



HAL
open science

Conflit des représentations et polémologie de la connaissance. Vers une épistémologie de la “ guerre des dieux ” ?

Erwan Sommerer

► To cite this version:

Erwan Sommerer. Conflit des représentations et polémologie de la connaissance. Vers une épistémologie de la “ guerre des dieux ” ?. Journée d'étude “ Héritage et actualité de la polémologie ”, Jun 2006, Strasbourg, France. halshs-00461465

HAL Id: halshs-00461465

<https://shs.hal.science/halshs-00461465>

Submitted on 4 Mar 2010

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.

Conflit des représentations et polémologie de la connaissance Vers une épistémologie de la « guerre des dieux » ?

Erwan Sommerer¹

Dans cet article, nous examinons le lien entre l'épistémologie et la polémologie. Notre objectif est d'interroger la possibilité d'une théorie de la connaissance dans un contexte de pluralité des représentations et de luttes pour le monopole de l'énonciation de la vérité – donc des valeurs constitutives du meilleur régime – dans l'espace public. La « guerre des dieux », ce conflit entre les perspectives antagonistes à travers lesquelles les acteurs organisent leur rapport à leur environnement, place l'épistémologie devant un dilemme : persister dans un idéal de vérité unifiée, aveugle à la diversité des modes d'appréhension de la réalité, ou bien y renoncer et accepter un relativisme radical. En organisant le dialogue entre plusieurs traditions théoriques, et notamment entre Mannheim et Popper, nous souhaitons montrer ici que le choix entre ces deux options peut être évité. Nous nous inscrivons pour cela dans un cadre éthico-politique fondé sur la notion d'« ontologie temporaire » et sur l'idée d'un équilibre entre ouverture à l'altérité et clôture du sens commun.

Nous allons interroger dans cette étude² le lien entre les deux domaines que sont l'épistémologie – en tant que discours sur les conditions de validité de la connaissance – et la polémologie. Nous tenterons de montrer la relation entre savoir et conflit en questionnant leurs interactions réciproques. Mais il nous faut alors préciser tout de suite l'objet de notre propos : en effet, nous n'analyserons pas ici les modalités d'élaboration des énoncés purement scientifiques. Ne seront questionnés directement ni l'histoire des sciences, ni les débats sur la production des hypothèses scientifiques. Ce dernier point sera abordé, mais seulement de façon indirecte. Par épistémologie, nous entendons plutôt une réflexion sur les modes de partage *social* du vrai et du faux, c'est-à-dire sur la possibilité ou non, pour un sujet individuel ou collectif, d'accéder à une définition opératoire de la réalité. C'est donc la théorie de la connaissance, sous son aspect tant philosophique que sociologique, qui sera privilégiée.

¹ Docteur en science politique, post-doctorant à l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, membre du CREDAL (Paris III) et du Groupe d'études sieyésiennes (Paris1).

² Ce texte, qui synthétise une partie de nos recherches doctorales, est celui d'une communication faite à la Journée d'étude « Héritage et actualité de la polémologie », le 2 juin 2006 à Strasbourg. Nous l'avons remaniée sans toucher au propos de fond. On en trouvera une autre version dans Myriam Klinger (dir.), *Héritage et actualité de la polémologie*, Paris, Téraèdre, 2007, pp. 113-127.

Nous nous intéresserons ainsi aux conditions sociales et politiques de production de la vérité au sein des sociétés : tout ce qu'un acteur profane – et non pas forcément « savant » – peut connaître de ce qui l'entoure, objets ou sujets, afin d'agir en conséquence. C'est pour cela que sera écarté le domaine restreint de la science au profit du « sens commun », c'est-à-dire de l'ensemble des certitudes ou croyances sur lesquelles reposent les rapports sociaux au sein d'une communauté donnée³. Les valeurs, les opinions, les normes de conduite et motifs d'action, sont autant d'indices de la relation étroite qui existe entre un groupe social et un certain nombre de représentations, de façons de percevoir le monde, de comprendre les autres et de s'appréhender soi-même.

C'est à ce niveau que nous nous proposons de penser le rôle spécifique du conflit : non comme la rencontre entre deux champs hétérogènes, deux disciplines – l'épistémologie et la polémologie – qui ne dialogueraient que de façon contingente, mais à partir du constat de leur caractère indissociable, du rapport presque nécessaire du savoir et du conflit. Au cœur de la tentative qui va être faite ici pour le démontrer, on trouvera donc la notion de représentation, issue à la fois de la pensée kantienne et de la théorie de l'idéologie, qui va servir de point de départ et de fil conducteur à notre argumentation. C'est en examinant de près cette notion, en l'inscrivant dans une réflexion approfondie, non seulement sur la dimension symbolique des groupes sociaux, mais aussi sur le déroulement et les implications de ce que Max Weber nommait la « guerre des dieux », que l'on pourra associer l'élaboration du savoir et la confrontation polémogène à l'altérité.

1. L'objectivation des catégories a priori de la connaissance

Nous commencerons par expliquer ce que nous entendons par « représentation » en situant cette notion au carrefour de deux évolutions théoriques distinctes. Il faut tout d'abord revenir sur les conséquences de ce que l'on pourrait appeler le processus d'« objectivation » des conditions de possibilité de la connaissance telles que Kant les a initialement pensées. Rappelons que, pour ce philosophe, il existe des catégories a priori de l'entendement (causalité, totalité, unité, etc.), préalables à l'expérience et dont le rôle est de structurer la relation du sujet à son environnement. Elles agissent comme une médiation avec tout ce à quoi il est confronté, le monde extérieur n'étant intelligible, donc pourvu en signification, que

³ Nous nous inscrivons donc dans la continuité du projet formulé par Berger et Luckmann, selon lesquels : « *la connaissance commune (...) doit constituer le cœur de la sociologie de la connaissance. C'est précisément cette connaissance qui constitue le tissu sémantique sans lequel aucune société ne pourrait exister* ». Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 1996, p. 26.

par leur intermédiaire.⁴ Or, ces catégories a priori ont été en quelque sorte expulsées de la conscience individuelle par plusieurs écoles théoriques qui les ont transposées sur le plan social et politique. Ce fut, dès l'origine, une tentation récurrente de la philosophie et de la sociologie, et c'est pour cela que l'on peut parler d'objectivation : les mécanismes qui, chez Kant, font le lien entre l'expérience et l'entendement, sont devenus des cadres prédonnés de mise en signification du monde que l'acteur mobilise pour s'orienter face aux choses et aux autres sujets. Ce sont précisément ces catégories socio-politiques que nous définirons pour notre part, sur un plan général, comme des représentations⁵.

Ces cadres ne sont plus inscrits dans l'intimité de la conscience individuelle, ils la surplombent ; ce sont par exemple les grandes narrations collectives, les trames symboliques qui fondent le sens commun, c'est-à-dire l'accord d'une communauté quant au sens profond des choses et des événements : nul acteur n'est jamais confronté à un fait en l'appréhendant dans sa pure spécificité ; au contraire, tout ce qu'il rencontre dans le monde social est toujours immédiatement inséré dans des représentations a priori, des appareillages conceptuels « prêts à l'emploi » et liés à une perspective particulière. L'histoire récente des théories est riche de cette transposition par laquelle ce que Kant avait localisé dans le sujet pensant s'impose à lui de l'extérieur, à travers des modèles sociaux et politiques (ou culturels) qui déterminent à l'avance son interprétation du monde, sa vision des autres et de lui-même – donc aussi son identité et son rôle social⁶.

