucault, scandée par *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique*, *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir*, dont il propose une certaine lecture à partir de la pensée de la technologie du philosophe états-unien Don Ihde, telle qu'elle se déploie dans *Instrumental Realism*. Ce rapprochement fonctionne moins comme une greffe extérieure que comme un révélateur, contraignant à une lecture intra-textuelle serrée du *corpus* foucaldien des années 1960 et forçant à en interroger des dimensions traditionnellement peu thématiques. Le premier enjeu de l'enquête est critique. La lecture ihdeenne tend en effet vers un idéalisme discursif qui prête à Foucault l'idée d'un discours souverain, producteur à lui seul des contenus épistémiques historiques. Il s'agit de déjouer ce piège par une lecture honnête des textes eux-mêmes, montrant que le primat du discours des archéologies — et ce malgré leur multiplicité irréductible — est d'ordre strictement descriptif et stratégique, nullement ontologique. De là procède un deuxième enjeu, constructif. Les savoirs sont chez Foucault pensés en pratique — et même comme des pratiques — ce qui engage un certain matérialisme. La nature de ce matérialisme constitue précisément le troisième moment de l'enquête qui est celui de sa compréhension comme conditions historiques de possibilité, à la fois discursives et techniques, où les savoirs d'une époque n'existent que dans et par une « étreinte » inter-pratique articulant, sans les confondre, le visible et l'énonçable. C'est au terme de cette élucidation que nous proposerons la notion de « technosavoir » qui permettra, moyennant l'analyse du passage foucaldien des savoirs aux sciences, de procurer à la notion de « technoscience » une intelligibilité et une légitimité proprement « archéologiques », ainsi qu'un statut et un contenu obliques mais non totalement étrangers à ceux de son acception contemporaine

Abstract

This dissertation is devoted to the so-called "archaeological" period of Michel Foucault, marked out by *History of Madness*, *The Birth of the Clinic*, *The Order of Things* and *The Archaeology of Knowledge*, and proposes a certain reading of it from the standpoint of the philosophy of technology of the American philosopher Don Ihde, as it unfolds in *Instrumental Realism*. This pairing functions less as an external graft than as a revelator, compelling a close intra-textual reading of the Foucauldian *corpus* of the 1960s and forcing an interrogation of dimensions traditionally little thematised. The first aim of the inquiry is critical. Ihde's reading tends towards a discursive idealism that attributes to Foucault the idea of a sovereign discourse, sole producer of historical epistemic contents. The task is to forestall this trap through an honest reading of the texts themselves, showing that the primacy of discourse across the archaeologies — despite their irreducible multiplicity — is of a strictly descriptive and strategic order, never ontological. From this follows a second aim, constructive. Knowledge in Foucault is thought in practice — and even as practices — which entails a certain materialism. The nature of this materialism constitutes the third moment of the inquiry: it is to be understood as historical conditions of possibility, at once discursive and technical, wherein the knowledges of an epoch exist only in and through an inter-practical "embrace" articulating, without conflating them, the visible and the "sayable". It is at the end of this elucidation that we shall put forward the notion of "technoknowledge", which allows, by way of the analysis of the Foucauldian move from knowledges to sciences, to provide to the notion of "technoscience" an intelligibility and a legitimacy that are properly "archaeological", as well as a status and a content tangential but not wholly foreign to those of its contemporary meaning.

Remerciements

Mes remerciements sont tout d'abord orientés vers Judith Revel qui a su diriger ce travail avec bienveillance. Je tiens à souligner sa particulière disponibilité ainsi que son accompagnement, tant méthodologique que sur le fond. Ce mémoire n'aurait pu aboutir sans ses précieuses indications bibliographiques aussi bien que conceptuelles, ni sans ses pistes de réflexion qui m'ont permis d'élargir mon périmètre de recherche initial. Je la remercie enfin pour son ouverture d'esprit face à un penseur américain encore peu connu en France et dont la confrontation avec Foucault n'avait *a priori* rien d'évident.

La suite de mes remerciements se dirige vers Philippe Chevallier qui a su me permettre d'y voir clair dans le labyrinthe du Fonds Michel Foucault, où j'aurais très bien pu me perdre sans son concours extérieur. Mes pensées à son égard ne sauraient être que chaleureuses pour nos échanges et le temps qu'il a bien voulu m'accorder.

Enfin, je remercie Claude-Olivier Doron pour notre correspondance électronique sur le « Cahier 9 ». Notre confrontation à son sujet à partir de nos transcriptions respectives a été d'une aide remarquable. Je ne saurais que trop lui exprimer à quel point je suis redevable de son obligeance spontanée.

Abréviations et indications bibliographiques

Pour les œuvres de Foucault,

HF : M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1961, éd. 1972.

NC : M. Foucault, *Naissance de la clinique*, P.U.F., Paris, 1963.

MC : M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.

AS : M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

DE : M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994.

Pour les cahiers 8 et 9 du « journal intellectuel » de Foucault, non encore publiés, nous nous référerons à la transcription opérée par nos soins lors de consultations effectuées sur place à la Bibliothèque Nationale de France : M. Foucault, Fonds Michel Foucault, Inédit B.N.F., NAF 28730, Boîte 91, Cahiers 8 et 9.

L'ajout de « [?] » fera suite à des termes transcrits dont la graphie originale a empêché une certitude totale d'identification.

Pour les œuvres de Ihde,

TP : D. Ihde, *Technics and Praxis*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1979.

ET : D. Ihde, *Existential Technics*, State University of New York Press, Albany, 1983.

TL : D. Ihde, *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.

IR : D. Ihde, *Instrumental Realism. The interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*, Indiana University Press, 1991.

PT : D. Ihde, *Postphenomenology and Technoscience. The Peking University Lectures*, State University of New York Press, Albany, 2009.

Ihde étant, en 2026, non encore traduit en français, toutes les traductions seront de nous.

Table des matières

Résumé.....	3
Abstract.....	4
Remerciements.....	5
Abréviations et indications bibliographiques.....	7
Table des matières.....	9
Introduction.....	11
I. Penser les savoirs. Épistémologie et histoire en débat.....	21
1. Au bord de l'épistémologie.....	22
a) Continuité et causalité.....	22
b) Linéarité et progrès.....	29
c) Téléologie et raison.....	33
2. Fondation, origine et <i>a priori</i> historique.....	38
a) Ihde et la postphénoménologie.....	38
b) De la connaissance aux savoirs.....	46
3. Des savoirs anonymes.....	53
a) Désubjectivation.....	53
b) L'être de l'anonymat.....	56
II. Le savoir en pratique, les savoirs comme pratiques : le regard et le discours.....	61
1. Le visible et l'invisible : la pratique scopique.....	62
a) Microperception et macroperception.....	62
b) L'expérience et le regard.....	66
c) Le geste et l'instrument.....	78
2. Les pratiques discursives.....	85
a) <i>Theôria, praxis</i> et pratique(s).....	85
b) Le plan du discours.....	91
3. L'étreinte : articulation inter-pratiques.....	97
a) Une autonomie sans indépendance.....	97
b) Les schèmes de la pratique.....	105
III. La « matérialité de l'incorporel ».....	115
1. Référence, référentiel et objet.....	116
a) L'épaisseur de l'objectivité.....	116
b) Des pratiques constituantes.....	122
2. De l'étreinte à la danse : synchronie et diachronie.....	129
a) La question de l'époque : chevauchements et hétérochronies.....	129
b) L'étreinte en mouvement.....	135
3. Technosavoirs et technosciences.....	141
a) Positivités, savoirs et sciences.....	141
b) La matérialité de la formalité.....	147

Conclusion	155
Bibliographie.....	160

Introduction

Il nous faut commencer par une évidence, celle de la provocation en laquelle consiste l'intitulé de notre travail. Une provocation à plus d'un titre. Premièrement, parler de « technoscience » à propos de Michel Foucault, et plus précisément à propos de ses écrits des années 1960, semble installer notre enquête sous le signe d'un anachronisme imprudent. Le mot lui-même appartient à une constellation théorique plus tardive. Il surgit, dans ses usages thématiques et explicites, au cours des années 1970, au moment où la philosophie des sciences et celle des techniques commencent à déplacer les frontières héritées de longue date entre théorie et pratique, entre contemplation et opération. Vouloir l'introduire, comme nous aurons la prétention de le faire, au sein d'un *corpus* se dessinant entre *Histoire de la folie*¹, *Naissance de la clinique*², *Les mots et les choses*³ et *L'archéologie du savoir*⁴, c'est donc courir le risque de faire parler les textes trop tôt, de leur prêter des mots qu'ils n'ont pas eu l'intention de prononcer. À première vue, la notion de technoscience arrive après ; Foucault, lui, n'en parlant pas. Tout semblerait devoir s'arrêter là. Deuxièmement, la difficulté s'aggrave si l'on considère l'objet même des analyses foucauldienne. Le philosophe français, au cours de la décennie 1960, ne se présente nullement comme un philosophe des sciences au sens classique du terme. Son geste ne consiste pas à reconduire l'épistémologie à une interrogation sur la validité des théories ou sur les critères de scientificité permettant de tenir l'erreur à l'écart. Il s'intéresse d'abord aux savoirs, c'est-à-dire à cette strate plus large, plus anonyme, plus épaisse aussi, où se constituent les objets et les concepts à partir de formes de visibilité et de régularités discursives, et qui rendent possibles, en certains cas seulement, l'émergence d'une science. Là où l'épistémologie regarde la science à partir de ses normes propres, les différentes études de Foucault — les « archéologies » — déplacent le regard vers le champ d'existence des discours, vers ce fonds positif où une culture distribuée, à une époque déterminée, ce qu'il est possible de dire, de voir, de penser. Dès lors, parler de technoscience chez Foucault reviendrait aussi à transporter dans une pensée des savoirs une notion qui paraît d'abord appartenir à une analyse des sciences contemporaines et de leur intrication avec la réalité technique. Troisièmement, enfin, la provocation touche au cœur

¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1961, éd. 1972. (Noté HF dans la suite)

² M. Foucault, *Naissance de la clinique*, P.U.F., Paris, 1963. (Noté NC dans la suite)

³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966. (Noté MC dans la suite)

⁴ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969. (Noté AS dans la suite)

peut-être ce qu'il y a de plus immédiatement lisible de la période dite archéologique elle-même — celle courant de 1961 à 1969. On a souvent vu dans les textes foucauldien une pensée presque exclusivement attachée aux discours, aux énoncés, c'est-à-dire à une sorte de nappe verbale et anonyme, constituée de systèmes de classification et de régimes d'énonciation. Sous cette lecture, la technique et ses instruments — ou artefacts⁵ — ne seraient encore qu'en marge. Il faudrait attendre la période dite « généalogique » — à partir de sa leçon inaugurale au Collège de France en 1970, *L'ordre du discours*⁶ —, la problématique du « pouvoir », l'analyse des « disciplines » et des « dispositifs⁷ » pour que les pratiques non-discursives — les institutions et les techniques notamment — gagnent leur centralité. C'est bien ce que semble confirmer un passage de *Surveiller et punir*⁸ où Foucault rapproche les sciences de la nature des pratiques médiévales de l'enquête, tout comme il admet que les mathématiques grecques ont pu naître des techniques de la mesure. Ici, l'antériorité conditionnelle de certaines pratiques techniques — ou judiciaires — dans la formation des procédures de vérité paraît claire, mais elle parvient précisément au moment généalogique. Aussi, pourrait-on soutenir que notre problème est mal situé en ce que, avant les années 1970, il n'y aurait pas encore chez Foucault de véritable pensée de la technique comme condition de possibilité des savoirs.

C'est pourtant à partir de cette triple résistance que notre travail trouve son impulsion. Toutefois, il ne s'agira pas de faire de Foucault un penseur de la technoscience malgré lui, encore moins de découvrir, sous ses textes, une doctrine secrète qui nous aurait attendus pour voir le jour. Notre question se veut plus limitée : dans quelle mesure les analyses archéologiques des années 1960 permettent-elles de penser, sinon la technoscience elle-même, du moins les conditions notionnelles qui rendent possible une articulation entre savoirs, pratiques techniques et sciences ? Dit autrement, il s'agit de se demander si la manière dont Foucault conçoit les savoirs laisse apparaître une zone d'intelligibilité où la technoscience devient pensable selon ses propres coordonnées. La nuance interdit deux

⁵ Objets matériels d'origine humaine, artificielle, à leur tour manipulables.

⁶ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.

⁷ S'il est vrai que Foucault n'en donne jamais une définition au sens propre, il s'en approche dans un entretien de 1977 : « un ensemble résolument hétérogène comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques [...] bref, du dit aussi bien que du non-dit [...]. Le dispositif lui-même c'est le réseau qu'on établit entre ces éléments [...]. Le dispositif, donc, est toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent, mais tout autant, le conditionnent », M. Foucault, « Le jeu de Michel Foucault » in *Bulletin Périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977, pp. 62-93 repris dans M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1994 (noté DE dans la suite), vol. III, texte n° 206, p. 299.

⁸ M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, p. 255.

contresens symétriques. D'un côté, il serait faux de voir dans les textes des années 1960 un langage abouti de l'instrumentation, du laboratoire, de la production opératoire du réel ; de l'autre, il serait tout aussi réducteur de tenir la période archéologique pour une pensée de la pure discursivité, indifférente à l'expérience concrète, aux gestes et aux techniques. Entre ces deux excès, notre enquête se propose de montrer que la décennie 1960, dans sa pluralité même, ne cesse de rencontrer la question des *pratiques*, et que cette rencontre peut être relue à partir de la philosophie de Don Ihde, non comme un correctif extérieur, mais comme un révélateur.

Le point de départ de ce rapprochement n'est pas arbitraire, il nous est indiqué par Ihde lui-même. Dans *Instrumental Realism*⁹, ouvrage dont le sous-titre annonce explicitement l'enjeu, le philosophe américain, qui constitue l'une des figures importantes de la pensée états-unienne de la technique et de la technologie de la fin du XXe siècle, consacre un moment important à ce qu'il appelle « la nouvelle philosophie des sciences¹⁰ ». Il y fait jouer ensemble plusieurs déplacements que sont l'effacement du modèle strictement propositionnel de la science, la prise en considération des *épistémès* chez Foucault, et plus largement l'émergence d'un mode d'interprétation de la science qui ne la comprend plus seulement comme théorie, représentation ou langage, mais comme pratique située, historiquement et culturellement configurée. Selon Ihde, Foucault appartient indéniablement, notamment avec *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir*, à ce moment parce qu'il permet de penser la science à partir de configurations historiques, anonymes, discontinues, non-linéaires, et comme irréductible à l'histoire cumulative des idées. Mais il ajoute aussitôt que cette période reste inachevée en ce que le philosophe français n'aurait pas placé au centre de l'analyse ce qu'il nomme la « médiation instrumentale » de la science. C'est précisément ce reproche qui nous intéresse. Non parce qu'il faudrait simplement le confirmer ou le réfuter, mais parce qu'il constitue une invitation méthodologique. Ihde nous donne presque une direction : revenir aux textes foucauldien originaux afin d'éprouver ce que cette critique fait apparaître en eux. Il y a là quelque chose comme une voie toute tracée, à condition de ne pas la parcourir les yeux fermés. Si Ihde lit Foucault depuis une philosophie de l'instrumentation technique, nous adopterons cette lecture mais en maintenant la différence des problèmes. Là où Ihde demande comment les instruments transforment les relations perceptives et

⁹ D. Ihde, *Instrumental Realism. The interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*, Indiana University Press, 1991. (Noté IR dans la suite)

¹⁰ IR, pp. 11-44.

opératoires par lesquelles la science accède à ses objets, Foucault demande comment des objets de savoir deviennent possibles dans un champ historique de positivité discursive. Ces deux questions ne se confondent pas mais ne sont pas non plus absolument étrangères. Il peut leur arriver de se frôler et, parfois, de se répondre. Précisons alors la nature de notre démarche. Nous ne procéderons ni par assimilation, ni par opposition simple. Nous chercherons moins à comparer deux doctrines qu'à faire paraître un certain « air de famille ». L'expression, empruntée au vocabulaire wittgensteinien, est reprise notamment par Judith Revel¹¹ et par François-David Sebbah¹² pour désigner des relations parfois non-explicites qui ouvrent un champ de pensable commun ; il s'agit de décrire une configuration problématique qui ne préexiste pas toute constituée, mais qui devient visible lorsque deux œuvres sont mises en regard.

Ce regard brisé impose d'abord de quitter les images figées. Foucault n'est pas seulement le penseur du discours qui aurait expulsé la matérialité hors du champ philosophique, Ihde n'est pas simplement le (post)phénoménologue des artefacts qui viendrait rappeler à l'idéalisme français¹³ l'existence têtue des instruments. Les choses sont en réalité plus nouées en ce que Foucault n'a jamais réduit les savoirs à des systèmes linguistiques séparés des pratiques. Ihde, de son côté, ne se contente pas seulement de réhabiliter l'instrument comme moyen empirique de vérification, il montre que la réalité technique transforme les structures mêmes de la perception et qu'elle joue le rôle de médiation constitutive. Dans les deux cas, la souveraineté d'une raison purement contemplative se trouve défaite. Cette défaite ne signifie pourtant pas le même geste. Chez Foucault, l'enjeu est de défaire l'anthropologie philosophique, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les conditions de possibilité du savoir devraient être cherchées dans les facultés universelles d'un sujet constituant. Chez Ihde, l'enjeu est de défaire la prétendue neutralité de la technique et le fondationnalisme phénoménologique qui chercherait un accès originaire, pré-technique et naturel au monde. Ainsi, d'une désanthropologisation des conditions historiques du savoir à une dénaturalisation des conditions pratiques de la science, l'opération n'est pas identique mais c'est bien la même innocence qui disparaît. La question de la

¹¹ Voir J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, coll. « Philosophie du présent », Paris, 2015.

¹² Voir F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, P.U.F., Paris, 2001.

¹³ Ce reproche d'idéalisme ou de « logocentrisme » adressé à un Foucault « américanisé », lui-même pris au sein d'une certaine réception états-unienne d'auteurs français désignée par le terme de « *French Theory* », est historiquement avéré. Voir notamment « Littérature et théorie » in F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris, 2005, pp. 86-117.

technoscience se loge dans cette disparition, bien qu'il faille la manier avec prudence. Le terme ne désigne pas simplement la juxtaposition empirique des sciences et des techniques. Il engage une crise plus profonde des catégories héritées. La science n'est plus seulement logothéorie, discours vrai sur un réel donné ; la technique n'est plus seulement organisation des moyens en vue de fins préalablement définies. Leur rapport ne peut plus être pensé selon le modèle d'une application seconde. La technoscience, dans ses usages les plus exigeants, oblige à penser une activité scientifique dont les objets sont produits, stabilisés, rendus visibles, mesurables, manipulables à travers des dispositifs matériels. Elle contraint aussi à penser que le réel de la science, sans être pour autant une fiction arbitraire, n'est pas simplement offert à la représentation ; il est constitué à travers des opérations, des inscriptions, des usages instrumentaux, des gestes, des protocoles ou encore des régimes de lecture. Loin de se borner à ajouter la technique à la philosophie des sciences comme un supplément longtemps négligé, Ihde interroge l'interface même entre philosophie des sciences et philosophie de la technologie. Les instruments d'optique, de mesure, d'imagerie, de manipulation ne sont pas seulement des auxiliaires contingents, ils participent à la configuration de ce qui peut être vu, lu, mesuré, stabilisé, tenu pour phénomène. Cela ne signifie pas que l'instrument invente arbitrairement son objet, ni que la science ne serait qu'une construction sans résistance, mais qu'elle est plutôt une pratique médiée dont l'essence est de répondre à des questions qui lui sont, notamment, techniquement formulées¹⁴.

Toutefois, notre travail devra éviter une autre confusion. Penser le rôle constitutif des artefacts techniques ne revient pas nécessairement à défendre une thèse générale sur l'inscription matérielle originellement constitutive de toute pensée. Il y a là deux problématiques voisines mais distinctes. D'un côté, des analyses comme celles de Jack Goody¹⁵ ont montré combien les formes d'inscription matérielle, la spatialisation de la pensée, la possibilité de la réitération et de la manipulation graphique peuvent transformer les conditions mêmes de certaines opérations intellectuelles. De l'autre, la pensée ihdienne porte

¹⁴ En toute rigueur, il semble que la notion de « technoscience » se soit substituée au néologisme « techno-science », apparu dans les années 1970, désignant initialement le fonctionnement conjoint de deux réalités séparées ou bien la subordination de la scientificité à la rationalité technique, et qui a fini par recouvrir le sens d'une description non-scientifique des sciences et des techniques engageant une intelligibilité globale, la fusion finale des mots visant la fusion des réalités approchées. Pour cette raison, nous utiliserons cette orthographe. Voir à ce propos notamment F. D. Sebbah, *Qu'est-ce que la « technoscience » ? Une thèse épistémologique ou la fille du diable ?*, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2010, pp. 16-17.

¹⁵ J. Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, tr. J. Bazin et A. Bensa, Les éditions de minuit, 1979.

plus précisément sur les médiations perceptives et opératoires par lesquelles les sciences constituent leurs objets. Dans certaines configurations, inscription, opération et instrumentation se rejoignent ; dans d'autres, elles ne se superposent pas. Cette distinction nous sera utile pour éviter de faire de la technoscience un mot-valise trop accueillant ; notre question portera plutôt sur la possibilité de décrire, dans le cadre foucauldien, l'articulation entre pratiques discursives et pratiques techniques sans dissoudre l'autonomie du discours ni absolutiser la puissance de l'artefact. C'est pourquoi notre choix de *corpus* est pleinement assumé. Nous nous limiterons, pour ce qui est des textes de Foucault, à la décennie 1960, en faisant de *L'ordre du discours* un point de clôture plutôt qu'un véritable commencement généalogique. Ce découpage répond d'abord à l'indication fournie par Ihde lui-même : c'est le Foucault des *épistémès* et des savoirs qui l'intéresse dans *Instrumental Realism*. Mais il répond aussi à une raison interne aux textes français. Les années 1960 constituent le moment où la notion de savoir reçoit son élaboration la plus insistante, la plus productive peut-être. C'est là que se joue le déplacement de la science vers le savoir, l'analyse des conditions historiques d'apparition des objets et l'élaboration du discours comme pratique. Au lieu de considérer les textes et cours des années 1970 où apparaît la prise en compte explicite des pratiques extra-discursives, notre choix sera de demander ce que les archéologies peuvent penser par elles-mêmes. C'est-à-dire que nous n'avons pas l'intention de mesurer la période archéologique à l'aune de ce qui la suivra, comme si elle n'était qu'une généalogie incomplète. Il s'agit bien plutôt de prendre l'archéologie au sérieux, dans son autonomie. Mais cela ne signifie pas que nous ferons de l'archéologie une méthode stable, unifiée, applicable indifféremment à tous ses objets. Le mot « archéologie » ne désigne pas, chez Foucault, un protocole fixe dont *L'archéologie du savoir* livrerait enfin la théorie complète. Il nomme plutôt une série de recherches locales, chacune ajustée à son objet, chacune travaillée par ses difficultés propres. Ainsi, l'ouvrage de 1969 n'est ni la théorie ni la méthodologie exhaustive des enquêtes antérieures, en ce qu'il tente plutôt d'identifier le niveau auquel il fallait se situer pour faire apparaître des objets que les analyses précédentes manipulaient déjà, parfois sans les nommer clairement. Il nous faudra donc parler des archéologies au pluriel, ce pluriel consistant en une exigence de méthode. Les archéologies ne sont pas identiques mais ne sont pas sans cohérence. Leur unité est dynamique, latérale, parfois oblique. Elles partagent un certain refus : celui d'une histoire des sciences gouvernée par l'actualité de la vérité, par la continuité du progrès, par la souveraineté du sujet connaissant

ou par la recherche d'une origine. Elles partagent aussi une tâche : décrire les conditions historiques qui rendent possible, à une époque donnée, l'apparition d'objets de savoir, la distribution du visible et du dicible. Elles constituent une autre manière de faire de l'histoire, non pas comme récit continu d'une accumulation, mais comme analyse des transformations. C'est pourquoi nous aurons l'occasion, du reste, d'apprécier la cohérence d'une telle démarche dans son empan, en nous référant notamment aux notes de préparation, rédigées en 1969, d'un cours donné par Foucault au Centre universitaire de Vincennes en 1970 et prenant pour objets la structure, la nature, le fonctionnement et la constitution de la biologie moléculaire contemporaine¹⁶. Ce passage par des archives non encore publiées n'aura pas pour fonction de permettre la révélation d'une notion inédite, ou la reprise à nouveaux frais de la pensée foucauldienne grâce à une trace manuscrite laissée nonchalamment sur papier jauni qui constituerait la clef de son édifice théorique, mais d'élargir la démarche archéologique jusqu'à un domaine à forte avancée de rigueur, de structuration et d'épistémologisation.

Il reste que cette question de l'histoire est centrale, car elle touche à l'une des objections les plus fréquentes adressées à l'archéologie. On a souvent reproché à Foucault d'avoir voulu figer l'histoire dans la synchronie, de substituer aux devenirs effectifs des coupes immobiles, des tableaux, des systèmes de simultanéité qui excluraient la diachronie au moment même où ils prétendent lui faire une place. Le problème est réel et il ne peut être esquivé, mais il ne doit pas non plus nous faire conclure trop vite à un échec sous ce rapport. Car les archéologies peuvent être lues comme des tentatives pour penser les transformations autrement, en évitant de les confier à une quelconque plénitude de la cause, à une continuité de la tradition, à l'influence ou encore au progrès. La discontinuité n'est pas ici un dogme métaphysique, elle est une manière de faire apparaître des différences que l'histoire continuiste tend à recouvrir. C'est-à-dire que le philosophe français ne cherche pas seulement des ruptures pour le plaisir de la cassure ; il cherche à décrire les formes spécifiques de transformation qui affectent les savoirs. Le passage d'une configuration épistémique à une autre ne se laisse pas expliquer par une cause unique. Le problème n'est pas de choisir entre causalité technique et autonomie discursive, mais de décrire le faisceau complexe de rapports où des transformations discursives, institutionnelles, sociales et techniques peuvent entrer en résonance sans se réduire les unes aux autres. C'est là que notre travail devra rejoindre le

¹⁶ M. Foucault, Fonds Michel Foucault, Inédit B.N.F., NAF 28730, Boîte 91, Cahiers 8 et 9.

problème de penser l'articulation entre pratiques discursives et pratiques techniques. Le discours, entendu au sens foucauldien, est une pratique réglée, productive, située dans un champ historique. Mais cette pratique n'est pas sans indépendance : elle obéit à ses règles propres tout en se déployant dans un champ pratique plus vaste, où interviennent nécessairement institutions, gestes et techniques. De même, la technique ne peut plus être pensée comme un moyen secondaire, artificiel, subordonné à des fins théoriques qui la précéderaient intactes. Entre discours et technique, il nous faudra y voir plus qu'une relation d'application ou d'expression. Il y a une articulation, c'est-à-dire une relation qui lie sans confondre, qui distingue sans séparer. Cette articulation engage aussi le rapport des deux auteurs à la phénoménologie. Ihde se présente explicitement à la fois comme héritier et comme transformateur de la phénoménologie ; il en reprend l'attention à la perception et au corps mais la déplace vers les médiations techniques alors conditions du vécu. Sa (post)phénoménologie naît précisément de ce refus d'un accès originaire au monde. Foucault, quant à lui, se détache fortement de la phénoménologie à partir des années 1960, surtout lorsqu'elle fait de l'expérience vécue ou du sujet constituant le fondement du sens. Pourtant, les archéologies ne cessent de rencontrer des expériences historiques — celle de la folie ou le regard médical notamment. Toute la difficulté sera de comprendre ce que signifie ici « expérience » lorsque celle-ci ne renvoie plus ni à la synthèse d'un sujet, ni à une donation perceptive originaire, ni à une profondeur anthropologique. Il nous reviendra de voir dans quelle mesure l'expérience peut être comprise comme une configuration historique de pratiques de visibilité et de dicibilité, ce qui n'a pas pour effet de la supprimer, mais plutôt de la désubjectiver.

Nous le comprenons, la question de la technoscience devra être formulée avec soin. Si l'on en parle dans les coordonnées de Foucault, ce ne peut être ni au prix d'une confusion entre savoir et science, ni au prix d'une idée selon laquelle le savoir deviendrait simplement science en se formalisant, voire en se technicisant. Aussi, nous proposerons l'usage prudent du terme de « technosavoir » ; il s'agira d'un choix sémantique descriptif, destiné à nommer l'articulation entre pratiques discursives et pratiques techniques dans la constitution historique des savoirs. L'ambition ne sera pas d'affirmer que tout savoir est technique, ni que toute technique produit un savoir ; il s'agira plutôt de désigner la zone où un savoir se trouve matériellement et opératoirement équipé, sans cesser pour autant d'obéir à des règles discursives propres. À partir de là, et là seulement, pourra être posée la question de la

technoscience : est-il légitime de parler de technoscience chez Foucault ? Et si oui, à quelles conditions ? L'enjeu est donc double. Il concerne d'abord Foucault lui-même en ce que (re)lire la période archéologique depuis Ihde — ainsi que ce dernier nous y engage — permet de ne pas l'enfermer dans une caricature discursiviste. Il concerne ensuite Ihde et une certaine philosophie de la technoscience. Lire ses textes avec Foucault permet de ne pas réduire l'instrumentation et le rôle de l'artefact à une simple phénoménologie de la perception équipée. L'instrument est constitutif mais il ne constitue pas souverainement ; le discours est autonome, mais il n'est pas indépendant. C'est dans cette double retenue que peut s'ouvrir une pensée non-naïve de la technoscience. La méthode de lecture que nous adopterons sera à la fois historique et problématique. Historique, parce qu'elle respectera les découpages, les déplacements, les textes et leurs périodes. Problématique, parce qu'elle cherchera moins à assigner des doctrines qu'à suivre des questions. La technoscience, à ce titre, ne sera pas le point de départ de notre parcours, mais son horizon critique. Elle est ce qui nous oblige à reprendre les textes archéologiques ; elle nomme moins un objet déjà trouvé qu'une question insistante. Elle nous contraint à tenir ensemble ce que la tradition avait volontiers séparé : la théorie et la pratique, le discours et l'artefact. C'est pourquoi le titre de notre travail, s'il est provocateur, ne l'est pas par goût de la contradiction. Il l'est parce qu'il désigne une difficulté réelle. Parler de Foucault et de la technoscience, ce n'est pas coller un mot contemporain sur une pensée qui l'ignore ; c'est demander si l'archéologie, dans sa manière de décrire les savoirs, permet de rouvrir la question de la science depuis son dehors constitutif.

I. Penser les savoirs. Épistémologie et histoire en débat

1. Au bord de l'épistémologie

a) Continuité et causalité

Si l'on considère l'expression elle-même, la « philosophie de la technique » prend véritablement forme à partir de 1877, avec la publication des *Principes d'une philosophie de la technique*¹ d'Ernst Kapp. Il faudra néanmoins attendre les dernières décennies du XXe siècle pour que les réflexions consacrées à cette question, particulièrement dans les espaces intellectuels allemand et états-unien, connaissent une extension et une diversification marquées, comme l'illustre notamment l'ouvrage collectif *Advances and Problems in the Philosophy of Technology*², paru en 2001. Les sciences et les techniques y sont alors pensées dans une relation de solidarité telle qu'elles deviennent difficilement dissociables dans l'analyse. Pourtant, ainsi que le soulignait déjà Georges Canguilhem au début des années 1950 : « [e]n France, ce sont les ethnographes qui [étaient] le plus près [...] de la constitution d'une philosophie de la technique, dont les philosophes se sont désintéressés, attentifs qu'ils ont été avant tout à la philosophie des sciences³ ». Certes, les travaux relevant de la philosophie des sciences et abordant, de manière partielle ou centrale, la question technique se multiplieront en France durant les vingt dernières années du XXe siècle ; ils demeuraient toutefois peu nombreux au cours des décennies 1960 et 1970. Dans le volume publié en 2001 par la *Society for Philosophy and Technology*, le texte du philosophe espagnol Ramon Queralto apparaît à cet égard particulièrement révélateur⁴. Il radicalise en effet l'idée d'une imbrication de la science et de la technique. La technologie n'y est plus envisagée comme un simple outil au service de la recherche scientifique, mais comme une médiation épistémologique constitutive. Tandis que l'instrument demeure extérieur, contingent et susceptible d'être abandonné une fois la tâche accomplie, la médiation, elle, intervient de manière nécessaire, durable et structurante dans l'activité même, en imprimant sa marque aux résultats obtenus. Autrement dit, la technologie affecte jusqu'à la visée théorique qui paraît pourtant constituer, de prime abord, le trait distinctif de l'activité scientifique.

¹ E. Kapp, *Principes d'une philosophie de la technique*, Vrin, Paris, 2007. La technique y est décrite dans un sens à la fois évolutionniste et émancipateur comme une projection d'organes et une prise de conscience progressive.

² H. Lenk, M. Maring, *Advances and Problems in the Philosophy of Technology*, Lit: Münster, 2001. Il rassemble les actes du Colloque tenu à Karlsruhe en 1997 par la Society for Philosophy and Technology.

³ G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 1998, p. 122. La citation provient plus précisément de « Machine et organisme », texte d'une conférence de 1947 particulièrement bien documentée sur la question de la technique.

⁴ R. Queralto, « Technology as a New Condition of the Possibility of Scientific Knowledge » in H. Lenk, M. Maring, *Advances and Problems in the Philosophy of Technology*, op. cit., p. 209.

Parmi les penseurs contemporains de la technique, une place particulière revient à Don Ihde pour avoir publié un ouvrage thématissant explicitement et prenant pour objet l'articulation de la philosophie des sciences et de la philosophie des techniques⁵. À travers Foucault, le philosophe américain construit une convergence avec ce qu'il appelle « la nouvelle philosophie des sciences », cette convergence étant opérée par la notion d'*épistémè* sur laquelle nous reviendrons et qui, selon Ihde, permet de comprendre l'activité scientifique comme culturellement et historiquement incarnée. Sa démarche consiste alors à reconnaître le rôle déterminant de la technique dans la structuration et la modification des *épistémès* et des *savoirs*. Cette approche descriptive de l'activité scientifique, prenant appui sur ce couple de notions foucauldienne, requiert que nous nous y arrêtions. Pour citer Ihde, « l'histoire intellectuelle est *non-linéaire, discontinue* et anti-anachronique, [...] [elle est une histoire] *anonyme* et inconsciente qui n'appartient à personne en particulier mais qui appartient plutôt à la pratique sociale⁶ ». Ces caractéristiques de la pensée humaine que sont la non-linéarité, la discontinuité et l'anonymat ne peuvent manquer de surprendre. Elles sont pourtant bien présentes et structurantes dans la pensée de Foucault. Nous commencerons par aborder la question de la discontinuité.

S'intéresser à l'activité scientifique dans son histoire peut relever d'une première approche que nous pouvons désigner par le terme d'« épistémologie ». Cette dernière n'est autre qu'une réflexion sur la production des connaissances scientifiques qui les juge du point de vue de critères de scientificité. Étudier ainsi la science dans son historicité consiste en bien plus qu'une simple chronique et description des découvertes, elle pose la question fondamentale de la norme du discours scientifique qui est alors conçu comme le lieu de déploiement de la vérité. L'épistémologie est alors un instrument d'éclaircissement de la connaissance humaine ayant pour norme un horizon de scientificité supposé atteignable. L'approche de Foucault opère un déplacement : alors que l'histoire épistémologique examine, au niveau des concepts scientifiques, la production de vérité dans la connaissance, l'histoire proposée par Foucault établit des interrelations conceptuelles au niveau du *savoir* et ne privilégie plus un quelconque ordre temporel de récurrence et de continuité à partir d'une norme de vérité. Face à l'espace supposément homogène de la science, fragmentée en une multiplicité de sciences régionales comme la physique mathématique ou la biologie, un autre

⁵ IR.

⁶ IR, p. 31. Nous soulignons.

espace prend place qui n'est autre que celui du savoir, lui-même constitué de savoirs régionaux. Partant, une certaine autonomie du concept est assumée par rapport à la science. Le savoir consiste en un discours théorique qui, même s'il n'est pas scientifique, prétend à la scientificité. En outre, l'espace du savoir ne se limite pas aux discours à prétention scientifique, il englobe aussi bien des discours philosophiques, littéraires, politiques, juridiques, techniques, théologiques, etc. Le savoir prend donc en considération tout un ensemble hétérogène de discours, aux côtés des sciences, constitutifs d'un ensemble d'objets. Ainsi, le savoir ne saurait se superposer à la connaissance, et l'existence de ces deux ordres amène à se départir d'une histoire continuiste qui décrirait l'itinéraire de la pensée comme le passage d'une perception floue et imparfaite d'un objet à une connaissance scientifique certaine de ce dernier. Du point de vue de l'historicité du savoir, une telle démarche analyse ce dernier à partir, non pas du futur actuel ou du passé, mais de son propre temps : « [l]'histoire du savoir ne peut être faite qu'à partir de ce qui lui a été contemporain, et non pas certes en termes d'influence réciproque⁷ [...] ». Une telle approche de l'histoire n'est pas récurrente, et ne postule pas l'existence d'un progrès continu, mais affronte et pense la discontinuité. Cela est possible dans la mesure où l'actualité d'un savoir ne sert plus de critère de jugement d'un savoir passé. Il s'agit bien plutôt d'une histoire qui cherche à définir, pour une époque donnée, un système de simultanéité régissant la forme d'un savoir donné, et où toute nouvelle configuration épistémique implique une discontinuité radicale, une rupture. En ce sens, un état plus ancien du savoir ne constitue en rien la profonde assise d'un autre ; s'il y a bien sûr enchaînement, ils sont pour autant différents. Des « décrochages⁸ » sont découverts au lieu de poursuivre un « devenir têtue⁹ », la disparition et le remplacement d'un objet sont exhumés au gré des « interruptions¹⁰ » au lieu d'en faire l'histoire continue. Il ne s'agit pas du problème « de la tradition et de la trace, mais de la découpe et de sa limite¹¹ ».

C'est la recherche d'un ordre interne constitutif du savoir qui caractérise la réflexion de Foucault, d'où la question de l'*épistémè* qui n'est pas l'autre nom du savoir mais l'expression d'un ordre, ou plutôt d'un principe de mise en ordre historique des savoirs. En ce sens, l'*épistémè* n'est autre que la configuration, la disposition qu'un savoir assume à une époque déterminée et qui lui confère une positivité en tant que savoir. Une telle investigation cherche

⁷ MC, p. 221.

⁸ AS, p. 9.

⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹¹ *Ibid.*, p. 12.

à établir des interrelations entre des domaines distincts, comme ceux de la vie, du travail et du langage dans *Les mots et les choses* par exemple ; elle se donne pour tâche de les articuler en se demandant s'il n'y a pas des ressemblances entre eux et si le même type de transformation ne les a pas affectés au même moment. Ainsi, l'hétérogénéité des discours s'efface devant une homogénéité plus fondamentale qui révèle les compatibilités et les cohérences d'une époque : l'ambition est d'identifier des continuités synchroniques. Apercevoir et décrire une *épistémè*, tenant à la variété des domaines où un invariant est décelé, requiert que l'on sorte d'une science ou de son histoire afin de prendre pour objet non pas la globalité mais l'inter-régionalité. L'*épistémè* désigne un ensemble de rapports qui font le lien entre des types de discours, « [c]e sont tous ces phénomènes de rapports entre les sciences ou entre les différents discours scientifiques qui constituent ce que [Foucault] appelle *épistémè* d'une époque¹² ».

Ces discontinuités, ces événements radicaux bouleversent la perception et la pratique. D'*Histoire de la folie* jusqu'aux *Mots et les choses*, en passant par *Naissance de la clinique*, des coupures sont repérées, entre Montaigne et Descartes par exemple dans la représentation de la folie, ou encore entre Pinel et Bichat dans la représentation de la maladie. Contre l'histoire traditionnelle, cette méthode de pensée de la pensée attire l'attention vers les « phénomènes de rupture », les « coupures, failles, béances, formes entièrement nouvelles de positivité et de redistributions soudaines¹³ ». Une telle analyse doit mettre en lumière les conditions de possibilité historiques des objets de savoir, comme un ensemble spécifique de relations qui sous-tend leur apparition : relations entre institutions, processus économiques et sociaux, formes de comportement, systèmes de normes, techniques, etc. Autrement dit, « l'objet n'attend pas dans les limbes l'ordre qui va le libérer et lui permettre de s'incarner dans une visible et bavarde objectivité ; [...] [i]l existe sous les conditions positives d'un faisceau complexe de rapports¹⁴ ». C'est la *transformation* des positivités qui permet l'apparition de nouveaux objets de savoir. À titre d'exemple, dans le domaine de l'histoire naturelle, un décrochage s'est opéré à partir de Cuvier par rapport à Lamarck, qui a consisté à ordonner l'ensemble du visible à un « principe étranger au domaine du visible¹⁵ » en ouvrant

¹² M. Foucault, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli » in *Il Bimestre*, n° 22-23, septembre-décembre 1972, repris dans DE, vol. II, texte n° 109, pp. 369-380.

¹³ AS, p. 221.

¹⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵ MC, p. 239.

le grand tableau des êtres naturels sur un « espace profond, intérieur, essentiel¹⁶ », liant les caractères prioritairement à des fonctions. Ce décrochage du visible à l'invisible remplace l'analyse de la structure et fait du caractère d'un être naturel « la pointe visible d'une organisation complexe et hiérarchisée où la fonction joue un rôle essentiel de commande et de détermination¹⁷ ». Ainsi, l'organisation change de sens puisqu'elle ne renvoie plus à la possibilité d'une classification, la diversité des structures visibles renvoie à de « grandes unités fonctionnelles¹⁸ » que sont la respiration, la circulation, la digestion, etc. Il y a eu, selon Foucault, « un décrochage entre le plan des identités et des différences¹⁹ » en ce sens que certains organes peuvent paraître différents au regard mais avoir la même fonction.

Nous le mesurons, ce basculement d'une épistémologie centrée sur la connaissance et ses critères de vérité vers une étude des savoirs nous engage dans la voie d'une reconsidération de la pratique de l'histoire devant substituer à la « forme abstraite du changement²⁰ » les « différents types de transformation²¹ ». Ce qui implique de faire fi des « vieilles formes de continuité molle²² », comme la tradition ou l'influence, afin de faire surgir en pleine lumière « la vivacité de la différence²³ ». Face à un devenir historique trop général, abstrait et universel, l'histoire des savoirs fait place à une « analyse des *transformations* dans leur spécificité²⁴ ». Partant, le contenu des savoirs ne saurait être conçu comme le produit d'un esprit qui se manifesterait de manière massive et homogène. Il s'agit pour Foucault d'établir, ce faisant, une parenté notamment avec Georges Canguilhem qui « a repris [...] le thème de la “discontinuité“. [...] Reprenant ce thème [...] [il] insiste sur le fait que le repérage des discontinuités n'est pour lui ni un postulat ni un résultat mais plutôt une “manière de faire²⁵“ [...] ». Il est ainsi question d'un choix méthodologique plutôt que d'un postulat à prétention épistémique ou d'une déduction de même prétention. Nous comprenons que ce qui se joue n'est autre que le rapport à l'histoire, ou plutôt la possibilité d'un certain rapport à l'histoire. La méthode discontinuiste permet de se passer d'une histoire générale pour faire surgir tout un « jeu de transformations spécifiques, différentes les unes des autres

¹⁶ *Ibid.*, p. 244.

¹⁷ *Ibid.*, p. 240.

¹⁸ *Ibid.*, p. 276.

¹⁹ *Ibid.*, p. 277.

²⁰ M. Foucault, « Réponse à une question » in *Esprit*, n° 371, mai 1968, repris dans DE, vol. I, texte n° 58, p. 677.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* C'est Foucault qui souligne.

²⁵ M. Foucault, « Préface » in G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, pp. ix-xx, repris dans DE, vol. III, texte n° 219, pp. 434-435.

[...] et liées entre elles selon les schémas de dépendance. L'histoire, c'est l'analyse descriptive et la théorie de ces transformations²⁶ ». En d'autres termes, pratiquer ainsi l'histoire des savoirs ne consiste pas à substituer à la chronique continue tout un ensemble de points de discontinuité qui n'auraient d'autre être que la continuité en négatif. Les transformations effectives, dans l'ordre du savoir, introduisent la discontinuité qui devient par là-même repère et agent d'un processus de mutation. Suivre une telle démarche suppose alors de ne plus lier les évènements par « la plénitude morne de la cause²⁷ ». Dit autrement, il s'agit de ne plus opter pour une approche causale de l'histoire en matière de savoir.

Une telle approche ne donne pas les raisons du changement radical entre deux *épistémès*, seules sont considérées les transformations qui se sont effectivement produites, sans explication causale. Au lieu d'étudier l'histoire des savoirs comme une « espèce de grande et vague continuité où viendraient s'enchevêtrer la liberté des individus et les *déterminations historiques et sociales*²⁸ », sont mises au jour des tectoniques de configurations discursives historiques. Par conséquent, nous ne pouvons ni disposer ni dépendre des « faits » empiriques de l'historien comme s'il s'agissait de « matériaux bruts » auxquels donner un sens ; est revendiquée l'adoption d'un modèle anticausaliste adapté à l'analyse des transformations des espaces de possibilité de la pensée. La connaissance des savoirs dans leur développement historique est ainsi possible en introduisant des relations de type logique dans le champ de l'histoire, plutôt que causales dans l'ordre de la pensée²⁹. La description des isomorphismes constitués des ensembles de rapports liant des discours de savoir entre eux s'oppose alors au paradigme des « causes premières » et des enchaînements temporels qui en dérivent ; elle ne répond pas aux critères méthodologiques de l'explication historique causaliste — quelle que soit la nature de la ou des causes. En somme, il s'agit de « prendre la discontinuité comme elle se donne, sans se demander d'où elle vient ni lui chercher des *causes*³⁰ ».

Bien entendu, cette critique ne cible pas en soi la notion de « cause historique » qui reste acceptable pour la description des relations existantes entre cadres épistémologiques et pratiques sociales ou techniques. L'enjeu est bien plutôt de « voir autrement » les relations et

²⁶ M. Foucault, « Réponse à une question », *op. cit.*, p. 680.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ M. Foucault, « Foucault répond à Sartre. Entretien avec Jean-Pierre Elkabbach » in *La quinzaine littéraire*, n° 46, 1-15 mars 1968 in DE, vol. I, texte n° 55, p. 694. Nous soulignons.

²⁹ Voir M. Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault » in *La Fiera letteraria*, n° 39, 28 septembre 1967 in DE, vol. I, texte n° 50, pp. 629-648.

³⁰ M. Foucault, *Archéologie des sciences humaines*, Seuil/Gallimard, Coll. « Hautes études » Paris, 2025, p. 157.

les transformations entre différents domaines de pensée en les libérant du présupposé causaliste. Pour ce faire, il est nécessaire de décrire l'ensemble des transformations qui caractérisent un changement historique, sans présager de la prééminence d'une quelconque cause identifiable. Bref, le procédé méthodologique discontinuiste permet de faire émerger de nouvelles continuités et discontinuités possibles à travers l'analyse du jeu des dépendances intra-discursives (entre différents objets d'un même domaine de savoir), inter-discursives (entre différents domaines de savoir) et *extra-discursives* (entre le savoir et les transformations sociales ou techniques³¹).

