

Cahiers philosophiques

Directeur de la publication : Roger-François GAUTHIER

Rédactrice en chef : Nathalie CHOUCHAN

Comité de rédaction :

Bruno BERNARDI - Frank BURBAGE - Michèle COHEN-HALIMI

Barbara DE NEGRONI - Chantal DEMONQUE

Michel-Pierre EDMOND - Gérard GUEST - Annie IBRAHIM

Bernard LACORRE - Marianne MASSIN - Bernard SÈVE - Benoît SPINOSA

Secrétariat de rédaction : Chantal Quiquempois

Tél. : 01 46 12 83 29 – Télécopie 01 46 12 83 14

Mise en page : Josiane Ferreira-Ferro

Rédaction Cahiers philosophiques

Service national des productions imprimées et numériques

31, rue de la Vanne – 92541 Montrouge Cedex

CNDP/Abonnement

B 750 - 60732 Sainte-Geneviève Cedex

Tél. : 03 44 03 32 37

Cahiers philosophiques est une publication coéditée par

le Centre national de documentation pédagogique

Établissement public à caractère administratif

29, rue d'Ulm - 75230 Paris Cedex 05

Tél. : 01 55 43 60 00

et les éditions Delagrave

15, rue Soufflot - 75254 Paris Cedex 05

Tél. : 01 44 41 89 30

CPPAP 1485 AD - ISSN 0241-2799

Imprimerie : CNDP/SNPIN - 31, rue de la Vanne - 92541 Montrouge Cedex

© CNDP ET ÉDITIONS DELAGRAVE, 2000

SOMMAIRE

5 Présentation

Questions de philosophie

7 Foucault, l'ordre du discours et la vérité

Francis WOLFF

33 Corriger Aristote par Lucrèce

La physique épicurienne

à travers l'aristotélisme renaissant

Susanna GAMBINO

51 Vers une ontologie de l'être discret

Manuel FERNANDEZ

Les Introuvables des Cahiers

Trois textes portant sur l'éclipse de soleil du 12 août 1654

79 Présentation des textes

Barbara DE NEGRONI

81 Prédiction et sentiments du Sieur Andréas,
astrologue et mathématicien de Padoue...

85 Sentiments sur l'éclipse qui doit arriver le 12 du mois
d'août prochain. Pour servir de réfutation aux faussetés
qui ont été publiées sous le nom du Docteur Andréas

Pierre GASSENDI

97 Examen du jugement de l'Argolin
sur l'éclipse du mois d'août 1654

Questions d'esthétique (suite)

Contribution d'un philologue

105 À propos des *Éléments rythmiques*
d'Aristoxène de Tarente

Laurent CALVIÉ

Foucault, l'ordre du discours et la vérité

Lorsqu'il est question de Foucault et du problème de la vérité, deux lieux communs viennent immédiatement à l'esprit de ses détracteurs, et parfois même de ses partisans.

Foucault serait d'abord celui qui aurait voulu réduire la valeur de vérité d'un discours à une force de contrainte politique. La vérité, qu'on croit neutre, serait traversée de rapports de domination qui s'expriment à travers elle et que pourtant elle masque. Derrière toute prétention à la connaissance vraie, il y aurait une volonté de pouvoir. Ou, comme on disait jadis : « Sous la toge du savoir, perce la matraque de la police. » Tel serait le nietzschéisme de Foucault. (Un Nietzsche un peu « gauchiste » comme on l'aimait alors.)

Foucault serait aussi celui qui, à l'encontre du « positivisme » selon lequel la Science s'achemine pas à pas vers la vérité et de l'« illuminisme » qui voit en la Raison son garant le plus sûr, aurait opposé une vision « historiciste » : chaque époque aurait ses modes de connaissance propres et incommensurables à toute autre. Contre l'idée de vérité absolue et objective, il aurait affirmé les droits du *relativisme* : une proposition dite vraie, ou un prétendu savoir, n'auraient d'autre vérité que celle que reconnaissent la société qui les a produits ou l'*épistémè* dont ils relèvent.

Au « politisme » sur le savoir et la vérité s'ajouterait donc l'historicisme sur le savoir d'où se déduirait un pur nominalisme quant au vrai. « Idéologisme » d'un côté, « relativisme » de l'autre. Quant à la vérité, la vérité pure, elle ne serait qu'illusion, il n'en resterait que ce qu'on a pu en croire ou ce qu'on peut en faire accroire. Les plus sévères détracteurs de Foucault s'en prennent à ces deux aspects. C'est le cas en particulier de Hilary Putnam qui, dans *Raison, vérité, histoire*¹, associe les deux critiques d'une façon un peu indistincte. On peut cependant considérer que, *grosso modo*, au chapitre V, il s'en prend au supposé « relativisme » de Foucault, donné pour acquis, alors qu'au chapitre VII, il l'accable pour avoir réduit la vérité à « l'idéologie »² ou au « pouvoir égoïste » (*sic*)³. Critiquer toute *réduction* « politiste » ou « relativiste » de la vérité est sans doute une entreprise en elle-même salubre,

même si l'on ne s'estime pas entièrement convaincu par les arguments de Putnam. Nous voudrions nous contenter de montrer que ceux-ci ne peuvent en tout cas pas atteindre Foucault, dont les thèses sur la vérité sont bien éloignées des deux positions *réductivistes* auxquelles elles sont souvent *réduites*.

Nous nous appuyerons essentiellement sur le petit ouvrage populaire intitulé *L'Ordre du discours*, parce qu'il a l'avantage de permettre d'ouvrir sur l'ensemble de l'œuvre, ou presque, mais surtout parce qu'il nous semble que ces pages connues, si on les relit avec l'attention qu'on accorderait à l'étude d'un classique, permettent, négativement, de réfuter les deux *réductions* et permettent aussi d'entrevoir, positivement, les linéaments d'une théorie générale de la vérité.

La question de la vérité fait deux apparitions dans *L'Ordre du discours*. C'est en effet sous deux formes et de deux manières, que le vrai impose son ordre aux discours : il y a d'une part des procédures qui partagent les discours en *vrais ou faux* (p. 15-23), et d'autre part des formes d'organisation disciplinaires qui permettent à certains discours d'*être dans le vrai* (p. 31-38). Nous tenterons de montrer que le premier texte réfute toute réduction «politiste», que la lecture du second permet de répondre à l'accusation de «relativisme», et que leur articulation permet d'esquisser une théorie générale de la vérité. Tels seront nos trois objectifs.

Mais il convient de rappeler, à titre introductif, ce qu'est *L'Ordre du discours*. Foucault y part de l'hypothèse suivante : « je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée, par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité »⁴. Notons d'abord que ce qui est en question, c'est la *production sociale du discours*. Il s'agit des discours d'une société en tant que telle, et non de ceux de l'homme en général face au monde, ni de tel individu discourant pour lui-même. Ce sont les discours qui sont reconnus, légitimés, valorisés dans une société, et qui sont par conséquent soumis à des processus sociaux de production. *L'Ordre du discours* démontre qu'il existe *trois types de procédures de production de discours*, que l'on peut retrouver dans la définition ci-dessus, si on la relit attentivement. La production est « contrôlée et sélectionnée » : tel est le premier type de procédures auxquelles elle est soumise ; elles ont pour fonction « d'en conjurer les pouvoirs et les dangers » : c'est elles que Foucault appellera plus loin les « procédures externes » (p. 23), autrement dit « les systèmes d'exclusion » (p. 21) qui agissent de *l'extérieur* sur le discours. La production de discours est d'autre part « organisée » : tel est le deuxième type de procédures, qui seront dites « internes » (p. 23) : elles ont pour fonction

« d'en maîtriser l'événement aléatoire ». Enfin les procédures de « redistribution » auront pour fonction « d'en esquiver la redoutable matérialité », ou plus exactement de raréfier les sujets parlants (p. 38-39), d'imposer des règles aux individus qui les tiennent et de ne pas permettre à tout le monde d'avoir accès à eux.

