



HAL
open science

Continuités, ruptures et bifurcations dans les savoirs

Patrick Juignet

► **To cite this version:**

Patrick Juignet. Continuités, ruptures et bifurcations dans les savoirs. Noésis, 2019, Qu'est-ce que l'Histoire des idées ?, 31. hal-03231880

HAL Id: hal-03231880

<https://hal.science/hal-03231880>

Submitted on 25 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Continuités, ruptures et bifurcations dans les savoirs

[Patrick Juignet](#)

Membre statutaire du [Centre de Recherche en Histoire des Idées](#)

Peut-on considérer qu'il y ait une continuité dans les savoirs d'une époque et des ruptures au cours du temps entre les époques, au sein d'une culture donnée ? Un tel questionnement, simple d'apparence, pose de très nombreux problèmes qui restent irrésolus. Nous verrons quelques unes des réponses apportées par les historiens et épistémologues du XX^e siècle.

1. Homogénéité ou diversité, continuités ou discontinuités ?

Y a-t-il une pensée commune, une culture, une mentalité, un esprit, un *a priori* historique, une *épistémè*, un paradigme, une matrice disciplinaire, etc., qui traverseraient les champs du savoir, y compris scientifiques, à une époque donnée et les rendraient homogènes et cohérents ? Jusqu'à quel point ? Y a-t-il des discontinuités ou pas entre la pensée savante et la pensée commune, entre la pensée scientifique, la pensée philosophique et les autres ? Peut-t-on désigner des seuils entre elles, voire des fossés, des ruptures radicales entre des manières de penser ?

La discontinuité peut être cherchée entre l'individu et le groupe. Une approche d'inspiration individualiste cherchera la spécificité d'un génie isolé, d'un sujet unique qui, par la puissance d'un entendement particulier, résoudre les problèmes laissés en suspens par ses prédécesseurs. À l'inverse, on peut supposer une continuité entre l'individu et la communauté savante de son temps et le considérer comme un simple agent mettant en œuvre, consciemment ou pas, un ensemble épistémique, une structure intellectuelle, un système discursif, qui le dépasse.

Il y a une autre question difficile à séparer de la première, qui est celle des continuités et discontinuités dans le temps à des époques différentes. Des ruptures qualitatives se produisent-elles dans le temps ? Sont-elles l'effet d'une évolution, le fruit d'une dynamique qui se déroule sur le plan conceptuel et qui demande une maturation pour se produire, ou au contraire de brusques mutations ? À côté des discontinuités entre des époques contiguës, ne peut-on repérer, sur la longue durée, une continuité dans des formes de pensées persistantes comme la pensée première, primitive, sauvage, et la pensée évoluée, rationnelle, moderne ?

Un autre problème surgit par rapport à ces questions qui les englobe toutes et les recouvre, c'est celui du point de vue adopté, à savoir s'il est plutôt historique, ou plutôt philosophique, ou plutôt épistémologique. La question des continuités et des discontinuités ne se situe pas de la même manière pour l'histoire, pour la philosophie de la connaissance ou pour l'épistémologie. Si on veut les opposer, on dira que l'historien s'appuie sur les faits, les événements, sur ce qui se passe, et le philosophe plutôt sur les concepts, les rationalités à l'œuvre et la relation entre le concept et l'expérience.

La question des continuités et discontinuités concerne aussi les approches dites « internalistes » et « externalistes ». Faut-il prendre en considération les champs extérieurs au savoir et à la culture, comme la politique, la société, l'économie ou pas ? Au maximum du point de vue continuiste, peut-on prétendre à une saisie holistique et considérer le savoir comme un fait total, mobilisant nécessairement toutes les déterminations existantes ?

2. L'hypothèse d'une continuité culturelle

En 2017, dans *L'histoire des idées : Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Marc Angenot pose en préalable « l'exclusion de l'histoire des sciences, des philosophies et des secteurs ésotériques (accessible à un cercle restreint) de la pensée et du discours, — mais j'inclus par contre l'interaction entre ces secteurs ésotériques et la sphère publique. Les idées qui restent des idées débattues par les seuls spécialistes, qui ne pénètrent pas la sphère publique n'intéressent pas l'historien des idées ». L'histoire des idées, bien que cela n'ait rien d'obligatoire, s'est positionnée sur le champ culturel.