Enfin, si nous optons, avec Foucault, pour une approche discontinuiste des savoirs, mettant en lumière les transformations des domaines discursifs en relation avec celles des domaines extra-discursifs, nous ne disons cependant *a priori* rien de la nature de ces dernières au sein desquelles il nous faut compter l'évolution technique d'une période épistémique à une autre. En d'autres termes, avons-nous, en face d'une histoire discontinue des savoirs, une histoire continue des techniques ? Il nous faut répondre par la négative, et cela pour deux raisons. Premièrement, certes, il y avait des machines mécanographiques alors qu'il y a maintenant des ordinateurs ; mais la machine mécanographique ne s'est pas *transformée* en ordinateur. Il y avait des diligences, il y a maintenant des véhicules équipés de moteurs à essence ; mais la diligence ne s'est pas transformée en automobile. Si nous pouvons bien parler d'une évolution des techniques, il serait abusif d'affirmer que ce sont les objets techniques qui se transforment pour devenir autre chose. Là où d'aucuns parleraient de déterminisme et de continuité, les sociologues et historiens des techniques montrent au contraire des discontinuités et l'existence de bifurcations. Le temps de l'évolution technique n'est pas déterministe³², les descriptions discontinuistes appliquées aux savoirs se transposent, selon les spécialistes de la question, dans une certaine mesure, aux techniques. Secondement, nous l'avons vu, l'enjeu d'une approche discontinuiste en histoire des sciences ne se résume pas uniquement à mettre au jour des ruptures au sein de dépendances intra-discursives puisqu'il nous faut aussi compter celles entre savoirs et techniques notamment. Dit autrement, les mutations des dépendances spécifiques et historiques entre discours de savoir et techniques sont, elles-mêmes, objet d'une approche discontinuiste comprise dans son empan. Par conséquent, il ne s'agit pas de mener à bien une description des

³¹ Voir M. Foucault, « Réponse à une question », *op. cit.*, p. 708.

³² Voir notamment X. Guchet, *Les sens de l'évolution technique*, Léo Scheer, Paris, 2005, pp. 25, 96-97.

bouleversements discursifs qui viendrait, par après, s'articuler sur une histoire discontinue et totalement indépendante des techniques, par une quelconque harmonie préétablie. L'histoire des savoirs, la mise en lumière des *épistémès*, contient en son essence les discontinuités des dépendances entre discours et techniques.

Partant, il s'agit bien, retrouvant par là-même l'affirmation de Ihde dont nous étions partis, de considérer l'histoire des *sciences* à partir du point de vue croisé d'une histoire discontinue des *savoirs*, visant la description d'un ensemble de transformations des rapports liant des discours entre eux, articulée à et partiellement dépendante d'une histoire discontinue des *techniques*.

b) *Linéarité et progrès*

Venons-en à la deuxième caractéristique essentielle de l'histoire de la pensée, selon Ihde, à savoir la *non-linéarité*³³.

Pour ce faire, repartons de ce que Foucault emprunte à l'option méthodologique de Canguilhem, c'est-à-dire à une « philosophie [...] du concept³⁴ » : « [l]'histoire des sciences [...] ne peut construire son objet que dans un “espace-temps“ idéal. Et cet espace-temps [lui est donné] par le point de vue de l'épistémologie. [...] Il s'agit [...] d'une réflexion théorique indispensable qui permet à l'histoire des sciences de se constituer sur un autre mode que l'histoire en général [...]. Dans la méthode mise en œuvre par Georges Canguilhem, l'élaboration des analyses “discontinuistes“ et l'élucidation du rapport histoire des sciences/épistémologie vont de pair³⁵ ». Il y a donc, selon le philosophe français, une solidarité et un renvoi mutuel entre les conceptions continuiste et linéaire de l'histoire des sciences. Le terme d'« épistémologie », employé ici, comme nous l'avons vu, ne renvoie pas à « la théorie générale de toute science ou de tout énoncé scientifique possible³⁶ », elle vise la norme interne aux différentes activités épistémiques. En cela, son point de vue permet de s'affranchir, d'une part, de l'espace temporel idéal faisant fi des conditions matérielles de son déroulement, d'autre part, du temps « réaliste³⁷ » qui n'est autre que l'accumulation infinie de ses moments. Or, dans un cas comme dans l'autre, est supposée la linéarité de l'histoire rendant impossible toute prise de distance discontinuiste. Alors que, précisément, la

³³ Voir *supra*, p. 16.

³⁴ M. Foucault, « Préface » in G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, *op. cit.*, p. 442.

³⁵ *Ibid.*, p. 437.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

perspective épistémologique, n'optant pas pour la continuité, permet de se libérer du point de vue d'une histoire linéaire. À quoi il nous faut tout de même ajouter, nous l'avons vu, que l'histoire des sciences pratiquée par Foucault déjoue le risque d'une reproduction des schémas scientifiques décrits par l'épistémologie, en historisant le discours. Quoi qu'il en soit, la discontinuité en histoire des sciences, par l'élucidation des conditions historiques des savoirs, ne saurait considérer l'histoire comme un paisible mouvement linéaire sujet à aucune rupture.

Ainsi, contre une certaine « habitude de croire que l'histoire doit être un long récit linéaire³⁸ », il s'agit d'opter pour une histoire ni totalisante ni traditionnelle. En effet, l'histoire pourrait être comprise comme le lieu où la dialectique règne en maîtresse, sauvant la contradiction rationnelle s'articulant parfaitement avec le principe d'une causalité absolue³⁹. Sous cette clause, on comprend bien comment pourrait être maintenue une linéarité sans faille de l'histoire des sciences notamment. Par conséquent, nous le mesurons, se poser la question de la périodisation et, ce faisant, de la linéarité ne peut que remettre en cause l'idée de progrès jusqu'alors centrale et explicative de l'évolution scientifique. « Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître⁴⁰ ». En effet, si les sciences cessent d'être pensées comme lieux du déploiement progressif des critères du vrai mais sont comprises à partir des savoirs trouvant leur fondement dans des *épistémès* périodisées irréductibles les unes aux autres et, partant, incommensurables, on comprend aisément qu'une période du savoir ne saurait être valorisée quantitativement relativement à une autre sur une quelconque échelle de vérité ou d'objectivité. Le progrès de la science — affirmation essentielle de l'épistémologie qui est censée procéder à partir de la constitution historique des concepts scientifiques, du type de progrès qui les caractérise et de la conquête de l'objectivité qu'elles manifestent — perd toute valeur dans cette recherche. En ce sens, l'approche et la tentative de saisie des sciences par l'histoire de la constitution des savoirs ne postulent pas l'existence d'un progrès continu ou même discontinu ; bien plutôt, elles pensent la discontinuité en neutralisant la question du progrès. Cela est possible dans la mesure où l'actualité de la science ne sert pas de critère de jugement pour un savoir passé.

³⁸ M. Foucault, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » in *La presse de Tunisie*, 12 avril 1967, p. 3, repris dans DE, vol. I, texte n° 47, p. 609.

³⁹ Il s'agit d'une « certaine façon de comprendre le marxisme », *ibid.*

⁴⁰ MC, p. 13.

Partant, toute disposition particulière d'un savoir détermine, comme son effet, historiquement et nécessairement, les critères de validation d'un discours. C'est cet effet historique et situé que nous pouvons appeler « vérité » à condition de cesser de comprendre ce terme comme *adequatio rei et intellectus* mais bien comme un effet interne aux savoirs. Par conséquent, l'histoire des sciences est soustraite à la représentation d'un devenir orienté et progressiste de l'erreur vers la vérité.

Si nous prenons l'exemple, abordé dans *Les mots et les choses*, du partage entre l'organique et l'inorganique — c'est-à-dire entre le vivant et le non-vivant — nous nous rendons compte qu'au sein de l'*épistémè* moderne, qui date du décrochage à partir de Cuvier que nous avons vu, le vivant se comprend à partir de la mort, cette dernière n'étant mêlée à la vie qu'en tant qu'elle la détruit ou la menace⁴¹. En reprenant une partie de ses analyses de *Naissance de la clinique*, Foucault nous décrit le concept de vivant, en biologie moderne, comme cet ensemble de forces qui résistent à la mort et dont parlait Bichat. Ce qui a été mis en évidence par les analyses peut se résumer en ceci que la clinique, dans sa forme initiale, cherche à intégrer dans un tableau — c'est-à-dire dans une structure à la fois visible et lisible — ce qui est perçu à la surface du corps par l'oeil du clinicien⁴². Mais avec l'expérience anatomo-clinique, le tableau laisse place à la profondeur verticale de l'organisme malade qui résiste au mal et à la mort, qui elle-même pénètre la vie de l'organisme, l'adossant à la forme temporelle de la finitude. Par suite, dans les dernières pages de *Naissance de la clinique*, est décrite une corrélation entre l'émergence du concept moderne de vie et celle des sciences humaines qui fait l'objet des *Mots et les choses*. Par conséquent, déduit Foucault, il ne saurait s'agir d'un vitalisme enfin victorieux face à un mécanisme poussiéreux mais bien plutôt d'une *mutation du savoir* qui n'est en aucun cas assimilable au jeu tendanciel des opinions ou des *doctrines contradictoires*. Dit autrement : la biologie comme l'analyse du vivant en tant qu'adossé à la mort n'a été rendue possible qu'à partir du moment où l'organisme est devenu le concept fondamental de la caractérisation des êtres naturels⁴³. Nulle référence n'est ici faite au progrès.

Autre exemple : celui de l'« expérience de la folie⁴⁴ » à l'âge classique — c'est-à-dire

⁴¹ Voir *Ibid.*, p. 244.

⁴² Voir NC, p. 133.

⁴³ Voir *ibid.*, pp. 272-274.

⁴⁴ Notion sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir en détail et qui correspond à la manière de percevoir et de connaître, à une époque donnée, collectivement et individuellement, indissociablement d'un certain nombre de pratiques sociales et institutionnelles, l'objet spécifique qu'est la folie.

grosso modo la période couvrant les XVIIe et XVIIIe siècles — par rapport à celle de la Renaissance, soit le XVIe siècle. Dans *Histoire de la folie*, il ne s’agit aucunement, pour Foucault, de montrer que la connaissance de la folie à travers l’expérience que l’on pouvait en avoir a été en régression à l’âge classique ; bien au contraire, il est question de dégager « les chronologies et les successions historiques de toute perspective de “progrès“ [...] il s’agit de laisser apparaître le dessin et les structures de cette expérience de la folie, telle que le classicisme l’a faite réellement. Cette expérience *n’est ni en progrès, ni en retard* par rapport à une autre⁴⁵ ». En d’autres termes, si une rupture est repérée, entre la Renaissance et l’âge classique, dans l’expérience de l’objet folie, ce n’est pas pour y trouver l’occasion d’un jugement de valeur ou d’un énoncé négatif d’un déficit relatif de connaissance. Il faut, en somme, pour comprendre et décrire convenablement les mutations des savoirs, se libérer du thème du progrès⁴⁶ et de ce qu’il implique de mise en perspective. Ainsi, « l’histoire du fou » ne consiste aucunement en « une chronique des découvertes, ou [en] une histoire des idées⁴⁷ » qui se réduiraient à une mise au point progressive, par affinage, déplacement et rétrécissement de focale épistémique, sur un objet en attente de saisie scientifique.

L’histoire des sciences, prenant appui sur la description historique des savoirs, identifie des *seuils* qui ont pour effet de suspendre le « cumul indéfini des connaissances, brisent leur lente maturation⁴⁸ ». L’histoire d’un concept, comme celui de « vie » ou de « folie », ne saurait être celle de son affinement progressif ou de sa « rationalité croissante⁴⁹ » mais celle, non-linéaire, de ses champs de constitution et de validité.

Pour finir ce développement, bien qu’Ihde épouse la compréhension foucauldienne de l’histoire des savoirs comme discontinue et non-linéaire⁵⁰, cette nécessité méthodologique de ne pas considérer leur évolution en tant que progressive est absente du reste de son œuvre, ce qui en fait un hapax. Néanmoins, là encore, comme nous l’avons vu précédemment en ce qui concerne la discontinuité, il nous faut comprendre cette conception non-linéaire de l’histoire des savoirs comme s’appliquant aux conditions des discours incluant l’ensemble des jeux de dépendance avec les techniques. Ainsi, à une notion de « tendance » en histoire des sciences qui serait bien trop massive, orientée et peu soucieuse des contextes historiques concrets de

⁴⁵ HF, pp. 138-139. Nous soulignons.

⁴⁶ Voir *ibid.*, pp. 445-446. Ou encore *ibid.* pp. 291-292 sur le savoir de la manie et de la mélancolie qui ne s’est pas constitué par « purification » progressive d’une perception initialement floue.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 548.

⁴⁸ AS, p. 11.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Voir IR, pp. 35, 38.

l'ensemble des transformations effectives, pourrions-nous substituer la notion de « trajectoire » jugée plus satisfaisante. En effet, la trajectoire, contrairement à la tendance, est limitée dans le temps, implique l'existence de bifurcations et s'accommode ainsi très bien d'une conception non-déterministe, non-linéaire et discontinue du changement. Il y aurait ainsi une histoire des techniques constituée de trajectoires propres, articulée à une histoire des savoirs constituée de trajectoires de dépendances intra-, inter- et extra-discursives.

c) Téléologie et raison

Nous le savons à présent, l'étude des savoirs, bien que redevable en partie d'une certaine épistémologie — pour laquelle les discontinuités de la science sont rapportées à une rationalité perpétuellement ouverte et en progrès — s'en éloigne en ce qu'elle considère le savoir en dehors de tout rapport à une fin extérieure qui serait sa vérité. La démarche de Foucault se positionne contre un modèle de l'histoire téléologiquement orientée. Au lieu de demander à un savoir à quel point il s'est rapproché de sa fin, il nous faut bien plutôt comprendre que ce *telos* n'en est pas vraiment un mais consiste plutôt en la vérité interne à l'histoire des sciences et des savoirs, c'est-à-dire un certain rapport historique que le discours à portée épistémique entretient avec lui-même⁵¹. Il s'agit, par conséquent, d'écrire une histoire radicalement non téléologique des savoirs, n'accordant aucun privilège à la science présente ou à tout horizon futur de dévoilement d'une vérité par l'incessant travail de la raison. Une telle recherche se situe à un niveau d'analyse qui tient compte des discours et des concepts, de leurs continuités, de leurs déplacements infimes, de leur réorganisation radicale, sans faire appel à une quelconque rationalité immanente, c'est-à-dire sans recourir à l'idée qu'une théorie se substitue à une autre parce qu'elle lui est supérieure selon certains principes rationnels. C'est pourquoi, selon Foucault, il nous faut cesser de prendre la téléologie de l'histoire au sérieux en ce sens que les savoirs ne sont pas l'expression progressive et externe d'une signification interne cachée mais plutôt « une pratique qui a ses formes propres d'enchaînement et de succession⁵² ».

L'enjeu est alors une mutation de l'histoire des sciences et de la pensée qui « dissoci[e] la longue série constituée par [...] la téléologie de la raison [...] ; elle [remet] en question les thèmes de la convergence et de l'accomplissement ; elle [met] en doute les possibilités de

⁵¹ M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » in *Microfisica del potere : interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28, repris dans DE, vol. III, texte n° 192, p. 140.

⁵² AS, p. 221.

totalisation. [...] Ainsi sont apparues, à la place de cette chronologie continue de la raison [...] des échelles parfois brèves, distinctes les unes des autres, rebelles à une loi unique⁵³ [...] ». Une conception téléologique de la pensée dans l'histoire oppose à un décentrement, par rapport au sujet humain, et à une dispersion dans l'ordre de l'histoire, la recherche d'un unique fondement qui fasse de la rationalité le *telos* de l'humanité, et lie toute histoire des savoirs à la sauvegarde de cette rationalité, au maintien de cette téléologie, au retour toujours nécessaire de ce fondement. Elle n'est rien d'autre que la garantie que tout ce qui a pu échapper au sujet de la connaissance lui sera rendu, c'est-à-dire qu'elle s'identifie à la certitude que le temps de l'histoire restituera fatalement tout ce que les humains disent et font dans une unité recomposée : c'est pourquoi le temps y est conçu en termes de totalisation. Partant, il nous est aisé de comprendre en quoi le postulat de l'existence d'une fin de l'histoire de la pensée est solidaire d'un effet redoublé : celui de la recherche d'un fondement originaire, d'un acte fondateur qui ne fait en réalité qu'un avec le *telos*. Adopter le point de vue d'une histoire des savoirs orientée par la raison ne va pas sans supposer l'intervention d'une rationalité fondatrice. Le terme comme horizon ne se comprend que comme fin paradoxalement et initialement présente comme fondement de ce qui la porte à accomplissement.

Mais il n'en est rien d'après la perspective de Foucault. Un savoir particulier, considéré dans son développement historique comme ensemble de transformations et de mutations de discours articulés entre eux, « n'est donc pas une totalité en développement, [...] ce n'est point une riche et difficile germination⁵⁴ [...] » ; « [L]e temps des discours n'est pas la traduction, dans une chronologie visible, du temps obscur de la pensée⁵⁵ » ayant une fin. Ce que nous faisons et disons, à l'œuvre dans la pratique des sciences notamment, ne fait pas signe vers le nécessaire développement de la raison dans l'histoire, n'est pas l'incessant cheminement semé d'embûches d'une pensée rationnelle tendant vers l'ultime dépassement de ses erreurs successives.

La raison, l'autre nom de la fin et du moteur de l'histoire, ne peut alors avoir le statut de cause dans l'étude des savoirs et des sciences, car cela signifierait retrouver par voie déductive ce qu'on suppose en amont comme loi de développement de la raison, et présupposer donc que « la raison humaine est en quelque sorte détentrice des lois de son

⁵³ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 221.

histoire⁵⁶ ». Cela ferait alors encourir deux méprises au moins : premièrement, la nécessité méthodologique de scinder le savoir en deux trames hétérogènes et étrangères que sont ce que l'on sait déjà, d'un côté, et ce que l'on ne sait pas encore, de l'autre ; secondement, l'usage et l'application de catégories anachroniques⁵⁷. En effet, à s'en tenir uniquement aux ressemblances d'opinions entre deux périodes distinctes du savoir, ce qui apparaîtra ne pourra être qu'un ensemble d'enchaînements causaux suivant le fil d'un développement historique rationnel. Mais « ce qui compte, ce ne sont pas les opinions, ni les ressemblances qu'à travers les âges on peut établir entre elles (il y a en effet une "ressemblance" entre Lamarck et un certain évolutionnisme⁵⁸ [...]) ».

Par conséquent, il faut nous garder de voir dans l'histoire naturelle à l'âge classique une prescience de la biologie empêtrée dans des débats théoriques tels que le fixisme contre l'évolutionnisme, ou encore le mécanisme contre le finalisme. En effet, ces débats ne sont que des projections anachroniques de la science moderne qui suppose la constitution de la vie comme objet d'une science.

Pour autant, il faut également nous garder de nous orienter vers une pensée du pur hasard. Certes, nous avons vu qu'affirmer la fatalité d'un absolu déterminisme ou d'une causalité linéaire n'a aucun sens rapporté à la démarche à la fois épistémologique et historique de Foucault. Ainsi, la tentation de dépasser à la fois la « providence » et la « cause finale » par un basculement inverse vers « la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard⁵⁹ », comme le dira Foucault lui-même en 1971, nous paraît grande. En d'autres termes, le modèle d'une histoire discontinue des savoirs ne serait rendu possible que par le règne tyrannique de la contingence, par la construction du hasard comme détermination en substitution de celle des récits téléologiques. Cependant, comment ne pas considérer tout le jeu des conditions sociales, institutionnelles ou encore *techniques* qui ne sont pas sans induire des effets en créant une diversité de causalités en réseaux⁶⁰ ? Ce postulat méthodologique paradoxal d'une absence de nécessité teinte et imprègne indéniablement, nous l'avons vu, l'étude des savoirs menée par Foucault.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁷ MC, p. 139.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 288.

⁵⁹ M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1971, pp. 145-172, repris dans DE, vol. II, texte n° 84, p. 137.

⁶⁰ Cette question et ce paradoxe sont notamment mis en évidence par Judith Revel qui montre que cet ordre de nécessité d'une non-nécessité est omniprésent chez Foucault tant qu'il ne pense pas le pouvoir à partir de 1972. Voir J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Mille et une nuits, Paris, 2010, pp. 125-127.

Toutefois, il nous faut quelque peu nuancer notre propos par la prise en considération de certains éléments qui semblent nous indiquer une conscience, certes ténue et relative mais néanmoins palpable, de Foucault à la fin des années 1960, à l'égard de la réalité et de l'effet concret de tout un ensemble de causalités extra-discursives. Dans une partie de ses notes de préparation du cours qu'il donna à Vincennes en 1970 sur l'« épistémologie de la science de la vie », daté du 2 octobre 1969⁶¹ et que nous pouvons trouver au Fonds Michel Foucault de la B.N.F. au sein d'un ensemble de cahiers désigné par « le journal intellectuel », Foucault prend l'exemple de la théorie de Schleiden — selon laquelle l'embryon était transmis à l'ovule par le tube pollinique — qu'il qualifie à juste titre d'erreur. Est alors souligné que toute proposition scientifique est le « symptôme d'une réalité autre que ce qu'elle vise⁶² » dans la mesure où elle implique le respect de règles discursives, un certain état des savoirs et des *techniques*, des conditions *sociopolitiques* et *institutionnelles* diverses. Par conséquent, nous décelons ici, au moment de l'année de la publication de *L'archéologie du savoir*, la prise en compte d'un réseau de causalités multiples, et dont il convient de préciser le statut. Si, dans les textes foucauldien des années 1960, le passage d'une *épistémè* à une autre demeure étranger et irréductible à toute explication causale — au sens où aucune série déterminée de facteurs ne saurait en rendre raison —, il ne s'ensuit nullement que les analyses menées sur les savoirs doivent ignorer l'existence de déterminations multiples. Bien au contraire, le « journal intellectuel », notamment, atteste la prise en compte d'un ensemble hétérogène de conditions — techniques, sociales, institutionnelles et bien entendu discursives — qui interviennent dans la constitution des savoirs, sans pour autant se laisser ordonner en chaîne explicative. Dit autrement, il n'y a pas de causalité du passage, mais il y a bel et bien un champ de déterminations partielles et locales à l'intérieur de chaque configuration épistémique. Cette reconnaissance, encore discrète et non thématisée pour elle-même, maintient ouverte la possibilité d'une prise en considération plus poussée de ces facteurs dans leur pluralité, sans que celle-ci soit conduite jusqu'à la formalisation d'un modèle proprement généalogique. Il semble que nous ayons affaire à une sorte de causalité sans principe unificateur, ayant abandonné toute prétention à rendre intelligible la diachronie des savoirs, bien qu'opérante sur le plan synchronique des conditions de possibilité, mais suspendue dès lors qu'il s'agit de penser la mutation elle-même, laquelle conserve une part irréductible de

⁶¹ M. Foucault, Fonds Michel Foucault, Inédit B.N.F., NAF 28730, Boîte 91, Cahier 8, date du 2/10.

⁶² *Ibid.*

contingence.

Foucault oppose à la lecture horizontale des sciences ou de la pensée — continuiste, linéaire, téléologique — une coupe verticale qui se préoccupe des bouleversements en profondeur de l'espace d'ordre qui conditionne pratiquement et théoriquement la mutation des savoirs⁶³. En-deçà du partage entre scientifique et non-scientifique, l'intérêt est porté sur les conditions historiquement déterminées dans lesquelles un certain type de discours en vient à faire science. Mais il ne s'agit aucunement d'un principe, d'une *archè* transcendantale et anhistorique comme on peut le trouver en phénoménologie. L'histoire sans fin des savoirs, sans devenir linéaire, est rapportée aux configurations générales des *épistémès* dont l'historicité s'identifie à celle de leurs conditions de possibilité. En d'autres termes, il semble bien que nous ayons affaire à une historicisation du transcendantal. Ce qui nous demande d'étudier, à présent et avec précision, les rapports entretenus par Ihde et Foucault avec la phénoménologie.

⁶³ Voir AS, pp. 177-183.

2. Fondation, origine et *a priori* historique

a) *Ihde et la postphénoménologie*

Il ne s'agit pas, dans l'économie du *corpus* de Ihde, de congédier le savoir ou l'expérience, mais plutôt d'en déplacer le centre de gravité. Là où une philosophie de la connaissance demande à quelles conditions un sujet peut connaître un objet, le philosophe américain demande par quelles conditions et médiations concrètes, matérielles et instrumentales, quelque chose comme un objet peut apparaître, se stabiliser et devenir disponible pour une pratique épistémique. Le problème cesse d'être celui d'une fondation dans l'élément pur de la subjectivité, il devient celui des agencements effectifs à travers lesquels un savoir sur le monde se trouve rendu possible. Ihde substitue à une phénoménologie de l'expérience immédiate et originaire une description des relations médiatisées par lesquelles une collectivité pratique, des artefacts et un monde s'entrelacent. C'est-à-dire qu'il refuse que l'origine du savoir soit pensée à l'image de celle de la connaissance, soit comme pure, antérieure aux pratiques, intacte sous les sédimentations de l'histoire. En réalité, elle se pluralise, se matérialise, se distribue pour devenir un champ de conditions positives. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la notion de « postphénoménologie » chez lui ; elle conserve de l'approche phénoménologique l'exigence descriptive, l'attention au vécu et le primat de l'expérience, mais elle refuse que cette expérience soit rapportée à une conscience constituante pré-technique dont les sciences ne seraient que des dérivations appauvries. En ce sens, la postphénoménologie semble naître d'un double mouvement : fidélité à la phénoménologie en tant qu'elle interdit de réduire le monde à des propositions abstraites, infidélité à la phénoménologie dès lors qu'elle prétendrait retrouver, sous la réalité historique, une couche d'expérience originaire et indemne. Ihde ne cherche plus à découvrir l'assise première d'un sujet constituant mais à faire apparaître les nervures techniques de l'expérience. Si « l'expérience est essentiellement cette expérience à la première personne qui peut être rappelée et sollicitée réflexivement », il faut tout de suite ajouter que « l'expérience n'est jamais une expérience nue et elle se rassemble techniquement¹ ». L'instance de l'expérience est toujours déjà prise dans des gestes, des habitudes, une réalité technique, des régimes de fonctionnement pratique.

¹ D. Ihde, *Existential Technics*, State University of New York Press, Albany, 1983, p. viii. (Noté ET dans la suite)

L'enjeu est alors de se déprendre d'une conception instrumentale trop pauvre. Un instrument n'est pas seulement un moyen extérieur, placé entre une intention humaine et une fin préalablement donnée ; il transforme la relation elle-même. Dans *Technics and Praxis*², le premier ouvrage remarqué de Ihde où l'armature de toute sa pensée à venir est exposée, l'auteur nous propose une « phénoménologie de l'instrumentation » qui n'est autre que la « postphénoménologie » dont il fera état bien plus tard, en 2009, dans *Postphenomenology and Technoscience*³. L'exemple de la sonde du dentiste est à cet égard exemplaire ; le dentiste ne sent pas d'abord la sonde, il sent la dent à travers elle. « [L]'objet de l'expérience n'est pas ici l'instrument, c'est la dent », plus précisément encore, « le dentiste sent la dureté ou la mollesse "au bout de la sonde"⁴ ». L'instrument s'efface pour permettre l'accès à autre chose que lui tout en déterminant la forme même de cet accès. Nous n'avons donc pas affaire à une relation qui serait celle d'un sujet isolé face à un objet, avec un artefact simplement interposé ; il s'agit de la relation d'un composé opératoire « dentiste-sonde », orienté vers un objet qui est rendu possible par la relation même. Ainsi se défait l'image d'une expérience originaire qui serait ensuite seulement « équipée », l'équipement artefactuel appartient à la structure même du rapport à l'objet. Mais ce retrait de l'instrument ne doit pas être confondu avec une transparence neutre et parfaite. Toute médiation technique amplifie et réduit. Le télescope « rapproche » les astres, mais il les livre selon une échelle, une luminosité, une découpe et une orientation déterminées. Le microscope dévoile un monde, mais il en suspend d'autres dimensions⁵. Cette structure d'amplification-réduction permet à Ihde de dépasser l'alternative entre dévoilement et déformation, c'est-à-dire que l'instrument ne donne pas le réel « tel qu'il est » dans une transparence parfaite, mais il ne le fabrique pas non plus arbitrairement. Bien plutôt, il participe à l'institution d'un mode d'accès, partiel et situé, par lequel un aspect du monde devient disponible. « À toute amplification correspond une réduction simultanée et nécessaire⁶ », la médiation instrumentale n'est pas un voile qu'il faudrait déchirer pour atteindre enfin la chose même puisqu'elle est le chemin, toujours déterminé, par lequel la chose se donne. Certains objets de savoir ne deviennent réels pour nous qu'à travers des médiations techniques, sans que de telles médiations annulent leur

² D. Ihde, *Technics and Praxis*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1979. (Noté TP dans la suite)

³ D. Ihde, *Postphenomenology and Technoscience. The Peking University Lectures*, State University of New York Press, Albany, 2009. (Noté PT dans la suite)

⁴ TP, pp. 20-21.

⁵ Voir notamment *ibid.*, pp. 23-24.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

réalité. En d'autres termes, la réalité technoscientifique est une réalité médiatisée. Les montagnes lunaires de Galilée, les micro-organismes, les spectres stellaires, les structures internes du corps ou les phénomènes électromagnétiques ne sont pas de simples projections théoriques, mais ils ne sont pas davantage des objets offerts à une expérience pré-technique attendant d'être saisis. Ils apparaissent dans des régimes de visibilité, de mesure et d'inscription qui les rendent saisissables. Le réel ne se tient pas derrière l'instrument comme une chose intacte que celui-ci viendrait enfin révéler, il se configure dans la relation instrumentale elle-même. « Une fois présenté par l'intermédiaire d'un instrument, ce qui était auparavant inconnu s'offre comme une "chose même"⁷ ».

Alors qu'une démarche classiquement phénoménologique pouvait ordonner la reconnaissance des pratiques d'observation, d'inscription ou de mesure à la recherche d'une origine du sens, remontant sous les sédimentations historiques vers l'acte par lequel une idéalité s'est constituée, Ihde déplace l'entreprise. L'enjeu n'est plus de retrouver un acte originaire, mais de décrire la pluralité des pratiques matérielles par lesquelles des objets se stabilisent. Dit autrement, le problème change de lieu ; il ne situe plus au niveau d'une conscience constituante mais à celui d'opérations concrètes et distribuées dans le temps et l'espace : mesurer, tracer, inscrire, manipuler, comparer, lire, calibrer, répéter, etc. Alors, la science s'enracine notamment dans des chaînes d'instruments, dans des habitudes opératoires et dans des dispositifs d'inscription. Il est question de « thématiser explicitement le rapport aux technologies matérielles⁸ ». Le laboratoire, l'observatoire, la salle d'imagerie médicale ou le poste informatique ne sont pas des lieux où l'expérience disparaît au profit de la théorie pure, ce sont plutôt des milieux d'expérience réglée. L'astronome ne voit pas comme l'humain qui lève les yeux vers le ciel, le radiologue ne voit pas comme celui qui regarde un corps de l'extérieur. Chacun voit à travers des médiations nécessaires qui exigent une compétence et un certain regard. Là où la phénoménologie classique risquait de faire de la perception « ordinaire » la mesure de toute donation d'objet, le philosophe américain décrit en quoi la perception elle-même se pluralise selon ses appareillages. « Les technologies transforment notre expérience du monde ainsi que nos perceptions [...]. Ces transformations ne sont pas neutres⁹. » Et les textes de Ihde fourmillent d'exemples concrets et précis, comme ceux des spectres stellaires et de l'imagerie médicale. Une étoile n'est pas simplement

⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁸ PT, p. 20.

⁹ *Ibid.*, p. 32.

contemplée, elle est analysée à partir d'une décomposition lumineuse qui devient support d'interprétation. Ce que l'on lit n'est pas l'étoile elle-même dans une présence immédiate, mais un tracé, une distribution de raies, une configuration produite par un instrument et interprétée selon des conventions savantes. De même, les images médicales ne donnent pas le corps comme il se donne au toucher ou à la vue ordinaire, elles le construisent sous forme de coupes, de densités, de contrastes et de zones. Le scanner du cerveau que Ihde évoque dans *Postphenomenology and Technoscience*¹⁰ n'est pas un miroir du corps intérieur, il est une image techniquement produite qui doit être lue par un regard formé. En un sens, l'invisible ne devient visible qu'au prix d'une traduction. Il n'y a donc pas simple extension du regard mais constitution d'un nouveau visible. C'est ce que veut dire l'auteur dans cette formule volontairement laconique et provocatrice : « sans médiation instrumentale, aucune expérience de tels phénomènes n'est possible — *pas d'instruments, pas de science*¹¹ ». C'est pourquoi le cas de Galilée occupe une place stratégique en ce que le télescope ne constitue pas seulement un auxiliaire de la vision, il transforme le champ de l'astronomie. Avec lui, les corps célestes cessent d'être seulement des points lumineux inscrits dans une cosmologie héritée ; ils deviennent des surfaces, des reliefs, des satellites, des mouvements observables. Toutefois, cette nouveauté ne se comprend pas si l'on sépare l'instrument du regard. Voir à travers un télescope, ce n'est pas simplement voir plus loin, c'est apprendre à voir autrement. L'image télescopique doit être stabilisée, corrigée, interprétée selon des codes, opposée à des objections, intégrée à un nouveau régime de preuve. Le télescope ne vérifie donc pas extérieurement une théorie, il participe à la formation même d'un champ d'objets. « Galilée pouvait faire varier ce qu'il voyait de la Lune à travers le télescope et à l'œil nu, et reconnaître aisément qu'il s'agissait de la "même" Lune », mais cette identité maintenue s'accompagnait nécessairement d'une transformation profonde, puisque « la vision humaine devient un "œil-plus-[instrument¹²]" ».

Nous comprenons alors que l'analyse est déplacée hors de l'instance de souveraineté du sujet, en ce que l'expérience technoscientifique n'est pas ce qu'un sujet percevant constitue, elle est plutôt constituée par une relation distribuée entre corps, artefacts et environnement. La philosophie des sciences descend de sa prétention fondationnaliste pour se diriger vers la réalité des pratiques historiques effectives. Cette « descente » apparaît alors

¹⁰ *Ibid.*, pp. 58-62.

¹¹ *Ibid.*, p. 61. Nous soulignons.

¹² *Ibid.*, p. 51.

comme la condition d'une meilleure compréhension des sciences réelles. La postphénoménologie, telle que l'entend Ihde, ne se contente pas d'une théorie englobante de la Technique, simplement parce que les techniques n'ont pas d'essence unique : elles sont « multistables ». Un même artefact peut s'inscrire dans plusieurs pratiques, prendre plusieurs sens. Ihde use, pour illustrer ce point, de l'exemple des arcs¹³. Le longbow anglais, l'arc mongol et l'arc chinois ne sont pas trois réalisations secondaires d'une essence abstraite, ils engagent des gestes différents, des usages guerriers ou culturels différents, des manières distinctes de viser et de tirer. C'est-à-dire que l'artefact n'est jamais seulement ce qu'il est matériellement, il est ce qu'il devient dans une « stabilisation pratique », « les technologies tendent à être multistables¹⁴ ». Les techniques configurent nos relations pratiques au monde sans les déterminer univoquement et mécaniquement ; prises en elles-mêmes, elles ouvrent des possibilités selon des trajectoires plurielles, elles stabilisent des pratiques mais ces stabilités restent historiques. Cette position sépare Ihde des philosophies de la technique qui cherche l'essence d'une époque dans un principe unique, elle le sépare aussi d'une phénoménologie trop attachée à l'idée d'une expérience originaire. Il n'y a pas l'Humain d'un côté et la Technique de l'autre, puis leur rencontre accidentelle ; il y a plutôt des effets de médiation et de composition. Une telle perspective s'éloigne nettement d'une philosophie de la connaissance centrée sur le jugement subjectif. Une science ne se résume pas à un ensemble de propositions vraies élaborées et énoncées par un sujet souverain en face d'un objet à connaître, elle est une pratiques matérielle et multiple. Elle suppose des instruments réglés, des inscriptions conservées, des espaces organisés, des procédures collectives. C'est pourquoi *Instrumental Realism* entend articuler philosophie des sciences et philosophie de la technologie. La première, si elle reste attachée aux seuls énoncés compris uniquement en leur nature propositionnelle et logique, manque en quelque sorte la chaire instrumentale de la science historique. Or il n'y a pas d'astronomie moderne sans instruments optiques, pas de microbiologie sans techniques d'observation, pas de médecine contemporaine sans imagerie. L'objet scientifique n'est pas seulement pensée ou vu, il est surtout rendu opératoire¹⁵.

Il nous est dès lors possible de préciser la fonction particulière de la postphénoménologie dans le mouvement de la pensée de Ihde. Elle ne se contente pas de décrire des usages techniques et historiques, elle déplace et transforme la question

¹³ Voir *ibid.*, pp. 13-15.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵ Voir notamment IR, pp. 90-93.

transcendantale. Au lieu de demander quelles sont les conditions universelles de possibilité de l'expérience en général, elle demande quelles médiations concrètes rendent possible telle expérience, tel objet, tel contenu de savoir. Il ne s'agit donc pas d'abolir la question des conditions de possibilité, mais de la faire descendre dans l'histoire. *L'a priori* n'est plus ce qui précède toute expérience possible ; il est ce qui, dans une situation historique donnée, rend possible certains modes d'apparition. En ce sens, Ihde ne propose pas une phénoménologie simplement enrichie par des exemples techniques, il propose comme une transformation du geste phénoménologique lui-même. La technique est alors pensée en sa positivité propre en ce sens que les objets scientifiques — en réalité technoscientifiques — n'apparaissent pas simplement parce qu'un sujet épistémique les observe, ils apparaissent lorsqu'un certain espace instrumental les rend possibles et visibles, mesurables et interprétables. L'objet n'est pas du tout nié, il est simplement rapporté à ses conditions d'apparition. La question passe de « l'objet est-il là ? » ou « quelles structures d'objectivité *a priori* dois-je mettre en œuvre pour le découvrir ? » à « selon quel régime de visibilité, d'inscription et de pratique cet objet peut-il exister pour notre communauté de savoir ? » La nécessaire médiation technique, chez Ihde, ne saurait se réduire à un « outil » disponible pour un sujet intentionnel, bien plutôt, elle possède une efficacité structurante qui échappe à l'intention individuelle. En effet, l'astronome ne décide pas seul de ce que l'image télescopique rend visible puisqu'il hérite d'un dispositif, d'un ensemble de conventions, d'une histoire des instruments et des controverses. Tout se passe comme si l'expérience était distribuée, elle n'a plus pour centre unique et substantiel la conscience d'un sujet, elle se déploie dans un réseau où humains et non-humains, pratiques et inscriptions coopèrent. Si l'existence de l'instance subjective n'est pas niée, est récusée l'idée d'un sujet qui serait premier, autosuffisant et maître de ses médiations. C'est-à-dire que le sujet épistémique est toujours déjà engagé, il ne vient pas au monde les mains vides, les yeux nus, la pensée pure ; il vient à un monde aménagé, peuplé d'artefacts, structuré par des techniques, préparé par des usages. Par conséquent, la postphénoménologie décentre le sujet au lieu de l'abolir. Elle a pour intention de montrer que la subjectivité est traversée par des instruments, qu'elle s'objective dans des artefacts.

Tout ceci semble décisif pour comprendre le préfixe « post » de « postphénoménologie ». Cette dernière ne vient pas exactement après la phénoménologie comme une doctrine qui l'aurait simplement dépassée, mais plutôt comme une inflexion qui

en refuse les nostalgies. La postphénoménologie ihdénienne ne cherche ni la présence originale, ni la nature perdue, ni le monde pré-technique. C'est-à-dire qu'elle ne fait pas de la technique une chute hors de l'humanité authentique. Bien au contraire, elle regarde les médiations techniques comme des conditions constitutives du domaine épistémique. Là où une certaine phénoménologie pouvait être tentée par le retour à une origine anhistorique et pure, Ihde choisit la description. Il en résulte une pensée de la technoscience comme champ hybride en ce que cette dernière ne désigne pas simplement l'addition de la science et de la technique indépendante l'une de l'autre, elle fait signe vers leur co-constitution. Certaines sciences naissent en partie de pratiques techniques, certaines techniques supposent des objets scientifiques, les instruments participent à la production de phénomènes que les théories interprètent, les théories orientent la construction de nouveaux instruments. « La technoscience relie délibérément deux histoires : celle des technologies, qui remonte aussi loin que les origines humaines, et celle de la science, que l'on considère généralement comme plus tardive ou moderne » et ces deux histoires, ajoute Ihde, « appartiennent aujourd'hui ensemble à une histoire hybride¹⁶ ». Dès lors, si la connaissance désigne la relation réglée à un objet réel, la technoscience, telle que postphénoménologiquement comprise, nomme plutôt le champ plus large des conditions qui rendent possible cette relation, indépendamment du caractère universellement réel de l'objet en question. Or, Ihde s'évertue à montrer que, surtout dans la science moderne et contemporaine, ces conditions sont, notamment, inséparablement techniques. Avant qu'un objet prenne place au sein du *corpus* d'une science, il doit être tenu visible, mesurable, enregistrable, manipulable. Avant qu'une proposition soit vraie ou fausse, il faut qu'un phénomène ait été produit pour une communauté dans une forme stabilisée. La technique occupe précisément une place au sein de cet espace préalable, non comme pur et unique fondement, mais comme condition historique opératoire. La technique ne fonde pas fixement et de tout temps la vérité du savoir, elle prépare variablement et historiquement le théâtre où la vérité peut s'élaborer.

On comprend dès lors pourquoi Ihde veille à déplacer la question du fondement vers celle de la médiation. Celui-là, s'il demeure pensé comme base ultime, simple et immobile, manque la réalité des pratiques technoscientifiques. En effet, celles-ci ne reposent pas sur un sol unique mais sur une multiplicité de supports que sont instruments, inscriptions, protocoles, institutions, codes et conventions, etc. La solidité d'un contenu de savoir ne

¹⁶ PT, p. 45.

provient pas de son retour à une origine, elle vient de la stabilité momentanée et relative de ces médiations. Alors que la phénoménologie classique pouvait encore chercher, sous les mutations historiques, une structure stable de l'expérience, Ihde, au contraire, décrit en quoi l'introduction de nouveaux instruments n'est pas neutre vis-à-vis des régimes de savoir. De nouveaux objets apparaissent, d'autres deviennent secondaires, les échelles se déplacent, les critères de preuve se modifient, etc. L'histoire des techniques de connaissance n'est donc pas celle d'un progrès linéaire vers une vision toujours plus complète, elle apparaît comme étant faite de seuils, de reconfigurations, de pertes autant que de gains. C'est pourquoi Ihde se dit lui-même en accord avec la pensée discontinue et non-linéaire foucauldienne des savoirs¹⁷.

Il nous reste un dernier point à souligner qui concerne la méthode propre à Ihde qui procède par « variations », qui ne sont plus seulement imaginaires ou eidétiques au sens traditionnel, mais empiriques, techniques et historiques. Faire varier une expérience, ce n'est pas seulement en modifier mentalement certains traits pour en dégager l'essence ; il s'agit plutôt de comparer des dispositifs, des usages, des cultures matérielles, des modes d'inscription. Ainsi, les figures multistables, les arcs, les instruments optiques, les images médicales ne sont pas des illustrations ajoutées après coup à une théorie déjà faite. Ils sont le lieu même où la pensée du postphénoménologue se forme. Procédant ainsi, Ihde s'auto-contraint à élaborer des notions qui restent attachées aux pratiques concrètes. Une pensée de la technologie qui parlerait de trop haut courrait le risque de ne plus voir les artefacts qu'elle prétend penser.

A tout dire, Ihde demeure en un sens phénoménologue en ce qu'il ne quitte jamais définitivement le terrain de l'expérience ou du vécu, mais il devient postphénoménologue en cherchant à montrer de manière descriptive que cette expérience n'est jamais originairement simple. Il nous revient à présent d'interroger les textes de Foucault des années 1960 afin de constater que, bien que son rapport avec la phénoménologie soit beaucoup plus oppositif, refusant explicitement et radicalement tout recourt à l'instance d'une expérience subjective, nous sommes à même d'y trouver nombre d'échos. Leurs démarches ne se recouvrent pas mais elle se croisent autour d'un même refus qui n'est autre que celui de faire du sujet le lieu premier et dernier de la fondation du savoir. Les savoirs ne font pas qu'excéder l'intention individuelle, ils s'appuient aussi sur des dispositifs matériels dont l'efficacité se déploie en-deçà de la conscience thématique des sujets. Ihde nous invite à penser non plus depuis

¹⁷ Voir *supra* p. 16.

l'origine, mais depuis les conditions historiques, pratiques et matérielles qui font qu'à un moment donné quelque chose peut être vu, su et tenu pour vrai.

b) *De la connaissance aux savoirs*

Comment comprendre et qualifier la démarche de Foucault ? Comme il le dit lui-même dans *Naissance de la clinique*, « la recherche ici entreprise implique donc le projet délibéré d'être à la fois historique et *critique*, dans la mesure où il s'agit [...] de déterminer les *conditions de possibilité* de l'expérience médicale telle que l'époque moderne l'a connue¹⁸ ». Il s'agit d'une entreprise de dégagement et de description d'un certain *niveau* qui « rend possible¹⁹ » le savoir, se concrétisant par le projet de « reconstituer le système général de pensée dont le réseau, en sa positivité, *rend possible* un jeu d'opinions simultanées et apparemment contradictoires. C'est ce réseau [...] qui est porteur de l'historicité du savoir²⁰ ». Nous comprenons alors qu'il faut, quant aux « *conditions de possibilité* d'une science », prendre soin de distinguer les « *conditions* de la science comme science » et « la *possibilité* d'une science dans son existence historique²¹ ». En ce sens, Foucault propose une approche pour ainsi dire « empirique » de la question de la connaissance qui ne relève pas d'une quelconque « théorie de la connaissance » mais bien plutôt d'une étude historique des savoirs dans le mouvement de leur constitution. Le philosophe français n'a rien fait d'autre que de « réfléchir philosophiquement sur l'histoire des savoirs comme matériel historique²² » puisque l'analyse des *épistémès* n'est aucunement une philosophie de la connaissance se posant la question de la légitimité et des limites de cette dernière. Bien plutôt, elle aborde l'énigme du discours scientifique non pas par le point de vue de son droit à être une science mais seulement par le fait qu'il existe, d'une existence rendue possible par une positivité antérieure. Cela a pour effet d'invalider toute perspective normative : si le champ du savoir est bien en un sens déterminé par des conditions de possibilité, celui-ci ne saurait légitimer *a priori* la possibilité d'une connaissance certaine. Il n'est alors pas question de l'exigence d'un fondement absolu pour le savoir, comme cela peut être le cas pour la connaissance chez Kant, dans *Critique de la raison pure*, dont l'entreprise est de décider de la possibilité du vrai

¹⁸ NC, p. xv. Nous soulignons.

¹⁹ MC, p. 46.

²⁰ *Ibid.*, p. 89. Nous soulignons.

²¹ M. Foucault, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie » in *Cahiers pour l'analyse*, n° 9, été 1968, pp. 9-40, repris dans DE, vol. I, texte n° 59, p. 724.

²² M. Foucault, « Le style de l'histoire » in *Le matin*, n° 2168, 21 février 1984, pp. 20-21, repris dans DE, vol. IV, texte n° 348, p. 1471.

comme accord de la ladite connaissance avec son objet²³. Par conséquent, le point de vue des savoirs ne se préoccupe pas de la valeur de vérité attribuée à des contenus de connaissance, au contraire, il a pour fonction de suspendre la légitimité des jugements épistémiques en renvoyant exclusivement chaque formation du savoir à l'*épistémè* dont elle relève. Comme l'écrit Foucault dans la préface de l'édition américaine de *L'archéologie du savoir*, « par *connaissance*, j'entends la relation du sujet à l'objet et les règles formelles qui la gouvernent. Le *savoir* renvoie aux conditions qui sont nécessaires, à une époque donnée, pour que tel ou tel type d'objet soit donné à la *connaissance*²⁴ [...] ». Sous cette clause, comme le dira Foucault dans le cahier 9 du « journal intellectuel », la connaissance n'est autre que « ce rapport de possession et d'identification sujet-objet²⁵ », et la lutte contre les sophistes en Grèce au Ve siècle avant notre ère n'aurait été qu'une lutte pour « substituer les droits d'une connaissance à la pratique du savoir²⁶ ». Mais cela ne veut pas dire que tout savoir doit tendre à la connaissance comme à sa vocation dernière, bien plutôt, « le savoir comme instance réelle [distincte de la législation de la connaissance] n'a pas cessé de fonctionner historiquement²⁷ ».