Pour plus de clarté, nous rappelons à la page suivante le schéma général organisant toutes les procédures de production sociale du discours reconnues par *L'Ordre du discours*. On voit que toutes ces procédures particulières, ayant chacune leur rôle et leur objet propre, sont regroupées en trois grandes classes, autour d'une fonction générale et d'un mode d'action spécifique.

Les procédures de contrôle, de sélection et d'organisation du discours

A. Procédures externes (« systèmes d'exclusion »)

Fonction : « conjurer les pouvoirs et les dangers du discours » (p. 11), « maîtriser les pouvoirs qu'ils emportent » (p. 38).

1. **L'interdit** [a], tabou de l'objet, b) rituel de la circonstance, c) droit exclusif ou privilégié]

[ce n'est pas n'importe qui (c) qui peut parler de n'importe quoi (a) dans n'importe quelle circonstance (b)].

2. **Le partage et le rejet** (p. 12) (la raison et la folie).

3. **L'opposition du vrai et du faux** (p. 15-23).

B. Procédures internes

Fonction : « classification, ordonnancement, distribution... ; maîtriser l'événement et le hasard ».

1. **Le commentaire** : distinction entre les discours « qui se disent » et ceux qui « sont dits, restent dits et sont encore à dire » : textes religieux, juridiques, « littéraires », et scientifiques (p. 24).

Fonction : conjurer le hasard par le jeu d'une identité qui a la forme de la répétition (p. 27 et 31).

2. **L'auteur** : (p. 28) (index de vérité de certains textes scientifiques, ou révélateur du sens de certains textes littéraires).

Fonction : conjurer le hasard par le jeu d'une identité qui a la forme de l'individualité et du moi (p. 31).

3. **Les disciplines**. Domaine d'objets, ensemble de méthodes, corpus de propositions considérées comme vraies, jeu de règles et de définitions, de techniques et d'instruments. « Dans une discipline, ce qui est supposé au départ, c'est ce qui est requis pour la construction de nouveaux énoncés » (p. 32).

Fonction : conjurer le hasard par le jeu d'une identité qui a la forme d'une réactualisation permanente des règles (p. 38).

C. Raréfaction des sujets parlants

Fonction : déterminer les conditions de la mise en jeu des discours, imposer aux individus qui les tiennent des règles et ne pas permettre à tout le monde d'avoir accès à eux (p. 38-39).

1. **Le rituel**. Définit la qualification des sujets, les gestes, les comportements, les circonstances et l'efficacité du discours (p. 41).

2. **Les sociétés de discours**. Conserver et produire des discours dans un espace fermé (p. 41) (ex. : les anciens rhapsodes, le système d'édition contemporain, le secret technique et scientifique, etc.).

3. **Les doctrines** (≠ disciplines scientifiques). Assujettissement des sujets parlants aux discours et des discours au groupe.

4. **L'appropriation sociale des discours** (cf. système d'éducation) (p. 45).

La volonté de vérité comme procédure externe

Commençons par les procédures externes, celles qui permettent à une société de *sélectionner* les « bons » discours. C'est évidemment à ce niveau que se joue le rapport entre le pouvoir qui régit une société et les discours qui y circulent, puisqu'ils sont amenés à l'existence ou condamnés à l'inexistence par des contraintes sociales extérieures. Il nous semble que le rapport est double et qu'il conviendrait en fait de distinguer deux fonctions que Foucault semble assigner à ces procédures externes : « conjurer les pouvoirs et les dangers du discours » (p. 11), « maîtriser les pouvoirs qu'ils emportent » (p. 38). Ces deux fonctions sont symétriques et complémentaires. Conjurant les pouvoirs propres aux discours, c'est faire peser sur eux, de l'extérieur, des lois *négatives* de contrôle. Le pouvoir impose aux discours ses propres normes. Maîtriser, accaparer, *leurs* pouvoirs, c'est les mettre au service d'autres pouvoirs, c'est, vers l'extérieur, leur faire servir des fins politiques, et donc faire peser sur eux des procédures non plus négatives d'empêchement, mais positives, actives, d'assimilation. Le pouvoir utilise les normes propres au discours. Autrement dit le pouvoir exclut certains discours, et s'oppose aux dangers de *leurs* pouvoirs, mais inversement, il cultive et entretient les pouvoirs de certains autres discours pour les faire siens. Ce double mouvement, centrifuge et centripète, permet de comprendre la double conception que Foucault se fait du pouvoir, à la fois répressif et productif⁵. Mais il nous permettra surtout de comprendre la place équivoque de la vérité dans ce dispositif.

Il y a, selon Foucault, trois grands types de procédures externes. Elles ont toutes une forme simple, binaire, séparant d'un côté le bon du mauvais, le discours légitime de celui qui ne l'est pas. Sous sa forme la plus simple, c'est *l'interdit* (et ses trois variantes : tabou de l'objet, rituel de la circonstance, droit exclusif ou privilégié au discours). C'est ensuite le *partage* : c'est ce mode de sélection et de contrôle que Foucault a étudié dans *L'Histoire de la folie*, en décrivant le processus historique rejetant hors droit, hors société, hors de l'espace des discours possibles, le discours du fou. C'est enfin *l'opposition* du discours vrai et du discours faux.

C'est là que l'adversaire (Putnam ou un autre) triomphe. « Comment, dira-t-il, la vérité pourrait-elle être mise sur le même plan que ces procédures historiquement variables, socialement contraignantes, et politiquement instituées ? La vérité ne relève ni du politique ni de l'historique, mais en quelque sorte, du transcendantal. » C'est exactement l'objection que se fait à lui-même Foucault. Sa réponse est claire. Elle mérite d'être citée *in extenso*.

« Certes, si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle est constamment, au travers de nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner.

Partage historiquement constitué à coup sûr [...].

Ce partage historique a sans doute donné sa forme générale à notre volonté de savoir. Mais il n'a pas cessé pourtant de se déplacer: les grandes mutations scientifiques peuvent peut-être se lire parfois comme les conséquences d'une découverte, mais elles peuvent se lire aussi comme l'apparition de formes nouvelles dans la volonté de vérité... Tout se passe comme si, à partir du grand partage platonicien, la volonté de vérité avait sa propre histoire, qui n'est pas celle des vérités contraignantes: histoire des plans d'objets à connaître, histoire des fonctions et positions du sujet connaissant, histoire des investissements matériels, techniques, instrumentaux de la connaissance. » (*L'Ordre du discours*, p. 16-19.)

Ces lignes appellent quatre remarques.

