



HAL
open science

Le décentrement épistémologique conduit-il au relativisme ?

Gisèle Sapiro

► **To cite this version:**

Gisèle Sapiro. Le décentrement épistémologique conduit-il au relativisme?. *Minor Universality / Universalité mineure*, De Gruyter, pp.57-72, 2023, 10.1515/9783110798494-004 . halshs-04250658

HAL Id: halshs-04250658

<https://shs.hal.science/halshs-04250658>

Submitted on 19 Oct 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NoDerivatives 4.0 International License

Gisèle Sapiro

Le décentrement épistémologique conduit-il au relativisme ?

Abstract: Universalist claims are based on the denial or at least the bracketing of the fact that science is a social product, that it is inscribed in specific cultures. But does cultural relativism automatically lead to epistemological relativism? Against a widespread tendency to infer the latter from the former, this chapter proposes a negative answer to the question. This implies a critique of the traditional conceptions of the history of science as linear and Western. A decentred and transcultural history of science reveals the numerous contacts and circulations of scientific concepts, theories, and methods between cultures, including those called “non-Western”. Moreover, the holistic idea of incommensurability between epistemes or paradigms does not mean they are impervious to each other, since any circulation between paradigms implies operations of borrowing, displacement, and reinterpretation. The plurality of paradigms or competing theories neither calls into question the existence of a reality that is external to them, nor the validity of some of them (more than others).

Keywords: cultural relativism, epistemology, holism, Occidentalism, progress, universalism, untranslatability

1 Introduction

Le concept d'universalisme est une construction sociale qui a servi à justifier l'impérialisme occidental et l'imposition d'une hégémonie culturelle dans le monde à partir du XVIII^e siècle. On peut ainsi parler, avec Pierre Bourdieu, d'un « impérialisme de l'universel », qu'il attribue en particulier à la France depuis la Révolution française (Bourdieu 1992). La notion de mission civilisatrice qui accompagna les conquêtes coloniales leur servait de justification lettrée et de sociodicée. Cet universel prenait des formes spécifiques selon les domaines : philosophie, science, littérature, arts plastiques. Des canons étaient constitués pour chacun de ces domaines et une histoire universelle qui a marginalisé voire effacé les apports non-occidentaux, lesquels furent pourtant consistants, que l'on pense aux mathématiques ou à la médecine égyptienne, à la médecine et à la philosophie indienne, à la philosophie arabe d'Andalousie ou au Haiku japonais.

Si les canons sont en cours de révision, la question se pose différemment sur le plan épistémologique. Y a-t-il une seule épistémologie (au sens de philosophie

de la connaissance scientifique), dont la validité serait universelle, ou devons-nous parler d'épistémologies au pluriel ? Autrement dit, l'épistémologie dépend-elle de la diversité des cultures ? Si tel est le cas, cela doit-il nous conduire au relativisme épistémologique ? Et quelle serait la signification d'un tel relativisme épistémologique ? Telles sont les questions qui seront examinées ici, à partir d'une réflexion en cours¹. Sans prétendre la résoudre, je suggérerai des pistes pour poser le problème de façon plus adéquate.

Le relativisme culturel appliqué à la connaissance scientifique risque de nous conduire à un relativisme épistémologique extrême, tel que développé par Feyerabend (1975), qui nie toute différence entre les propositions scientifiques, les mythes, et les énoncés religieux ; ou, plus extrême encore, à l'idée de Nelson Goodman (2007) selon laquelle nos catégories créent ou construisent la réalité, et que ces catégories qui constituent une pluralité de mondes sont façonnées par leurs conditions sociales et culturelles de production, et par des intérêts circonstanciels, liés au contexte.

D'autre part, la prétention universaliste est fondée sur le déni ou au moins la mise entre parenthèses du fait que la science est un produit social, qu'elle s'inscrit dans des cultures spécifiques, ou dans ce que Foucault (1966) a appelé, dans *Les Mots et les Choses*, une épistémè, qui varie dans le temps et dans l'espace².

Ma réflexion se fonde sur trois observations. Premièrement, les concepts et théories ont une origine sociale, et sont plus ou moins encadrés dans leur culture d'origine, mais ils peuvent parfois résulter de rencontres transculturelles. Par exemple, l'anthropologie structurale est née de la rencontre entre deux chercheurs exilés à New York, le français Claude Lévi-Strauss et le russe Roman Jakobson, pendant la Deuxième Guerre mondiale (Jeanpierre 2004 ; Loyer 2015).

Deuxièmement, les concepts ne sont pas de purs produits du savoir, leur production est plus ou moins encadrée dans des croyances et dans des intérêts sociaux, qu'illustre de façon paradigmatique la fausse science : par exemple, le pseudo-concept de « race » dans son acception biologique était le produit de préjugés racis-

1 Des étapes de cette réflexion ont été présentées lors d'un colloque à l'Université de Dakar les 4–6 janvier 2018, à l'occasion du séminaire « Experimental Critical Theory seminar » à UCLA le 27 février 2020 et dans l'entretien sur « Universalisme & savoir(s) » avec le groupe Minor Universality de Sarrebruck le 4 février 2021 (<https://www.youtube.com/watch?v=AF-hEDCOGmI>). Que les participantes à ces événements soient remerciées pour leurs questions et commentaires qui ont enrichi la réflexion.

