

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

26/09/2007

Connaissance – Histoire – Société (Platon – Descartes – Comte – Marx – Durkheim)

Commençons par délimiter sommairement le champ des notions que nous nous proposons de confronter.

Par « connaissance », nous entendrons, au sens le plus large, l'ensemble des représentations mentales, individuelles ou collectives, assumées sur le mode de la certitude réfléchie et raisonnée ou reçues sans examen préalable, ordonnées en forme de systèmes ou offertes en vrac, donc sans faire la différence entre science et croyance, entre vérités objectivement établies par les procédures de la démonstration et de la preuve et convictions subjectivement ressenties et acceptées sur des bases éventuellement instinctuelles et inconscientes. Cette matière aux contours mal définis appelle immédiatement une opération de classement dont les premiers critères apparaissent comme étant ceux de la vérité et de l'erreur, ceux de l'abstrait et du concret, ceux du général et du spécial, ceux de la théorie et de la pratique, ceux du pur représentationnel renvoyant à une substance « spirituelle » et du comportemental enraciné dans des habitudes corporelles, et d'autres encore : la mise en œuvre de ces critères ayant, entre autres, pour objectif de dégager, si c'est possible, à l'intérieur du magma informe de ces dites « connaissances » un ensemble consistant d'énoncés rigoureux et solidaires pouvant prétendre à une validité universelle et stable, donc tout ce que, par nécessité ou par convention, on s'entend à placer sous la catégorie spéciale de « sciences », en tant qu'elles ne sont pas des connaissances comme les autres mais obéissent à des règles qui les déterminent en propre. Cette catégorie formulée au pluriel de l'expression « les sciences » appelle elle-même une tentative de distribution, comme par exemple celle qui amène à faire la distinction entre connaissances exactes et connaissances approchées, celle passant entre sciences fondamentales et sciences appliquées, entre sciences démonstratives et sciences interprétatives, entre sciences dures et sciences molles, entre sciences de la nature et sciences de l'esprit, etc., toutes distinctions qui départagent à la fois des domaines de réalité et des méthodes adaptées à l'appréhension de ces domaines, en référence aux problèmes généraux de la classification des sciences.

Par « histoire », nous entendrons, à nouveau en un sens très large, l'ensemble des processus par lesquels des faits humains sont soumis à des changements, donc sont entraînés dans des dynamiques de transformation et de passage dont certaines peuvent être maîtrisées alors que d'autres échappent à tout contrôle, qui opèrent sur fond soit de continuité soit de rupture, auxquelles peut être imputée une dimension de nécessité à moins qu'elles ne soient perçues comme s'effectuant de manière aléatoire, qui présentent un caractère global ou local, unificateur ou divergent, prises entre les deux pôles de détermination que constituent pour elles base et destination, donc suivant une perspective strictement causale ou au contraire finalisée du fait de tendre à la réalisation d'un but. La toute première interrogation que soulèvent ces mouvements concerne la possibilité de leur ôter leur caractère erratique et de leur assigner un sens, c'est-à-dire de les replacer dans un cadre d'évaluation soumis à des principes communs, ce qui permet éventuellement de les apprécier en termes de progression ou de régression : c'est-à-dire la question de ce qu'on a pris, à tort ou à raison, l'habitude d'appeler le « sens de l'histoire ». D'autre part, on est amené à se demander si ce phénomène de l'historicité affecte tous les faits humains sans exception, et si, réciproquement, tout ce qui est humain étant censément historique, tout ce qui est historique est humain, comprenons, est historique du fait d'être humain, l'historicité étant alors considérée comme étant le trait distinctif de l'humain en tant que tel, comme le soutient la conception selon laquelle l'homme est l'animal qui est le seul à avoir une histoire, ce qui fait de lui un animal d'un type tout

particulier, appelant une connaissance elle-même spécifique, dont la modalité première pourrait être celle d'une anthropologie historique, prenant en compte, en vue d'en dégager la logique propre, toutes les variations spatiales et temporelles auxquelles est soumise l'existence humaine considérée dans sa globalité.

Enfin, par « société », nous entendons le fait que les êtres humains, comme les membres de certaines espèces animales vivent en groupe, ce qui est la condition pour assurer leur survie et leur reproduction, en rassemblant leurs forces pour se protéger contre les dangers venus du monde extérieur. Se pose alors la question de savoir si cette existence sociale, attestée dès les premiers temps humains connus, est une donnée de la nature ou une construction artificielle effectuée volontairement par les hommes eux-mêmes et perfectionnable par leurs efforts, ce qui conduit à se demander si l'individu est premier par rapport aux modes de rassemblement qui font de lui le membre d'un groupe, et si les caractères attachés à son être d'individu subsistent lorsqu'il est incorporé à une telle structure collective, ou bien si, au contraire, sa nature propre en tant qu'individu est totalement absorbée par le système qui le socialise, au point de ne plus apparaître, s'il en subsiste encore quelque chose, que comme son résidu ou comme son produit. Plus généralement, on peut se demander si le fait de vivre en société relève de choix libres assumés par des sujets conscients, et, si c'est le cas, à quelles intentions se réfèrent ces choix, restant par ailleurs à examiner jusqu'à quel point ces intentions sont susceptibles de se réaliser dans les faits conformément à leurs modalités initiales. On est ainsi amené à s'interroger sur la nature des « rapports sociaux », en vue de savoir s'ils sont innés ou acquis, stables ou en état permanent de déséquilibre, capables d'amélioration ou voués à la crise, harmonieux ou conflictuels, rationnels ou passionnels, etc.. Ces points, qui relèvent au départ de la philosophie politique dans sa forme traditionnelle, s'offrent à être réexaminés lorsque les formes de l'existence sociale sont elles-mêmes constituées en objet systématique d'étude et donnent son contenu à une science des faits sociaux tels qu'ils se présentent dans l'expérience, et donc sont soumis à une observation et éventuellement à une mesure qui permettent d'en repérer les grandes évolutions et d'identifier et d'évaluer les tendances auxquelles celles-ci obéissent.

