Le savoir : un concept contesté

Autor(en): **Borel, Marie-Jeanne**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1985)**

Heft 2

PDF erstellt am: **28.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870565

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LE SAVOIR, UN CONCEPT CONTESTÉ

Qu'est-ce que le savoir? De toutes les réponses qu'on a données à cette question, aucune n'a jamais pu être crue définitive, toujours incompatible avec une autre et tout autant raisonnée. L'épistémologie, une discipline de la philosophie qui, depuis le dix-neuvième siècle, s'est spécialisée dans la tâche de répondre à cette question, que sait-elle actuellement du savoir qu'elle *est* elle-même? Inséparable de l'attitude critique, elle est aujourd'hui organiquement liée au destin des sciences humaines. Et c'est ce qu'elle a à discuter, le savoir n'étant ni une chose ni un ensemble anhistorique de lois, mais une *signification*; les sciences humaines lui fournissent le moyen de s'en saisir positivement, en même temps qu'elles lui posent un problème. L'épistémologie partage en effet avec ces sciences un certain type de rapport à leur objet qui vient de ce qu'en cet objet, un *sujet* se retrouve.

> «La réflexion philosophique s'assure du non-conceptuel dans le concept, sinon ce dernier serait, selon l'affirmation de Kant, vide, et pour finir ne serait absolument plus le concept de quelque chose et ce faisant, nul.»
>
> T. Adorno, *Dialectique négative*, p. 18.

Il y a fort longtemps, Socrate posait au géomètre Théétète le problème suivant:

> Dis-moi: est-ce qu'apprendre n'est pas devenir plus sage en la chose que l'on apprend? — Comment le nier? — Or c'est par la sagesse, j'imagine, que les sages sont sages? — Oui. — Est-ce que cela diffère en quelque point de la science? — Quoi, cela? — La sagesse. Ou bien ce en quoi l'on est savant, n'y serait-on pas sage? — Comment serait-ce possible? — Science et sagesse sont donc identiques? — Oui. — C'est là précisément ce qui me rend perplexe et dont je ne puis me faire, à part moi, une conception adéquate: la science, en quoi peut-elle bien consister?[1]

Leçon inaugurale donnée le 20 décembre 1984 à l'Université de Lausanne.

La question que j'aimerais discuter est celle-ci: qu'est-ce que l'épistémologie aujourd'hui, si sa tâche est encore de répondre au problème de Socrate, un problème auquel, on le sait bien, Socrate n'a pas répondu en dialoguant avec Théétète? Ce problème a une certaine forme, qui tient d'abord au type particulier de rapport que la discipline entretient avec son objet, le savoir, et qui tient ensuite à la nature de cet objet. En analysant ce rapport et cette nature, j'aimerais montrer en quoi il est naturel d'enseigner l'épistémologie en philosophie, dans une liaison organique avec ces sciences que l'on appelle humaines, et comment j'y conçois une recherche.

* * *

D'invention récente, le terme «épistémologie» a été formé à partir du mot grec «epistèmè»; avec ce mot, les premiers philosophes opposaient le savoir discursif théorique à la sagesse («sophia»), à l'opinion («doxa») et au savoir-faire («technè»). Depuis, on range sous ce terme deux choses, d'un côté la «théorie de la science» conçue comme une analyse normative et critique des résultats scientifiques et, de l'autre, la «théorie de la connaissance», c'est-à-dire des descriptions *a priori* ou empiriques de divers modes généraux du connaître. En fait, on peut observer des variations historiques dans la préférence accordée à l'un ou à l'autre de ces domaines selon les doctrines, les moments ou les régions, avec toutefois une forte dominance du premier de ces domaines.

Actuellement on a de plus en plus de raisons d'accorder au terme «épistémologie» l'extension la plus large, car on est de plus en plus conscient que les savoirs scientifiques ne sont ni le dernier mot ni le tout du savoir humain, et qu'ils prennent leur sens dans l'ensemble des activités humaines. C'est qu'à l'intérieur de la sphère des savoirs scientifiques coexistent déjà des formes différentes de savoirs; sinon on ne comprendrait pas que les premiers puissent progresser et qu'ils soient révisables, ni qu'ils s'appliquent ou disposent du pouvoir matériel de manipuler le réel. Autre raison, dont les pédagogues sont bien conscients: lorsqu'on apprend une discipline, on sait *déjà* quelque chose; on a des explications, on fait des hypothèses, on donne des preuves, on sait manipuler des situations. Enfin, raison majeure à mon sens, lorsqu'on veut limiter l'épistémologie au seul secteur des savoirs scientifiques, c'est le plus souvent en préjugeant d'une distinction