2 Notons que le sens de la notion d'épistémè a évolué entre *Les Mots et les Choses* et *L'Archéologie du savoir*, Foucault ayant restreint progressivement son usage aux sciences ou aux champs des savoirs scientifiques (Foucault 1968, 250).

tes et d'intérêts coloniaux (voir notamment Reynaud-Paligot 2006) ; ou, autre exemple plus récent, celui de « underclass » (Wacquant 2022).

Troisièmement, les concepts sont liés à d'autres concepts, ils ne peuvent être isolés de la théorie dans laquelle ils sont inscrits, ni même d'un paradigme, comme William Orman Quine (1951) et Thomas Kuhn (1962) l'ont avancé. C'est ce qu'on appelle la position holiste. Or, à l'instar de Quine, Kuhn considère que les paradigmes sont incommensurables.

Ces trois observations devraient logiquement nous conduire au relativisme épistémologique : si les concepts dépendent des théories et des paradigmes, et si ceux-ci sont encastés dans des cultures, alors les théories provenant de différentes cultures sont incommensurables. Cependant, l'exemple de la rencontre entre Lévi-Strauss et Jakobson nous indique une autre option. Tout en souscrivant au relativisme culturel (on peut se référer aux arguments de Geertz [2010] contre l'anti-relativisme culturel), j'avancerai que le décentrement épistémologique ne conduit pas nécessairement au relativisme épistémologique.

Avant de revenir à la question de l'incommensurabilité, il nous faut faire un détour par les biais de l'histoire traditionnelle des sciences, à savoir la notion de progrès et le caractère occidental-centré de cette histoire, lequel repose sur l'occultation de maints contacts interculturels. Elle doit donc elle-même être décentrée afin que l'on puisse examiner à nouveaux frais le problème des rapports entre relativisme culturel et relativisme épistémologique. Il sera également nécessaire de rappeler les limites épistémologiques de la pensée scientifique.

2 La notion de progrès

La variation des connaissances dans le temps est regardée dans le monde occidental, depuis le XVIII^e siècle, comme un « progrès ». Le concept de « progrès » est au cœur de l'idéologie scientifique qui considère l'histoire des sciences comme un développement téléologique et linéaire vers la vérité. Or ce récit linéaire a été remis en cause aussi bien par Lévi-Strauss que par Popper, Quine et Kuhn.

Selon Popper (1962), comme on sait, il est impossible de confirmer une théorie, on ne peut que l'invalider. La réfutation est l'opération qui permet de résoudre le problème de l'induction et de réconcilier le domaine du probable avec la logique. Il en découle que la science n'évolue pas par accumulation mais par conjectures et réfutations. On peut néanmoins considérer que, bien que non linéaire, ce schéma d'évolution par ruptures demeure compatible avec la notion de progrès scientifique, dans laquelle Popper croyait.

Dans son fameux article « Two dogmas of empiricism », Quine (1951) a toutefois contesté l'idée réductionniste selon laquelle un énoncé singulier peut être vérifié empiriquement. Quine souligne en effet l'interdépendance des énoncés scientifiques. Sa conception holiste de la science remet en cause la théorie vérificationniste des positivistes logiques. En effet, il y a plus d'une façon de résoudre les contradictions entre énoncés théoriques et énoncés empiriques, et elles ne conduisent pas nécessairement au rejet des théories. Il en déduit, à l'instar de Pierre Duhem (2016 [1906]) avant lui, qu'il y a une sous-détermination des énoncés théoriques par les énoncés empiriques.

Quine tire de cette démonstration deux conclusions. La première est que la science ne diffère pas par essence de la religion ou d'autres systèmes idéalistes, mais seulement du point de vue de son efficacité. La seconde est pragmatique : la fonction de la science étant de prédire les expériences futures en fonction de celles du passé, le choix entre explications ne repose que sur le degré avec lequel elles « facilitent nos interactions avec nos expériences sensorielles » (Quine 1980, 120). Toutefois, ainsi qu'il l'explique dans un article postérieur, étant donné qu'il est possible de décrire les mêmes données empiriques à partir de plus d'une théorie plausible, les théories peuvent être à la fois incompatibles et équivalentes (Quine 1970).

Avec la notion de « paradigmes », Kuhn (1962) combine les conceptions holistes et discontinuistes de la science. L'incommensurabilité des paradigmes fait que l'évolution de la science n'est pas linéaire mais s'opère par révolutions. Comme les révolutions politiques ou les conversions religieuses, le passage d'un paradigme scientifique à un autre implique un changement de vision du monde.

