



**HAL**  
open science

## Collectifs de pensée et savoirs situés

Gautero Jean-Luc

► **To cite this version:**

Gautero Jean-Luc. Collectifs de pensée et savoirs situés. La production du savoir : formes, légitimations, enjeux et rapport au monde, Dec 2019, Nice, France. halshs-02422685

**HAL Id: halshs-02422685**

**<https://shs.hal.science/halshs-02422685v1>**

Submitted on 22 Dec 2019

**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.

Public Domain

---

## Collectifs de pensée et savoir situés

---

Jean-Luc Gautero, Université Côte d'Azur, CRHI

L'épistémologie des savoirs situés élaborée par Donna Haraway en relation avec Sandra Harding se situe fondamentalement dans une perspective féministe, mais c'est tout naturellement qu'elle s'élargit à d'autres visées émancipatrices, puisqu'elle s'oppose à « la tradition analytique, profondément redevable à Aristote et à l'histoire transformatrice du "Patriarcat blanc capitaliste" »<sup>1</sup>. Il y a un triple système d'oppressions associées, et l'on ne peut en combattre valablement une sans combattre les autres : « La conscience de genre, de race et de classe nous est imposée par la terrible expérience historique des réalités contradictoires du patriarcat, du colonialisme et du capitalisme »<sup>2</sup>. L'épistémologie que développe Ludwik Fleck n'affiche pas de telles intentions, elle se donne plutôt un objectif premier de scientificité, comme en atteste par exemple l'affirmation :

« Si l'épistémologie est censée être une science capable de se développer, utile et riche de manière substantielle, elle devrait élargir le champ de ses intérêts. Elle ne doit pas se limiter à l'étude des domaines et étapes de la science officiellement reconnus à un moment donné, mais, en prenant en compte la variété des styles de pensée et la multiplicité des collectifs de pensée, elle doit devenir une science comparative »<sup>3</sup>.

Leur rapprochement pourrait alors paraître étrange, voire, au regard de l'antériorité temporelle de Fleck par rapport à Haraway, suspect : ne s'agirait-il pas, une fois de plus, de nier l'originalité de la pensée d'une théoricienne, en soutenant qu'elle a été devancée par un homme blanc occidental ? Mais d'une part, si Fleck peut maintenant

---

<sup>1</sup> Donna Haraway, « Savoirs situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle » (par la suite, en abrégé, SS), dans *Des singes, des cyborgs et des femmes*, tr. Oristelle Bonis, éditions Jacqueline Chambon, 2009, p. 347.

<sup>2</sup> Donna Haraway, « Un manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*, p. 277.

<sup>3</sup> « If epistemology is meant to be a science capable of development, useful and rich in a substantial way, it ought to broaden the range of its interests. It must not be limited to the study of the domains and stages of science which are officially recognized at the given moment, but, taking into account the variety of thought-styles and the multiplicity of thought-collectives, it must become a *comparative science* » : Ludwik Fleck, « The problem of epistemology » V, in *Cognition and Fact. Materials on Ludwik Fleck*, D. Reidel Publishing company, 1986 (en abrégé: CF), p. 97-98.

être considéré comme un Occidental typique, c'est au prix d'un oubli de l'histoire : les nazis qui dans les années 40 le déportèrent à Auschwitz puis à Buchenwald en raison de ses origines voyaient plutôt en lui un corps étranger à l'Europe ; d'autre part, rattacher simplement la pensée d'Haraway à celle de Fleck serait de peu d'intérêt. Mon propos est plutôt, par leur rapprochement, de les enrichir mutuellement en les hybridant, en mettant en évidence grâce à l'une les conséquences politico-sociales des théories de l'autre, en délocalisant grâce à cet autre ce que l'on peut percevoir comme peut-être trop ponctuel dans l'idée de « point de vue », employée par Haraway pour situer les savoirs. Je le ferai en donnant la priorité à Haraway : c'est le problème qu'elle se pose, qu'elle nous pose, qui servira de guide à la présentation des conceptions de Fleck.

Quel est donc le problème d'Haraway ? Donnons-lui la parole : il

« consiste à trouver les moyens de tenir ensemble : une explication de la contingence radicale de l'histoire en ce qui concerne toute prétention au savoir et tout sujet sachant ; une pratique critique nous permettant d'identifier les "technologies sémiotiques" que nous mettons en œuvre pour fabriquer des significations ; et un indéfectible engagement envers des descriptions fidèles du monde "réel" — un monde en mesure d'être en partie partagé et qui se prête volontiers à des projets mondiaux de liberté raisonnable, d'abondance matérielle suffisante, de moindre portée du sens de la souffrance, de bonheur limité »<sup>4</sup>.

Sans doute ainsi exposé n'est-il pas très clair. On le comprendra mieux en suivant la démarche de l'autrice. Elle commence par une critique de l'objectivité (ou de la prétendue objectivité) scientifique. Ainsi demande-t-elle : « pourquoi devrions-nous nous laisser intimider par la manière dont les scientifiques décrivent leur activité et leur accomplissement ? »<sup>5</sup>. Ici, je me permettrai de prendre quelque peu mes distances avec elle : sauf en quelques occasions, qu'elle va mentionner et que nous allons voir tout de suite, celles où des chercheurs chevronnés s'adressent à des étudiants, ce ne sont pas tant les descriptions de l'ensemble des scientifiques eux-mêmes qui sont en cause que celles des scientifiques qui se trouvent dans une position de pouvoir à la fois dans leur communauté et en dehors de celle-ci, et plus encore celles des épistémologues traditionnels, qui postulent l'excellence de la science et se donnent ensuite pour tâche de la justifier, sans s'interroger le moins du monde sur ses imperfections. Haraway poursuit en effet : « Ces gens-là et leurs patrons ont tout intérêt à nous jeter de la poudre aux

---

<sup>4</sup> Haraway, SS, p. 330.