Ces premières caractérisations, si sommaires soient-elles, conduisent à mettre en relation les trois instances auxquelles elles renvoient. Quels rapports la connaissance en général entretient-elle avec l'histoire et avec la société, semblant aller de soi la coappartenance réciproque de l'historique et du social dont on voit difficilement comment ils pourraient constituer des ordres séparés et ne communiquant pas entre eux. Pourquoi ces rapports font-ils problème ? Parce que la connaissance, en raison de son caractère mental, se présente spontanément sous les aspects d'un fait individuel qui, tel qu'il s'offre à la conscience de chacun, apparaît tout ramassé en soi, donc indépassable, et ainsi offert uniquement à un examen interne, de type logique ou psychologique, ne faisant pas place en conséquence aux déterminations venues de l'histoire et de la société qui constitueraient pour lui un conditionnement externe auquel sa nature propre doit rester en elle-même indifférente, voire même adverse. Confronter la connaissance à l'histoire et à la société, c'est, semble-t-il, porter atteinte à son être spécifique, lui faire violence, et du même coup remettre en cause son autonomie, en la forçant à renoncer à son caractère représentationnel et idéal et en quelque sorte à redescendre du ciel sur la terre, ou tout au moins en la soumettant à une critique dont l'objectif est d'anéantir ses prétentions reconnues comme illusoire, ou, au minimum, de délimiter étroitement le champ à l'intérieur duquel celles-ci peuvent être reconnues comme valides. Ceci est le symptôme des résistances qu'on doit vaincre lorsqu'on s'attaque à l'étude des relations entre connaissance, histoire et société, résistances qui ne font d'ailleurs que mieux mettre en lumière et stimuler l'intérêt attaché à cette étude, en en soulignant la dimension intensément problématique, qui ne peut que soulever d'interminables polémiques. L'importance de ce problème a été très tôt reconnue par les philosophes, bien avant qu'il ait été pris en charge et reformulé dans un nouveau langage par des disciplines spécialisées comme l'histoire des sciences, la théorie des idéologies, la sociologie de la connaissance ou ce qui s'appelle depuis peu les *science studies*. Les différentes manières dont il a été abordé et traité constituent elles-mêmes toute une histoire, vaste et contrastée, de l'envergure de

laquelle on voudrait commencer à donner une idée en en reprenant, sans souci d'exhaustivité, quelques étapes particulièrement marquantes.

Pour rendre manifeste l'ancienneté du problème qui va retenir notre attention, nous retiendrons pour premier témoignage de l'intérêt qui lui a été porté depuis toujours certains aspects bien connus de la philosophie platonicienne. Celle-ci propose, entre autres innovations, de mettre en corrélation structures mentales et structures sociales, qu'elle présente comme se reflétant réciproquement entre elles, en tant qu'elles sont des images reproduisant un même modèle. Cette corrélation revêt donc l'allure, non d'un rapport de détermination subordonnant le mental au social ou, inversement, le social au mental, comme si l'un émanait de l'autre et était placé sous sa dépendance, mais d'un rapport d'expression mutuelle : celui-ci passe entre deux ordres qui, comme Platon le fait dire à Socrate au livre II de *La République*, exposent ou délivrent un même contenu en l'énonçant, l'un en petits caractères, - c'est ce que fait l'ordre mental tel qu'il s'inscrit dans l'âme individuelle -, l'autre en grosses lettres, - c'est ce qui se passe dans la cité, où certains problèmes fondamentaux comme celui de la justice se donnent à appréhender sous une forme élargie, agrandie, qui leur confère une visibilité et en conséquence une intelligibilité accrues. De là une méthode originale d'analyse qui consiste à chercher à comprendre d'abord les lois de fonctionnement du social pour, ensuite, étendre les résultats obtenus par cette étude à l'examen des caractéristiques propres du champ mental, de manière à comprendre en théorie les normes qui règlent son organisation, ce qui doit permettre ensuite de prendre des mesures pratiques en vue d'améliorer la qualité de leur mise en oeuvre. Ceci revient à dire que le mental et le social ont une structure commune, dont diffèrent uniquement les modalités formelles de présentation : c'est pourquoi, quant à leur organisation, ils obéissent sur le fond aux mêmes lois.

Sans que cela remette en cause leur équivalence de principe, Platon choisit donc, pour des raisons qu'il présente comme étant de simple commodité, de raisonner du social au mental, et non l'inverse, ce qui l'amène à projeter sur le second un modèle interprétatif dégagé de l'examen du premier, sous le prétexte qu'il est, grâce à l'effet de grossissement qu'il procure, plus directement et plus aisément accessible à la connaissance rationnelle. Ce modèle consiste en un ordre hiérarchisé, qui distribue des instances et des fonctions à l'intérieur d'un même champ : énoncé en grands caractères dans le langage du social, cet ordre correspond à la tripartition des catégories ou classes d'hommes adaptées aux tâches différenciées qu'il leur revient d'accomplir en mettant en oeuvre leurs dispositions propres, à savoir les travailleurs durs au labeur manuel, les soldats courageux devant le danger qu'ils affrontent avec énergie, et les sages auxquels leur esprit exercé, détaché du monde et de ses nécessités immédiates, permet de voir plus loin que les autres ; tous sont indispensables à l'existence harmonieuse de la cité juste, pourvu qu'ils sachent tenir rigoureusement la place que leur y assignent leurs prédispositions naturelles. Re transcrite en petits caractères, cette manière de voir amène à considérer le mental individuel comme un espace où, de la même manière que dans la cité, sont proportionnellement réparties des instances et des fonctions, selon le principe général d'une topique, qui différencie les trois lieux fondamentaux de l'âme, la région la plus basse, celle qui occupe le plus de place tout en disposant de la valeur idéale la plus faible, étant celle qui est soumise aux pressions matérielles de la sensibilité, la région intermédiaire celle qui est mue par la volonté dont elle épouse les tensions et les élans, la région la plus haute celle du pur intellect qui se consacre entièrement, de manière désintéressée, à la contemplation des formes et des essences. En suivant la démarche qui raisonne du social au mental, on est donc amené à voir celui-ci comme mettant en oeuvre un régime de ségrégation et d'exclusion, dans le cadre fixé par une structure à dominante, donc une structure de pouvoir : en conséquence, on trouve bien chez Platon une véritable « politique de l'esprit », en ce sens que, à son point de vue, l'esprit, étant lui-même comme une cité, ou fait à son image, offre une forme d'organisation dont le principe relève en premier lieu de la politique, ou du moins trouve son mode d'expression le plus évident sur le plan de la réalité politique, où cette forme d'organisation se déploie en extériorité, ce qui la rend mieux visible, n'y ayant plus ensuite qu'à la reprojeter dans l'intériorité de l'esprit qu'elle habite et possède

identiquement en profondeur, suivant le même ordre et la même connexion, sans prééminence de l'une sur l'autre.