Dans *Les Mots et les choses*, Foucault (1966) esquisse quant à lui une histoire non linéaire, ou plutôt une archéologie, des sciences humaines à l'aide de la notion d'épistémè, qui est plus large que celle de paradigme, en ce qu'elle inclut toutes les formes et types de savoir. L'épistémè est un mode de connaissance qui implique un rapport particulier entre langage et choses, signifiant et signifié. Foucault évoque trois phases de cette archéologie (qui reste chronologique) et en voit poindre une quatrième. Avant l'ère classique prévaut la ressemblance, la similitude, l'analogie, des correspondances, le langage signifiant. L'ère classique (XVII^e–XVIII^e siècles) leur substitue la question des identités et des différences (le discernement) par comparaison de la mesure et de l'ordre (les taxinomies), séparant les mots et les choses pour imposer aux choses une logique (le cartésianisme, la logique de Port-Royal, le recensement). On sépare histoire et science : d'un côté, l'érudition, la lecture des auteurs, le jeu de leur opinion, de l'autre, la science (le langage doit traduire la vérité, il est neutre, transparent). L'ère moderne (début XIX^e–XX^e) est marquée par le retrait du discours de représentation (grammaire générale, analyse des richesses, histoire naturelle) et par l'apparition de l'homme

dans l'épistémè : l'homme qui parle (philologie), vit (biologie) et travaille (économie politique). Foucault pensait qu'on entrait dans une ère post-moderne caractérisée par la disparition de l'homme et le retour au langage comme signifiant non transparent. Il se trompait : après le moment structuraliste et post-structuraliste, on a assisté au retour du sujet et à un recentrage de l'intérêt scientifique sur l'être humain. Mais c'est une autre histoire.

Critiquant la notion de « progrès » dans *Race et histoire*, paru en 1952, Lévi-Strauss signalait que « le développement des connaissances préhistoriques et archéologiques tend à étaler dans l'espace des formes de civilisation que nous étions portés à imaginer comme échelonnées dans le temps » (1987, 38). Il en déduit que le « progrès (si ce terme convient encore pour désigner une réalité très différente de celle à laquelle on l'avait d'abord appliqué) n'est ni nécessaire, ni continu ; il procède par sauts, par bonds, ou, comme diraient les biologistes, par mutations » (*ibid.*). Ainsi, pour Lévi-Strauss, c'est « seulement de temps à autre que l'histoire est cumulative [. . .] » (*ibid.*, 39). Ce qui nous conduit à interroger la vision du monde à partir de laquelle a été élaborée cette notion de progrès.

3 Un récit occidental

Tous ces récits de l'histoire de sciences, qu'ils soient linéaires ou non, sont centrés sur le monde occidental, comme si l'Occident détenait le monopole du savoir scientifique dans le monde, comme s'il n'y avait pas de savoirs valables dans d'autres cultures. Ce récit occidental est remis en cause non seulement par des anthropologues comme Lévi-Strauss, mais aussi par l'histoire de sciences. Il suffit d'évoquer l'histoire des mathématiques, notamment en Egypte (Mankiewicz 2004 [2001]), la philosophie et la médecine indienne ou chinoise (sur la première, voir Raj 2007), ou les philosophies arabes ou africaines, pour ébranler toute tentative de monopolisation de la science par l'Occident.

Comme l'a montré Kapil Raj (sous presse), ce récit est, à l'origine, moins le produit d'un ethnocentrisme aveugle que d'une entreprise volontaire et consciente, qui situe « La » révolution scientifique dans l'Europe du XVII^e siècle, en instrumentalisant la thèse d'Alexandre Koyré dans ses travaux sur Copernic et Galilée, dans un contexte de construction de l'hégémonie américaine et de décolonisation. Alors que Kuhn, s'inspirant de Koyré, parle de « révolutions scientifiques » au pluriel, cette thèse de « LA révolution scientifique » s'est imposée comme doxa savante d'une histoire officielle de la science à partir de cette époque.

Si l'on admet la notion de « révolutions scientifiques » au pluriel, il faut toutefois se demander comment elles ont circulé d'un endroit à l'autre. L'histoire des sciences apporte maintes preuves de l'existence de contacts interculturels non seulement en Europe mais aussi avec des cultures non-européennes (on évoquera, par exemple, l'intérêt de Leibniz ou de François Quesnay pour la philosophie indienne au XVIII^e siècle). Après Kapil Raj (2007), James Poskett (2022) s'est récemment attelé à une histoire des sciences décentrée, qui révèle les nombreux contacts et circulations occultés entre savants « occidentaux » et « non occidentaux » à l'ère moderne, pour restituer « ce que la science moderne doit aux sociétés non européennes », comme le précise le sous-titre de son ouvrage. On peut d'ailleurs s'interroger sur la pertinence de cette distinction entre « occidentale » et « non-occidentale » avant sa construction en contexte colonial, comme l'a montré Edward Saïd (1978) dans son livre sur l'orientalisme.