L'important pour notre propos est le fonctionnement a priori de ces représentations. Les événements ne sont jamais connus en soi, tels qu'ils sont supposés être par essence – dans leur réalité nouménale –, mais ils sont appréhendés, compris et définis à l'intérieur d'un contexte où sont mis en circulation des interprétations mobilisables par les acteurs. Ce sont par exemple les prénotions ou les préjugés dont les sociologues, depuis Durkheim⁷ puis Bourdieu⁸, se sont souvent méfiés : selon eux, le sens commun et l'opinion seraient bâtis sur

⁴ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2004, pp. 92-99.

⁵ Précisons que nous n'utilisons pas la notion kantienne de représentation, qui correspond plutôt à la façon dont le sujet se représente à l'esprit les éléments constitutifs d'un objet, que ceux-ci proviennent d'une observation empirique (données sensibles) ou du travail de l'imagination. Pour notre part, nous parlons de représentation pour caractériser le processus général de mise en signification du monde extérieur à l'aide d'un cadre prédonné et socialement construit. Ibid., p. 53 et p. 76.

⁶ C'est notamment le cas d'Ernesto Laclau à travers sa théorie du discours. Cf. Jacob Torfing, *New Theories of Discourse*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, pp. 84-85 ; sur ce thème, cf. aussi Erwan Sommerer, « L'école d'Essex et la théorie politique du discours », in *Raisons politiques*, 19, 2005, pp. 193-209.

⁷ Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2004, pp. 15-19. Durkheim reprend à son compte la théorie des « idoles » formulée par Bacon, qui « défigurent le véritable aspect des choses et que nous prenons pourtant pour les choses mêmes » (p. 18). Cf. Bacon, *Novum Organum*, Paris, PUF, 1986.

⁸ Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron (dir.), *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton Editeur, 1983, pp. 27-29.

des certitudes préexistantes qui permettent à l'acteur de subsumer la nouveauté sous des modèles que leur fournit leur société ou leur culture d'origine. Chez Bourdieu, l'on trouve d'ailleurs explicitement l'idée que les catégories kantienne de la connaissance sont d'abord des constructions sociales, liées au contexte d'appartenance des acteurs⁹.

De même, pour donner un autre exemple, la pensée structuraliste, a constitué un cas paroxystique de ce processus visant à remplacer les catégories kantienne par une structure déterministe, située hors de portée des acteurs. Sa spécificité – à rebours de l'évolution que nous analysons ici – est que cette structure tendait à être tout aussi immuable et universelle que sa version transcendantale d'origine. C'est le cas, dans une certaine mesure, chez Foucault, pour qui les formations discursives encadrent par avance ce qu'il est possible de savoir, de dire ou même simplement d'être à une époque donnée : elles balisent et limitent a priori, sur un plan historique, le domaine de la connaissance, le partage du vrai et du faux, de la raison et de la folie¹⁰. Là encore, l'on repère une médiation collective et prédonnée entre l'individu et le monde, qui agit sur sa façon d'appréhender les choses ou de se comprendre lui-même, donc de se représenter son environnement et des actes.

Pour affiner cette notion de représentation, il faut à présent relever le lien étroit entre cette évolution et l'extension au XXe siècle du champ d'application du concept d'idéologie. Dès son origine ou presque, ce concept a servi à localiser l'existence d'un filtre – perçu comme un obstacle – entre le sujet, l'individu pensant et agissant, et son environnement : il se rapporte à la question de la certitude, donc au sens apposé par l'individu à ce qui l'entoure. Dans l'histoire des idées politiques, la théorie de l'idéologie a permis de mieux appréhender ce que Castoriadis nomme l'« institution imaginaire de la société », le recouvrement interprétatif du monde social destiné à l'expliquer et à le légitimer. C'est l'idée que la constitution des communautés humaines est indissociable du sens déployé par ses membres, sens dont le partage fonde la possibilité de l'intersubjectivité¹¹. De même, chez Althusser, l'idéologie est décrite comme l'« atmosphère » de la société¹², tandis que Geertz s'est attaché

⁹ « Mais je dois d'abord dessiner à grands traits la ligne générale de la démarche que je veux suivre : dans un premier temps, j'ai substitué aux conditions universelles et aux a priori de Kant des conditions et des a priori socialement constitués, comme Durkheim l'a fait pour la religion et les principes religieux de classification et de construction du monde ». Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, 2001, p. 153.

¹⁰ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 (par ex. pp. 65-67). Cf. aussi David Howarth, *Discourse*, Buckingham, Open University Press, 2000, pp. 48-49.

¹¹ « Tout ce qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement tissé au symbolique. Non pas qu'il s'y épuise. Les actes réels, individuels ou collectifs (...), ne sont pas (pas toujours, pas directement) des symboles. Mais les uns et les autres sont impossibles en dehors d'un réseau symbolique. Nous rencontrons le symbolique dans le langage. Mais nous le rencontrons également (...) dans les institutions. » Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil, 1975, pp. 174-175.

¹² Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 238.

à montrer que l'acteur ne s'oriente parmi ses semblables et n'interagit avec eux que par le biais d'une carte symbolique et sémantique qui régit les rapports sociaux et politiques¹³.

Nous voyons le lien avec l'objectivation des catégories kantienne de l'entendement. La relation de l'acteur à ce qui lui est extérieur est médiée par sa perspective, son point de vue, donc par l'idéologie ou plus largement par le régime discursif qu'il a intériorisé au préalable (par exemple lors de la socialisation) et qui lui fournit les données aptes à mettre son environnement et ses actes en signification. On pense ainsi à la formule de Schopenhauer, « *le monde est ma représentation* »¹⁴, en prenant soin de préciser que cette représentation ne prend pas sa source dans la discrétion de la conscience individuelle, mais dans le contexte social du sujet : celui-ci ne pense et n'agit qu'en fonction d'une connaissance des choses et des individus fournie par un corpus sémantique, par une strate idéologique établie à l'échelle du groupe ou de la communauté.

Reste à lever l'interrogation sur la validité de la connaissance ainsi déployée face au monde, les concepts issus des deux évolutions évoquées – les prénotions du sens commun ou les idéologies – ayant souvent été compris de façon péjorative¹⁵. Mais avant de poursuivre ce questionnement, nous retiendrons tout d'abord l'idée qu'un individu ne se comprend, ne comprend ce qui lui arrive et ce qui arrive au monde, qu'au prisme des éléments langagiers, des concepts prédonnés qu'il a intégrés et qui ont la priorité sur son emprise subjective, transcendantale, sur ses propres certitudes. Les représentations sont des systèmes plus ou moins cohérents qui forment un discours sur les sujets et objets. En ce sens, elles sous-tendent le partage intersubjectif, donc l'accord de la communauté quant à sa propre signification. Leur caractère intrinsèquement épistémologique tient à ce qu'elles organisent les limites de ce que l'acteur peut connaître des événements et des *alter ego* auxquels il va opposer des cadres de connaissance préconçus.

Nous tenons ainsi pour acquise l'idée que ces représentations organisent l'accès d'une société à la certitude, à une compréhension du monde qui sera jugée par ses membres la plus proche possible de la réalité : elles conditionnent le partage social du vrai et du faux, mais également du juste et de l'injuste, car la meilleure connaissance est aussi connaissance du

¹³ Clifford Geertz, « L'idéologie comme système culturel », in Daniel Cefaï (dir.), *Cultures politiques*, Paris, PUF, 2001, pp. 35-91.

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1966, p. 15.