Cette pratique de l'histoire des savoirs nous initie à un nouvel ordre et fait signe vers la nécessité de ce dernier en tant qu'il correspond au « lieu de rencontre entre les choses perçues et les mots pour les nommer²⁸ ». Ainsi, est refusée l'alternative entre un ordre des choses préexistant aux connaissances dont celles-ci ne font que se saisir en leur donnant un discours, et un ordre des choses construit par le sujet connaissant, organisant le réel à partir des lois de son esprit. Nous nous trouvons alors à l'articulation entre les domaines du préréflexif — renvoyant aux codes fondamentaux d'une culture — et du réflexif — renvoyant aux théories scientifiques et aux interprétations philosophiques²⁹. Cette mise au jour d'un tel espace d'ordre comporte une dimension critique puisqu'elle dévoile le sol positif ou les conditions de possibilité de tout ordre possible. Elle renvoie donc à la fois à un *commencement* et à un *commandement*, soit à une *archè* c'est-à-dire au principe d'existence de l'ordre comme condition située en-deçà de tout savoir possible. C'est pourquoi cette démarche peut être qualifiée d'*archéologique*, renvoyant au fait primordial de l'existence d'un socle positif,

²³ I. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, P.U.F., 9ème édition, Paris, 1980, p. 161.

²⁴ M. Foucault, *The archaeology of knowledge*, trad. A.M. Sheridan, Random House, NY, 1970, p. xv. Nous traduisons.

²⁵ M. Foucault, Fonds Michel Foucault, Inédit B.N.F., NAF 28730, Boîte 91, Cahier 9, date du 1/11.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ MC, p. 14.

²⁹ Voir *ibid.*, p. 11.

support fondamental de l'appréhension discursive des choses.

Au premier abord, l'archéologie semble être fidèle au sens que Kant donnait à la recherche transcendantale, c'est-à-dire une « connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori*³⁰ ». En effet, l'archéologie met en place une entreprise de « connaissance de la connaissance³¹ ». Mais, en réalité, la démarche foucauldienne se fonde également sur le refus du second sens donné par Kant à la philosophie transcendantale, l'identifiant au « système de tous les principes de la raison pure³² », donnant ainsi à l'approche critique un statut fondationnel et intemporel, en se concevant comme relative à un ensemble de principes *a priori* qui, en précédant toute expérience possible, rendent possible la connaissance elle-même. Il ne faut pas s'y tromper, la tâche critique de l'archéologie ne consiste pas à révéler le soubassement immobile de notre pensée ; elle assume comme son propre objet la transformation radicale des cadres même de la connaissance et de l'expérience — de la folie, de la maladie, de la vie, etc. Par conséquent, l'archéologie ne peut que rentrer en discussion différenciante avec la phénoménologie.

À suivre l'archéologue, toute référence *et tout sens* des énoncés — potentiellement à prétention scientifique — sont traités comme de simples phénomènes : « [i]l s'agit de suspendre [...] non seulement le point de vue du signifié (on en a l'habitude maintenant) mais celui du signifiant³³ ». Si une phénoménologie met entre parenthèse l'hypothèse naturelle selon laquelle les énoncés renvoient à des objets transcendants, ce n'est pas pour en nier le sens. Face à une telle approche voulant faire de la perception souveraine le fondement de la validité des actes de discours, l'archéologie considère qu'il s'agit de « [ne pas] neutraliser le discours, d'en faire le signe d'autre chose et d'en traverser l'épaisseur pour rejoindre ce qui demeure silencieusement en-deçà de lui, c'est au contraire de le maintenir dans sa consistance³⁴ [...] ». Foucault ne cherche pas à incorporer l'expérience qui traverse le sujet puisque ses analyses délaissent les relations de sens qui existent entre les énoncés ; il s'agit d'un détachement radical et le terme de « neutralité » n'est peut-être pas suffisant pour en rendre compte : « [sans doute] vaudrait-il mieux parler de “neutralité” ; mais ce mot lui-

³⁰ I. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 110.

³¹ Voir M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung » in *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 2, avril-juin 1990, pp. 35-63.

³² I. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 112.

³³ AS, p. 146.

³⁴ *Ibid.*, p. 65.

même renvoie trop aisément à un suspens de croyance, à un effacement où à une mise entre parenthèses de toute position d'existence, alors qu'il s'agit de retrouver ce dehors où se répartissent [...] les événements énonciatifs³⁵ ». Contrairement à une herméneutique qui tourne toute description en interprétation et qui rapporte tout dit à une expression qui n'est autre que la rencontre de deux consciences intentionnelles, l'étude des savoirs fait le pari d'une substitution de la phénoménologie par une description des événements discursifs : elle n'est autre que la « description systématique d'un discours-objet³⁶ ». Ainsi, la philosophie du savoir s'oppose à une philosophie de l'expérience subjective et du sens. Est récusée la thèse de Husserl selon laquelle « au commencement il y a l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens³⁷ ». Nous le mesurons, l'approche phénoménologique est rejetée, celle qui « consiste à donner une priorité absolue au sujet de l'observation, attribue un rôle constitutif à un acte et pose son point de vue comme origine de toute historicité³⁸ ». Par conséquent, il n'est pas possible de poser un acte fondateur de la raison dans un sujet, il convient mieux d'étudier les « formes de rationalité³⁹ » que prend la raison dans son histoire : « je ne pense pas qu'il y ait une sorte d'acte fondateur par lequel la raison dans son essence aurait été découverte ou instaurée [...] c'est pourquoi ce que j'ai essayé d'analyser, ce sont des formes de rationalité⁴⁰ [...] ».

Partant, il nous est possible de revenir sur la notion d'expérience que nous avons commencé à entrevoir⁴¹. En un sens, faire une histoire continue de la pensée — ce que Foucault se refuse de faire — reviendrait à nouer des enchaînements discursifs et à les rendre intelligibles à l'aide de la position d'existence d'actes de synthèse ; une telle histoire serait « pour la souveraineté de la conscience un abri privilégié. L'histoire continue, c'est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet [...]. Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée⁴² ». Bien au contraire,

³⁵ *Ibid.*, p. 159-160.

³⁶ AS, p. 147.

³⁷ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §16, trad. E. Levinas et G. Peiffer, Vrin, Paris, 1986, p. 33.

³⁸ M. Foucault, « Préface à l'édition anglaise des *Mots et les choses* », Tavistock, Londres, 1970, repris dans DE, vol. II, texte n° 72, p. 13.

³⁹ En ce sens et dans ce contexte, il nous faut prendre soin d'opérer une distinction possible — ce n'est pas la seule — entre « raison » et « rationalité ». Alors que celle-là peut être définie comme principe humain universel, source de toute connaissance et indépendant de l'expérience, celle-ci désigne le caractère de ce qui est rationnel, c'est-à-dire ce qui préside essentiellement au comportement de sujets de savoir, à l'enchaînement des étapes de raisonnements, par le biais de procédures et de règles supposément fixes, pour une époque et une communauté données.

⁴⁰ M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme » in *Telos*, Vol. XVI., n° 55, printemps 1983, pp. 195-211, repris dans DE, vol. IV, texte n° 330, p. 1260.

⁴¹ Voir *supra*, p. 24.

⁴² AS, pp. 22-23.

l'histoire des savoirs ne se réfère pas à l'activité synthétique d'une conscience, elle n'a pas pour fonction ni pour fin d'animer par le travail du sens ou par un quelconque mouvement de totalisation « le jeu des déterminations matérielles, des règles de pratique, des systèmes inconscients, de relations rigoureuses mais non réfléchies, des corrélations *qui échappent à toute expérience vécue*⁴³ ». Le sujet, qu'il soit psychologique, c'est-à-dire l'instance d'une fonction empirique de synthèse, ou bien qu'il soit transcendantal, c'est-à-dire la pure instance fondatrice de rationalité, n'est plus le recours auquel on se réfère pour expliquer les diverses modalités et contenus d'énonciation d'un discours. Ainsi, si le discours ne saurait être compris comme un phénomène d'expression, « on y cherchera plutôt un champ de régularité pour diverses positions de subjectivité⁴⁴ ». Alors que l'expérience phénoménologique consiste à « ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendantales, de cette expérience et de ces significations⁴⁵ », l'approche archéologique manifeste la dispersion du sujet, les divers statuts, emplacements et positions qu'il occupe ou se voit attribuer⁴⁶. Cela permet de définir l'idée d'une expérience, qui n'est plus seulement ordinaire ou expérience de tel objet, mais qui devient tout autant expérience-limite, en ce sens qu'elle arrache le sujet à lui-même et lui impose un certain éclatement voire une dissolution. Ainsi, la recherche archéologique, s'enfonçant dans l'épaisseur historique des savoirs et visant le niveau du discours, ne ramène aucunement ce dernier au sol originare de l'expérience vécue⁴⁷ supposément antérieure à tout discours épistémique et à toute science. En ce sens, le discours manifeste ne repose pas sur un déjà-dit ayant paradoxalement les caractéristiques d'un « jamais-dit », d'un discours sans corps⁴⁸, car cela reviendrait à interpréter — ou à écouter — le non-dit du discours, lui-même intimement lié au vécu originare d'une expérience. Solidairement, l'origine du discours n'est pas à chercher, au-delà des chronologies naïves, dans un point reculé à l'infini et jamais présent dans aucune histoire ; une telle option de recherche vouerait l'analyse historique à être « quête et répétition d'une origine qui échappe à toute détermination historique⁴⁹ [...] ».

⁴³ *Ibid.*, p. 25. Nous soulignons.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁵ M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (avec Duccio Trombadori, Paris, 1978) in *Contributo*, 4ème année, n° 1, Salerne, 1980, repris dans DE, vol. IV, texte n° 281, p. 84.

⁴⁶ Voir AS, p. 77.

⁴⁷ Voir *ibid.*, pp. 258-259.

⁴⁸ Voir *ibid.*, pp. 38-39.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 39. Foucault vise ici explicitement *L'origine de la géométrie* de Husserl.

Il résulte de tout cela une transformation de la notion de « condition » elle-même. En effet, si l'organisation de l'espace du savoir doit être conçue comme un jeu de conditions, ces dernières ne sont pas à comprendre comme appartenant à un sujet transcendantal ou psychologique. Il est plutôt question d'une enquête sur les rapports qui lient les connaissances objectives aux structures *a priori* qui conditionnent historiquement la forme de leur objectivité ainsi que le type de relation qu'elles entretiennent entre elles à un moment donné. Ces modes de structuration renvoient à la dimension de l'*épistémè* : elle n'est « pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque » mais « l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives⁵⁰ ». Il est alors question de reconstituer pour une époque le système de relations qui forment l'*a priori historique* — notion éminemment et volontairement paradoxale — des différentes figures épistémologiques. Dit autrement, l'archéologie a comme objectif de rendre compte de l'articulation entre le niveau des connaissances scientifiques et le niveau du savoir où les énoncés viennent trouver leurs conditions de possibilité historiques. « [D]ans toute formation discursive, on trouve un rapport spécifique entre science et savoir ; et l'analyse archéologique [...] doit montrer positivement comment une science s'inscrit et fonctionne dans l'élément du savoir⁵¹ ». Ainsi, est décalée la question de la prétention légitime d'un ensemble d'énoncés à la scientificité vers le questionnement critique portant sur les conditions de possibilité de l'existence historique d'un type de discours. L'enjeu est alors de déplacer les structures aprioriques de la connaissance au-delà du sujet transcendantal. Les relations que perçoit l'archéologue ne sont pas des conditions de possibilité anhistoriques ou transhistoriques telles qu'elles dessineraient l'espace de toutes les transformations possibles, il s'agit plutôt de règles qui déterminent uniquement des conditions d'existence, c'est-à-dire les régularités des transformations effectives. Foucault met au jour des déterminations premières qu'aucune source de sens ou aucun sujet transcendantal n'a constituées. Un tel *a priori*, exclu sous sa forme éternitaire, n'est pas pour autant inutilisable. Penser radicalement l'historicité de l'*a priori* signifie transposer la question critique sur le plan historique, mais en déplaçant doublement la question par rapport à son arrière-plan kantien, d'abord, puis husserlien. En

⁵⁰ *Ibid.*, p. 250.

⁵¹ *Ibid.*, p. 241.

effet, premièrement, nous l'avons vu, l'*a priori* pour le savoir ne peut s'interpréter à partir d'une analyse des facultés humaines. Secondement, l'historicité des conditions de possibilité des savoirs entre en débat avec l'« *a priori* historique » de Husserl de *L'origine de la géométrie* en ce que, pour ce dernier, l'*a priori* est en définitive métahistorique au sens où il vise essentiellement à garantir la possibilité de retrouver, par-delà les sédimentations de l'histoire, les évidences premières originellement thématiques par le « proto-fondateur ». Ainsi, face à une anhistoricité, à une transhistoricité ou à une métahistoricité, Foucault oppose l'hypothèse⁵² paradoxale d'un *a priori* de part en part donné dans l'histoire, qui se transformerait avec elle, et qui pourtant la surplomberait en définissant les conditions de possibilité — elles-mêmes variables — d'un savoir d'une époque. En d'autres termes, l'*a priori* s'en trouve à la fois historicisé, pluralisé, contingentisé et empiricisé. En tant que surgissement d'une configuration singulière de l'expérience objective, il ne répond pas à une nécessité qu'il s'agirait de retrouver derrière le grouillement des faits.

⁵² Là encore, il nous faut parler d'« hypothèse » en ce que la démarche de Foucault ressortit à une méthode plutôt que d'une prétention épistémique. Il s'agit, par l'historicisation, de se débarrasser non pas de la thèse du transcendantal kantien, mais de son hypothèse : « je m'efforce, à l'inverse, d'éviter toute référence à ce transcendantal, qui serait une condition de possibilité pour toute connaissance. Quand je dis que je m'efforce de l'éviter, je n'affirme pas que je sois sûr d'y parvenir. Ma façon de procéder en ce moment est de type régressif, dirais-je ; j'essaie d'assumer un détachement de plus en plus grand pour définir les conditions et les transformations historiques de notre connaissance. J'essaie d'historiciser au maximum pour laisser le moins de place possible au transcendantal. Je ne peux pas éliminer la possibilité de me trouver, un jour, face à un résidu non négligeable qui sera le transcendantal », M. Foucault, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli », *op. cit.*, p. 373.

3. Des savoirs anonymes

a) Désobjectivation

Nous l'avons vu, la conception ihdienne de la technique prétend thématiser et décrire les effets (post)phénoménologiques d'une culture matérielle, sans que ces derniers ne doivent le moindre atome explicatif à la souveraineté du sujet. En ce sens, l'approche postphénoménologique de Ihde apparaît comme étant, simultanément et quelque peu paradoxalement, une approche sans sujet. Cette démarche fait apparaître une forme d'étrangeté anthropologique de la technique, rompant avec la conception instrumentale selon laquelle les techniques seraient produites par l'humain en vue de finalités préalablement déterminées par lui. Ce que Ihde ne cesse d'affirmer, c'est que la technoscience se laisse mal saisir dans les cadres symboliques traditionnels de l'humanisme, ceux d'un individu parlant, rationnel et porteur de valeurs. Cela ne signifie évidemment pas que l'histoire des sciences et des techniques se déploierait sans l'humain, ni qu'elle serait a-subjective au sens où la subjectivité ne serait qu'une illusion inconsistante. Il faut plutôt comprendre que la technoscience ne peut plus être pensée à partir d'une conception humaniste classique de l'humain, cette dernière se voyant au contraire profondément entamée par les technologies nouvelles. Autrement dit, la technoscience déborde le champ anthropologique, et le sujet hérité de l'humanisme ne se montre plus à la hauteur des problèmes qu'elle engage. Il s'agit donc, pour Ihde, d'opérer un déplacement du regard : passer du point de vue de l'homme à celui de la technique. Une double rupture se dessine alors, à l'égard aussi bien des approches subjectivistes que des approches anthropologiques des technosciences.

Comme Foucault le rappelle en 1966 dans plusieurs textes portant sur les enjeux du structuralisme, les conceptions philosophiques de l'humain et du sujet propres aux pensées du XIXe siècle et du début du XXe siècle — il renvoie notamment à Hegel, Marx et Sartre — ont été profondément ébranlées par l'émergence des « sciences humaines » ainsi que des sciences formelles. Tandis que « l'humanisme, l'anthropologie et la pensée dialectique ont partie liée », la « raison analytique » dont Foucault repère la naissance dans la logique de Russel, l'anthropologie de Lévi-Strauss, la psychanalyse de Lacan, la linguistique ou encore la théorie de l'information, apparaît quant à elle comme « incompatible avec l'humanisme¹ ».

¹ M. Foucault, « L'homme est-il mort ? » in *Arts et loisirs*, n° 38, 15-21 juin 1966, pp. 8-9, repris dans DE, vol. I, texte n° 39, p. 569.

Foucault affirme en effet que dès lors que la question du système ou de la structure vient remplacer celle du sens, il devient impossible de continuer à supposer un sujet à l'origine de son langage, de ses savoirs ou de ses pensées. Dans le même temps, les développements contemporains de la cybernétique et de la théorie de l'information — auxquels il fait brièvement référence — semblent également subvertir les conceptions classiques de la technique, par l'élaboration de machines aptes à simuler des comportements traditionnellement tenus pour humains (apprentissage, jeu, langage). Dès lors, l'effort contemporain ne consiste plus tant à « revendiquer l'homme contre le savoir et contre la technique », qu'à faire apparaître que « sa vie, son mode d'être et sa pensée font partie de la même organisation systématique et relèvent des mêmes catégories que le monde scientifique et technique² » qu'il croyait jusque-là pouvoir maîtriser souverainement.

La démarche archéologique, prenant et constituant les savoirs comme objets, consiste en la description et l'identification d'*épistémès* qui ne sont pas la manifestation de l'unité souveraine d'un sujet³. Le philosophe français ne fait rien d'autre que proposer un principe d'unité qui traverse les discontinuités sans recourir à l'intentionnalité d'un sujet individuel. Les règles qui opèrent à l'intérieur du niveau discursif lui-même « 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 discursif⁴ ». Au lieu d'une étude historique des *opinions* se dessine une étude synchronique du savoir et de ses conditions anonymes. Foucault oppose alors l'archéologie à la *doxologie* qui décrit l'histoire des pensées individuelles de quelque nature qu'elles soient, scientifiques ou non. Pareillement, il ne s'agit pas non plus d'un arpentage du champ épistémologique directeur à l'aide d'une démarche inductive qui procéderait d'une lecture de toutes les pensées individuelles à une généralisation de leurs caractères communs. Est très explicitement, si ce n'est construite, du moins identifiée, une opposition entre les « philosophies du sujet » et les « philosophies du concept », qui permet au philosophe français une relecture de l'histoire intellectuelle française comme « deux trames qui sont restées profondément hétérogènes⁵ ». Cette opposition rend possible l'ouverture d'une voie autre que celle d'une conception du sujet

² *Ibid.*

³ Voir *supra*, p. 27.

⁴ AS, pp. 83-84.

⁵ M. Foucault, « Préface » in G. Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, *op. cit.*, p. 430.

psychologique, solipsiste, auto-constitué et anhistorique. Cette *désobjectivation* dans la pensée de Foucault, notamment des années 1960, va très loin puisque même dans les textes littéraires, peut-être les plus éminents représentants de l'unité entre un sujet et son œuvre, l'analyse se voit centrée sur et réduite à l'identification des systèmes de détermination du document en tant que tel et, par conséquent, ne porte plus sur l'étude d'éléments séparés et individualisables : « [l']analyse du langage, au lieu d'être rapportée à une théorie de la représentation ou à une analyse psychologique de la mentalité des sujets, se trouve maintenant mise de plain-pied avec toutes les autres analyses qui peuvent étudier [...] la structure des codes⁶ ». Le texte littéraire devient donc, lui aussi, l'élément et le théâtre du lien défait entre le sujet-auteur et son texte ; il ne consiste plus qu'en un ensemble de signes matériels dont le mode de détermination de la mise en rapport est le seul enjeu : « les œuvres littéraires [...] sont fait[es] avec du langage [...], ne peut-on pas retrouver dans toutes ces œuvres des structures qui soient [...] descriptibles à partir des structures que l'on a pu trouver dans le matériau lui-même⁷ [...] ? ».

En ce sens, la triangulation, locuteur - objet - discours, d'après laquelle le discours est produit par un locuteur pour parler d'un objet, n'intéresse pas Foucault puisque les discours sont saisis indépendamment des locuteurs et de leurs objets. Est plutôt étudiée la manière dont les discours deviennent possibles et impossibles à travers un système de régularités historiquement déterminé. Si le discours est traité comme un espace d'extériorité, on peut alors voir en lui la dispersion du sujet et sa discontinuité d'avec lui-même. Le champ *anonyme* qui définit la place possible des sujets constitue le niveau du savoir en tant qu'il s'oppose à la connaissance. Une théorie de la connaissance, nous l'avons vu, suppose que « le sujet et l'objet de la connaissance restent ce qu'ils sont [...] constitués une fois pour toute et définitivement mis en face l'un de l'autre⁸ ». Mais, selon Foucault, une telle option théorique comporte des « méfaits⁹ » puisque raisonner ainsi suppose de voir dans un énoncé l'œuvre, en-dessous de ce dernier, de la fonction d'expression¹⁰ d'une instance intentionnelle¹¹ de nature psychologique¹² caractérisée par son épaisseur et son histoire

⁶ M. Foucault, « Linguistique et sciences sociales » in *Revue tunisienne des sciences sociales*, 6ème année, n° 19, décembre 1969, pp. 248-265, repris dans DE, vol. I, texte n° 70, p. 851.

⁷ *Ibid.*

⁸ NC, p. 139.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Voir AS, pp. 37-38.

¹¹ Voir *ibid.*, pp. 42-43.

¹² Voir *ibid.*, p. 78.

individuelles. Mais, si l'existence d'un auteur est bien nécessaire à la production matérielle d'un énoncé, elle ne saurait s'identifier à celle d'un sujet qui, quant à lui, consiste en une position pouvant être occupée par plusieurs auteurs individuels, position qui rentre dans la définition et la description de l'énoncé même en tant que variable de ce dernier. Le sujet, dans son sens archéologique, varie en fonction de sa position parmi les systèmes de règles discursives et extra-discursives¹³. Pour l'archéologie, donc, « [l']instance du sujet créateur, en tant que raison d'être d'une œuvre et principe de son unité, lui est étrangère¹⁴ ».

b) *L'être de l'anonymat*

Selon Ihde, le rapport particulier que l'utilisateur d'un artefact — qu'il soit technicien spécialisé ou non — entretient avec l'objet technique ne saurait consister en une somme de connaissances structurées en schèmes clairement représentés, mais bien plutôt en tours de main possédés par l'habitude et acquis par l'usage, ce dernier étant lui-même orienté et partiellement déterminé par l'existence de l'artefact en question. En ce sens, le technicien, compris au sens général d'*utilisateur*, par son activité, reçoit un savoir-faire qui, à aucun moment de cette connivence opératoire, ne sera converti en savoir intellectuel. Dit autrement, l'approche ihdienne consiste, notamment, en une description rigoureuse des intuitions et schèmes opératoires purement concrets, non formulés et non transmis par un symbolisme quelconque. C'est pourquoi nous pouvons parler, chez le philosophe américain, d'un *subconscient* technique, c'est-à-dire d'un rapport instinctif que les individus entretiennent avec les objets techniques, non soumis à la réflexion par la communauté utilisatrice d'une époque donnée. C'est pourquoi il nous semble possible de parler, chez le philosophe américain, d'un *subconscient* technique, c'est-à-dire d'un rapport instinctif entretenu par les individus avec les objets techniques, rapport qui n'est pas porté à la réflexion par la communauté utilisatrice d'une époque donnée. Il s'agit d'un *anonymat*, de l'*inconscient technique* d'une époque consistant, non pas en une cause unique et première déterminant de manière univoque l'ensemble des pratiques techniquement médiées, non pas en les conditions de possibilité globales et abstraites des productions — expérientielles, perceptives, discursives — adossées aux artefacts, mais en l'ensemble des conditions concrètes d'existence desdites productions qui ne fait qu'un avec la positivité constituée par le système

¹³ Voir « La formation des modalités énonciatives *in ibid.*, pp. 72-78.

¹⁴ *Ibid.*, p. 189.

des artefacts effectifs d'une époque.

Si les savoirs d'une époque déterminée par l'archéologue sont anonymes, comme nous venons de le voir, leur *anonymité* ne dit pour autant rien de l'*anonymat* historique dont il est question. Se pose alors la question de la nature de ce dernier, au-delà de sa fonction ou de sa place dans l'économie générale de l'archéologie foucauldienne. Dans un des manuscrits préparatoires à *L'archéologie du savoir*, Foucault écrit que « dans la culture moderne, les énoncés avec lesquels on a rapport, ce ne sont pas ceux qu'on commente, etc., c'est d'abord et avant tout *la masse totale de ce qui a été dit* et se trouve directement ou indirectement conservé ; à cette masse la culture moderne a rapport dans la mesure où elle fait place à ce fourmillement de choses dites, où elle accueille la rumeur immense et où elle lui prête l'oreille¹⁵ ». Il est alors question d'une « masse discursive » mais qui se trouve réglée, gérée, « contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures¹⁶ ». Par conséquent, il existe, selon Foucault, une « gestion » qui permet de rendre intelligible la production des différents et foisonnants discours effectifs d'une *épistémè*. Pour autant, il nous faut prendre garde à ne pas rabattre l'étude historique de l'anonymat sur l'histoire des idées ni sur celle des mentalités. En effet, la première consiste en l'analyse des systèmes de représentation situés sous et expliquant les discours, la seconde prend pour objets les schémas de comportement, alors que la pensée de l'histoire pratiquée par Foucault s'intéresse à la manière de constituer les objets et les problèmes. Bien que le philosophe français parle, dans la préface à l'édition anglaise des *Mots et les choses*, de mettre au jour un « inconscient positif du savoir [c'est-à-dire] un niveau qui échappe à la conscience du chercheur et pourtant fait partie du discours scientifique¹⁷ », il n'est aucunement question de comprendre le déploiement des régularités discursives à la surface des énoncés par le recours à une quelconque expérience isomorphe au vécu ou à une forme de subjectivité, qu'elle soit consciente ou non. En effet, dans *L'archéologie du savoir*, Foucault revient sur *Histoire de la folie* qui, selon lui, « faisait une part beaucoup trop considérable [...] à ce qui s'y trouvait désigné comme une “expérience¹⁸” » et qui pouvait laisser entendre un « sujet anonyme et général de l'histoire¹⁹ ». Ainsi, les règles de formation s'imposent « selon une sorte

¹⁵ Cité dans M. Foucault, « Introduction à L'archéologie du savoir » in M. Rueff, *Les études philosophiques*, n° 114, 3 juillet 2015, p. 341. Nous soulignons.

¹⁶ M. Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁷ M. Foucault, « Préface à l'édition anglaise des *Mots et les choses* », *op. cit.*, p. 9.

¹⁸ AS, p. 28.

¹⁹ *Ibid.*

d'anonymat uniforme²⁰ » qui n'est le fruit historique ni d'une mentalité, ni d'un esprit, ni d'une conscience collective²¹. Le sujet d'un énoncé est, nous l'avons vu, une fonction déterminée pouvant être occupée par plusieurs individus. Mais il apparaît, aux yeux de Foucault, que c'est le « déjà-là » du langage qui constitue les conditions concrètes de possibilité d'exercice de ladite fonction. Ainsi, « entre le langage [...] tel qu'on le parle, et l'absence de toute formulation, il n'y a pas le grouillement [...] de toutes les pensées à demi verbalisées [...] mais avant tout — ou en tout cas avant lui (car il dépend d'elles) — les conditions selon lesquelles s'effectue la fonction énonciative²² ». Alors, le domaine énonciatif peut être décrit comme un champ anonyme qui ne pose la question ni du *cogito* ni du sujet qui parle. L'analyse des savoirs se situe au niveau du « on dit » qui n'est autre que l'ensemble des choses dites avec leurs relations, régularités et transformations²³. Si « n'importe qui » peut parler, il est nécessairement pris dans le jeu d'une extériorité qui le précède et en gère l'énonciation.

Cet anonymat, au lieu d'être le lieu ou l'instance législative qui régirait par ses lois propres hétérogènes au discours et sous-tendrait les phénomènes discursifs, consiste bien plutôt, comme nous venons de le voir, en un ensemble de *règles* qui opèrent à l'intérieur du niveau discursif lui-même : « [c'est] au niveau le plus “superficiel” (au niveau des discours), l'ensemble des règles qui s'y trouvent effectivement appliquées²⁴ ». Par conséquent, nul besoin pour l'archéologue de mettre au jour un système nomique agissant souterrainement ou un horizon qui viendrait du fond de l'histoire, puisque le niveau d'analyse s'avère être la surface du discours lui-même permettant de mettre en évidence son processus propre de régulation. Ainsi, il ne saurait être question de l'œuvre dans sa singularité ou dans son originalité, la démarche de Foucault ne cherche pas à « saisir le moment où [l'œuvre] s'est arrachée à l'horizon anonyme²⁵ » puisque l'anonymat, en sa nature, est son objet. Évidemment, il n'est pas question de nier l'existence, pour une œuvre, d'un contexte, ni même de dénier l'effet de détermination réel de tout un réseau de causalités. Mais l'archéologie vise à définir des « types et des règles de *pratiques discursives* qui traversent les œuvres individuelles²⁶ » et qui peuvent les commander, soit entièrement soit

²⁰ *Ibid.*, p. 87.

²¹ Voir *ibid.*, p. 34.

²² *Ibid.*, p. 155.

²³ Voir *ibid.*, pp. 168-169.

²⁴ *Ibid.*, p. 83.

²⁵ *Ibid.*, p. 189.

²⁶ *Ibid.* Nous soulignons.

partiellement. L'anonymat, le « on dit », *en son être*, n'est autre que l'ensemble historique des choses effectivement dites, incluant leur rareté, et solidaires d'une *régularité pratique* propre tout aussi historique. Foucault opère un renversement qui se fonde sur le présupposé qu'il y a une « contrainte anonyme » de la pensée : il exprime sa distance avec une position qui ferait « comme si la pensée d'une époque avait son lieu d'élection dans des formes redoublées, dans une théorie du monde plus que dans une science positive, dans l'esthétique plus que dans l'œuvre d'art, dans une philosophie plus que dans une institution. [...] [I]l faudra savoir reconnaître la pensée en sa contrainte anonyme, la traquer dans toutes les choses ou gestes muets qui lui donnent une figure positive, la laisser se déployer dans cette dimension du "on²⁷" ». En d'autres termes, on pense à l'intérieur d'un système anonyme de contraintes qui est celui d'une époque et qui régit, par ses règles, tout un ensemble de pratiques. Nous comprenons que nous nous situons à un niveau différent de celui d'une histoire des mentalités présupposant l'existence d'un sujet collectif, d'une sorte d'« humain moyen » qui réagirait de façon mécanique et docile aux déterminations économiques, sociales, climatiques, etc. Il n'y a pas, selon Foucault, derrière les pratiques des individus de résidu psychologique stable fait de jugements, de croyances qu'elles soient rationnelles ou irrationnelles, renvoyées non pas à la figure fondatrice du sujet mais à la « société » ou à d'autres formes de collectivité ; il n'y a pas à découvrir de « noyau dur » des représentations censé faire signe vers l'esprit d'une époque. L'archéologie étudie les pratiques de savoir à leur niveau propre, à partir de leur concrétude et de leur effectivité.

²⁷ M. Foucault, « Une histoire restée muette » in *La Quinzaine littéraire*, n° 8, 1-15 juillet, 1966, pp. 3-4, repris dans DE, vol. I, texte n° 40, p. 575.

II. Le savoir en pratique, les savoirs comme pratiques : le regard et le discours

1. Le visible et l'invisible : la pratique scopique

a) *Microperception et macroperception*

Il convient, pour engager la distinction que nous allons opérer entre les notions ihdéennes de « microperception » et de « macroperception », de partir d'une difficulté, celle qui tient à la persistance de l'idée d'un visible immédiatement donné, homogène à lui-même et qui constituerait le socle stable et silencieux de toute connaissance. Or, la pensée de la technique développée par Ihde ne se contente pas d'ajouter la médiation instrumentale à une théorie préalable de la perception, comme si celle-ci pouvait demeurer intacte sous l'effet de ses prolongements techniques ; elle en reconfigure les conditions mêmes. Ce qui est en jeu n'est pas seulement l'extension des capacités perceptives, mais la constitution du champ du visible lui-même — c'est-à-dire l'ensemble des conditions selon lesquelles quelque chose peut apparaître comme objet, comme phénomène, bref comme élément susceptible d'entrer dans l'économie d'une science. Comme le philosophe américain l'indique dans une formule ramassée, l'expérience humaine est toujours déjà traversée par ses propres médiations : « [n]os perceptions [...] les plus fondamentales sont façonnées par la technologie¹ ». La perception doit dès lors être pensée non comme un accès mais comme une pratique, non comme une transparence mais comme une épaisseur ; une pratique située, stratifiée, traversée de régularités historiques, inscrite dans une réalité technologique qui en configure les formes. La perception se trouve comme prise dans un ensemble de conditions de possibilité qui relève d'un tissu serré entre techniques et formes collectives de savoir².

Dans ce cadre, la notion de « microperception » désigne la dimension incarnée, sensible et focalisée de l'expérience. Elle correspond à ce que Ihde appelle la « perception sensorielle » en tant qu'elle est engagée dans un corps orienté, capable de discrimination, de sélection et d'attention. Mais cette dimension, loin de constituer un fond originaire, une nappe pure sur laquelle viendraient se déposer les significations, est toujours déjà travaillée, structurée. L'auteur insiste sur ce point dans une formule qui sonne presque comme une mise en garde méthodologique : « [i]l n'existe pas de vision simple [...] ; voir s'inscrit toujours déjà dans un contexte de *praxis*³ [...] ». Le regard n'est jamais nu, il est toujours déjà vêtu de

¹ ET, p. viii.

² Voir D. Ihde, *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990, pp. 3-10. (Noté TL dans la suite)

³ *Ibid.*, p. 42.

gestes, de compétences, de médiation instrumentale nécessaire. Et Ihde précise encore, dans un mouvement d'élargissement, que « [l]a perception n'est pas un donné brut, mais elle est toujours située dans un monde [...], déjà informée par ses pratiques⁴ ». C'est-à-dire que la microperception ne peut être isolée comme une donnée primitive, elle est une instance locale, un foyer, à l'intérieur d'un champ plus vaste qui en détermine les modalités et les seuils d'apparition⁵. Cette détermination apparaît avec une acuité particulière dans les contextes technoscientifiques contemporains, où les dispositifs d'imagerie et de mesure ne se contentent pas d'affiner le regard mais en recomposent l'économie même. Est souligné que l'instrumentation implique une « transformation de l'expérience telle que le monde donné à travers les instruments n'est pas le même que celui donné à la perception non assistée⁶ ». Il ne s'agit pas simplement d'un gain de précision, d'un supplément de netteté, mais d'une reconfiguration des structures perceptives elles-mêmes. En ce sens, l'instrument n'ajoute pas, il institue et redistribue, en ce qu'il peut faire advenir un nouveau régime d'apparition, un nouvel ordre du visible, au sein duquel les objets prennent forme selon des règles qui ne préexistaient pas à leur médiation. « Les instruments ne sont pas des intermédiaires neutres ; ils façonnent activement ce qui est vu et ce qui peut l'être⁷ ».

Un exemple particulièrement significatif, dans les sciences contemporaines, est celui de l'imagerie par résonance magnétique (IRM). Cette technologie ne se contente pas de lever le voile sur un intérieur caché, elle produit, à partir de signaux électromagnétiques, une image qui n'est jamais simplement donnée mais toujours construite. Le chercheur ne « voit » pas un organe comme il verrait une surface, bien plutôt il interprète une image issue d'une chaîne de médiations, où chaque étape — excitation, captation, calcul, reconstruction — participe à la formation du visible. Ces technologies « nous permettent de visualiser ce qui serait autrement invisible, mais seulement à travers une forme de vision médiatisée et construite⁸ », à quoi Ihde ajoute que « [c]e qui est vu dans de telles technologies d'imagerie n'est pas une image directe de l'objet, mais une représentation produite technologiquement⁹ ». La microperception est ainsi profondément reconfigurée puisqu'elle devient une lecture, une capacité à discerner dans un champ d'intensités codées ce qui apparaît comme une lésion et

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ Voir *ibid.*, pp. 40, 44.

⁶ TP, p. 16.

⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁸ PT, p. 61.

⁹ *Ibid.*

une anomalie à l'intérieur d'un régime de visibilité institué. Cette transformation engage une redéfinition des seuils mêmes de visibilité. Ce qui était auparavant invisible, voire inimaginable comme objet perceptif, devient accessible, mais à condition de se laisser administrer par des règles pratiques spécifiques. L'IRM ne dévoile pas un intérieur préexistant, elle institue un champ de possibilité pour des phénomènes, « [l]es technologies ne se contentent pas d'étendre la perception ; elles la transforment en introduisant de nouvelles structures d'apparition¹⁰ ». Le corps observé devient surface de coupes, jeu de contrastes, modulation d'intensités, bref une spatialité recomposée¹¹. Un second exemple peut être trouvé dans les technologies de microscopie électronique avancée. Ici encore, la perception ne consiste pas à observer directement un objet, mais à reconstruire des structures à partir de traces, de projections, de données. Est souligné que « [l]a relation à l'objet est médiatisée par des couches de transformations technologiques, de sorte que le "vu" est le résultat d'une reconstruction¹² ». Ainsi, le chercheur ne voit pas une molécule comme on verrait une chose, il apprend à reconnaître une forme dans une visualisation produite. La microperception devient alors une pratique hautement spécialisée, un exercice du regard discipliné et technologiquement guidé. Il ne s'agit pas seulement d'un « voir » mais d'un « voir-selon », d'un « voir » formé par un ensemble de règles techniques implicites.

Ces exemples montrent que la microperception est un point de condensation où se croisent des médiations multiples, un lieu d'inscription où viennent en quelque sorte se déposer une pluralité de déterminations. Ce qui nous oriente vers un élargissement à des structures plus larges que celles intrinsèques au (micro)complexe instrumental et situé qui joue le rôle de support de perception. Ihde insiste sur ce point lorsqu'il écrit que « [l]a perception est toujours déjà informée par un contexte plus large de significations et de pratiques¹³ ». C'est-à-dire que la perception individuelle apparaît comme un point sur une surface où se manifestent des régularités qui excèdent le sujet sans jamais s'en abstraire complètement. C'est précisément ce qui permet au philosophe de la technique de penser sa notion de « macroperception ». Elle désigne l'ensemble des structures culturelles et techniques qui orientent, encadrent et rendent possibles les expériences perceptives. Elle est caractérisée de perception « culturelle [...] qui constitue l'arrière-plan au sein duquel la

¹⁰ TL, p. 73.

¹¹ Voir *ibid.*, pp. 87-89.

¹² PT, p. 57.

¹³ TL, p. 35.

perception sensible se déploie¹⁴ ». Mais ce « *background* » n'est pas un simple arrière-plan passif, il constitue une trame active, un champ de régularité, un réseau de relations qui conditionne les formes du visible. Dans les sciences contemporaines, cette macroperception se manifeste dans l'organisation des complexes expérimentaux, des protocoles de visualisation, des critères de validité — autant de règles et de codes culturels souvent tacites qui définissent ce qui peut apparaître comme phénomène légitime. En outre, « [l]es technologies sont culturellement intégrées et fonctionnent comme des instruments culturels¹⁵ ». Les instruments ne se contentent pas de s'inscrire dans une culture, ils contribuent à la produire, à en stabiliser les régularités. Un exemple particulièrement éclairant est celui des expériences de physique des particules au CERN¹⁶. Les détecteurs ne produisent pas des images au sens classique, mais des traces, des signatures, des distributions de données. Il est noté que « [c]e qui est “vu” est souvent le résultat d'une instrumentation complexe et de cadres interprétatifs, plutôt que d'une observation directe¹⁷ ». C'est-à-dire que la « vision » d'une particule résulte d'une reconstruction, d'une opération collective où se combinent calcul, filtrage, validation. Ce qui est perçu comme un objet légitime est le produit d'un ensemble de procédures. Ainsi, la microperception du physicien — lorsqu'il scrute une courbe, un pic, une anomalie — est indissociable de ce cadre macroperceptif qui en définit les critères de pertinence. Partant, la macroperception peut être comprise comme ayant pour effet, notamment, la formation du regard scientifique en tant qu'elle est, non pas un cadre extérieur, mais une condition interne à l'expérience. Elle constitue un champ dans lequel certaines formes d'apparition deviennent possibles, tandis que d'autres demeurent inaperçues, voire impensables¹⁸.

La relation entre microperception et macroperception apparaît alors comme fondamentalement circulaire et d'immanence, sans point d'origine assignable. « La microperception et la macroperception ne constituent pas des domaines séparables, mais des dimensions interdépendantes d'un même champ expérientiel¹⁹ ». La perception individuelle est toujours déjà inscrite dans un ensemble de pratiques collectives, tandis que ces pratiques ne se maintiennent que par leur actualisation dans des expériences singulières. Dit autrement,

¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 127.

¹⁶ Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire.

¹⁷ PT, p. 49.

¹⁸ Voir TL, pp. 184-186.

¹⁹ *Ibid.*, p. 37.

il n'y pas de fondement mais un jeu de renvois. En conséquence, l'introduction — soudaine ou non — de nouvelles technologies ne modifie pas seulement ce que les individus perçoivent, elle reconfigure les conditions mêmes de la visibilité. « Les nouvelles technologies introduisent de nouvelles possibilités de perception et, par conséquent, de nouvelles réalités de l'expérience²⁰ ». Alors, la perception devient un lieu stratégique où se jouent des transformations plus larges du savoir. Elle apparaît comme une surface d'inscription entre l'expérience individuelle et les structures collectives qui la rendent possible.

En définitive, la distinction ihdéenne entre microperception et macroperception permet de penser la perception comme un phénomène intrinsèquement historique, traversé par des régularités, des pratiques et des réalités technologiques qui en conditionnent les formes. Elle ouvre la possibilité d'une analyse des régimes de visibilité propres à une époque donnée, en montrant que le visible n'est jamais donné mais toujours produit à l'intérieur d'un certain ordre de pratiques, de règles et de relations. Pour autant, une précaution s'impose, sous peine de précipiter notre travail dans une continuité illusoire : ce déplacement ne doit pas être compris comme l'abandon du terrain phénoménologique au profit d'une description purement anonyme des conditions du visible. Chez Ihde, ces régularités ne se détachent jamais entièrement du foyer incarné de la perception ; elles s'y inscrivent, s'y déposent et s'y éprouvent comme variations du vécu. L'écart est ténu mais important : là où l'instrumentation ihdéenne infléchit et reconfigure la perception, elle n'en dissout jamais le point d'ancrage sensible. Reste que, en laissant apparaître, à même l'expérience, ces lignes de force qui la traversent et la dépassent, la phénoménologie des techniques ihdéenne semble nous indiquer la voie d'une interrogation plus radicale qu'elle n'a pas osé mener jusqu'au bout. Celle qui porte, non seulement, sur les transformations du regard, mais aussi plus généralement sur les conditions — anonymes et historiques — qui en organisent l'exercice. Regardons à présent ce qu'il en est chez Foucault.

b) L'expérience et le regard

L'archéologie du savoir semble, en première lecture, en phase avec la défense d'une pensée des savoirs opposée aux tenants du sujet, du sens et de l'expérience. Pour autant, de l'aveu de Foucault lui-même, l'exposé de sa méthode archéologique « n'est pas la reprise et

²⁰ PT, p. 17.

la description exacte de ce qu'on peut lire dans *Histoire de la folie, Naissance de la clinique* ou *Les mots et les choses*. Sur bon nombre de points, il en est différent²¹ ». Cela signifie-t-il que, dans ces ouvrages censés mettre en œuvre l'analyse historique des savoirs — sur la folie, la maladie, la vie, le travail ou encore le langage — l'exclusion rigoureuse de la référence à l'expérience, ou à la fonction fondatrice du sujet, n'aurait pas lieu aussi nettement que dans l'ouvrage de 1969 ? Notre travail consistera à montrer que, en définitive, il est possible de mettre en évidence une certaine cohérence, courant d'*Histoire de la folie* jusqu'à *L'archéologie du savoir*, en ce que toute pratique historique de savoir nécessite, en son sein, l'instance d'une *expérience* dont dépend la constitution des objets épistémiques, comprise cependant en un certain sens — un sens archéologique — ne renvoyant ni à l'activité de synthèse ou de totalisation d'une subjectivité, ni à l'acte fondateur d'un sujet qu'il soit individuel ou collectif, ni à un noyau perceptivo-phénoménologique fondamental, mais qui concerne la *spécificité d'un champ pratique*.

Il y a, dans *Naissance de la clinique*, une distribution originaire²² du visible et de l'invisible qui renvoie à une « région où s'appartiennent encore [...] manière de voir et manière de dire » et cette appartenance pourrait être pensée à partir du concept de « perception²³ » intimement lié à la métaphore du « regard » filée dans l'ouvrage. Il est en effet notamment question du « monde de perception » impliqué par le « regard qu'un médecin pose sur un malade²⁴ », des « perceptions concrètes » de « l'expérience médicale²⁵ » ou de son « champ perceptif²⁶ ». Partant, il est tentant d'interpréter la démarche archéologique à l'œuvre dans *Naissance de la clinique* comme une tentative, similaire à celle de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, de repérage des variations historiques, dans un domaine donné, des structures sous-jacentes à la perception, rejoignant par là-même l'affirmation du phénoménologue français selon laquelle « tout le savoir s'installe dans les horizons ouverts par la perception²⁷ ». En réalité, l'ouvrage foucauldien condamne cette possibilité puisqu'il donne une définition de l'*a priori* historique comme « espace profond, antérieur à toutes perceptions, et qui de loin les commande²⁸ », rejoignant

²¹ AS, pp. 27-28.

²² NC, p. vii.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 156.

²⁵ *Ibid.*, p. 14.

²⁶ *Ibid.*, p. 102.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, coll. « TEL », Paris, 1981, p. 240.

²⁸ NC, p. 3.

les caractéristiques propres à l'*a priori* que nous avons déjà rencontrées²⁹, s'appliquant cette fois-ci au domaine perceptif. Dit autrement, il ne saurait être question pour Foucault d'une quelconque perception originaire et constituante du savoir, fût-elle historique ou polymorphe. Dès lors, *Naissance de la clinique* apparaît, en première analyse, quelque peu paradoxale en ce qu'elle semble faire implicitement référence à une théorie phénoménologique de la perception qu'elle ne possède pas — et même qu'elle se refuse à formuler —, la menant inmanquablement dans une impasse théorique. C'est en tout cas ce que note Béatrice Han, dans *L'ontologie manquée de Michel Foucault*³⁰, qui recense ce qu'elle pense être un certain auto-reproche de Foucault, dont nous avons déjà fait mention³¹, dans *L'archéologie du savoir* regrettant l'usage du terme d'« expérience³² ». Ainsi, le problème, tel qu'identifié par Han, ne serait pas tant de n'avoir que trop thématiqué le couple expérience-perception que de n'avoir su se doter d'un réel soubassement théorique portant sur ces notions. D'ailleurs, Han note que toute référence à la perception est abandonnée dans *Les mots et les choses*, ouvrage alors vu comme charnière entre les deux premiers de la décennie 1960 et celui de 1969, laissant place à un *a priori* compris comme un rapport entre le langage et l'être, ne faisant plus intervenir d'instance phénoménologique³³. Mais nous tenterons de défendre et de suivre une autre lecture qui consiste à ne pas déceler d'incohérence, sous ce rapport, entre les différents ouvrages des années 1960, et qui s'attèle bien plutôt à voir dans l'usage des notions d'« expérience », de « perception » et de « regard » une référence à un champ de *pratiques structurées et conjointes*, rendant possible l'interprétation des réserves et regrets de *L'archéologie du savoir* comme partiellement feintes en ce qu'il n'a jamais été question de l'activité synthétique d'un sujet mais de la « spécificité d'une pratique³⁴ ».

Dans le champ de l'épistémologie, l'expérience désigne le rapport à la fois pratique et cognitif qu'un sujet entretient avec le monde, dont l'existence est présupposée comme extérieure et indépendante. Or, lorsque Foucault reviendra notamment en 1978 sur l'expérience constituée par *Histoire de la folie*, il lui attribuera un caractère fictionnel tout en maintenant sa portée épistémologique : « cette expérience n'est ni vraie ni fautive. Une

²⁹ Cf *supra*, p. 44.