L'âme étant ordonnée comme une cité autour de rapports de pouvoir, elle développe donc des activités nettement différenciées, entre lesquelles nulle communication n'est possible, et qui se situent à des niveaux inégaux, ce qui a pour conséquence de conférer une position à la fois à part et hégémonique à certaines d'entre elles, celles qui correspondent au fonctionnement du pur intellect, contemplateur de formes et par là producteur de savoirs du type de ceux exposés par Platon dans le *Timée*. Cette supériorité est garantie par les conditions d'une rigoureuse sélection, qui réserve la pratique de la connaissance scientifique à une élite de personnes triées sur le volet, censées posséder les dons qui les prédisposent à ce type d'activité. Si l'on peut à cet égard parler de politique de l'esprit, ce n'est pas parce que les activités de l'intellect dépendraient de critères en dernière instance politiques, relevant d'un ordre extérieur à celui où elles s'exercent, mais c'est parce que, à l'intérieur de leur ordre propre, donc par une nécessité qui leur est inhérente, elles sont dotées de privilèges qui garantissent leur capacité à assumer un rôle prééminent dans un champ partagé selon les règles d'un régime de pouvoir qui n'a pas son origine dans l'existence factuelle et temporelle de la cité, mais est fondé sur des raisons transcendantes qui lui confèrent une légitimité absolue, valable universellement. Si l'analyse du social a préparé celle du mental, en facilitant l'accès, l'analyse du mental, une fois ses rapports, qui sont des rapports de domination et de pouvoir, mis en place, détient un rôle fondateur, dans la mesure où elle remplit une fonction de garantie pour tout ordre quel qu'il soit, donc, entre autres, pour celui du social qui lui-même en effectue la reproduction dans le champ qui lui est propre. La politique de l'esprit n'est pas une politique qui serait imposée à l'esprit, au sens du génitif objectif faisant de l'esprit un objet pour une politique, mais, ontologiquement fondée, elle est une politique qui trouve son assise dans les structures essentielles de l'esprit, au sens donc du génitif subjectif qui restitue à l'esprit la pleine autorité et maîtrise sur une « politique » qui est vraiment la sienne, parce qu'elle est une propriété de son être le plus profond. La connaissance telle que Platon la conçoit est liée intimement au pouvoir, dans la mesure où elle tend à occuper une position de pouvoir, celle qui revient de droit à une faculté mentale dominante : on comprend dans ces conditions que le pouvoir, et entre autres le pouvoir politique, doit revenir en dernière instance au philosophe, dont on peut dire qu'il est celui qui s'y connaît le mieux en pouvoir, parce qu'il se tient au plus près des sources du pouvoir, là où son principe se met en place, et en conséquence peut être le mieux maîtrisé par les voies de la pensée.

La ségrégation ainsi instaurée à l'intérieur du champ où s'exercent les activités mentales de la connaissance, qui ont une portée quasi divine, surnaturelle et surhumaine, proprement « hyperbolique », n'a pas seulement un statut idéal, mais elle donne lieu à l'existence tout à fait réelle, on serait presque tenté de dire matérielle, d'un secteur distinct, réservé, dans les limites duquel ces activités disposent d'une autonomie de plein droit : science et philosophie, qui se donnent pour objectif la recherche de la vérité suprême des choses, dont les réalités d'ici-bas, celles qui sont entraînées dans le mouvement du devenir, ne fournissent que des reflets partiels et plus ou moins déformés, occupent une sorte de sanctuaire, situé en ce point limite de la cité-caverne où est ménagée une ouverture de celle-ci vers le ciel, ce qui permet au regard de ceux qui s'y sont installés de se tourner ascensionnellement vers le haut et ainsi de se rapprocher de ces choses qui, en raison de leur position surplombante, ne sont accessibles qu'à la seule pensée, les essences. L'Académie, l'école fondée par Platon, et qui lui a survécu plusieurs siècles durant, fournit concrètement la représentation de ce que peut être un tel lieu, exclusivement consacré à la recherche, à la discussion et à l'enseignement, où des philosophes et des savants sont préparés à leurs hautes fonctions dans le cadre d'une communauté pensante autant que possible coupée du monde : dans un tel cadre, tenu bien à l'écart des préoccupations courantes et des intérêts ordinaires de la vie, on peut se livrer à des activités de « loisir », du mot « *scholé* », littéralement « repos », qui est à l'origine de notre actuel mot « école », au sens d'une institution séparée, protégée des pressions venues de la réalité extérieure, et qui se trouve comme en suspens par rapport à cette réalité et à ses nécessités, ce qui donne tout « loisir » pour se livrer à des occupations de spéculation et d'inculcation qui, pour s'épanouir librement, ont besoin de la tranquillité que leur assure une telle séparation. De ce séjour,

lieu d'accueil privilégié pour la connaissance vraie, dont sa fermeture garantit l'objectivité, l'inaltérabilité, l'auto-suffisance, émanent deux types de discours dont il effectue la subtile articulation : l'un, ésotérique, donc proprement tourné vers l'intérieur, s'adresse à des spécialistes qui, disposant d'une formation suffisante et se reconnaissant entre eux, peuvent discuter à égalité au sujet des problèmes concernant la recherche de la vérité, sans avoir l'obligation de se faire entendre du grand public qui n'a pas part à leurs débats ; l'autre, exotérique, donc tourné vers l'extérieur, diffuse plus ou moins largement à l'intention de ce public les enseignements dégagés de ces débats, en les adaptant à ses capacités limitées de compréhension, ce qui nécessite, au terme de compromis raisonnés, un filtrage de leur contenu ; on peut dire que la politique de l'esprit, une fois installée dans ce cadre institutionnel qui constitue son siège propre, développe une véritable culture du secret, la vérité n'étant accessible qu'à ceux qui la méritent et qui ont su faire les sacrifices indispensables à son acquisition. Sont ainsi installées les bases d'une socialisation de la connaissance, d'où résulte une spécialisation étroite de ses pratiques, qui ne peuvent être effectuées n'importe où ni par n'importe qui, mais supposent un conditionnement spécifique, dépendant des règles qu'elles mettent en oeuvre. De cette manière, sans forcer les mots, on peut dire que Platon a été le premier à entamer une réflexion sur ce que peuvent être des lieux et des institutions de savoir, et par là à penser ce que sont entre autres nos actuels laboratoires de recherche, dont il justifie la spécificité et la spécialisation par des raisons philosophiques de fond.

On peut donc trouver chez Platon les éléments d'une première réflexion sur la relation entre connaissance et société, réflexion qui, toutefois, privilégie des formes et des structures ne risquant pas d'être altérées par le devenir qui en compromettrait le caractère « essentiel ». Ce qui conduit à se tourner d'un autre côté en vue d'explorer la relation entre connaissance et histoire, à laquelle la perspective qui vient d'être adoptée reste apparemment indifférente. Un philosophe-savant comme Descartes, par exemple, serait plus directement concerné par la thématique de l'historicité de la connaissance : non qu'il l'ait mise explicitement au cœur de sa démarche théorique, mais plutôt parce qu'il en a poussé la pratique jusqu'à son point de rupture. En avançant l'exigence de reprendre toute l'entreprise de la connaissance rationnelle à son point de départ, et de faire table rase de tout ce qui a pu être produit auparavant sans s'appuyer sur des raisons sérieusement fondées, Descartes est celui qui, avec un maximum de rigueur et d'intransigeance, a installé une nette distinction entre un avant et un après du développement de la pensée, ce qui est la condition indispensable pour que ce développement revête l'allure d'une véritable histoire, au sens d'une transformation ou d'un passage qui modifie radicalement la conception du savoir : en professant la nécessité d'une réforme des démarches de la cognition, réforme dont le point d'application par excellence serait la méthode, il a du même coup installé ces démarches dans un cadre temporel qui fait se succéder deux étapes nettement différenciées, l'une où la vérité se mêle inextricablement à l'erreur, ce qui s'explique par le défaut de la méthode, puis une autre où les critères indispensables à leur discrimination sont mis en lumière, exposés au grand jour de l'évidence, ce qui rend leur application inéluctable, dans le contexte d'une pratique de la connaissance métaphysiquement fondée du fait d'être adossée au principe de la véracité divine. La succession de ces deux étapes donne très sommairement l'idée de ce que peut être le déroulement d'une histoire, où s'opère effectivement du changement.

