

Lieux de savoir, 1. Espaces et communautés, Albin Michel, 2007, p. 201-206

Jean-Marc Chatelain

Dans le processus complexe par lequel se construit l'appartenance à une communauté de savoir, la revendication d'un *éthos* constitue sans doute la forme la plus achevée des relations que l'individu est susceptible d'entretenir avec le groupe. Parce qu'elle est la forme rationnelle ou réfléchie du lien de dépendance, elle marque le moment où cette dépendance est simultanément vécue comme appartenance à la communauté et comme libre disposition de soi-même, comme acquiescement – fût-ce un acquiescement critique – de la partie à son tout. Dans cette configuration, « faire corps » pourrait être schématiquement décrit comme le produit de trois opérations d'un niveau de complexité inversement proportionnel à leur degré de visibilité sociale. La plus simple et la plus apparente – car elle est nettement perceptible au-delà des frontières du groupe – est celle de l'*intégration*, sanctionnée par un ensemble de formalités et de solennités, manifestée par des rites d'entrée et régie par des dispositifs législatifs, qu'ils soient consignés dans des règlements écrits ou dictés par la coutume. La deuxième opération relève de l'*interaction* : la communauté s'éprouve comme structure relationnelle, elle s'affirme dans l'activation de liens de sociabilité qui lui sont propres et qui, en s'entretenant de convenances et de concurrences, de services rendus et d'obligations contractées aussi bien que de rivalités assumées, à la fois lui assurent une cohésion spatiale et, dans le temps, garantissent sa tradition. L'appartenance est ici la relation d'interdépendance que construisent des formes d'association et des règles de civilité et de conflictualité ordonnées au bien commun de la collectivité et aux intérêts particuliers des individus qui la composent. Enfin la troisième opération pourrait être décrite comme un phénomène d'*incarnation* : c'est par le témoignage de sa propre personne que l'individu affirme son appartenance au groupe. La réalité institutionnelle et sociale de la communauté est alors réinterprétée dans le registre symbolique d'un ensemble de valeurs dont chacun est appelé à être le témoin pour autrui. L'emprise extérieure de la collectivité sur l'individu le cède à

l'empreinte intérieure qu'elle laisse en lui, la réalité temporelle du

groupe s'efface devant son idéalité éthique<sup>1</sup> : la communauté, par-delà tout statut juridique et toute organisation sociale, est communauté de témoignage – plus qu'une patrie, un patriotisme, non seulement un territoire qu'on occupe, mais aussi une mémoire qu'on habite.

Sans même envisager le cas contemporain de ce que les techniques de management résument sous l'expression de « culture d'entreprise », nombreux sont les exemples historiques de l'imbrication de ces trois aspects des rapports entre l'individu et le groupe dans l'exercice plénier d'une relation d'appartenance. Dans l'Italie du premier tiers du xvii<sup>e</sup> siècle, l'académie des Lynx (*accademia dei Lincei*), demeurée célèbre par la présence de Galilée en son sein, en fournit une illustration si pure qu'elle confine au cas d'école. On est admis dans ce cercle de savants et de lettrés par une cérémonie d'investiture dont les étapes sont scrupuleusement codifiées, et l'on est sommé d'y adopter un mode de vie entièrement informé par la relation de collégialité – jusqu'à tendre idéalement vers une forme laïque de cénobitisme. Mais derrière toutes ces formes encore extérieures, on y communique ou on est censé y communiquer avant tout avec un esprit si étroitement identifié à la communauté qu'il en porte le nom, comme si, d'une nature trop spéciale, il ne pouvait qu'échapper à la généralité de la langue ordinaire et exigeait une terminologie particulière. Federico Cesi, le fondateur du groupe, le baptise en effet du néologisme de *lincealità* (« lyncéalité »). Ce terme est hautement significatif tant par son caractère tautologique (la *lincealità* est la qualité propre des *Lincei*) que par sa polysémie. En effet, les différents emplois du mot, dans la correspondance des académiciens, révèlent que, selon le contexte, il peut aussi bien désigner l'ensemble des membres de l'académie, le lien d'affiliation en vertu duquel on est membre ou encore, dans son acception première et principale, l'essence spirituelle qui anime chacun en son for intérieur et l'intime conviction qui oriente toute son activité au nom et au service du groupe. C'est un peu comme si un même mot pouvait à la fois dire la nation, la nationalité et le nationalisme ; ou, plus exactement, c'est comme si le mot qui sert à dire le nationalisme avait *ipso facto* autorité pour dire aussi la nation et la nationalité.