Supposer une pensée commune à une époque a été évoqué dès le début de l'histoire des idées par Arthur Oncken Lovejoy dans *The Great Chain of Being* (1933). Cet auteur proposait de rechercher les principes présents dans toutes les provinces du savoir (science, philosophie, religion, littérature, art, politique). L'histoire des idées, si on la fait remonter à Lovejoy, débute par un présupposé continuiste sur les deux plans synchronique et diachronique. Il invente la notion d'idée unitaire élémentaire que l'on retrouverait constamment et il a cherché à montrer qu'une idée élémentaire pouvait être présente dans différents domaines et à différentes époques.

Le présupposé d'une continuité existe aussi chez des auteurs que l'on situe plutôt du côté de l'épistémologie historique comme Émile Meyerson et Édith Metzger. Pour Meyerson, à une époque donnée, il y a une continuité entre le fond culturel et les sciences. Émile Meyerson qui a lu les travaux de Lucien Lévy-Bruhl sur la « mentalité primitive », reprend l'idée d'une mentalité propre à une époque à l'intérieur de laquelle s'inscrit la recherche scientifique.

Les cadres de la pensée d'une époque sont, selon cet auteur, doubles : à l'arrière-plan ontologique s'ajoute une détermination historique du rapport aux objets. Les choses composant la réalité empirique se présentent à l'esprit au travers des cadres de pensée historiquement formés. Mais la continuité est surtout celle de la pensée ; Émile Meyerson pose comme *a priori*

« l'unité de la raison dans tous les domaines et dans toutes les époques » (*De l'explication dans les sciences*, p. 842).

Cette continuité n'est pas totale, car les sciences introduisent des mutations dans la conception du monde. Il s'agit alors de cerner quel effet produit une évolution scientifique sur le cadre ontologique préexistant, à savoir s'il le reconduit et le perpétue, ou s'il le modifie. Émile Meyerson penche pour une modification.

Édith Metzger le suit dans cette orientation continuiste. Dans *Les Concepts scientifiques* (1926), ouvrage dans lequel elle s'attaque à la formation des concepts, elle en cherche l'origine aussi bien dans « la genèse des sciences » que dans

« la formation de cet ensemble inanalysé de notions imprécises, d'affirmations vagues, de préjugés, d'intuitions qui sont les caractéristiques du sens commun d'une époque » (*Les Concepts scientifiques*, p. 3).

Elle considère la mentalité d'une époque comme champ d'investigation historique valable.

On peut citer comme autre forme d'approche continuiste les travaux de Jean Starobinski qui déclare en 1963 vouloir « ouvrir un espace entre histoire des idées et histoire littéraire ». Le principe de la discipline serait « le passage du particulier à la totalité et le retour de la totalité au détail » (Leçon inaugurale de la chaire de littérature et histoire des idées à Genève en 1963).

Dans *Action et réaction* (1999), il suit les traces du mot réaction dans divers domaines tels que la physique, la chimie, la médecine, la psychiatrie et la politique. On est bien dans une perspective continuiste, un voyage sur les mots, dont il s'agit de décliner les différents sens et usages dans divers domaines.

Même si elle n'exclut pas de cerner l'invention, le surgissement du nouveau, l'histoire des idées traditionnelle, à dominante littéraire et culturelle, cherche les filiations, les influences, les variations et déclinaisons d'un même thème, les ressemblances et répétitions, bref la mise en évidence des continuités, ce qui semble en accord avec le fait qu'elle se penche sur ce qui est commun, qu'elle nomme « mentalité », « culture » ou « esprit d'une époque » ou encore plus largement, l'humanité, au travers d'une anthropologie dépassant les époques.

3. La thèse de la rupture épistémologique

À l'opposé de ces conceptions continuistes, nous trouvons l'épistémologie bachelardienne qui a affirmé l'existence d'un fossé entre le sens commun et la connaissance scientifique, et a montré, au cours de l'évolution historique, des changements radicaux dans les façons savantes de penser le monde.