¹⁵ Pour une analyse des théories critiques de l'idéologie, cf. Raymond Boudon, *L'idéologie*, Paris, Fayard, 1986, p. 37. L'auteur y analyse également le rapport entre les « idoles » de Bacon et l'approche marxiste en termes de « fausse conscience » (pp. 53-60).

meilleur régime¹⁶. Ce lien entre l'épistémologie et le domaine politique nous semble crucial : les représentations fournissent des certitudes ontologiques, des évidences quant à l'être de toute chose et donc quant à la meilleure forme possible d'organisation de la société. Du moins tant que la variable du conflit n'a pas été introduite, tant qu'elle ne vient pas gêner le monopole d'un cadre de représentations donné ; la variable du conflit, c'est-à-dire l'autre, cette altérité qui surgit une fois que l'objectivation des catégories a priori de la connaissance a provoqué en même temps la remise en cause de leur caractère universel.

2. Le conflit des représentations

Comme nous venons de le voir, la théorie kantienne de la connaissance a évolué sous plusieurs aspects cruciaux. Certes, un principe est demeuré : les phénomènes, les faits auxquels l'acteur est confronté, ne se présentent pas à lui sous une forme pure, immédiate ; elles sont toujours constitués et façonnés par des catégories a priori. Cependant celles-ci ont non seulement été objectivées, portées hors de la conscience individuelle, mais aussi contextualisées et historicisées. L'ego transcendantal a été remplacé par des cadres discursifs – assimilés à des idéologies par la théorie marxiste – qui changent en fonction de la situation spatiale et temporelle des acteurs concernés : il n'y a plus d'universalité ni d'intemporalité possibles des catégories de l'entendement ; les représentations changent selon le lieu et l'époque. Sans oublier enfin leur aspect collectif, puisqu'elles ne s'appliquent plus simplement à un individu isolé de ses semblables, mais à son groupe d'appartenance.

La première conséquence de cette évolution réside alors dans la multiplication des perspectives contradictoires sur le monde : les évolutions évoquées impliquent une pluralité de représentations concurrentielles et antagonistes. Les catégories a priori de la connaissance ne se situent plus par-delà les contingences sociales, culturelles ou historiques ; elles y entrent de plain pied et, ce faisant, deviennent multiples. Et c'est à ce niveau que le conflit des représentations doit d'abord être pensé : là où s'est jouée avec Mannheim une évolution charnière dans l'histoire du concept d'idéologie. En effet, c'est cet auteur qui, parmi les premiers, non seulement a voulu établir un lien entre idéologie et connaissance – le savoir étant inscrit selon lui dans des systèmes conceptuels propres à chaque classe sociale –, mais a

¹⁶ Dès la pensée politique antique, la recherche de la connaissance (par-delà la *doxa*) est liée à la recherche des institutions susceptibles d'être fondées sur un critère de vérité et de justice, qui sont celles de la Cité idéale et du meilleur régime. Cf. Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 1992, pp. 15-18. Plus généralement, au-delà des débats sur la « fausse conscience », la notion d'idéologie renvoie pour sa part à l'idée d'un système de signification indissociable de la vie sociale et portant à la fois sur les sujets individuels et leur environnement politique. Cf. Pierre Ansart, *Les idéologies politiques*, Paris, PUF, 1974, p.17.

aussi constaté l'impossibilité d'un tri entre les innombrables prétentions à la définition du réel et du vrai qui découlaient de la pluralité des idéologies.

Promoteur de la sociologie de la connaissance, Mannheim estimait que l'événement dramatique de son époque était la fin de la distinction claire entre marxisme et idéologie, c'est-à-dire finalement entre une science de l'histoire, appuyée sur des énoncés exprimant au mieux la réalité des sociétés humaines et leur évolution, et la « fausse conscience », l'illusion, la vision erronée du monde et la certitude illégitime qu'elle induisait¹⁷. Ainsi la connaissance devenait-elle relative à la position sociale du sujet, tout groupe social prétendant fournir à ses membres un accès privilégié et monopoliste à la vérité¹⁸.

D'où l'incompatibilité naturelle des représentations, leur essence intrinsèquement antagoniste – polémogène – et l'impossibilité de déterminer de manière satisfaisante laquelle dispose d'un meilleur ancrage dans le réel. Surtout si le marxisme lui-même est destitué de son point de vue prétendument scientifique, le propre de toute idéologie étant précisément de tracer une ligne de partage entre sa propre perspective – c'est-à-dire selon elle la réalité et donc la vérité – et les illusions, autrement dit la somme des représentations concurrentes. Pour Mannheim, non seulement les idéologies sont source d'erreur, mais la position d'extériorité d'où elles pouvaient être jugées et évaluées s'est révélée tout aussi instable. Le conflit des représentations naît donc ici : lorsque l'unité de la connaissance des choses, ce que Mannheim nommait l'« unité ontologique du monde »¹⁹ – la définition de son être profond –, laisse place à la « guerre des dieux », à des systèmes de valeur qui, comme l'a remarqué Weber, sont incompatibles et exclusifs²⁰.

Ce qui est théorisé ici est la fin du monde commun : chaque fait, chaque chose, chaque sujet, est interprété et compris différemment selon le point de vue duquel on se place. Et ce point de vue est lié à une idéologie, un ensemble d'énoncés plus ou moins élaborés, une organisation symbolique du monde social qui distribue les rôles, donne un sens aux actes et partage le vrai et le faux. Or, le problème est que, du fait de la tradition marxiste et de la

¹⁷ « *L'analyse de la pensée et des idées en termes d'idéologie a des implications bien trop larges, et constitue une arme bien trop importante pour être définitivement monopolisée par un camp ou un autre. Rien ne pouvait empêcher les adversaires du marxisme de s'emparer à leur profit de cette arme et de l'appliquer au marxisme lui-même* ». Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, New York, A Harvest Book, 1985, p. 75.

¹⁸ Ibid., p. 84. Dans un texte antérieur, Mannheim évoque une lutte « *pour l'interprétation de l'être dans l'espace public* » et inscrit son propos tant dans le courant heideggérien que dans la tradition allemande d'étude des *Weltanschauungen* (visions du monde). Cf. Karl Mannheim, « De la concurrence et de sa signification dans le domaine de l'esprit » in *L'homme et la Société*, 140-141, 2001, pp. 55-102.

¹⁹ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, op. cit., p. 66.

²⁰ « *Pour autant que la vie a en elle-même un sens et qu'elle se comprend d'elle-même, elle ne connaît que le combat éternel que les dieux se font entre eux ou, en évitant la métaphore, elle ne connaît que l'incompatibilité des points de vue ultimes possibles, l'impossibilité de régler leurs conflits et par conséquent la nécessité de se décider en faveur de l'un ou de l'autre* ». Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963, p. 114.

méfiance séculaire de la philosophie envers la médiation symbolique, assimilée à une distanciation du sujet vis-à-vis du réel, le règne de la « fausse conscience » semble s'établir durablement. Chez Mannheim, l'on sent ainsi une réticence à penser une vérité multiple et conflictuelle. Avec l'unité ontologique, c'est la forme traditionnelle de la connaissance qui est perdue, et donc en même temps qu'elle la connaissance de la meilleure société, du meilleur régime : là encore, il faut lier les aspects épistémologiques et politiques. Dans les deux cas, il y a une évolution aporétique qui atteint son apogée avec la théorie de l'idéologie d'Althusser, chez qui méconnaissance et reconnaissance vont de pair²¹ puisque ce qui permet à l'homme de connaître le monde est aussi ce qui lui interdit l'accès à la compréhension de sa réalité profonde²².