³⁰ B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble, 1998, pp. 86-87.

³¹ Cf *supra*, p. 50.

³² AS, p. 28. Bien que Foucault parle explicitement de HF, nous venons de voir que la notion d'« expérience » est aussi présente dans NC.

³³ Voir notamment MC, p. 219.

³⁴ AS, p. 78.

expérience est toujours une fiction ; c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même [...]. C'est cela le rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle³⁵ [...] ». Bien entendu, le philosophe français vise ici d'abord l'expérience livresque elle-même, dans la mesure où le livre constitue une expérience aussi bien pour celui qui l'écrit, lequel détermine ce qu'il pense d'un objet à travers un certain découpage méthodique, que pour celui qui le lit, en transformant son rapport au monde et au connu. Une telle expérience, qui n'est ni vraie ni fausse, ne relève pas pour autant de la fiction romanesque puisqu'elle repose sur des éléments historiquement et académiquement vérifiables ; elle demeure néanmoins une expérience de nature rationnelle, rendue possible et conditionnée par la construction ou la lecture de l'ouvrage. Ainsi, l'expérience singulière que constitue la construction discursive des objets à travers les livres possède une portée épistémologique considérable. Or, si l'on considère la science comme l'expérience même de la constitution conjointe du sujet et de l'objet de la connaissance, alors l'histoire d'une science peut être comprise comme la restitution d'expériences collectives, analogues à l'expérience livresque, à travers lesquelles se constituent à la fois l'objet connu et le sujet connaissant : « [e]st-ce qu'au fond une science ne pourrait pas être analysée ou conçue comme une expérience [...] ? Autrement dit, ce serait la pratique scientifique qui constituerait à la fois le sujet idéal de la connaissance et l'objet de la connaissance³⁶ ». Deux brèves remarques s'imposent à propos de ce passage. Premièrement, il faut relever l'ambiguïté du terme « science » qui, chez Foucault, doit en principe être distingué de celui de « savoir ». Toutefois, la neutralité de cette conception à l'égard de toute finalité de vérité, ainsi que son extériorité à l'égard des cadres de pensée présupposant un sujet et un objet préconstitués avant la connaissance, indiquent bien que l'intention de Foucault présente de fortes proximités avec celle qui caractérise les savoirs tels que nous les avons jusqu'ici rencontrés. Deuxièmement, il est explicitement question de pratiques constituantes et d'expériences collectives antérieures à tout objet de savoir, ce qui confirme la prise de distance à l'égard d'une recherche du fondement de la connaissance dans une « perception commençante » ou une « pure expérience originnaire ». Il faut donc penser d'une manière spécifique l'articulation du savoir et de l'expérience. Ce qui est ici en jeu, c'est le lien étroit entre expérience, discours et formation des objets ou des concepts. Déjà dans *Histoire de la*

³⁵ M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », entretien avec D. Trombadori, *op. cit.*, p. 52.

³⁶ *Ibid.*, p. 53. Nous soulignons.

folie, le devenir historique du rapport entre raison et déraison n'était pas décrit comme l'« évolution des concepts théoriques, à la surface d'une connaissance ; mais en tranchant dans l'épaisseur historique d'une expérience » afin de « ressaisir le mouvement par lequel est devenue finalement possible une connaissance de la folie³⁷ ». Autrement dit, le retour à l'origine se révèle impraticable, dans la mesure où une prétendue pureté primitive de la folie ne peut jamais être atteinte : l'expérience que nous en faisons est toujours déjà traversée par tout un ensemble historique de notions, d'institutions, de mesures juridiques et policières ainsi que de concepts scientifiques qui la retiennent captive. L'impossibilité de remonter à une expérience originaire anhistorique tient précisément au fait que les formes de l'expérience ne renvoient ni à un vécu pur, ni à un contenu indépendant de celui-ci, mais à des conditions historiques et à des pratiques qui rendent leur manifestation possible. En ce sens, la folie constitue bien une expérience historique, correspondant à une conscience structurée par un ensemble de normes, de concepts et d'institutions. Ainsi, lorsque depuis le XIXe siècle nous faisons l'expérience de la folie comme maladie, cette expérience s'effectue en réalité à partir de l'ensemble des dispositions historiques qui l'ont constituée comme objet, au premier rang desquelles le discours « vrai » de la psychiatrie et l'ensemble de ses pratiques hospitalières. De même, auparavant, l'internement n'avait pas seulement « joué un rôle négatif d'exclusion ; mais aussi un rôle positif [...] [puisque] ses pratiques et ses règles ont constitué un domaine d'expérience qui a eu son unité³⁸ [...] ». Autrement dit, les conditions d'apparition du concept de maladie mentale et l'objectivation de la figure du malade mental doivent être pensées sur le fond d'une expérience fondamentale — elle-même collective — qui se déploie aussi bien sur le plan théorique que pratique, donnant naissance à une forme spécifique de savoir.

En somme, la démarche de Foucault consiste à se prémunir contre tout appauvrissement de l'expérience même. En effet, dès lors que cette dernière est définie, dans la pensée de Merleau-Ponty notamment, comme celle d'un corps humain producteur de sens, que ce soit dans un « je primordial³⁹ » ou dans la réversibilité du sentant et du senti de la « chair⁴⁰ », l'activité conceptuelle de production de l'objet ne peut qu'être toujours seconde par rapport à la formation d'un sujet de l'expérience. Ainsi, l'expérience commençante de la

³⁷ HF, pp. 266-267. Voir aussi HF, pp. 225, 295-296.

³⁸ *Ibid.*, p. 96.

³⁹ Voir M. Merleau-Ponty, « Le cogito » in *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, pp. 427-470.

⁴⁰ Voir M. Merleau-Ponty, « L'entrelacs - Le chiasme » in *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 170-201.

constellation phénoménologique, française notamment, semble devoir toujours retrouver, par-delà tout développement historique, les formes fondatrices de la subjectivité ; retour qui se fonde sur l'idée de la possibilité d'une expérience « sans concept » identique à elle-même. À suivre Foucault, alors, la subjectivité reste pour les pensées teintées de phénoménologie le point de référence d'une expérience vécue qui se dérobe à la fois à la rationalité de toute science constituée et au travail de l'histoire. Par conséquent, en toute rigueur, l'expérience ne peut être ni subjective — au sens où il appartiendrait au sujet d'éprouver des expériences — ni objective ; il s'agit bien plutôt de penser l'immanence de l'expérience et du concept constitué en son sein. Les conditions de la formation des énoncés et des concepts sont celles de l'expérience réelle et historique. Ainsi, étudier l'émergence d'un nouveau concept et d'un nouvel objet signifie penser ensemble les conditions du savoir et une certaine expérience.

De la même manière, dans *Naissance de la clinique*, les transformations simultanées de l'espace social de la maladie et de l'espace conceptuel structurant l'expérience médicale, ainsi que la constitution d'un certain regard médical sur le corps vivant à partir de la mort, montrent que la structure *a priori* que la phénoménologie croyait pouvoir retrouver au fondement de notre régime de visibilité, en tant qu'ordre de l'expérience, n'est en réalité rien d'autre que le produit d'une transformation profonde des structures mêmes de l'expérience⁴¹. Quoi qu'il en soit, nous comprenons qu'une telle mutation implique également celle du « regard » et de la « perception », deux notions qu'il nous faut désormais interroger afin d'en comprendre la place et la fonction au sein d'une certaine cohérence courant d'*Histoire de la folie* jusqu'à *L'archéologie du savoir*. Du point de vue de Foucault, l'historien des savoirs peut retracer l'évolution des différents « régimes de visibilité » se succédant historiquement, c'est-à-dire le déplacement progressif des « limites du visible et de l'invisible⁴² ». Cette notion de visibilité permet de souligner que ce qui devient visible pour un individu dans un certain contexte historique ne l'est pas nécessairement dans un autre. C'est que le regard est toujours organisé par des « codes perceptifs fondamentaux⁴³ » orientant l'« attention perceptive⁴⁴ » et jouant le rôle d'un « quadrillage perceptif⁴⁵ ». Il existerait ainsi un socle profond et antérieur commandant toute perception, constitué d'un ensemble de compétences, d'instruments techniques, d'organisations relationnelles et institutionnelles entre le patient et

⁴¹ Voir NC, p. 203.

⁴² *Ibid.*, p. 197.

⁴³ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 232.

le médecin, etc. Dès lors, la perception médicale comme le regard du médecin apparaissent comme les produits d'une construction elle-même structurée par un *a priori* historique définissant le mode de perception impliqué par le regard médical historique. Celui-ci désigne les éléments du corps du malade reconnus comme symptômes par les médecins, mais aussi plus largement par tout l'ensemble institutionnel participant au fonctionnement de la pratique clinique, et vers lesquels se dirige l'attention. Ces éléments constituent ainsi une « forme de visibilité⁴⁶ » spécifique, c'est-à-dire ce qui se donne à percevoir dans certaines conditions historiques déterminées. Il existe alors une pluralité de manières « de voir, d'isoler des traits, de reconnaître ceux qui sont identiques et ceux qui sont différents⁴⁷ ». Par conséquent, analyser historiquement les transformations du regard médical ou du mode de perception médicale revient à thématiser un processus par lequel devient visible ce qui auparavant ne l'était pas, déplaçant ainsi les frontières du visible et de l'invisible⁴⁸. Les expressions telles que « formes de l'expérience » ou « structures de perception », récurrentes dans *Naissance de la clinique*, ont précisément pour fonction et pour effet de désigner ce lieu de contact entre la perception et ce qui la structure, au-delà d'une conceptualité trop dualiste qui opposerait une expérience perceptive neutre à une structure lui étant extérieurement appliquée. En opposition à la méthode nosographique dominante jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, la clinique anatomique instaure un nouveau type de regard médical. La maladie n'y est plus comprise comme la manifestation phénoménale d'une essence invisible, mais comme la transmission de certaines propriétés entre différentes membranes. Or, si les tissus atteints ne se donnent pas immédiatement à voir à la surface du corps, ils deviennent perceptibles au niveau des organes internes, notamment lors de l'autopsie. Dans cette perspective, le regard de surface cherche alors à pénétrer les profondeurs du corps, étendant le domaine du visible à ce qui jusque-là demeurerait seulement énonçable linguistiquement⁴⁹. Le médecin n'est dès lors plus conduit à passer immédiatement du « visible » à l'« énonçable », ou des indices visibles à leur catégorie nosologique correspondante ; il doit, dans son observation, demeurer attentif à l'origine immédiate de la maladie et anticiper son développement. La notion de « visibilité » — corrélat objectif d'un regard historiquement constitué — désigne alors ce qu'un praticien est capable de voir en fonction de ses compétences pratiques. Il existe ainsi un

⁴⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁸ « Ce qui était fondamentalement invisible s'offre soudain à la clarté du regard », *ibid.*, p. 197.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 197.

conditionnement historique du regard médical constituant un « champ perceptif⁵⁰ » propre à la détermination d'une pratique. L'un des enjeux de *Naissance de la clinique* consiste précisément à restituer les principales composantes historiques de ce champ, lequel rassemble l'ensemble des prérogatives, des pratiques, des moyens techniques et des savoirs acquis communs à une époque donnée. Dès lors, affirmer que le regard médical constitue une expérience historique et collective signifie que la perception de certaines visibilités est indissociable et solidaire d'un ensemble tout aussi historique de pratiques techniques, institutionnelles et discursives.

L'entreprise foucauldienne apparaît ainsi comme *transcendantale* en un certain sens, celui d'une recherche des conditions historiques ayant rendu possibles certaines expériences, en l'occurrence certaines expériences perceptives déterminées. Il ne peut évidemment pas être question ici d'un transcendantalisme kantien, lequel serait en quelque sorte « trop large » puisqu'il prend pour objet ce qui est commun à toute expérience possible. Foucault effectue plutôt un déplacement des conditions de l'expérience possible vers les conditions de l'expérience réelle, rendant insuffisante toute tentative d'expliquer ou de spécifier l'expérience médicale fondamentale d'une époque à partir d'une théorie générale des facultés, sans faire intervenir d'autres facteurs empiriques locaux. Le philosophe français n'intègre ni les dimensions psychophysiologiques de la perception, ni la question de la perception tridimensionnelle. Soutenir l'historicité des modes de perception ne signifie donc pas que les facultés anthropologiques universelles structurant la perception individuelle et subjective seraient elles-mêmes historiquement variables ; il s'agit plutôt, en laissant de côté la compréhension de ces formes *a priori*, d'affirmer que toute perception est toujours prise dans des champs historiques de pratiques collectives qui en orientent les modalités. En ce sens, les conditions pratiques structurant la perception ne sauraient être comprises comme de simples variations à partir d'une essence origininaire de l'acte perceptif. Les transformations affectant les modes de perception interviennent en effet sur des plans si divers qu'ils résistent à toute systématisation unitaire. Le changement de regard d'une époque à l'autre dépend d'un ensemble de conditions — techniques, discursives et pratiques — profondément contingentes. Les conditions réelles et concrètes organisant historiquement la perception obéissent alors à une logique extérieure aux formes de la perception elles-mêmes. Il nous semble dès lors possible de comprendre l'enjeu de la démarche foucauldienne non comme la

⁵⁰ *Ibid.*, p. 102.

mise au jour exhaustive des conditions déterminant l'expérience perceptive d'une époque, mais comme l'identification de la différence séparant une expérience historique d'une autre. En prenant appui sur l'écart entre deux types de visibilités historiques, l'« archéologie du regard médical » se trouve ainsi amenée à rendre compte des conditions de différence entre deux expériences. Ce qui apparaît comme condition d'une expérience singulière — la réalité institutionnelle, le contenu théorique, le contexte social ou encore les instruments techniques mobilisés — ne prend sens que dans la mesure où ces conditions font précisément défaut à une autre expérience pourtant tout aussi singulière.

Ce que Foucault désigne par *expérience clinique* renvoie ainsi à une structure, fine et complexe à la fois, qui n'est autre que l'intégration de cette expérience dans *un regard compris comme pratique*. Dans *Naissance de la clinique*, c'est comme conditions de possibilité matérielles de l'expérience que les pratiques jouent. Partant, nous sommes à même de mesurer en quoi l'« archéologie du regard médical » rejoint, sous un certain rapport, la démarche et l'élucidation d'*Histoire de la folie*. En effet, Foucault apparaît comme soucieux, dans l'ouvrage de 1961, de ressaisir dans leur propre histoire les conditions de possibilité — théoriques, discursives mais aussi institutionnelles et techniques — d'une perception du fou et de sa folie. Il s'agit de reconstituer l'ensemble des « tactiques de partage [qui] servent de cadre à la perception de la folie », d'identifier cet ensemble d'« opérations préalables⁵¹ » qui rendent possible la reconnaissance du fou. L'un des enjeux et accomplissements d'*Histoire de la folie* est d'établir une description du savoir psychologique et psychiatrique qui se situe par-delà l'alternative entre une analyse de l'expérience vécue et une analyse historique des pratiques ; il s'agit bien plutôt de penser ensemble l'expérience et l'histoire, en cessant de considérer l'histoire comme le milieu homogène et extérieur aux expériences qui s'y déroulent. Si, comme nous l'avons déjà vu⁵², les formes de l'expérience de la folie ne peuvent plus être référées à un contenu indépendant transhistorique fondant leur unité, leur analyse renvoie aux conditions historiquement limitées de leur manifestation qui en produisent à la fois l'apparition et les transformations. C'est ainsi que Foucault se propose de faire état de la « structure » singulière de l'expérience classique de la folie, en tant que celle-ci « rend compte du passage de l'expérience médiévale et humaniste de la folie à cette

⁵¹ Comme il le dira précédemment dans *Maladie mentale et psychologie*. Voir M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, P.U.F., coll. « Quadrige », Paris, 2002, p. 93.

⁵² Voir *supra*, p. 24.

expérience qui est la nôtre, et qui confine la folie dans la maladie mentale⁵³ ». S'il y a passage, fondé sur la discontinuité entre les formes d'expérience, c'est alors qu'une constitution historique de telles expériences a lieu. En ce sens, faire l'histoire de la folie revient notamment à faire apparaître la configuration classique de son expérience qui n'est autre que la structure qui organise, sur la base du partage instauré entre Raison et Déraison par l'évènement institutionnel du « grand renfermement », les anciennes figure de la possession et qui, simultanément, fournit le socle constitutif de la médicalisation moderne de l'aliénation. Par là-même, nous mesurons à quel point les ouvrages de 1961 et de 1963 se recoupent partiellement en ce que l'émergence d'objets locaux — la folie et la maladie — et la possibilité des savoirs les concernant prennent appui historiquement sur une expérience fondamentale, un mode de perception, la mise en pratique d'un regard, qui admettent tous trois comme conditions historiques de possibilité un champ d'articulation de pratiques.

Pour autant, il nous faut aborder une autre figure de l'expérience qui court entre les lignes d'*Histoire de la folie*. Nous savons que, dans *L'archéologie du savoir*, est repoussée l'idée d'une histoire de la folie qui se présenterait comme une histoire visant à « reconstituer ce que pouvait être la folie elle-même, telle qu'elle serait donnée d'abord à quelque expérience primitive, fondamentale, sourde, à peine articulée, et telle qu'elle aurait été ensuite organisée (traduite, déformée, travestie, réprimée peut-être⁵⁴) [...] ». Et de fait, il nous est impossible de nier une certaine ambiguïté d'*Histoire de la folie*, notamment dans la préface initiale du texte — supprimée dans la seconde édition — qui suggérait le maintien d'une expérience de la folie irréductible à l'ordre historique du savoir⁵⁵. Ailleurs que dans la première préface, certaines remarques de l'auteur vont en effet dans ce sens : « il faut réinterpréter [l'analyse de la folie comme maladie mentale] dans une dimension verticale ; alors il apparaît que sous chacune de ses formes, elle masque d'une manière plus complète [...] cette expérience tragique qu'elle n'est cependant pas parvenue à réduire du tout au tout⁵⁶ ». Une piste d'élucidation de cette contradiction apparente peut consister en l'analyse de la fonction accordée au soi-disant mythe d'une folie primitive dans l'économie générale de l'ouvrage. Assez rapidement, il apparaît que ce thème ne renvoie pas tant à des caractères

⁵³ M. Foucault, « Préface » in *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris, 1961, pp. i-xi, repris dans DE, vol. I, texte n° 4, p. 192.

⁵⁴ AS, p. 64.

⁵⁵ Nous comprenons immédiatement en quoi une telle position contreviendrait à une lecture niant l'instance et l'existence d'une expérience originaire qui fournirait la norme d'évaluation absolue d'un savoir positif.

⁵⁶ HF, p. 40.

subjectifs qu'à des formes généralement artistiques d'expériences marginales qui vont jusqu'à contester les formes du savoir positif d'une époque. En effet, il est question dans le texte d'« expériences-limites » en relation avec des figures comme celles d'Hölderlin, de Nerval ou d'Artaud et qui ont comme point commun de mettre en jeu une autre sorte de vérité relativisant les expériences historiques de la folie⁵⁷. Il s'agit d'un langage de rupture qui recueille une expérience irréductible de l'altérité d'une époque, elle-même occultée par la mise en œuvre du processus d'objectivation de la folie. C'est ainsi qu'il nous est possible de lire l'existence de telles vies et de tels langages comme un contrepoint essentiel à toute structuration objectivante — discursive et pratique — de ce domaine du savoir. C'est pourquoi la démarche d'*Histoire de la folie* peut être vue comme une « histoire des limites — de ces gestes obscurs [...] par lesquels une culture rejette ce qui sera pour elle comme l'Extérieur⁵⁸ ». En ce sens, cette « expérience-limite », que nous comprenons alors comme tout autant historique, ne se laisse pas déterminer comme une positivité prenant place au sein du savoir d'une époque ; elle vient qualifier négativement le champ des pratiques conditionnant le savoir, en s'inscrivant à la limite de ce champ. Par conséquent, la réalité historique d'une telle expérience — pour ainsi dire libre et désaliénée — ne peut se donner que dans la mesure où elle définit la marge des productions historiques du savoir. Partant, une telle lecture nous conforte dans notre compréhension que l'ordre de l'expérience et celui du savoir sont complémentaires dans le champ ouvert de l'histoire. À ceci près que, dans *Histoire de la folie*, l'expérience historique se redouble et se conteste par une expérience-limite.

Pour terminer ce développement, il nous reste à vérifier que la cohérence théorique dont nous faisons état se vérifie par-delà les textes thématissant de manière centrale l'instance d'une perception. L'« archéologie des sciences humaines », dont il est question dans *Les mots et les choses*, désigne un travail de mise au jour des structures implicites de notre expérience, fût-elle « la plus naïve⁵⁹ » en tant que celle-ci est commandée secrètement et comme en arrière d'elle-même par une opération fondamentale de mise en ordre des choses. Cet ordre n'est autre que le mode d'articulation fondamental, dans l'élément du discours, des rapports entre les choses. En ce sens, l'archéologie dont il est question dans l'ouvrage de 1966 revient

⁵⁷ Voir notamment les dernières pages du texte, *ibid.*, pp. 547-557.

⁵⁸ M. Foucault, « Préface » in *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 194.

⁵⁹ MC, p. 11.

à une enquête qui élucide « l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être⁶⁰ », en tant que cette dernière fonde la possibilité du savoir. Plus encore, « [l']ordre c'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage⁶¹ ». Alors qu'il est question d'une possible alternative entre un ordre donné préalablement à toute saisie subjective et un ordre construit par le sujet connaissant, selon Foucault, ledit ordre s'avère en réalité ni totalement naturel — bien qu'il parte des choses dont il forme le principe de distribution — ni totalement arbitraire — bien que le regard porté sur les choses détermine leur lecture en quadrillant l'expérience que l'on en a. Par conséquent, l'« ordre », tel que décrit dans *Les mots et les choses*, est à la fois subjectif et objectif ; il est l'espace de cette rencontre entre les deux domaines par laquelle une chose est donnée à connaître. Plus avant, est opérée une distinction entre « les codes fondamentaux d'une culture », à savoir l'ensemble des règles qui régissent « son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques⁶² » et le « domaine des théories scientifiques ou des interprétations de philosophes » qui expliquent pourquoi « en général il y a de l'ordre⁶³ ». Ainsi, le domaine d'analyse spécifique de l'archéologie des sciences humaines est à l'articulation de ces deux modes de présentation de l'ordre — entre ce que Frédéric Gros appelle les « ordres pratiques » et les « théories de l'ordre⁶⁴ ». Ce domaine — situé donc entre l'ordre préreflexif et l'ordre réfléchi — est en rapport avec le fondamental, c'est-à-dire ce qui fonde secrètement l'orientation pratique de notre rapport aux choses et aux êtres. Le fait fondamental est alors ce « fait brut [...] qu'il y a de l'ordre⁶⁵ » ; il s'agit d'un *a priori historique* qui commande l'ordonnabilité de l'expérience. Par conséquent, l'analyse et la description historiques des « modes d'être⁶⁶ » de l'expérience de l'ordre rejoint, sous un certain rapport, le principe de la démarche que nous avons rencontrée dans *Histoire de la folie* et dans *Naissance de la clinique* consistant à mettre au jour le sol fondamental historique d'une ou plusieurs pratiques de savoir, solidaires d'une expérience, relativement à un domaine épistémique donné. En effet, l'« expérience nue de l'ordre⁶⁷ » fonde à la fois l'usage

⁶⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 11.

⁶³ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁴ F. Gros, « De Borgès à Magritte » in *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Ph. Artières (dir.), Actes du colloque de Cerisy de juin 2001, Kimé, Paris, 2004, pp. 15-22.

⁶⁵ MC, p. 12.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁷ *Ibid.*

spontané des « codes ordinateurs⁶⁸ » — schèmes perceptifs et pratiques techniques — ainsi que toute réflexion que nous pourrions avoir sur l'ordre.

En conséquence, il n'est pas tout à fait impossible de voir dans le regret explicite de *L'archéologie du savoir*, consécutif à l'usage de la notion d'« expérience⁶⁹ » laissant entendre un état de chose originaire, et du terme « regard⁷⁰ » supposant la forme unitaire d'un sujet, en réalité bien plutôt la référence implicite à une certaine cohérence d'ensemble traversant les ouvrages des années 1960. En effet, la réalisation d'énoncés, dans sa multiplicité, sa localité, son foisonnement et sa rareté effective, n'est en son principe aucunement incompatible avec l'activation d'expériences ou de perceptions relatives à des fonctions subjectives mobiles et historiques, auxquelles serait dénié tout statut transcendantal ou originaire. Au-delà d'une pensée de la subjectivité ayant une activité constituante explicative de la structure d'un savoir d'une époque, l'analyse brute des discours dont il est question dans l'ouvrage de 1969 n'invalide textuellement pas la possibilité d'une histoire des expériences de la folie, de la perception ou du regard médical, du mode d'être de l'ordre commandant l'expérience, compris comme fondés par un sol historique d'articulation complexe de pratiques. En somme, la pensée foucauldienne des savoirs repose bien sur une désobjectivation de méthode. Toutefois, n'oublions pas que le « je » n'est pas complètement absent du *Discours philosophique*⁷¹, à quoi s'ajoute le fait pour le moins étonnant que la première version de *L'archéologie du savoir* a été entièrement rédigée à la première personne⁷². S'il n'est pas question de conscience phénoménologique, ni d'intériorité à proprement parler, ni de psychologisation des processus épistémiques, il nous est difficile d'admettre que la subjectivité soit entièrement absente des textes des années 1960, à condition de comprendre convenablement ce qu'elle recouvre, c'est-à-dire plutôt une instance d'expérience et de mise en relation avec d'autres expériences dont la réalité ne peut être déniée.

c) *Le geste et l'instrument*

Comme nous l'avons vu, la naissance de la psychiatrie n'est pas analysée, dans

⁶⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁹ AS, p. 28.

⁷⁰ « A ce titre, l'expression de "regard médical" employée dans *Naissance de la clinique* n'était pas très heureuse », AS, p. 77 (note de bas de page).

⁷¹ Voir « Maintenant » in M. Foucault, *Le discours philosophique*, Seuil/ Gallimard, coll. EHESS, Paris, 2023, pp. 21-26.

⁷² Voir M. Rueff, « *L'archéologie du savoir* - Notice » in M. Foucault, *Œuvres II*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2015, pp. 1401-1427.

Histoire de la folie, en se situant fondamentalement et exclusivement au niveau du discours théorique mais bien plutôt, également, au niveau de la « perception » c'est-à-dire du rapport théorico-pratique établi avec le fou dans une situation d'exclusion institutionnelle⁷³. C'est ainsi que la démarche de Foucault consiste à étudier et à rechercher des discours liés à des pratiques, comme des procès judiciaires, des archives de prison ou d'hôpitaux. Il s'agit d'une approche particulière qui, bien qu'articulée à l'histoire épistémologique des sciences, vise les conditions de possibilité plus profondes que celles fournies par les sciences constituées. En un sens, il y a un privilège du *geste qui sépare* sur les catégories qui prétendent expliquer⁷⁴. *Histoire de la folie* apparaît alors comme une histoire de cette perception ou plutôt du sol pratique qui la rend possible ; perception qui servira de fondement à la rationalité historique constitutive de la psychiatrie et de la psychologie. Suivre ce fil semble nous emmener sur la voie d'une certaine compréhension des objets et concepts comme dépendant pour se former de gestes matérialisés. Un geste n'est autre qu'un certain mouvement extérieur exprimant une manière de faire. En réalité, il s'agit le plus souvent d'un ensemble déterminé de gestes simples correspondant à une action déterminée. Or, le geste peut être multiple : corporel, technique, institutionnel, médical, judiciaire, rituel, scientifique, pédagogique, etc. L'objectivation, la conception et les pratiques spécifiques de savoir supposeraient donc notamment des systèmes techniques concrets et nécessaires aux manipulations gestuelles, individuelles et collectives, qui participeraient de la constitution du sol épistémique d'une époque. Et de fait, il est bien question dans *L'archéologie du savoir* d'une intime solidarité entre la mutation du regard de la science médicale, celle de ses énoncés et celle de ses instruments ; « l'énonciation descriptive [de la science médicale] n'a cessé de se déplacer [...], de Bichat à la pathologie cellulaire [...], de l'inspection visuelle, de l'auscultation et de la palpation à l'usage du microscope et des tests biologiques, le système d'information a été modifié [...] parce qu'à côté [du médecin], en dehors de lui, se sont constitués des masses documentaires, des instruments de corrélation et des techniques d'analyse, qu'il a, certes, à utiliser, mais qui modifient, à l'égard du malade, sa position de sujet regardant⁷⁵ ».

Rendre compte de cette solidarité requiert d'analyser conjointement — et sans supposer *a priori* la moindre antériorité logique, chronologique ou ontologique — le domaine de la

⁷³ Voir HF, pp. 59, 67, 74, 93-94, 124, 188, 267-268.

⁷⁴ Voir la préface de la première édition où cette question revient abondamment, M. Foucault, « Préface » in *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., pp. 187-195.

⁷⁵ AS, pp. 50-51.

pratique et celui de l'expérience, ou, comme il est dit dans *Histoire de la folie*, « d'analyser le domaine de l'internement et les formes de conscience que cette pratique recouvre⁷⁶ ». Dit autrement, il est question de partir de la pratique — de ce qui se fait concrètement, matériellement, à telle époque — pour avoir espoir de remonter ensuite à ce qui l'explique et la rend possible. Foucault commence à déployer son analyse vers ce qui est censé animer les différentes pratiques, comme celle de l'exclusion des fous au bord de la Nef⁷⁷ ou par le réinvestissement des léproseries de la Renaissance⁷⁸. Mais « [c]ette circulation des fous, le geste qui les chasse, leur départ et leur embarquement n'ont pas tout leur sens au niveau de l'utilité sociale ou de la sécurité des citoyens⁷⁹ ». Un premier niveau d'intelligibilité se donne concernant le lien de la pratique au geste ; les deux ne sont pas synonymes, la pratique étant subordonnée à un geste constitutif. Le geste apparaît alors comme une globalité synthétique non fragmentaire ou analysable, et qui n'est pas traduisible en un sens extrinsèque à son domaine propre. Il est question, dans *Histoire de la folie*, d'un geste constitutif et décisif par lequel une culture, à une époque donnée, définit un partage. En ce sens, le geste est bien ce qui se situe en amont des pratiques, formant une unité qui sera exprimée par la pratique matérielle et multiple. Or, plus avant, l'existence de ce geste est permise, à suivre Foucault, par une perception qui se livre comme l'origine du geste, c'est-à-dire comme l'origine de l'origine de la pratique. Le geste qui enferme, au milieu de XVIIe siècle, et qui rend compte des pratiques déployées à travers toute l'Europe, n'est possible que depuis une perception historique. « La pratique de l'internement désigne une nouvelle réaction à la misère, un nouveau pathétique — plus largement un autre rapport de l'homme à ce qu'il peut y avoir d'inhumain dans son existence⁸⁰ ». La désignation dont il est question ne fait pas référence à ce qui destine les fous à être enfermés, mais renvoie à un changement de perception qui fait corps avec le versant pratique de l'expérience classique de la folie. L'internement « n'a pas joué seulement un rôle négatif d'exclusion ; mais aussi un rôle positif d'organisation. Ses pratiques et ses règles ont constitué un domaine d'expérience qui a eu son unité, sa cohérence et sa fonction⁸¹ ». Il s'agit d'une certaine pratique matérielle et massive qui s'avère donc organisatrice et constitutive d'un nouveau domaine d'expérience, et qui renferme de

⁷⁶ HF, p. 188.

⁷⁷ Voir *ibid.*, pp. 53-55.

⁷⁸ Voir *Ibid.*, p. 64.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 67.

⁸¹ *Ibid.*, p. 96.

multiples pratiques et règles. Le regard de Foucault porté sur le monde de l'enfermement révèle donc une perception, condition à la fois de l'expérience et de la pratique. Alors, cette perception semble étrangement constituer un *a priori* historique qui n'est autre que le principe de cohérence liant pratique et expérience. Elle est une forme de systémativité qui précède logiquement l'ordre pratique comme l'ordre expérientiel.

Pour autant, dans *Histoire de la folie*, la perception n'est pas univoque puisque, étant travaillée en retour par les pratiques et les règles de l'internement, elle ne se réduit pas à une condition de possibilité mais s'avère simultanément source d'objets de visibilité. Il semble qu'il y ait une délicate amphibologie en ce que la perception est à la fois une forme *a priori* de l'expérience et ce qui est matériellement rendu visible. Alors, c'est la pratique concrète qui devient elle-même constitutive de la perception ; l'*a priori* historique se donnant comme concret et prolongé dans la pratique. En effet, « [l]a pratique de l'internement et l'existence de l'homme à interner ne sont guère séparables. Elles s'appellent l'une l'autre par une sorte de fascination réciproque qui suscite le mouvement propre à l'existence concentrationnaire : c'est-à-dire un certain style qu'on possède déjà avant l'internement, et qui le rend finalement nécessaire⁸² ». Il est alors question du mode de constitution d'une expérience à partir d'une perception comprise comme forme de systémativité qui la précède mais qui la constitue aussi pratiquement, concrètement et historiquement. En somme, cette équivocité débouche sur une conception du couple pratique-perception comme s'appelant mutuellement et circulairement. Pratique et perception s'entr'informent.

En conséquence, une description rigoureuse du savoir historique de la folie doit s'extraire de la distinction épistémologique classique, puisqu'il n'est « ni théorique, ni pratique⁸³ », ou bien les deux à la fois. En réalité, il s'avère que le maître-mot n'est plus « expressivité », au sens où la pratique exprimerait une perception, mais « correspondance ». Il y a des formes *correspondantes* entre les pratiques d'internement, la disparition du fou comme type social familier, et les réflexions théoriques et scientifiques sur la folie ; « [c]e que nous avons décrit comme un évènement d'un côté, nous le retrouverons de l'autre côté comme forme de développement conceptuel. Aussi séparés que soient ces deux domaines, il n'est rien d'important dans le premier qui ne soit équilibré dans le second⁸⁴ ». Les formes du versant théorique correspondent à celles du versant pratique. C'est alors que, après avoir

⁸² *Ibid.*, pp. 121-122.

⁸³ *Ibid.*, p. 192.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 190.

élucidé l'expérience pratique comme subordonnée à un geste, lui-même exprimant une perception collective qui s'avérait à la fois condition historique et informée par la pratique concrète, Foucault en arrive à dégager « l'expérience unique qui sert de fondement aussi bien aux formes dramatiques du partage qu'au mouvement calme de cette constitution⁸⁵ ». Tel est le sens du composé à la fois théorique et pratique que constitue chacun des deux domaines d'expérience, sa ligne de fuite n'est autre que l'expérience fondamentale que nous avons déjà rencontrée⁸⁶ et qui fait tenir ensemble les deux versants. Il est donc question, en définitive, d'une expérience unique qui est leur fondement. Dit autrement, la perception qui était le fondement de l'internement dégagé précédemment est elle-même constituée par une expérience unique. Mais cette dernière se distingue de la masse des expériences dispersées à la surface de la pratique d'internement ; elle apparaît comme le principe de synthèse les ramassant et constituant le propre d'une époque.

Si les pratiques et les réflexions théorico-scientifiques correspondent entre elles, elles ne correspondent pas à la distinction canonique entre pratique et théorie. « La conscience scientifique ou médicale de la folie [...] est toujours virtuellement engagée dans un système d'opérations qui devrait permettre d'en effacer les symptômes ou d'en maîtriser les causes ; d'autre part la conscience pratique qui sépare, condamne et fait disparaître le fou est nécessairement mêlée à une certaine conception politique, juridique, économique de l'individu dans la société. Le partage est autre par conséquent⁸⁷ ». Cela signifie qu'il n'y a pas de théorie sans que, à tout le moins virtuellement, elle s'accompagne d'une visée pratique avec son efficace propre. Inversement, une pratique comme celle de l'exclusion ne saurait être une pure pratique, celle-ci étant nécessairement mêlée à certaines théorisations. Autrement dit, il y a une co-appartenance entre le théorique et le pratique ; une pratique réfléchit une certaine théorie et une théorie est toujours engagée dans une certaine pratique. L'unité de ce qui fonde et constitue tout savoir local d'une époque doit donc être pensée comme un ensemble théorico-pratique. Cette dernière, cette expérience unique, permet de rassembler en un tout ce qui est apparemment séparé — l'ordre des choses et l'ordre des mots, l'ordre des pratiques et celui des concepts. En réalité, nous le comprenons, plusieurs lignes s'entrecroisent. Il y a d'abord une expérience au singulier, celle d'une époque donnée et qui en est le niveau fondamental. Cette expérience historicisée constitue l'enjeu d'*Histoire*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 191.

⁸⁶ Voir *supra*, p. 62.

⁸⁷ HF, pp. 190-191.

de la folie. Elle est à démarquer des expériences au pluriel, locales et bien plus particulières, intégrées à l'expérience fondamentale et qui en sont constitutives. Cette expérience fondamentale s'avère alors homogène et unifiée, sous le regard rétrospectif de celle ou de celui qui étudie les savoirs, même si elle se livre depuis une diversité potentiellement contradictoire.

S'il est donc question, premièrement, de la perception propre à une époque comme cadre *a priori* et historique permettant à la fois geste et pratiques — techniques, juridiques, institutionnelles, etc. — il s'agit aussi de s'enfoncer dans le socle qui s'étend secrètement sous les pratiques et les théories — l'expérience fondamentale. En définitive, une pratique matérielle, concrète, locale et spécifique déploie nécessairement son propre régime d'existence et ses règles qui constituent tout un monde d'expériences, formant en partie l'expérience fondamentale historique. Les pratiques — notamment techniques et instrumentales — apparaissent comme des opérateurs sélectifs ; elles sont non seulement constitutives du cadre dans lequel certaines réalités peuvent apparaître mais le sont aussi de matrices d'expériences. Par conséquent, s'il y a une expérience fondamentale, il nous faut aussi parler d'une unité pratique fondamentale, synthèse synchronique d'un ensemble de *pratiques souches* rendant possibles certaines expériences. Cette unité ne fait pas seulement signe vers une perception ; il nous est possible de lire la démarche foucauldienne non pas seulement comme déportée du côté des discours et des savoirs, mais comme étant aussi de l'ordre de la reconstitution descriptive d'un sous-sol, des conditions de possibilité d'une expérience historique, ces conditions étant à la fois matérielles et perceptives, ce que sont les pratiques.

L'instrument, l'artefact doit donc être pensé et décrit comme une fonction prenant place au sein d'un « *il y a* » *technique* — articulé à d'autres « *il y a* », institutionnels, sociaux, juridiques notamment — et qui a comme corrélât un certain régime de perceptibilité. Cette perceptibilité, que Deleuze appelle « visibilité⁸⁸ », ne s'adosse pas à un sujet intentionnel ni à un monde sauvage originellement ouvert à une conscience antéprédicative. Bien plutôt, elle est solidaire de l'être-là d'un certain complexe artefactuel historique, exactement comme les énoncés, dans *Raymond Roussel* paru en 1963, ne renvoient ni à un état de chose ni à un sujet mais à un être-langage producteur — à la manière d'une « machine » — de ses sujets et

⁸⁸ G. Deleuze, *Foucault*, Les éditions de minuit, coll. « Critique », Paris, 1986, pp. 65-66, 116.

objets propres immanents⁸⁹. En définitive, la perception, explicative à la fois d'un ensemble de pratiques et de visibilité de certains objets, détermine les positions possiblement prises par un sujet qui « utilise des intermédiaires instrumentaux qui modifient l'échelle de l'information, [le] déplace par rapport au niveau perceptif moyen ou immédiat [...]. Les diverses situations que peut occuper le sujet [...] [sont définies] avec l'organisation d'un champ perceptif [...] (disposé en profondeur, manifesté par des relais instrumentaux, déployé par les techniques⁹⁰ [...]) ». Immanquablement, la pensée se déploie bien dans la dimension du « on », en « sa contrainte anonyme » faite de « toutes les choses ou gestes muets qui lui donnent une figure positive⁹¹ », et parmi lesquels il nous faut compter les faits techniques.

⁸⁹ M. Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris, 1963, éd. de 2026, pp. 136-140.

⁹⁰ AS, pp. 74-75.

⁹¹ M. Foucault, « Une histoire restée muette » in *La Quinzaine littéraire*, op. cit., p. 575.

2. Les pratiques discursives

a) *Theôria, praxis et pratique(s)*

Il apparaît désormais évident que nous nous dirigeons au-delà d'une problématique du sens et du signe, pour nous situer dans une problématique de la *pratique*. Comme nous l'avons constaté, la démarche archéologique, dont nous tentons de saisir une certaine cohérence à travers ses différentes figures et variations, n'est pas une science en ce qu'elle ne recouvre pas les disciplines instituées. Elle découpe, pour une époque déterminée, des pratiques de discours hétérogènes. Et c'est ce qui conduit Foucault à proposer pour le champ propre de l'archéologie le statut de savoir, qui « est ce dont on peut parler dans une *pratique discursive* qui se trouve par là spécifiée¹ ». Il s'agit de faire apparaître les conditions d'exercice d'une pratique de discours ; dit autrement, de « montrer que *parler, c'est faire* quelque chose² ». La fonction du discours est alors de se renverser dans une pratique ; il y a un faire interne au discursif. C'est-à-dire que, au sein d'un large espace que l'on pourrait qualifier d'« épistémographique » et qui consisterait en l'étude des discours qui se trouvent historiquement fonctionner comme discours scientifiques, au lieu de se placer au niveau « épistémologique » repérant les contrôles « intérieurs qu'un discours scientifique exerce sur lui-même », ou bien au niveau « épistémocritique » analysant un tel discours en termes de vérité et d'erreur, ou encore au niveau « épistémologique » analysant les structures conceptuelles et théoriques du même discours, Foucault se positionne au plan spécifique « des transformations des champs de savoir³ ». Or, nous pourrions à ce stade être tentés de lire chez Foucault, comme le fait Béatrice Han dans *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, une ambiguïté et une confusion entre un savoir comme pratique et comme contenu discursif, l'unité caractéristique d'une époque qu'est l'*épistémè* étant constituée des rapports oscillant entre « les éléments formés par les pratiques, et [...] les pratiques elles-mêmes⁴ ». Mais, là encore, il s'agira de discuter quelque peu cette position en ce qu'il est possible de lire chez le philosophe français une pensée de la pratique discursive non-contradictoire.

L'opposition traditionnelle théorie-pratique accueille généralement comme troisième

¹ AS, p. 238. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 272. C'est Foucault qui souligne.

³ M. Foucault, « La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie » in *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, t. 23, n° 1, janvier-mars, 1970, pp. 63-92, repris dans DE, vol. I, texte n° 77, pp. 898-904.

⁴ B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 107.

terme la transcendant celui de « *praxis* » — l'action⁵ — qui a un sens irréductible à celui de mise en pratique ou d'application ; il ne signifie pas l'action d'appliquer une théorie toute faite. Il est alors d'usage d'accorder une primauté à la *praxis* sans par là signifier qu'elle a une antériorité à l'intérieur d'une séquence temporelle inversant le rapport de la pratique à la théorie. Néanmoins, ce concept ne semble pas opérant au sein des textes foucaultiens des années 1960 en ce qu'il est plutôt question d'une *pluralisation des pratiques*, rejetant l'hypothèse du concours d'une *praxis* unique, homogène et englobante. En réalité, il faut noter que les pratiques spécifiques peuvent être aussi bien intérieures qu'extérieures au théorique pur — songeons aux pratiques judiciaires ou institutionnelles d'*Histoire de la folie* — mais qu'elles sont toutes prises dans un savoir. Il s'agit d'un style de recherche qui « permet d'éviter tout problème d'antériorité de la théorie par rapport à la pratique, et inversement. [Il traite] sur le même plan, et selon leur isomorphisme, les pratiques, les institutions et les théories [et cherche] le savoir commun qui les a rendues possibles⁶ ». Cet isomorphisme qui court entre théories et pratiques, cette relation essentielle de co-appartenance, n'existent que pour autant que ces domaines sont tous deux pris dans du « théorico-actif », terme dont use Foucault pour désigner la dimension propre du savoir.

Ce terme fait explicitement référence en s'y opposant, dans cet entretien accordé à Raymond Bellour que nous venons de citer, au point de vue de Sartre que résume la notion de « pratico-inerte [sic⁷] ». Chez ce dernier, en effet, il y a une opposition entre le discours appréhendé comme système de signes et l'histoire abordée comme flux temporel d'évènements. Ainsi, selon le philosophe existentialiste, le langage serait une totalité autonome constituée et indépendante de l'humain, à laquelle ferait suite la *praxis* proprement humaine consistant en une reprise de cette chose inerte, en en faisant une pratique historique. Mais opposer, comme le fait Sartre, un niveau des choses inertes à celui de la pratique humaine est une position refusée par Foucault. Selon ce dernier, l'humain n'est pas la médiation nécessaire entre l'inertie de la théorie et le mouvement de l'acte. Trop souvent, semble avoir été niée la réalité matérielle du discours. Nous avons déjà rencontré deux facteurs mentionnés par Foucault qui participent de cette occultation : le sujet fondateur⁸ et

⁵ Ou l'activité ayant sa fin en elle-même, contrairement à la *poièsis* consistant en la production d'une œuvre extérieure.

⁶ M. Foucault, « Les mots et les choses » (entretien avec Raymond Bellour) in *Les lettres françaises*, n° 1125, 31 mars - 6 avril, 1966, pp. 3-4, repris dans DE, vol. I, texte n° 34, pp. 526-527.

⁷ *Ibid.*, p. 527.

⁸ Voir *supra*, pp. 46-49.

l'expérience originaire⁹. Il nous faut maintenant ajouter à cette liste le thème du *logos* comme instrument universel de médiation. Alors que le sujet fondateur produit une représentation du discours comme « jeu d'écriture », que l'expérience originaire fait du discours un jeu de « lecture », la pensée qui universalise la médiation signifiante présente le discours comme un jeu d'échange basé sur une réalité dans les choses que le *logos* ne ferait que désigner¹⁰. Dans ces trois cas de figure, la consistance du discours se trouve dissoute. De son côté, Foucault tâche de comprendre *comment dire se fait et ce que dire fait*. Il ne s'agit pas tant de l'étude de la pratique propre du discours, ou du discours dans sa dimension pratique, mais de l'action que le discours est et qui fait qu'il dit quelque chose. Il est donc question de redescendre au niveau de cette pratique spécifique et de ses règles¹¹.

C'est alors que peut être introduit un concept renouvelé des pratiques qui autorise à parler, notamment, de « pratiques discursives ». Mais nous devons auparavant nous garder d'y voir quelque chose de similaire à l'opposition aristotélicienne de la *theôria*, activité de contemplation des intelligibles en leur nécessité, et de la *praxis* qui désigne l'action éthique et politique en tant qu'elle porte sur le contingent. Et pourtant, il semble que nous identifions spontanément les choses comme étant soit théoriques soit pratiques ; la pratique se donnant par définition comme une activité d'application. En réalité, chez Foucault, il apparaît que, pour traiter de la pratique, choses faites et choses dites doivent être prises de manière inséparable. Nous l'avons vu, ce que les humains font et pensent à une époque donnée est toujours historiquement réglé puisqu'ils sont précédés par des « codes fondamentaux¹² » fixant les coordonnées du pensable et du dicible, codes dans lesquels les pratiques elles aussi sont prises. Dans *Les mots et les choses*, Foucault va plus loin que dans les deux ouvrages de 1961 et de 1963 en affirmant le lieu propre de l'archéologie, constitué par le léger décalage opéré depuis l'ordre des pratiques et permettant de faire retour sur lui. Il s'agit de la région fondamentale que nous avons déjà rencontrée et qui fait apparaître l'être brut de l'ordre, condition de possibilité du rapport pratique à toute chose avant sa reprise dans un édifice théorique. Ce qui l'intéresse est « ce fait a priori, qui commande l'ordonnabilité de l'expérience et qui relativise tout ordre empirique¹³ ». Les élaborations théoriques les plus

⁹ Voir *supra*, pp. 39-45..

¹⁰ Voir M. Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 51.