La première phrase est essentielle et permet de réfuter l'interprétation « politiste » de la vérité. Elle nous invite à distinguer trois *distances* qu'il est possible de prendre vis-à-vis d'un discours pour en juger de la vérité. De ces trois points de vue différents (rapproché, médian et distant), on embrasse évidemment des discours plus ou moins *étendus*. À courte vue, on appréhende la *proposition*, de plus loin, le *discours* lui-même et ses règles *internes*, de plus loin encore, on peut juger à l'*échelle historique*. Foucault suggère que les règles d'emploi du prédicat « vrai », c'est-à-dire finalement les procédures de *vérification*, ne sont pas les mêmes à ces trois niveaux. Cette remarque est sans doute essentielle, non seulement pour comprendre la position de Foucault, mais peut-être plus généralement comme base minimale pour toute théorie de la vérité. Ce ne peut être tout à fait dans le même sens que l'on déclare qu'une proposition ou qu'une théorie est vraie, ou qu'on s'interroge sur la vérité de tout un pan historique de savoir.

Cette différence de sens et de portée du concept de vérité selon les trois niveaux a un autre aspect. L'*application* du concept ne peut se faire de la même façon. Au niveau de la proposition, il s'agit de savoir si elle est vraie ou fausse: la procédure consistera donc à la confronter à l'extérieur, à ce dont

elle parle. Au deuxième niveau, celui du discours comme un tout, il faut se placer à l'*intérieur* de ce discours pour en juger de la vérité. *C'est pourquoi nous retrouverons ce deuxième niveau lors de l'étude des procédures internes du discours, c'est-à-dire dans la deuxième partie.* C'est seulement parvenu au troisième niveau, qu'il ne s'agit plus de se demander si la masse de discours qu'on appréhende alors est *vraie* (ou fausse) mais de se poser la question: « Quelle est cette forme de volonté de vérité? »

Mais, en même temps, comme il s'agit de déterminer trois découpages possibles du discours, du plus petit au plus grand, dont le premier est inclus dans le deuxième, lui-même inclus dans le troisième, on peut légitimement en inférer que si les trois applications de la vérité sont différentes aux trois niveaux, les trois procédures ne sont pas totalement indépendantes. On ne peut décider de la vérité de niveau 1 sans la rapporter à celle de niveau 2, et le sens de la vérité de celle-ci ne peut être déterminé que s'il est rapporté à celle de niveau 3. Tel est bien le cas de ces énoncés produits dans le champ social des savoirs, les seuls qui intéressent Foucault. Par exemple la vérité d'une proposition ne peut jamais être décidée par simple confrontation avec le réel dont elle parle (niveau 1), indépendamment des règles de discours (niveau 2) dont elles font partie; ainsi la vérité de « 0 est un nombre » ne peut être décidée simplement en confrontant la proposition *avec ce qu'il en est en réalité* du zéro, indépendamment de savoir si l'on se trouve dans l'arithmétique d'Euclide ou dans celle de Peano, et il en va de même, *mutatis mutandis*, de la vérité de « l'action est égale à la réaction », « la fièvre est un mouvement d'excrétion à intention purificatrice », « toute pulsion qui ne se renverse pas dans son contraire ou qui ne se retourne pas sur la personne propre est refoulée ou sublimée », tous énoncés dont la vérité ne peut être tranchée indépendamment des « règles internes » du discours dont ils relèvent, respectivement la dynamique classique, la médecine du XIX^e siècle, ou la psychanalyse freudienne.

Mais, dans l'immédiat, ce qui compte, c'est le troisième niveau et ses effets sur la vérité. Le point essentiel est le suivant: c'est seulement à ce niveau que l'opposition du vrai et du faux cesse de relever de procédures « cognitives » de vérification pour relever de l'historique et du politique. Sans doute, il n'y aurait pas de proposition vraie hors d'un discours vrai et pas de discours sans une volonté historique de vérité. Mais ni la vérité d'une proposition ni celle d'un discours ne sont sous la dépendance *directe* de ces procédures externes de *contrainte*, historiquement variables, et politiquement déterminées. Voilà pour le « politisme » de Foucault.

Pourtant il y a bien un sens politique de la vérité. Mais ce n'est pas directement à la vérité elle-même mais à la *volonté de vérité* qu'est liée la

question politique, c'est-à-dire la question : *Qu'est-ce qui détermine tous ces discours socialement produits à être vrais ?* C'est là qu'il faut selon nous distinguer avec soin deux types de questions sous peine de tomber dans des contresens comme ceux de Putnam.

Première question : *Qu'est-ce qui détermine la vérité des discours socialement produits ?* La réponse à cette question dépend clairement des deux niveaux inférieurs, celui du rapport de la proposition avec son objet et celui des règles internes du discours. C'est ce que nous verrons plus précisément à l'occasion du deuxième texte de Foucault. Il n'y a donc aucun lien direct entre la réponse qui peut être donnée à la question de savoir ce qui fait qu'un discours est vrai, et l'idée de contrainte idéologique, de politique, de pouvoir, etc. L'« idéologisme » et le « politisme » sont donc exclus.

Seconde question : *Qu'est-ce qui détermine (contraint) les discours socialement produits à être vrais ?* D'où vient que les discours socialement nécessaires et les plus valorisés, dans lesquels se reconnaît une société, qui lui donnent son identité, sa consistance et aussi son pouvoir de contraindre ceux qu'elle tient ensemble, doivent être *vrais*, plutôt que simplement efficaces, crédibles, beaux, admirables ? Car ici la vérité ne s'oppose pas à la fausseté, comme dans les cas précédents, où le problème était celui du critère du discours vrai, mais la vérité est une des *valeurs* que peut viser un discours en concurrence avec d'autres valeurs. La question n'est plus : qu'est-ce qui distingue le discours vrai du discours faux ?, mais : qu'est-ce qui qualifie la vérité à être socialement désirable ? Autrement dit : Pourquoi dire le vrai ? Qu'est-ce qui contraint tous ces discours au *vrai*, plutôt qu'à une autre forme de légitimité socialement reconnue ?

Ce qui est donc soumis à l'histoire des formes politiques, ce n'est pas la vérité, mais la *volonté* de vérité. Cette *volonté* est historique. Et elle est politique. Doublement : au sens où elle est déterminée par des conditions politiques, et au sens où elle détermine des effets politiques. (On retrouve ici le double mouvement d'aller et retour entre vérité et pouvoir que nous avons repéré dans la définition de toutes les procédures externes⁶.)

Le « dire vrai » ne doit donc pas seulement être considéré comme un effet du *vrai* qui est dit par là, mais d'un *vouloir dire le vrai* qui détermine un *pouvoir dire le vrai*. Les questions *politiques* de la vérité sont donc triples : qui veut le vrai et qui le peut dire ? À propos de quoi doit-on dire le vrai ? En vue de quoi le veut-on ? *Qui, à propos de quoi et pourquoi ?* Ainsi est-on conduit à ce que Foucault appelle, dans la dernière ligne du texte cité, « histoire des plans d'objets à connaître » (c'est la question *à propos de quoi ?*), « histoire des fonctions et positions du sujet connaissant » (c'est la question *qui ?*), « histoire des investissements matériels, techniques, instrumentaux de la connaissance »

(c'est la question *pourquoi, pour quoi faire ?*). Alors même que la vérité elle-même s'appliquerait aux discours selon des critères nécessaires, constants, éternels, épistémiques, les diverses formes de la volonté de vérité sont, elles, instituées, variables, historiques et politiques.