Avec Weber, puis surtout avec Mannheim et Althusser, l'on découvre alors un certain pessimisme théorique ; le conflit devient une source de renoncement épistémologique, la vérité étant hors d'atteinte. Pour ces auteurs, l'homme se meut en société grâce à la médiation des idées, des mots, des concepts – sous une forme savante ou dans une version plus profane – mais ces systèmes de signification sont arbitraires. Chaque communauté, chaque groupe social s'appuie à la fois sur des certitudes issues de ses propres croyances idéologiques et sur l'exclusion de l'altérité, autrement dit le discrédit et le mépris jetés sur les convictions des groupes extérieurs. Ici, le réel ne se partage pas ; le conflit des représentations est un jeu à somme nulle où ne circulent que des idées fausses, chacun tirant l'être à soi, finissant par le briser en multiples prétentions ontologiques qui invoquent le spectre du relativisme.

Ainsi le conflit, notamment chez Mannheim, fait-il obstacle à la connaissance, du moins dans son acception classique. Les diverses visions du monde sont incommensurables et irréconciliables ; elles sont les protagonistes d'un antagonisme originel, une rupture de sens, qui révèlent indirectement la contingence et la futilité de tout savoir et de toute hypothèse sur le vrai ou le juste²³. Et nous pourrions alors rapprocher cela du constat postmoderne de la fin des métarécits, sorte de clôture de l'ère rationaliste au profit d'un monde où des significations

²¹ Louis Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995, pp. 223-224.

²² C'est ainsi que l'interprète Laclau : « Pour Althusser, l'idéologie est éternelle. Les mécanismes qui produisent le sujet par le truchement de la méconnaissance (ou de la méprise) sont inscrits dans l'essence même de la reproduction sociale. Inutile d'espérer échapper au jeu de miroir impliqué dans l'interpellation idéologique ». Ernesto Laclau, *La guerre des identités*, Paris, La Découverte, 2000, p. 113.

²³ Le seul moyen de transformer cette crise du savoir en une avancée épistémologique est d'élaborer un tableau des multiples points de vue afin de progresser dans la compréhension de la réalité. Mais il ne s'agit pas tant d'accéder à une vérité stable – hors de portée dans le domaine socio-politique – que d'élargir au maximum, sur un mode perspectiviste, la connaissance des relations entre les idées et leurs origines sociales. Karl Mannheim, op. cit., pp. 103-108.

plurielles et évanescences s'entrechoquent dans un mouvement continué d'où la possibilité de la connaissance (et même de la certitude ordinaire) est définitivement exclue²⁴.

Avec Mannheim – qui a tenté de faire face à l'écueil du scepticisme – est inaugurée une forme de relativisme qui dresse le constat d'une polémologie initiale, d'un conflit qui règle les rapports mutuels des représentations symboliques : la pluralité des points de vue est première, et elle semble irréductible. D'où une certaine inquiétude philosophique et morale puisque le « conflit des visions »²⁵ est vécu comme un drame épistémologique : il n'y a pas de conciliation possible entre les représentations, et par conséquent il n'y a pas, pour le théoricien de la connaissance – s'il demeure attaché à une formulation unitaire de la vérité – de conciliation possible entre le savoir et la pluralité, donc le conflit. Soit l'on procède à la pacification épistémologique de tout le champ de la connaissance, en triant les discours et les perspectives antagonistes pour accéder d'une façon ou d'une autre à la réalité des choses, soit l'on abandonne la prétention à connaître le monde en dehors des contextes tissés à la *doxa*, à un sens commun qui n'est à chaque fois qu'une erreur collective. Ou bien l'on restitue l'un au détriment du multiple, ou bien l'on perd l'accès à la vérité et au meilleur régime. C'est le choix manichéen et lapidaire auquel conduit ce positionnement théorique.

3. Vers une épistémologie du conflit

Ce choix ne nous semble pas satisfaisant. Ou du moins est-ce presque un échec ou une démission devant une donnée cruciale du rapport humain à la connaissance, à savoir la pluralité conflictuelle des points de vue et des interprétations. C'est également un échec dans la capacité à penser la relation à l'altérité : elle n'est ici qu'un frein à la constitution d'un savoir homogène. Soit l'autre n'est pas là, et donc la connaissance est possible, soit il fait irruption et le pessimisme intellectuel est la seule issue. Cela veut dire que le pluralisme des représentations et des valeurs empêche la levée du voile, l'émergence de la « chose même », du noumène politique et social, en lieu et place de son image discursive et symbolique. Or, notre hypothèse est qu'il est possible d'éviter cette voie. Et il ne s'agit pas tant ici de valoriser le conflit que de se demander sous quelle forme et avec quelles implications épistémologiques il peut être pensé sans provoquer le même type d'impasse théorique que celui rencontré dans l'œuvre de Mannheim.

²⁴ C'est ainsi que Larochelle décrit le « *scepticisme postmoderne* » qui oppose l'incommensurabilité des perspectives aux tentatives de fixation du sens au sein d'un système de représentations. Gilbert Larochelle, *Philosophie de l'idéologie*, Paris, PUF, 1995, pp. 219-220.

²⁵ Thomas Sowell, *A Conflict of Visions*, New York, Basic Books, 2002, pp. 3-4.

Nous contestons donc l'idée que la seule alternative logique s'établirait entre une unité ontologique sacrifiant l'altérité et une multiplicité des perspectives où le pluralisme forcerait l'abandon de la vérité. Un choix simpliste qui se heurte peut-être aux leçons de l'histoire, aux écueils des régimes fondés sur l'homogénéité absolue de leurs membres et sur la destruction de la différence ; aux apories, aussi, d'une vision postmoderne qui proclame la fin de toute fixation du sens alors que la simple observation des sociétés humaines prouve que la certitude et la croyance sont encore les choses les mieux partagées au monde. Une épistémologie du conflit – une « polémologie de la connaissance » – doit permettre de sortir de cette impasse, et de mieux penser le lien entre vérité, justice et conflit.

Cela nécessite que la théorie de la connaissance soit capable de penser le pluralisme et l'antagonisme qui en découle autrement que sur le mode de l'extériorité d'une variable qui agirait comme un obstacle et comme source de la dissolution de la vérité. Pour atteindre cet objectif, un auteur comme Popper nous semble être un bon point de départ²⁶. En effet, on trouve chez lui une tentative pour dépasser le banal constat de l'incommensurabilité des perspectives, c'est-à-dire du caractère polémogène des représentations dans leurs rapports mutuels. Il a montré non seulement qu'un énoncé ontologique, en tant que description spécifique de la réalité, ne peut échapper au conflit, mais en plus qu'il tire sa légitimité de sa capacité à entrer en compétition avec des descriptions concurrentes ou, mieux encore, de son acceptation d'une confrontation inéluctable qui doit, à un moment ou un autre, provoquer sa défaite. Pour Popper, et c'est l'apport majeur de sa pensée dans ce domaine, le conflit entre les différents modes d'appréhension du monde est constitutif de leur validité scientifique²⁷.