<sup>5</sup> Haraway, SS, p. 324.

yeux. Ils parlent par paraboles de l'objectivité et de la méthode scientifique aux étudiants qui entament leur initiation, mais il faudrait se lever de bonne heure pour trouver un praticien du grand art scientifique dont la *pratique* corrobore les descriptions des manuels »<sup>6</sup>.

La sociologie contemporaine de la connaissance scientifique en étudiant la pratique scientifique permet de mettre en évidence ce qu'a de trompeuse cette invocation de l'objectivité : de son point de vue, « la science — le jeu réel dont tout le monde parle, celui qu'il faut jouer — est de la rhétorique servant à persuader les différents acteurs sociaux concernés que le savoir fabriqué par chacun d'entre eux est une voie royale menant à une forme convoitée de pouvoir très objectif »<sup>7</sup>. Il y aurait cependant de l'incohérence, ou de la présomption, à dénier aux scientifiques l'accès privilégié à la réalité dont ils sont traditionnellement crédités tout en prétendant sans plus de justification avoir soi-même un tel accès. L'écart entre la pratique et le discours sur la pratique n'a rien qui caractérise particulièrement les scientifiques : « Il en va pour les scientifiques comme pour nous : le décalage est grand entre ce qu'ils croient faire ou disent faire et ce qu'ils font réellement »<sup>8</sup>. Les critiques féministes de la science (et tout autant ses critiques décoloniales ou prolétariennes) ne peuvent donc faire l'économie de la réflexivité, elles doivent aussi chercher à comprendre comment elles-mêmes acquièrent une signification par le fonctionnement de leur discours.

En ramenant ainsi la science à des affrontements rhétoriques, on abandonne l'illusion qui consiste à voir dans son histoire une « geste épique »<sup>9</sup> ; mais « en exposant la spécificité historique radicale, et donc le caractère contestable, de chacune des pelures de l'oignon des constructions scientifiques et technologiques »<sup>10</sup>, on se retrouve avec une histoire des sciences radicalement contingente, parce que ses diverses étapes n'apparaissent plus guidées par les contraintes d'un monde extérieur avec lequel la théorie devrait de mieux en mieux correspondre. Quand la volonté de cohérence de la critique la conduit à devenir autocritique, on risque alors de se couper de tout accès à ce monde extérieur, on peut même en venir à se demander s'il existe, ou si, plutôt, tout ne

---

<sup>6</sup> Haraway, SS, p. 324-325.

<sup>7</sup> Haraway, SS, p. 326.

<sup>8</sup> Haraway, SS, p. 325.

<sup>9</sup> Haraway, SS, p. 326

<sup>10</sup> Haraway, SS, p. 328.

se ramènerait pas aux discours. Dans ce cas cependant, avec des mondes multiples créés par des discours multiples, quel sens aurait un projet émancipateur quel qu'il soit ? Comme l'écrit Paul Boghossian, excellent exemple d'un épistémologue traditionnel, qui n'a pas conscience qu'une autre, dans les rangs qu'il fustige, a soulevé le problème avant lui : « si les puissants ne peuvent plus critiquer les opprimés parce que les catégories épistémiques fondamentales sont inévitablement liées à des perspectives particulières, il s'ensuit également que les opprimés ne peuvent plus critiquer les puissants »<sup>11</sup>. Un réquisit de l'émancipation n'est-il pas l'existence d'un monde partagé ? Et la visée de l'émancipation n'est-elle pas, au minimum, d'accroître les libertés, le confort et le bien-être, et de limiter les souffrances ?

En somme, pour reprendre en termes bien plus simplistes (trop simplistes) le problème d'Haraway, les critiques émancipatrices de la science ne risquent-elles pas de mettre en cause la réalité même de l'oppression, et donc la nécessité de l'émancipation ? Leur ambition doit être de « comprendre comment se fabriquent les significations et les corps, afin non de nier les sens et les corps, mais de vivre avec des significations et des corps ayant des chances d'avenir »<sup>12</sup>. Il est ainsi nécessaire de mettre en place « un réseau planétaire de connexions, étendu à la possibilité de traduire en partie savoirs et connaissances dans des communautés très différentes et différenciées de par leurs pouvoirs respectifs »<sup>13</sup>. Haraway n'en fait pas la remarque, mais on peut, en lisant cet impératif, penser que son projet consiste à développer une épistémologie qui serait à l'épistémologie traditionnelle ce que la théorie einsteinienne de la relativité est à la théorie newtonienne. Alors que la physique newtonienne se place dans un espace absolu, qui est le « *sensorium* divin », pour Einstein, les points de vue sur le monde des corps matériels dépendent de leurs vitesses relatives respectives : il n'y a plus d'espace ni de temps absolus, il n'y a aucun point de vue global qui englobe tout, aucun point de vue dominant qui serait celui de l'œil de Dieu ; néanmoins, la théorie permet précisément de traduire le point de vue de l'un pour déterminer le point de vue de l'autre. « Tout est relatif » ne doit pas être confondu avec « tout est arbitraire ». Ainsi les sciences ne sont-elles pas seulement porteuses du projet de domination absolue qui est celui du bourgeois

---

<sup>11</sup> Paul Boghossian, *La peur du savoir*, tr. Ophelia Deroy, Agone, 2009, p. 162.