entre les savoirs, entre ce qui est science et ce qui ne l'est pas. Or l'histoire semble plutôt montrer que cette distinction et les critères qu'on en donne varient eux-mêmes dans le temps; on a pris conscience qu'une des propriétés des savoirs scientifiques est justement d'opérer des démarcations d'avec d'autres savoirs. Ainsi, ce qui est un objet d'étude pour l'épistémologie ne peut en être un préjugé.

Quelle que soit l'extension de son domaine, l'épistémologie *a* donc un objet: le savoir, avec lequel, comme discipline, elle entretient un certain rapport. Elle s'enseigne en effet, et *est* de ce fait elle-même un savoir. Or cette propriété d'être *un savoir du savoir* détermine le genre de rapport qu'elle a avec son objet. On peut remarquer tout d'abord que son objet lui est *semblable*, une situation dans laquelle les sciences naturelles ne se trouvent habituellement pas. Par contre, trouvera-t-on un logicien capable de repérer une règle logique s'il ne raisonne jamais lui-même, ou un linguiste capable d'identifier une langue s'il n'en parle aucune, ou un géographe de reconnaître un lieu habité s'il n'en habite point? En général, pourrions-nous reconnaître une *signification* si nous ne savions pas que nous en échangeons sans cesse nous-mêmes avec le monde dans lequel nous interagissons? Le géologue n'est pas une montagne, alors que l'anthropologue a sans contredit affaire à *sa* propre culture lorsqu'il étudie d'autres cultures. Comme la culture, le savoir n'est pas une chose. Et l'épistémologie, comme les sciences humaines en général, a affaire dans ses objets à des *règles*, des *valeurs* et des *signes*.

L'épistémologie est-elle cependant une science humaine comme une autre? En réalité, la propriété de similitude qui caractérise le rapport de la discipline à son objet entraîne une conséquence lorsque cet objet est le savoir. Le savoir du linguiste, celui du géographe ou celui de l'archéologue ne sont ni la langue, ni le lieu, ni l'outil étudié par chacun. Et ce sont ces savoirs qui sont l'objet de celui de l'épistémologue. L'épistémologie peut-elle ainsi, en tant que savoir du savoir, éviter de se contenir elle-même parmi ses objets? Piaget remarquait certes que «Tout ce que les sciences humaines nous apprennent sur l'homme est de nature à nous renseigner sur les mécanismes de la connaissance.» Mais c'est aussi lui qui ajoutait dans le même texte: «Les sciences de l'homme sont des sciences que l'épistémologie se doit d'analyser comme toutes les autres formes de la connaissance.»[2]

Cette situation inconfortable que l'épistémologie partage d'ailleurs avec la logique[3] est celle d'un cercle. Elle peut bien sûr

le briser en distinguant son savoir-objet de celui qu'elle met en acte comme discipline, mais en risquant alors de rester inconsciente de ce qu'elle *fait*. Elle peut aussi, au contraire, assumer comme inévitable une seconde propriété de son rapport à son objet, ce qu'on appelle la *réflexivité*. Cette propriété signifie que le contenu de ce qu'on affirme du savoir pris pour objet vaut également du savoir mis en jeu pour affirmer ce qu'on affirme et ne doit pas, par conséquent, lui être incompatible. Cette propriété est, c'est évident, de nature *critique*.

Le thème critique organise nos façons actuelles de philosopher, en suite d'une histoire dont je vais rappeler trois étapes. L'épistémologie est devenue une discipline indépendante, enseignable comme telle, au dix-neuvième siècle. Elle a toutefois sa source dans une façon *moderne* de penser le savoir, qui est contemporaine de l'essor des «nouvelles sciences» dès le seizième siècle. Elle consiste à interroger le *sujet* qui connaît, l'esprit humain dans ses prétentions — ses opérations, ses règles, son droit et non plus, comme avant, l'être et ses déterminations.