Une deuxième question se pose : celle de l'exclusion de ces traditions « non occidentales » et de ces interférences du récit canonique de l'histoire de savoirs. La science « occidentale » s'est construite en occultant les savoirs qui se sont développés ailleurs, en les niant ou en se les appropriant, et cette histoire commence à peine à s'écrire. Peter Park (2014) l'a entrepris pour la philosophie. Dans son livre *Africa, Asia, and the History of Philosophy : Racism in the Formation of the Philosophical Canon*, il montre que jusqu'au moment de leur exclusion dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, certaines traditions dites orientales bénéficiaient d'une place pionnière dans l'histoire de la philosophie. Il en donne plusieurs exemples (au chapitre 4, n. 5) : *De orthographia* de Giovanni Tortelli commence par Zoroastra ; *Bibliotheca philosophorum classicorum authorum chronologica* (1592) de Johann Jacob Fries débute avec la confusion des langues suite à la destruction de la tour de Babel ; *History of Philosophy* (1655–1662), de Thomas Stanley, commence avec Thalès, dont il rappelle qu'il est d'origine phénicienne et qu'il a voyagé en Asie et a étudié en Egypte ; le livre traite à la fin des philosophies orientales, Chaldéennes, Perse et Sabéenne, leur reconnaissant la primeur. Ces systèmes étaient en effet bien connus au XVIII^e siècle, en Allemagne comme en France : par exemple, Schlegel a inclus la philosophie indienne dans son histoire de la philosophie, la reconnaissant comme une « vraie philosophie à la fois dans sa forme et dans sa méthode » ; il liste quatre écoles : Vedanta, Sankhya, Nyagya, Mimansa (cité dans Park 2014, chap. 3, n. 86 ; je traduis).

Schlegel réagissait à l'exclusion de la pensée orientale de la nouvelle histoire de la philosophie qui se développait en Allemagne dans les années 1780. Ces nouveaux historiens de la philosophie étaient les disciples de Kant qui ont constitué une histoire de la philosophie distincte de l'histoire tout court, définie comme l'histoire du progrès de la pensée.

Cet acte qui opère une révolution symbolique, en rompant avec le genre établi des vies et doctrines de philosophes, et en séparant en même temps la philosophie de l'histoire des sciences et des histoires de la littérature, peut être considéré comme un des actes fondateurs de l'autonomisation du champ philosophique (au sens de Bourdieu 1988), qui établit dès lors ses règles, son histoire propre, ses références légitimes. Le paradoxe est que cette autonomisation passe dans ce cas par l'exclusion des autres traditions de pensée (ainsi que par l'exclusion des femmes soit dit en passant). Il n'empêche que les penseurs allemands, français ou anglais du XVIII^e siècle avaient d'ores et déjà absorbé des pans entiers de savoirs non-occidentaux.

La reconnaissance du non-monopole de la science par l'Occident signifie que des systèmes de connaissance peuvent coexister parallèlement, voire simultanément, qu'il y ait interférences ou non, ce qui remet en cause l'approche chronologique qui prévaut en histoire de sciences et conduit à la question de l'incidence du relativisme culturel sur le relativisme épistémologique. En effet, s'il existe parallèlement des épistémai incommensurables, s'inscrivant dans des traditions et histoires différentes, comment arbitrer entre elles ? Et cela signifie-t-il que notre savoir est toujours relatif ? Avant de revenir à cette question, je voudrais aborder le problème des limites épistémologiques de la pensée scientifique et du caractère situé des savoirs.

4 Les limites de la pensée scientifique

Selon Gaston Bachelard (1993 [1938]), le savoir n'est pas cumulatif. Il est conquis contre les savoirs antérieurs et surtout contre le sens commun. Parmi les obstacles épistémologiques les plus coriaces, il y a les préjugés, que Durkheim (1986 [1895]) appelait les « prénotions », en s'appuyant sur Francis Bacon, lequel mettait en garde contre les « idoles », ces notions vulgaires qui se placent entre notre esprit et la réalité, tel un voile.

Les théories racistes sont un exemple extrême d'une pseudo-science qui vient conforter les stéréotypes. Il en va de même de la physiognomonie de Lavater (Dumont 1984). La fausse science est là pour nous rappeler que les entreprises scientifiques remplissent des fonctions et objectifs autres que la connaissance pure. Dans son livre sur la notion de totémisme, Lévi-Strauss (1962) analyse une erreur scientifique paradigmatique. Tentant de comprendre d'où vient l'erreur commise par nombre d'anthropologues (notamment Frazer) à ce propos, il montre qu'elle réside dans la confusion entre deux phénomènes : d'un côté, le totémisme comme système de dénominations collectives (les noms d'animaux donnés aux clans) ; de l'autre, le

culte des animaux ou les croyances dans l'esprit gardien, qui sont des phénomènes d'ordre religieux. De fait, le recours aux noms d'animaux pour désigner les clans n'a rien de religieux. Lévi-Strauss montre qu'il s'agit d'un système de classification d'ordre logique : le monde des animaux propose un système de représentations qui permet de les distinguer par des rapports métaphoriques. Et Lévi-Strauss d'expliquer que cette confusion relève d'un ensemble de préjugés d'idées reçues, d'erreurs méthodologiques et de généralisations hâtives en termes utilitaristes ou psychologisants. Or ces erreurs, poursuit-il, ne sont pas le fruit du hasard. Elles sont fondées sur des intérêts sociaux. La confusion provient de la croyance en une différence d'essence entre les conduites du « primitif » et celles de l'homme blanc occidental, différence qui repose sur l'opposition entre nature et culture. La proximité à la nature différencierait l'homme « primitif » de l'homme occidental « civilisé », dont la conduite aurait un fondement culturel. La notion de « mentalité pré-logique » forgée par Lévy-Bruhl condense cet ensemble de préjugés sous une forme savante. Elle empêche de voir la pensée logique qui sous-tend le système de dénominations collectives.