Il est vrai que l'insistance qu'elle met à rappeler toujours sous l'appartenance l'engagement fait de l'académie des Lynx un cas extrême<sup>2</sup>. Mais le néologisme *lyncéalité* n'est peut-être que la traduction paroxystique d'une volonté de fondation éthique de la communauté savante qui s'exprime plus souvent par des procédures langagières discrètes mais non moins efficaces, dont la plus habituelle est certainement l'usage métonymique du nom propre, *pars pro toto*.

Dans ses *Années d'apprentissage philosophique*, Hans-Georg Gadamer raconte par exemple de quelle façon, en 1930, au moment de quitter l'Université de Marbourg, le romaniste Leo Spitzer, dans son allocution de départ, eut recours à ce moyen pour répondre à la question « Qu'est-ce que Marbourg ? » :

Je me souviens bien qu'il énuméra une série d'institutions et de noms en disant – certains au passage en furent froissés : « Tout ceci n'est pas Marbourg », et le premier nom dont il dit : « Voilà Marbourg » était celui de Rudolf Bultmann<sup>3</sup>.

Le phénomène d'incarnation décide, dans ce cas, d'une économie du nom propre dont le rôle dans l'avènement de la communauté de savoir est capital : car il ne s'agit pas de reconnaître de l'extérieur des talents et des mérites, mais bien, de l'intérieur, de se reconnaître, même de manière incomplète, dans des figures éminentes. Ce mouvement, qui est celui de l'exemplarité, ne saurait au demeurant être réduit à une simple possibilité d'identification : parce qu'en règle générale une communauté savante a des contours moins précis et déterminés qu'une lignée d'ancêtres, il n'importe pas tant de reconnaître sa propre image dans celle d'un autre que de reconnaître dans la figure d'autrui un témoin qui a parlé pour lui-même aussi.

Les trois études réunies dans ce chapitre – consacrées à la formalisation théorique du parfait orateur dans la Rome antique, au culte biographique chez les lettrés chinois au lendemain de l'époque Ming et à la signification du chef-d'œuvre dans les rites du compagnonnage – permettent précisément d'observer trois manières de concevoir l'exemplarité, c'est-à-dire trois manières de concevoir, sous le plan social de l'articulation de la personne au groupe, un socle plus fondamental où la singularité de l'existence individuelle – celle de Cicéron, celle du poète Nara Singde, ou bien encore celle de tous les compagnons passés par l'épreuve du chef-d'œuvre – s'articule à l'universalité du savoir et des vertus morales ou intellectuelles qu'on reconnaît nécessaires à sa production et à sa garantie. Ce faisant, ces trois études nous renvoient d'autant mieux à ce que Helmut Schneider appelle « le paradoxe d'une intimité institutionnalisée<sup>4</sup> » qu'elles n'envisagent pas seulement le fondement éthique de la communauté dans des contextes historiques très différents ni ne se contentent de présenter des modalités dissemblables de mise en œuvre de ce qu'on pourrait appeler un temps éthique du savoir, qu'il s'agisse du projet cicéronien d'une histoire de l'éloquence, de la mémoire immensément longue de la tradition lettrée confucéenne ou des mythes d'origine du compagnonnage : au-delà de toutes ces différences, il faut encore reconnaître celles qui tiennent au degré de structuration institutionnelle des communautés savantes envisagées (s'il nous est permis de parler de « communautés savantes » sans préjuger de la nature strictement « savante » de la connaissance qu'elles partagent,

c'est-à-dire sans réduire celle-ci aux seuls modèles de la science et de l'érudition lettrée). De fait, la communauté des grands orateurs qu'indique Cicéron ou celle que dessinent les vies de lettrés chinois sont loin d'avoir une structure formelle comparable à celle des associations de compagnonnage dans la France du xix<sup>e</sup> siècle. On pourra voir là le signe que, si les formes juridiques et les usages sociaux manifestent la communauté et lui assurent les moyens de son existence, ce ne sont pas ces conventions qui la créent, mais bien, en dernière instance, le partage d'un certain nombre de vertus ordonnées à la qualité du savoir. Il faut donc entendre ici le terme d'*éthos* dans un sens fort : non pas comme une simple somme de comportements éthiques et épistémologiques, mais comme la raison même de ces comportements. La communauté savante ne se définit pas alors comme l'unique effet d'un conformisme – et, partant, la connaissance qu'elle avoue comme le pur produit d'un *agreement*, un consensus résultant de procédures d'homologation seulement sociales<sup>5</sup> –, elle ne se réduit pas au seul jeu des conventions qui sont incontestablement nécessaires à son existence, mais elle se présente aussi comme un espace où se déploient des *responsabilités*, tant à l'endroit du savoir qu'à l'endroit de ceux qui participent à ce savoir et de ceux qui sont appelés à y participer. C'est ce qui explique aussi qu'elle ne fasse pas corps à la façon d'une secte ou d'un club, mais au contraire d'une manière ouverte, qui soumet les connaissances qu'elle partage à l'effort d'une révision – comme l'illustre le travail théorique accompli par Cicéron –, les membres qu'elle rassemble à la perspective d'un perfectionnement corrélatif à cet effort de révision – comme en témoignent les différents types de chefs-d'œuvre des compagnons – et ses propres frontières à la possibilité d'un élargissement indéfini – comme le montre l'immense durée de la tradition lettrée confucéenne.