Descartes inaugure cette «ère du soupçon»: «Nous ne deviendrons jamais mathématicien même en retenant par cœur toutes les démonstrations des autres, si notre esprit n'est pas capable à son tour de résoudre toutes sortes de problèmes.»[4] Seule la méthode que nous dégageons des opérations de notre esprit nous permet de dire à juste titre: «Je sais», lorsque nous voulons le dire.

Toutefois, on sait que pour Descartes la réflexion de l'esprit sur lui-même ne suffisait pas à garantir que notre savoir atteignait bien une réalité extérieure à lui: la matière étendue, objet de la méthode, comment pouvait-elle être réelle? Et c'est Leibniz qui dira: «Tandis que Dieu calcule, le monde surgit.» Il fallait une métaphysique.

Ce recours à la métaphysique conduira Kant à «pénétrer bien plus avant dans l'analyse de la raison», en constatant qu'on ne peut pas dire comme le pensait Descartes: «Voici la métaphysique, vous n'avez qu'à l'apprendre!», alors que la chose est possible pour la géométrie d'Euclide et la physique de Newton. Qu'est-ce que la raison, demande-t-il alors, qui d'une part veut tout savoir mais qui se déchire en contradictions, et qui d'autre part peut savoir quelque chose, mais de façon limitée? On connaît sa réponse: la métaphysique ne peut pas avoir d'objets comme les sciences en ont, sous peine d'être «dialectique et trompeuse»[5].

Etape obligée pour la réflexion contemporaine, Kant édicte donc ce que savoir veut dire, à savoir cette synthèse active de cal-

cul et d'expérience qui constitue le trait distinctif des sciences modernes. Aussi pourra-t-il affirmer que «le temps de la décadence de toute philosophie dogmatique est incontestablement arrivé»; mais, ajoute-t-il, «il s'en faut pourtant qu'on puisse dire que le temps de sa résurrection sous forme d'une critique solide ait au contraire déjà paru»[6]. Kant laisse donc une question ouverte, car en quoi consiste maintenant ce savoir qui édicte, c'est-à-dire l'épistémologie, qui est le savoir critique lui-même?

L'épistémologie analytique (néo-positiviste) qui domine encore notre siècle est hantée par ce problème, mais elle ne le résoudra pas. Voici l'idée du savoir qu'elle propose:

> On y souhaite une autorité sur-humaine, exemplifiée par les sciences «exactes» pour autant qu'elles soient fondées fermement et carrément sur les faits; on voit dans la science une compilation plus ou moins mécanique qui, en principe, pourrait être accomplie par une machine.[7]

L'épistémologie, elle, y est envisagée de deux façons qui restent en tension, l'une opposée à l'autre. Carnap par exemple, qui illustre la première manière, la conçoit comme une «science de la science». Pourtant il est facile d'objecter que si l'on voit dans la science une compilation mécanique de faits, cette définition est aussi valable pour l'épistémologie que l'on veut une science. Mais l'épistémologie, en définissant la science, dit en même temps ce qu'elle *doit* être, pour être de la science. Elle est donc autre chose qu'une compilation de faits! Qu'est-elle alors? Kant dirait qu'elle est une spéculation quand elle prend le devoir pour l'être. Autrement, et ce sera par exemple la manière de Wittgenstein, à l'opposé de Carnap, elle n'est qu'un pur acte d'analyse: lorsqu'on ne compile pas des faits, en effet, on ne *dit* rien, mais on dissèque des significations ou des emplois de langage. Cependant, objectera-t-on, comment peut-on encore «dire» ce que je viens de dire ici?

Il y a donc une aporie, car ou bien le savoir critique n'est pas critique à son propre égard et il reste «illusoire» comme dit Kant, ou bien il est critique, mais il disparaît alors comme savoir. Le savoir serait-il par conséquent quelque chose qu'il est impossible de connaître?

* * *

Comme Diogène, je vais essayer de prouver le mouvement en marchant, car il y a des savoirs sur le savoir: cela s'enseigne!

Demandons-nous donc plutôt comment on en *produit* et, pour commencer, quelle est la nature ou la forme de cet objet de pensée appelé «le savoir»; on comprendra peut-être pourquoi la discipline épistémologie lui est liée de façon si problématique.