On aura reconnu dans ce déplacement de la question, dans cette mise en question de la question même, dans ce mode de rétrogradation des interrogations posées par la vérité (qu'est-ce que la vérité ? comment dire le vrai ? à quoi reconnaît-on le discours vrai ?) à la mise en problème de ces interrogations mêmes (pourquoi rechercher la vérité, que signifie vouloir dire le vrai ?), un mode de déplacement et un concept typiquement nietzschéens, celui de *volonté de vérité*⁷.

C'est elle qui est historique. En tout cas, elle est née, au contraire de la vérité elle-même. Où et quand est née cette volonté de vérité, *notre* volonté de vérité ?

La naissance de la volonté de vérité

Où et comment en repérer la naissance ? À Platon. C'est ce que note le passage que nous avons omis de citer dans le texte ci-dessus, à propos du « partage historique ».

« Car, chez les poètes grecs du VI^e siècle encore, le discours vrai – au sens fort et valorisé du mot – le discours vrai pour lequel on avait respect et terreur, celui auquel il fallait bien se soumettre parce qu'il régnait, c'était le discours prononcé par qui de droit et selon le rituel requis ; c'était le discours qui disait la justice et attribuait à chacun sa part ; c'était le discours qui, prophétisant l'avenir, non seulement annonçait ce qui allait se passer, mais contribuait à sa réalisation, emportait avec soi l'adhésion des hommes et se tramait ainsi avec le destin. Or voilà qu'un siècle plus tard la vérité la plus haute ne résidait plus déjà dans ce qu'*était* le discours ou dans ce qu'il *faisait*, elle résidait en ce qu'il *disait* : un jour est venu où la vérité s'est déplacée de l'acte ritualisé, efficace et juste, d'énonciation, vers l'énoncé lui-même : vers son sens, sa forme, son objet, son rapport à sa référence. Entre Hésiode et Platon un certain partage s'est établi, séparant le discours vrai et le discours faux ; partage nouveau puisque désormais le discours vrai n'est plus le discours précieux et désirable, puisque ce n'est plus le discours lié à l'exercice du pouvoir. Le sophiste est chassé. »

Le passage que Foucault décrit comme naissance ou constitution de la volonté de vérité est ordinairement décrit comme naissance de la raison. Ici, il ne cite pas ses sources. On aura pu en effet reconnaître, dans la manière dont il caractérise l'ancien discours vrai, les trois « maîtres de vérité », le poète, le

roi de justice et le devin, analysés par M. Détiéne dans *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*⁸. Selon lui, en effet, avant cette vérité rationnelle dans laquelle nous nous reconnaissons, la vérité n'est pas séparable du maître qui l'énonce. Le premier maître, c'est le poète archaïque qui dit ce qui doit être retenu et tenu pour vrai de ce qui a été. Le roi de justice est un autre maître, qui dit aussi ce qui a été et ce qui doit être, non en opposant le pour et le contre, en cherchant à établir des faits, mais en attribuant à chacun sa part dans le monde cosmique et en instituant l'ordre par sa parole. Le troisième maître, c'est le devin : il dit le passé, le présent et l'avenir ; et surtout, ce disant, il le fait advenir.

Ce que Détiéne repère comme un changement de régime de vérité, Foucault le reprend à son compte, en termes nietzschéens, en y voyant la marque de la naissance de la *volonté de vérité*. Et, en effet, le passage des *mythes* hésiodiques à l'*histoire* dans l'*Enquête* d'Hérodote, le passage de l'art du devin à l'argumentation des physiciens, le passage de ce que L. Gernet appelait le « prédroit »⁹ au temps du roi de justice, au Droit classique athénien, chacun de ces passages peut bien être décrit par une « volonté de dire le vrai » à propos, respectivement, des événements qui définissent l'identité sociale, des régularités et irrégularités qui scandent le rythme de la nature, ou du règlement des conflits qui bouleversent l'ordre établi. Désormais, ce n'est plus au poète, mais c'est à l'Histoire qu'il revient de dire *vrai* sur ce qui est advenu dans le passé, ce n'est plus au devin, c'est à la Physique qu'il revient de dire la *vérité* sur ce qui règle la nature, ce n'est plus au roi de justice, c'est au Droit qu'il revient de dire *vraiment* qui est responsable.

Cependant, il faut remarquer une ambiguïté dans le passage cité de Foucault : que signifie « vrai » dans ce texte ?

« ...la *vérité* la plus haute ne résidait plus déjà dans ce qu'était le discours, ni dans ce qu'il faisait, mais dans ce qu'il disait. Un jour est venu où la *vérité* s'est déplacée de l'acte ritualisé, efficace et juste d'énonciation vers l'énoncé lui-même : vers son sens, sa forme, son objet, son rapport à sa référence. Entre Hésiode et Platon un certain partage s'est établi, séparant le discours *vrai* et le discours faux... »

Il y a là une réelle difficulté. En un sens, la vérité semble désigner seulement le *nouveau* mode de sélection des discours légitimes (dire vraiment ce qui est), la nouvelle *valeur* qui vient se substituer aux valeurs de beauté, de pompe, ou de puissance. Vrai s'oppose à puissant, efficace ou beau. La vérité est la nouvelle valeur *politique* de sélection et de contrôle des discours – conformément au sens que Foucault assigne à son concept de « volonté de vérité ». Mais en un autre sens, la vérité semble désigner le trait commun aux discours archaïques et classiques (dire vrai, c'est toujours « dire ce qui est »),

qui se distinguent par leurs procédures *opposées* de sélection et de reconnaissance de la vérité (distinguée de la fausseté) : la vérité réside dans un cas dans ce que *fait* le discours, dans un autre dans ce qu'il *dit*. Autrement dit : ce qui surgit avec Platon, est-ce un nouveau mode de sélection des discours *au moyen* de la vérité, ou un nouveau mode de sélection des discours *vrais* ? Les discours socialement légitimés seront-ils désormais les seuls discours vrais, ou les nouvelles procédures permettront-elles de légitimer un nouveau type de discours vrai ?

Les deux lectures du texte de Foucault sont possibles. Cette ambiguïté montre sans doute qu'il veut dire deux choses à la fois, ce qui provoque une sorte de « télescopage sémantique » dans l'usage du concept de vérité. Il est sans doute dû à la projection du concept nietzschéen de « volonté de vérité » sur le concept « détiénien » de « maître de vérité ». Le terme de vérité ne peut sans doute pas s'accommoder de ces deux concepts incompatibles¹⁰.

Mais de cette équivoque du terme de « vérité » dans ce texte de Foucault, il y a deux leçons positives à tirer. La première est qu'il y a peut-être deux manières de penser, *du point de vue de la vérité*, ce qu'on appelle « la naissance de la raison » dans la pensée grecque. La seconde est qu'il y a peut-être aussi deux concepts de vérité à distinguer dans la théorie de Foucault.