¹¹ En cela, il apparaît clairement que la pratique discursive ne peut revêtir la fonction de médiation entre la subjectivité et ce qui lui est extérieur. Ce qui distingue nettement, sous ce rapport, l'approche foucauldienne de celle de Ihde, ce dernier maintenant les pratiques techniciennes dans leur rôle de *medium*.

¹² MC, p. 11.

¹³ MC, p. 247.

fortes — celles des sciences et de la philosophie — sont d'abord conditionnées par des exigences historiquement constituées ; ainsi, elles se trouvent avoir pour condition de possibilité l'ordre pratique et l'ordre de l'expérience effectuée dans cette région fondamentale. Dit autrement, Foucault semble dessiner un triangle partant, à un des sommets, des pratiques pour positionner, à un autre, l'expérience de l'ordre, et enfin constituer au troisième sommet les théories. Apparition et disparition des théories ne sont donc possibles que depuis l'expérience nue de l'ordre, laquelle a elle-même pour condition de possibilité l'ordre aveugle des pratiques. Par conséquent, et malgré la tentation d'une certaine lecture de l'ouvrage de 1966 visant à secondariser le plan des pratiques par rapport à celui de la théorie, il nous est possible d'y identifier les pratiques comme déterminantes en première instance pour caractériser le niveau de l'archéologie. Alors que dans *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique* étaient étudiées les relations entre l'ordre du savoir en train de se constituer et l'ordre des pratiques, avec l'archéologie des sciences humaines, c'est cette fois le lien entre des théories ayant des modèles communs que l'analyse déploie. Dès lors, la clé du savoir n'est plus à référer aux bouleversements pratiques qui fondent une nouvelle expérience, mais à l'expérience de l'ordre elle-même. Si l'ordre pratique reste bien condition de possibilité, il l'est comme « de loin », n'exprimant plus l'expérience de la folie ou l'expérience clinique mais jouant le rôle de « socle » de l'expérience de l'ordre. En somme, l'*a priori* n'est plus exprimé dans ou constitué par les pratiques, il est ce décalage avec les pratiques, décalage qu'il ne nous est pour autant pas possible d'absolutiser en le coupant définitivement de l'ordre pratique. Ainsi, certes, Foucault semble décrocher son analyse de 1966 du champ des pratiques, mais tout en les maintenant comme socle permettant l'expérience et les discours. Elles restent essentielles bien que plus strictement fondamentales, c'est la dimension de la pensée qui est interrogée « au niveau de ce qui archéologiquement l'a rendue possible¹⁴ ».

En situant les pratiques et les théories depuis le savoir, il s'agit d'esquiver la question du rapport unissant la théorie et la pratique. Le réseau théorique dévoilé intègre et rend possible la pratique, loin de l'exclure. Pour en revenir à l'entretien avec Raymond Bellour, le savoir selon Foucault est « profondément différent des connaissances que l'on peut trouver dans les livres scientifiques, les théories philosophiques [...] mais c'est lui qui rend possible à un moment donné l'apparition d'une théorie [...], d'une pratique¹⁵ ». Le savoir est donc

¹⁴ *Ibid.*, p. 253.

¹⁵ M. Foucault, « Les mots et les choses » (entretien avec Raymond Bellour), *op. cit.*, p. 526.

directement impliqué à la fois dans l'élaboration des théories et la constitution des pratiques, il est leur « savoir commun¹⁶ ». L'intérêt de cette méthode de recherche est que, par le truchement du « théorico-actif », la pratique est bien présente, rendue possible par le savoir, mais délestée du poids de la nécessité de penser son rapport avec la théorie. En somme, cette question des liens unissant théorie et pratique est évitée parce que liquidée par la méthode elle-même. Pour Foucault, nulle *praxis* au sens strict ne peut régner puisque le domaine de recherche explore comment le savoir structure à la fois et d'un seul tenant théories et pratiques.

Nous le mesurons, la démarche de Foucault nous oriente inmanquablement vers le dépassement des oppositions *theôria-praxis* et *epistèmè-tekhne*. En conséquence, il n'est plus question de penser le discours comme un ensemble de signes renvoyant à des contenus ou à une représentation¹⁷. Le fait de devoir penser ensemble l'élaboration théorique et les pratiques empiriques nécessite de considérer l'homogénéité de la région fondamentale d'où elles émanent. Partant, le discours, vu traditionnellement comme la surface de dépôt par excellence d'une activité théorique autonome et antérieure, doit être caractérisé « par la régularité d'une pratique¹⁸ ». Plus précisément, Foucault entend par « pratique discursive » non pas une opération expressive, ni une « activité rationnelle qui peut être mise en œuvre dans un système d'inférence », ni la compétence « d'un sujet parlant quand il construit les phrases grammaticales », mais « un ensemble de règles anonymes, historiques [qui définissent] les conditions d'exercice de la fonction énonciative¹⁹ ». Il s'agit, pour *L'archéologie du savoir*, de procéder à une analyse descriptive du discours en ses éléments constituants que sont les énoncés. En effet, *énoncer*, c'est cela que dire fait. Mais l'énoncé ne se laisse réduire ni à la proposition du logicien, ni à la phrase du grammairien, ni à l'acte de langage du pragmatiste. À suivre cette dernière contestation, on ne saurait « établir de relation bi-univoque entre l'ensemble des énoncés et celui des actes illocutoires²⁰ ». Pour autant, la notion d'acte illocutoire — acte de langage — semble désigner, en première lecture, précisément le lieu de rencontre entre le dire et le faire. Mais l'énoncé ne renvoie pas à l'unité d'une action comme le font les actes de langage — serment, prière, etc. Il ne se laisse pas identifier clairement à une action synthétisable en un verbe unique et, simultanément, il

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ AS, p. 71.

¹⁸ *Ibid.*, p. 102.

¹⁹ *Ibid.*, p. 162.

²⁰ *Ibid.*, p. 111.

est ce qui fait qu'il y a des actes de langage, il est « ce qui permet à ces actes et règles [grammaticales et logiques] de s'actualiser²¹ ». Il faut donc préférer la notion de *fonction énonciative* à celle d'acte de langage. Alors, comment caractériser la pratique du discours ? Par la notion d'acte perlocutoire ? Un tel acte est ce par quoi l'énoncé produit des effets sans être pour autant extra-linguistique. Il désigne cette action particulière du langage par où celui-ci se dérobe et produit un effet non symbolique, d'ordre matériel ou affectif. Il prend place au sein du domaine d'analyse du faire propre au discours où se fait quelque chose de plus et d'autre que lui, rejoignant les conditions extérieures de son efficacité mais que seule la mise en discours actualise. Le perlocutoire est alors à situer dans cette zone d'indétermination où ce qui est dit fait quelque chose qui est plus que ce qu'il dit sans en être pourtant jamais totalement extérieur. Mais cette piste est en réalité à écarter. En effet, Foucault fait parfaitement la différence entre le perlocutoire — *agir par la parole* — et ce qui ne relève pas, ou seulement accessoirement, de ce genre de pratique : *l'agir dans la parole*. Le problème d'un tel faire ne se rapporte ni aux intentions ni aux effets mais à l'effectuation de l'acte lui-même en tant qu'il s'agit d'un acte énonciatif. En ce sens, *L'archéologie du savoir* va au-delà d'une conception de la pratique discursive comme logique, grammaticale, pragmatique ou perlocutoire ; l'ouvrage met en évidence le fait plus fondamental que l'acte énonciatif est un faire dans son effectuation même. Ainsi, si le discours ne saurait être pensé comme la pure et transparente expression du jeu des relations « primaires », c'est-à-dire extra-discursives descriptibles entre les institutions, les techniques et les formes sociales²², il faut aussi se garder de voir dans le discours l'effet d'un système de relations « secondaires » et internes au discours lui-même liant les concepts aux mots ou établissant une architecture déductive fixe déterminant l'enchaînement des phrases et des propositions²³. Les relations discursives qui en viennent à déterminer les énoncés réels caractérisent donc non pas la langue, la logique ou l'armature théorique internes, encore moins les circonstances dans lesquelles se déploie le discours²⁴, elles définissent leur système propre et caractérisent l'existence particulière du discours comme pratique.

Le discours est une pratique parmi d'autres, il est un domaine pratique limité qui a ses frontières, ses règles propres de formation, ses conditions d'existence. Comme le dira

²¹ *Ibid.*, p. 116.

²² *Ibid.*, p. 66.

²³ *Ibid.*, pp. 66-67.

²⁴ *Ibid.*, p. 67.

Foucault dans son cours donné à Vincennes en 1969 sur le « discours de la sexualité », si le champ discursif apparaît à l'archéologue comme relativement imperméable aux autres champs des pratiques réelles, ce n'est pas du fait des représentations ou idées qui le hanteraient de l'intérieur, « c'est le côté par lequel il est lui-même [...] une pratique réglée²⁵ ».

b) *Le plan du discours*

Dans *L'archéologie du savoir*, Foucault commence par s'interroger sur la manière dont on peut regrouper les énoncés, les « atomes de discours²⁶ », tout en respectant leur discontinuité et leur singularité. C'est à cette exigence que répond la deuxième partie de l'ouvrage qui fera émerger des régularités discursives, c'est-à-dire des populations de discours unitaires. Ces dernières sont désignées par le terme de « formations discursives », elles constituent le lieu où émerge l'énoncé et définissent un espace de communication, un « champ où peuvent éventuellement se déployer des identités formelles, des continuités thématiques, des translations de concepts, des jeux polémiques²⁷ ». Cela permet à Foucault de revenir sur la notion d'« *a priori* historique » déjà à l'œuvre, nous l'avons vu, dans les ouvrages précédents de la décennie 1960, appliquée cette fois au domaine discursif. L'*a priori* historique n'est pas un *a priori* formel plongé dans l'histoire. Il est ce qui rend réel — et non pas seulement possible — l'ensemble des formations discursives d'une époque. Par conséquent, il s'agit, pour le philosophe français, de porter attention à ce qui régit l'apparition des énoncés comme « évènements singuliers²⁸ ». En ce sens, l'archéologie creuse profondément pour, cette fois-ci, découvrir le champ d'émergence des unités discursives qui les constituent comme une strate ultime, elle creuse jusqu'à découvrir des conditions d'existence. Dans l'ouvrage de 1969, l'*a priori*, bien que conservant son caractère historique, se trouve de part en part discursif ; un lien d'essence le relie à l'être de l'énoncé. Pourtant, il ne saurait y avoir de confusion entre les deux, l'*a priori* est indiqué tour à tour comme « condition de réalité » et comme « condition d'exercice des énoncés²⁹ ». Alors que la logique et la grammaire considèrent les propositions et les phrases sous l'angle de la pure virtualité de ce qui peut être dit, l'*a priori* historique, en jeu dans *L'archéologie du savoir*,

²⁵ M. Foucault, *Le discours de la sexualité*, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », Paris, 2018, p. 170.

²⁶ AS, p. 100.

²⁷ *Ibid.*, p. 136.

²⁸ *Ibid.*, p. 139.

²⁹ *Ibid.*, p. 136.

opère comme un principe de sélection, il est le principe de l'ordre du discours et des ses articulations. « [L]e domaine des énoncés, ainsi articulé selon des *a priori* historiques, ainsi caractérisé par différents types de positivité » se trouve « scandé par des formations discursives³⁰ ». Le principe de l'unité d'une formation discursive ne consiste aucunement en une forme prédéterminée d'énoncés possibles, il s'agit bien plutôt d'un « ensemble de règles³¹ » ; la tâche de l'archéologue est alors de déterminer des règles de formation qui s'identifient à des conditions d'existence dans une répartition discursive donnée³². L'attention est donc portée sur un certain niveau, celui des unités empiriques qu'on peut isoler en identifiant les systèmes par lesquels se forment, pour les discours, leurs « objets », leurs « modalités énonciatives », leurs « concepts » et leurs « stratégies³³ ».

Partant, il n'y a pas, à l'intérieur du discours, de noyau de signification qu'il faudrait exhumer. Il y a un *principe d'extériorité* dans lequel Foucault se place lorsqu'il recherche les conditions d'existence d'un discours, à une époque donnée. Alors, l'énoncé n'existe qu'à travers le double rapport à un réseau d'énoncés déjà existants et à des possibilités ouvertes d'énonciation. C'est-à-dire que l'énoncé ne cesse de rétro-agir sur ses propres conditions d'énonciation, le contexte d'énonciation n'est jamais totalement extérieur à la pratique discursive elle-même. Tout comme a été mise en évidence l'existence d'un « il y a » de la pratique, notamment technique, informant et rendant possible l'existence de « visibilité » ou « perceptibilité », il nous faut désormais parler d'un « *il y a* » *des discours*. Cet « il y a » est tout autant décisif que le premier et est à entendre au sens le plus concret. Il y a, non pas de la connaissance ou du langage saisis comme des facultés humaines devant permettre une entreprise critique kantienne, mais une existence du discours qui subsiste et exerce des fonctions et des effets historiques. Traiter des discours dans leur plan d'existence, c'est cerner leur réalité matérielle comprise dans le sens qu'ils ont une efficace dans la production historique des savoirs. L'analyse foucauldienne apparaît donc comme comportant une clause *d'immanence en extériorité*. Il s'agit de décrire le discours pour lui-même, dans son extériorité propre, et non de l'expliquer par autre chose que lui-même. Son fonctionnement, en réalité, est tout à fait complexe, stratifié et multidimensionnel. Dans le chapitre consacré à la fonction énonciative, le philosophe français met en avant que « la fonction énonciative ne

³⁰ *Ibid.*, p. 138.

³¹ *Ibid.*, p. 51.

³² *Ibid.*, p. 57.

³³ Ces quatre aspects sont étudiés dans les sections II à VI du chapitre II de AS.

peut s'exercer sur une phrase ou une proposition à l'état libre³⁴ ». Il insiste sur le fait qu'un énoncé a toujours des « marges », un extérieur, qui « se distinguent de ce qu'on entend d'ordinaire par "contexte" — réel ou verbal —, c'est-à-dire de l'ensemble des éléments de situation ou de langage qui motivent une formulation et en déterminent le sens³⁵ ». Pour autant, ces « marges » consistent en d'autres énoncés, complémentaires, opposés, disponibles ou impossibles. Il ne s'agit pas tant d'une réalité extra-énonciative que du fait qu'un énoncé ne peut surgir que sur le fond d'autres énoncés. Un énoncé renvoie constitutivement à d'autres énoncés. Nous comprenons alors que Foucault introduit une dimension nouvelle au-delà de l'opposition du sémantique et du pragmatique purs, à savoir celle du discours en ce sens qu'il y aurait un plan propre au discours compris comme lieu objectif d'énoncés disponibles. Est ainsi relevé que l'existence d'« énoncés » est une pré-condition permettant de déterminer si « l'acte est conforme aux réquisits et s'il a été bel et bien effectué³⁶ ».

Quand on parle d'énoncés, on a affaire à des individualités qui possèdent une matérialité, une occurrence *hic et nunc* qui ne leur est pas essentielle et à laquelle ils ne se réduisent pas. L'énoncé « n'existe [pas] [...] sur le même mode que des objets quelconques donnés à la perception (bien qu'il soit toujours doté d'une certaine matérialité et qu'on puisse toujours le situer selon des coordonnées spatio-temporelles³⁷) ». Au contraire, l'énoncé est essentiellement réitérable, il ne peut être réduit à ce pur évènement de l'énonciation car, malgré sa matérialité qui semble le singulariser, il peut être répété. Ainsi, une même phrase prononcée par deux individus dans des circonstances un peu différentes peut être considérée comme un seul énoncé³⁸. Il y a une « [c]onstance de l'énoncé, [un] maintien de son identité à travers les évènements singuliers des énonciations³⁹ ». Cela ne signifie toutefois pas que l'énoncé, constitutif du plan discursif, relève d'une pure idéalité ; il possède bien une réalité historique. Les énoncés disposent d'une certaine disponibilité comparable, sous un certain rapport, à celle des signes linguistiques, sans pour autant constituer un préalable ou un simple moyen de la parole. Ils relèvent de la fonction énonciative en tant qu'elle est réalisée, effectuée et historiquement réitérable. Dès lors, le dire, en tant que faire, est bien une pratique, mais une pratique qui *revêt une dimension objective faisant d'elle une ressource*

³⁴ *Ibid.*, p. 134.

³⁵ *Ibid.*, pp. 134-135.

³⁶ *Ibid.*, p. 119.

³⁷ *Ibid.*, p. 119.

³⁸ *Ibid.*, p. 140.

³⁹ *Ibid.*, p. 144.

anonyme. En ce sens, l'analyse foucauldienne ne prend pour objet rien d'autre qu'une effectivité : celle de ce qui est effectivement dit et qui, comme tel, peut être mis en série, sans qu'il soit question d'en déduire une matrice *a priori* des possibles. Ce que vise Foucault, ce sont des pratiques certes réglées, mais dont les règles demeurent strictement immanentes au plan des discours effectifs. Il s'agit bien d'identifier et de décrire des possibilités, mais des possibilités qui ne précèdent pas l'effectivité du discours puisqu'elles sont ouvertes par la pratique elle-même. Ce qui caractérise une telle position tient au devenir-objet du discours : les pratiques apparaissent elles-mêmes comme des données, c'est-à-dire comme des événements objectifs, susceptibles d'être mis en série, réglés et réitérables, bien davantage que comme de simples actes humains. Ainsi, les discours constituent de tels champs d'événements et ces événements, selon l'ordre qui leur est propre, manifestent une régularité, c'est-à-dire qu'il devient possible d'en décrire les lois aussi bien que l'histoire. Une fois abandonné le mythe de la création individuelle à partir de la transcendance d'un sujet à l'égard du discours, il devient possible, selon Foucault, de décrire les lois empiriques et historiques d'une « formation discursive », c'est-à-dire « la loi d'une pareille série [...], le principe de dispersion et de répartition [...] des énoncés⁴⁰ ».

La démarche de *L'archéologie du savoir* se situe donc en opposition à toute autre perspective qui ne présupposerait pas une certaine autonomie du discours par rapport aux pratiques non-discursives. Le discours, en tant que pratique, n'est pas second relativement aux autres faire, notamment techniques. La pratique discursive accède à sa légitimité et à une certaine primauté à travers son plan autonome d'existence. Or, concrètement et historiquement, l'existence et la consistance du plan du discours n'a pas échappé à quiconque s'est intéressé de suffisamment près à la réalité de la pratique scientifique ou plus généralement noétique. Cela est notamment visible, pour ne prendre que deux exemples, dans *La vie de laboratoire*⁴¹ et dans *La raison graphique*⁴². Dans le second, l'anthropologue britannique Jack Goody effectue une étude des différences entre les sociétés qui ont et celles qui n'ont pas l'écriture, son objectif étant de caractériser l'effet de l'écriture sur les modes de pensée. La perspective choisies par Goody a pour effet d'obliger à (re)situer la pratique de notation du langage parlé, l'écriture au sens strict, dans l'ensemble très général des pratiques

⁴⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁴¹ B. Latour, S. Woolgar, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, tr. M. Biezunski, La Découverte, Paris, 1996.

⁴² J. Goody, *La raison graphique, op. cit.*

graphiques, à ne plus la dissocier de ce que nous mettons généralement sous le nom d'art graphique. Ainsi, selon l'anthropologue, le mode de pensée ou la rationalité à l'œuvre sur un territoire à une époque donnée relève d'une certaine technicité graphique cohérente qui n'est plus à opposer à l'écriture. Sous cette perspective, « les mots [écrits] ne sont plus des signaux auditifs évanescents mais des objets durables [...], en même temps les énoncés, parce qu'ils sont matérialisés sous forme écrite, peuvent [...] être examinés, manipulés et réordonnés⁴³ [...] ». Il y a bien une certaine matérialité des énoncés — écrite, graphique, imprimée voire numérisée — qui rend possible leur manipulation à partir d'une certaine rémanence. Dès lors, tout comme le dit Foucault, la nature de l'énoncé ne saurait se réduire à l'unique phrase grammaticalement correcte, « [l]e clavier d'une machine à écrire n'est pas un énoncé ; mais cette même série de lettres A, Z, E, R, T, énumérée dans un manuel de dactylographie, est l'énoncé de l'ordre alphabétique adopté par les machines françaises⁴⁴ ». Peuvent rentrer dans cette catégorie aussi bien des tableaux, des courbes, des listes⁴⁵, des énoncés issus du formalisme mathématique, et pourquoi pas des lignes de code algorithmiques. Est mise en évidence l'existence propre d'un plan — celui du discours — constitué par l'ensemble des matérialisations énonciatives, graphiques et effectives. L'énoncé graphique n'apparaît plus comme la simple et pure retranscription de l'oral, comme surface d'enregistrement ; il a son régime et sa fécondité propres, sa « machinerie » bien à lui⁴⁶. Comme le dira Foucault dans *Le discours philosophique*, s'il est vrai que les énoncés désignent « des choses dont l'existence, elle, n'est pas purement linguistique, il n'y a pas de discours [...] qui ne soit conditionné par l'ensemble des discours qui, de proche en proche, forment son entourage. Le discours n'a lieu que dans du discours [...] [d]e sorte que tous les discours [...] forment un ensemble indissociable, cohérent et qui a son autonomie⁴⁷ ». Mais, on nous rétorquera peut-être qu'un tel champ pratique ne saurait, par son interdisciplinarité, décrire convenablement la réalité des pratiques scientifiques propres. Là encore, le résultat de l'enquête de terrain semble aller dans le sens de l'archéologie. Dans *La vie de laboratoire*, Bruno Latour fait part de la quotidienneté qu'il a partagée pendant deux ans avec les chercheurs du laboratoire de neuroendocrinologie du professeur Roger Guillemin, à l'Institut Salk de San Diego, ainsi que de la pratique effective et tâtonnante de cette équipe dans une recherche dont le résultat

⁴³ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁴ AS, p. 114.

⁴⁵ Le cas de la liste est longuement développé par Goody. Voir J. Goody, *La raison graphique*, op. cit., pp. 140-196.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁷ M. Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit., pp. 216-217.

vaudra le prix Nobel de médecine à Guillemin en 1978. Or, il n'a pu que sauter aux yeux de Latour que « [d]ans un laboratoire, les chercheurs passent leur temps à effectuer des opérations sur les énoncés⁴⁸ [...] ». Il apparaît que chaque opération — modalisation, citation, amélioration, diminution, emprunt, etc. — aboutit à un énoncé différent qui devient inmanquablement, à son tour, un « foyer d'attention pour le développement d'opérations similaires dans d'autres laboratoires⁴⁹ ». Lorsqu'un énoncé scientifique se produit, il s'intègre alors au fonds de l'acquis. En définitive, une des conclusions majeures qui ressort de l'ouvrage peut se résumer en ceci que l'activité du scientifique est dirigée, non pas vers la « réalité » mais vers des opérations sur les énoncés⁵⁰, au sein de leur plan d'existence. Le fonctionnement particulier mais significatif du laboratoire étudié se structure sur, d'une part, une pratique d'enregistrement de traces diverses — courbes issues d'un spectromètre de masse, *listings* d'ordinateur, feuilles de données issues des techniciens, schémas — articulées avec, d'autre part, des énoncés internes au laboratoire ou proprement scientifiques et publiables dans la littérature comme « [l]e stress libère simultanément l'ACTH et la Bêta endorphine⁵¹ ». Selon Latour, l'« importance des énoncés⁵² » ne fait aucun doute.

⁴⁸ B. Latour, S. Woolgar, *La vie de laboratoire*, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 251.

⁵¹ *Ibid.*, p. 266.

⁵² *Ibid.*

3. L'étreinte : articulation inter-pratiques

a) Une autonomie sans indépendance

Nous venons de le voir, *la pratique* apparaît comme se scindant en une *multiplicité de pratiques*, notamment en un plan de pratiques scopiques auquel s'ajoute celui des pratiques discursives, chacun ayant son autonomie propre. Il est désormais temps d'affronter la question de leur rapport, voire de leur articulation.

S'agit-il d'un rapport de causalité synchronique ? Comme se le demandera Foucault à propos de la folie à l'âge classique, est-il question de voir dans les effets immédiats de la pratique d'internement la possibilité de la saisie spéculative de la folie comme non-être ? Ou bien est-ce l'expérience fondamentale de cette dernière qui cause univoquement l'ensemble des pratiques dans lesquelles elle s'exprime ? Ce ne sont que des « [q]uestions dont les réponses renvoient l'une à l'autre dans une circularité parfaite [et] il est inutile [...] de se perdre dans le cycle, toujours à recommencer, de ces formes d'interrogation¹ ». C'est pourquoi il vaut mieux apprécier chaque ordre pratique dans son fonctionnement mutuel avec les autres, que ce soit « l'ordre de la spéculation [ou celui] de l'institution, [ou encore l'ordre] du discours² ». Dans *Naissance de la clinique*, la démarche se situe à deux niveaux qui restent en corrélation : le regard et le langage. En effet, l'idée centrale de l'ouvrage se résume, nous l'avons vu, en ceci que le changement entre la médecine classique et la médecine moderne est dû à une transformation de la relation entre le visible et l'invisible, soit la spatialisation de la maladie dans la profondeur de l'organisme. Mais cette transformation des formes mêmes de visibilité ne peut être dissociée de l'analyse du discours médical. La rupture que la médecine moderne inaugure est le déplacement d'un espace taxinomique à un espace corporel et, corrélativement, la transformation du langage lié à cet espace. Le discours est pensé et analysé dans sa relation à la perception médicale. L'objet de l'archéologie du regard médical est « la structure parlée du perçu » ou encore le « regard loquace du médecin³ ». À la fin du *Discours philosophique*, alors qu'est abordée la mutation des discours locaux, Foucault pose la question des différentes possibilités de description des discontinuités : elle peut être faite « en termes d'évolution des techniques [...] ; en termes de

¹ HF, p. 268.

² *Ibid.*

³ NC, pp. vii-viii.

société [...]. Mais cette possibilité de déchiffrement multiple n'indique pas un jeu de déterminismes superposés ; il n'y a pas d'effet de saturation provoqué par des causes partielles et convergentes ; il n'y a pas de motivation plus fondamentale qui, en les regroupant, donnerait efficacité et signification globales à d'autres causes moins essentielles. Il s'agit plutôt de faits d'ensemble, qui doivent se lire [...] comme un groupe formant système⁴ ». En d'autres termes, l'analyse des discours que propose l'archéologie — et qui semble en première lecture coupée de celle des autres types de pratique — part d'une homogénéité d'ensemble synchronique, homogénéité qu'elle pose comme prérequis méthodologique. Il n'est donc pas question de tendre à l'exhaustivité d'une identification et d'une élucidation rigoureuses du système des pratiques causales — techniques, sociales, institutionnelles, linguistiques, etc. — qui régissent les savoirs à une époque donnée. La production de savoirs doit être pensée dans son fonctionnement global et cohérent⁵. Il serait inconséquent et intellectuellement quelque peu laxiste de ne pas prendre en considération l'apparition du microscope et la place qu'il a pu avoir dans la constitution de la biologie moderne, pour autant, cette apparition ne saurait fonder parfaitement ou expliquer totalement le passage d'une *épistémè* à une autre⁶.

Il nous est donc possible de déceler un jeu interne à l'œuvre dans les ouvrages de 1961, 1963 et de 1966, et qui sera en quelque sorte théorisé dans l'ouvrage de 1969. Le niveau admis et valorisé des pratiques dans les deux premiers ne signifie pas qu'elles soient condamnées et exclues dans le troisième. Il n'est pas déraisonnable de voir dans l'analyse de Foucault un déplacement, ne parcourant plus la verticale mais l'horizontale par, pour ainsi dire, une translation et un élargissement de « focale ». Selon cette lecture, le philosophe français n'aurait procédé à un mouvement que parce que son avancée dans sa propre pratique lui laissait entrevoir une nouvelle problématisation possible — celle de l'autonomie du discours — qui n'est pas pour autant incompatible avec les problématisations d'*Histoire de la folie* et de *Naissance de la clinique*. Si le discours est défini comme une pratique se déployant dans un champ pratique, il n'y a pas pour autant de causalité unilatérale. La pratique discursive ne se réduit pas à une autre pratique, technique ou sociale. En réalité, le niveau propre assigné à la pratique consiste à rapporter les discours aux autres pratiques, à l'intérieur

⁴ M. Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit., pp. 236-237.

⁵ Notons qu'il est aussi question dans ce passage de la considération diachronique du discours qui, pour satisfaire à la méthode archéologique, doit neutraliser en quelque sorte l'histoire en lui opposant des plans homogènes de discours, les seuls éléments globaux accessibles étant des ruptures.

⁶ Voir M. Foucault, *Archéologie des sciences humaines*, op. cit., pp. 92-93.

d'un même champ pratique plus englobant. Se déployer dans un champ pratique ne signifie pas être entièrement déterminé par lui. La démarche foucauldienne consiste à faire apparaître « [l]e discours [...] dans un rapport descriptible avec l'ensemble des autres pratiques. [...] [O]n aurait affaire à une histoire des pratiques discursives dans les rapports spécifiques qui les articulent sur les autres pratiques⁷ ». La période courant de 1961 à 1969 semble donc traversée par une certaine analyse transcendantale des discours et des savoirs qui les renvoie à leurs conditions de possibilité irréductibles au système des pratiques extra-discursives mais qui se trouvent comme intimement corrélées avec elles⁸. Ainsi, la notion de « pratique discursive » peut être comprise, dans *L'archéologie du savoir*, comme l'aboutissement temporaire d'une part de la réflexion de Foucault vers une nécessaire articulation entre la dimension discursive de la pratique et l'ensemble des autres pratiques non-discursives. Une réalité technique historique accepte, en lien avec son fonctionnement, des énoncés — codes, procédures, enregistrements, inscriptions, commentaires, etc. Inversement, des énoncés renvoient à un milieu technique sans lequel il ne pourrait former ses objets. Soit, pour paraphraser le célèbre mot de Kant et en le transposant à un domaine d'application qu'il aurait jugé illégitime : un énoncé sans pratique technique est vide, une pratique technique sans énoncé est aveugle. Nous savons que la tentation est grande d'établir entre ces deux réalités une relation verticale d'expression ou une causalité horizontale. Mais *L'archéologie du savoir* est explicite, il n'y a ni symbolisation ni causalité de l'un à l'autre de ces deux domaines⁹.

Ce nœud théorico-méthodologique, cette tension quelque peu paradoxale n'a pas échappé à la plupart des commentateurs, notamment de *L'archéologie du savoir*. C'est le cas de Hubert Dreyfus et de Paul Rabinow dans *Michel Foucault*¹⁰. Selon ces derniers, les énoncés seraient « toujours perçus corrélativement aux pratiques non discursives [...] [mais] peuvent néanmoins être *décrits* et *expliqués* par l'archéologue comme sphère autonome¹¹ ». La référence à l'explication, qui s'adjoint à la description, nous paraît significative de la manière qu'a eu une certaine tradition américaine de comprendre l'analyse foucauldienne des discours¹². En effet, si nous avons rencontré nombre d'éléments allant dans le sens du

⁷ M. Foucault, « Réponse à une question » *op. cit.*, pp. 714-715.

⁸ Voir notamment AS, pp. 44, 170.

⁹ Voir notamment AS, pp. 223-224.

¹⁰ H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, tr. F. Durand-Bogaert, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1984.

¹¹ *Ibid.*, p. 89. Nous soulignons.

¹² Voir F. Cusset, *French Theory*, *op. cit.*, pp. 86-117.

caractère *descriptif*¹³ de la démarche de l'archéologue français, la prétention à l'*explicativité* — c'est-à-dire faisant intervenir des causes ou des raisons — est moins évidente. La description des lois régissant l'autonomie d'un champ ne vaut pas nécessairement pour l'identification d'un jeu de causalités. Toute la difficulté est là. Faut-il comprendre que « les règles auxquelles obéissent les individus » permettant les choses dites sont « descriptives, c'est-à-dire qu'elles rendent compte des actes du sujet parlant » ou qu'elles sont « productrices¹⁴ » ? À suivre Dreyfus et Rabinow, il s'agit d'un nœud indénouable propre à l'étude des pratiques discursives. Si l'archéologie vise à découvrir les « règles qui sont immanentes à une pratique et la définissent dans sa spécificité¹⁵ », cette prétention à l'intelligibilité descriptive ne serait pas totalement exempte de dépendance causale. « L'affirmation selon laquelle le discours est autonome ne signifie[rait] pas seulement que le discours peut être rendu intelligible selon ses propres termes. Elle constitue plutôt un point de vue [...] intenable [...] qui pose le discours comme principe unificateur du système global de pratiques¹⁶ ». La compréhension des deux auteurs américains est claire : il tiennent que, selon Foucault, les pratiques extra-discursives sont non-cohérentes et non-unifiées en elles-mêmes et nécessitent l'intervention causale d'une entité autre. Mais nous voudrions à présent discuter quelque peu cette lecture qui est d'ailleurs partagée par Béatrice Han dans *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Les trois commentateurs sont alignés avec la nécessaire existence d'une « efficacité causale¹⁷ » des règles régissant le discours, alors dotées du pouvoir explicatif des discours effectivement produits. Il y aurait, chez Foucault, une « confusion » entre l'empirique et le transcendantal par laquelle les contenus empiriques sont assimilés à leurs propres conditions de possibilité, établissant par là-même une circularité intenable¹⁸, d'où « cette idée bizarre de régularités qui s'autorégissent¹⁹ ». Mais cette compréhension nous semble tributaire d'une certaine conception de la causalité — comme caractère d'une entité réifiée nécessairement posée antérieurement, chronologiquement et ontologiquement, à ce dont elle est l'effet — que nous allons à présent discuter.

L'énoncé, nous l'avons vu, est une fonction. Si une telle désignation a pour but de

¹³ Voir *supra*, pp. 20-21, 25, 39, 42, 47.

¹⁴ H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 121.

¹⁵ AS, p. 63.

¹⁶ H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 100.

¹⁷ *Ibid.*, p. 125. Voir aussi B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault, op. cit.*, p. 113.

¹⁸ B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault, op. cit.*, p. 113.

¹⁹ H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 126.

distinguer ce dernier de la proposition, de la phrase et de l'acte de langage, elle permet aussi de conclure qu'« [i]l ne faut pas s'étonner si on n'a pas pu trouver pour l'énoncé des critères structuraux d'unité ; c'est qu'il n'est point en lui-même une unité, mais une fonction qui croise un domaine de structures et d'unités possibles et qui les fait apparaître, avec des contenus concrets, dans le temps et l'espace²⁰ ». Si l'énoncé est *fonctionnal* et *non unitaire*, c'est parce qu'il accueille en son être et en sa définition tout un ensemble de relations potentiellement hétérogènes entre elles. L'archéologie individualise et décrit des unités discursives, notamment en les mettant « en rapport, dans ce qu'elles peuvent avoir de spécifique, avec les pratiques non discursives qui les entourent²¹ ». En ce sens, l'énoncé intègre aussi bien en sa définition ses relations avec le domaine technique, le discursif n'est pas refermé sur lui-même comme en un espace clos. Lorsque l'oeil de l'archéologue s'adresse à un certain type de discours, à une formation discursive, comme celui de la biologie ou de la médecine, c'est pour décrire « en même temps qu'eux et en corrélation avec eux [...] un ensemble d'évènements de pratique [...], des techniques d'assistance²² [...] ». L'important est de ne pas séparer les conditions ou modalités d'énonciation du discours lui-même, de ne pas les figer dans l'extériorité d'un contexte socio-technique historique. Par exemple, il faut nous garder d'affirmer que c'est depuis l'émergence des pratiques de perception de l'infiniment petit par le microscope, les techniques de colorimétrie ou le spectromètre de masse que les énoncés que nous trouvons dans les revues savantes de biologie moléculaire ou de physique fondamentale sont légitimes. Bien plutôt, un tel énoncé s'inscrit actuellement dans le champ scientifique s'il pose avec lui comme condition de son énonciation légitime l'existence d'un sujet compétent (le biologiste ou le physicien), d'un certain regard (scientifique) et d'une médiation technique, et s'il met en relation ces différents plans²³. En ce sens, il n'y a pas strictement de normalité du discours, il serait plus juste de parler de normes comme produits discursifs assurés par la fonction énonciative. Il y a bien une circularité de la pratique discursive en ce que ses conditions d'énonciation ne sont jamais données en tant que telles puisqu'elles n'existent que comme effet de cette pratique elle-même, par le fait que sa fonction première est de mettre en relation les plans hétérogènes à partir desquels elle se réalise. En toute rigueur, c'est à l'intérieur de ce cercle que doivent être

²⁰ AS, p. 92.

²¹ *Ibid.*, p. 165.

²² *Ibid.*, p. 215.

²³ Voir notamment *ibid.*, p. 170.

saisis le système de formation d'un discours, l'ensemble des règles qui en font une formation discursive à part entière. Il s'agit d'un trajet qui va du discours au discours en passant par la pratique extra-discursive.

Selon Dreyfus et Rabinow, il y aurait paradoxe, dans *L'archéologie du savoir*, à affirmer la primauté des relations discursives sur les relations primaires (réelles) ou secondes (réflexives) puisque Foucault « n'entend pas seulement la juxtaposition, la coexistence ou l'interaction d'éléments hétérogènes (institutions, techniques, groupes sociaux, organisations perceptives, rapports entre des discours divers) mais leur mise en relation [...] par la pratique discursive²⁴ ». Et ce paradoxe, qui constitue l'un des postulats majeurs de l'ouvrage de 1969, ne serait pas suffisamment « développé²⁵ » par le philosophe français, ce qui entraînerait une mise de côté de son explication par une certaine paresse théorique. D'après les auteurs américains, toute affirmation de l'autonomie des pratiques discursives se doit « d'expliquer comment [elles] agissent sur les relations primaires et secondes²⁶ ». Ils admettent toutefois que Foucault écarte, explicitement et à dessein, toute compréhension des relations entre les plans de pratiques comme étant de causalité ou de sens ; l'archéologie ne se pose pas la question de savoir quel contexte socio-technique a causé tel discours ou de quoi le discours est l'expression — ce qui reviendrait à une herméneutique. Mais, s'il y a bien une « articulation » à penser, elle doit être considérée comme « *sui generis*²⁷ » puisque son élucidation consiste à « définir [ses] formes spécifiques²⁸ ». Ainsi, la promesse de Foucault d'élucider la nature et les ressorts de cette articulation serait non tenue. Il s'agirait d'un échec méthodologique qui tiendrait au fait de négliger le rôle joué par les pratiques extra-discursives, situées en-dessous de la formulation d'une conscience réflexive, qui « influencer[ai]ent²⁹ » la transformation des énoncés. Nous le comprenons, en définitive, Dreyfus et Rabinow — et c'est aussi le cas de Han — regrettent que Foucault ne se soit pas tourné vers une herméneutique centrée sur la signification des pratiques discursives rapportées au plan extra-discursif à même de leur fournir un « horizon d'intelligibilité³⁰ » véritable. Ainsi, selon cette lecture quelque peu critique, la seule solution stratégique dont disposerait Foucault, une fois éliminés la causalité objective, la souveraineté subjective et

²⁴ AS, pp. 95-96.

²⁵ Voir H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 97.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 101.

²⁸ AS, p. 212.

²⁹ Voir H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 104.

³⁰ *Ibid.*, p. 123.

l'horizon de pratiques signifiantes, serait un certain structuralisme alliant à l'autonomie du discours une réification historique de ce dernier à même de le doter d'une « efficacité causale³¹ ».

Mais une telle interprétation nous semble tributaire d'une conception *transitive* de la causalité qui trouve pourtant une alternative dans une conception *multiple* et *circulaire*. En effet, il nous paraît raisonnable — et pour tout dire plutôt judicieux — de comprendre la démarche foucauldienne comme faisant place, synchroniquement, à une causalité multiple alliant différents ordres pratiques, doublée du caractère de circularité faisant d'un effet une cause et inversement³². C'est en réponse à une telle complexité et épaisseur synchronique que l'archéologie propose une description en termes de règles régissant le champ du discours qui, justement, apporte une certaine intelligibilité à l'articulation inter-pratiques libérée de l'injonction d'un horizon de sens. Foucault a en tête d'identifier et de décrire des « formes³³ spécifiques d'articulation ». Pour ce faire, il ne « procède pas par déduction linéaire », ne bâtit pas « un modèle théorique » mais libère « un domaine cohérent de description³⁴ ». Si cela permet de penser le discours comme autonome, c'est-à-dire comme régi par ses propres règles atteignables à la description, il reste, en tant que domaine pratique, « dépendant » c'est-à-dire qu'il est nécessaire de « l'articuler sur autre chose que lui³⁵ ». Bref, il ne s'agit pas « d'assurer l'indépendance souveraine et solitaire du discours » mais de « découvrir tout ce domaine des [pratiques extra-discursives] sur lequel[les] peut s'articuler une formation discursive³⁶ ». Nous le comprenons, il ne s'agit pas d'un modèle mécaniste en ce que la règle n'est pas vue comme ayant une action causale efficiente. Ainsi, l'élucidation des unités historiques de discours cohérentes est un moyen *de décrire et non pas d'expliquer*. Les règles exhibées sont des faits objectifs et effectifs qui ne pèsent pas à proprement parler sur les consciences individuelles comme le feraient des prescriptions. Il ne s'agit pas non plus d'un ordre causal unique sous-jacent à l'ensemble des pratiques. L'affirmation de l'autonomie du discours enveloppe désormais la prise en compte de pratiques non discursives qui contribuent à individualiser historiquement une formation discursive³⁷. Pour autant, il existe bien une

³¹ *Ibid.*, p. 125.

³² Citons notamment : « [b]ien que la découverte de l'imprimerie fasse partie et constitue, en termes de chronologie, un des premiers éléments de la mutation qui devait donner naissance au discours classique, elle n'en est pas, à proprement parler, la cause » in M. Foucault, *Le discours philosophique, op. cit.*, p. 237 (note de bas de page, mention rayée). Nous soulignons.

³³ AS, p. 221.

³⁴ *Ibid.*, p. 158.

³⁵ *Ibid.*, p. 168.

³⁶ *Ibid.*, p. 225.

³⁷ Voir M. Foucault, « Réponse à une question » in *Esprit, op. cit.*, p. 674.

spécificité de la pratique discursive par rapport aux autres pratiques, et c'est d'ailleurs ce qui explique que, dans *L'archéologie du savoir*, elles soient regroupées au sein de la catégorie englobante et indifférenciée d'extra-discursivité. Il y a un *primat du discursif* en ce sens que les relations entre l'énoncé et ce qui lui est extérieur sont elles-mêmes de nature discursive ; c'est ainsi qu'il nous faut comprendre, selon nous, la mise en ordre « *par* la pratique discursive³⁸ » de l'articulation. Cela ne nie aucunement l'existence, la consistance ou la spécificité des pratiques techniques de perceptibilité : le perceptible n'est pas de l'énonçable, ni inversement. Mais ils s'articulent — d'une articulation nécessaire au savoir — selon un primat de l'énoncé qui impose en quelque sorte sa forme réglée à un ordre qui lui est irréductible, lui résiste et garde son autonomie de fonctionnement. Il y a une composition nécessaire entre deux plans hétérogènes qui donne lieu à l'effectuation d'une articulation — Deleuze parle d'« étreinte³⁹ » — qui se laisse informer par le plan du discours. En ce sens, l'énoncé ne vient pas exprimer la perception, ils s'étreignent et c'est l'intrication de leurs fonctionnements autonomes qui est condition du domaine des objets possibles du savoir.

Rigoureusement, donc, chaque ordre se doit d'être étudié et décrit dans son autonomie propre avant de considérer son articulation avec les autres. Mais l'autonomie discursive, tout comme l'autonomie technique, ne signifie pas indépendance vis-à-vis des autres ordres. La notion d'autonomie n'a pas ici un sens physique — ou même métaphysique — mais archéologique et technologique. On ne peut pas énoncer n'importe quoi, n'importe où, n'importe comment, tout comme la pratique scopique techniquement médiée ne peut s'effectuer sans s'articuler au plan des énoncés. Au sein de son travail archéologique, Jack Goody dans *La raison graphique*, ayant l'occasion d'étudier certaines listes lexicales à travers l'histoire⁴⁰ — listes qui comme on l'a vu sont à considérer comme des énoncés — est amené à constater qu'elles ne jouent pas seulement le rôle d'enregistrement d'une pensée ou d'une opération mais qu'elle « visent [aussi] à ordonner des objets dans un champ », qu'elles « enrichissent le savoir » et surtout qu'elles « ordonnent l'expérience⁴¹ ». En ce sens, le plan des énoncés-listes apparaît comme articulé à l'ordre empirique — d'observation ou de comptage — et cette relation entre les deux plans n'est pas neutre vis-à-vis des règles régissant l'établissement des listes. Il y a, notamment dans le champ de la pratique

³⁸ AS, p. 100. Nous soulignons.

³⁹ G. Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, pp. 73-74.

⁴⁰ Voir « Les listes lexicales » in J. Goody, *La raison graphique*, *op. cit.*, pp. 169-177.

⁴¹ *Ibid.*, p. 170.

scientifique, un enchevêtrement et un va-et-vient incessants de pratiques articulées entre elles, ce qui n'a pu que sauter aux yeux de Latour dans *La vie de laboratoire* qui fourmille de descriptions allant dans ce sens. Pour n'en citer qu'une : « [le technicien] plongeait de fines sections de peau dans des béchers. Puis il plaçait chacun des béchers au-dessus d'une source lumineuse et lisait sur le réflectomètre les indications qu'il reportait ensuite sur le papier. À la fin de la journée il avait accumulé un certain nombre de chiffres bons à entrer dans l'ordinateur. Il ne lui restait alors plus qu'à considérer les déviations standard, domaines de validité et moyennes crachées par l'ordinateur. Ces éléments lui servaient de base pour dessiner une courbe⁴² ».

b) *Les schèmes de la pratique*

L'archéologie, dans sa généralité et sa transversalité, s'intéresse à des relations systématiques qui peuvent être qualifiées de « "prédiscursives", mais à condition d'admettre que ce prédiscursif est encore du discursif, c'est-à-dire qu'elles [...] définissent des règles que [le discours] actualise en tant que pratique singulière⁴³ ». Il semble donc que la démarche de *L'archéologie du savoir* concerne l'occurrence de certains types d'énoncés et non la manière dont certains énoncés — et pas d'autres — sont choisis. En effet, ce qui est analysé « ce ne sont certes point les états terminaux du discours ; mais [...] ce sont des régularités préterminales par rapport auxquelles l'état ultime [...] se définit plutôt par ses variantes⁴⁴ ». L'énoncé possède ses *schèmes* discursifs propres, à l'entrecroisement des systèmes hétérogènes par lesquels il passe en tant que fonction. Nous savons que les pratiques discursives s'identifient aux conditions de leur occurrence. Et parmi elles, certaines manifestent des régularités. Évidemment, les règles qui décrivent ces régularités sont distinctes des conditions de possibilité des ensembles discursifs puisqu'elles ne définissent pas l'espace total dans lequel tous les énoncés possibles peuvent apparaître. Cependant, elles se présentent comme condition d'existence des énoncés. Ainsi, une fois définies les règles qui décrivent une formation discursive particulière, est découvert que les énoncés qui ont été effectivement produits sont les seuls qu'autorisait l'époque. Tout l'enjeu est de se placer en retrait par rapport au « jeu conceptuel manifeste » d'une formation discursive, comme celle de la biologie, afin de déterminer les « *schèmes* (de mise en série, de groupements

⁴² B. Latour, S. Woolgar, *La vie de laboratoire*, op. cit., p. 277.