Lévi-Strauss rapproche cette attitude de la conception de l'hystérie selon Charcot, conception qui rendait les malades (en l'occurrence les femmes) radicalement différents des gens « normaux ». Cette notion fut critiquée par Freud qui montra qu'il n'y avait pas une différence d'essence entre les malades et ceux qui ne l'étaient pas, car ce qu'on appelait hystérie était juste l'accentuation ou l'involution de certains traits partagés par tout le monde.

Ainsi, la nécessité – d'ordre plus social que scientifique – d'établir une frontière entre gens « normaux » et « anormaux » ou entre « civilisés » et « primitifs » nous rend aveugles à l'examen de phénomènes comparables dans nos sociétés : on préfère, dit Lévi-Strauss, ne pas voir que « le malade est notre frère »³ ; et l'anthropologue de poursuivre qu'il était « plus confortable de voir dans le malade mental un être d'une espèce rare et singulière, le produit objectif de fatalités externes ou internes, telles que l'hérédité, l'alcoolisme ou la débilité » (Lévi-Strauss 1962, 6).

Cet exemple rappelle combien notre savoir est dépendant de la culture dans laquelle il s'inscrit et de nos préjugés. Autre exemple : la théorie des climats de Montesquieu, qui étudie son influence sur les hommes et la société. Comme l'a montré Bourdieu (1980), l'argument de Montesquieu repose sur une série d'oppositions construites sur le binôme masculin/féminin : dur/mou, froid/chaud, actif/passif, conduisant à une opposition entre le sang-froid des peuples du Nord, pleinement maîtres de

3 Citation qui semble faire écho à une phrase des « adieux » du vieillard dans le *Supplément au voyage de Bougainville* (1773) de Diderot : « Celui dont tu veux t'emparer comme de la brute, le Tahitien est ton frère ; vous êtes deux enfants de la nature. »

leurs facultés, et pouvant donc être autonomes dans leurs opinions politiques, et le sang chaud des peuples du sud, qui seraient passifs et sujets à des gouvernements despotiques. Ces biais questionnent la limite entre vraie et fausse science, et l'hétéronomie des savoirs par rapport à la vision du monde d'une société.

5 Comment dépasser le relativisme épistémologique ?

Faut-il en conclure au relativisme épistémologique, qui conduirait à contester le statut particulier de la science par rapport à la vérité ? Ou cet obstacle peut-il être surmonté ? Qu'est-ce qui permet de différencier la vraie science de la fausse ? Le triomphe d'une théorie sur une autre n'est-il que le résultat d'un rapport de force socio-politique et/ou économique, comme le laissent penser certains historiens et sociologues des sciences ? Et s'il est impossible de nier que la science soit aux prises avec ces forces sociales, quelle peut être sa validité ?

Dans le dernier ouvrage qu'il a publié avant sa mort, *Science de la science et réflexivité*, Bourdieu (2001) proposait une solution sociologique à la question du relativisme. Selon Bourdieu, qui est proche en cela du sociologue américain Robert Merton, la validité de la science réside dans la capacité des savants à s'émanciper des intérêts sociaux extra-scientifiques. Cette capacité est l'expression de l'autonomisation d'un champ scientifique imposant ses propres lois, ses intérêts spécifiques, son *illusio*, à savoir la croyance dans la science, que partagent les scientifiques. L'autonomisation du champ scientifique crée les conditions d'un intérêt au désintéressement. Il faut rappeler que le concept de désintéressement était synonyme, en allemand, de celui d'objectivité au XVII^e siècle, à propos précisément des sciences (Dear 1992).

La loi du champ scientifique impose des règles spécifiques aux luttes pour la reconnaissance et l'imposition de théories, qui sont l'argumentation, l'usage de concepts communs, la cohérence, la vérification empirique, l'administration de la preuve selon des protocoles d'expérience explicites et admis par la communauté scientifique, etc. L'autonomie n'est jamais complète, mais le non-respect des règles du jeu entraîne des sanctions, voire l'exclusion et la perte de capital symbolique.

Si le développement de la science dépend en bonne partie du degré d'autonomie des sciences dans un lieu et une période donnés, et n'est donc pas linéaire⁴, il n'y a

⁴ Il y a des périodes de perte d'autonomie, comme en témoigne l'instrumentalisation de la science sous le nazisme ; voir Ash (2021).

pas de raison de penser que de telles conditions n'ont existé que dans ce qu'on appelle l'Occident, même si l'émergence de champs scientifiques est largement un phénomène moderne, qui s'inscrit dans le processus de sécularisation. En outre, le degré d'autonomie varie d'une science à l'autre et selon les configurations socio-politiques. Par exemple, la sociologie a été constituée comme une science à l'époque du colonialisme conquérant, qui a vu fleurir les théories raciales, lesquelles servaient de justifications lettrées des agissements coloniaux (Reynaud-Paligot 2006). Mais l'école durkheimienne affirme son autonomie à l'égard des intérêts coloniaux, reconnaissant pleinement l'existence d'autres sociétés et d'autres cultures contre les théories évolutionnistes qui voyaient dans les peuples dits « primitifs » des résidus d'étapes passées du processus de civilisation. Durkheim a d'ailleurs été violemment attaqué pour avoir traité les religions non-monothéistes comme des religions à part entière (Sapiro 2004a). De même, l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss a offert un paradigme qui permettait de sortir l'ethnologie française des prénotions coloniales dont elle était saturée.