Contentons-nous d'esquisser la première leçon. Il est possible d'envisager de deux façons la « naissance de la Raison ». Selon la première, on la décrira *selon l'histoire des jeux du pouvoir et de la vérité*, conformément aux « règles selon lesquelles on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir », auxquelles Foucault se réfère ailleurs¹¹. De ce point de vue, on dira que la Raison (qui est peut-être le nom métaphysique de « la volonté de vérité »), la Raison ou plutôt son surgissement sur la scène de l'histoire sociale, produit une sorte d'*inversion* dans ce jeu du pouvoir et de la vérité. Avant Platon, dont le nom ne sert ici que de simple point de repère, le discours vrai est celui qui était lié au désir de domination ou à l'exercice du pouvoir : est vrai ce qui est imposé par un pouvoir. À partir de Platon, pour qu'un discours puisse être légitimé à exercer un pouvoir, il faut inversement qu'il soit vrai : il y a un pouvoir propre au vrai. La volonté de pouvoir a pris la vérité elle-même comme objet, en même temps que comme support et auxiliaire ; et c'est le début de la formidable *volonté de savoir* dont les sciences occidentales sont les manifestations les plus éclatantes. L'inversion est donc la suivante : *de la vérité comme effet de pouvoir au pouvoir comme effet de vérité*.

Mais il y a une autre manière de raconter la « naissance de la Raison ». On peut aussi la décrire *selon l'histoire des procédures de légitimation* du discours vrai, et c'est alors à une autre inversion que l'on a affaire.

Les discours vrais, du moins les plus élevés des discours vrais, ceux qui sont socialement produits et dans lesquels se lit l'identité d'une société, sont ceux qui disent le réel commun. Mais alors toute société historique se trouve devant un cercle : Comment reconnaître le discours vrai sinon au nom du fait qu'il dit le réel ? Mais comment savoir ce qui est réellement réel si le discours vrai qui le dit n'est pas reconnaissable ? Ce cercle de la vérité, il nous semble qu'il n'est pas seulement « spéculatif », mais qu'il a aussi un contenu social et historique. C'est le cercle que doit affronter tout discours qui prétend au vrai, et notamment les discours d'une société. *Ce cercle n'est que la transposition, en termes de production sociale du discours, du cercle transcendantal.* Celui que formule Kant dans sa *Logique* : « La vérité, dit-on, consiste dans l'accord de la connaissance avec l'objet. Selon cette simple définition de mot, ma connaissance doit donc s'accorder avec l'objet pour avoir valeur de vérité. Or le seul moyen que j'ai de comparer l'objet avec ma connaissance, c'est que je le connaisse. Ainsi ma connaissance doit se confirmer elle-même ; mais c'est bien loin de suffire à la vérité, car puisque l'objet est hors de moi et que la connaissance est en moi, tout ce que je puis apprécier, c'est si ma connaissance de l'objet s'accorde avec ma connaissance de l'objet... »¹² Transposons ce cercle et disons-le en termes de production sociale de discours : le monde commun (celui dans lequel vivent tous les membres d'une société) ne peut être tenu pour être *vraiment* ce qu'il est indépendamment de discours qui, pour être reconnus comme vrais, doivent être conformes à ce monde dont ils parlent. Il y a deux façons de rompre le cercle, dont témoignent respectivement les « Maîtres de vérité » et les nouveaux discours rationnels. Soit la vérité du discours (reconnaisable à ses signes) est critère de la réalité du monde qu'il dit ; soit la réalité du monde est critère de la vérité du discours qui le dit. Des discours du maître de vérité à la naissance des discours de la science, il y a ainsi comme une inversion du sens de détermination du principe de correspondance : alors que le monde réel était celui qui était dit par le discours vrai, reconnaissable au maître qui le disait et au rituel qui le légitimait, désormais le discours vrai est celui qui dit le monde réel¹³. Mais c'est à partir de cette deuxième manière de sortir du cercle que se pose à nouveau le *problème transcendantal* : comment l'ordre du réel peut-il se traduire dans l'ordre de la connaissance ? Ce problème est résolu, de fait, par la science, et de droit, par le concept d'*a priori*. Il faut que quelque chose de l'ordre du monde soit déjà donné pour que le sujet connaissant puisse s'y reconnaître. Mais transposons le cercle transcendantal en termes de production sociale du discours : il faut que quelque chose de l'ordre commun social et historique soit déjà donné *dans l'ordre du discours* pour qu'une société puisse s'y reconnaître. Ce problème est résolu par le fait (*factum*) que les sciences ont une histoire. *L'a priori* doit

donc être historique ; et il se manifeste dans l'ordre du discours, c'est-à-dire dans l'histoire des objets, des méthodes et des théories scientifiques.

Il nous semble donc qu'il y a deux façons de comprendre la « naissance de la volonté de vérité ». Chacune pourrait s'avérer par elle-même riche et fructueuse, même si elles se mêlent un peu dans l'usage ambigu que Foucault fait du terme texte de vérité.

Pourtant cette équivoque a aussi un sens et une portée positive à l'intérieur de *L'Ordre du discours*. Car les deux sens du mot « vrai » entre lesquels le premier texte hésite (vrai comme effet d'une volonté de vérité historiquement variable, vrai comme effet d'une procédure de légitimation qui confronte le discours avec sa référence) vont être en revanche parfaitement distingués dans le texte suivant.

Les procédures internes. Être dans le vrai / dire vrai

Le deuxième texte dans lequel intervient la notion de vérité dans *L'Ordre du discours*, est celui qui traite des « disciplines ». Foucault pose qu'il n'y a pas seulement des procédures qui s'imposent de l'extérieur aux discours, il y a des procédures internes de régulation du discours, comme « l'auteur », le « commentaire » ou les « disciplines ». C'est à l'occasion de ces dernières que Foucault réintroduit la question de la vérité. Ce deuxième texte nous permettra de l'absoudre de la deuxième accusation : celle de « relativisme ».

La médecine, la botanique ou la linguistique sont des « disciplines ». Qu'est-ce qu'une discipline ? Ou plutôt, d'abord : qu'est-ce que ça n'est pas ? « une discipline ce n'est pas la somme de tout ce qui peut être dit de vrai à propos de quelque chose ; ce n'est même pas l'ensemble de tout ce qui peut être, à propos d'une même donnée, accepté en vertu d'un principe de cohérence ou de systématité ». (*L'Ordre du discours*, p. 32-33.)

Comme dans le texte précédent, à propos de l'opposition du vrai et du faux et de la volonté de vérité, Foucault commence par éliminer deux hypothèses. Souvenons-nous : « si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni institutionnel, ni violent ». Il nous semble qu'il est possible de faire correspondre terme à terme les hypothèses ici éliminées avec les deux hypothèses éliminées précédemment. Au niveau de la *proposition* (dont le caractère vrai ou faux est indépendant de l'histoire et du pouvoir), correspond la discipline conçue comme somme de propositions vraies (« ce qui peut être dit de vrai à propos de quelque chose »). À « l'intérieur d'un discours » correspond la discipline conçue comme « l'ensemble de tout ce qui peut être, à propos d'une même donnée, accepté en vertu d'un principe de cohérence ou de systéma-

licité», autrement dit une totalité discursive systématisée à partir du minimum de données: c'est ce qu'on appelle couramment une *théorie*, fondée sur les principes de *cohérence et de simplicité*. Mais, de même qu'il y avait un troisième niveau, il y a aussi une troisième définition de la discipline. Avant d'y venir, il convient de faire une autre remarque à propos de ces trois degrés. C'est que les deux premières définitions de la discipline, non pertinentes, correspondent aussi, en même temps, à deux définitions classiques de la *vérité*.