En vue d'interpréter ce changement, que Descartes présente comme étant le résultat d'une décision rationnelle prise en conscience, et non comme une simple modification de fait ne dépendant pas de causes assignables, on serait tenté de parler d'un changement de paradigme, dans la mesure où, lorsqu'est franchie la ligne de partage qui sépare les moments antérieur et postérieur de cette « histoire », les conditions de la production de savoir sont transformées de fond en comble. Toutefois, si on veut rester fidèle au raisonnement suivi par Descartes, on est retenu de le faire parce que, dans le cadre propre à ce raisonnement, l'idée d'une pluralité irréductible de paradigmes susceptibles de régir l'entreprise de la connaissance sur le plan de son contenu, et non seulement sur celui des figures extérieures de sa présentation, est impensable : la connaissance est à ses yeux fondamentalement une, parce qu'il n'y a qu'un seul type d'esprit connaissant dont les dispositions

ne peuvent être sujettes à varier de manière à s'adapter à des contextes différents, donnant ainsi occasion à la formation de paradigmes incommensurables entre eux ; tout au plus peuvent-elles être provisoirement bridées ou détournées de leur destination naturelle initiale, ce qui les contraint à donner des versions plus ou moins déformées du paradigme unique offert à l'entreprise de la connaissance. Que l'on se donne ou non les moyens d'accéder à la vérité, ou du moins au type de vérité approprié aux capacités de cet esprit, elle est déjà là de toute éternité, en attente des démarches qui permettent de lui donner la forme d'une connaissance actuelle, c'est-à-dire d'une connaissance non seulement en puissance mais en acte : il y a sans doute une histoire des approches de cette vérité, qui tient compte de la différence des voies qu'on emprunte en vue d'y arriver, l'une seule de ces voies étant la bonne, celle qui permet de la maîtriser en totalité sans risque d'approximation ou d'erreur, mais il n'y a pas d'histoire de la vérité en elle-même, parce que ses structures, que Dieu a incorporées à la nature de l'esprit humain en le créant, sont par définition inaltérables.

Ce qui est intéressant chez un philosophe comme Descartes, c'est donc que, dans un même geste, il ouvre et referme la perspective d'une histoire de la connaissance : il effectue en pratique une rupture radicale de ses modalités, auxquelles il s'efforce de donner une allure rationnellement contrôlée, celle d'un ordre prémuni contre la tentation de céder à des préjugés ; et, en théorie, il nie la réalité de cette rupture, dans laquelle il voit seulement, selon le principe d'une sorte de négation de négation, le moyen de rétablir la continuité artificiellement rompue de la vie de l'esprit qui, considérée en elle-même, obéit toujours à d'identiques nécessités, qu'aucune lubie ou inattention ne peut changer sur le fond. On ne sort donc jamais du régime de la vérité, à moins de sombrer dans l'abîme de l'animalité ou de la folie, deux formes définitivement incurables de l'absence de raison, qui, sur ses bords extérieurs, en représentent la négation substantielle absolue. Un problème a été soulevé, mais la possibilité de le résoudre se trouve bloquée, de par les conditions mêmes dans lesquelles il est posé.

Disons cela un peu différemment : le rationalisme classique est embarrassé par la question de l'histoire de la connaissance, mais il ne peut éviter de s'y confronter, comme si elle constituait sa mauvaise conscience ou sa part d'ombre, qu'il élude sans parvenir à la supprimer, ce qu'on a appelé par ailleurs son « impensé » ; alors même qu'il met fin à quelque chose et représente le début d'une nouvelle ère de la connaissance, il demeure prisonnier de son obsession des origines et des fondements, ce qui, dans un esprit de dénégation, l'amène à voir son avenir en arrière et non vers l'avant de la dynamique de son évolution : c'est comme si la raison récupérait sa propre histoire en vue de la métamorphoser en une non-histoire. Au temps de Descartes, un témoin lucide et désenchanté de cette ambivalence ou contrariété est Pascal, que sa propre pratique de savant, et la difficile coexistence de celle-ci avec les exigences de sa conscience religieuse, a amené à comprendre que la connaissance humaine, vouée à l'infinité comme toutes les activités humaines, est entraînée, comme propulsée au-delà d'elle-même, par une dynamique de développement qui connaît à l'occasion des moments d'emballement où elle échappe à tout contrôle : vue sous un certain angle, cette dynamique peut être interprétée dans le sens d'une progression, au cours de laquelle, les acquisitions des modernes venant s'ajouter à celles des anciens, l'emprise exercée sur le monde par l'esprit connaissant ne cesse de s'accroître en élargissant son champ d'investigation et en soumettant davantage de phénomènes naturels à un contrôle rationnel qui les rend plus aisément manipulables ; mais elle présente aussi l'aspect décourageant, voire même d'une certaine manière désespérant, d'une sorte de course à l'abîme, ce qui renvoie la science sur le même plan que le divertissement : en effet, plus on connaît de choses, plus on découvre qu'il y a de choses à connaître, ce qui fait que, paradoxalement, le domaine d'intervention de l'esprit paraît proportionnellement se rétrécir au fur et à mesure qu'il augmente quantitativement, pour autant que le savoir détient l'étrange capacité d'engendrer en se développant de l'ignorance, de telle manière que le désir de connaissance qui le soutient semble destiné à rester toujours, et même de plus en plus, insatisfait, lui étant définitivement interdit de se fixer dans un ordre stable et rassurant. Alors, l'histoire, sur fond de conscience et de mauvaise conscience qui se retournent interminablement l'une dans l'autre, constitue avant tout un motif d'inquiétude pour la connaissance, dont elle affecte

négativement les certitudes avérées, ce que le système rationnel mis au point par Descartes s'était précisément efforcé d'éviter.