<sup>12</sup> Haraway, SS, p. 331.

<sup>13</sup> *Ibid.*

blanc occidental, elles sont aussi porteuses de conceptions plus égalitaires qui laissent toute place à des projets d'émancipation : « Naturelles, sociales ou humaines, les sciences ont toujours nourri des espoirs de ce type. De tout temps, la science fut une quête de traduction, de convertibilité, de mobilité des significations »<sup>14</sup>.

La recherche de l'universel n'est pas en elle-même condamnable ; elle ne le devient que lorsque cet universel se construit de manière normalisatrice, sans respect des singularités, parce qu'un point de vue particulier s'affirme comme l'universel. Dans ce cas-là, il ne s'agit plus vraiment d'une recherche d'universalité, un autre nom lui semble plus approprié selon Haraway : cette fausse recherche d'universalité « se nomme réductionnisme à partir du moment où une langue (suivez mon regard...) est la norme obligée de toutes les traductions et conversions. Ce que l'argent réalise à partir des ordres d'échange du capitalisme, le réductionnisme y parvient par le biais des diktats mentaux des sciences mondialisées »<sup>15</sup>. De même, la recherche de l'objectivité n'est pas en soi condamnable. Ce qui relève du « fantasme mortel », ce n'est pas tant « les doctrines de l'objectivité » que « les versions de ces doctrines au service des ordres hiérarchiques et positivistes de ce qu'il convient de prendre en compte au titre de savoir »<sup>16</sup>. Il s'agit en fait de sortir de la fausse dichotomie entre objet et sujet : « L'objectivité féministe concerne des localisations délimitées et des savoirs situés, pas la transcendance et la coupure entre le sujet et l'objet »<sup>17</sup>.

Sa critique de la fausse dichotomie sujet/objet, Haraway l'introduit à partir d'une relecture de la métaphore traditionnelle de la vision : la connaissance objective traditionnelle est celle, déjà mentionnée, du point de vue de Dieu, celle d'un être qui verrait les choses telles qu'elles sont vraiment parce qu'il n'a pas d'yeux, mais possède « le regard conquérant qui ne dépend d'aucun point de vue particulier. Le regard mythique qui inscrit tous les corps marqués permet à la catégorie non marquée de prétendre voir sans être vue, de représenter alors même qu'elle échappe à la représentation. Ce regard dénote les positions non marquée "Homme" et "Blanc" »<sup>18</sup>. En prétendant à l'objectivité absolue d'un sujet qui serait hors du monde, on ne fait

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Haraway, SS, p. 335.

<sup>18</sup> Haraway, SS, p. 332.

qu'attribuer l'objectivité de manière (peut-être inconsciemment) mensongère à un sujet qui est simplement au-dessus du monde social, parce qu'il y est dans une position de domination. Mais voir, c'est toujours voir avec des yeux, ou à tout le moins avec un dispositif physique perceptif des longueurs d'onde lumineuses : « Il s'avère donc, et après tout ce n'est pas si pervers, que l'objectivité porte sur une corporéisation bien particulière et précise — définitivement pas sur une fausse vision qui permet de transcender toute limite et toute responsabilité. La morale est simple : seules les perspectives partielles valent promesse de vision objective »<sup>19</sup>. La véritable objectivité, c'est toujours celle de sujets qui sont dans le monde, et qui reconnaissent leurs limitations. En outre, les dispositifs perceptifs ne font pas que traduire passivement un monde extérieur :

« L'idée que la vision serait passive vole en éclat sous les yeux dont nous équipent les sciences technologiques modernes ; ces prothèses apportent la démonstration que tous les yeux, y compris les nôtres, proprement organiques, sont des systèmes perceptuels actifs comprenant des mécanismes de traduction et des façons de voir spécifiques, c'est-à-dire des façons de vivre »<sup>20</sup>.

Si je me suis étendu sur cette métaphore de la vision, c'est parce que Fleck l'utilise à l'occasion, quoique d'une manière un peu différente, lorsqu'il critique, lui aussi, la dichotomie sujet-objet. Le processus de connaissance, écrit-il dans un article de 1947 « n'intervient pas seulement entre un "sujet" abstrait et un "objet" également absolu »<sup>21</sup>. Le refus de la dichotomie n'est pas neuf chez lui, puisqu'il l'exprimait dès son premier texte d'épistémologie dans un article de 1929 : « Ni le "sujet" ni l'"objet" ne reçoivent une réalité propre ; toute existence est basée sur l'interaction et est relative »<sup>22</sup>. Mais là où l'article de 1929 contenait seulement une réflexion théorique, celui de 1947 s'appuie sur diverses illustrations et les problèmes que pose leur perception. Contrairement à Haraway, il n'insiste pas sur l'aspect spatialement situé du regard, et quand il affirme dans le titre d'une partie « Nous regardons avec nos yeux », cette affirmation n'a pas pour lui le caractère d'une évidence oubliée qu'il faudrait rappeler, mais d'une évidence partagée. Il ne s'oppose cependant pas à Haraway, car il complète immédiatement dans

---

<sup>19</sup> Haraway, SS, p. 334-335.