Une théorie à qui ses énonciateurs refusent l'entrée dans l'arène, qu'ils ne laissent pas déstabiliser par l'ouverture à l'altérité (dont ils doivent organiser eux-mêmes les conditions) n'a pas de légitimité. Popper a proposé une épistémologie où l'acceptation du conflit des points de vue joue un rôle central²⁸. Avec cet auteur, le caractère instable de la certitude devient une condition de scientificité et d'évolution du savoir, à l'encontre des théories qui demeurent fermées à la critique et donc à la remise en cause induite par la confrontation à

²⁶ Utiliser Popper pour prolonger un questionnement initié par Mannheim peut surprendre si l'on se souvient de l'hostilité du premier envers le second, notamment sur le thème de la planification. Toutefois, nous pensons que l'idée de réfutabilité offre effectivement une piste pour la résolution épistémologique du problème de la « guerre des dieux ». Sur les réticences suscitées par Mannheim lors de son arrivée à la *London School of Economics*, cf. Jefferson Pooley, « Edward Shils' Turn Against Karl Mannheim: The Central European Connection », *The American Sociologist*, 4, 2007, pp. 364-382.

²⁷ Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973, pp. 37-38.

²⁸ « Ce qui caractérise la méthode empirique, dans la conception que je propose, c'est sa manière d'exposer à la falsification les systèmes à éprouver, de toutes les façons concevables. Son but n'est pas de sauvegarder les systèmes insoutenables mais, au contraire, de choisir le système qui est comparativement le plus apte en les exposant tous à la plus acharnée des luttes pour la survivance ». Ibid., p. 39.

l'autre. L'épistémologie poppérienne, à travers la notion de réfutabilité, trace une ligne de partage, une démarcation entre les certitudes ontologiques dont les énonciateurs admettent la finitude – et donc le caractère temporaire – et celles qui, confrontées à l'altérité, permettent de mobiliser sans cesse de nouveaux modèles interprétatifs pour réduire la nouveauté au familier et pour dissoudre la différence dans l'identité : ce type de connaissance a priori se ferme par avance à toute critique.

Chez Popper, l'irruption d'un point de vue alternatif n'est plus une source d'échec théorique. Ce n'est pas la pluralité intrinsèque de la vérité qui accable le théoricien, mais bien plus la permanence de la certitude, la clôture d'une théorie ou d'un discours sur lui-même ; l'évitement ou la destruction de l'altérité qui caractérise la tentation totalitaire à l'œuvre dans toute pensée conceptuelle : pour Popper, une bonne certitude est une certitude potentiellement infirmée, une certitude qui laisse une place au conflit, à la dispute et à la contradiction, et qui se prépare à être réfutée, c'est-à-dire, en fin de compte, à perdre. Selon lui, la pire chose qui puisse advenir dans le conflit des représentations n'est pas la défaite d'une perspective mais sa victoire prétendument définitive.

Bien sûr, répétons-le, nous ne plaçons pas tout à fait ici dans le domaine poppérien d'investigation. L'objet de l'approche polémologique de la connaissance n'est pas la science dans sa version « dure », mais la définition sociale du vrai et du faux, telle qu'elle est partagée par l'ensemble des acteurs sociétaux dans un contexte donné. Cependant, on peut s'appuyer sur cette épistémologie et tenter de s'armer de la réfutabilité pour penser la coexistence du conflit et de la certitude, elle-même constitutive d'un monde social qui fonctionne, comme nous le pensons, à la conviction, à la fixation et non à la fluctuation perpétuelle du sens.

Dans cette optique, la meilleure connaissance ne serait donc pas celle qui perdure, mais celle qui accepte l'altérité. La « guerre des dieux » n'impliquerait pas nécessairement la fin de tout savoir quant à la nature des choses. L'ouverture à l'extériorité, à des points de vue alternatifs, marquerait au contraire la persistance de la lucidité, ce qu'Arendt, influencée par Kant, appelait pour sa part la capacité à « juger », c'est-à-dire à saisir l'événement dans ce qu'il a de spécifique, d'inattendu, sans le forcer à entrer dans des cadres de représentation prédonnés²⁹. Nous décelons là aussi une logique de la réfutabilité : une perspective sur le monde qui sait se laisser déstabiliser ne ratera pas la nouveauté, la particularité qui caractérise

²⁹ Arendt décrit l'acte de juger comme la capacité à laisser apparaître le particulier sans le réduire préalablement à une généralité conceptuelle. L'attitude inverse est alors la réduction du particulier au général au sein d'un cadre préétabli, par exemple la tradition ou les préjugés. Hannah Arendt, *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Editions du Seuil, 1982, p. 117. Sur la théorie arendtienne du jugement et son rapport à l'altérité, cf. aussi Leonard C. Feldman, « Political Judgment with a Difference: Agonistic Democracy and the Limits of "Enlarged Mentality" », in *Polity*, 1, 1999, pp. 1-24.

l'altérité, au lieu de se clore sur elle-même et d'opposer à la diversité humaine un arsenal de prénotions et de concepts (issus par exemple de la tradition) destinés à réduire au même la différence. Le jugement légitime est celui de l'individu qui sait quand subsumer le fait sous un concept général – donc placer ses représentations hors de portée de la déstabilisation critique – et quand y renoncer pour laisser s'exprimer pleinement l'altérité³⁰.

Dans ce cas, non seulement le conflit n'est pas pensé comme un obstacle, mais il permet en plus de garantir aux diverses représentations qui l'acceptent soit leur scientificité, soit de façon plus large – si l'on s'écarte d'une épistémologie restrictive – une connaissance ouverte au pluralisme et ainsi préservée du totalitarisme autant que de l'enfermement dans un système conceptuel et discursif où l'erreur et le délire passent toujours inaperçus. Cela n'infirme en rien la nécessité des hypothèses ontologiques, ni l'action quotidienne de ceux qui s'appuient dans le monde social et politique sur une certitude que son caractère temporaire – l'anticipation du doute – n'invalide nullement : le saut postmoderne dans le scepticisme radical est lui aussi refusé.

Ainsi, que la connaissance du vrai et du juste soit toujours éphémère, puisque contextuelle, ne veut pas dire que la vérité et la justice soient hors de portée. Simplement, à l'inverse, l'acceptation de normes et valeurs fondées sur des propositions ontologiques ne saurait empêcher la persistance de la critique, donc l'irruption possible (et voulue) de l'altérité. Pour reprendre les termes de Freund à ce propos, l'établissement de la règle ne doit pas empêcher qu'une norme supérieure vienne sans cesse la déstabiliser et montrer que l'ordre social existant n'est jamais l'incarnation du meilleur ordre social possible³¹. La réfutabilité est donc là aussi un critère politique³², un mode formel de démarcation entre les régimes en fonction de leur acceptation d'une altérité qui questionne les évidences et les certitudes sur lesquelles ils sont fondés.

³⁰ Ce parallèle entre Popper et Arendt pourrait être approfondi. Dans les deux cas, en effet, un cadre prédonné (une théorie formulant des hypothèses sur le réel ou une tradition) est confronté à la possibilité d'une réfutation critique, donc aux limites de sa capacité à rendre compte d'une donnée nouvelle. L'acceptation de la possibilité d'une telle réfutation agit alors comme un critère de distinction entre une connaissance dynamique et ouverte et une perspective figée par les préjugés.

³¹ « Si nous avons insisté dans la définition du conflit sur l'importance du droit, nous pouvons préciser maintenant qu'en général le conflit éclate parce qu'on oppose une norme à une règle, une illustration typique de ce fait étant la révolution. Celle-ci se fait en général au nom de normes de justice qu'on oppose aux règles positives et établies. » Julien Freund, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983, p. 90.