Si, en regardant du côté de Platon, nous avons trouvé les éléments permettant d'alimenter une première réflexion sur la relation entre connaissance et société, nous pouvons d'autre part tirer du cartésianisme et du rationalisme classique les moyens de soulever, à défaut de parvenir à le résoudre, le problème des rapports entre connaissance et histoire. Mais, de même que chez Platon nulle référence à l'histoire ne venait interférer avec la prise en considération du social, symétriquement, chez Descartes, la confrontation avec l'histoire s'opère indépendamment d'une appréhension des problèmes généraux de la société, problèmes qu'il ne voit pas, pour sa part, les moyens d'appivoiser en se servant des moyens dont dispose la raison, car les pouvoirs de celle-ci sont à son point de vue strictement individuels et « subjectifs », ce qui empêche que soit opéré un passage de la perspective du *cogito*, dont la rationalité est définitivement établie, à celle d'un *cogitamus*, qui paraît au contraire définitivement exposée à la fatalité du préjugé : le fait de penser à plusieurs reste en grande partie inaccessible à cette rationalité d'emblée unanime, ce qu'elle est du fait que son universalité soit consubstantielle à la nature du sujet pensant, nature identiquement reproduite chez tous les individus composant l'humanité dans son ensemble ; c'est ce que signifie la première phrase du *Discours de la méthode*, « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », affirmation qui, dès le départ, épargne la peine de soulever la question des conditions de son juste partage, question qui, de fait, ne se décide pas comme en droit sur le plan de la seule raison. C'est pourquoi, pour en venir à prendre en compte la relation entre histoire et société, et à se demander en quoi la connaissance est concernée par cette relation, il faut se placer dans un autre contexte. Si l'idée moderne par excellence est celle d'une humanité se développant, non sous le seul regard de Dieu et en suivant ses préceptes ou en se soumettant à sa souveraine Providence, mais sous sa propre responsabilité, et cela de manière solidaire, en corps et non par pièces détachées, ce qui l'oblige à surmonter, en vue d'y arriver, un certain nombre d'obstacles, les uns extérieurs, les autres inhérents à sa nature, il faut attendre les XVIII^e et XIX^e siècles, que le développement de la production industrielle et des échanges commerciaux a confortés dans cette idée, pour voir se nouer entre elles, dans ce contexte à la fois intellectuel et matériel, les deux réflexions sur l'histoire et sur la société qui avaient émergé de manière indépendante dans la période antérieure et pour que la connaissance constitue la cible ou du moins l'une des cibles de cette convergence. Ce dont la philosophie positive d'Auguste Comte, dont la thématique de base est précisément fournie par la réunion des concepts de connaissance, d'histoire et de société, peut fournir l'illustration exemplaire.

Pour Comte, la connaissance est un phénomène de part en part naturel, enraciné dans la condition naturelle de l'homme et de son esprit, et comme tel irréductible à des structures formelles indépendantes, déterminées *a priori*, et en conséquence immuables. Lorsque, dans la deuxième leçon du *Cours de philosophie positive*, il expose sa classification des sciences, il commence par l'astronomie, puis, de là, passe à la physique, à la chimie, à la physiologie, pour en venir enfin à cette science de l'homme à laquelle il ne donne pas encore le nom de « sociologie », et c'est seulement alors, ayant accompli tout ce cycle, qu'il feint de s'apercevoir, tout à la fin de cette leçon, qu'il a oublié de mentionner dans son répertoire des sciences fondamentales la mathématique, sa propre science qu'il exerce professionnellement en tant que spécialiste et pédagogue, ce qui revient à rejeter celle-ci en marge de l'ordre normal des sciences, précisément parce qu'une interprétation formaliste de ses procédures et une extension abusive du modèle rationnel qu'on prétend fonder sur cette interprétation donnent finalement une très mauvaise idée de ce que c'est que connaître au sens naturel du terme : la réflexion de Comte sur les sciences, qui sur ce point crucial tourne le dos à celle de Descartes, est pour l'essentiel centrée autour du refus d'une rationalité unifiée, déroulant à plat à partir des mêmes principes un ordre statique ; à cette représentation, qu'il juge abstraite et pauvre, et en conséquence stérile, il substitue celle d'une systématique dynamique, passant progressivement d'un plan à un autre, ce qui la conduit à travers ces successifs changements de niveaux qui en rétrécissent graduellement le champ d'investigation jusqu'à ce qu'elle atteigne son objectif final, la science de l'homme à partir de laquelle est possible une rétrospection sur

l'ensemble des sciences qui, après coup, en révèle la profonde unité, celle qui convient à un ordre pluriel en mouvement. Ceci revient à inscrire l'histoire dans la structure de la connaissance, qui n'est pas une structure formelle, figée, artificiellement homogène, mais une structure mobile, en ce sens qu'elle est susceptible de donner son cadre à un mouvement de transformation, ce mouvement qui pousse de science en science jusqu'à cette forme suprême de connaissance qu'est la connaissance de l'homme par lui-même, connaissance qui, pour finir, l'amène à prendre une pleine conscience de l'historicité de sa nature.

L'histoire est donc consubstantielle aux entreprises collectives de la connaissance, comme le donne par ailleurs à comprendre la loi des trois états que Comte fait interférer avec le principe de la classification des sciences. Tour à tour selon la place qu'elle occupe dans la classification, chaque science se développe à son niveau et dans le cadre imparti à son esprit propre suivant le rythme ternaire dont Comte a repris l'idée à la théorie de la marche animale du médecin de l'école de Montpellier Barthez : suivant ce rythme, l'esprit humain effectue sa propre « marche » ou progression en partant d'un état d'équilibre initial, l'état théologique, dont il est arraché en tombant vers l'avant de lui-même, c'est l'état métaphysique qui représente le moment négatif de sa marche, pour finalement se rattraper au cours de l'ultime phase de l'état « positif » par laquelle il rétablit son équilibre, dans des conditions complètement différentes de celles dont il était parti, ce qui est la condition pour qu'il ait réellement avancé. Or, et ce point est capital pour Comte, la loi des trois états, qui, combinée à la distribution des formes de savoir mise en place par la classification des sciences, permet de rendre compte du développement de la connaissance humaine et de révéler la logique naturelle à laquelle obéit ce développement mental, est aussi, indissociablement, la loi qui rend compte des progrès généraux de la civilisation matérielle, progrès qui s'effectuent à travers le passage d'une forme de société à une autre : l'état théologique correspond à une société de type militaire, soumise à l'autorité absolue et personnelle de maîtres qui sont avant tout des chefs de guerre ; l'état métaphysique à une société dirigée par des légistes qui donnent à l'exercice du pouvoir un caractère abstrait et formel (Comte pense à la démocratie parlementaire fonctionnant à la représentation, régime dans lequel, tant il présente à ses yeux d'inconvénients, il n'a qu'une très médiocre confiance) ; enfin l'état positif à une société dont les principales activités sont celles de la production industrielle, ce qui justifie que le rôle principal y revienne aux diverses catégories d'opérateurs qui stimulent cette production, assistés des sages conseils du philosophe, et placés sous le doux regard de la « Femme », dont la présence muette suffit à garantir le caractère pacifique de cette société, où sont tendanciellement résorbés les motifs de conflits qui avaient accompagné ses évolutions antérieures. Régimes de connaissances et figures de socialité sont donc soumis à une seule et même loi naturelle, qui dirige leur développement. C'est pourquoi on peut dire que, dans le cadre propre à la « philosophie positive » dont Comte se présente comme le fondateur, connaissance, histoire et société sont unis, et ceci le plus intimement : et on peut admettre que Comte est le premier à avoir donné à cette union un caractère systématique, sur des bases simultanément théoriques et pratiques.