<sup>20</sup> Haraway, SS, p. 335.

<sup>21</sup> « does not occur solely between an abstract 'subject' and an equally absolute 'object' » : Fleck, « To look, to see, to know », *CF*, p. 148.

<sup>22</sup> « Neither the 'subject' nor the 'object' receives a reality of their own ; all existence is based upon interaction and is relative » : Fleck, « On the Crisis of Reality », *CF*, p. 49.

ce même titre « Nous voyons avec les yeux d'un corps collectif »<sup>23</sup>. Leur intention est donc la même, insister sur l'inscription terrestre, matérielle, de celles et ceux qui voient ; simplement, Haraway passe par le biais d'une inscription dans le corps physique pour en arriver à une inscription sociale, elle donne des raisons de privilégier « les points de vue des personnes assujetties »<sup>24</sup>, et il semble clair que par cette expression elle ne renvoie pas au point de vue singulier de chaque assujetti.e, mais parle plutôt du point de vue des assujetti.e.s en tant qu'assujetti.e.s. Fleck, lui, en arrive directement à l'inscription sociale, l'inscription dans un collectif.

Au regard de la simple citation « Nous voyons avec les yeux d'un corps collectif », on pourrait certes vouloir nier que le collectif dont il s'agit est socialement situé, penser qu'il s'agit simplement du collectif que constitue l'espèce humaine dans son ensemble. Ce serait ignorer que Fleck s'oppose ailleurs nettement à cette idée, dont il fait l'erreur fondamentale de l'épistémologie :

« L'erreur fondamentale dans de nombreuses discussions du domaine de l'épistémologie est la manipulation (plus ou moins ouverte) du sujet épistémologique symbolique, connu comme "l'esprit humain", "le travailleur de la recherche" ou simplement "l'homme" (Jean, Socrate), qui n'a aucune position concrète dans la vie, qui ne subit fondamentalement aucun changement même au cours des siècles et qui représente tout homme "normal" indépendamment de son environnement et de son époque »<sup>25</sup>.

Pas plus que chez Haraway, il n'y a donc chez lui d'objectivité absolue — ce qui, pour un épistémologue traditionnel, revient à dire qu'il n'y a pas d'objectivité du tout ; mais, de même que chez Haraway l'objectivité n'a de sens que ramenée à un point de vue situé, elle ne se conçoit pour lui que dans le cadre d'un collectif de pensée :

« L'objectivité des observations scientifiques consiste simplement à les mettre en relation avec tout le stock de la connaissance, de l'expérience et des coutumes mentales traditionnelles du collectif scientifique : l'issue est indépendante des humeurs passagères de l'individu comme de ses dispositions données par le collectif de la vie quotidienne »<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> L. Fleck, « To look, to see, to know », *CF*, p. 134.

<sup>24</sup> Haraway, *SS*, p. 336.

<sup>25</sup> « The fundamental error in many discussions from the field of epistemology is the (more or less open) manipulation of the symbolic epistemological subject, known as 'human spirit', 'human mind', 'research worker' or simply 'man' (John, Socrates), which has no concrete living position, which does not basically undergo changes even in the course of centuries and which represents every 'normal' man regardless of the surroundings and the epoch » : Fleck, « The problem of epistemology », *CF*, p. 79.

<sup>26</sup> « The objectivity of scientific observations consists merely in relating them to the entire store of knowledge, experience and the traditional mental customs of the scientific collective: the outcome is independent of the passing moods of the individual and of his readiness which is given by the collective of everyday life » : Fleck, « To look, to see, to know », *CF*, p. 147.



S'il parle ici d'objectivité scientifique, il faut bien noter pour autant que la science ne jouit pas pour lui d'un statut ontologique privilégié. On le voit dans son article de 1947, quand il donne les exemples de collectifs tellement isolés les uns des autres que

« leurs membres semblent à ceux de l'autre ensemble être des fous ou des menteurs : “comment est-il possible d'ignorer les races ?” — “comment peut-on ne pas voir les classes ?” — « comment est-il possible de ne pas voir les bons et les mauvais esprits qui se montrent à nous constamment ?” — “comment peut-on négliger les lois de la nature qui se manifestent dans chaque phénomène ?” »<sup>27</sup>.

« Comment est-il possible d'ignorer les races ? », c'est le discours typique du bourgeois blanc occidental qui considère que sa domination sur le reste du monde est biologiquement fondée (le concept de race sociale n'a pas été forgé à l'époque). « Comment peut-on ne pas voir les classes ? », c'est le discours sociologique typique de l'utopie de gauche (je n'emploie pas le terme « utopie » péjorativement, mais au sens que lui donnent Ernst Bloch ou Karl Mannheim), qui considère qu'il n'y a pas d'émancipation possible sans prendre en compte, pour les abolir, les déterminations sociales qui pèsent sur les individus dans une société de classes. « Comment est-il possible de ne pas voir les bons et les mauvais esprits qui se montrent à nous constamment ? », c'est un discours animiste typique, celui que la bonne conscience occidentale attribue aux « primitifs superstitieux ». « Comment peut-on négliger les lois de la nature qui se manifestent dans chaque phénomène ? », c'est le discours scientifique typique.