³² Même si Popper n'est pas toujours explicite sur ce point, il est possible de lier la notion de « société ouverte » à son épistémologie. Appliquée au domaine institutionnel, la réfutabilité agit comme une garantie de la pluralité à l'intérieur de l'espace public, de façon à ce qu'aucune représentation particulière ne puisse s'ériger en vérité exclusive et définitive. Ainsi, lors de symposium de Vienne de 1983, Radnitzki évoque l'« institutionnalisation de la critique » pour caractériser la société ouverte. Cf. à ce sujet Konrad Lorenz et Karl Popper, *L'avenir est ouvert*, Paris Flammarion, 1995, p. 139 et p. 166. On trouve une confirmation du lien entre acceptation scientifique de la critique et action publique dans : Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956, pp. 89-94 ; Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, t. 1, Paris, Editions du Seuil, 1979 (chapitre 9).

4. Polémologie et ontologie temporaire

L'épistémologie poppérienne autorise à ménager une pause, un espace de certitude ontologique au cœur du conflit des représentations. Mieux, elle permet de lier ces deux moments – la fixation et le flottement du sens – dans une relation d'interdépendance : l'acceptation de la pluralité des perspectives et du conflit est la condition formelle de toute hypothèse sur le réel et le vrai, tandis que l'ouverture à l'altérité sous son aspect polémogène nécessite en retour que des points de vue stables et solides puissent entrer en concurrence³³. Chacun de ces deux aspects, critique ou ontologique, est ainsi nécessaire à l'autre. Pourtant, l'acceptation du conflit et de sa compatibilité avec la connaissance n'a pas toujours eu pour conséquence mécanique l'établissement d'un équilibre entre les deux. Au contraire, l'histoire des idées politiques et épistémologiques révèle un certain nombre de tentatives pour organiser une hiérarchie dans laquelle la dissolution de l'altérité – et donc le risque de négation du pluralisme – constituent un horizon.

Plusieurs options peuvent être repérées. La première d'entre elles consiste en ce que nous appellerons une option *cumulative fermée* : chaque période critique, chaque moment de réfutabilité, est présenté comme un progrès au sein d'une évolution linéaire de la connaissance vers une réalité ou une vérité sans cesse dévoilées un peu plus. Ici, l'ouverture à l'autre, le conflit des représentations, n'est finalement qu'une étape temporaire, un mode de tri et de sanction des points de vue périmés. Cela suppose une fin de l'histoire, la possibilité d'atteindre un stade où la pluralité, l'antagonisme et la critique, devenus inutiles, feront place à la pacification du champ du savoir : une dernière hypothèse sur le monde sera validée de manière définitive ; le conflit n'aura été qu'une transition en direction d'une paix perpétuelle. Nous pensons à la dialectique hégélienne ou marxiste³⁴, y compris à l'école de Francfort dont la théorie critique – dans sa première époque – exprimait à la fois l'impératif du devoir-être (le dépassement de l'existant) et la projection du meilleur régime, donc la pleine entrée dans une réalité dont les clefs étaient détenues par le prolétariat³⁵. Cette option recouvre tous les historicismes, dans lesquels – comme dans le positivisme saint-simonien et comtien – la succession des époques organiques, issue de phases de déstabilisation critique successives,

³³ Chez Popper, un énoncé est d'autant plus réfutable – donc légitime sur un plan scientifique – qu'il fournit une description étendue de son objet. Ainsi, une proposition ontologique, pour s'ouvrir au conflit, doit d'abord être la plus ferme possible. Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, op. cit., p. 38 et p. 113.

³⁴ Il y a chez Merleau-Ponty une critique de la notion de « fin de l'histoire » qui marque la prétention à terminer à travers un processus révolutionnaire le mouvement dialectique par une synthèse définitive. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 285.

³⁵ Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 51-53.

débouche finalement sur la permanence de l'âge positif³⁶. Dans le cadre de notre propos, elle est problématique car elle se fonde sur le postulat classique d'une connaissance qui ne tire sa validité que de sa capacité à échapper au conflit : les propositions ontologiques intermédiaires et leur subversion critique ne sont acceptées que dans la mesure où elles annoncent une certitude ultime décrite comme irréfutable.

Une deuxième option, que nous appellerons *cumulative ouverte*, est celle de Popper³⁷, dans une certaine mesure de Kuhn³⁸, et l'on pourrait ajouter Leo Strauss si nous maintenons le lien – qui traverse toute son œuvre – entre épistémologie et philosophie politique³⁹. Là encore, nous trouvons l'idée d'un horizon de pacification de la connaissance. Mais il perd son contenu précis et n'est plus défini aussi clairement, ou du moins sa réalisation n'est-elle pas vraiment envisagée sur un plan historique : pour ces auteurs, la paix épistémologique ne sera jamais totale, repoussée sans cesse hors d'atteinte. Cela ne les empêche pas de s'en servir comme d'un principe régulateur, chaque ouverture polémologique à des perspectives concurrentes étant une possibilité de progresser dans la localisation de la ligne de partage entre le vrai et le faux. Chaque hypothèse ontologique a toutes les chances d'être meilleure que la précédente – celle qu'elle vient de vaincre et de réfuter – puisqu'elle a su conceptualiser et expliquer ce que ses concurrentes, rencontrant leurs limites heuristiques, ne pouvaient intégrer sans risquer la clôture et l'enfermement dans l'illusion. Dans cette deuxième option, la pluralité antagoniste des représentations est encore une simple étape instrumentale dans un processus d'évolution adossé à un idéal d'épistémologique de vérité pacifiée.

Mais l'on peut alors tenter de discerner ce que pourrait être une troisième option – *non cumulative*. Surtout si l'on prend soin de s'écarter du domaine restreint des sciences « dures » pour lui préférer les réflexions inaugurées par Kant et prolongées par Mannheim sur les cadres a priori de la connaissance ordinaire. Si l'on décide de s'affranchir de tout horizon, et donc de toute hiérarchie entre la paix et le conflit épistémologiques – aucun n'étant un simple

³⁶ Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 55-56.

³⁷ Chez cet auteur, progrès scientifique et falsifiabilité vont de pair. C'est ainsi qu'il affirme que « *le jeu de la science est en principe sans fin* » et que « *celui qui décide un jour que les énoncés scientifiques ne requièrent pas de test ultérieur et peuvent être considérés comme définitivement vérifiés* » s'exclut de la partie. Karl Popper, *La logique de la découverte scientifique*, op. cit., p. 51 (et également p. 34).

³⁸ Kuhn ne nie pas que les révolutions scientifiques puissent procéder d'une description toujours plus précise de la nature, mais il refuse de considérer qu'elles fassent évoluer le savoir en direction d'une vérité ultime. Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 231-233.

³⁹ Nous plaçons Strauss dans cette deuxième catégorie car sa défense du projet de recherche du meilleur régime s'accompagne d'une mise en garde contre la prétention à achever cette recherche au profit d'un modèle politique définitif dont la découverte signifierait la fin du doute philosophique. Leo Strauss, op. cit., pp. 17 et 39.

moment de l'autre –, alors il est possible de se recentrer pleinement sur la question de l'altérité, dont on sait depuis Lévinas qu'elle est aussi une question éthique⁴⁰.

Cela implique une permanence de la critique – donc de la possibilité du dépassement de l'ordre social existant – qui ne soit jamais évacuée au profit d'une certitude dernière sans pour autant que toute hypothèse sur l'être, sur le réel, soit rendue impossible. L'impératif poppérien de réfutabilité est respecté : une représentation doit pouvoir être passée au risque du jugement, placée face à ses limites, à l'impossibilité d'interpréter un fait nouveau selon son propre système conceptuel. Autrement dit, l'invalidation doit être possible. Cependant, elle ne se fera pas au profit d'une « meilleure » représentation, ni au nom d'une perspective jugée cette fois définitive, mais au profit d'une « autre » : une autre façon de décrire les choses et les actes, qui pourra être considérée par ses énonciateurs comme plus opératoire, mais qui ne le sera pas *en soi*, de façon objective. Ce sera simplement une autre tentative d'appropriation du vrai et du juste, l'important étant de tracer une démarcation épistémologique : l'acceptation du conflit, la préservation du devoir-être – qui devient cette fois un « être autrement » – contre la tentation d'épuiser la totalité du réel⁴¹.