## Notes

1. Sur ce mouvement et les formes qu'il prend dans la tradition occidentale moderne, voir Garber, 1996. Il montre notamment que c'est en fonction de cet impératif éthique qu'on doit comprendre certaines constructions fictionnelles comme la représentation arcadienne que les sociétés littéraires du xvii<sup>e</sup> siècle ont volontiers adoptée afin de décrire leur propre lieu comme utopie. Voir aussi Neumeister, 1996, qui souligne que, si figurent au principe de l'idée humaniste d'académie les lieux réels que sont le cloître et la cour, il faut y ajouter un troisième lieu de nature utopique, qui est le *locus amoenus* de la tradition littéraire (p. 174).

2. Ce qui ne signifie pas qu'il soit unique : les sociétés de pensée liées à la franc-maçonnerie des Lumières pourraient se prêter à une

semblable analyse.

[3. Gadamer, 1992, p. 21 \(traduction légèrement modifiée\).](#)

[4. Schneider, 1996, p. 1670.](#)

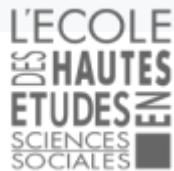
[5.](#) Une telle représentation du savoir est celle de l'« épistémologie communautaire » que défend Martin Kusch (Kusch, 2002) en prenant notamment acte des perspectives philosophiques ouvertes par le concept de « communauté de savoir » formulé par Michael Welbourne (Welbourne, 1993) et des travaux de sociologie historique de Steven Shapin (Shapin, 1994). M. Kusch en vient à définir la connaissance comme « constituée par un performatif commun », comme « une référence sociale créée par les références qui lui sont faites » (p. 71). Pour une réfutation de cette conception, voir Pouivet, 2005, p. 22-25 (dont nous tirons la traduction des deux citations du livre de Kusch).

## Bibliographie

- Gadamer, 1992 : Hans-Georg Gadamer, *Années d'apprentissage philosophique : une rétrospective*, trad. de l'allemand par E. Poulain, Paris.
- Garber, 1996 : Klaus Garber, « Sozietät und Geistes-Adel : von Dante zum Jakobiner-Club. Der frühneuzeitliche Diskurs *de vera nobilitate* und seine institutionelle Ausformung in der gelehrten Akademie », in Kl. Garber et H. Wismann (éd.), *Europäische Soziättsbewegung und demokratische Tradition : die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, Tübingen, vol. 1, p. 1-39.
- Kusch, 2002 : Martin Kusch, *Knowledge by Agreement : the Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford.
- Neumeister, 1996 : Sebastian Neumeister, « Von der arkadischen zur humanistischen *res publica litteraria*. Akademie-Visionen des Trecento », in Kl. Garber et H. Wismann (éd.), *Europäische Soziättsbewegung und demokratische Tradition : die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, Tübingen, vol. 1, p. 171-189.
- Pouivet, 2005 : Roger Pouivet, « L'épistémologie du témoignage et les vertus », *Philosophie*, 88, p. 11-27.
- Schneider, 1996 : Helmut J. Schneider, « Institution und Intimität. Zur Vergeistigung des Sozietätsgedankens in Lessings *Freimaurergesprächen* », in Kl. Garber et H. Wismann (éd.), *Europäische Soziättsbewegung und demokratische Tradition : die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, Tübingen, vol. 2, p. 1668-1696.
- Shapin, 1994 : Steven Shapin, *A Social History of Truth : Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago.
- Welbourne, 1993 : Michael Welbourne, *The Community of Knowledge*, Aldershot.

## Nos partenaires

Le projet Savoires est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !



- CONCEPTION : [ÉQUIPE SAVOIRS](#),  
PÔLE NUMÉRIQUE  
RECHERCHE ET  
PLATEFORME  
GÉOMATIQUE  
(EHESS).
- DÉVELOPPEMENT :  
DAMIEN  
RISTERUCCI,  
[IMAGILE, MY  
SCIENCE WORK.](#)
- DESIGN : [WAHID  
MENDIL](#).