On observe donc dans cet exemple que, nouvelle différence avec Haraway, il n'y a pas pour Fleck de point de vue privilégié : il place les quatre discours sur le même plan, notamment celui des dominants comme celui de qui cherche à épouser le point de vue des dominés. Mais cette mise à plat est néanmoins profondément subversive, puisqu'elle ne reconnaît pas de supériorité objective du discours scientifique (occidental) sur le discours « primitif » quant à l'adéquation avec la réalité. Plus d'un demi-siècle après son article, elle indigné encore les épistémologues conservateurs : Paul Boghossian ouvre *La peur du savoir* (2006 pour sa version originale) en discutant de controverses qui portent

---

<sup>27</sup> « their members seem to the other set to be madmen or liars: 'how is it possible to ignore races?' — 'how can one not see classes?' — 'How it is possible not to see the bad and the good spirits who show themselves at every step?' — 'How can one disregard the laws of nature which manifest themselves in every phenomenon?' » : Fleck, « To look, to see, to know », *CF*, p. 137-139 (La page 138 est occupée par une image).

dans les années 1990 sur la façon de traiter des ossements humains trouvés dans des réserves amérindiennes : convient-il de les confier à des laboratoires scientifiques qui leur feront subir toutes sortes de tests (datation au carbone 14, ADN...) ou de les laisser aux Indiens qui souhaitent les enterrer dignement ? Alors que des archéologues qui ont fait l'effort de connaître la culture des Indiens soutiennent que la vision du monde de ces derniers « a autant de valeur que le point de vue des archéologues [entendez par là : de ceux qui adhèrent pleinement à la vision scientifique du monde] sur ce qui s'est passé à la préhistoire », Boghossian n'hésite pas à qualifier d'emblée leurs remarques d'« effarantes »<sup>28</sup> ; il va essayer ensuite de fonder rationnellement son effroi, mais l'usage même de cet adjectif montre bien qu'en fait, sans qu'il s'en rende compte, il n'est pas tant question pour lui d'une froide rationalité que d'une réaction émotionnelle.

Fleck insiste beaucoup : l'erreur de ses prédécesseurs (et, pourrait-on ajouter, de nombre de ses successeurs), quand ils essaient de prendre en compte le caractère social de la connaissance, c'est de ne pas appliquer leurs conceptions à leur propre connaissance, c'est de ne pas remettre en cause le privilège occidental :

« L'embryon de la théorie moderne de la connaissance se trouve dans les études de l'école de Durkheim et Lévy-Bruhl sur la sociologie de la pensée et sur la pensée des peuples primitifs. Gumpłowicz, Jerusalem et d'autres insistent aussi sur le "conditionnement social de la pensée et de ses formes". Toutefois, ces embryons manquent de cohérence, parce qu'ils ne sont pas arrivés à s'extraire du préjugé selon lequel la pensée scientifique européenne moderne constitue une exception fondamentale, étant "objective" et non soumise au principe du conditionnement social. Lévy-Bruhl croit par exemple aux caractéristiques objectives des phénomènes, sur lesquelles il dirige automatiquement l'attention, aussitôt que disparaissent les éléments mystiques de la pensée. De même, Jerusalem écrit à propos de la possibilité d'un établissement purement "objectif" des faits prétendument atteint par l'individu une fois qu'il est libéré de toute dépendance sociale »<sup>29</sup>.

N'acceptant pas l'indiscutable supériorité de la science (occidentale), Fleck pour autant ne la rejette pas, mettant en évidence comme Haraway ses potentialités

---

<sup>28</sup> Boghossian, *op. cit.*, p. 4.

<sup>29</sup> « The embryo of the modern theory of cognition is found in the studies of the school of Durkheim and Lévy-Bruhl on the sociology of thinking and on the thinking of primitive peoples. Also Gumpłowicz, Jerusalem *et al.* stress the "social conditioning of thinking and of its forms". However, these embryos lack consistency, because they did not succeed in extricating themselves from the prejudice that modern European scientific thinking presents a basic exception, being 'objective' and not subjected to the principle of social conditioning. Lévy-Bruhl believes, e.g., in the objective features of phenomena, upon which he automatically directs attention, as soon as the mystical elements of thinking disappear. Similarly, Jerusalem writes about the possibility of a purely 'objective' ascertaining of facts which is allegedly attainable by the individual once he is liberated from complete social dependence » : Fleck, « The problem of epistemology », *CF*, p. 80.