C'est précisément le caractère systématique de cette union qui fait problème. Il s'agit, nous l'avons vu, d'un système dynamique, correspondant au développement d'une histoire progressive. Mais, dans la mesure où cette histoire se présente comme une « marche », elle est un mouvement orienté, qui, comme Comte ne cesse de le répéter, tend vers sa « destination finale », et ceci dès ses moments initiaux, en accomplissant le cycle qui la conduit de sa base vers cette destination, dont les prémisses sont données au départ. Bien sûr, sur le plan de ses événements factuels, l'histoire humaine peut à tout moment s'écarter de cette trajectoire à laquelle son mouvement est naturellement adapté, mais, lorsqu'elle le fait, c'est pour s'engager dans le cycle inverse d'une rétrogradation qui, selon Comte, ne peut être que provisoire, tant est intense la pression imprimée à ce mouvement par la nécessité naturelle qui le soutient, à laquelle il ne peut faire défaut que par accident, momentanément donc : de même que, pour Descartes, il ne peut y avoir plusieurs paradigmes de vérité, il n'y a pas, pour Comte, une pluralité d'histoires possibles, mais une seule dont il n'y a qu'à suivre le plan déjà tout tracé (c'est le point sur lequel Renouvier s'opposera à lui frontalement). Il revient au philosophe de porter une vue d'ensemble sur cette trajectoire dont il

perçoit le caractère inéluctable, ce qui le détourne de la tentation de s'engager dans les stériles débats où se complaisent les savants spéciaux, qui n'ont que trop tendance, d'après Comte à faire prévaloir le point de vue de la pluralité et de la division sur celui de l'unité : c'est pourquoi, dans la société positive, sera indispensable une complète refonte des institutions de savoir, qui compensera leur cloisonnement en faisant intervenir un « pouvoir spirituel » consistant et unanime, ce qui est la condition pour que la connaissance scientifique joue pleinement son rôle de force sociale.

La philosophie positive de Comte représente ainsi le retour paradoxal, à l'époque moderne, de schèmes de pensée hérités d'Aristote : elle est grosse de l'idée d'une finalité naturelle qui, - reprenons à nouveau ce terme dont l'importance est cruciale -, destine l'homme au monde qui est le sien, auquel il est naturellement apparié, ce dont la prise de conscience doit le détourner des faux prestiges de l'univers infini, dont l'ouverture factice ne peut que l'énerver, le fatiguer, le désespérer, et le faire dériver de ses tâches fondamentales, celles-ci consistant à lui permettre d'occuper au mieux, de la façon la plus satisfaisante, le monde pour lequel il est fait, - très concrètement il s'agit du système solaire -, dont il ne peut franchir la clôture sans s'exposer au risque de se perdre, ce qui serait parfaitement déraisonnable. Comte est donc parvenu à nouer étroitement entre elles connaissance, histoire société : mais, ce nœud, il l'a tellement resserré, il l'a conçu si intime, qu'il en est venu à fusionner organiquement les trois instances concernées, au point de supprimer toute possibilité de dérive ou d'écart, et du même coup d'innovation véritable, dans le contexte d'un cosmos hiérarchiquement ordonné et finalisé, constituant en soi et pour soi une totalité, où le destin de l'humanité est déjà tout décidé pour l'essentiel, ne restant plus à celle-ci qu'à suivre pas après pas la voie qui lui est naturellement assignée, en se rapprochant asymptotiquement de son terme que d'ailleurs elle n'atteindra jamais.

Alors, comment préserver le lien entre connaissance, histoire et société sans du même coup adopter et conforter une vision conservatrice de l'ordre auquel elles répondent, ce qui est l'objection de fond qu'on peut faire à la philosophie positive ? A peu près à la même époque que Comte, Marx, principalement dans ses textes dits de jeunesse, a fait place à une réflexion sur ce problème, dans le cadre d'une conception de l'histoire déterminée causalement par ses conditions matérielles, donc en principe définitive, même si on a pu, non sans raison, faire le reproche à Marx d'avoir eu les plus grandes peines à se défaire des schèmes de pensée hérités de la philosophie hégélienne de l'histoire, elle-même porteuse d'une référence téléologique forte. Cette réflexion menée au sujet du conditionnement historico-social des activités dites spirituelles possède la dimension critique qui, précisément, fait défaut à Comte, philosophe de l'intégration et du consensus.

Au cœur de cette réflexion se trouve la notion de « production », avec à l'arrière-plan l'idée selon laquelle, au cours de leur histoire, les hommes se produisent eux-mêmes au fur et à mesure qu'ils reproduisent par leur travail leurs conditions d'existence, qui ne leur sont ni concédées ni garanties par un pouvoir tutélaire divin, que ce pouvoir soit transcendant ou inhérent à la nature des choses : la représentation d'un tel pouvoir les aliène, non seulement en idée mais aussi en acte, dans la mesure où elle les détourne de l'effort nécessaire pour qu'ils parviennent à maîtriser cette production de soi qui est leur tâche principale. La connaissance a sa place dans le processus de cette production, dont elle représente un aspect particulier : en même temps qu'ils produisent leurs conditions matérielles d'existence, les hommes développent une conscience de ce qu'ils sont, de ce qu'ils peuvent et de ce qu'ils désirent pour eux-mêmes et pour leur descendance ; cette conscience prend la forme concrète d'idées qui s'emparent de leur esprit, d'une manière qui n'est pas seulement personnelle mais collective. Cette production intellectuelle et mentale, qui semble se dérouler sur un autre plan que celui de la production matérielle, s'effectue dans les conditions propres à chaque époque de la société, donc de son mode de production et de ses rapports sociaux, dont elle restitue la réalité sous des formes inéluctablement biaisées, particulièrement aux époques où, par le jeu de la division du travail, la production sociale de l'homme par l'homme s'effectue dans le cadre d'une structure de domination qui, tendanciellement, transforme les rapports sociaux en rapports de classes, dont les unes sont dominantes et les autres dominées : c'est ce qui justifie la thèse à laquelle Marx accordait une importance cruciale, selon laquelle les idées dominantes d'une

époque sont celles de la classe dominante à cette époque. Pour caractériser le régime mental qui correspond à ce type d'organisation sociale, déterminé en dernière instance sur le plan de son « économie » au sens large, c'est-à-dire des modalités imposées au travail, comme par exemple, à l'époque moderne, le salariat, Marx a repris à la langue française, dans laquelle il avait été forgé une cinquantaine d'années auparavant dans une perspective fort différente, le mot « idéologie », dont il a relancé l'usage de manière à lui faire énoncer la relation paradoxale qui passe entre les représentations que les hommes se font d'eux-mêmes à tel ou tel moment de leur histoire et la réalité effective de leur existence, dont ils n'ont spontanément que des représentations partielles et déformées, ce qui confère à leur conscience le caractère de ce que, après Marx, on a pu appeler une fausse conscience, décalée par rapport à son contenu objectif.