Gaston Bachelard a émis l'hypothèse selon laquelle, au cours du temps, le savoir passerait par diverses étapes. Il y aurait d'abord « l'état préscientifique » au cours duquel la pensée savante reste concrète, s'imaginant pouvoir saisir immédiatement le donné (*La Formation de l'esprit scientifique*, p. 11). Cet état de la pensée prévaudrait jusqu'à la fin du XVIII^e siècle jusqu'à ce que lui succède « l'état scientifique », qui a régné au XIX^e siècle. Ce dernier se caractériserait par une approche empirique reprise de manière abstraite et conceptualisante. Puis, viendrait le « nouvel esprit scientifique » qui surgit « au moment où la relativité einsteinienne vient déformer des concepts primordiaux que l'on croyait à jamais immobiles » par des abstractions audacieuses (*La Formation de l'esprit scientifique*, p. 7).

Il s'agit de discontinuités dans la façon commune et collective de penser qui rappellent les étapes de l'esprit humain de Condorcet et les trois états d'Auguste Comte. Il y a une socialisation de la connaissance et un mouvement historique occasionnant des sauts dans la façon de connaître. Il y a un passé de la pensée qui s'unit à la pensée personnelle et, selon son mot, une conceptualisation qui est simultanément « au-delà de l'histoire, poussée par l'histoire » (*La Formation de l'esprit scientifique*, p. 75).

Bachelard nomme « psychanalyse de la connaissance objective » la méthodologie visant à identifier et dissoudre les images qui font obstacle à la compréhension rationnelle des phénomènes. Le

concept scientifique naît grâce à un effort, un travail, qui instaure une rupture avec la manière commune et immédiate de penser. Ce travail est double : c'est un effort psychologique pour se distancier de la spontanéité et de l'immédiateté (instaurer une réflexivité) et un effort épistémique pour rectifier les penchants fautifs de cette tendance : saisie empirique, conscience immédiate, déformations par l'imagination et les formes spontanées de la pensée et du langage (analogie, métaphore, substantification, chosification, anthropomorphisme, etc.).

Cet effort de rationalisation produit une façon de penser très différente de la pensée ordinaire, mais pas seulement. Au sein de la pensée savante, il permet une rupture entre la pensée immédiate et la pensée rationnelle distanciée. Par exemple, Bachelard considère que les propos de Henri Bergson concernent l'imaginaire. Là où il croit penser la réalité, il pense l'imagination humaine.

Pour Gaston Bachelard, il y a une progression vers la vérité lors de l'évolution des sciences. Dans son corpus d'étude qui est la physique et la chimie, il note que les moments de rupture coïncident avec l'abandon de doctrines erronées ou insuffisantes.

Le terme de « rupture épistémologique », qui a été utilisé par Louis Althusser pour noter le passage net et radical d'une discipline vers la scientificité, accentue l'idée de discontinuité. Nous verrons que les historiens des sciences ne voient pas forcément les choses de cet œil. La rupture se situe entre la connaissance commune, l'idéologie et la connaissance s'efforçant à devenir scientifique. Mais Althusser n'isole pas la théorie, il pense en terme de combinaison entre son « objet », les « moyens de production théoriques » et les « conditions historiques » (*Lire le capital*, p. 46). À côté de la rupture, c'est une certaine forme de continuité qui est suggérée par ce vaste ensemble.

Avec George Canguilhem dont le corpus est la médecine et la biologie le changement dans les sciences est replacé à l'époque où il s'est produit et évalué dans son cadre. L'attitude est plus subtile et historicisée. Canguilhem cherche à reconstituer les ensembles conceptuel du passé et à montrer comment à un moment donné se produit une cohérence logique qui produit le changement. Un texte comme l'Introduction à la médecine expérimentale de Claude Bernard doit être « réinséré dans l'histoire », et relié à la pratique, qui est celle de l'expérimentation en biologie (Canguilhem G., *La connaissance de la vie*, pp. 2-3).