émancipatrices : « J'appelle démocratique la pensée typique des sciences de la nature, parce qu'elle s'appuie sur une organisation et un contrôle sans répit, elle rejette le privilège de l'origine divine et veut être utile et accessible à tout le monde »<sup>30</sup>. On pourrait objecter qu'il n'y a rien là de très original : cet aspect démocratique de la science est très souvent invoqué, de manière fort peu démocratique, pour imposer le silence à qui ne partage pas ses présupposés. Mais Fleck a bien conscience que ce caractère démocratique n'est qu'un idéal, et que la réalité de la science est autre que les principes qu'elle invoque (ce que l'on a vu, déjà, avec Haraway). Car il ajoute immédiatement : « Nous avons cependant appris de l'expérience que toute démocratie contient ses petits mensonges ».<sup>31</sup> ». De même écrit-il ailleurs :

« Le collectif de pensée scientifique moderne devrait être appelé démocratique : le critère de la vérité se trouve — au moins en principe — dans le “grand public”, c'est-à-dire dans la masse [“vérifiabilité générale”] et non dans l'élite, qui insiste clairement sur ce qu'elle est au service du “grand public”. Il n'y a pas de pouvoirs secrets, on ne peut se référer à une mission conférée par des cercles supérieurs ; chaque acte épistémologique doit être dérivé de pouvoirs universels, c'est-à-dire de pouvoirs auxquels tout le monde a accès, et de formules adoptées de manière générale »<sup>32</sup>.

On retrouve là à la fois le caractère démocratique de la science, et l'idée que cette démocratie n'est une démocratie que de principe ; Fleck s'inscrit dans un collectif de pensée pour lequel elle ne correspond pas pleinement à la réalité. On a déjà rencontré sans s'y appesantir, dans les pages précédentes, l'idée de collectif de pensée, qui est l'une des idées caractéristiques de Fleck ; il va falloir maintenant essayer de la préciser.

On vient en effet de voir en quoi, d'une certaine façon, les conceptions de Fleck pouvaient annoncer celles de Haraway, mais étaient néanmoins en deçà : si Fleck critique bien un discours qui se prétend neutre alors qu'il est tout aussi déterminé socialement que les autres, il ne privilégie pas pour autant, pour contrer cette fausse neutralité, le point de vue des assujetti.e.s. En revanche, l'idée de collectif de pensée peut

---

<sup>30</sup> « I am calling the thinking which is typical of the natural sciences democratic, because it is based upon organization and control at all times, it rejects the privilege of divine origin and wants to be accessible and useful to everybody » : Fleck, « On the Crisis of Reality », *CF*, p. 50.

<sup>31</sup> « Yet we have learned from experience that every democracy contains its little untruths » : *Ibid.*

<sup>32</sup> « The modern scientific thought-collective ought to be called democratic: the criterion of truth is found — at least in principle — in the ‘general public’, i.e. in the mass [‘general verifiability’] and not in the elite, which clearly stresses that it serves the ‘general public’. There are no secret powers, one cannot refer to a mission obtained from upper circles; every epistemological act should be derived from universal powers, i.e. powers to which everybody is entitled, and from generally adopted formulae » : Fleck, « The problem of epistemology » V, *CF*, p. 105.

mieux se prêter à une analyse intersectionnelle que celle de point de vue situé. Comment adopter en même temps plusieurs points de vue ? La réponse à la question semble n'avoir rien d'évident. Haraway l'observe fort justement : « Il est exclu d'«être» simultanément dans la totalité, ou pleinement dans chacune des positions privilégiées (assujetties) structurées par le genre, la race, la nation ou la classe. Et cette liste de positions critiques pourrait être considérablement allongée »<sup>33</sup>. S'il est nécessaire pour développer une réflexion théorique qui aide à lutter contre les oppressions d'adopter le point de vue d'une lesbienne noire exploitée handicapée, nous risquons d'avoir du mal.

Haraway insiste à l'aide de guillemets sur le verbe « être », car c'est bien ce qui pose problème dans l'idée de point de vue situé, même si elle est supérieure au point de vue de nulle part des épistémologies traditionnelles : elle suggère un état, une localisation bien déterminée, dichotomique, tranchée ; pour notre pensée spontanée, pré-quantique, nous sommes ici ou (exclusif) nous sommes là, ailleurs, nous ne pouvons pas être à des degrés divers ici et ailleurs. Or « la responsabilité féministe requiert un savoir réglé sur la résonance, pas sur la dichotomie »<sup>34</sup> ; « la corporéité féministe n'est donc pas affaire de localisation fixe dans un corps réifié, femelle ou autre, mais affaire de points nodaux, de modulation des orientations »<sup>35</sup>. Haraway essaie de montrer que « la métaphore visuelle permet néanmoins d'aller au-delà des apparences figées, qui ne sont que des produits finis »<sup>36</sup>, et elle parvient en effet à l'y mener. Mais encore faut-il la suivre attentivement. Qui entend parler simplement de point de vue situé ne peut se faire une idée de la subtilité de sa pensée : en effet, « la vision primate n'est pas d'emblée une métaphore ou une technologie bien puissante pour la clarification féministe politico-épistémologique, car elle présente semble-t-il à la conscience des champs déjà traités et objectivés ; les choses paraissent déjà figées, mises à distance »<sup>37</sup>. Ce qu'elle exprime semble pouvoir s'exposer de manière moins ambiguë en faisant appel aux collectifs de pensée introduits par Fleck, parce que le terme, ne renvoyant pas à des images déjà présentes dans l'esprit du lecteur, ne risque pas de l'envoyer sur de fausses pistes. C'est

---

<sup>33</sup> Haraway, SS, p. 340.

<sup>34</sup> Haraway, SS, p. 342.

<sup>35</sup> Haraway, SS, p. 343.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

pourquoi, comme je l'ai annoncé, il est maintenant nécessaire de donner une idée de ce que sont les collectifs de pensée.