Cela signifie que l'idéologie, telle que Marx la conçoit, remplit dans la société à laquelle elle donne son régime de pensée dominant un double rôle, et y occupe une double place. D'une part, elle est indispensable au fonctionnement global de cette société, auquel elle est étroitement associée, ce qui lui confère une dimension réelle indiscutable, celle propre à une production de représentations qui n'est pas production en un sens métaphorique mais au sens le plus immédiat du terme : c'est sur le plan où les hommes vivent et travaillent, et éventuellement sont en conflit, que se décident les modalités de cette élaboration représentationnelle qui, pour être mentale, n'en est pas moins matérielle, et comme telle objectivement déterminée à partir de ses conditions de base qui renvoient à l'état historique de la société ; de ce point de vue, l'idéologie est enracinée dans le réel, dont elle dépend ce qui, en principe devrait lui interdire de s'en détacher complètement : c'est ce que Marx veut dire lorsqu'il affirme que c'est l'être qui détermine la conscience, et non l'inverse. D'autre part, le décalage qui s'installe entre l'idéologie et ce réel qu'elle « reflète » lui confère une allure à part, ce qui, précisément, lui confère les apparences de l'irréalité, camouflée en idéalité : sans se couper définitivement du réel auquel elle se réfère doublement, en tant qu'il constitue à la fois la base d'où elle provient et l'objectif qu'elle déclare viser, qui ne coïncident jamais tout à fait, elle en fournit, en raison de cette inadéquation, une représentation à la fois partielle et déformée qui le fait paraître tout autre qu'il n'est ; elle en projette les images dans un ciel d'idées où elles sont ou du moins paraissent soumises à des lois qui leur sont propres (suivant les mécanismes du déplacement et de la condensation pourrait-on dire en reprenant à Freud les catégories à l'aide desquelles il analyse le rêve) : de là l'idée d'un monde de la pensée qui, issu de la réalité matérielle, a pris son indépendance, et flotte au-dessus d'elle comme l'esprit par-dessus les eaux ; c'est ce qui amène Marx à présenter ce monde idéal comme relevant de l'ordre d'une « superstructure », édiflée par-dessus l'« infrastructure » de la société, ce qui donne l'impression qu'elle la surplombe de sa hauteur, alors même qu'elle est complètement immergée en elle. Le statut de la connaissance entendue au sens large, c'est-à-dire sans que soit faite la différence entre le vrai et le faux qui, à ce niveau, se mêlent inextricablement, est donc foncièrement ambivalent : entraînée dans le mouvement de l'histoire et de la société dont elle ne cesse de relever en dernière instance, elle revendique et acquiert dans les faits par rapport à ce mouvement une autonomie au moins relative, dont elle s'autorise pour s'exciper de ses nécessités immédiates et occuper un ciel où flottent de pures idéalités qui n'entretiennent plus que des relations les unes avec les autres, dans la sphère qui leur est propre.

En démasquant cette ambivalence à laquelle sont selon lui vouées au départ toutes les activités de la pensée et de la conscience, ce qui du même coup rend extrêmement difficile de comprendre comment certaines de ces activités arrivent néanmoins à revêtir un caractère « scientifique », par lequel la vérité est discriminée de l'erreur en vertu du seul raisonnement, donc d'une réforme de l'entendement décidée en conscience par la volonté, Marx s'installe par rapport au monde de l'intellectualité, dont il dénonce le caractère idéal, dans une position uniment négative et déceptive : la relation que celui-ci entretient avec le monde réputé vrai de la réalité matérielle, qui, en complète opposition avec lui, fait bloc contre ses tentatives de déformation et d'altération, tout simplement parce qu'il est ce qu'il est et rien d'autre, est, telle qu'il la présente, à ce point tordue que la situation d'aliénation provoquée sur le plan de la société par la mise en place d'une structure de domination s'en trouve confortée, ne serait-ce que parce que les formations de la conscience, qui

contribuent à la dissimuler, semblent n'avoir d'autre rôle à jouer ou du moins avoir prioritairement ce rôle. Mais on peut se demander si ce n'est pas le fait d'adopter cette posture de dénonciation qui, simultanément, constitue le monde de l'intellectualité comme un monde à part, comme un monde autre, ou comme un monde de l'autre ou des autres qui peut en conséquence se présenter comme un monde adverse, auquel, en s'opposant à lui, on accorde l'autonomie à travers le geste même par lequel on la conteste : ce qui, si on tient compte de cet argument, en poussant à bout le geste de la critique, revient à déplacer l'ambivalence du côté de Marx lui-même et du jugement qu'il porte sur l'ordre de la conscience, ordre que, emporté par la logique du combat acharné qu'il mène contre les « idéologues » allemands, il tient à tout prix à reléguer au second plan, comme un ordre subordonné, dérivé, et par là même constitutionnellement déviant ; ce jugement critique est lui-même porteur d'une ambiguïté virtuelle, qui suffit à expliquer les difficultés attachées au concept de « superstructure ». Mannheim, dans son effort en vue de repenser après Marx la théorie de l'idéologie, a bien vu que le fait de diagnostiquer en elle un facteur d'aliénation coïncide avec son renfermement au rang de pensée de l'autre, digne comme telle d'être attaquée et critiquée, en raison de la charge d'illusion dont elle est porteuse. Mais l'idéologie n'est-elle pas plus que cela ? N'est-elle pas aussi du côté de celui qui la combat, en se défendant contre ses effets illusionnistes ? N'est-elle pas consubstantielle à l'ensemble tissu social, qu'elle innerve dans ses profondeurs, et dont elle épouse toutes les évolutions, à un tel point qu'il devient impossible de l'en détacher, c'est-à-dire, en d'autres termes, de la situer en un ailleurs radical où soi-même on ne serait pas, ce qui est la condition pour pouvoir adopter par rapport à elle une position dépréciative qui, paradoxalement, confirme sa prétention à apparaître comme quelque chose de séparé, et à la limite de non réel ?