4. Les relations entre savoir et conditions sociales

On peut illustrer les deux abords de la pensée et du savoir, dits « internaliste » ou « externaliste », et leurs conséquences par les controverses ayant opposé Alexandre Koyré à Pierre Duhem et à John Bernal.

Alexandre Koyré (*Du monde clos à l'univers infini*, 1957) s'oppose au continuisme de Pierre Duhem qui, dans *Le Système du monde* (1913), a entrepris de réhabiliter la scolastique et montrer qu'elle est à l'origine de la science moderne. Koyré souligne la rupture radicale qui existe entre les deux, ce qui justifie de parler de « révolution scientifique ». Mais, Alexandre Koyré s'oppose d'un autre côté à l'histoire des sciences d'inspiration marxiste qui s'est développée dans l'entre-deux-guerres et qui est illustrée par l'œuvre de John Bernal. Ce dernier, dans son ouvrage *The Social Function of Science*, développe une vision matérialiste et met en avant la sociologie des sciences. Pour Koyré, il y a une dynamique autonome des idées. Deux discontinuités surgissent, l'une dans la diachronie par le passage d'une époque à l'autre et l'autre dans la synchronie par la séparation de la sphère de la pensée et celle du social.

Bruno Latour a pris des positions tranchées à ce sujet, allant jusqu'à considérer la culture et les sciences comme des activités sociales totalement dépendantes du contexte sociopolitique. L'abord de type socioéconomique suppose une discontinuité synchronique entre les facteurs externes déterminants et la dynamique propre à la pensée, mais elle est partielle puisqu'à la séparation des domaines répond une influence de l'un sur l'autre. Inversement, on peut penser au philosophe et sociologue Norbert Elias pour qui la pensée doit nécessairement être historicisée, mais pas extériorisée, car elle participe de la société dans son ensemble. Elle dépend du contexte civilisationnel dans lequel elle se forme, du langage, sans exclure la légitimité d'une interrogation transcendantale kantienne sur ses conditions (*Théorie des symboles*, p. 44). L'approche est globalisante.

Pour Thomas Kuhn, les principes et méthodes partagés par une communauté scientifique forment un modèle qui fait autorité et regroupe les chercheurs pour un temps, puis sera remplacé par un autre à la suite d'une révolution scientifique. Les paradigmes façonnent la vision du monde et la vie scientifique pendant un temps. Thomas Kuhn insiste sur le fait que ce ne sont pas tant les méthodes que les manières de voir le monde, les conceptions de la nature, qui différencient les paradigmes entre eux.

« La science normale [...] est fondée sur la présomption que le groupe scientifique sait comment est constitué le monde » (*La Structure des révolutions scientifiques*, p. 22). Selon Kuhn, « L'utilité d'un paradigme est de renseigner les scientifiques sur les entités que la nature contient ou ne contient pas et sur la façon dont elles se comportent » (*Ibid.*, p.155).

On est dans une perspective ontologique et la discontinuité se fait surtout de ce point de vue.

Thomas Kuhn ne croit pas à la réfutation simple et directe des théories, thèse suggérée par Karl Popper qui, rappelons-le, cherche des critères de démarcation nets entre science et idéologie, ce qui implique une discontinuité nette dans les formes de pensée et le champ des connaissances. Kuhn note que, en pratique, une observation qui contreviendrait radicalement à la théorie est peu probable, car la production des faits (par l'expérimentation), tout comme leur interprétation, dépend de la théorie. Il suppose donc que l'affaire est plus complexe, car, si on fait une expérience qui dément le paradigme en place, cela suppose qu'il y a déjà eu une évolution (qui va amener un changement radical, une révolution). Le changement est progressif, mais aboutit à un moment de bascule où la transformation est radicale, il y a rupture. « Le passage au nouveau paradigme est une révolution scientifique » (*Ibid*, p. 131). Pour Thomas Kuhn, les paradigmes se succèdent et l'on passe de l'un à l'autre par une "révolution", car ils sont inconciliables. La discontinuité est franche.