Dans son ouvrage le plus connu, Fleck définit un collectif de pensée comme « *la communauté des personnes qui échangent des idées ou qui interagissent intellectuellement* »<sup>38</sup> — et, corrélativement, un style de pensée comme un domaine de pensée, un état du savoir déterminé et un état de la culture dont est porteur un collectif de pensée, tous éléments qui caractérisent ce collectif de pensée. De ces deux concepts profondément liés, on mettra ici l'accent sur le premier. La communauté en laquelle consiste un collectif de pensée n'a pas besoin d'être très nombreuse, ni très durable : « Un collectif est ainsi toujours disponible quand deux ou plusieurs personnes échangent des pensées : ce sont alors des collectifs de pensée momentanés, dus au hasard, qui apparaissent et disparaissent à chaque instant »<sup>39</sup>. Les collectifs restreints ou éphémères semblent cependant présenter peu d'intérêt épistémologique, ils relèvent de la pathologie ou des phénomènes sectaires, alors que les collectifs larges et stables jouent un rôle déterminant dans la constitution des connaissances des sociétés et dans leur organisation : « Une humeur commune très intense peut conduire à ce qu'on appelle hallucinations et suggestions collectives, de même que l'humeur uniforme, exercée, d'un collectif stable conduit à une conception de la vie et à ses applications pratiques »<sup>40</sup>. La stabilité d'un collectif permet dans une certaine mesure d'en déterminer les membres, mais dans une certaine mesure seulement : on ne confondra pas un militant du Ku-Klux-Klan et un militant antiraciste, mais où rangera-t-on un ministre républicain qui déclare que les roms qui vivent en France ont vocation à rentrer chez eux ? Les collectifs stables ont des frontières, mais ces frontières sont floues : « La caractéristique fondamentale de tous les collectifs stables est leur délimitation plus ou moins précise »<sup>41</sup>. Les collectifs se divisent d'ailleurs en plusieurs cercles distincts, qui semblent pouvoir être vus comme autant de sous-collectifs : « Autour de chaque produit de la vie collective surgit un cercle ésotérique plus petit, composé de membres qui ont une relation plus directe à ce produit,

---

<sup>38</sup> Fleck, *Genèse et développement d'un fait scientifique*, Chapitre 2, §4, tr. Nathalie Jas, Les Belles Lettres, 2005, p. 74.

<sup>39</sup> Fleck, *op. cit.*, Chapitre 4, §3, p. 179.

<sup>40</sup> « A very intense common mood can lead to so-called collective suggestions and hallucinations, just as trained, uniform mood of a stable collective leads to an outlook on life and its application in practice » : Fleck, « The problem of epistemology » V, *CF*, p. 99.

<sup>41</sup> « The fundamental feature of all stable collectives is their more or less exact *delimitation* » : *Ibid.*

et un cercle exotérique plus large composé de membres qui y participent par l'intermédiaire des autres »<sup>42</sup>. Même stables, les collectifs de pensée sont diffus : Fleck donne un exemple d'incompréhension entre collectifs de pensée distincts avec « ce qu'écrit le philosophe Bergson sur le mouvement et ce qu'écrit le physicien Maxwell »<sup>43</sup>. Mais de quels collectifs de pensée Bergson et Maxwell sont-ils respectivement les représentants ? Faut-il considérer qu'il s'agit du collectif de pensée des philosophes et de celui des physiciens ? Tous les philosophes comprennent-ils vraiment le concept de mouvement de la même façon ? La diversité est sans doute aussi grande chez les physiciens, le mouvement de Newton n'est pas celui d'Einstein. Là où une certaine présentation met en évidence deux collectifs de pensée nettement distincts, on pourrait aussi bien voir un grand nombre de collectifs de pensée plus ou moins éloignés les uns des autres, et qui se recoupent parfois.

On pourrait estimer que Fleck n'indique pas avec suffisamment de précision ce qu'est un collectif de pensée, mais ce serait vraisemblablement une erreur : il caractérise aussi précisément que possible une entité qui n'est pas censée être délimitée de manière bien précise. C'est justement ce qui fait l'intérêt théorique de cette entité : le collectif de pensée, sans être partout (ou, ce qui revient un peu au même, nulle part) n'a pas la localisation simple d'un point de vue situé (Donna Haraway, dont l'une des sources intellectuelles est Whitehead, serait assurément d'accord avec l'idée selon laquelle le concept de localisation simple est une abstraction ingénieuse, mais qu'il convient de critiquer si l'on veut rester au plus près du caractère concret des faits naturels<sup>44</sup>). Mais ce qui fait surtout l'intérêt de ce concept de collectif de pensée, c'est que, tandis qu'il n'est possible de n'avoir qu'un seul point de vue situé à la fois, dans une société complexe chacun s'inscrit simultanément dans plusieurs collectifs de pensée :

« Un homme moderne n'appartient jamais — du moins en Europe — exclusivement et totalement à un seul collectif. Scientifique de profession, par exemple, il peut être en

---

<sup>42</sup> « There arises, round every product of collective life, a smaller esoteric circle, composed of members having a more direct relationship to this product and a larger exoteric circle composed of members who participate in it through the intermediation of the other ones » : Fleck, « The problem of epistemology » V, *CF*, p. 101.