De Marx pris à la lettre se dégagerait donc l'idée selon laquelle la connaissance dans la mesure où elle entretient un rapport étroit avec l'histoire et la société, est prioritairement, en tant qu'elle est constamment exposée à la dérive idéologique, productrice d'erreur et d'illusion : ce qui soulève du même coup la question de comprendre comment, d'idéologie qu'elle est au départ, elle peut, au prix d'une coupure radicale, et comme par un coup de baguette magique, devenir théorie vraie, science exacte, donc arriver à rendre compte de manière conforme des rapports constitutifs du monde réel saisi dans son ensemble, et ainsi servir à mieux maîtriser collectivement ces rapports au lieu de faire obstacle à cette maîtrise, ou d'en réserver exclusivement les bénéfices à la partie dominante de la société au détriment de ses autres parties. On est ainsi amené à se demander si, grâce au lien fort qu'elle entretient avec l'histoire et avec la société, la connaissance n'est pas directement productrice, non d'erreur, mais de vérité, ce qui est au fond le problème d'une sociologie de la connaissance, qui entreprend de montrer comment la science s'engendre, non pas contre l'idéologie ou indépendamment d'elle, mais en même temps qu'elle, en relation étroite avec elle, à tous les sens de l'expression « avec elle », qui signifie à la fois une relation d'accompagnement et une relation d'utilisation, dans le contexte propre à leurs échanges respectifs, à laquelle nulle décision rationnelle ne peut mettre fin sans retour. On voit tout de suite à quel risque on s'expose en s'engageant dans une telle problématique : c'est de renvoyer science et idéologie sur un même plan, donc de ramener la connaissance scientifique au statut d'une production culturelle comme les autres, sujette à des variations qui ne relèvent pas de normes stables, et de céder ainsi au mirage historiciste, et en conséquence de sombrer dans un radical relativisme, au point de vue duquel « *anything goes* », selon la formule provocatrice de l'épistémologue anarchisant Feyerabend, qui veut dire qu'après tout la vérité n'est qu'une erreur à laquelle le caractère de vérité a été circonstanciellement et collectivement consenti, ce qui interdit définitivement de lui reconnaître un caractère absolu.

Pour reprendre au départ le programme d'une sociologie de la connaissance, qui consiste à se demander comment des figures de vérité, ou du moins de ce qu'on s'accorde à reconnaître pour telles, et non seulement celles de l'erreur, émergent des structures historiques de la société dans laquelle elles trouvent leur base effective, leur matière première et leur modèle formel, on peut se reporter à la tentative exemplaire de Durkheim, qui pourrait bien être le premier à s'être engagé dans une telle démarche, en particulier dans l'essai qu'il a signé en commun avec Mauss « De

quelques formes primitives de classification – Contribution à l'étude des représentations collectives », publié dans le volume VI de *L'année Sociologique* en 1903 : ce texte capital, dans le sillage duquel se situe *La pensée sauvage* de Levi-Strauss, est repris dans le 2^e volume des *Œuvres* de Mauss (éditées par V. Karady, éd. de Minuit, 1974). Durkheim commence par refuser de reconnaître à la pensée logique un caractère individuel, inscrit dans les dispositions mentales du sujet, comme le croyait Descartes : mais il voit en elle le résultat d'un travail d'élaboration dont l'agent effectif est la collectivité. Il en conclut que la fonction classificatrice, base de la spéculation logique, non seulement est issue du mode d'organisation de la société, qui constitue le cadre dans lequel elle se met en place, mais reproduit les structures fondamentales de cette organisation qui, déjà, représentent si on peut dire de la logique en acte, de la pensée à l'état pratique, en attente de la formulation théorique qui en explicite et en fixe le système sous une forme réfléchie. De là cette hypothèse à première vue étonnante : une société, prise à un certain moment historique de son développement, c'est de la pensée sous une forme objective, donc inconsciente, qu'il ne reste plus qu'à faire passer dans la conscience pour qu'elle puisse prétendre au titre de connaissance, organisée logiquement et revendiquant d'être reconnue comme vraie dans le contexte où elle a été formée. On peut voir dans cette hypothèse l'une des sources de la réflexion que Bourdieu a consacrée à la « logique pratique », logique immergée dans les réseaux de la pratique sociale indépendamment desquels elle ne peut être comprise.

Mais, c'est l'objection immédiatement soulevée par cette manière de voir, accorder une telle dimension d'inconscience à l'entreprise de la connaissance prise à sa source, telle que la révèle la documentation ethnographique sur laquelle s'appuient Durkheim et Mauss dans leur essai, n'est-ce pas du même coup la livrer tout entière à la menace de l'irrationnel ? N'est-ce pas contester le caractère de nécessité et d'universalité que lui reconnaît la pensée logique en vue de la fixer ? N'est-ce pas ramener la science au rang d'une sorte de religion ou de magie qui, du seul fait qu'elles remplissent en pratique des fonctions sociales, prétendent abusivement accéder à une légitimité théorique ? Effectivement, reprenant une voie qui avait déjà été empruntée par Comte, Durkheim et Mauss attribuent à la religion et à la magie le statut de connaissances au plein sens du terme : celles-ci ne représentent rien d'autre à leurs yeux que de la connaissance à l'état naissant, la matière première à partir de laquelle se constituent les formes de connaissance les plus élaborées qui en sont des produits dérivés, y compris celles qui, en raison de la systématisme rationnelle qu'elles ont acquies en sophistiquant et en formalisant le discours qui sert à les formuler, en viennent à leur contester ce statut de connaissances, et ne voient en elles, suivant le mouvement rétrospectif du vrai, qu'un monde de vains préjugés qui ne relèvent pas de l'ordre authentique de la pensée mais n'en sont tout au plus que des accidents. De ce point de vue, la sociologie de la connaissance constitue une sorte de défi lancé à la connaissance scientifique, qu'elle démet de l'auto-référentialité dont elle se réclame, et qu'elle ramène sur le terrain des pratiques sociales ordinaires, en l'exposant au risque de variation, donc d'instabilité, auquel sont sujettes ces pratiques. Lorsque, à la fin du XX^e siècle, David Bloor a lancé, avec une naïveté teintée d'une certaine dose de provocation, qui n'est pas sans rappeler la démarche suivie par Feyerabend, son « programme fort », dont l'objectif est de ramener entièrement la connaissance scientifique, y compris sous ses aspects les plus formalisés, sur le plan des pratiques sociales et de l'ordre que celles-ci instaurent, il n'a pu que déclencher de la part des philosophes des sciences et des épistémologues, sinon des historiens de sciences, un mouvement véhément de protestation, qui a porté à son plus haut degré de tension polémique le débat autour du lien que la connaissance entretient avec la société et l'histoire. Sans avoir pour cela à prendre position dans ce débat, nous pouvons donc admettre que la question qui y est en jeu, question dont nous avons montré qu'elle se trouvait en réalité en discussion depuis que la philosophie existe, est plus que jamais ouverte, ce qui justifie qu'on cherche à mieux en élucider les concepts et les problématiques de base.