Prenons en effet la définition de la discipline comme ensemble de toutes les propositions vraies à propos de quelque chose. Elle serait calquée sur l'interprétation réaliste de l'essence de la discipline en termes de la vérité «adéquation» – au moins au sens minimal et indiscutable du rapport d'une proposition à son référent. Si l'on limite la vérité à cette définition, on se représente plus ou moins les choses ainsi: «il y a un objet réel, existant tel quel et objectivement, avant tout discours, par exemple les plantes. La discipline à laquelle revient de dire tout ce qui est vrai au sujet des plantes est la botanique. Une proposition sur une plante est vraie si et seulement si elle dit un prédicat réel à propos de la plante». On en peut conclure: la définition de la vérité qui sied au niveau de la proposition est celle d'adéquation interprétée de façon réaliste.

Mais on sait qu'on oppose souvent à cette interprétation réaliste des objections très fortes. Comment juger de l'adéquation d'un énoncé au réel sans le connaître au moyen d'énoncés? Comment un énoncé peut-il être conforme à ce qui est hétérogène et donc à autre chose qu'à des énoncés? Pour ces raisons, et d'autres, tenant aux exigences d'une *théorie*, on oppose souvent à la vérité adéquation la vérité cohérence. De là la deuxième hypothèse de Foucault, et la deuxième définition de la discipline. On dira: «la botanique n'est pas constituée par tout ce qui est conforme à la réalité même des plantes, mais par tous les énoncés compatibles entre eux en vertu d'un principe de cohérence, dérivables à partir de quelques données initiales (par exemple observationnelles) sur la plante, et donc de tous les énoncés systématisables». Il nous semble que ce second niveau correspond assez bien à celui des *règles internes* de formation des discours, dont parlait le texte précédent. On peut en conclure: au niveau 2, qui est celui de la théorie, définie comme un ensemble de propositions vraies de niveau 1, la vérité se définit par des critères de systématisme et de cohérence.

Mais il y a un troisième niveau, celui de la discipline. Et il semble bien qu'il y a une troisième définition de la vérité qui lui correspond. Car pour la discipline, la vérité se définit en termes d'*acceptabilité*.

«À l'intérieur de ses limites, chaque discipline reconnaît des propositions vraies et fausses; mais elle repousse, de l'autre côté de ses marges, toute une tétatologie du savoir... une proposition doit remplir de complexes et lourdes exigences pour pouvoir appartenir à l'ensemble d'une discipline; avant de pouvoir être dite vraie ou fausse, elle doit être, comme dirait M. Canguilhem¹⁴, "dans le vrai"... » (*L'Ordre du discours*, p. 35-36.)

Un énoncé sera botanique non pas parce qu'il dit quelque chose de vrai sur la plante (vérité «adéquation» et position «réaliste»), ni parce qu'il dit quelque chose de compatible avec le système admis sur la plante (vérité «cohérence» et position «rationaliste»). Un énoncé sera botanique, non pas s'il *dit vrai* à propos de la plante, mais s'il est *dans le vrai* à propos de la plante. En d'autres termes, pour qu'un énoncé soit *dans le vrai* à propos de son objet, il faut et il suffit qu'il se conforme aux règles d'acceptabilité de la discipline qui traite de cet objet. La vérité, à ce troisième niveau, c'est l'ensemble des «conditions d'acceptabilité» d'un discours (position, disons «archéologique»).

Cette distinction permet de tracer nettement la frontière entre l'historique et l'épistémologique, si l'on peut dire. Les formes de *l'être dans le vrai* sont les formes historiquement variables qui déterminent d'une façon nécessaire les conditions d'acceptabilité d'un énoncé à propos d'un objet déterminé, par exemple la plante pour la botanique, la maladie pour la médecine, le langage pour la linguistique. Les conditions d'acceptabilité de troisième niveau *précèdent* et déterminent les conditions de vérification propres aux deux précédents. Pour qu'un énoncé soit dit vrai à propos d'un objet, il faut *avant tout* qu'il puisse être reconnu comme pouvant être *légitimement* dit à propos de cet objet, et seulement ensuite, *secondairement*, qu'il dise «ce qu'est» cet objet, conformément aux règles de vérification propres à cette discipline. Être dans le vrai semble donc une condition nécessaire mais non suffisante pour être vrai.

Cette distinction permet ainsi à Foucault de tracer une frontière entre son territoire, celui de l'archéologue, et celui de l'épistémologue ou de l'historien des sciences. Ce qu'étudie Foucault, ce sont les conditions pour qu'une proposition soit *dans le vrai*. Ce qu'étudie l'historien des sciences ce sont les conditions pour qu'une proposition puisse être (ou ait pu être) considérée comme vraie ou fausse, selon les critères de scientificité propres à une science donnée. L'histoire de la vérité qui concerne Foucault, ce n'est donc pas celle du vrai opposé au faux, c'est celle des conditions historiquement variables qui rendent possibles l'acceptabilité (vraie ou fausse) d'un énoncé. Ces conditions sont historiques. *Mais en même temps, elles sont a priori*, puisqu'elles sont les conditions pour qu'une expérience des objets à

connaître soit possible. Étant *a priori*, elles ne sont pas des conditions négatives limitant le champ d'accès du savoir, ce sont des conditions positives qui permettent, dans un champ épistémique donné, de produire un nombre indéfini d'énoncés vrais ou faux. Telle est donc la question de l'archéologue Foucault : derrière les propositions ou les théories, vraies ou fausses, quelles sont leurs conditions d'apparition dans l'élément de la vérité ?

On voit que, là encore, comme dans le premier texte, Foucault fait un pas en arrière, qui définit sa propre position et son propre objet à propos de la vérité : il rétrograde d'une question à sa propre condition de possibilité. Seulement, alors que dans le premier texte, la rétrogradation était de type généalogique (nietzschéen), dans ce second texte, la rétrogradation est de type critique (autrement dit kantien). Dans le premier cas, on passe de la question « cet énoncé est-il vrai ou faux ? » aux questions « qui se pose cette question, quand, en vue de quoi, se pose-t-elle ? » ; dans le second cas, on passe de la question « cet énoncé est-il vrai ou faux ? » aux questions « qu'est-ce qui rend cet énoncé, vrai ou faux, acceptable ? qu'est-ce qui fait qu'avant d'être vrai ou faux, il est déjà dans le vrai ? » Dans le premier cas, on remonte de la question de la vérité d'un énoncé vers les conditions d'énonciation de la question ; dans le second cas, on remonte de la question de la vérité d'un énoncé vers les conditions d'énonciation de l'énoncé. Or il se trouve, et c'est là la position originale de Foucault, que l'espace historique qu'il découvre pour la vérité est le même dans les deux cas : *les formes historiques de la volonté de vérité sont en même temps les conditions variables qui rendent acceptables un discours* ; ou encore : les différentes manières pour un discours d'être dans le vrai sont les formes historiques de la volonté de vérité.

En effet : quelles sont les exigences à remplir pour qu'une proposition soit dans le vrai, c'est-à-dire acceptable à l'intérieur d'une discipline ? Il faut *trois conditions*, qui justement recourent à peu près exactement celles qui ont été déterminées par la volonté de vérité.