<sup>43</sup> « what the philosopher Bergson writes about motion with what the physicist Maxwell writes » : Fleck, « The problem of epistemology » II, *CF*, p. 82.

<sup>44</sup> Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (1926), Free Association Books, 1985, p. 72.

outre un croyant, appartenir à un parti politique, pratiquer des activités sportives, etc. En outre, chacun participe au collectif de la pensée pratique de la “vie quotidienne” »<sup>45</sup>

Les styles de pensée de ces divers collectifs ne sont pas nécessairement cohérents, ils peuvent être contradictoires, et qui en fait partie a diverses manières de gérer la contradiction : ce peut aussi bien être au moyen d’une stricte démarcation dans ses pratiques et dans ses pensées qui l’empêche d’en prendre conscience que d’une adaptation qui tend à les rendre compatibles : « Des styles de pensée contradictoires se recourent en lui, souvent isolés les uns des autres (par exemple, un physicien est aussi un croyant), ils s’affrontent, se modifient, se rapprochent »<sup>46</sup>.

Ce qui se passe dans la tête d’un seul individu ne présente aucun intérêt théorique, mais ces individus aux appartenances multiples (ce que nous sommes tou.te.s) jettent des ponts entre les divers collectifs : « De cette façon, l’individu est porteur des influences d’un collectif sur un autre »<sup>47</sup>. C’est ainsi que les collectifs peuvent évoluer, se transformer : « Ces influences extérieures deviennent l’un des facteurs qui produisent ce chaos créatif de possibilités oscillantes de l’une à l’autre, duquel, plus tard, au moyen d’une migration stylisante au sein du collectif surgit une nouvelle forme, une nouvelle découverte »<sup>48</sup>. Il n’y a plus dès lors l’apparente nécessité de se trouver à l’intersection des diverses oppressions pour porter une pensée émancipatrice, puisque celles — et même ceux — qui se trouvent victimes de plusieurs oppressions tissent ainsi des liens entre les collectifs de pensée des victimes des unes et des autres, permettant ainsi, sans abolir aucun des collectifs préexistants, de « créer un collectif commun, intermédiaire d’une certaine façon, plus pauvre en substance mais plus large »<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> « A modern man never belongs — at least in Europe — exclusively and totally to one collective only. By profession, e.g., a scientist, he can be besides a religious man, can belong to a political party, can take part in a sport etc. Besides, everyone takes part in the collective of the practical thought of ‘everyday life’ » : Fleck, « The problem of epistemology » V, *CF*, p. 102-103.

<sup>46</sup> « Contradictory thought-styles intersect in it often carefully isolated from one another [cf. a physicist who is a religious man], they clash, are modified, assimilate » : Fleck, « The problem of epistemology » V, *CF*, p. 103.

<sup>47</sup> « In this way, the individual is the carrier of the influences of one collective upon another » : *Ibid.*

<sup>48</sup> « These external influences become one of the factors providing that creative chaos of flickering alternate possibilities from which later, by way of a stylizing migration within the collective, a new form, a new discovery arises » : *Ibid.*

<sup>49</sup> « to create a common collective, somewhat intermediary, poorer in substance, but wider » : Fleck, « The problem of epistemology » III, *CF*, p. 85.

À partir de ces précisions, on peut essayer d'indiquer en quoi le collectif de pensée scientifique n'est démocratique qu'en principe : historiquement constitué à partir d'hommes blancs occidentaux, bourgeois ou aristocrates, il est très proche de leur(s) collectif(s) de pensée, et alors même que, démocratique, il accepte d'inclure des femmes, des racisé.e.s, des prolétaires... il tend à exclure (sans bien sûr pouvoir y parvenir entièrement) les éléments importés de leurs collectifs de pensée d'assujetti.e.s : trop éloignés de lui, relevant d'une autre objectivité, ces éléments sont perçus comme subjectifs, à abandonner pour être véritablement scientifique. Ne pas renoncer à la science tout en adoptant le point de vue situé des assujetti.e.s, ce serait, sans vouloir en rien détruire le collectif de pensée scientifique, réclamer qu'il laisse pleinement sa place à ces collectifs de pensée, qu'il leur laisse définir ce qu'il y a de blanc dominant occidental dans ce qu'il perçoit comme non marqué. Le collectif de pensée scientifique doit accepter de s'enrichir, non seulement en intégrant des individus issus d'autres collectifs de pensée, mais aussi en acceptant de s'ouvrir aux autres collectifs de pensée eux-mêmes — et tant qu'il ne le fera pas, il restera inévitablement marqué par sa constitution originale chez les blancs occidentaux dominants. Bien sûr, tous les collectifs de pensée ne sont pas équivalents. Boghossian note avec horreur : « il faudrait alors faire “deux poids deux mesures” : on pourrait critiquer une théorie quand elle est soutenue par ceux qui détiennent des positions de pouvoir — le créationnisme chrétien —, mais pas quand elle est soutenue par les dominés — le créationnisme zuni »<sup>50</sup>. C'est exactement semble-t-il ce que préconise Haraway, et ce qui manque dans le discours explicite de Fleck : entre la domination et l'oppression, il est nécessaire de faire un choix.

---

<sup>50</sup> Boghossian, *op. cit.*, p. 162.