Bourdieu donne un exemple de ces prénotions en évoquant ses recherches en Algérie. Il avait lu les orientalistes qui disaient « les primitifs n'ont pas d'avenir ». Or Bourdieu, qui recourait à des méthodes d'observation ethnographique, observait les paysans kabyles faire des provisions pour l'hiver : ils se projetaient donc bien dans un à-venir. Il s'agissait toutefois d'un temps cyclique, différent de la conception linéaire du temps de la modernité capitaliste, où l'on fait des projets pour le futur (épargne, scolarisation des enfants, etc.). Pour comprendre ce rapport au temps, Bourdieu a recouru à la philosophie de Husserl, qui distingue « la protension comme visée pratique d'un à-venir inscrit dans le présent, donc appréhendé comme déjà là et doté de la modalité doxique du présent, et le projet comme position d'une future constitué comme tel, c'est-à-dire comme pouvant advenir ou ne pas advenir » (Bourdieu 1987, 22). Cette conception du temps est en rupture avec la conception spontanéiste et discontinuiste de la théorie de l'action que Sartre reprend à la tradition rationaliste cartésienne, celle de la libre projection du sujet dans le futur, que Bourdieu va critiquer d'un point de vue sociologique (Sapiro 2004b).

Enfin, si l'on s'accorde pour dire que la science n'est pas homogène et unifiée, et qu'il y a parfois des théories concurrentes, voire incommensurables, dans un même domaine, dont certaines continuent à être valides à une certaine échelle à l'instar de la physique de Newton, sans l'être à un autre niveau, comme l'a montré la théorie de la relativité d'Einstein, alors on peut admettre qu'il y a des domaines du savoir hors du monde occidental. Qui plus est, les contacts interculturels du passé témoignent de l'enrichissement que peuvent apporter les épistémologies dites du sud. On sait au moins depuis Kuhn, et aussi depuis l'étude sociologique de Ben-David et Collins (1966) sur le cas de la psychologie, que les systèmes de connaissance, les paradigmes,

les théories scientifiques se renouvellent par emprunts et importation d'éléments, concepts, méthodes, d'autres sciences, voire d'autres domaines (par exemple les arts) ; ou encore par des synthèses raisonnées entre théories (Bourdieu a, par exemple, opéré une telle synthèse des théories de Durkheim, Marx et Weber, en proposant un dépassement). Ces confrontations stimulent l'imagination scientifique, et soulèvent des problèmes qui demandent à être résolus – c'est par cela que la science progresse (Zald 1995).

Se pose néanmoins la question de l'incommensurabilité. Comment peut-on emprunter des concepts s'ils dépendent d'un autre système ? Faut-il tomber dans l'éclectisme que revendiquaient les philosophes populaires allemands du XVIII^e siècle ? Pas nécessairement. On peut en effet suggérer une autre voie.

Dans un article sur les rapports entre la philosophie et l'histoire, le philosophe Pascal Engel (1995) évoque la controverse entre Claude Panaccio et Alain de Libera à propos de l'usage que fait Panaccio des concepts d'Occam en les extrayant de leur contexte, usage que de Libera conteste au nom du holisme et du relativisme historique. Prenant partie pour le premier, Engel distingue entre deux acceptions du holisme : l'une supposant des « liens d'interdépendance entre les thèses d'un philosophe dans divers domaines et entre son œuvre et celle de ses contemporains » ; l'autre impliquant que la « réalité » dont parle un philosophe est toujours interne au « monde » qu'il élabore et à celui qu'élaboreraient ses contemporains. Si le premier sens lui paraît une évidence, le second est selon lui inacceptable.

Or l'idée d'incommensurabilité, de même que la notion d'intraduisibilité qui lui est souvent associée, ne dit rien sur l'existence ou non d'une réalité extérieure, elle parle juste des différentes manières d'appréhender une telle réalité, à l'instar de l'étoile du soir et de l'étoile du matin de Frege. Davidson (1973) a de longue date pointé les incohérences du présupposé d'intraduisibilité du relativisme conceptuel. Par ailleurs, le saut ontologique opéré par Goodman à partir de la pluralité des perceptions du monde vers la pluralité des mondes n'a rien de nécessaire. Mais la position de relativisme historique radical qu'adopte de Libera ne paraît pas acceptable pour d'autres raisons : tout notre savoir est fait d'emprunts et d'importations de système en système, et même si les termes prennent un sens nouveau dans le nouveau système sémantique dans lequel ils s'inscrivent, cela n'invalide pas le système en soi.

Par ailleurs, l'approche historique discontinuiste ne permet pas d'expliquer la transmission qui s'opère malgré tout (même si de façon variable) d'une période à l'autre (transmission d'un corpus de connaissance, de modes de raisonnement, etc.), et qui rend la communication possible, fût-ce au prix de malentendus. Comme l'expliquait Bertrand Russell, la communication suppose nécessairement une discontinuité entre le contexte où le concept a été élaboré et celui où il est

réemployé, et où il produit de nouvelles associations. Au sein d'un même paradigme, on peut du reste aussi constater des variations dans l'interprétation et l'usage des concepts.