D'un autre côté, Thomas Kuhn a montré que les sciences ne sont pas isolées de la société et même de la sociabilité humaine (au sens des relations entre les personnes, des effets de groupe au sein des institutions). La science, c'est aussi la "communauté des scientifiques". *La Structure des révolutions scientifiques* a brisé le clivage entre science et société. Kuhn est-il relativiste ? Pour Alan F. Chalmers, "le choc entre les thèses de Kuhn, d'une part, et celles de Lakatos, ainsi que de Popper, de l'autre, a engendré une polarisation du débat entre rationalisme et relativisme" (*Qu'est-ce que la science ?*, p. 167). Thomas Kuhn affirme qu'il n'y a pas de réflexion neutre, purement rationnelle et universellement démontrable dans le choix des théories. Mais, Kuhn ne défend pas pour autant un relativisme. Il écrit : « Les théories scientifiques de date récente sont meilleures que celles qui les

ont précédées, sous l'aspect de la solution des énigmes [...] » (*La Structure des révolutions scientifiques*, p. 279). Sur ce plan, il est continuiste.

De plus lorsqu'un changement se produit, il est toujours difficile d'apprécier qui est concerné et dans quelle mesure ? Quelle partie de la société tient compte du changement ? S'il perdure et s'étend, s'il fait "paradigme", il sera facile à repérer, mais s'il régresse et s'oublie ? D'une époque à l'autre la diffusion du savoir n'est pas la même et la population concernée varie. La science n'a pas la même place, ni la même diffusion. La question rupture ou continuité doit donc être située au sein d'une époque pour pouvoir trouver une réponse un peu précise.

5. Différenciation épistémologique ou continuité historique ?

Si on suit le déroulement des faits dans le temps, ce qui est l'attitude de l'historien, le passage de l'alchimie à la chimie pourra être estimé progressif. On pourra considérer que l'alchimiste à son fourneau anticipait l'expérimentation du chimiste ; c'est l'opinion de l'historien des sciences Bruno Belhoste, parfaitement documentée et argumentée.

Cependant, Gaston Bachelard nous a averti : « L'épistémologue doit trier les documents recueillis par l'historien. Il doit les juger du point de vue de la raison et même du point de vue de la raison évoluée » (*La Formation de l'esprit scientifique*, p. 17). La rationalité insère les faits dans un système de pensée qui leur donne leur signification et comme les significations sont différentes selon le système pris en compte, il se produit des discontinuités. Il a cette formule extraordinaire :

« L'historien de sciences doit prendre les idées comme des faits. L'épistémologue doit prendre les faits comme des idées, en les insérant dans un système de pensée » (*La Formation de l'esprit scientifique*, p. 17).

Le philosophe qui se situe plutôt du point de vue épistémologique après les travaux de Koyré, Bachelard, Canguilhem, Foucault, verra une différence marquée, une coupure. Si les manières de faire se ressemblent, les manières de penser ne sont plus les mêmes. Gaston Bachelard dirait que l'expérience alchimique est double, à la fois objective et subjective et que les expériences de la chimie (fondées sur un savoir-faire préexistant) ne procèdent pas des mêmes concepts et n'entretiennent pas la même relation à la théorie. Pour Georges Canguilhem, on peut écrire une

« histoire des filiations conceptuelles, mais cette filiation a un statut de discontinuité » (*La Formation des concepts aux XVIIe et XVIIIe siècles*, p. 100).

Ferhat Taylan résume parfaitement bien la position de l'épistémologie historique par rapport à l'histoire des idées :

« Là où la logique de l'histoire empirique veut trouver des filiations sans failles, des inspirations et des prédécesseurs, l'histoire épistémologique doit situer les seuils théoriques en dessous desquels l'émergence d'un certain concept ne serait pas possible » (*Concepts et rationalités*, p. 60).

De plus, s'il y a une discontinuité entre le savoir scientifique et les autres, il y aura un cheminement historique propre aux sciences. C'est ce qui a été retenu après les travaux de Gaston Bachelard, nous dit Sophie Roux :

« les héritiers de Gaston Bachelard ont pour seul point commun l'idée que l'histoire des sciences n'est pas une histoire comme les autres » (La question de l'historicité des sciences chez les bachelardiens).