« Elle doit s'adresser à un plan d'objets déterminé... [et Foucault prend l'exemple de la botanique à partir de la fin du XVIII^e siècle]. Mais, (pour) appartenir à une discipline, une proposition doit utiliser des instruments conceptuels ou techniques d'un type bien défini [Foucault prend ici l'exemple de la médecine à partir de la fin du XIX^e siècle]. Il y a plus encore : pour appartenir à une discipline, une proposition doit pouvoir s'inscrire sur un certain horizon théorique [Foucault prend l'exemple de la linguistique des XVIII^e et XIX^e siècles] » (*L'Ordre du discours*, p. 33-35.)

Il y a donc trois types de conditions qui rendent une proposition acceptable dans une discipline donnée. Il y a d'abord des exigences d'objet : qu'est-ce qui, de la plante, est pertinent pour que la botanique puisse s'en

emparer ? Au XVI^e siècle, ce sont ses valeurs symboliques, ou ses vertus ; au XVII^e siècle, c'est sa structure visible, ou la mécanique de ses fluides. On sait que l'objet de la botanique ne se confond pas avec la « chose » immédiatement donnée aux sens ou au langage : ce n'est pas *la plante* telle qu'elle se donnerait, nue, telle qu'en elle-même, dans sa visibilité absolue, pas plus que la psychiatrie n'étudie « la folie » elle-même, en soi, telle qu'elle se révélerait à l'expérience première et brute. La botanique, la médecine ou la psychopathologie constituent leurs objets¹⁵, qui ne se confondent pas avec ces choses ou avec ce que l'*Archéologie du savoir* appelle « le référent » : « On veut bel et bien se passer des "choses"... Substituer au trésor énigmatique des choses d'avant le discours... la formation régulière des objets qui ne se dessinent qu'en lui. Définir ces objets sans référence au fond des choses, mais en les rapportant à l'ensemble des règles qui permettent de les former comme objets d'un discours et constituent ainsi leurs conditions d'apparition historique. »¹⁶

Une deuxième condition que doit remplir une proposition pour appartenir à une discipline, est qu'elle doit utiliser des instruments conceptuels ou techniques d'un type bien défini¹⁷. Mais il y en a une troisième : pour appartenir à une discipline, une proposition doit pouvoir s'inscrire sur un certain horizon théorique. Qu'entendre par là ? Par opposition à telle ou telle théorie particulière (par exemple la théorie de l'hérédité de Mendel), qui constitue un ensemble articulé de *réponses*, l'horizon théorique peut être tenu pour un ensemble de *questions pertinentes*. Par exemple, il n'est plus pertinent de poser la question de l'origine des langues à l'intérieur de la linguistique de la fin du XIX^e siècle, cette question centrale dans la linguistique du XVIII^e siècle devient la question non scientifique par excellence.

On peut mettre en parallèle ces trois conditions pour qu'un discours soit « dans le vrai », c'est-à-dire pour qu'il se conforme à la police interne d'une discipline, les trois traits qui définissaient les formes historiques de la volonté de vérité. Souvenons-nous : « histoire des plans *d'objets* à connaître, histoire des *fonctions et positions* du sujet connaissant, histoire des investissements matériels, techniques, instrumentaux de la connaissance » (p. 19). Quels *objets* sont à connaître, et deviennent brusquement visibles, quelles sont les fonctions et positions du sujet connaissant, c'est-à-dire de quel appareillage *conceptuel* dispose-t-il, quels investissements matériels et techniques délimitent l'horizon théorique disponible ?

En somme, si l'on synthétise ces deux textes, on dira : pour « être dans le vrai », une proposition doit d'abord se tenir à l'intérieur d'un horizon disciplinaire dans les deux sens du mot *discipline*. D'une part, elle doit être conforme à la forme historique d'une volonté de vérité, dans laquelle se lit

absolue, éternelle, indépendante des conditions historiques. Alors se pose la question : comment pouvons-nous, comment peut-on en général, distinguer le monstre vrai de l'erreur disciplinée, hors de conditions toujours elles-mêmes historiquement variables ?

Soit on veut dire : Mendel ne dit pas vrai absolument, nous ne pouvons pas le savoir, et cela n'a pas de sens. Il se trouve que, pour les biologistes de son époque, il disait faux, et pour ceux de la génération suivante, il disait vrai, comme il dit vrai encore pour nous. On ne peut se placer hors de l'histoire pour trancher. Dans ce cas, on confesse que tout jugement de vérité, même au second degré, est historique, mais Foucault est bien un relativiste.

Il faut avouer que le texte de Foucault est ambigu. Car il semble pouvoir être lu soit dans un sens « absolutiste » soit dans un sens « relativiste ». Foucault écrit : « On s'est souvent demandé comment les botanistes ou les biologistes du XIX^e siècle avaient bien pu faire pour ne pas voir que ce que Mendel disait était vrai » (p. 36) et plus loin : « Mendel disait vrai, mais il n'était pas "dans le vrai" du discours biologique de son époque » (p. 37).

On peut lire ces phrases comme signifiant : Oui Mendel disait vrai absolument, nous le savons maintenant, mais ce qui est intéressant, c'est que, pour les biologistes de son époque, cette vérité n'était pas formulée selon les règles de la discipline et n'était donc ni vraie ni fausse, elle n'était tout simplement pas dans le vrai. Mais on peut lire aussi ces phrases comme signifiant : ceux qui posent cette question sont naïfs, ils prennent les conditions d'acceptabilité du discours biologique qui sont celles de leur époque, la nôtre, pour des conditions absolues, ils pensent que Mendel dit vrai absolument, alors qu'en fait il dit vrai pour eux et par conséquent n'arrivent plus à comprendre pourquoi il ne pouvait pas dire vrai pour son époque.

Ce second débat ne concerne pas Foucault. Il n'appartient pas à son territoire, mais à celui de l'historien des sciences. Foucault introduit justement la distinction entre « dire vrai » et « être dans le vrai » pour différencier son propre objet de celui de l'histoire des sciences, ou plus exactement de l'« épistémologie historique » telle que la concevait G. Bachelard²⁰. Il est probable que la position de Foucault sur ce problème consiste à rejeter l'opposition simple de l'absolutisme métaphysique et du relativisme historiciste : ce qui est vrai, biologiquement vrai, c'est ce que la biologie scientifique reconnaît comme appartenant à son propre domaine de scientificité, et elle reconstruit, à chaque instant, de manière cumulative, son propre passé, en termes de vérité. Ainsi, Mendel fait partie, pour nous, du passé de la biologie, il disait donc vrai, mais non pas pour nous : il disait vrai objectivement, puisque l'histoire consacre, sur un mode anhistorique, l'objectivité de ses objets, ceux que nous

pouvons encore voir, de ses concepts, que nous pouvons comprendre, et de son horizon théorique, dans lequel nous pouvons reconnaître notre monde, de la même façon que, par exemple, la vérité de la théorie de la relativité a consacré la vérité passée de la dynamique galiléenne ou newtonienne, plutôt qu'elle l'a éliminée. « C'est le présent qui illumine le passé, disait en ce sens G. Bachelard. À partir de vérités que la science actuelle a rendues plus claires et mieux coordonnées, le passé de vérité apparaît plus clairement progressif en tant que passé même.²¹ » Si tel est le cas, on voit qu'une réponse plutôt « rationaliste » à la seconde question, épistémologique (qu'est-ce qui scientifiquement distingue le vrai du faux ?), peut s'accommoder d'une réponse plutôt « historiciste » à la question proprement archéologique (qu'est-ce qui permet à un discours d'« être dans le vrai » ?).