De même, si l'on peut s'accorder sur l'incommensurabilité entre systèmes occidentaux et non-occidentaux, il faut tenir compte des circulations de ces savoirs dans les deux directions. Par exemple, tandis que les missionnaires identifiaient les doctrines chinoises traditionnelles comme de la « philosophie », cette notion fut introduite en Chine via le Japon au XIX^e siècle et a produit une intense activité, y compris la relecture de la pensée traditionnelle chinoise par ce nouveau prisme : Hu Shi a ainsi tenté de trouver une pensée philosophique pragmatique dans la Chine ancienne, tout au long de son livre de 1922 *The Development of the Logical Method in Ancient China*, qui a exhumé des penseurs auparavant marginalisés par le courant confucéen dominant (Defoort 2005 ; Feng 1983, 73).

Si l'incommensurabilité et l'intraduisibilité étaient complètes, comment pourrait-on expliquer les phénomènes d'apprentissage, d'appropriation et d'hybridation ? Holisme ne signifie pas étanchéité, cela signifie juste que les éléments prennent sens dans un système, il faut donc comparer les systèmes et trouver des homologues structuraux ou fonctionnels. Si la notion d'intraduisible (Cassin 2004) vient rappeler les limites des équivalences structurales dans les systèmes de communication (Apter 2006), elle ne rend pas compte des opérations de traduction qui s'effectuent malgré cela. Certes, celles-ci ne sont pas exemptes de malentendus (Bourdieu 2002). Et certes, l'apprentissage d'un autre système de pensée est coûteux, coût qui est un des freins les plus puissants aux révolutions scientifiques, comme l'a souligné Kuhn. L'être à intérêt à persévérer dans son être selon Spinoza. C'est pourquoi la confrontation aux épistémologies dites du sud doit reposer sur un acte volontariste. Et il nous incite à suivre l'invite de Hilary Putnam (2002) à dépasser l'opposition entre historicisme et positivisme.

6 Conclusion

En conclusion, le relativisme culturel ne mène pas nécessairement au relativisme épistémologique. Une histoire décentrée et transnationale des sciences porte actuellement au jour les contacts et circulations entre les cultures, notamment dans le domaine scientifique, qui n'étaient pas des univers étanches. Elle révèle aussi le processus historique d'occultation de ces échanges et de construction d'une histoire « occidentale » épurée de ses apports « non occidentaux », notions qui sont elles-mêmes le fruit de constructions ayant eu pour effet (recherché) d'accentuer les différences culturelles et de dénier les circulations. Ces échanges témoignent du fait

qu'incommensurabilité ne signifie pas étanchéité et que si les emprunts, importations, appropriations, modifient, transforment les concepts, théories et méthodes (ce qui est vrai aussi quand on s'approprie les auteurs canoniques), les systèmes de pensées, ou paradigmes, ou programmes de recherche suivant le concept du philosophe Imre Lakatos, se nourrissent les uns des autres même lorsqu'ils sont incompatibles, voire incommensurables. Il en résulte que la progression des savoirs n'est pas et ne peut être linéaire. Mais la pluralité de paradigmes ou de théories concurrentes ne remet en cause ni l'existence d'une réalité qui leur est extérieure, ni la validité de certaines d'entre elles (plus que d'autres), que cette validité ait une portée universelle ou située dans l'espace-temps, d'ordre causal, probabiliste ou structural, atemporel, tendanciel ou conjoncturel⁵.

Références bibliographiques

- Apter, Emily. *The Translation Zone. A New Comparative Literature*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Ash, Mitchell. « The Suppression and Misuses of Academic Freedom During the Nazi Regime. » *TRAFO – Blog for Transregional Research*, 03.03.2021. <https://trafo.hypotheses.org/26855>.
- Bachelard, Gaston. *La Formation de l'esprit scientifique*. Paris : Vrin, 1993 [1938].
- Ben-David, Joseph, et Randall Collins. « Social factors in the origins of a new science : the case of psychology. » *American Sociological Review* 31.4 (1966) : 451–465.
- Boghossian, Paul. *La Peur du savoir. Sur le relativisme & le constructivisme de la connaissance*. Trad. Ophelia Deroy. Marseille : Agone, 2006.
- Bourdieu, Pierre. « Le Nord et le Midi : Contribution à une analyse de l'effet Montesquieu ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 35 (1980) : 21–25.
- . *Choses dites*. Paris : Minuit, 1987.
- . *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris : Minuit, 1988.
- . « Deux impérialismes de l'universel ». *L'Amérique des Français*. Ed. Christine Fauré et Tom Bishop. Paris : F. Bourin, 1992. 149–156.
- . *Science de la science et réflexivité*. Paris : Raisons d'agir, 2001.
- . « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 145 (2002) : 3–8.
- Cassin, Barbara. Ed. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris : Seuil / Le Robert, 2004.
- Davidson, Donald. « On the Very Idea of a Conceptual Scheme. » *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1973–1974) : 5–20.