L'identification d'une discontinuité se situe moins dans les procédés de la connaissance que dans la qualité des concepts et leur relation à la réalité. L'abord épistémologique montre un avant et un après dans la façon de connaître le monde. Selon le point de vue et la méthodologie adoptés, c'est la continuité ou la discontinuité qui prévaudra.

6. Des bifurcations dans la pensée

Alain de Libera s'appuie sur une forme particulière d'historicisation pour éclairer le champ de la philosophie académique. Déblayer des strates dont le cumul aboutit à une certaine confusion conduit naturellement à la métaphore de l'archéologie. Pour cela, il met en œuvre la méthode proposée par Robin G. Collingwood, celle des complexes de questions-réponses, qui demande aussi de mettre en évidence le processus conduisant d'un événement de pensée à un autre.

Robin Collingwood, dans son ouvrage de 1933, *An Autobiography*, énonce sa méthode. La connaissance comporte une activité visant à connaître et un savoir constitué. Il faut y ajouter l'acte de penser. Pour le retrouver, Collingwood propose la méthode des « complexes de questions et réponses ». Seule l'articulation des réponses à leurs questions contextualisées permet de remonter à l'intention du locuteur. Si on en reste à cette dimension centrale de sa méthode, elle comporte un implicite anthropologique : ce qu'un homme a pensé, un autre peut le repenser.

On trouve là une continuité fondamentale, une continuité qui tient à l'identité anthropologique : la même pensée serait à l'œuvre chez les hommes. La différence tient au fait qu'ils ne posent pas les mêmes questions dans les mêmes contextes.

Reprise par Alain de Libera et soutenue par une impressionnante érudition, cette méthodologie donne des résultats. Elle met en évidence une combinaison entre filiations, reprises, transformations, interprétations, ruptures, bifurcations selon des modalités complexes. Elle met en évidence des bifurcations au sens où, à un moment donné, devant plusieurs voies possibles, l'une est privilégiée sur d'autres qui pour autant ne disparaissent pas.

Elle montre une continuité par la transmission, la reprise, la transformation des problèmes. On peut retrouver un ordre dicté par une nécessité conceptuelle (Leçon du 26 Juin 2014). Mais aussi des discontinuités, comme par exemple, ce qu'Alain de Libera nomme « le chiasme du sujet » : changement de sens complet de la notion de sujet en philosophie. Elle se fait en plusieurs étapes, mais en un temps donné et selon une dynamique conceptuelle qui peut être reconstituée (repensée). On peut parler de bifurcation plutôt que de rupture, car on voit des inflexions et des discontinuités dans les thèmes abandonnés puis repris à des dates ultérieures dans d'autres contextes.

La méthode archéologique impose de considérer une masse documentaire impressionnante, une archive géante. Si on ajoute l'exigence d'un accès direct et la vérification des sources, la

comparaison des traductions, le travail de réinterprétation qui demeure toujours un peu incertain bien que se voulant le plus fidèle possible, la méthode est très exigeante.

7. Existe-t-il des sauts épistémiques radicaux?

Dès le début du premier chapitre de *L'Archéologie du savoir* (1969), Foucault annonce qu'il faut « se débarrasser de tout un jeu de notions qui diversifient chacune à leur manière le thème de la continuité » (*L'Archéologie du savoir*, p. 31). Ce sont la tradition, l'influence, l'évolution, la mentalité, l'esprit qui forment des découpages intempestifs, des unités inutiles comme le livre, l'œuvre, l'auteur. Il faut « mettre hors circuit les continuités irréflechies » (Ibid., p. 36). En lieu et place, il propose des *épistémès*. « Par épistémè, on entend, en fait, l'ensemble des pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés » (*L'Archéologie du savoir*, p. 31).

Michel Foucault a décrit trois *épistémès* successives : celle de la Renaissance, celle de l'époque classique et enfin celle de l'époque moderne. Sa recherche associe la philosophie générale, l'histoire et l'épistémologie dans une démarche structuraliste qui tente de rendre compte de la production des savoirs.

« Il ne sera pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître ; ce que l'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'épistémè [...] décrivant les conditions de possibilité des connaissances ».

Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une archéologie. Cette enquête archéologique a montré deux grandes discontinuités dans la culture occidentale : celle qui inaugure l'âge classique (vers le milieu du XVII^e siècle) et celle qui, au début du XIX^e siècle, marque le seuil de notre modernité » (*Les Mots et les Choses*, p.13). Ces discontinuités seraient énigmatiques (*Les Mots et les Choses*, p.229).

À ces ruptures répond une continuité synchronique issue de la structure ou « système général de la formation et de la transformation des énoncés » (*L'Archéologie du savoir*, p. 171), qui donne une unité à la façon de penser. Michel Foucault a de plus en plus de mal à confirmer l'hypothèse d'une structure unifiante au fur et à mesure de l'avancée de ses recherches. Le rôle de l'archéologie est de mettre à jour ce système de transformation qui serait « la condition de possibilité des énoncés » (à côté d'autres conditions, logiques, psychologiques, grammaticales qui ne sont pas prises en compte). La notion de « formation discursive » rassemble des corpus divers et flous et insiste sur le discours, le texte et « l'archive » au détriment de la conceptualisation et de la pratique (même si parfois Foucault s'en défend). Les discours sont le lieu d'émergence des concepts savants (*L'Archéologie du savoir*, p. 79 et 84) qui sont donc en continuité avec eux.

Continuité aussi entre l'histoire sociale et l'histoire épistémologique, car « la description archéologique des discours se déploie dans le domaine d'une histoire générale ; elle cherche à découvrir tout ce domaine des institutions, des processus économiques, des rapports sociaux sur lesquels peut s'articuler une formation discursive » (*L'Archéologie du savoir*, p. 225).

Pourtant, Michel Foucault suppose des « seuils » (de « positivité », « d'épistémologisation », de « scientificité », et le plus rigoureux, « de formalisation »). Comme il finit par le remarquer, les

sciences, à une époque donnée, entretiennent les unes avec les autres des relations complexes qu'il n'est pas possible de déployer dans un seul plan : « l'épistémè ne se totalise pas » (*L'Archéologie du savoir*, p. 310). Nous traduirons : ne se synthétise pas en une structure unique qui en rendrait compte de manière satisfaisante.

L'archéologie du savoir foucauldienne est un projet intéressant, mais inabouti, intermédiaire entre l'histoire des idées (ce qu'il récuserait vivement, car il se réfère à une histoire des idées descriptive et continuiste) et l'épistémologie historique. Elle a pour centre les diverses « épistémès » considérées comme des « *a priori* historiques » conditionnant les savoirs, surtout scientifiques. Elles se succèdent selon des discontinuités diachroniques délimitant des continuités synchroniques structurelles.

8. Conclusion : la réponse dépend de la méthode

Les divers auteurs qui se sont intéressés à l'histoire de la pensée et aux formes de la connaissance savante apportent à celui qui s'y intéresse une succession de données complexes, qui se superposent sans se coordonner, parfois se contredisent et sont d'une lecture d'ensemble qui n'est ni facile, ni univoque. D'où une certaine perplexité.

Nous avons évoqué successivement l'histoire des idées, l'histoire des savoirs, l'archéologie du savoir, l'épistémologie historique et la sociologie du savoir. Selon le type d'étude entreprise, la manière de répondre à la question de départ (y a-t-il des continuités, des bifurcations ou des ruptures dans la connaissance savant et les savoirs produits) est différente.

Si les conceptions au cours de la période que nous avons évoquée sont diverses, elles conservent toutes en toile de fond cette opposition entre continuité ou discontinuité, évolution ou révolution, qui fait partie... de l'histoire des idées dans laquelle les auteurs sont eux-mêmes plongés.

En relativisant les réponses données aux principes des études qui ont été faites, peut-on en tirer quelques leçons ?

Il semble que continuités et ruptures se conjuguent d'une manière complexe qui varie selon le champ abordé et l'extension donnée à la recherche. Il y a des continuités et des discontinuités qui peuvent s'échelonner dans le temps, concerner quelques personnes ou s'étendre à la collectivité, intervenir dans un champ du savoir et pas dans tel autre, ou encore faire partie d'une vaste bascule sociale et culturelle, au cours de laquelle la manière qu'on les humains d'habiter leur Univers change.