Ce refus de la hiérarchie entre la certitude et le doute, entre l'unité ontologique et la multiplication conflictuelle des représentations, s'est parfois exprimé en termes de négativité. C'est le cas chez Adorno, lorsque la dialectique autrefois définie sous une forme cumulative fermée a perdu son horizon ultime et commence à tourner à vide, marquant la persistance de l'altérité au cœur du monde social⁴² ; chez Laclau et Mouffe, également, qui repèrent en des termes finalement très poppériens une part de négativité dans toute société : la limite de ce que les discours qui fondent son socle intersubjectif parviennent à symboliser sans être invalidés. Les communautés politiques sont appuyées sur des représentations qui demeurent

⁴⁰ L'éthique lévinasienne comporte une réticence face à la mise en représentation de l'altérité. Elle s'appuie sur l'idée que l'Autre échappe aux catégories prédonnées par lesquelles nous tentons de le réduire au même et de nous « repaître » de lui en transformant sa différence en familiarité. Ainsi, le propre de l'Autre est qu'il dépasse « l'idée de l'Autre en moi ». Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic, 1971, p. 43.

⁴¹ Notre position consiste donc à lier étroitement la possibilité de la critique – en tant que dépassement de l'ordre positif et des représentations sur lesquelles il est fondé – et la confrontation à l'extériorité, donc à la circulation des modèles idéels et culturels dans un espace public international. C'est en tout cas dans cette direction que nous pensons possible de préserver « l'étalon susceptible de guider l'activité législative et de servir de référence aux citoyens pour juger les produits de cette activité et éventuellement leur résister », sans qu'il soit nécessaire pour cela d'en appeler au droit naturel. Alain Renaut et Lukas Sosoe, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991, p. 42.

⁴² Nous reprenons ici l'interprétation de Zima : « Prenant le contre-pied des positions hégéliennes, il [Adorno] vise le multiple, l'hétérogène qui ne doit pas se dissoudre dans le concept ou dans le système conceptuel. (...) Il s'agit de tenir compte de la particularité de l'objet qui résiste à sa dissolution dans la grille conceptuelle ». Pierre Zima, *L'école de Francfort*, Paris l'Harmattan, 2005, p. 195. Cf. également Theodor Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003, pp. 175 et 178.

défaillantes, et un point de vue alternatif peut surgir à tout moment pour venir questionner les évidences du sens commun⁴³.

Laclau nomme cette négativité la dislocation : la limite et l'imperfection propres à un discours confronté à son extériorité, à un autre discours⁴⁴. Une conséquence de la dislocation, sorte de réfutation permanente à l'échelle du groupe social tout entier, est l'instabilité des croyances, l'alternance de la certitude et du doute. C'est un équilibre précaire qui rend provisoire et insatisfaisante toute proposition ontologique, et donc également l'adhésion aux rôles et identités qui sont mis en circulation dans le monde social par les discours concernés. Pour Laclau, c'est la source de la liberté, la faille dans la structure qui ouvre la possibilité de repenser la signification des choses et des événements : le conflit est ici une source de libre-arbitre, ou du moins d'ouverture d'un choix possible quant aux représentations sur la base desquelles se constitue la société.

Nous pourrions ajouter à ces deux exemples celui des auteurs qui, comme Connolly, ont placé la notion d'antagonisme au cœur de leur réflexion afin de penser l'équilibre éventuel entre la formation du monde social et son acceptation interne du conflit⁴⁵. A chaque fois, l'important est que la « guerre des dieux » subit un double repositionnement. Tout d'abord, elle n'est plus considérée comme un obstacle épistémologique, pour reprendre l'expression de Bachelard⁴⁶. Elle ne gêne pas la connaissance, elle la favorise et la nourrit. Le conflit empêche la cécité épistémologique ; il force la prise en compte de l'autre dans la constitution du savoir. Ainsi s'établit une sorte de rapport horizontal (non hiérarchique) entre la fixation de la connaissance pour une période donnée et sa déstabilisation par l'ouverture à la pluralité des perspectives. Ni le moment ontologique – devenu temporaire –, ni le moment critique ne sont privilégiés. Au contraire, c'est la coexistence des deux qui semble le mieux répondre aux exigences d'une théorie de la connaissance (et de l'organisation politique de la société) qui ne peut rétablir la hiérarchie qu'en prenant le risque du totalitarisme ou de la dissolution du sens dans un monde où le savoir et la certitude deviendraient impossibles⁴⁷.

⁴³ Nous rattachons cette idée à la sociologie de Schütz, dans laquelle les situations de rencontre interculturelle possèdent une capacité de déstabilisation critique des évidences sédimentées du sens commun ou de la tradition. Alfred Schütz, *L'étranger*, Paris, Editions Allia, 2003, pp. 19-20.

⁴⁴ Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985, pp. 122-127.

⁴⁵ Sur la théorie agonistique de la démocratie, cf. Mark Wenman, « Agonistic Pluralism and Three Archetypal Forms of Politics », in *Contemporary Political Theory*, 2, 2003, pp. 165-186.

⁴⁶ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1999, p. 13.

⁴⁷ Un équilibre présent chez Freund lorsqu'il affirme : « certes, il peut y avoir une fonction dissolvante du conflit, mais cela ne doit pas nous cacher sa signification positive dans le maintien de l'unité d'un groupe (...). Il peut même être un facteur d'équilibre, dans la mesure où il comporte au moins indirectement la reconnaissance de l'autre. Au fond la société consiste en un jeu perpétuel d'harmonies et de discordes, de forces associatives et de forces dissociatives. » Julien Freund, op. cit., p. 50.

Conclusion : l'ouverture éthico-politique

L'épistémologie de Popper nous donne un indice sur la façon dont peuvent être contournés les deux écueils de la théorie de la connaissance que sont le scepticisme radical – le doute absolu – et l'illusion d'une certitude située hors de portée du questionnement critique. Certes, se refuser à établir une hiérarchie au profit de l'un de ces deux pôles revient à sacrifier à la facilité du juste milieu. C'est éviter un choix épistémologique au profit d'une tension qui serait celle de toute connaissance, et par-là aussi de tout régime fondé sur un socle de représentations partagées : une tension entre la clôture – la certitude de la communauté quant à sa propre identité – et l'ouverture, c'est-à-dire l'acceptation de la réfutation issue du rapport à l'extériorité. Mais de cette façon seulement peut être conservée l'idée d'un conflit qui soit constitutif du savoir, et non une simple étape instrumentale vers la fixation ou la dissolution ultimes de la connaissance.

Les options cumulatives se donnent pour objectif la paix ontologique : pour elles, le réel est par essence « un », et seules les représentations – comprises comme les idées fausses – viennent le morceler en points de vue multiples. Il en va d'ailleurs de même pour d'autres tentatives visant à trouver un compromis entre la diversité des perspectives et la recherche de la vérité. Mannheim, si l'on accepte de suivre le commentaire de Ricoeur à son égard, a ainsi voulu placer le sociologue en surplomb, là où la totalité du système des représentations dans leurs rapports mutuels et leur lien avec les origines sociales des acteurs, apparaîtrait pleinement. Il l'a fait avec l'espoir que la somme totale des points de vue sur l'objet permette de localiser un dénominateur commun, donc de trouver un accès à l'être⁴⁸.