⁴³ AS, p. 101.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 100-101.

simultanés, de modification linéaire ou réciproque⁴⁵) » à même de lier les énoncés, appartenant à une même unité historique, les uns aux autres. Mais cette sorte de schématisme ne vise aucunement à déterminer la « genèse progressive et individuelle⁴⁶ », interne à l'esprit, des concepts propres à une unité discursive. Il s'agit de décrire un niveau « préconceptuel » par « l'organisation d'un ensemble de règles, dans la pratique du discours⁴⁷ », constitué de schèmes descriptibles. Toutefois, ces règles de formation des concepts ne sont pas non plus la sédimentation d'opérations individuelles déposées dans les habitudes collectives ; bien plutôt, le champ préconceptuel est constitué de régularités et de contraintes qui rendent possible les concepts effectifs et hétérogènes⁴⁸. Nous comprenons alors que nous nous situons à mi-chemin entre l'horizon d'idéalité et le cheminement empirique des idées. Les faits de discours sont alors à traiter non pas comme des noyaux autonomes de significations mais comme des segments fonctionnels, formant système de proche en proche. Le sens véritable — archéologique — d'un énoncé se définit par la différence qui l'articule sur les autres énoncés réels et possibles. La description de l'espace discursif et de son fonctionnement revient à penser les discours eux-mêmes comme des régularités qui s'auto-règlent. C'est-à-dire que l'énoncé est à la fois descriptif et prescriptif, réglé par l'ensemble systématique des autres énoncés et réglant cet ensemble même.

Or, nous l'avons vu, si le plan des énoncés peut être décrit dans son autonomie, il s'articule nécessairement sur d'autres plans de pratiques. Le discours doit être vu comme une pratique positive, où « positif » nécessite d'être lu dans le sens de « productif » en ce sens que le « discours est un moyen pour faire exister, transformer ou détruire quelque chose (un objet, un acte, une pensée⁴⁹) ». Les relations discursives auxquelles s'intéresse l'archéologie ne sont ni internes ni externes au discours, elles sont en quelque sorte à la limite, « elles déterminent le faisceau de rapports que le discours doit effectuer pour pouvoir parler de tels ou tels objets, pour pouvoir les traiter, les nommer, les analyser, les classer, les expliquer, etc⁵⁰ ». Dit autrement, le discours est bien productif en ce que la pratique discursive elle-même consiste à mettre en relation des domaines divers. Par exemple, dans *Naissance de la clinique*, sont liés l'expérience pratique et l'enseignement théorique élargi, créant les sociétés

⁴⁵ AS, p. 84. Nous soulignons.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁸ Voir *ibid.*, p. 88.

⁴⁹ Voir M. Foucault, « Réponse à une question » in *Esprit*, op. cit., p. 714.

⁵⁰ AS, p. 67.

de santé et, « dans ce mouvement », « se trouvent réunis dans un cadre institutionnel unique les critères du savoir théorique et ceux d'une pratique qui ne peut être liée qu'à l'expérience et à l'habitude⁵¹ ». Il y a une intrication perpétuelle entre différents champs pratiques — discursifs et techniques notamment —, chacun accueillant ses schèmes de fonctionnement propres. Les « schémas perceptifs⁵² », dont il est question dans la préface des *Mots et les choses*, possèdent leur propre consistance et inertie, ne se laissent pas réduire, ou surimposer une logique étrangère par une pratique discursive déterminante et tyrannique. Tout comme il est possible d'identifier les schèmes discursifs propres aux énoncés, il existe des schèmes techniques descriptibles propres au perceptif. Les conditions de perception relèvent de *schèmes perceptifs* partagés par une communauté épistémique à une époque donnée. Lorsque Foucault souligne qu'à soixante ans d'intervalle, Pierre Pomme et Antoine Laurent-Jessé Bayle ne perçoivent pas la même chose face aux mêmes caractéristiques physiologiques du patient, il s'agit de « moments » différents au sein de l'histoire. Il est question d'une manière, légitime selon nous, de comprendre l'idée d'un « espace profond, antérieur à toutes perceptions, et qui de loin les commande⁵³ » comme celle d'un espace de schèmes productifs.

En conséquence, si schématisme il y a, ce dernier doit allier à la fois schèmes discursifs — avec leur primauté — et schèmes perceptifs. Or, la compréhension des ordres discursif et perceptif comme faisant partie de l'espace plus général de la pratique nous amène à considérer la notion générale de « schème de la pratique » — qui semble inductivement au travail dans le *corpus* foucauldien des années 1960 —, et à nous questionner sur elle, en sa particularité et son caractère en première lecture paradoxal.

À cet égard, cette notion vaste de « schème de la pratique » trouve un écho remarquable dans l'analyse que propose Ihde de la dimension téléologique interne aux instruments techniques⁵⁴. Loin de reconduire une téléologie classique, extérieure et normative, le philosophe américain met au jour une orientation immanente aux complexes instrumentaux eux-mêmes, une sorte de polarisation discrète et inconsciente qui incline la pratique sans jamais la saturer. « Une fois qu'une enquête a été engagée par et au moyen d'instruments, l'éventail des capacités instrumentales incline-t-il cette enquête dans certaines directions plutôt que dans d'autres⁵⁵ ? » La question, en réalité, n'est pas celle d'une fin

⁵¹ NC, p. 78.

⁵² MC, p. 11.

⁵³ NC, p. 3.

⁵⁴ Voir « A Phenomenology of Instrumentation. Technics and Telos » in TP, pp. 40-50.

⁵⁵ TP, p. 41.

assignée, mais celle d'une directionnalité inscrite dans l'instrumentation même. Cette orientation — que nous proposons de traduire par « télécité [*telic*⁵⁶] » — se donne alors comme une structure matérielle de guidage en quelque sorte pré-pratique. Elle ne prescrit pas, elle incline ; elle ne clôt pas, elle ouvre selon certaines lignes plutôt que d'autres. Ici, le rapprochement avec la schématicité prend tout son sens. De même que le schème discursif précède et oriente la production discursive sans jamais la déterminer entièrement, la télécité ihdéenne désigne une préfiguration matérielle des pratiques techniques. Dans les deux cas, il s'agit d'une antériorité opératoire, ni origine transcendante, ni causalité mécanique, mais condition de possibilité immanente et effective. Le schème discursif organise le dicible, la télécité configure le faisable — mais tout deux procèdent d'une même logique de structuration flottante et discrète, inscrite dans des réalités matérielles et historiques. Cette analogie engage une compréhension unifiée des pratiques discursives et techniques comme prises dans des matrices de possibilité déjà là, anonymes et productives. C'est-à-dire que si les formations discursives sont schématiques de la même manière que les pratiques techniques sont télécités, c'est qu'elles ne procèdent ni d'une pure spontanéité d'un sujet créateur ni du hasard de la contingence empirique. Les deux ordres apparaissent comme traversés par des structures à la fois stables et momentanées d'orientation, qui assurent leur régularité et leur productivité. La schématicité, tout comme la télécité, rend possible la productivité discursive et technique, bref la productivité pratique, sans la livrer au hasard ou à l'arbitraire.

Revenons-en à la notion déjà rencontrée de « théorico-actif », cette dernière nous apparaissant désormais comme faisant référence à un schème, mais qui ne doit pas être compris comme un opérateur de production au sens fort, c'est-à-dire comme un principe processuel dont les discours constitués seraient les produits. Il y a une certaine cohérence de la démarche qui traverse les ouvrages de 1961 à 1969 et qui traite des relations historiques de dépendance inter-, intra- et extra-discursives. Mettre au jour ces dépendances et leurs transformations n'est rien d'autre que dégager le schème théorico-actif qui les soutient. Mais

⁵⁶ La traduction de *telic* est délicate pour plusieurs raisons. D'abord, le terme appartient à un champ sémantique fortement chargé — celui de la finalité (*telos*) — mais Ihde en propose un usage sensiblement déplacé. Il ne s'agit pas de désigner une fin au sens classique ni un accomplissement orienté vers un terme déterminé, mais plutôt une orientation immanente et diffuse. Traduire par « finalité » ou « téléologie » risquerait alors de réintroduire une idée de but externe ou de nécessité. En outre, *telic* est un qualificatif relativement courant mais son emploi substantivé lui donne, chez Ihde, une épaisseur particulière, selon nous proche du néologisme. Notre choix de traduction par « télécité » a l'avantage de permettre la conservation de la racine *telos* tout en indiquant une propriété de structure (comme pour « schématicité ») qui se soustrait à un déterminisme trop fort. « Télécité » permet de nommer une tendance matériellement inscrite sans la confondre avec une finalité au sens classique.

on se méprendrait en voyant sous ce schème une sorte d'unité expressive d'une *épistémè* donnée. On a plutôt affaire à l'espace d'une dispersion, passible d'une « histoire générale » opposée en tout point à une « histoire globale » qui « resserre tous les phénomènes autour d'un centre unique⁵⁷ ». Nous l'avons vu, dans *Les mots et les choses*, est fait droit à un double recouvrement de l'« expérience nue de l'ordre » : une modalité empirique par des codes pré-réflexifs qui viennent informer toutes les strates de l'expérience (perceptive, technique, langagière) et une modalité pour ainsi dire transcendante du côté des théories qui s'emploie depuis une posture réflexive et abstraite à définir les conditions de possibilité de l'ordre. La tentation est alors grande d'hypostasier l'un de ces pôles de la pensée et d'en faire le principe dont l'autre pôle dépendrait selon un rapport de causalité transitive. Mais il faut souligner que cette démythification des ordres établis dans les pratiques et dans les théories au nom de l'expérience nue ne remonte à aucune instance cachée ou originaire. Le fait pur de l'ordre propre à une époque est rigoureusement immanent aux codes pratiques et aux modèles théoriques qu'elle se donne. Foucault cherche à « dégager un domaine autonome qui serait celui de l'inconscient du savoir, qui aurait ses propres règles⁵⁸ ». Il ne se confond ni avec le savoir pré-réflexif — à l'image d'un « sens pratique » — ni avec le savoir réflexif. Il y a un pas de côté qui est fait en ce que l'unité d'une *épistémè* n'est pas abordée en-deçà de la théorie — du côté des gestes et des pratiques extra-discursives — ni au-delà de ces pratiques, mais littéralement au milieu des pratiques et des théories mises sur un même plan d'immanence synchronique. L'être brut de l'ordre n'est pas antérieure ou archaïque⁵⁹ sans être en même temps contemporain des ordres pratiques historiques institués qu'il travaille en quelque sorte de l'intérieur, ce qui le fait passer dans un infra-conscient pratique aussi bien discursif que technique.

La notion de « schématisation » a connu chez Kant l'un de ses usages les plus célèbres. Dans sa formulation kantienne, elle suppose la production d'images mentales à partir de schèmes issus de l'activité de l'imagination. Le schème n'est donc pas lui-même une image, mais la représentation d'un procédé permettant de fournir à un concept son image sensible. Or, avec Foucault, nous nous situons dans l'espace du savoir envisagé comme pratique, au sens le plus large du terme ; c'est pourquoi il nous faut examiner dans quelle mesure la notion de schème peut être déplacée hors de son domaine traditionnel, celui du mental et du

⁵⁷ AS, pp. 18-20.

⁵⁸ M. Foucault, « Foucault répond à Sartre » in *La quinzaine littéraire*, op. cit., p. 694.

⁵⁹ Voir MC, p. 12.

théorique, tout en conservant sa portée opératoire. Les pratiques descriptibles au sein d'une communauté de savoir présentent en effet une certaine régularité ainsi qu'une permanence relative. Dès lors, il devient possible, au sens du schématisme, de remonter de ces pratiques vers un noyau de schèmes élémentaires de la pratique dont les différentes configurations permettraient de rendre compte du fonctionnement historique et local des savoirs. À condition toutefois de préciser qu'il ne s'agit nullement ici de structures mentales innées au sens kantien. Notre analyse prend place dans le champ de l'activité pratique entendue comme savoir-faire spécialisé. Celui-ci ne mobilise pas principalement des connaissances explicites susceptibles d'être organisées sous forme de propositions, mais plutôt une combinaison d'aptitudes acquises et d'expériences diverses synthétisées dans une compétence. Il relève davantage d'un « savoir comment » que d'un « savoir que ». Il semble ainsi que l'organisation du savoir, dans l'ensemble de ses dimensions pratiques, dépende d'une certaine forme de structures abstraites sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir des images mentales ou un savoir déclaratif ; c'est cet ensemble de structures que nous regroupons sous le terme générique de « schèmes ». Dans le cas du savoir tel que le pense Foucault, ces schèmes sont non réflexifs, intériorisés par une communauté sans inculcation explicite, bien qu'ils puissent être objectivés avec un certain degré de schématicité. Autrement dit, les schèmes non réflexifs de la pratique n'accèdent pas eux-mêmes à la conscience et leur existence, ainsi que la manière dont ils organisent le savoir et l'expérience, doivent être inférées à partir de leurs seuls effets. Le schème de la pratique est alors à la fois concret, puisqu'il se met en œuvre dans des pratiques effectives ; particularisé, puisqu'il reflète telle ou telle propriété objective intra-, inter- ou extra-discursive ; et fortement abstrait, puisqu'il n'est décelable qu'à travers ses effets, sans pour autant relever de l'émanation mystérieuse d'une conscience collective unifiée ou d'une idéalité surplombante.

Cela signifie que l'opération du schématisme, telle que nous tentons de la comprendre, est toujours déjà médiatisée par une extériorité, technique ou énonciative : le schème est pratique plutôt qu'un produit pur de l'imagination. Cette conception du schème, éloignée du point de vue kantien, nous paraît d'une grande importance pour parvenir à spécifier la production de faits perceptifs et discursifs, en évitant le double écueil d'en faire un pur pouvoir du sujet ou un pur produit du hasard. C'est-à-dire que le schème n'est pas d'abord une entité mentale, il est une opération qui s'effectue dans et par les choses. Notre effectivité

historique — technique et discursive — peut ainsi se présenter comme une réserve de schèmes pouvant être réinvestis dans la production de faits techniques et discursifs. Remarquons tout de même que chez Kant, déjà, la schématisation était question de procédé, de « conception » des objets⁶⁰. Mais il n'est pas question ici de faire de ce procédé une activité de l'entendement, il s'agit plutôt de montrer qu'il est avant toute chose une pratique dans la fréquentation des schèmes opérant dans les choses, aussi bien de la réalité technique que du champ des énoncés. Ici, nous nous permettons de nous inspirer explicitement de la démarche de Gilbert Simondon, notamment dans *Du mode d'existence des objets techniques*⁶¹, afin de confirmer la fécondité de la notion de « schème de la pratique » et sa capacité d'éclairage de l'approche foucauldienne. Le mode d'existence propre aux objets techniques est pensé par Simondon à partir de leur fonctionnement, qu'il désigne sous le nom de « schème dynamique⁶² ». Le schème caractérise d'abord les objets techniques eux-mêmes ; il appartient au côté de la machine et de l'instrument. Une connaissance technique authentique ne doit donc pas classer les objets selon une finalité extérieure telle que leur usage, mais à partir d'une logique interne correspondant à leurs schèmes de fonctionnement. Pour reprendre un exemple devenu classique, une telle technologie ne réunira pas dans une même famille un moteur à vapeur et un moteur à ressort sous le seul prétexte qu'ils remplissent un usage semblable ; elle fera plutôt apparaître l'analogie effective existant entre le moteur à ressort et l'arc, dans la mesure où ces deux artefacts reposent sur un schème de fonctionnement analogue. Ce qui évolue, selon Simondon, ce sont les schèmes techniques eux-mêmes : non les objets pris isolément, mais leur mode d'action. Plus précisément, le schème est défini comme « une essence technique » virtuelle se transformant au sein d'une lignée⁶³. Il constitue le principe de l'évolution des formes techniques concrètes et historiques en tant qu'il représente l'unité en devenir d'une lignée⁶⁴. Ainsi, le schème n'est jamais entièrement actuel ; il contient des potentialités susceptibles de se manifester dans de nouvelles formes à produire. Prenons l'exemple de la valve. Une valve est un objet destiné à diriger un fluide dans une direction déterminée. Si l'on considère une valve singulière, c'est-à-dire une structure technique historiquement et matériellement déterminée, donnée *hic et nunc*, c'est alors à son schème historique que l'on s'intéresse. Mais si l'on cherche ce qui est commun à l'ensemble

⁶⁰ I. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., pp. 150-156.

⁶¹ G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 2012.

⁶² Voir notamment *ibid.*, pp. 14, 29, 30.

⁶³ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁴ Voir *ibid.*, p. 20.

de la lignée — valve à bille, à battant, à disque, etc. —, l'attention se détourne des schèmes historiques particuliers pour se porter vers le schème linéal, lequel se détache des contingences historiques afin de caractériser ce qui définit en propre une lignée technique. Autrement dit, le schème linéal fait apparaître une certaine communauté technique organisée autour d'un principe spécifique de fonctionnement. Enfin, Simondon distingue un troisième niveau de schème, distinct des niveaux historique et linéal : « [a]u-dessus de ce genre existe un schème pur de fonctionnement qui est transposable en d'autres structures⁶⁵ ». Le schème pur décrit alors un principe général de fonctionnement ; il devient commun à plusieurs lignées et permet ainsi de caractériser une opération en définissant une communauté technique plus vaste. Cela nous conduit à une redéfinition originale du concept de « schème ». À la manière du schème kantien, il est producteur de structures, mais sa réalité est ici à la fois idéale et matérielle, comme chez Foucault. Le schème est matériel dans la mesure où il n'existe qu'à travers son actualisation dans les différentes structures matérielles que constituent les objets techniques, auxquels nous pouvons également ajouter les énoncés effectifs. Mais il est aussi idéal en tant que « schème pur » commun à diverses structures présentant une analogie de fonctionnement, qu'il s'agisse d'une communauté technique ou d'une unité discursive. Ce schème idéal n'a pourtant rien d'un principe immuable ; il est au contraire en devenir et se transforme chaque fois qu'apparaît une nouvelle structure matérielle. Ainsi, une lignée technique ou une série d'énoncés ne consiste pas en une simple juxtaposition d'objets ou d'événements, mais dans le trajet d'un même schème en voie d'individuation. Dès lors, la production des artefacts comme celle des énoncés ne procèdent pas d'une intention humaine prescriptive ; le sujet « ne procède pas *ex nihilo*, à partir de la matière à laquelle il donne forme, mais à partir d'éléments déjà techniques⁶⁶ », auxquels nous pourrions ajouter les éléments discursifs.

La constitution des schèmes de la pratique — technique et discursive notamment —, articulés entre eux, et leur opérativité, sont conditionnées techniquement et énonciativement. L'opération de schématisation est toujours déjà conditionnée et médiatisée soit par un artefact matérialisé, soit par un champ énonciatif effectif. Partant, comment décrire et caractériser la *cohérence* d'une pratique scientifique ? Au sein d'un champ pratique (discursif ou technique), certains schèmes pratiques généraux — de classement par exemple — ont la capacité de

⁶⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 74.

fonctionner simultanément ou successivement dans des secteurs très divers de la pratique et même d'être éventuellement importés dans des secteurs où ils n'étaient pas encore fonctionnels. C'est ce réseau, plus ou moins dense, d'interconnexions, de récurrences, d'associations qui produit un *effet de cohérence*. Pour autant, il faut nous garder de placer toutes ces quasi-logiques pratiques locales et hétérogènes entre elles sous un principe unique et ultime de liaison. Il y a une réalité de dispersion et d'hétérogénéité à l'œuvre, formant de proche en proche un système complexe de fonctionnement.

En définitive, ce que nous venons de parcourir peut être compris et ramassé dans la notion d'« archive ». Cette dernière ne fait pas référence à la somme des énoncés ou des discours, aux textes conservés comme documents ou témoignages, il s'agit bien plutôt de ce qui fait que tant de choses énoncées sont apparues comme tout un jeu de relations. C'est « ce qui définit le mode d'actualité de l'énoncé-chose ; c'est le système de son fonctionnement⁶⁷ ». L'archive définit le niveau d'une pratique « qui fait surgir une multiplicité d'énoncés comme autant d'évènements réguliers, comme autant de choses offertes au traitement et à la manipulation⁶⁸ ». Or, nous le savons à présent, l'archéologie rapproche le discours d'un certain nombre d'autres pratiques afin de déterminer « comment et à quel titre [elles font] partie de ses conditions d'émergence, d'insertion et de fonctionnement⁶⁹ ». Autrement dit, la description archéologique des discours « se déploie dans la dimension d'une histoire générale⁷⁰ » en cherchant à découvrir tout un ensemble de domaines, notamment techniques. L'autonomie du discours ne lui donne « pas pour autant un statut de pure idéalité et de totale indépendance historique⁷¹ ». C'est-à-dire que l'archive inclut en son être même l'extra-discursif, elle comprend dans sa cohérence systémique des nappes de discours ainsi que leur contexte extra-discursif. Cela permet de s'affranchir du débat louvoyant entre, d'une part, une détermination de la pensée par ses conditions historiques extra-discursives et, d'autre part, une conception de la pensée comme toute puissante. En effet, la considération de l'archive permet de penser la *coextensivité* de ces deux plans de fonctionnement⁷². C'est l'hétérogénéité que intéresse désormais Foucault, dans *L'archéologie du savoir*, plutôt que l'isomorphisme. Le système discursif, tout comme le

⁶⁷ AS, p. 178.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 223.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 225.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Voir M. Foucault, *Le discours philosophique, op. cit.*, pp. 220-221.

système technicien, ne sont pas des entités métaphysiques *sui generis*. Ils sont plutôt le signe de systèmes de fonctionnement en équilibre, formant à leur tour un système de systèmes lui-même en équilibre, et qui doivent être décrits par l'archéologue sans avoir à se prononcer sur leurs déterminants. Cette démarche consiste à découvrir un champ intermédiaire capable d'éviter deux écueils : l'horizon d'idéalité logique ou technologique et le cheminement empirique des événements. Il s'agit de décrire des milieux — discursifs et techniques — qui assurent, à une époque donnée, la liaison du contingent et du stable objectif, et qui s'articulent entre eux.

Il semble que nous ayons affaire à une certaine reconfiguration des rapports entre philosophie et savoirs. En effet, nous constatons que le geste de Foucault engage une démarche à la fois à l'intersection des différents savoirs et à l'intersection des différentes pratiques. L'intention est d'élaborer une pensée « en position seconde par rapport au réseau général des connaissances⁷³ », qui implique à la fois d'interroger « les rapports entre les différents domaines du savoir » (en les faisant communiquer par un isomorphisme) et de repenser le savoir lui-même, à travers un nouveau type de réflexion philosophique, comme articulation de domaines pratiques, chacun charriant une schématicité. Alors que le discours philosophique avait traditionnellement pour fonction de fonder et de légitimer le savoir, et de délimiter les champs des différentes sciences tout en maintenant leur mutuelle extériorité, la démarche archéologique a au contraire pour fonction de penser les rapports entre les différents domaines de savoir, entre les différentes pratiques épistémiques, et, ce faisant, d'interroger le savoir lui-même.

⁷³ M. Foucault, « L'homme est-il mort ? » in *Arts et Loisirs*, *op. cit.*, p. 570.

III. La « matérialité de l'incorporel »

1. Référence, référentiel et objet

a) *L'épaisseur de l'objectivité*

Lorsqu'il s'agit de discours, nous l'avons vu, la démarche de Foucault vise à s'affranchir de la question du sens et de celle du référent en les traitant comme de simples phénomènes. Pour revenir à une citation que nous avons déjà rencontrée, « [i]l s'agit de suspendre [...] non seulement le point de vue du signifié [...] mais celui du signifiant¹ ». En effet, ce dont il est question « ce n'est pas de neutraliser le discours, d'en faire le signe d'autre chose [comme d'un référent] et d'en traverser l'épaisseur pour rejoindre ce qui demeure silencieusement en-deçà de lui, c'est au contraire de le maintenir dans sa consistance, de le faire surgir dans la complexité qui lui est propre² ». Dit autrement, le philosophe français ne considère pas qu'il faille justifier l'assujettissement du discours aux objets qui lui sont antérieurs, posture qui ouvre la voie à une pure description des événements du discours : « [a]insi apparaît le projet d'une description des événements discursifs comme horizon pour la recherche des unités qui s'y forment³ ». Ce point de méthode, qui liquide l'horizon de sens cher à l'herméneutique, fait de l'analyse des énoncés « une analyse historique, mais qui se tient hors de toute interprétation : aux choses dites, elle ne demande pas ce qu'elles cachent, ce qui s'était dit en elles et malgré elles, le non-dit qu'elles recouvrent [...] ; mais au contraire sur quel mode elles existent [...], ce que c'est pour elles d'être apparues — et nulle autre à leur place⁴ ». En réalité, selon Foucault, les formations discursives ne sont pas différenciées et déterminées par leurs objets, bien plutôt et inversement, ce sont les unités de discours qui produisent les objets dont elles parlent. La maladie mentale, par exemple, « a été constituée par l'ensemble de ce qui a été dit dans le groupe de tous les énoncés qui la nommaient, la découpaient, la décrivaient, l'expliquaient, racontaient ses développements⁵ [...] ». En effet, si nous nous reportons à *Histoire de la folie*, l'objet-folie ne nous est pas présenté en qualité de son anhistoricité et de son immobilité, en attente d'être saisi par une psychiatrie mature et achevée⁶ ; au XVIIIe siècle s'est produit un glissement de perspective à l'issue duquel s'est ordonnée l'unité d'une seule et même folie,

¹ AS, p. 146.

² *Ibid.*, p. 65.

³ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶ Voir HF, p. 93. Voir aussi AS, pp. 48-49.

« [d]ifférence pure, étranger par excellence, “autre“ à la puissance double, le fou, dans ce recul même, va devenir objet d’analyse rationnelle, plénitude offerte à la connaissance, perception évidente⁷ ». C’est ainsi et à cette condition historique, hétérogène à mais non sans lien avec l’ordre du référent, que la folie va pouvoir devenir « chose investie par le langage, réalité qu’on connaît, [devenir] objet⁸ ». C’est pour cette raison qu’il « n’est pas question d’interpréter le discours pour faire à travers lui une histoire du référent⁹ ». Plus avant, si ce n’est pas en se référant à un objet fixe et unifié, ce n’est pas non plus en invoquant quelques règles transcendantales définissant une fois pour toute l’objectivité du discours, qu’il est possible de rendre compte des objets changeants propres aux formations discursives. Il y a une certaine cohérence de perspective, décelable chez Foucault de 1961 à 1969, selon laquelle « les *mots* sont aussi délibérément absents que les *choses* elles-mêmes¹⁰ ». Il s’agit, en somme, de « ne pas — [de] ne plus — traiter les discours 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 parlent¹¹ ».

Toutefois, la pratique discursive ne saurait être vue comme une production extérieure, débouchant sur des effets localisés en dehors d’elle-même. Il s’agit plutôt, pour Foucault, d’une pratique à même de produire en son sein des effets d’objectivité et de savoir. Nous l’avons vu, le discursif lui-même s’enchaîne à partir, et débouche sur, du discursif, régi par son autonomie propre. Ainsi, les positivités dégagées et élucidées de *L’archéologie du savoir* constituent les éléments qui doivent avoir été formés par une pratique discursive pour qu’éventuellement un discours scientifique se forme. Le discours est autre chose que la simple surface d’inscription d’objets indépendants qui « auraient été instaurés à l’avance¹² », par des pratiques extra-discursives ou par une pensée rationnelle autonome et souveraine. En toute rigueur, donc, il faut nous garder de parler d’« idéalité » du discours puisque ce qui régit son fonctionnement ne trouve pas son « origine dans les pensées des hommes, ou dans le jeu des représentations¹³ ». Les contraintes historiques et locales qui pèsent sur la production des énoncés résident alors dans l’ordre du discours lui-même, qui se voit par là-même doté d’une consistance remarquable. Bref, il y a une *matérialité de l’énoncé* qu’il nous

⁷ *Ibid.*, p. 201.

⁸ *Ibid.*, p. 463.

⁹ AS, p. 64.

¹⁰ *Ibid.*, p. 66. C’est Foucault qui souligne.

¹¹ *Ibid.*, pp. 66-67.

¹² *Ibid.*, p. 63.

¹³ *Ibid.*, p. 102.

faut apprécier dans sa spécificité. Cette dernière s'inscrit dans le cadre du caractère de répétabilité attaché à l'énoncé, elle autorise à l'énoncé certains types singuliers de répétition. « [O]n [peut] parler du même énoncé là où il y a plusieurs énonciations distinctes¹⁴ », c'est-à-dire que la matérialité dont il est question ne correspond pas au caractère sensible quadrillé par un repérage spatio-temporel de même nature que l'espace perceptif. Elle n'est pas définie par « l'espace occupé ou la date de formulation¹⁵ » mais plutôt par un *statut*. Toutefois, bien que l'énoncé soit de nature différente de celle d'un fragment de matière, il est susceptible de varier avec « un régime complexe d'institutions matérielles¹⁶ ». En d'autres termes, le régime de matérialité des énoncés définit « des possibilités de réinscription et des transcription¹⁷ » ; il s'agit d'une matérialité répétable. Cette matérialité fait apparaître l'énoncé comme une entité spécifique et quelque peu paradoxale ; au lieu de consister en une occurrence spatio-temporelle unique, il surgit doté d'un statut, perdure, entre en rapport avec d'autres énoncés, se place dans un champ d'utilisation, nourrit et entretient la schématicité de la pratique à partir de laquelle il a vu le jour, s'intègre à des séries d'opérations. Nous comprenons alors que l'élucidation du discours comme pratique, bien que dévoilant son autonomie et sa spécificité, ne lui confère pas pour autant un statut de pure idéalité et de totale indépendance historique : il existe un niveau où « l'histoire peut donner lieu à des types définis de discours, qui ont eux-mêmes leur type propre d'historicité¹⁸ ».

En conséquence, il est possible de soutenir que la démarche archéologique propose une compréhension des savoirs susceptible de saisir la matérialité de leur histoire comme partiellement constituée d'une matérialité discursive. Bien plus : la matérialité de l'histoire, d'ordinaire extérieure à celle des pratiques discursives, lui est désormais intérieure. C'est-à-dire que les discours sont appréhendés pour eux-mêmes, comme des événements à part entière. Il ne reflètent pas une réalité historique transcendante et antérieure ; l'approche foucauldienne de l'histoire des savoirs ne la réduit pas au simple cours des extériorités au discours. C'est le discours dans sa matérialité pratique qui est donc, si ce n'est le seul, du moins un des constituants du milieu général de toute production d'objet de savoir, et ce à tous les niveaux. Par ailleurs, le rapport de Foucault à l'histoire des savoirs peut bien être qualifié

¹⁴ *Ibid.*, pp. 140-141. En effet, dans toutes les éditions d'un même texte — roman, article scientifique, etc. — on retrouve le même jeu d'énoncés alors que les occurrences *hic et nunc* ne sont pas les mêmes : tout le « grain de la matérialité » a changé.

¹⁵ *Ibid.*, p. 141.

¹⁶ *Ibid.*, p. 142. Puisqu'un énoncé écrit par un auteur dans sa correspondance personnelle n'est pas le même qu'un autre — identique grammaticalement et sémantiquement — reporté dans un roman ou une publication officielle.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 225.

de rapport matérialiste puisqu'elle est envisagée comme recelant les conditions de possibilité de toute idéalité épistémique. À tel point qu'il finira même par dire, en 1978, avoir été surpris de l'indifférence des marxistes à son ouvrage de 1961 : « j'essayais de voir comment se formait un discours à prétention scientifique, la psychiatrie, à partir de situations historiques. [...] J'étais convaincu que cela pouvait intéresser les marxistes. Et ce fut le silence total¹⁹ ». Foucault refuse d'adhérer au postulat empiriste qui fait de l'histoire la matière réelle opposable au caractère discursif de l'idée. Bien plutôt, nous avons affaire à un certain matérialisme qui consiste à brouiller cette distinction pour faire du discours un élément matériel dans lequel tout objet théorique peut être produit. Cela permet d'éviter l'opposition frontale de la pensée et du réel puisque, en pensant le discours en sa matérialité, soit de conditions de possibilité de la production discursive elle-même, les énoncés épistémiques peuvent être traités comme des choses. Ainsi, Foucault procède à une approche concrète du discours comme lieu de déploiement et de constitutions des objets : le discours est doté d'un pouvoir de constitution. Par une espèce de redoublement, la matérialité historique du discours désigne à la fois la réalité matérielle des objets discursifs et les conditions de possibilité de leur production.

Dans la conclusion de *L'archéologie du savoir*, est noué un dialogue fictif avec un objecteur dans lequel Foucault déclare que s'il a « parlé du discours, ce n'était point pour montrer que les mécanismes ou les processus de la langue s'y maintenaient intégralement ; mais plutôt pour faire apparaître *l'épaisseur des performances verbales*²⁰ ». Or, cette idée d'« épaisseur » nous semble tout à fait essentielle. Nous le savons, la description des énoncés ne vise pas à définir les conditions de leur acceptabilité grammaticale puisqu'elle cherche à identifier les conditions de leur réalisation effective. Dit autrement, la méthode de *L'archéologie du savoir* n'est pas une description de la performativité des énoncés, c'est une exploration de leur conditions concrètes d'existence. Il s'agit de conditions réelles et matérielles : c'est bien la matérialité discursive qui intéresse Foucault à travers la réalisation des énoncés dans leur rareté. Aucun fossé n'est établi entre le domaine des énoncés concrets et la réalité empirique ; le discours est un lieu et un milieu de déploiement de positivités. Il s'agit bien de « faire apparaître les pratiques discursives dans leur complexité et dans leur épaisseur ; [...] montrer qu'un changement, dans l'ordre du discours, ne suppose pas des

¹⁹ M. Foucault, « Conversazione con Michel Foucault » in *Il Contributo*, 4/1, janvier-mars 1980, pp. 23-84, repris dans DE, vol. II, texte n° 281, p. 879.

²⁰ AS, p. 271. Nous soulignons.

“idées neuves“, un peu d’invention et de créativité, une mentalité autre, mais des transformations dans une pratique [...]. Je n’ai pas nié, loin de là, la possibilité de changer de discours : j’en ai retiré le droit exclusif à la souveraineté du sujet²¹ ». Il y a une double dimension — à la fois matérielle et transcendantale — conférée au discours ; l’étude des savoirs abolit la béance entre l’extériorité empirique et l’intériorité idéale puisque le discours n’est plus pensé relativement à un dehors : il n’est qu’extériorité et ne se réfère plus, dans la perspective archéologique, à l’instance d’un sujet.

Toutefois, si la pratique discursive se voit dotée d’une épaisseur propre constitutive des objets de savoir, elle ne saurait être isolée des pratiques extra-discursives concomitantes. Si un changement dans l’ordre du discours nécessite « des transformations dans [la] pratique [discursive] », il acquiert sa pleine intelligibilité en comprenant aussi les transformations « dans [les pratiques] qui l’avoisinent et dans leur *articulation commune*²² ». Là encore, la prise en compte de l’*étreinte* apparaît essentielle à l’étude des savoirs. Évidemment, Foucault ne parle pas de déterminisme absolu et univoque des ordres extra-discursifs puisque, s’il ne saurait être dénié, en amont de l’apparition de nouveaux objets biologiques par exemple, tout un jeu de mutations notamment techniques voire technologiques — comme l’apparition du microscope, des techniques de colorimétrie ou du spectromètre de masse — elles ne peuvent pas à elles seules former les objets *pour* le discours scientifique de la vie. Bien plutôt, il faut se situer au niveau du discours lui-même afin d’identifier tout « un ensemble de rapports déterminés²³ ». En toute rigueur, donc, « ce sont ces rapports qui, à l’œuvre dans le discours [...], ont permis la formation de tout un ensemble d’objets divers²⁴ ». C’est-à-dire qu’un objet « existe sous les conditions d’un faisceau complexe de rapports²⁵ » qui ne sont autres que des « relations discursives » comprises comme non strictement internes au discours — au sens de liant les concepts entre eux ou constituant l’armature théorique d’une science. Nous l’avons vu, elles se situent « à la limite du discours », c’est le discours en tant que pratique qui instaure entre les différents éléments du savoir tout un système de relations. Pour illustrer ce point, les nouveaux objets qui ont émergé de la médecine clinique qui a consisté en un renouvellement des modalités d’énonciation — formes de description, raisonnements inductifs et probabilitaires, types

²¹ *Ibid.*, p. 283.

²² *Ibid.* Nous soulignons.

²³ *Ibid.*, p. 63.

²⁴ *Ibid.*, p. 64.

²⁵ *Ibid.*, p. 65.

d'assignation de la causalité — ne sont pas les résultats directs de nouvelles techniques d'observation, ni de l'évolution de la théorie mathématique, ni d'un *heurêka* génial et soudain, local et individuel, mais d'une mise en rapport, dans le discours, du statut des médecins, de certaines techniques dont certaines étaient anciennes et d'autres nouvelles, de lieux institutionnels, etc. Ainsi, l'épaisseur des discours s'identifie à « une épaisseur immense de systématicité, un ensemble serré de relations multiples²⁶ ». Nous comprenons que nous avons affaire, pour une formation discursive donnée, à tout un *réseau de pratiques* qui, bien que liées entre elles par des relations qui sont de nature discursive — c'est cela la « primauté » du discours —, s'organisent entre elles, forment système, s'étagent, se hiérarchisent, se conditionnent mutuellement. En conséquence, le savoir n'est autre qu'une *épaisseur d'épaisseurs* : il désigne un système épais de pratiques épaisses, une épaisseur de matérialités multiples et hétérogènes.

Dès lors, la description d'une science, bien que devant laisser à ses pratiques — discursives et autres — leur autonomie, se doit de tenir compte de son articulation avec les autres champs pratiques de la formation sociale à laquelle elle appartient. Dans son cours donné à Vincennes en 1969 sur « le discours de la sexualité », alors qu'est abordée la description de « la biologie de la sexualité », Foucault fait droit au rôle, à la position et au fonctionnement de la science de la sexualité — notamment humaine — « dans la formation sociale où cette science se déploie²⁷ ». Il est question, dans une prétention à l'exhaustivité la plus aboutie possible mais en droit inatteignable, de tenir compte de tout l'ensemble de pratiques « où se trouve investi un savoir effectif de la sexualité²⁸ ». Dit autrement, l'épaisseur de la pratique doit exhiber la complexité des différents champs pratiques intriqués entre eux, dont certains sont internes à la science et d'autres externes, ou encore transverses à d'autres domaines de la formation sociale historique étudiée. Ces questions seront précisées plus avant à l'occasion du travail préparatoire du cours prévu à Vincennes en 1970 sur l'« épistémologie des sciences de la vie ». Il apparaît dans ses notes qu'un important travail avait été effectué autour de l'histoire des savoirs sur l'hérédité — biologique mais aussi juridique — qu'il concevait comme une manière de poser à nouveaux frais des questions épistémologiques sur les savoirs envisagés dans leur dimension pratique — discursive mais aussi technique et sociale. On y voit s'y dessiner toute une épistémologie historique qui

²⁶ *Ibid.*, p. 105.

²⁷ M. Foucault, *Le discours de la sexualité*, *op. cit.*, p. 165.

²⁸ *Ibid.*

affronte, notamment à travers la génétique et la biochimie, comment une science concrète émerge à partir d'un « champ problématique » puis de la constitution d'un « corps de discipline » ; comment elle construit elle-même, en interaction avec d'autres sciences et à l'aide d'outils techniques, des « plans d'objets distincts » : « [i]l y a, en fait, toute une épaisseur de l'objectivité. Celle-ci ne doit pas être définie par un jeu de lois ou de limites mais par toute une épaisseur de pratiques régulières²⁹ ». Cette approche donne à ces notes de préparation de cours une teinte particulière : celle d'un certain matérialisme historique. Peut alors être pensée la spécificité des rapports entre des processus sociaux, économiques, institutionnels, *techniques ou technologiques*, et l'émergence des savoirs.

b) Des pratiques constitutantes

En mettant l'accent sur la nature pratique des savoirs, eux-mêmes compris comme intrications et articulations de champs pratiques hétérogènes, en insistant sur les procédés — discursifs comme techniques — concrets et historiquement réglés charriant la schématicité de l'activité épistémique, nous sommes à même, tout comme le sont Latour et Woolgar dans *La vie de laboratoire*, de répondre par exemple à ceux qui soutiendraient « que les inscriptions [des appareils] peuvent être des représentations ou des indicateurs d'une entité “extérieure” (*out there*) », nous pouvons leur opposer « que ces entités [ne sont] constituées que par l'usage même de ces inscriptions³⁰ », inscriptions qui sont le lieu, l'occasion et la concrétisation de l'articulation entre une pratique discursive réglée et une pratique d'observation technologiquement médiée. Une substance biochimique n'est pas, à proprement parler, *découverte* par bioétalonnage ; dire cela reviendrait à véhiculer la fausse impression que les objets de science ne font qu'attendre que des savants veuillent bien en révéler l'existence. En réalité, les objets sont constitués par l'épaisseur complexe de l'objectivité à la fois intra-, inter- et extra-discursive. Nous le comprenons, cela nous amène sur le terrain de la pensée du « progrès » épistémique, c'est-à-dire de l'historicité du contenu objectif, propositionnel, conceptuel voire théorique d'un domaine de savoir comme la biologie moléculaire qui est précisément l'objet du neuvième cahier du « journal intellectuel ».

Le progrès scientifique, au sens qu'entendait Foucault en 1969, « [c]e n'est pas avancer

²⁹ M. Foucault, Fonds Michel Foucault, Inédit B.N.F., NAF 28730, Boîte 91, Cahier 9, date du 27/10. Nous soulignons.

³⁰ B. Latour, S. Woolgar, *La vie de laboratoire*, *op. cit.*, p. 120.

dans la voie d'un "secret". Ce n'est pas dévoiler un élément caché. Ce n'est pas répondre peu à peu à une inlassable question. Ce n'est pas mettre au jour un objet. C'est construire des plans d'objets. Et ceci par un recroisement toujours multiplié des sciences³¹ ». La construction du plan d'objets des « gènes » est advenue à la suite de l'intervention de l'analyse statistique des populations, de l'émergence de nouveaux modes d'observation, de la critique de la notion d'espèce, par l'analyse des cellules germinales. Il a fallu, historiquement, pour combler le vide entre le caractère et le gène, recourir à la chimie. Par suite, à un deuxième niveau, est apparu un champ problématique constitué de divers problèmes liés entre eux et de tout un corps de disciplines. En effet, « la chimie organique ayant ses fondements théoriques, ses techniques, la définition de sa spécificité ; ce corps de disciplines a ses objets cibles : plasma, constituants moléculaires ; ses objets éléments : lipides, protéines, enzymes ; ses objets terminaux : métabolites, composés phosphorés etc³² ». La biologie moléculaire, telle que décrite dans ces notes de cours, se caractérise par la composition de son champ problématique en deux domaines distincts que sont un « domaine de constitution » (lui-même composé d'instruments théoriques, d'instruments techniques et d'objets opératoires) et un « domaine d'objets cibles » : c'est cet ensemble qui constitue « le référentiel interne à la biochimie³³ ». Un énoncé scientifique, ou à prétention scientifique, ne pose pas frontalement un corrélat, comme une proposition se comprend comme désignant un référent. Bien plutôt, dans la pensée de Foucault, il est lié à un « référentiel » qui ne se compose pas de « réalités » ou de « faits » mais de « lois de possibilité, de règles d'existence pour les objets qui s'y trouvent nommés, désignés ou décrits, pour les relations qui s'y trouvent affirmées ou niées³⁴ ». C'est pourquoi Foucault, revenant le 31 octobre dans son « cahier intellectuel » sur l'histoire des sciences, affirme faire une histoire « non des théories ou des opinions mais des objets³⁵ », non pas en tant qu'ils seraient les différentes figures historiques de déploiement d'un même objet progressivement découvert mais en tant qu'ils appartiennent essentiellement à des « plans d'objets ». Par suite, au sein du même cahier, est précisé et développé, à un autre niveau que celui des objets, ce que le philosophe appelle « le jeu des sciences connexes ». Il existerait, pour chaque plan du savoir, un « projet épistémologique organisateur » composé de 1) une science en opposition fonctionnelle

³¹ M. Foucault, Fonds Michel Foucault, Inédit B.N.F., NAF 28730, Boîte 91, Cahier 9, date du 27/10.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ AS, p. 126.

³⁵ M. Foucault, Fonds Michel Foucault, Inédit B.N.F., NAF 28730, Boîte 91, Cahier 9, date du 31/10.

(comme la science quantitative l'est de la science de l'ordre), 2) de sciences isomorphes, 3) d'une ou plusieurs sciences rectrices, 4) de sciences instrumentales au service du projet global, 5) de sciences effets subordonnées aux sciences rectrices. Ce serait cet ensemble qui constituerait l'*épistémè* relative à un plan d'objets. Il est tout à fait notable que la notion d'*épistémè* semble, en cette fin de décennie 1960, avoir subi une certaine transformation par rapport aux *Mots et les choses* en ce qu'elle apparaît désormais comme le lieu d'une complexité, démultipliée et pluri-locale — ici, décrite en lien avec le « plan des gènes ». En ce sens, si un domaine de savoir est bien, en droit, descriptible par un ensemble des relations pratiques complexes et transformables, il faut tout de même rappeler « qu'il n'est aucunement le corpus des sciences à une époque donnée, ni [un] schéma encyclopédique des sciences [d'une] époque, ni le jeu des influences ou des trajectoires personnelles³⁶ ». Il reste constitué par un réseau de pratiques réglées formant système.

Cette démarche visant à rendre compte du fonctionnement d'un savoir local et historique par les jeux complexes de mises en série, de co-conditionnements, de hiérarchisations, d'enveloppements ou encore d'implications de plans de pratiques relativement autonomes — dont font partie les théories des sciences constituées — amène Foucault, en date du 2 novembre au sein du même cahier, à s'interroger sur la notion de « rationalité » afin de la « penser dans le corps, mais un corps non pensée³⁷ ». Ici, est fait référence à une sorte de « matérialité de l'incorporel », c'est-à-dire à un « savoir qui n'est jamais de l'ordre de l'effet, mais qui est lié à tout un ensemble de conditions matérielles, [à] toute une nervure matérielle qui est son support, son [vecteur] [?] de transmission et de transformation³⁸ ». Cette notion quelque peu paradoxale de « matérialité de l'incorporel » fait écho au — et laisse entendre une préfiguration du — « matérialisme de l'incorporel » présent dans *L'ordre du discours*, prononcé le 2 décembre 1970 soit un an après les notes du cahier qui nous occupent. L'histoire des savoirs menée par Foucault délaisse le jeu de la cause et de l'effet pour envisager les conditions de possibilité de surgissement d'évènements discursifs dont il glose la matérialité : « [s]i les discours doivent être traités comme des ensembles d'évènements discursifs, quel statut faut-il donner à cette notion d'évènement [...] ? [L]'évènement n'est ni substance ni accident, ni qualité ni processus ; l'évènement n'est pas de l'ordre des corps. Et pourtant il n'est point immatériel. C'est toujours au niveau de la

³⁶ *Ibid.*

³⁷ M. Foucault, Fonds Michel Foucault, Inédit B.N.F., NAF 28730, Boîte 91, Cahier 9, date du 2/11.

³⁸ *Ibid.*

matérialité qu'il prend effet, qu'il est effet ; il a son lieu et il consiste dans la relation, la coexistence, la dispersion, le recoupement, l'accumulation, la sélection d'éléments matériels ; il n'est point l'acte ni la propriété d'un corps ; il se produit comme l'effet de et dans une dispersion matérielle. [Nous devons nous] avancer dans la direction paradoxale au premier regard d'un *matérialisme de l'incorporel*³⁹ ». Ainsi, les événements de savoir ne sont pas de l'ordre des corps, sans pour autant que l'on puisse les considérer comme immatériels. La matérialité qui est ici conférée au discours tient au fait que l'évènement n'est pas considéré comme la manifestation extérieure de la réalité, sous la forme temporelle de l'instantanéité. Proposer de ne pas comprendre l'évènement à partir de l'instant est une manière d'éviter de lui accorder le privilège de la singularité empirique, et d'en faire, à ce titre, la matière par excellence de la réflexion historique. En ce sens, il ne s'agit pas d'une promotion d'une pensée de la discontinuité appuyée sur la matière empirique des événements ; c'est-à-dire que l'évènement n'est pas le matériau réel qui viendrait garantir à la réflexion historique sa charge ontologique de contingence. En réalité, il y a une absence de dissociation entre le discours et la réalité, la pratique discursive est considérée dans toute sa matérialité. Et cela consiste, pour Foucault, en une espèce de « petite machinerie » qui permet d'introduire « à la racine même de la pensée⁴⁰ », notamment, la matérialité. C'est donc cette « odieuse machinerie » que le philosophe français propose de mettre en œuvre pour se positionner contre les idéalismes des philosophies de l'histoire. Tandis que la matérialité renvoie traditionnellement à une dimension de la réalité dont on suppose qu'elle échappe à l'emprise de la pensée, Foucault la fait basculer du côté de celle-ci. Nous le comprenons, le matérialisme historique foucauldien, censé rendre compte de l'histoire des savoirs, permet d'éviter l'opposition frontale entre la pensée et le réel. Il y a une matière, un sol de conditions historiques de possibilité de la production discursive elle-même. Et ce sol, nous l'avons vu, renvoie à une complexité pratique dont la nature ne se réduit pas à la pure discursivité.