Vers une théorie générale de la vérité ?

Essayons à présent de renouer entre eux tous les fils que nous avons dégages. Rappelons d'abord comment on peut répondre aux accusations de « politisme » et de « relativisme ». Par deux fois, de deux façons et par deux concepts, *L'Ordre du discours* y répond. D'abord au moyen du concept de « volonté de vérité », qui réplique à l'accusation de « politisme » : ce n'est pas la vérité elle-même qui est politique, modifiable, et instituée, ce n'est pas le vrai opposé au faux, ce ne sont pas les mêmes procédures d'établissement du vrai et de rejet du faux, c'est la volonté de dire vrai plutôt que de bien parler, c'est la volonté de dire telles vérités plutôt que telles autres ; *c'est la valeur même de la vérité qui est politique*. Ensuite le concept d'« être dans le vrai » répond à l'accusation de relativisme : ce n'est pas la vérité elle-même qui est historique, ce n'est pas le vrai opposé au faux (il est relatif non à l'histoire mais à ce que chaque science détermine comme procédure légitime de vérification), c'est le fait pour un discours d'être ou non dans le vrai comme préalable au fait d'être vrai. Par deux fois, on rétrograde ainsi de la vérité elle-même à sa condition : la volonté politique de vérité comme condition du dire vrai, le fait d'être historiquement dans le vrai comme condition du fait d'être vrai.

Mais, ces textes ne nous offrent-ils pas aussi, positivement, l'esquisse possible d'une théorie générale de la vérité ? Quelles thèses pouvons-nous y lire, au moins en filigrane ?

Il y aurait plusieurs niveaux de discours dont chacun renverrait à sa manière à un concept différent de vérité. Pour une proposition, être vraie ou fausse, c'est être conforme à ce dont elle parle, ce à quoi elle se réfère. Pour une théorie, être vraie ou fausse, c'est être organisée selon des critères de

cohérence, de simplicité et de systématisme. Mais pour que, en général, un discours soit vrai, il faut qu'il soit formé conformément aux règles de détermination des objets, des concepts et des questions qui le rendent déjà acceptable, et l'installent dans l'élément du vrai.

Mais comme les trois définitions de la vérité correspondent à trois types d'extension possibles du discours, les trois « critères » de vérité sont subordonnés les uns aux autres : pour qu'une proposition de niveau 1 soit vraie, il faut qu'elle soit intégrée dans un système de propositions cohérentes de niveau 2, qui lui-même s'intègre dans un discours qui soit déjà dans l'élément du vrai.

Pour qu'une proposition, de quelque type qu'elle soit et peut-être pas seulement dans l'ordre de la production sociale du savoir, soit déclarée légitimement vraie, ne faut-il pas en effet trois types de conditions subordonnées les unes aux autres ? Il faut d'abord, c'est le point crucial, qu'on puisse s'assurer qu'elle « correspond » au réel dont elle parle : il faut à ce niveau des procédures fiables, en tout cas admises, de *vérification* : selon les cas ce sera l'autorité de la source, le recoupement des témoignages, la perception sensible, etc. Mais cela n'est possible que si la proposition en question s'intègre déjà au système organisé de croyances, ou de savoir, si elle ne contredit pas le système *plus fondamental* et déjà donné et sans lequel elle n'aurait pas de sens. Mais, tout cela (procédures de vérification et d'intégration dans un système cohérent) n'est possible que si, auparavant, la proposition est déjà « dans le vrai », si elle présente tous les caractères de l'acceptabilité, c'est-à-dire si elle est tout simplement énonçable.

Et, à leur tour, ces conditions générales d'acceptabilité, ces conditions « transcendantales » qui rendent les deux précédents niveaux possibles, sont elles-mêmes de trois types : il faut un système d'objets, un système de concepts et un horizon théorique. Un système d'objets *réels*, c'est au moins le système de base que nous offrent nos différents moyens perceptifs (nos sens ou nos instruments techniques), sans lesquels il n'y aurait rien de réel (et sans lesquels aucune opération de vérification de niveau 1 ne serait possible) ; un système de *concepts*, c'est-à-dire *au moins* (mais parfois bien plus) le système de découpage du réel que nous offre la langue naturelle et dont rien *a priori* ne nous garantit qu'il soit parfaitement en accord avec le système des *realia*, ou des *qualia*, de niveau 1, dont rien ne nous garantit qu'eux-mêmes soient toujours en accord les uns avec les autres.

En somme, en deçà des discours vrais, avant même toute procédure de vérification, il faut toujours que nous soyons d'abord données, une *esthétique des objets*, qui nous les rende perceptibles, une *analytique des concepts* (qui est au minimum une sémantique) qui nous les rende pensables

et une *analytique des principes* qui nous les rende articulables. Ces conditions transcendantales font qu'avant même de pouvoir être dite vraie ou fausse, une proposition est (ou non) déjà dans le vrai.

Ainsi, à ébaucher, à la suite de Foucault, ces éléments d'une théorie de la vérité recoupant et intégrant trois définitions possibles de la vérité (correspondance, cohérence, acceptabilité), on voit qu'elle ne ferait que reprendre les éléments d'une théorie kantienne de la connaissance. Et même si, sans doute, il ne nous aurait pas suivi jusqu'ici, même s'il ne nous avait pas accordé tout ce que nous avons pu dire de ce qu'il a pu nous dire, sur ce point sans doute, il aurait approuvé. Car c'est toujours en référence à la critique kantienne qu'il a défini son travail d'archéologue. Il se trouve que les *sciences*, tout en étant sciences et pleinement sciences, ont une *histoire*. Il faut prendre ces deux faces du savoir au sérieux. Cela signifie que les conditions *a priori* de notre savoir ne sont pas les formes invariantes d'un sujet pur de la connaissance, mais les formes historiques qui le rendent possible. Le transcendantal a nécessairement pour nous une forme historique et ne peut en avoir d'autres – et c'est ce qui explique que Foucault, tout au long de son œuvre a cherché à dégager, de diverses manières, ce qu'il appelait déjà, dès *L'Histoire de la folie*, l'*a priori* historique²², et qu'il définissait dans *Les Mots et les Choses* comme « ce qui, à une époque donnée, découpe dans l'expérience un champ de savoir possible, définit le mode d'être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai »²³. Cette visée était déjà celle de la *Naissance de la clinique* qui se voulait, rappelons-le, « à la fois historique et critique, dans la mesure où il s'agit, hors de toute intention prescriptive, de déterminer les conditions de possibilité de l'expérience médicale telle que l'époque moderne l'a connue »²⁴. Elle demeure celle de Foucault jusque dans ses conférences finales sur « Qu'est-ce que les Lumières ? », où il définit sa propre façon de concevoir la critique, par différence avec celle de Kant, comme étant « généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode »²⁵.

Et que ceux qui manquent de vocabulaire appellent cela du relativisme si ça leur chante !

Francis WOLFF
(Paris)