5 A rebours de la thèse de « l'égalité validité » avancée par nombre de constructivistes (voir la critique de cette thèse par Boghossian 2006, 155–156), je pense comme nombre d'épistémologues que ce n'est pas parce qu'il y a différentes manières de construire et de représenter le monde qu'elle se valent toutes.

- Dear, Peter. « From Truth to Distinterestedness in the Seventeenth Century. » *Social Studies of Science* 22 (1992) : 619–631.
- Defoort, Carine. « Existe-t-il une philosophie chinoise ? Typologie des arguments d'un débat largement implicite ». *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 27 (2005) : 67–89.
- Duhem, Pierre. *La Théorie physique : son objet, sa structure*. Lyon : Presses de l'ENS, 2016 [1906].
- Dumont, Martine. « Le succès mondain d'une fausse science ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 54 (1984) : 2–30.
- Durkheim, Émile. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris : Presses universitaires de France, 1986 [1895].
- Engel, Pascal. « La philosophie peut-elle échapper à l'histoire ? » *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire*. Ed. Jean Boutier et Dominique Julia. Paris : Autrement, 1995. 96–111.
- Feng, Youlan. *A History of Chinese Philosophy*. Princeton : Princeton University Press, 1983.
- Feyerabend, Paul. *Against Method : Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London : New Left Books, 1975.
- Foucault, Michel. *Les Mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966.
- . *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1968.
- Geertz, Clifford. « Anti Anti-Relativism. » *Relativism. A Contemporary Anthology*. Ed. Michael Krausz. New York : Columbia University Press, 2010. 371–392.
- Goodman, Nelson. *Manières de faire des mondes*. Trad. M.-D. Popelard. Paris : Gallimard, 2007.
- Jeanpierre, Laurent. « Une opposition structurante pour l'anthropologie structurale : Lévi-Strauss contre Gurvitch, la guerre de deux exilés français aux États-Unis ». *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 11.2 (2004) : 13–44.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.
- Lévi-Strauss, Claude. *Race et histoire*. Paris : Gallimard « Folio Essais », 1987.
- . *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris : Presses universitaires de France, 1962.
- Livingstone, David. *Putting Science in Its Place : Geographies of Scientific Knowledge*. Chicago : University of Chicago Press, 2003.
- Lloyd, G.E.R. *Disciplines in the Making*. Oxford : Oxford University Press, 2009.
- Loyer, Emmanuelle. *Lévi-Strauss*. Paris : Flammarion, 2015.
- Mankiewicz, Richard. *The Story of Mathematics*. Princeton : Princeton University Press, 2004 [2001].
- Park, Peter K. J. *Africa, Asia, and the History of Philosophy : Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. Albany : State University of New York Press, 2014.
- Popper, Karl. *Conjectures and Refutations : The Growth of Scientific Knowledge*. New York : Basic Books, 1962.
- Poskett, James. *Copernic et Newton n'étaient pas seuls. Ce que la science moderne doit aux sociétés non européennes*. Trad. Charles Frankel. Paris : Seuil, 2022.
- Putnam, Hilary. « On historicism. » *Realism and Reason. Philosophical Papers*, t. 3. Cambridge : Cambridge University Press, 2002. 287–308.
- Quine, William Orman. « Two dogmas of empiricism. » *The Philosophical Review* 60 (1951) : 20–43.
- . « On the Reason for Indeterminacy of Translation. » *Journal of Philosophy* 67.6 (1970) : 178–183.
- . « Les deux dogmes de l'empirisme ». *De Vienne à Cambridge*. Trad. Pierre Jacob. Ed. Pierre Jacob. Paris : Gallimard, 1980, 93–120.
- Raj, Kapil. *Relocating Modern Science : Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900*. Basingstoke, New York : Palgrave Macmillan, 2007.
- . « History of science and intellectual history ». *The Routledge Handbook to the History and Sociology of ideas*. Ed. Sefanos Geroulanos et Gisèle Sapiro. London : Routledge, sous presse.

- Reynaud-Paligot, Carole. *La République raciale (1860–1930). Paradigme social et idéologie républicaine, 1860–1930*. Paris : Presses universitaires de France, 2006.
- Saïd, Edward. *Orientalism*. London : Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Sapiro, Gisèle. « Défense et illustration de 'l'honnête homme'. Les hommes de lettres contre la sociologie ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 153.3 (2004a) : 11–27.
- . « Une liberté contrainte. La formation de la théorie de l'*habitus* », suivi d'un entretien avec Pierre Bourdieu. *Pierre Bourdieu, sociologue*. Ed. Louis Pinto, Gisèle Sapiro et Patrick Champagne. Paris : Fayard, 2004b, 49–91.
- Wacquant, Loïc. *The Invention of the 'Underclass' : A Study in the Politics of Knowledge*. Cambridge : Polity Press, 2022.
- Withers, Charles W. *Placing the Enlightenment : Thinking Geographically about the Age of Reason*. Chicago : University of Chicago Press, 2007.
- Zald, Meyer. « Progress and Cumulation in the Human Sciences after the Fall. » *Sociological Forum* 10.3 (1995) : 455–479.