Cela signifie que les pratiques discursives, dont les relations ont par définition pour fonction de mettre en rapport l'ordre extra-discursif avec celui des énoncés, ne sont pas seulement régulières et ont aussi un *pouvoir de constitution des champs d'objets*. Ainsi, pour revenir sur le « jeu des sciences connexes » propre à la biologie moléculaire du cahier 9 du « journal intellectuel », la démarche archéologique de la fin des années 1960 apparaît à même

³⁹ M. Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., pp. 59-60.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 62.

de constituer ce qui sera nommé dans *L'archéologie du savoir* un « arbre de dérivation⁴¹ » propre à une formation discursive. En effet, entre les sciences rectrices, isomorphes, fonctionnelles, instrumentales et effets, un champ d'objets possibles est défini, des formes de description et des codes perceptifs se voient prescrits, tout un domaine de concepts à construire est ouvert. Au fur et à mesure du parcours de tout ce « buissonnement⁴² », sont retrouvées des découvertes, des transformations conceptuelles, des émergences de notions inédites, des usages ou mises au point de techniques et de médiations technologiques. Toutefois, il faut nous garder d'y voir une simple déduction univoque à partir d'un corps d'axiomes originaires, cet arbre n'est pas non plus le déploiement d'une idéalité ou d'un noyau philosophique qui s'exprimerait à travers ses différentes figures historiques, il consiste encore moins en une genèse psychologique à partir d'une découverte épistémique ou technologique. Nous nous situons résolument dans une perspective de description — patiente et laborieuse — des transformations de systèmes de formation. Ce qui compte, c'est « comment [...] le rapport entre champ perceptif, code linguistique, médiation instrumentale et information qui était mis en jeu par [un] discours [...] a été modifié, permettant ainsi la définition des objets propres à [un autre discours⁴³] ». En ce sens, la méthode archéologique traite les théories et les pratiques exactement sur le même plan. Foucault le dit bien, il s'agit de les considérer toutes deux comme formant un « domaine homogène⁴⁴ ». Ce « domaine » définit l'espace des conditions de possibilité d'établissement, par l'archéologue, des schèmes rationnels qui organisent et relient les différents énoncés. Il ne saurait donc y avoir de différence entre la réalité matérielle de l'histoire et l'abstraction de sa formalisation, puisque ce sont les savoirs, dans leur épaisseur historique et pratique, qui forment la matière de l'archéologie. En conséquence, suivre cette voie ne peut qu'impliquer l'impossibilité de juger *a priori* et de toute éternité de l'existence ou non d'un objet scientifique, de sa découverte ou de son invention puisque, en effet, son existence est conditionnée à son implication dans un champ d'observation — institutionnalisé et technologiquement structuré — incluant d'autres concepts et des pratiques concernant d'autres objets. À tout dire, il apparaît qu'un critère pour déterminer la réalité d'un objet scientifique est celui de sa *productivité* comme instrument à l'intérieur d'un réseau de pratiques matérielles et de dérivations théorétiques qui le travaillent

⁴¹ Voir AS, p. 200. L'exemple pris par Foucault est alors celui de l'Histoire naturelle.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 234.

⁴⁴ M. Foucault, « Les mots et les choses » (entretien avec Raymond Bellour) *op. cit.*, p. 527.

en retour. Là encore, nous retrouvons d'une telle thèse bien plus qu'un simple écho chez Latour et Woolgar, dans *La vie de laboratoire*, mais son exacte réplique, et ce de manière tout à fait explicite. En réalité, ce qui ressort de l'observation de l'activité du laboratoire étudié dans l'ouvrage est que le caractère objectif d'un « fait » est lui-même la conséquence de ladite activité. Jamais n'est observée de vérification, dans une autre instance pratique indépendante, d'un énoncé en lui-même produit en laboratoire, mais plutôt une extension de certaines pratiques de laboratoire à d'autres secteurs de la réalité sociale, hôpitaux ou industrie par exemple. Plus spécifiquement et illustrativement, lorsque les auteurs abordent la question de la découverte de la « somatostatine », il ne s'agit pas de nier son existence mais d'affirmer qu'elle ne peut sortir du réseau des pratiques — scientifiques, sociales et autres — qui rendent son existence possible⁴⁵. Il y a comme un paradoxe dont « l'origine tient à l'observation des pratiques scientifiques [...]. Mais un examen plus approfondi des processus de production révèle que [...] la chose et l'énoncé correspondent pour la simple raison qu'ils ont la même origine. Leur séparation n'est que l'étape finale du processus de leur construction. De la même façon, de nombreux scientifiques aussi bien que de nombreux non-scientifiques s'émerveillent de l'efficacité d'un fait scientifique en dehors de la science. N'est-il pas extraordinaire qu'une structure peptidique découverte en Californie fonctionne dans le plus petit hôpital d'Arabie Saoudite ! Elle ne marche que dans des laboratoires cliniques bien équipés [...] il y a peu de raisons d'être émerveillé : avec les mêmes tests, on produira le même objet⁴⁶ ». Pour user d'une comparaison, il n'est pas étonnant que la première machine à vapeur de Newcastle ait été développée *pour former* un réseau de chemins de fer. Mais il serait étonnant de considérer cette extension comme la preuve qu'une machine pourrait fonctionner sans rails. Un objet scientifique — qu'il soit un fait attesté ou démontré — est, par essence, construit à partir d'un plan des objets possibles, lui-même constitué par le réseau des pratiques épistémiques afférentes.

Il y a une intention de décrire l'émergence des objets de savoir à partir des pratiques discursives qui ne sont, on le sait, pas à comprendre comme de simples activités logiques ou linguistiques renfermées sur elles-mêmes. Alors, non seulement le discours cesse d'être une simple surface d'inscription d'objets qui « auraient été instaurés à l'avance », mais l'objet même n'existe désormais que sous les conditions de relations effectives entre institutions,

⁴⁵ Voir B. Latour, S. Woolgar, *La vie de laboratoire*, op. cit., p. 188.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 188-189. C'est Latour et Woolgar qui soulignent.

processus économiques, réalités techniques et technologiques, logiques internes des sciences, etc. Il ne s'agit ni d'une analyse linguistique du signifié ni d'une ontologie linguistique mais d'une analyse des discours en tant que véritables pratiques de mise en ordre de multiples pratiques hétérogènes et autonomes, ayant comme fin la formation des objets. Comme l'écrira Goody dans *La raison graphique*, le contenu et le processus du savoir sont deux aspects étroitement imbriqués au sein de « systèmes cognitifs fonctionnels⁴⁷ ». C'est-à-dire que tout changement durable de contenu épistémique va de pair avec la transformation de certains processus dont font partie les « modes de communication » étudiés par l'anthropologue. C'est pourquoi Goody centre délibérément son analyse des processus écrits de la connaissance sur des techniques purement graphiques, et dissociées de l'énonciation orale, que sont la liste et le tableau. Il ne s'agit pas de simples modes de présentation du savoir, mais bien des *matrices* formelles qui en déterminent partiellement le contenu. Cette mise en ordre a une dynamique propre en ce que la symétrie du tableau, par exemple, impose pour ainsi dire ses propres effets de pensée, puisque, entre des termes mis en colonne, la relation tend à n'être que de contradiction ou d'équivalence, imposant de manière diffuse mais omniprésente une certaine logique de nature productive. Les techniques graphiques historiques s'articulent à et sont indissociables d'autres techniques — d'observation notamment — acquérant par là même une fonction matricielle des objets de savoir.

⁴⁷ J. Goody, *La raison graphique*, *op. cit.*, p. 86.

2. De l'étreinte à la danse : synchronie et diachronie

a) La question de l'époque : chevauchements et hétérochronies

Il est temps de revenir sur la notion d'*épistémè* que nous avons déjà rencontrée à plusieurs reprises¹, afin de prendre toute la mesure de la complexité véritable de l'épaisseur épistémique propre à une époque donnée, de ce que cela recouvre et implique en termes de synchronie et de diachronie des champs de savoir. En somme, il s'agit désormais d'établir une esquisse de *chronologie des savoirs* qui est indissociable d'une certaine *épistémologie historique*.

Nous l'avons vu, les unités épistémiques et discursives traditionnelles échouent à rendre compte de l'histoire et du cheminement véritables des sciences puisqu'aucune des caractéristiques essentielles d'une discipline ne demeure identique à elle-même au cours de son évolution. Les savoirs, constitués de multiples disciplines, ne définissent pas leurs objets, types de description, praticiens légitimes, concepts ou méthodes de la même façon d'une époque à l'autre. L'archéologie analyse les ressemblances et les différences *entre les savoirs* en établissant « un réseau unique de nécessités² », l'*épistémè* d'une époque, à partir de ses conditions de possibilité qui révèlent en *profondeur* une homogénéité fondamentale. L'*épistémè* recouvre alors à la fois une verticalité et une horizontalité, caractéristiques d'un savoir d'une époque. Toutefois, il faut nous garder, selon les dires de Foucault lui-même commentant et revenant sur *Les mots et les choses* après sa publication, de voir dans la description des *épistémès* une ambition totalisante, s'agissant plutôt d'« une description de surface, une description qui était volontairement de surface³ ». Il ne faut pas voir dans cette réponse une réévaluation tardive et *ad hoc* du statut conféré au texte ; il y a là, au contraire, une préoccupation précoce et constante que l'on peut déceler dans une série de formules revenant sur l'ouvrage qui constituerait « une pure et simple fiction⁴ », « une sorte d'*excursus*⁵ » ou encore « un livre marginal⁶ ». Par ces relativisations, il faut entendre le

¹ Voir *supra*, pp. 17-18, 20, 44, 47, 77.

² MC, p. 77.

³ M. Foucault, « De l'archéologie à la dynastie » in *Umi*, mars 1973, pp. 182-206, repris dans DE, vol. II, texte n° 119, p. 406.

⁴ M. Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire » in *Les lettres françaises*, n° 1187, 15-21 juin 1967, pp. 6-9, repris dans DE, vol. I, texte n° 48, p. 454.

⁵ M. Foucault, « Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir » in *La presse*, n° 80, 3 avril 1976, pp. 2-23, repris dans DE, vol. III, texte n° 175, p. 88.

⁶ M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.*, p. 67.

souci de corriger ce que le philosophe français semble considérer comme une certaine déformation, induite notamment par les polémiques qui ont fait suite à la publication de l'ouvrage et à son succès. Ayant été considéré par certains comme le point culminant de la pensée de son auteur⁷, *Les mots et les choses* semble avoir été rapidement crédité d'une vision du monde auto-suffisante, alors que son propos était, selon Foucault, beaucoup plus humblement inséparable de ses autres travaux et que les descriptions qu'il proposait étaient volontairement limitées et partielles. Il s'agissait, en un sens, de souligner le statut du texte, c'est-à-dire d'empêcher qu'on lui attribuât celui d'une théorie de plein droit. En ce sens que les notions qui y sont forgées ne sauraient être détachées des savoirs locaux à propos desquels elles ont été mobilisées, que ces savoirs ne constituent pas le savoir moderne en général mais une série de discours étroitement circonscrits, et que l'enquête qui y est menée vaut peut être après tout pour les déplacements de regard épistémologique qu'elle induit.

A y regarder de près, en effet, la notion d'*épistémè* ne recouvre aucunement celle d'une contrainte historique fermée et unitaire surdéterminant de manière rigide les discours, elle n'est pas « la somme de ses connaissances [d'une époque], ou le style général de ses recherches, mais l'écart, les distances, les oppositions, les différences, les relations de ses multiples discours scientifiques : l'*épistémè* n'est pas *une sorte de grande théorie sous-jacente*, c'est un espace de *dispersion*, c'est un *champ ouvert* [...] l'*épistémè* n'est pas une *tranche d'histoire* commune à toutes les sciences ; c'est un *jeu simultané de rémanences spécifiques*⁸ ». Est alors décrite l'articulation de multiples systèmes proliférants qui font système les uns avec les autres. Nous le comprenons, nous nous situons dans une optique opposée à celle qui supposerait ou privilégierait l'esprit global d'une époque, une forme unique et surplombante de conscience, bref une « *Weltanschauung*⁹ ». Dit autrement, il n'est pas possible, selon la démarche foucauldienne, de procéder, pour une époque donnée, à une totalisation des savoirs ; il s'agit bien plutôt de voir, dans l'évolution de ces derniers, « un rapport complexe de décalages successifs¹⁰ ». Faire l'histoire des savoirs revient alors, pour l'archéologue, à identifier et à décrire, patiemment et laborieusement, tout un faisceau de similitudes et de différenciations en perpétuel changement. Pour autant, Foucault n'aura de cesse de viser explicitement la constitution, à travers la décennie 1960, d'une sorte de

⁷ *Ibid.*

⁸ M. Foucault, « Réponse à une question », *op. cit.*, p. 676. C'est Foucault qui souligne.

⁹ *Ibid.*, p. 677.

¹⁰ *Ibid.*

domaine d'enquête homogène, puisque l'*épistémè* d'une époque n'a d'autre fonction ou statut que d'être transversale à un ensemble de disciplines hétérogènes afin de constituer l'épaisseur sur laquelle prend appui l'espace de répartition des différents savoirs. L'approche archéologique est donc, nous l'avons vu, indissociable d'une découpe — ou plutôt d'une série de coupes — historique, définissant les limites dudit domaine. Se pose alors une question légitime que nous avons déjà mise au jour et à laquelle nous avons déjà répondu¹¹ : est-ce la périodisation préalable qui permet l'identification de l'homogénéité formelle de l'*épistémè* ou bien est-ce le repérage des isomorphismes propres à une *épistémè* qui fonde ce découpage ? Si la position de Foucault peut sembler ambiguë dans *Les mots et les choses*, elle gagne en clarté dans *Le discours philosophique* en ce que l'homogénéité apparaît comme le produit de la découpe de l'archéologue, en ce que la démarche discontinuiste de l'archéologie consiste en la mise en application d'une certaine rationalité au matériau historique permettant derechef l'identification de différences et de ruptures, en ce que l'épistémologie historique particulière qu'est l'archéologie neutralise en quelque sorte l'histoire d'époques cohérentes qui se définissent par opposition et différenciation relatives. « Il n'y a pas deux points identiques dans [la] nappe [d'un] discours, mais deux discours ne peuvent apparaître comme différents que dans la mesure où il appartient à un plan homogène [...]. La différence qui permet de définir les éléments du discours repose sur l'homogénéité de l'archive. [...] [Les] différences n'existent que par rapport à la stabilité et à l'identité de l'autre face : ce sont tous les événements des discours qui instaurent et maintiennent la continuité de l'archive ; ce sont tous les événements de l'archive qui instaurent des *plans homogènes de discours*. Sans ce jeu, il n'y aurait qu'un pointillé d'événements, sans identité et sans différence¹² ». L'emploi au singulier du terme « archive » en fait une notion théorique à portée méthodologique qui, nous l'avons vu¹³, désigne le système général de la formation et de la transformation des énoncés, de sorte que les discours peuvent être vus comme « des pratiques spécifiées de formations d'énoncés dans l'élément de l'archive¹⁴ ». L'archive d'une époque renvoie à l'ensemble des règles qui président à la production, à la circulation et aux transformations des effectuations des fonctions énonciatives. Parler d'archive, c'est bien entendu parler d'énoncés mais cela permet aussi à Foucault d'ancrer sa démarche dans l'étude des discours qui, à leur tour,

¹¹ Voir *supra*, p. 88.

¹² M. Foucault, *Le discours philosophique, op. cit.*, pp. 237-238. Nous soulignons.

¹³ Voir *supra*, p. 105.

¹⁴ AS, p. 141.

permettent de faire droit à la notion de pratiques au pluriel. L'archéologie se trouve alors méthodologiquement fondée par la nécessité d'identifier, pour chaque époque, une unité de sous-bassement cohérente constituée d'articulations de pratiques multiples. Nous touchons là à un point nodal de la réflexion foucauldienne des années 1960 qui consiste à concevoir — ou à se demander s'il est possible de concevoir — la constitution d'une unité cohérente par une pluralité de formes de pratiques non homogènes entre elles, singulières et autonomes. Dit autrement, il s'agit de la question du rapport — ou de la possibilité du rapport — entre identité et différence, qui pointe vers le problème de la tenue ensemble de formes différentes par une communauté historique de savoirs et de pratiques.

Cette approche a au moins une conséquence. Si faire l'histoire de l'archive suppose de poser préalablement des plans homogènes de pratiques, c'est-à-dire de neutraliser volontairement et par méthode les différences continues — qui existent pourtant bel et bien au sein de l'évolution d'une technologie ou d'un discours — alors on ne peut décrire en droit exhaustivement l'archive d'une époque. En d'autres termes, la démarche archéologique a ceci de particulier qu'elle vise la *détection de ruptures* qui concernent l'ensemble du système des pratiques liées entre elles afin de définir des périodes de stabilité. En conséquence, le niveau auquel se situe Foucault apparaît comme « inaccessible à toute totalisation¹⁵ » puisqu'il ne s'agit pas de décrire formellement et de manière systématique l'ensemble des possibles à partir des interactions et des différences constatées — alors qu'en comparaison un système linguistique peut se décrire comme un système général de différences. En somme, nous nous trouvons dans une situation qui cherche à allier une analyse verticale — impliquant une périodisation fixant l'espace temporel à partir d'une rupture — avec une analyse horizontale qui met en rapport une pluralité de pratiques. Si Foucault refuse le projet d'une « histoire globale » qui consisterait à restituer le « visage d'une époque¹⁶ », il n'est pas non plus favorable à la multiplication d'histoires parallèles, juxtaposées en une pluralité irréductible. Il propose bien ainsi une « histoire générale¹⁷ » susceptible de donner une cohérence verticale à l'ensemble des séries horizontales détectées¹⁸. L'intérêt d'une histoire générale, par opposition à une histoire globale, réside dans le fait de ne pas reposer sur la prémisse d'une aire spatio-temporelle commune à l'ensemble des événements entre lesquels il n'y aurait plus

¹⁵ M. Foucault, *Le discours philosophique*, op. cit., p. 238.

¹⁶ AS, p. 18.

¹⁷ Voir AS, pp. 18-19.

¹⁸ Comme nous l'avons déjà vu. Voir *supra*, p. 103.

qu'à instaurer des relations. L'histoire générale met justement en question cette prémisse en faisant de la délimitation d'espaces le cœur de son interrogation. Cette verticalité de l'histoire doit permettre d'établir des « séries de séries », c'est-à-dire des « tableaux¹⁹ ».

Nous sommes alors en mesure de revenir sur la notion d'*épistémè* telle qu'elle sera finalement définie en 1969 dans *L'archéologie du savoir* : « [p]ar *épistémè*, on entend, en fait, l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives [...] c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives²⁰ ». Si l'*épistémè*, *in fine*, toujours employée au singulier, est l'instrument de la production de l'ordre du savoir, elle ne dissout toutefois pas la dispersion des énoncés, la pluralité des formations discursives, ni n'annule la possibilité de leur approche historique. Si son caractère systématique pourrait nous inciter à l'appréhender comme une structure, elle reste pourtant plongée dans l'histoire ; elle n'est donc pas réductible à un invariant structural transhistorique. En réalité, les *épistémès* ne sont pas des totalités fermées qui se substitueraient les unes aux autres suivant les différentes époques en s'imposant à la pensée de tous les membres d'une communauté de savoir. Cette caricature trompeuse empêche de les voir comme des ensembles mobiles, des « scissions, des décalages, des coïncidences qui s'établissent et se défont²¹ ». Une formation discursive est descriptible, en son unité, en mettant en rapport, et ce de manière constante, des systématisations intérieures à son discours, d'autres discours qui lui sont extérieurs et tout un champ non-discursif de pratiques²². L'histoire d'une science n'est pas la projection de celle de la raison ou d'une mentalité, elle lui est spécifique en ce qu'elle « comporte un type d'histoire [...] qui lui appartient en propre, même si elle n'est pas sans relation avec d'autres types d'histoire²³ ». C'est-à-dire que « [l]e domaine des énoncés » ne peut pas avoir « cette allure de plaine monotone et indéfiniment prolongée », « il cesse également d'apparaître comme l'élément inerte, lisse et neutre où viennent affleurer [...] des thèmes, des idées, des concepts, des connaissances²⁴ ». L'archéologie considère l'espace des énoncés comme un « volume complexe » où se déploient « des pratiques qui ne peuvent pas se superposer [de manière homogène²⁵] ». Ainsi, une époque, caractérisée par une *épistémè*, consiste en et

¹⁹ *Ibid.*, p. 19.

²⁰ *Ibid.*, p. 259.

²¹ *Ibid.*, p. 260.

²² Voir *ibid.*, p. 95.

²³ *Ibid.*, p. 175.

²⁴ *Ibid.*, p. 176.

²⁵ *Ibid.*

requiert pour sa définition la superposition de plans de pratiques hétérogènes entre elles et possédant chacune sa propre historicité. L'archive décrit un niveau d'homogénéité qui, certes, possède sa propre découpe temporelle, mais qui pose avec elle une ordonnance et des hiérarchies qui excluent « une synchronie massive, amorphe et donnée globalement une fois pour toutes²⁶ ». L'*époque* de l'archéologie renvoie donc à une unité bien confuse qui répond à un *temps qui lui est propre* et qui, quelque peu paradoxalement, fait tenir ensemble *une pluralité de temps autonomes* d'où émerge une cohérence périodique. Par exemple, les techniques et technologies d'observation et de description des entités biochimiques ont leur propre histoire — microscope, colorimétrie, spectromètre de masse, etc. Elles s'articulent, au cours de leur évolution, à l'analyse statistique mathématique, à la génétique ou encore à la chimie. L'existence simultanée d'historicités formant unité renvoie à une *hétérochronie* caractéristique de la nature des périodes archéologiques. En ce sens, l'analyse archéologique décrit des formations discursives multiples qu'elle individualise ; c'est-à-dire qu'elle les compare les unes aux autres dans une certaine simultanéité, les distingue de celles qui n'ont pas la même historicité, les met en rapport avec les pratiques non-discursives au sein desquelles elles sont rendues possibles et qui ont, elles aussi, leur historicité propre. Par conséquent, l'étude archéologique est au pluriel, son domaine n'est autre que l'espace où se juxtaposent, se séparent et *se chevauchent des plans hétérogènes de pratiques*. Il s'agit de « ce niveau singulier où l'histoire peut donner lieu à des types définis de discours qui ont eux-mêmes leur type propre d'historicité, et qui sont *en relation avec tout un ensemble d'historicités diverses*²⁷ ». Si, méthodologiquement et par essence, l'archéologie requiert la pose préalable d'une unité epochale — comme l'âge classique ou la modernité —, ce n'est pas pour venir apposer la forme vide d'une unité méta- ou omni-pratique à tous les domaines. Bien plutôt, il s'agit du nom que l'on peut donner à un « enchevêtrement de continuités et de discontinuités, [...] de formations discursives qui apparaissent et qui disparaissent²⁸ ».

Au chapitre VI de *Naissance de la clinique*, « Des signes et des cas²⁹ », Foucault consacre ses analyses à la réorganisation corrélatrice du savoir médical possible depuis les modifications institutionnelles et techniques. Il montre, en effet, que la linguistique, notamment le principe analytique de Condillac, et les mathématiques, notamment les

²⁶ *Ibid.*, p. 202.

²⁷ *Ibid.*, p. 225. Nous soulignons.

²⁸ *Ibid.*, p. 239.

²⁹ NC, pp. 127-151.

probabilités hérités de Laplace, forment des leviers — ce ne sont pas les seuls — pour restructurer l'expérience médicale. Il s'agit de tout un système de coïncidences qui est mis en lumière, tout comme dans les premiers chapitres de l'ouvrage où Foucault prend comme objet la coïncidence de la structure de pensée de la médecine des espèces et sa spatialisation avec les théories économiques de l'assistance, celle de la pyramide des qualités avec la superposition des couches sociales³⁰. Sont mises en évidence l'importance de certaines simultanités épistémologiques qui renvoient à la copénétration synchronique de domaines pratiques, et c'est pourquoi on peut lire dans « Des signes et des cas » une mise en équivalence de la lecture des symptômes et des signes par le regard médical avec l'analyse classique de la langue. En somme, les époques épistémiques sont des multiplicités qui échappent au règne d'une structure homogène ; une époque n'est autre qu'une *multiplicité qui traverse des niveaux pratiques hétérogènes et hétérochrones* à même de faire apparaître des contenus concrets *hic et nunc*.

b) *L'étreinte en mouvement*

Indéniablement, dans le cadre de l'histoire des sciences dans lequel nous nous situons, le « très difficile problème de la périodisation³¹ » occupe une position centrale. Ce point est essentiel en ce qu'il implique une certaine pratique du découpage historique qui nécessite elle-même la reconnaissance — ou l'hypothèse méthodique — d'une discontinuité afin de rendre la pratique historique possible. Dit autrement, il y a une *primauté de la synchronie sur la diachronie*. C'est ce qui a fait que certaines critiques — la plus célèbre étant peut-être celle de Jean-Paul Sartre³² — ont pu lire, notamment dans *Les mots et les choses* qui se présente comme relativement statique, l'archéologie comme une géologie fixiste ou encore comme une dénégation de l'histoire, comme la construction *in abstracto* d'une nappe d'immobilité dans une histoire volontairement annulée. Pourtant, nous l'avons vu, identifier des périodes va de paire avec le fait de poser la question du changement et de la transformation. Mais nombre de commentateurs des années 1960 n'y ont vu que l'imposition, à partir d'une position de surplomb, de discontinuités inintelligibles et non explicables. Pour citer Pierre Burgelin en 1967 : « [I]a succession des *épistémès* est proprement

³⁰ Voir par exemple NC, pp. 55-56.

³¹ M. Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », *op. cit.*, p. 457.

³² Voir J-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond » in *L'Arc*, n° 30, 1966, pp. 87-96, repris dans *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, textes choisis et présentés par P. Artières, J-F. Bert, P. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel, J-C. Zancarini, Presses universitaires de Caen, 2009, pp. 75-89.

incompréhensible. Elles ne se déduisent pas les une des autres. [...] Le progrès de la technologie qui fournit, avec des instruments, de nouveaux champs opératoires [...] bref ce qui élargit le savoir et pourrait le contraindre à se restructurer, tout cela, aux yeux de M. Foucault [...] ne concerne pas la couche archéologique [...]. Dès lors, l'*épistémè* ne peut que basculer, se transformer par mutation, ce qui n'est en rien une explication, mais laisse impensable le rapport de la synchronie à la diachronie³³ ». La synchronie, nécessaire à la démarche de Foucault des années 1960, écraserait toute forme possible de diachronie, ce qui aurait pour effet d'aplatir totalement les volumes historiques étudiés en les uniformisant absolument.

Toutefois, nous aurions tort de nous en tenir à une vision statique des formations discursives qui, comme le dit Foucault lui-même, décrivent des émergences et des surgissements de « groupes de transformations » caractérisés par des règles recueillies, nous l'avons vu, au sein d'« *a priori* historiques » qui sont eux-mêmes des ensembles transformables³⁴. Et le philosophe français aura pris soin, au début de *L'archéologie du savoir*, de répondre directement à Sartre en récusant la pertinence de l'usage de l'image de la « lanterne », dont usait l'existentialiste en 1966 pour décrire la perspective épistémologique foucauldienne : « ce n'est point une image fixe qu'on place devant une lanterne pour la plus grande déception des enfants, qui, à leur âge, préfèrent bien sûr la vivacité du cinéma³⁵ ». C'est-à-dire que les unités discursives mises au jour ne consistent aucunement en des « blocs d'immobilité, des formes statiques qui s'imposeraient de l'extérieur au discours³⁶ ». L'ensemble de règles d'une pratique discursive n'est pas étranger au temps puisqu'il s'identifie au système pratique mis en œuvre et nécessaire à la transformation, en son sein, d'un objet ou à l'élaboration d'un concept, sans pour autant sortir du discours en question³⁷. Ainsi, définir l'unité d'un ensemble d'énoncés, celle d'une formation discursive, revient à décrire les « transformations de ses différents objets », soit à « formuler leur loi de répartition³⁸ ». Mais ce n'est pas tout : il comprend aussi toutes les règles appliquées afin qu'un changement dans une autre formation discursive ou dans un autre champ pratique — technique notamment — puisse se transcrire et prendre place à l'intérieur du discours qu'il

³³ P. Burgelin, « L'archéologie du savoir » in *Esprit*, mai, 1967, pp. 843-861, repris dans *Les mots et les choses de Michel Foucault op. cit.*, p. 240.

³⁴ Voir AS, p. 175.

³⁵ *Ibid.*, p. 19.

³⁶ *Ibid.*, p. 102.

³⁷ Voir *ibid.*, p. 103.

³⁸ *Ibid.*, p. 50.

régit, pouvant donner lieu à de nouveaux objets ou concepts. « Une formation discursive ne joue pas le rôle d'une figure qui arrête le temps [...] ; elle détermine une régularité propre à des processus temporels ; elle pose le principe d'articulation entre une série d'évènements discursifs et d'autres série d'évènements, de transformations, de mutations et de processus. Non point *forme intemporelle, mais schème de correspondance entre plusieurs séries temporelles*³⁹ ». En d'autres termes, les pratiques discursives sont intelligibles et compréhensibles pour l'archéologue par la description de relations qui, bien que de nature discursives, mettent en rapport des domaines qui ne sont pas uniquement de nature énonciative, relations qui ne prennent pas leurs effets dans le seul discours. Et les rapports spécifiques d'une pratique discursive s'inscrivent dans les *séries temporelles d'éléments pratiques* qu'ils articulent les unes sur les autres. Les pratiques instrumentales d'observation au niveau microscopique, par exemple, ne sont pas restées immuables, une fois que, par le discours biochimique⁴⁰, elles ont été mises en relation avec le laboratoire : leur statut, leur mise en œuvre, leur finalité, leur niveau d'utilisation ou encore leur évolution technologique se sont trouvés nécessairement modifiés.

La démarche archéologique ne vise aucunement la négation de la possibilité — ou la dénégation de l'existence — de l'émergence de nouveaux énoncés en corrélation avec des évènements extérieurs au discours. Bien plutôt, Foucault cherche dans *L'archéologie du savoir* à décrire les opérations concrètes et principielles par lesquelles le discours s'articule à une chaîne d'évènements successifs⁴¹. Le choléra de 1832 a bien été un évènement pour la médecine, et l'analyse du discours clinique a pu montrer qu'en son sein tout un ensemble de règles, de méthodes de notation, de techniques d'observation et d'enregistrement, a rendu possible à la fois l'émergence d'un nouvel objet, la réorganisation de son domaine d'appartenance, ou encore l'abandon de concepts comme celui d'inflammation⁴². Il y a bien une condition historique, synchronique, en droit descriptible, qui commande la corrélation entre un évènement — découverte scientifique, mutation historique qu'elle soit politique, sociale ou économique — et les énoncés. En outre, l'ensemble des règles de formation qui constituent cette condition historique unitaire n'est pas un champ homogène et monotone, en ce que certaines règles sont plus particulières que d'autres ou en dérivent. En d'autres termes,

³⁹ *Ibid.* Nous soulignons.

⁴⁰ Voir M. Foucault, Fonds Michel Foucault, Inédit B.N.F., NAF 28730, Boîte 91, Cahier 9, date du 27/10.

⁴¹ Voir AS, p. 228.

⁴² Voir *ibid.*

il existe au sein d'une unité discursive synchronique un jeu de subordinations entre les conditions qui la commandent, subordinations qui peuvent être aussi bien hiérarchiques que temporelles. « [L]a ramification archéologique des règles de formation n'est pas un réseau uniformément simultané : il existe des rapports, des embranchements, des dérivations qui sont temporellement neutres ; il en existe d'autres qui impliquent une direction temporelle déterminée⁴³ ». Nous le comprenons, il faut nous garder de croire que les figures synchroniques mises au jour par la méthode archéologique ne peuvent être perçues et décrites qu'en mettant entre parenthèses « [les] ensemble[s] de processus diachronique[s] » qui leur sont essentiels : « [l]oin d'être indifférente à la succession, l'archéologie repère les vecteurs temporels de dérivation⁴⁴ ». Il ne s'agit donc pas de traiter simultanément ce qui ne peut que se donner comme étant de l'ordre de la succession. Chaque discours a une histoire et cette dernière n'est pas niée en figeant le temps de manière arbitraire et abusive. Les énoncés qui constituent les discours s'articulent à une diachronie évènementielle extra-discursive ; à cela s'ajoute le fait que les conditions historiques de toute formation synchronique comportent elles aussi une dimension d'évolution. Ainsi, une transformation, découverte ou invention technologique majeure, prenant place au sein du réseau épistémique d'une époque, loin de commander causalement — souverainement et univoquement — le tout de l'évolution du champ du savoir, s'insère et s'articule à d'autres historicités pratiques, se doit d'être pris en considération et convenablement décrit dans ses interdépendances. Une telle manière de faire l'histoire des savoirs cherche à faire apparaître les séries de successions propres à des champs pratiques impliqués dans une constitution épistémique et la manière dont elles s'articulent entre elles. Il s'agit alors de mettre en suspens « le thème que la succession est un absolu⁴⁵ » en ce que les faits énonciatifs appartenant à un discours ne se chassent pas systématiquement les uns les autres, selon un modèle linéaire⁴⁶, et en ce qu'ils ne répondent pas d'une conscience dont le flux implique un présent s'échappant à lui-même vers un avenir ouvert et dans la rétention d'un passé, selon un modèle continuiste⁴⁷. Le discours, en tant que domaine propre et autonome et en tant qu'instance d'articulation de pratiques hétérogènes, constitue bien une « pratique qui a ses formes propres d'enchaînement et de succession⁴⁸ ». La non-

⁴³ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁶ Nous avons déjà vu en quoi la catégorie de « linéarité » était inadaptée à rendre compte de la pensée foucauldienne des savoirs. Voir *supra*, pp. 20-24.

⁴⁷ Il en est de même pour la catégorie de « continuité ». Voir *supra*, pp. 13-20.

⁴⁸ AS, p. 230.

linéarité et la discontinuité ne nient pas pour autant la diachronie, elles l'accueillent et l'incluent comme leur condition.

Si les différentes archéologies des années 1960 adoptent des formes de récit, ce n'est pas pour décrire le progrès des connaissances, mais pour faire l'histoire de leurs conditions de possibilité. La recherche synchronique de configurations dans l'espace du savoir possède donc également une dimension diachronique. En d'autres termes, Foucault ne sacrifie pas la structure à l'histoire puisque sont combinés un principe de systématisme nécessaire pour faire apparaître la cohérence d'une *épistémè* et un principe de variation historique. La pratique d'un savoir régional correspond à l'exercice d'une étreinte dont la stabilité n'est qu'apparente ; articulation serrée entre une pratique discursive et une pratique de visibilité, elle ne se laisse pourtant jamais reconduire à une simple coïncidence figée de deux ordres hétérogènes. Car, si la description archéologique, en découpant l'histoire selon des configurations synchroniques, met au jour des systèmes de règles qui déterminent à une époque donnée les objets possibles et les concepts légitimes, ces mêmes règles, en leur positivité, ouvrent la possibilité de déplacements et d'inflexions internes qui introduisent au cœur de la simultanéité une dimension temporelle irréductible. Loin d'opposer la fixité d'une structure à la mobilité d'une histoire, la synchronie enveloppe bien la diachronie, non comme un devenir extérieur qui viendrait s'y greffer mais comme la condition immanente de sa consistance. Dit autrement, les règles de formation qui rendent possible l'unité d'un savoir déterminent aussi les modes selon lesquels ses objets se modifient, ses concepts se déplacent, et cela en corrélation étroite avec les transformations des pratiques extra-discursives, au premier rang desquelles celles qui intéressent notre travail, les techniques. L'étreinte dont il était question⁴⁹ ne saurait donc être comprise comme la simple juxtaposition de deux plans, mais bien comme la coïncidence dynamique de deux historicités distinctes, dont aucune ne précède ni ne fonde absolument l'autre. Dès lors, décrire cette articulation exige de substituer à l'image d'un agencement statique celle d'un mouvement réglé, d'une tension maintenue dans sa variation même. Loin d'être immobiles, les « partenaires » de cette étreinte — discours et visibilité technologique — se déplacent selon des rythmes qui leur sont propres, obéissent à des contraintes spécifiques, tout en se maintenant dans une proximité. Il nous faut alors penser cette relation bien plus comme une « danse », non au sens d'une métaphore triviale et ornementale, mais comme la figure rigoureuse d'un entrelacement de temporalités.

⁴⁹ Voir *supra* pp. 89-97.

Chaque geste de l'un répond à un déplacement de l'autre, chaque inflexion du regard redessine le champ du dicible, chaque mutation technologique reconfigure les conditions d'apparition des objets discursifs et l'organisation de leur domaine. Il n'y a pas, d'un côté, une histoire des énoncés, et de l'autre, une histoire des formes de visibilité ; il y a bien plutôt une modulation conjointe, une série d'ajustements réciproques où se nouent les possibilités mêmes des savoirs. Cette danse ne suppose ni harmonie préétablie ni coordination consciente ; elle est faite de décalages, d'anticipations, de retards, de reprises, et c'est précisément dans cet écart que se loge une partie de la productivité épistémique historique. Ainsi comprise, l'étreinte en mouvement ne renvoie plus à une unité close mais à une articulation toujours en train de se faire qui a pour fonction de maintenir la cohérence d'une *épistémè* donnée. Loin de contredire la description synchronique, cette dimension dynamique en constitue l'envers nécessaire, elle en révèle la profondeur temporelle. Décrire un savoir, c'est donc, aussi, en restituer la mobilité interne, la manière dont il se laisse traverser par des historicités qui, loin de se juxtaposer, s'entrelacent et se répondent. La démarche archéologique ne reconduit pas à une immobilisation des formes, mais à une saisie plus exigeante de leur mouvement propre ; non pas un devenir continu, orienté ou progressif, mais une série de variations réglées, de déplacements discontinus qui, dans leur chevauchement, composent la figure toujours instable de l'étreinte.

3. Technosavoirs et technosciences

a) *Positivités, savoirs et sciences*

Nous avons pris soin, tout au long de notre travail, de distinguer méticuleusement, comme le fait Foucault, le savoir de la connaissance. Cette distinction est essentielle, notamment dans les textes des années 1960, à plus d'un titre, dont celui de ne pas voir dans les moments charnières de réorganisation et d'avancée fulgurante d'une discipline régionale l'avènement d'une reconnaissance positive d'un objet enfin découvert, d'un principe au bout du compte dévoilé, d'un phénomène enfin observé et qui était resté jusque là tapi dans l'ombre. Comme c'est le cas pour les années autour de la réforme de Pinel et de Tuke et qui ont pu déboucher sur la « psychiatrie positive », il faut laisser aux événements de cette époque une intelligibilité adossée à l'enchevêtrement de mouvements multiples situés en-deçà ou à côté de la discipline dont on cherche à rendre compte, « au-dessous des mesures juridiques, au ras des institutions¹ », au sein de l'espace médical et hospitalier, au niveau des dynamiques économiques, etc. Bref, toute description en termes de connaissance contreviendrait aux démarches archéologiques foucaaldiennes qui se situent « en-deçà, là où le savoir est tout proche encore de ses gestes, de ses familiarités, de ses premières paroles² ». *Histoire de la folie* est indéniablement la visée d'une certaine histoire du concept de « folie », concept qui n'est plus cependant compris comme ce qui définit fondamentalement la rationalité d'une science ou d'une discipline à prétention scientifique. Il y a un déplacement qui est opéré vis-à-vis de l'épistémologie traditionnelle en ce que le concept se voit autonomisé par rapport à la science. Le fait que la psychiatrie ne soit pas une science à proprement parler n'empêche pas d'en saisir et d'en étudier les concepts, elle correspond bien à un discours théorique qui prétend à la scientificité ayant le discours médical pour paramètre. En outre, *Histoire de la folie*, prend en compte des discours qui n'ont aucune prétention scientifique : philosophiques, juridiques, politiques ou encore littéraires. L'analyse que mène Foucault, avec la question de la folie comme fil conducteur, s'appuie sur un ensemble de discours et de pratiques hétérogènes qui constitue le concept central de l'ouvrage comme objet. Bien que la notion de « savoir » ne soit pas encore définie, dans *Histoire de la folie*, comme elle le sera en 1969 dans *L'archéologie du savoir*, Foucault use

¹ HF, p. 446.

² *Ibid.*

tout de même du terme de « connaissance » pour désigner l'opération d'objectivation des discours scientifiques, ou qui se veulent tels, et qui prétendent élaborer un contenu épistémique positif. Or, l'ouvrage de 1961 constate précisément l'insuffisance du niveau de la connaissance pour rendre compte des conditions de possibilité de la psychiatrie³. C'est pourquoi Foucault se situe volontairement ni fondamentalement ni exclusivement au niveau du discours théorique, l'analyse devra prendre place aussi au niveau du rapport historicisé théorico-pratique établi avec le fou⁴. C'est ici qu'une des questions essentielles des archéologies, dans leurs différentes figures, se pose. En effet, apparaît en 1961 moins une méthode rigide, stable et précise qu'une intention et un geste exigeant — à renouveler pour chaque archéologie avec ce que cela comporte d'adaptation et de mise à jour — consistant à rendre compte des discours scientifiques sur un mode spécifique. L'« archéologie », renouvelée à l'occasion de chaque archéologie régionale, sans se laisser aucunement réduire à une unité de fond ou de forme, apparaît tout de même comme comportant systématiquement la visée d'une recherche des conditions de possibilité des sciences à un niveau plus profond que celui fourni par ces dernières. L'espace propre de l'archéologie se trouve en-deçà de la connaissance.

L'épistémologie traditionnelle, d'un côté, a pour objet les sciences dans leur historicité, elle procède à partir de la constitution historique de leurs concepts, du type de progrès qui les caractérise, de la conquête d'objectivité qu'elles manifestent, de leur production de vérité et du critère de rationalité qu'elles instaurent. D'un autre côté, les archéologies, avec le savoir pour objet, revendiquent leur indépendance par rapport au projet épistémologique en affirmant *l'antériorité du savoir sur la science*. C'est-à-dire qu'une science se retrouve englobée, à titre d'éléments non privilégié, dans un ou plusieurs savoirs d'une époque. L'archéologue, s'il creuse dans le passé, le fait d'une manière toute particulière. En effet, c'est du « savoir » qu'il se met en quête, d'un savoir investi dans des systèmes complexes, et qui se sédimente entre des sciences constituées ou en cours de constitution et des pratiques multiples, cohérentes et autonomes, un savoir qui est capable d'organiser toute une région de la connaissance empirique⁵. Entre l'opinion — dont on peut faire l'histoire à travers celle des mentalités ou des idées — et la connaissance scientifique — dont l'évolution est rendue par l'histoire des sciences — il existe la couche du savoir entendu comme ce fonds à partir de

³ Voir notamment *ibid.*, p. 174.

⁴ Voir *ibid.*, p. 407.

⁵ Il s'agit de l'objet principal des *Mots et les choses*.

quoi les sciences sont possibles. Il nous faut donc prendre soin de distinguer savoir et science et, plus avant, d'opérer une fine élucidation de ce que peut recouvrir une formation discursive particulière au cours de son histoire : constitue-t-elle une proto-science, un savoir d'emblée mature et constitué ou encore un savoir en germe ?

Pour ce faire, il nous faut revenir à *L'archéologie du savoir* et à la clarification de ce en quoi consiste précisément l'étude d'une formation discursive. L'activité qui consiste à décrire un ensemble d'énoncés, identifiés comme appartenant à une unité discursive, ne consiste pas à « décider d'une rationalité » dont il serait teinté, il ne s'agit pas non plus de « parcourir une téléologie » indiquant comme son aboutissement naturel la science dont il devrait accoucher, elle correspond plutôt à l'établissement d'une « positivité⁶ ». La démarche de Foucault vise à analyser les discours au niveau des énoncés qui les constituent et des « positivités qui les caractérisent⁷ ». La positivité d'un discours historique ne renvoie pas à une totalité — celle de l'ensemble des objets ou concepts possibles —, ni à un fondement transcendantal — celui d'un sujet souverain porteur de structures d'objectivité —, ni à une origine — celle d'un proto-fondateur —, elle permet bien plutôt de faire apparaître la mesure selon laquelle, au sein d'un même discours, on parle de la même chose, en déployant le même champ conceptuel et en se plaçant au même niveau. La positivité définit un « espace limité de communication⁸ » qui n'a ni la nature, ni l'ambition, ni l'envergure de s'identifier à celui d'une science comprise dans tout son empan historique, de son point d'émergence jusqu'à sa figure contemporaine. Cet espace est toutefois plus étendu que celui des influences intertextuelles d'un auteur à l'autre. La forme de positivité bien particulière dont Foucault vise la mise au jour « définit un champ où peuvent éventuellement se déployer des identités formelles, des continuités thématiques, des translations de concepts, des jeux polémiques⁹ ». Bref, nous le comprenons, si Foucault a pu s'auto-qualifier, non sans malice tant ce terme sonnait alors presque comme une insulte, de « positiviste heureux¹⁰ », c'est en tant que ses objets d'enquête — les positivités — ne sont autres que les *a priori* historiques des unités de discours, c'est-à-dire les conditions de réalité des énoncés qui les composent, les conditions d'une pratique en interdépendance avec d'autres pratiques.

Une positivité ne caractérise pas une certaine forme de connaissance — que ce soit une

⁶ AS, p. 172.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁹ *Ibid.*, p. 174.

¹⁰ *Ibid.*, p. 172.

structure *a priori* source d'objectivité ou une rationalité mise en œuvre par l'histoire —, ni l'état des connaissances à un moment donné de leur histoire, elle renvoie plutôt aux règles qui régissent une pratique discursive, la rendant à même de former ses domaines d'objets et ses jeux de concepts¹¹. Dès lors, les éléments qui appartiennent à une positivité et qui sont formés en son sein ne constituent pas une science « avec une structure d'idéalité définie¹² », ils ne sont pas non plus sans lien et entassés les uns à côté des autres ne tenant leur unité que de celle d'un sujet ou d'un espace-temps. En réalité, ils constituent le « préalable¹³ » de ce qui, par suite, pourra acquérir le statut de connaissance ou d'illusion. Là encore, ce préalable ne peut avoir pour statut ni pour fonction celui d'une pré-connaissance ou d'une science archaïque qui attendrait le déroulement de son mouvement historique ; « il s'agit des éléments qui doivent avoir été formés par une pratique discursive pour qu'éventuellement un discours scientifique se constitue¹⁴ ». Ainsi, apparaît une continuité entre une science constituée et la positivité d'où elle émerge nécessairement, et si cette continuité peut être de nature chronologique, elle apparaît aussi en son essence *épistémologique* entendu en un certain sens, celui de l'impossibilité pour une science de se former — en sa rigueur, en ses structures formelles, en ses objets manipulables, en ses méthodes fixes de preuve et de vérification — sans prendre appui et inclure en son être, comme une trace déposée, une positivité logiquement antérieure. En définitive, une science comme les mathématiques, la physique ou la biologie moléculaire, ne se rapporte pas — en tout cas pas directement — à ce qui est vécu ou perçu pour que soit fondée son intention d'idéalité mais, bien plutôt, à ce qui doit être dit¹⁵ pour que son discours se forme.

Nous atteignons ici le niveau fondamental où se rendent relativement inconciliables certains aspects des pensées de Ihde et de Foucault. En effet, alors que pour le premier, l'histoire des sciences se doit de passer par la description — non-linéaire et discontinue — d'époques cohérentes désignables par leur sol épistémique, condition de possibilité des sciences et de leurs objets, constitué notamment par les systèmes de médiations techniques auxquelles s'adosse l'activité scientifique et qui ne sont pas neutres vis-à-vis des structures du vécu, pour le second, cette histoire s'identifie à celle des discours qui inclue certes, comme leur condition, la réalité structurale historique d'une ou plusieurs visibilités mais qui

¹¹ Voir *ibid.*, p. 245.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 246.