Mais cette tentative fut un échec, et dans son œuvre le multiple résiste à la réduction à l'identique. Plus généralement, une fois que l'on a pris acte du conflit des représentations et que l'on a rejoint Popper sur la question de la nécessité épistémologique de ce rapport antagonique des hypothèses savantes ou profanes sur le réel, il est inutile de vouloir à tout prix mobiliser l'histoire, le droit naturel ou le systémisme pour faire cesser les hostilités. C'est ce dont nous avons voulu rendre compte en décrivant ce que nous nommons une « ontologie temporaire » d'origine polémologique, qui soit aussi critique au sens kantien : une ontologie

⁴⁸ « Cette tentative désespérée est en fait une reconstruction de l'Esprit hégélien, sur un mode empirique (...). L'ambition de détenir un système de toutes les relations est précisément le système hégélien. Mais celui-ci n'avait de sens, au moins pour Hegel lui-même, que parce qu'il présupposait quelque chose comme le savoir absolu. Le sociologue de la connaissance renouvelle l'ambition du savoir absolu, mais dans une situation empirique ou celui-ci est impossible ». Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 225. Cf. aussi à propos du projet mannheimien de « synthèse » intellectuelle des perspectives : Harvey Goldman, « From Social Theory to Sociology of Knowledge and Back: Karl Mannheim and the Sociology of Intellectual Knowledge Production », in *Sociological Theory*, 3, 1994, pp. 266-278.

ouverte, susceptible de générer des propositions solides – et donc des convictions – sur le vrai et le juste, mais dont les producteurs sont conscients des limites intrinsèques. Et l'on sait que poser des limites, prévenir la connaissance de la démesure, est un moyen de la rendre plus solide et d'échapper au délire, cette « fausse conscience » appelée autrefois l'idéologie.

La dimension éthique d'une telle démarche nous semble évidente, du moins au sens où l'acceptation du conflit permet en même temps une acceptation récurrente de l'altérité : mieux vaut peut-être la confrontation des représentations, la coexistence belliqueuse de perspectives concurrentielles sur le monde, plutôt que la projection d'un idéal de connaissance où, d'une réalité homogène, aplanie, serait exclue la différence. Dans l'optique lévinasienne qui pourrait constituer l'arrière-plan de notre propos, c'est par la venue de l'autre, gênant, dérangeant, porteur d'un regard alternatif sur soi et sur la société, que sont ébranlés les a priori socio-politiques de la connaissance ; quand l'évidence laisse place à la stupéfaction devant l'audace de celui qui, résistant à la réduction au même, montre la contingence du réel⁴⁹.

C'est donc aussi dans un cadre éthique que nous inscrivons cette « polémologie de la connaissance » qui offre à nos yeux une réponse au problème de la compatibilité entre savoir et conflit. Avec toujours, en arrière-plan, une dimension politique qui appelle une application quant à la connaissance, non pas du meilleur régime, mais du « régime de l'entre-deux », situé à mi-chemin entre clôture et ouverture. Le définir plus précisément, à partir d'approches agonistiques ou libérales de la démocratie, n'est toutefois pas ici notre objectif⁵⁰.

Bibliographie :

Adorno Theodor, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 2003.

Althusser Louis, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995.

Althusser Louis, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996.

Ansart Pierre, *Les idéologies politiques*, Paris, PUF, 1974.

Arendt Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1982.

Bachelard Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1999.

Bacon, *Novum Organum*, Paris, PUF, 1986.

⁴⁹ Lévinas parle ainsi de « l'Etranger qui trouble le chez soi » et avec lequel je n'ai pas « de concept commun ». Emmanuel Lévinas, op. cit., p. 28. Cf. aussi Bertrand Badie et Marc Sadoun (dir.), *L'autre*, Paris, Presses de Sciences po, 1996, pp. 17-18.

⁵⁰ Nous renvoyons à ce sujet à notre analyse de l'approche arendtienne de l'équilibre entre clôture et ouverture et de son rapport avec la pensée démocratique : Erwan Sommerer, « L'espace de la démocratie », in *Le Portique*, 16, 2005, pp. 159-170.

Badie Bertrand et Sadoun Marc (dir.), *L'autre*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

Berger Peter et Luckmann Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 1996.

Boudon Raymond, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.

Bourdieu Pierre, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001.

Bourdieu Pierre, Chamboredon Jean-Claude, Passeron Jean-Claude. (dir.), *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1983.

Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Comte Auguste, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris, L'Harmattan, 2001

Durkheim Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2004.

Feldman C. Leonard, « Political Judgment with a Difference: Agonistic Democracy and the Limits of "Enlarged Mentality" », in *Polity*, 1, 1999, pp. 1-24

Foucault Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Freund Julien, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983.

Geertz Clifford, « L'idéologie comme système culturel », in Daniel Cefaï (dir.), *Cultures politiques*, Paris, PUF, 2001, pp. 35-91

Goldman Harvey, « From Social Theory to Sociology of Knowledge and Back: Karl Mannheim and the Sociology of Intellectual Knowledge Production », in *Sociological Theory*, 3, 1994, pp. 266-278.

Horkheimer Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974.

Howarth David, *Discourse*, Buckingham, Open University Press, 2000.

Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2004.

Klinger Myriam (dir.), *Héritage et actualité de la polémologie*, Paris, Téraèdre, 2007.

Kuhn Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

Laclau Ernesto, *La guerre des identités*, Paris, La Découverte, 2000.

Laclau Ernesto et Mouffe Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985.

Larochelle Gilles, *Philosophie de l'idéologie*, Paris, PUF, 1995.

Levinas Emmanuel, *Totalité et infini*, Paris, Kluwer Academic, 1971.

Mannheim Karl, « De la concurrence et de sa signification dans le domaine de l'esprit » in *L'homme et la Société*, 140-141, 2001, pp. 55-102.

Mannheim Karl, *Ideology and Utopia*, New York, A Harvest Book, 1985.

Merleau-Ponty Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.

Pooley Jefferson, « Edward Shils' Turn Against Karl Mannheim: The Central European Connection », *The American Sociologist*, 4, 2007, pp. 364-382.

Popper Karl *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956.

Popper Karl, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.

Popper Karl, *La société ouverte et ses ennemis*, t. 1 et t. 2, Paris, Editions du Seuil, 1979

Renaut Alain et Sosoe Lucas, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991.

Ricoeur Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.

Schopenhauer Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, PUF, 1966.

Schütz Alfred, *L'étranger*, Paris, Allia, 2003.

Sommerer Erwan, « L'école d'Essex et la théorie politique du discours », in *Raisons politiques*, 19, 2005, pp. 193-209.

Sommerer Erwan, « L'espace de la démocratie », in *Le Portique*, 16, 2005, pp. 159-170.

Sowell Thomas, *A Conflict of Visions*, New York, Basic Books, 2002.

Strauss Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 1992.

Torring Jacob, *New Theories of Discourse*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999.

Weber Max, *Le savant et le politique*, trad. Paris, Plon, 1963.

Wenman Mark, « Agonistic Pluralism and Three Archetypal Forms of Politics », in *Contemporary Political Theory*, 2, 2003, pp. 165-186.

Zima Pierre, *L'École de Francfort. Dialectique de la particularité*, Paris, L'Harmattan, 2005.