Nous citerons, pour finir, Robert Lenoble qui, dans son *Histoire de l'idée de Nature*, exprime une conception que nous partageons :

« Si le monde physique reste identique à lui-même, il peut prendre pour l'homme des visages complètement différents. Nous n'assistons pas au progrès d'une recherche menée sur le même objet : sous les mots de « Nature », de « science », de « lois », on ne voyait pas les mêmes choses, on ne construisait pas le même type de science, on ne cherchait pas les mêmes lois » (*Histoire de l'Idée de Nature*, p. 29).

Bibliographie :

Althusser L., *Lire le capital I, II*, Paris, Maspero, 1968.

- Angenot M., *L'histoire des idées: Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Presses universitaires de Liège, Édition du Kindle, 2017.
- Bachelard G., *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938.
- , *La Philosophie du non*, Paris, PUF, 1940.
- Belhoste B., *Histoire de la science moderne*, Paris, Armand Colin, 2016.
- Bernal J. D., *The Social Function of science* [1939], London, Faber & Faber, 2010.
- Canguilhem G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin 1985.
- Chalmers A. F., *Qu'est-ce que la science ?* [1976], Paris, Le Livre de Poche, 1985.
- Canguilhem G., *La Formation des concepts aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Vrin, 1955.
- Collingwood R.G., *An Autobiography* [1939], *Toute histoire est histoire d'une pensée. Autobiographie d'un philosophe archéologue*, Paris, Epel, 2010.
- De Libera A., "Le relativisme historique : Théorie des questions-réponses et traçabilité", in : *Les études philosophiques*, 4/ 1999 p. 479-494.
- L'invention du sujet moderne. Cours au collège de France 2013-2015 [En ligne]. URL : <https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/course-2013-2014.htm>
- Duhem P., *Le système du monde* (1913), [En ligne]. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2426r.texteImage>
- Elias N., *La Dynamique de l'Occident* [1939], Calmann Lévy, 1975.
- *Théorie des symboles* [1989], Paris, Seuil, 2015.
- Foucault M., *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Juignet Patrick. Michel Foucault et le concept d'épistémè. In : *Philosophie, science et société*. 2015. URL : <https://philosciences.com/philosophie-generale/la-philosophie-et-sa-critique/10-michel-foucault-episteme>
- Keiger Dale. Tussling with the Idea Man. In: *Harvard square library* [En ligne]. URL : <http://www.harvardsquarelibrary.org/biographies/arthur-lovejoy-2/>
- Koyré A., *Du monde clos à l'univers infini* [1957], Paris, Gallimard, 1973.
- Kuhn Th., *La Structure des révolutions scientifiques* [1962], Paris, Flammarion, 1970.
- Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1971.
- Lecourt D., *L'Épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Paris, Vrin, 1969.
- Lenoble R., *Histoire de l'Idée de Nature*, Albin Michel, Paris, 1969.
- Lovejoy A. O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.
- Meyerson E., *Identité et réalité*, Paris, Alcan, 1908.
- *De l'explication dans les sciences*, Paris, Payot, 1921.
- Metzger E., *Les Concepts scientifiques*, Paris, Alcan, 1926.
- Popper K., *Logique de la découverte scientifique* [1934], Payot, Paris, 1973.
- *Misère de l'historicisme*, [1944], Paris, Plon, 1988.
- *Conjectures et réfutations* [1963], Paris, Payot, 1985.
- Roux S., La question de l'historicité des sciences chez les bachelardiens, Colloque de l'Institut des Études Avancées, Paris, 16/4/2019.
- Starobinski J., *Leçon inaugurale de la chaire de littérature et histoire des idées* [1963] in : *Les Approches du sens. Essais sur la critique*, La Dogana, Genève, 2013.
- *Action et réaction*, Paris, Seuil, 1999.
- Taylan F., *Concepts et rationalités*, Paris, Éditions Matériologiques, 2018.