¹⁵ Voir *ibid.*

ne nécessite, pour être pleinement intelligible, rien de plus que la description de leur ordre propre. En ce sens, Ihde reste au bout du compte phénoménologue en ce que la forme du vécu techniquement médié *s'intègre essentiellement et directement* — à côté d'autres formes — aux conditions concrètes et historiques d'une science. Foucault, quant à lui, ne nie pas l'histoire des techniques ni son impact sur l'ordre du vécu — et sa description empirique appartient au travail de l'archéologue — mais le passage par les pratiques discursives permet de la reléguer en quelque sorte du côté des conditions pratiques d'effectuation de la fonction énonciative. L'ordre du dit — de ce qui a été dit et de ce qui peut être dit — suffit à rendre compte de la positivité pratique d'où émerge une science, sans devoir recourir directement à l'ordre du perçu pour le rendre intelligible.

Il nous est alors possible de définir rigoureusement ce que Foucault entend par « savoir » : il s'agit « des éléments formés de manière régulière par une pratique discursive et qui sont indispensables à la constitution d'une science, bien qu'ils ne soient pas destinés nécessairement à lui donner lieu¹⁶ ». Un savoir revient donc trivialement à ce que l'on peut énoncer au sein d'une pratique discursive : le domaine constitué par les différents objets effectifs¹⁷, les fonctions de regard¹⁸ ou d'enregistrement, le champ de coordination et de subordination des énoncés qui rend possible l'apparition et l'articulation de concepts¹⁹, l'ensemble des points d'articulation d'un discours sur d'autres discours *et sur d'autres pratiques non-discursives*²⁰. Un savoir, c'est tout cela à la fois. Par conséquent, un savoir peut tout à fait ne jamais donner lieu à une science, toutefois, un savoir ne saurait exister sans une pratique discursive définie. Alors que l'épistémologie parcourt l'axe théorique conscience — connaissance — science (adossé à la figure tutélaire de la subjectivité), l'archéologie parcourt l'« axe pratique²¹ » pratique discursive — savoir — science qui trouve alors son point d'équilibre dans le savoir, c'est-à-dire dans un domaine pratique et réglé, exempt de toute instance subjective. Reste que le savoir n'est pas la science, et qu'il existe bien un passage entre eux deux, qui est marqué par des effets de seuil. Le premier correspond au moment où une pratique discursive s'individualise et gagne son autonomie propre — c'est-à-dire le moment où nous sommes capables d'identifier distinctement une unité de règles de formation

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Voir *supra*, pp. 108-114.

¹⁸ Voir *supra*, pp. 58-70.

¹⁹ Voir *supra*, pp. 114-120.

²⁰ Voir AS, p. 247.

²¹ *Ibid.*

—, il s'agit du « seuil de positivité²² ». Le deuxième s'identifie au phénomène où un ensemble d'énoncés d'un savoir exerce une fonction dominante sur les autres, par exemple en jouant le rôle de norme de vérification, donnant lieu au « seuil d'épistémologisation²³ ». Enfin, c'est seulement lorsque la figure épistémologique se met à obéir à des critères formels qui sont *d'un autre ordre que celui des règles archéologiquement dévoilées* que l'on peut dire qu'elle a franchi un « seuil de scientificité²⁴ ». Le dernier seuil correspond au moment où, pour une science, des axiomes peuvent être définis, des structures formelles et fixes établies, bref lorsqu'elle est en mesure de déployer à partir d'elle même son édifice formel — il s'agit du « seuil de formalisation²⁵ ». Le champ d'observation propre de l'archéologue se situe non pas au seuil de la scientificité d'un concept pour établir comment une science a pu prendre forme contre un niveau pré-scientifique, mais sur le seuil de positivité au niveau des pratiques discursives dans la mesure où elle donnent lieu à un savoir. Toute archéologie apparaît alors comme devant mettre au jour, quand elle y arrive, dans le savoir, les conditions en quelque sorte *externes* de possibilité d'une discipline scientifique ainsi que le champ de son histoire effective.

Il faut donc distinguer entre les domaines scientifiques — objets d'une épistémologie qui traite spécifiquement des relations intra-discursives au sein d'un discours scientifique — et les territoires archéologiques qui peuvent tout autant désigner les relations de savoir inter- et extra-discursives. Le savoir apparaît bien comme ce fonds composé par des pratiques bigarrées sur lesquelles les sciences peuvent apparaître sans que ce fonds se trouve pour autant exclu ou réabsorbé dans une science qui se donnerait le beau rôle de le pousser à accomplissement et à dépassement. En somme, le savoir n'est autre que l'espace de possibilité au sein duquel s'organisent les discours formalisés de l'armature scientifique. Il apparaît de manière tout à fait clair que jamais une science n'absorbe la formation discursive dans laquelle elle se constitue. Le statut et la prétention scientifique de la biologie moléculaire ne suppriment pas les décrets de politique publique, les textes juridiques, les réflexions philosophiques, les mouvements démographiques ou encore les réalités technologiques qui font partie intégrante de l'unité de discours correspondante. Une science prend appui et trouve son lieu dans un domaine de savoir qu'elle ne résorbe pas. « La

²² Voir *ibid.*, p. 252.

²³ Voir *ibid.*

²⁴ Voir *ibid.*, p. 253.

²⁵ Voir *ibid.*

pratique discursive ne coïncide pas avec l'élaboration scientifique à laquelle elle peut donner lieu ; et le savoir qu'elle forme n'est ni l'esquisse rugueuse ni le sous-produit quotidien d'une science constituée²⁶ ».

Il convient d'introduire ici, à titre purement opératoire, le terme de « technosavoir », non pour désigner un concept stabilisé, mais afin de rendre sensible une dimension que les analyses précédentes laissent entrevoir. Si le savoir, tel que Foucault le définit, ne se réduit pas à un ensemble d'énoncés mais se constitue dans un faisceau de pratiques discursives articulées à de l'extra-discursif — institutions, normes, gestes, techniques — il importe néanmoins de maintenir que le discursif possède une autonomie irréductible : il obéit à des règles propres, à une positivité spécifique, qui ne se laissent ni dériver ni dissoudre dans l'ordre des pratiques techniques. En ce sens, l'adjonction du préfixe « techno » ne vise pas à nier cette autonomie ni à projeter rétrospectivement la catégorie de technoscience, mais à souligner que toute positivité du savoir implique des médiations opératoires, instrumentales et matérielles qui, sans la fonder, en conditionnent l'effectivité. Le technosavoir désignerait ainsi, de manière minimale, ce renvoi réciproque du dire et du faire sans lequel aucun objet de savoir ne saurait apparaître. Toutefois, une difficulté demeure : si une science émerge toujours sur fond de savoir dont elle ne s'extrait jamais totalement, peut-on, dans les coordonnées foucaaldiennes, étendre symétriquement cette qualification au niveau scientifique lui-même en parlant de « technoscience » ? Ou bien une telle transposition reconduirait-elle subrepticement une catégorie que l'analyse des savoirs s'emploie précisément à dissoudre ? C'est à l'examen de cette légitimité que devra désormais se consacrer la suite et fin de notre travail.

b) La matérialité de la formalité

Comme le dit Loïc Petitgirard, professeur en histoire des sciences et des techniques au Conservatoire national des arts et métiers, en citant lui même Harvey Douglas Keith, physicien britannique qui a travaillé avec l'un des premiers ordinateurs associés à la recherche en mathématiques : « [l]es capacités, et peut-être aussi les limitations, des équipements de calcul électronique exigeront d'autres méthodes, impliquant peut-être des développements tout à fait considérables des mathématiques elles-mêmes. La conception de la machine pour les mathématiques et la conception des mathématiques pour la machine ne

²⁶ *Ibid.*, p. 240.

peuvent être séparées, tant elles exerceront des effets réciproques l'une sur l'autre²⁷ ». D'ailleurs, cette problématique n'est pas absente de la réflexion de Ihde sur l'informatique²⁸. S'il ne s'agit nullement chez lui de rabattre la formalité des mathématiques sur une détermination technique univoque, il est tout de même question d'une formalité qui cesse d'apparaître comme un espace intemporel et transparent à lui-même. Les médiations computationnelles introduisent des contraintes, des possibilités opératoires, des styles d'organisation et de traitement qui infléchissent historiquement certaines pratiques de formalisation. La machine ne dissout pas la formalité ; bien plutôt elle révèle, selon Ihde, qu'elle possède elle-même une historicité, susceptible d'entrer en dialogue, résonance ou résistance avec d'autres historicités matérielles. Ce point est aujourd'hui conscientisé et problématisé par la communauté des physiciens et mathématiciens qui, dans le cadre de la nécessité de résolution d'équations physiques jugées mathématiquement non exactement solvables, en appelle à des modèles de « discrétisation » requérant essentiellement l'usage de technologies à forte puissance de calcul. Or, il semble bien qu'une inflexion ait eu lieu au sein du formalisme mathématique théorisant la possibilité de telles résolutions, inflexion qui n'a été possible qu'à partir de l'existence d'une pensée computationnelle et de son effectivité technologique.

En conséquence, il nous reste à éprouver le point des sciences constituées dans leur formalité. Jusqu'ici, il a été possible d'arguer en faveur du fait que les sciences ne surgissent pas dans le vide, qu'elles n'apparaissent pas comme une pure décision de la raison se donnant soudain ses objets, ses méthodes et ses normes, mais qu'elles prennent forme dans l'élément du savoir, c'est-à-dire à partir d'un ensemble hétérogène de pratiques discursives et techniques, de réalités instrumentales et de régimes d'énonciation. Toutefois, cette thèse, si elle permet de penser l'émergence des sciences, ne suffit pas encore à déterminer ce qu'il advient de ces dernières une fois qu'elles ont franchi le seuil qui les rend proprement formelles. Le problème peut se résumer ainsi : une fois qu'une science est apparue sur fond de savoir, faut-il considérer qu'elle s'arrache définitivement au champ qui l'a rendue

²⁷ Extrait d'une intervention à l'Institut Henri Poincaré : L. Petitgirard, « Le rôle des instruments de calcul (analogique et numérique) dans l'histoire de la théorie des systèmes dynamiques : calculer et “visualiser” la dynamique » in *Les mathématiques face à l'ordinateur*, [Institut Henri Poincaré — Sorbonne Université/CNRS], 27 mai 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=TDRuR0JERG4>.

Nous traduisons : « *Capabilities and perhaps also the limitations of electronic computing equipment will call for other methods, perhaps involving quite substantial developments of real mathematics. Design of the machine for the mathematics and the design of the mathematics for the machine cannot be separated as they will have mutual effects on one another* ».

²⁸ Voir « The Existential Import of Computer Technology » in TP, pp. 53-65.

possible ? La science, une fois acquis ce qui fait sa scientificité, rompt-elle avec le savoir comme un adulte avec l'enfance, ou bien conserve-t-elle, au plus intime d'elle-même, une attache discrète à la positivité dont elle procède ? Cette question n'est pas seulement latérale, elle décide de la possibilité même d'une pensée foucauldienne de la technoscience. Car si la science, une fois constituée, devenait absolument indépendante du savoir historique dans lequel elle a pris naissance, il faudrait réserver le préfixe « techno » au seul moment préparatoire de son émergence. La science naîtrait d'un technosavoir, mais elle ne serait plus « techno-science » qu'accidentellement, lorsqu'elle se trouverait extérieurement appliquée, instrumentée, incorporée à des processus matériels de production ou d'intervention. En ce sens, la technicité ne concernerait que l'avant ou l'après de la science. Avant, comme ensemble des pratiques qui préparent sa constitution ; après, comme ensemble des applications qui prolongent ses résultats. Entre les deux, dans le noyau de sa scientificité propre, il faudrait supposer une pureté formelle, une souveraineté du concept sur ses conditions. Or, c'est précisément cette image qu'il convient à présent d'interroger. Non pas pour dissoudre la science dans son dehors, ni pour rabattre la validité scientifique sur une simple contingence historique, mais pour ébaucher une compréhension de la formalité comme matérialité, c'est-à-dire pour se demander si ce que l'on prend volontiers pour le lieu le plus pur de l'abstraction n'est pas encore traversé, soutenu, rendu possible par des opérations, des supports, des gestes qui appartiennent pleinement à l'histoire.

Certes, le savoir n'est pas la science en ce qu'il ne possède pas ses critères de vérification, de démonstration ou de formalisation, alors que la science, quant à elle, suppose un régime plus resserré en ce qu'elle ne se contente pas de produire des énoncés articulés à des pratiques, elle les soumet à des normes spécifiques, elle institue des procédures de validation, elle organise son propre espace de problèmes et de solutions. Pourtant, cette distinction ne vaut pas séparation absolue. La science n'est pas l'autre du savoir, elle est une transformation singulière qui se produit en son sein. Elle s'y découpe, s'y singularise, y prend une fonction dominante, mais cette autonomie demeure située. La difficulté tient à ce que la formalisation semble introduire un degré supplémentaire de séparation. Tant qu'il s'agit de sciences empiriques — physique, chimie, biologie —, il est aisé de reconnaître leur dépendance à l'égard d'un ensemble de pratiques matérielles — observation, expérimentation, instrumentation, collecte. Mais lorsque l'on atteint le niveau de la formalisation, la science semble se détacher de tout cela, le système formel paraît n'obéir

qu'à ses propres lois. Axiomes, règles d'inférence, opérations symboliques, tout semble indiquer un espace de pure intelligibilité où le discours n'a plus besoin de recevoir sa consistance d'un dehors matériel. C'est cette apparence de pureté qui fait des mathématiques le cas paradigmatique. En effet, elles paraissent constituer le discours formel par excellence, celui où les objets n'ont pas à être prélevés dans l'expérience, où les preuves ne relèvent pas de l'observation, où les relations se déploient selon une nécessité interne. En outre, elles semblent donner raison à l'idée selon laquelle, une fois franchi le seuil de formalisation, une science devient transparente à elle-même en ce qu'elle aurait seulement à être reconstruite selon les règles de son propre développement rationnel. Or, c'est précisément cette exception dont nous allons ébaucher le déplacement²⁹. Le risque, en faisant des mathématiques une exception absolue, est de réintroduire au cœur même de la démarche archéologique ce que celle-ci avait entrepris de rejeter, c'est-à-dire une région où la raison se posséderait elle-même sans reste, un lieu de souveraineté à partir duquel toutes les autres sciences pourraient être distribuées selon leur plus ou moins grande proximité avec la formalité. Ce serait maintenir en un sens un foyer de maîtrise, il y aurait de l'historicité partout sauf en ce point d'exception où la science mathématique aurait toujours déjà coïncidé avec sa forme³⁰.

Une telle position est difficilement tenable. Elle l'est d'abord du point de vue même de la méthode archéologique puisque la formalité n'est pas une dispense d'histoire mais un objet d'histoire. Il faut donc demander non pas comment les mathématiques auraient échappé au savoir, mais selon quelles conditions certaines pratiques mathématiques ont pu apparaître comme formelles. L'enjeu n'est pas de nier la validité des mathématiques mais de refuser que cette validité soit confondue avec une absence de conditions. Une preuve peut être rigoureuse sans être pour autant anhistorique, un système peut être formel sans être immatériel. La démonstration grecque, par exemple, ne doit pas être comprise comme l'apparition miraculeuse et intemporelle de la raison déductive. Elle suppose bien plutôt un ensemble de pratiques graphiques, de diagrammes, de conventions langagières, de manières de faire circuler le regard entre figure et texte³¹. La preuve n'est pas simplement une chaîne idéale d'inférences, elle est une pratique réglée de visibilité et de lisibilité. Ce point est capital en

²⁹ Nous ne sommes évidemment pas les premiers à discuter ce point qui se trouve à la fin de *L'archéologie du savoir* (voir AS, pp. 252-256). Citons notamment D. Rabouin, « L'exception mathématique » in *Les études philosophiques*, n°114, mars 2025, Presses Universitaires de France, pp. 413-430. Mais notre travail va consister spécifiquement à circonscrire la possibilité de relativisation historique de la formalité d'une science aux pratiques techniques et techniques non réduites aux techniques graphiques.

³⁰ Voir AS, p. 255.

³¹ Voir J. Goody, *La raison graphique., op. cit.*, pp. 213-214.

tant qu'il ne s'agit pas de dire que les mathématiques seraient sociales au sens pauvre où elles seraient influencées de l'extérieur par une société, une culture, une réalité technologique. Une telle opposition entre histoire interne et histoire externe reconduit précisément le partage que l'archéologie permet de déplacer. En réalité, la pratique mathématique concrète ne se laisse pas diviser si simplement. Les diagrammes, les notations, les modes d'exposition, les habitudes gestuelles ne sont pas des ornements extérieurs à un contenu déjà constitué, ils participent à la constitution de ce contenu. La formalité se révèle alors comme une matérialité stabilisée. Elle suppose que certaines marques puissent être répétées, reconnues, déplacées, combinées. En ce sens, la formalité est bien un régime d'abstraction, mais cette abstraction est pratique. Elle est une manière de travailler la matérialité pour lui faire produire de la généralité. C'est-à-dire que ce que l'on appelle forme n'est pas l'absence de matérialité, mais la domestication de certaines : symboles, figures, tableaux, instruments de calculs, etc.

Dès lors, la question du seuil de formalisation doit être reprise autrement. Il ne désigne pas le moment où une science quitterait toute positivité pour s'installer dans l'espace pur de l'intelligible, il désigne plutôt le moment où un discours à prétention scientifique devient capable de réfléchir et d'organiser ses propres opérations selon des structures explicites. Cependant, ces structures ne sont pas données une fois pour toutes. Elles peuvent être reprises, généralisées, déplacées, reconstruites. Dit autrement, l'axiomatisation elle-même, par exemple, n'est pas l'abolition de l'histoire, elle est un événement dans l'histoire des pratiques mathématiques. L'axiome n'est pas seulement un commencement logique, il est aussi l'effet d'une pratique historique de clarification, d'explication et de réorganisation. Certes, une fois démontré dans un système donné, un théorème ne dépend pas, pour sa validité interne, des circonstances empiriques de sa découverte. Mais cela ne signifie pas pour autant que le système dans lequel il prend sens, les procédures qui rendent sa démonstration acceptable soient soustraits à l'histoire. La validité logique n'efface pas l'historicité des régimes de validité. C'est pourquoi il faut éviter deux écueils symétriques. Le premier consisterait à réduire les sciences formelles à leurs conditions historiques, comme si la preuve n'était qu'un effet social ou technologique. Ce serait méconnaître la spécificité des régimes formels, leur puissance propre de contrainte. Mais le second écueil serait de faire de cette puissance interne le signe d'une pureté anhistorique. Ce serait confondre l'autonomie relative d'un régime discursif avec une indépendance absolue. Or, toute la difficulté tient à cette autonomie relative : une science formalisée possède bien ses normes propres, mais ces

dernières ont dû être rendues possibles, instituées, stabilisées ; elles ont une histoire, même lorsqu'elles produisent des effets de nécessité. Ainsi se dessine une continuité extrêmement fine entre le savoir et la science. Elle n'est pas continuité de contenu puisque la science ne répète pas simplement les savoirs dont elle procède. Elle n'est pas davantage continuité téléologique car le savoir ne tend pas naturellement vers la science comme vers son accomplissement. Elle est continuité de matérialité opératoire, c'est-à-dire que ce qui persiste, sous des formes transformées, ce sont des manières d'inscrire, de comparer, d'observer, de mesurer, de classer, de rendre visible, de stabiliser des objets et des relations. La science reconfigure ces opérations, les soumet à des normes plus strictes, peut les extraire de leur usage premier, mais elle ne peut les abolir. Ici, la préfixe « techno » peut acquérir un sens plus rigoureux. Il ne désigne pas seulement l'usage d'instruments matériels par une science déjà constituée. Il ne renvoie pas simplement aux appareils du laboratoire, aux machines de calcul, aux applications industrielles. Plus profondément, il signifie la technicité constitutive des opérations de savoir. La science peut être dite technoscience non pas parce qu'elle serait extérieurement associée à des machines, mais parce que ses objets, ses preuves, ses formalités supposent des techniques de production, d'inscription, de manipulation. En ce sens, *l'« archéologie du savoir » semble impliquer une certaine « généalogie de la science »*.

Il faut donc distinguer deux sens de la technoscience. Au sens restreint, contemporain, la technoscience désigne l'entrelacement de la recherche scientifique, de l'innovation technique, de l'industrie, de l'Etat et des dispositifs économiques. Elle renvoie alors à un régime historique particulier, où la production de la connaissance est immédiatement prise dans des réseaux d'application, de financement, de calcul et d'intervention. Mais au sens archéologique, la technoscience désigne bien plutôt la structure par laquelle toute scientificité émerge et se maintient dans un champ de pratiques techniques. Il ne s'agit pas de dire que toutes les sciences se valent ou que toutes seraient technoscientifiques de la même manière ; il s'agit de reconnaître qu'aucune science ne se donne dans la pure transparence d'un discours indépendant vis-à-vis de l'extra-discursivité. Partant, aucun seuil — de positivité, d'épistémologisation, de scientificité et de formalité — ne doit être compris comme une sortie pure et simple de la matérialité qui lui donne lieu, puisque chaque seuil redistribue les conditions antérieures sans les abolir. Plus un discours se formalise, plus ses conditions matérielles se rendent discrètes, mais elle ne disparaissent pas, elle deviennent silencieuses. *La formalité fait oublier la matérialité qui la soutient*. Tant que les mathématiques demeurent

hors du champ d'enquête archéologique, il subsiste un reste non interrogé, un lieu où la science échapperait à la positivité, où la formalité serait sans matérialité, où l'histoire trouverait sa limite dans un discours de maîtrise. Mais dès lors que les mathématiques sont réintégrées dans l'analyse des pratiques, sans nier leur spécificité formelle, l'archéologie peut aller jusqu'au bout de son geste. Elle peut orienter le regard vers le fait même que le discours le plus formel n'est pas transparent à lui-même, qu'il possède des conditions de possibilité, que ses formes de preuve et d'évidence sont historiquement constituées. Cette historicisation ne signifie pas que deux et deux cesseraient de faire quatre selon les époques, elle dit plutôt que « formaliser », « démontrer », « axiomatiser » n'a pas toujours eu la même forme ni la même fonction. Les objets et concepts mathématiques apparaissent dans des pratiques déterminées de construction d'écriture, articulées à d'autres pratiques techniques. La science formelle ne rompt donc pas définitivement avec le savoir. Le geste, l'inscription, le calcul, le tableau, le protocole deviennent les éléments d'une pratique formelle qui produit de la nécessité, sans que les pratiques qui ont permis leur naissance disparaissent.

C'est en ce sens que la formalité peut être dite matérielle : non parce qu'elle serait réductible à de la matière brute mais parce qu'elle ne peut être pensée séparément d'autres pratiques réglées. En ce sens, la matérialité désigne l'ensemble des conditions par lesquelles une forme peut fonctionner comme forme. C'est-à-dire que l'archéologie, poussée jusqu'au bout, peut décrire les conditions historiques d'apparition des régimes de validité sans dissoudre la validité dans ces conditions. Ainsi, la notion de technoscience n'est ni un anachronisme ni une simple extension terminologique. Elle permet de nommer l'impossibilité de séparer radicalement une science de sa contemporanéité technique. Cela ne fait pas de Foucault un théoricien des laboratoires ou des superstructures contemporaines de recherche fondamentale, mais cela permet de montrer que son analyse des positivités permet de penser les sciences comme des pratiques situées et matérielles. Une science peut produire des structures qui, une fois constituées, possèdent une stabilité propre et une force de contrainte interne. Il serait absurde de nier cette autonomie. Mais cette dernière ne signifie pas pour autant éternité puisque les structures formelles vivent dans des pratiques qui les interprètent, les prolongent, les transforment. Les axiomes peuvent être reformulés, les fondements déplacés, les domaines réorganisés. C'est-à-dire que la science atteint une histoire spécifique où les transformations portent sur les conditions mêmes de la démonstration et de la preuve. Le lien avec le savoir n'est jamais définitivement coupé. Il devient simplement plus difficile à

percevoir parce que la science tend à effacer ses propres échafaudages. Elle transforme en évidence ce qui fut conquête, en nécessité ce qui fut stabilisation.

Il ne s'agit pas pour autant de ramener la science à son antériorité. La matérialité de la formalité n'est pas une survivance archaïque que la science n'aurait pas encore réussi à éliminer. Elle est ce par quoi la formalité fonctionne, elle est la condition présente de son effectivité. En son sens archéologique, la technoscience n'est pas destinée à abolir la différence entre science et technique. Elles ne se confondent pas puisque l'une produit des régimes de vérité, l'autre des opérations. La science n'est pas une technique parmi d'autres, mais elle ne peut déployer sa scientificité sans technicité — interne ou externe, comme on voudra. La technique n'est pas une science dégradée, mais elle peut constituer l'espace opératoire où les objets scientifiques deviennent possibles. La notion de technoscience n'est pas un objet explicitement constitué ou visé par Foucault. Elle est une possibilité ouverte par son approche méthodologique. Elle nomme une partie de ce que l'archéologie rend pensable dès lors qu'on refuse d'excepter la formalité de l'histoire. La matérialité de la formalité serait peut-être alors le nom d'une exigence, celle de ne pas s'arrêter devant la majesté apparente du formel. Elle invite à suivre, jusque dans les lieux les plus fixes et rigoureux de la science, le travail des supports, des gestes, des institutions, des autres discours et pratiques. La rationalité scientifique n'est pas moins scientifique parce qu'elle est technoscientifique ; elle est scientifique dans et par des technicités qui rendent possible son rapport au vrai.

Conclusion

En définitive, ce qui pouvait d'abord passer pour une provocation s'est progressivement révélé être une difficulté de méthode. Il ne s'agissait pas de faire comparaître Foucault devant un concept tardif pour lui demander des comptes, ni de découvrir dans ses textes ce qu'ils ne disent pas, il s'agissait plutôt de se demander si l'archéologie, en déplaçant l'analyse de la science vers celle des savoirs, ne rendait pas pensable, dans ses propres coordonnées, une articulation plus complexe entre discursivité et visibilité, entre scientificité et technicité. Le premier résultat de notre enquête tient à la fécondité de la distinction entre science et savoir. Foucault opère un déplacement qui permet de rompre avec l'image trop rectiligne d'une histoire de la connaissance comme purification progressive. Cette distinction nous a ensuite conduits vers le statut des pratiques en ce que les archéologies ne décrivent pas des idées flottantes ou des représentations collectives ; elles prennent pour objets des ensembles réglés d'énoncés, de concepts, de possibilité de formulation. Le discours, chez Foucault, n'est pas ce qui vient recouvrir le réel, il est bien plutôt un champ d'effectivité. Il possède une matérialité propre parce qu'il existe selon des conditions déterminées. En ce sens, la pratique discursive n'est pas l'autre de la matérialité, elle est l'une des formes historique de sa consistance. Encore fallait-il éviter un second contresens : affirmer l'autonomie du discursif ne revient pas à proclamer son indépendance. Le discursif n'est ni souverain ni subalterne. D'un côté, donc, ne pas réduire les énoncés à autre chose qu'eux-mêmes ; de l'autre, ne pas transformer le discours en empire de toutes les pratiques. C'est à partir de cette articulation que la rencontre avec Ihde a pu devenir autre chose qu'un simple rapprochement thématique, en nous permettant de déplacer en quelque sorte la focale. La science ne se contente pas d'ajouter des prothèses au regard naturel, elle institue des modes de visibilité qui n'existent que par des dispositifs techniques. Alors, la notion de technosavoir nous a permis de nommer cette étroite jointure, discrète mais décisive, où la constitution des objets ne peut être comprise ni à partir du seul discours, ni à partir du seul artefact, mais à partir de leur rapport historiquement réglé. De là, la technoscience a pu être reprise comme une possibilité ouverte par l'archéologie même.

C'est dans ce cadre que l'accusation adressée par Ihde à Foucault doit être reprise. Lorsque celui-là reproche à celui-ci une forme de platonisme¹, il vise manifestement la

¹ IR, p. 31.

priorité accordée aux régularités discursives. Le soupçon n'est pas absurde : lu trop vite, le vocabulaire foucauldien peut donner l'impression d'une matrice formelle détachée de toute matérialité. Mais, en réalité, il ne peut s'agir chez Foucault, ni d'un essentialisme, ni d'un idéalisme naïf, ni d'un pan-discursivisme où les choses auraient à se dissoudre dans les mots. L'*a priori* historique n'est pas un ciel intelligible descendu dans l'histoire, il désigne un ensemble de conditions positives et transformables. S'il y a un primat du discours, il est méthodologique et non ontologique, stratégique et non métaphysique. Nous sommes alors en droit de nous demander pour quelles raisons cette accusation a paru plausible. En fait, le Foucault que l'on a pu accuser de textualisme ou de « logocentrisme » n'est pas tant celui des textes français que celui de leur circulation américaine, c'est-à-dire un Foucault déplacé et reterritorialisé au sein d'un champ universitaire dont les règles différaient du champ français. Le malentendu ne se résume pas à une (mé)lecture, mais aussi à une structure de réception². En ce sens, l'alternative entre fidélité et trahison paraît trop pauvre. La réception états-unienne déforme, certes, mais elle produit aussi. Elle arrache des textes à leur sol, mais cet arrachement même les rend disponibles pour des opérations théoriques imprévues. Foucault, comme on sait, a été une des figures centrales de la catégorie outre-Atlantique de « *French Theory* ». Et cette dernière a existé, et existe encore, parce qu'elle fonctionne : comme sigle de classement, sceau d'affiliation, objet discursif mal identifié mais repris en chœur, nom collectif d'un ensemble de pratiques de lecture, de citation, de distinction. Dans cette perspective, Foucault devient moins seulement un auteur qu'une fonction d'usage. Son nom peut circuler, légitimer, ouvrir des portes ou encore déplacer des frontières disciplinaires. Un événement symbolique a cristallisé ce passage d'un petit panthéon d'auteurs à travers l'océan, il s'agit du colloque de Johns Hopkins d'octobre 1966 et intitulé « *The Language of Criticism and the Sciences of Man* ». Ce dernier a eu pour effet de renforcer les liens institutionnels entre universités françaises et américaines, tout en exposant ce que l'on nommait alors le « structuralisme français » à des critiques précoces. Y ont été dénoncés un « idéalisme bourgeois » et le textualisme d'une théorie politique purement verbale. L'accusation de logocentrisme n'est donc pas venue après coup, comme une simplification paresseuse des années 1980. Elle est presque contemporaine de l'importation. Elle constitue l'un des cadres polémiques à l'intérieur desquels Foucault sera lu — et peut encore être lu aujourd'hui. S'ensuit un déplacement disciplinaire décisif. À mesure que les textes de

² Voir notamment F. Cusset, *French Theory, op. cit.*, pp. 11-26, 86-117, 291-300.

Foucault s'éloignent des départements de français et des contextes proprement philosophiques, ils sont soumis à un recentrage : on les tire du côté du champ littéraire, on met en avant leur capacité à soutenir une théorie générale des discours. Dès lors, Foucault se trouve pour ainsi dire « logocentrisé », parfois contre son propre mouvement. Le cas est d'autant plus frappant que le philosophe français lui-même, après un recours certes réel mais non englobant à l'exemple littéraire, conçu comme « le repos, la halte, le blason », disait être « passé de l'expectative [signaler la littérature là où elle était, sans indiquer ses rapports avec le reste] à une position franchement négative, en tentant de faire apparaître positivement tous les discours non littéraires ou paralittéraires [...] et en excluant la littérature³ ». La conférence « Qu'est-ce qu'un auteur », publiée en anglais pour la première fois en 1979, circule largement, et la formule « n'importe qui parle » devient presque un emblème. Mais ce dernier, détaché de son économie théorique, favorise l'illusion du tout discursif.

Alors se met en place ce que François Cusset a pu désigner par une « épistémè américaine bouleversée par le soupçon⁴ ». Ce soupçon peut être logocentrique lorsqu'il prétend expliquer tous les phénomènes culturels à partir des seuls (dys)fonctionnements du langage. La catégorie de discours semble s'élargir *ad infinitum*. Elle reste volontairement indéfinie, et cette indéfinition fait sa puissance tactique. Plus elle est floue, plus elle est poreuse et plus elle peut s'étendre. Là où, en France, l'ère du soupçon avait plutôt produit un mouvement centrifuge d'auto-réflexion, l'influx théorique provoque aux États-Unis un mouvement centripète d'expansion. La science peut alors devenir discours et la philosophie des sciences être reconduite au logocentrisme. En accusant la philosophie ainsi, puis les sciences exactes d'autisme en ce qu'elles ne se légitimeraient que de manière purement interne, un philosophe de la technique comme Ihde peut se donner une position critique particulièrement efficace. Au lieu de restituer toujours l'équilibre d'une œuvre, ce faisant, il opère des tris : il saisit des motifs, des formules ou des thèmes afin de les détourner au profit de ses propres enjeux. Le discours ainsi produit relève moins de l'explication patiente que du charisme d'un nom ou d'un concept. Foucault devient un réservoir de gestes théoriques mobilisables. À cela s'ajoute la structure concurrentielle du champ académique américain. Dans un univers où il ne faut jamais cesser de publier pour exister — le fameux « *publish or perish* » — l'originalité est mesurée à la capacité d'écarter les concurrents, de retourner

³ Extrait de R. Pol Droit, « Foucault, passe-frontières de la philosophie » in *Le monde*, 6 sept. 1986.

⁴ Voir F. Cusset, *French Theory*, *op. cit.*, pp. 97-104.

contre un auteur ses propres concepts, parfois à moindres frais. Le maintien d'une capacité d'innovation suppose alors un positionnement stratégique à la croisée des disciplines, ainsi que la capacité de reprocher à l'un son idéalisme, à un autre ou au même son irréalisme. Cette dynamique transforme aussi le rapport aux auteurs. Alors qu'en France, la pensée se présente souvent comme un commentaire du monde, le héros théorique américain tire une part importante de son prestige de la manière singulière dont il convoque les grands textes et les *topoi*. Il s'imprègne d'eux, les cite au passage, les utilise pour soutenir ses propres arguments. Il y a là un rapport dialogique et allographique — qui consiste à convoquer un auteur en maintenant son altérité. Foucault peut alors devenir instaurateur d'une certaine discursivité sur le sol américain, mais qu'il n'a pas lui-même voulue. Ainsi, la réception américaine de Foucault est foucauldienne presque malgré elle : elle transforme le nom « Foucault » en règle d'une pratique discursive. Dès lors, l'accusation de platonisme formulée par Ihde ne surgit pas dans le vide. Elle appartient à un horizon particulier, américain, où l'auteur des *Mots et les choses* est lu comme un penseur de la discursivité généralisée.

S'il est si tentant, pour qualifier les archéologies foucauliennes, de recourir à des catégories telles que « logocentrisme » ou encore un « sémiologisme », c'est que l'on se trouve face à une configuration théorique singulière. À mesure que Foucault substitue aux conditions transcendantales de la connaissance des conditions historiques de possibilité, à mesure qu'il déplace l'analyse du sujet vers les régularités anonymes des formations discursives, ne reconduit-il pas, sous une forme désubjectivée, la structure même d'un idéalisme où le réel se trouverait, sinon produit, du moins entièrement conditionné par un réseau de régularités formelles ? A cela s'ajoute le fait que, si c'est dans le discours que se laissent décrire les régularités et les règles de formation, ne faut-il pas reconnaître qu'il devient, de fait sinon de droit, le centre à partir duquel tout devient intelligible ? Or, ce qui fait la force et la difficulté de la démarche de Foucault des années 1960 tient précisément à ce qu'elle traverse ces catégories sans jamais s'y laisser assigner. Car le discours n'est ni une instance idéale, ni un ordre du sens, ni une simple structure de signes. Il est une pratique, c'est-à-dire un ensemble de règles effectives qui déterminent historiquement les conditions d'apparition des énoncés. Dès lors, si un primat du discours doit être maintenu, il ne saurait être compris qu'en un sens strictement analytique et stratégique. Le discours n'est pas ce qui fonde, mais ce à partir de quoi l'on peut décrire, non pas ce qui produit le réel, mais ce qui en rend les articulations intelligibles. Il ne constitue pas une instance souveraine, mais un plan

d'exposition, une surface où viennent se dessiner les rapports qui unissent des pratiques hétérogènes sans les réduire. En ce sens, le discours joue le rôle d'un opérateur de lisibilité, d'intelligibilité, au sein d'un champ où rien ne se laisse reconduire à un principe unique. Car ce qui se donne dans l'analyse, ce sont des relations, intra-, inter- et extra-discursives. Et c'est parce que ces relations trouvent dans le discours leur forme la plus rigoureusement descriptible que celui-ci se voit accorder une priorité méthodologique. En conséquence, le matérialisme foucauldien ne fait pas du discours une nouvelle substance, il s'agit d'un matérialisme des relations, attentif à la manière dont des pratiques irréductibles les unes aux autres se nouent. Le discours y apparaît alors comme une scène plutôt que comme un principe, il n'y règne pas, il expose ; il ne totalise pas, il distribue. Et s'il occupe une place privilégiée, c'est qu'il est ce point singulier où le réel, sans se dissoudre dans le langage, se laisse néanmoins mettre en ordre. Là où l'idéalisme cherchait un fondement, où le logocentrisme affirmait une centralité, où le sémiologisme étendait le règne du signe, Foucault propose une analytique où le discours n'est ni origine, ni fin, mais ce plan fragile, toujours déjà travaillé par l'histoire, à partir duquel il devient possible de saisir, dans leur dispersion même, les conditions d'existence des savoirs.

Bibliographie

Œuvres de Foucault

- M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1961, éd. 1972.
- M. Foucault, *Naissance de la clinique*, P.U.F., Paris, 1963.
- M. Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris, 1963, éd. de 2026.
- M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.
- M. Foucault, *The archaeology of knowledge*, trad. A.M. Sheridan, Random House, NY, 1970.
- M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.
- M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
- M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, P.U.F., coll. « Quadrige », Paris, 2002.
- M. Foucault, *Le discours de la sexualité*, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », Paris, 2018.
- M. Foucault, *Le discours philosophique*, Seuil/ Gallimard, coll. EHESS, Paris, 2023.
- M. Foucault, *Archéologie des sciences humaines*, Seuil/Gallimard, Coll. « Hautes études » Paris, 2025.

Dits et écrits

- M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1994, vol. I.
- M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1994, vol. II.
- M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1994, vol. III.
- M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1994, vol. IV.

Textes de Foucault

- M. Foucault, « Préface » in *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris, 1961, pp. i-xi, repris dans DE, vol. I, texte n° 4.

- M. Foucault, « Les mots et les choses » (entretien avec Raymond Bellour) *in Les lettres françaises*, n° 1125, 31 mars — 6 avril, 1966, pp. 3-4, repris dans DE, vol. I, texte n° 34.
- M. Foucault, « L'homme est-il mort ? » *in Arts et loisirs*, n° 38, 15-21 juin 1966, pp. 8-9, repris dans DE, vol. I, texte n° 39.
- M. Foucault, « Une histoire restée muette » *in La Quinzaine littéraire*, n° 8, 1-15 juillet, 1966, pp. 3-4, repris dans DE, vol. I, texte n° 40
- M. Foucault, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » *in La presse de Tunisie*, 12 avril 1967, p. 3, repris dans DE, vol. I, texte n° 47.
- M. Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire » *in Les lettres françaises*, n° 1187, 15-21 juin 1967, pp. 6-9, repris dans DE, vol. I, texte n° 48.
- M. Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault » *in La Fiera letteraria*, n° 39, 28 septembre 1967 repris dans DE, vol. I, texte n° 50.
- M. Foucault, « Foucault répond à Sartre. Entretien avec Jean-Pierre Elkabbach » *in La quinzaine littéraire*, n° 46, 1-15 mars 1968 *in* DE, vol. I, texte n° 55.
- M. Foucault, « Réponse à une question » *in Esprit*, n° 371, mai 1968, repris dans DE, vol. I, texte n° 58.
- M. Foucault, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie » *in Cahiers pour l'analyse*, n° 9, été 1968, pp. 9-40, repris dans DE, vol. I, texte n° 59.
- M. Foucault, « Linguistique et sciences sociales » *in Revue tunisienne des sciences sociales*, 6ème année, n° 19, décembre 1969, pp. 248-265, repris dans DE, vol. I, texte n° 70.
- M. Foucault, « La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie » *in Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, t. 23, n° 1, janvier-mars, 1970, pp. 63-92, repris dans DE, vol. I, texte n° 77.
- M. Foucault, « Préface à l'édition anglaise des *Mots et les choses* », Tavistock, Londres, 1970, repris dans DE, vol. II, texte n° 72.
- M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » *in Hommage à Jean Hyppolite*, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1971, pp. 145-172, repris dans DE, vol. II, texte n° 84.
- M. Foucault, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli » *in Il Bimestre*, n° 22-23, septembre-décembre 1972, repris dans DE, vol. II, texte n° 109.
- M. Foucault, « De l'archéologie à la dynastique » *in Umi*, mars 1973, pp. 182-206,

repris dans DE, vol. II, texte n° 119.

- M. Foucault, « Conversazione con Michel Foucault » in *Il Contributo*, 4/1, janvier-mars 1980, pp. 23-84, repris dans DE, vol. II, texte n° 281.

- M. Foucault, « Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir » in *La presse*, n° 80, 3 avril 1976, pp. 2-23, repris dans DE, vol. III, texte n° 175.

- M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » in *Microfisica del potere : interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28, repris dans DE, vol. III, texte n° 192.

- M. Foucault, « Le jeu de Michel Foucault » in *Bulletin Périodique du champ freudien*, n° 10, juillet 1977, pp. 62-93, repris dans DE, vol. III, texte n° 206.

- M. Foucault, « Préface » in G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, pp. ix-xx, repris dans DE, vol. III, texte n° 219.

- M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault » (avec Duccio Trombadori, Paris, 1978) in *Contributo*, 4ème année, n° 1, Salerne, 1980, repris dans DE, vol. IV, texte n° 281.

- M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme » in *Telos*, Vol. XVI., n° 55, printemps 1983, pp. 195-211, repris dans DE, vol. IV, texte n° 330.

- M. Foucault, « Le style de l'histoire » in *Le matin*, n° 2168, 21 février 1984, pp. 20-21, repris dans DE, vol. IV, texte n° 348.

- M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung » in *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 2, avril-juin 1990, pp. 35-63.

- M. Foucault, « Introduction à L'archéologie du savoir » in M. Rueff, *Les études philosophiques*, n° 114, 3 juillet 2015, p. 341.

Inédits B.N.F. de Foucault

- M. Foucault, Fonds Michel Foucault, Inédit B.N.F., NAF 28730, Boîte 91, Cahiers 8 et 9.

Œuvres sur Foucault

- H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, tr. F. Durand-Bogaert, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 1984.

- G. Deleuze, *Foucault*, Les éditions de minuit, coll. « Critique », Paris, 1986.

- B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble, 1998.

- J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Mille et une nuits, Paris, 2010.

- J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, coll. « Philosophie du présent », Paris, 2015.

Articles et textes sur Foucault

- J-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond » in *L'Arc*, n° 30, 1966, pp. 87-96, repris dans *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, textes choisis et présentés par P. Artières, J-F. Bert, P. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel, J-C, Zancarini, Presses universitaires de Caen, 2009, pp. 75-89.

- P. Burgelin, « L'archéologie du savoir » in *Esprit*, mai, 1967, pp. 843-861, repris dans *Les mots et les choses de Michel Foucault op. cit.*, p. 240.

- R. Pol Droit, « Foucault, passe-frontières de la philosophie » in *Le monde*, 6 sept. 1986.

- J. Benoist, « Structures, causes et raisons. Sur le pouvoir causal de la structure » in *Archives de philosophie*, t. 66, janvier 2003.

- F. Gros, « De Borgès à Magritte » in *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Ph. Artières (dir.), Actes du colloque de Cerisy de juin 2001, Kimé, Paris, 2004, pp. 15-22.

- P. Sabot, « L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault » in *Archives de philosophie*, t. 69, février 2006, pp. 285-303.

- P. Sabot, « Archéologie du savoir et histoire des sciences » in P. Cassou-Noguès, P. Gillot (éd.), *Le Concept, le sujet et la science. Cavaillès, Canguilhem, Foucault*, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2009, pp. 109-124.

- W. Goris, « L'a priori historique chez Husserl et Foucault (I) La pertinence philosophique d'un concept directeur de l'épistémologie historique », tr. J. Farges, in *Philosophie*, n° 123, avril 2014, pp. 3-27.

- J. Rogove, « La phénoménologie manquée de Foucault : Husserl et le contre-modèle de l'anthropologisme kantien » in *Philosophie*, n° 123, avril 2014, pp. 58-67.

- M. Rueff, « L'archéologie du savoir — Notice » in M. Foucault, *œuvres II*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2015, pp. 1401-1427.

- P. Dardot, « De la praxis aux pratiques » in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (dir.), *Marx & Foucault : Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris, 2015, pp. 184-198.

- L. Paltrinieri, « L'archive comme objet : quel modèle d'histoire pour l'archéologie ? »

in *Les Études philosophiques*, n° 114, mars 2015, pp. 353-376.

- J. Benoist, « Des actes de langage à l'inventaire des énoncés » in *Archives de philosophie*, t. 79, janvier 2016, pp. 55-78.

- J. Guilhaumou, « Le fonctionnalisme discursif de Michel Foucault. Le temps de la dynastique du savoir », *Policromias – Estudos do Discurso, Imagem e Som*, revue du Laboratório de Discurso, Imagem e Som (LABEDIS/UFRJ), V.2, n° 1, 2017, p. 9-36.

- D. Rabouin, « L'exception mathématique » in *Les études philosophiques*, n° 114, mars 2025, P.U.F., pp. 413-430.

Œuvres de Ihde

- D. Ihde, *Technics and Praxis*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1979.

- D. Ihde, *Existential Technics*, State University of New York Press, Albany, 1983.

- D. Ihde, *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.

- D. Ihde, *Instrumental Realism. The interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*, Indiana University Press, 1991.

- D. Ihde, *Postphenomenology and Technoscience. The Peking University Lectures*, State University of New York Press, Albany, 2009.

Œuvres sur la technique et les technosciences

- J. Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, tr. J. Bazin et A. Bensa, Les éditions de minuit, 1979.

- B. Latour, S. Woolgar, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, tr. M. Biezunski, La découverte, Paris, 1996.

- H. Lenk, M. Maring, *Advances and Problems in the Philosophy of Technology*, Lit: Münster, 2001.

- X. Guchet, *Les sens de l'évolution technique*, Léo Scheer, Paris, 2005.

- E. Kapp, *Principes d'une philosophie de la technique*, Vrin, Paris, 2007.

- F. D. Sebbah, *Qu'est-ce que la « technoscience » ? Une thèse épistémologique ou la fille du diable ?*, Les Belles Lettres, coll. « encre marine », 2010.

- G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 2012.

- A. Alombert, *Penser l'humain et la technique. Simondon et Derrida après la métaphysique*, ENS Éditions, Lyon, 2023.

- A. Alombert, *Penser avec Bernard Stiegler. De la philosophie des techniques à l'écologie politique*, P.U.F., Paris, 2025.

Articles et textes sur la technique et les technosciences

- R. Queralto, « Technology as a New Condition of the Possibility of Scientific Knowledge » in H. Lenk, M. Maring, *Advances and Problems in the Philosophy of Technology*, Lit: Münster, 2001.

- L. Petitgirard, « Le rôle des instruments de calcul (analogique et numérique) dans l'histoire de la théorie des systèmes dynamiques : calculer et “visualiser” la dynamique » in *Les mathématiques face à l'ordinateur*, [Institut Henri Poincaré — Sorbonne Université/ CNRS], 27 mai 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=TDRuR0JERG4>. L'

Autres œuvres

- M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.

- I. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, P.U.F., 9ème édition, Paris, 1980.

- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, coll. « TEL », Paris, 1981.

- E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §16, trad. E. Levinas et G. Peiffer, Vrin, Paris, 1986.

- G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 1998.

- F-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, P.U.F., Paris, 2001.

- F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris, 2005.