Le savoir, c'est un concept. Mais contrairement à celui de triangle ou à celui de phonème, un concept de ce genre peut, par nature, être dit «contesté», étant — la formule est d'Adorno — «un moment de la réalité qui nécessite sa formation». On en trouve toute une liste: la nature, la liberté, la culture, la démocratie, la raison, la vérité, la femme... Le logicien Frege disait que ce sont des «sens» qui ne «dénotent» pas; et pourtant les gens se battent sur leur contenu concret, ou luttent pour lui. Or, en société, ce sont les valeurs qui guident l'action et symbolisent la victoire ou la défaite. Un concept comme «le savoir» est donc une *signification* qui sert à évaluer — à distinguer[8] — et qui se trouve de ce fait fortement valorisée. Dans la sphère idéologique, Aristote disait qu'un tel concept donne lieu à des opinions contraires et raisonnées[9].

Un tel concept (dialectique) fonctionne dans l'histoire et en société comme un Idéal; et cette fonction détermine sa forme. Voyons-en deux propriétés. La première est qu'il y a invariablement *conflit* chaque fois que, dans une situation historique donnée, l'on veut faire valoir une application ou une interprétation particulière de l'Idéal; car on prétend le faire valoir universellement comme un modèle de vie et d'action; et l'idéologie, ce sera l'utopie qui masque sa particularité historique. En second lieu, le sens général d'un Idéal est l'objet d'un large *consensus*, qui peut traverser l'histoire; il y a en effet longtemps qu'on discute du savoir et que son contraire lui est toujours relatif: l'ignorance, c'est le *non*-savoir. En effet, sans ce noyau de sens qui n'est pas remis en question à chaque nouveau débat, il n'y aurait pas de discussion possible *sur* quelque chose, mais seulement de la violence. C'est que ce noyau de sens enfin, diversement interprétable selon les intérêts du moment, s'adresse à l'homme *générique*. L'homme générique, c'est cet être pensant doué de raison, capable d'agir et de communiquer «en raison» en se basant sur des valeurs: le présupposé et le but de toute rationalité axiologique[10].

C'est pourquoi, lorsqu'on est conduit à réfléchir de façon critique sur un concept comme «le savoir», on en fait l'objet d'une discussion raisonnée sur les interprétations d'un Idéal. Et la discussion, quand elle s'oriente vers la recherche d'une *commune* mesure, procède à l'aide d'arguments communicables et contrô-

lables — raisonnables en un mot. Bien sûr, elle est sans fin par nature, mais nullement pour autant sans raison, car à chacun de ses moments des buts importent pour des agents engagés dans des situations sociales historiques; et de ce fait, les solutions pensables ne sont *pas* équivalentes entre elles.

Voici un fragment, un moment de cette discussion sur le savoir entamée par Socrate:

> La science n'a pas d'autorité. Elle n'est pas le produit magique du donné, des observations. Elle n'est pas un cantique de vérité. Elle est le résultat de nos entreprises, de nos erreurs [...]. Elle représente notre désir de savoir, notre espoir d'émancipation, par nous-mêmes, de l'ignorance, de l'étroitesse d'esprit, de la peur et de la superstition. Et cela inclut l'ignorance de l'expert, l'étroitesse d'esprit du spécialiste, la peur d'être accusé d'erreur, d'être prouvé «inexact» ou d'avoir échoué à justifier son cas. Et cela inclut la croyance superstitieuse dans l'autorité de la science, l'autorité des procédures, des compétences techniques.

Ce texte date de 1982, il est du dernier Popper[11]. De l'aveu de son auteur, il livre un «message» — d'humanisme éclairé; l'organisation de la recherche et la spécialisation actuelles tendent à le miner de toutes parts, dit-il, mais le savoir l'a toujours incarné et doit continuer à l'incarner. Or, cette «morale» que Popper lance ainsi dans le débat épistémologique, n'est-elle qu'édifiante?

En dégageant trois composantes de ce discours, je vais faire voir à quel genre de problème l'épistémologie a affaire. On constatera tout d'abord que le message réactive bien un Idéal sur lequel, au fond, tout le monde est d'accord: quand quelque chose importe du point de vue de la décision, la vérité est bonne, mieux vaut savoir qu'ignorer; tout le monde, sauf quiconque a intérêt à la non-réalisation de l'Idéal. Mais, deuxième constat, cet idéal réactivé est interprété dans un contexte: le savoir est «erreur corrigée»; il n'est donc rien sans la critique, mais il n'est rien non plus sans la croyance. Popper veut dire par là que la raison humaine a, certes, à construire des machines logiques, mais qu'elle n'en est pas une, car les machines ne font pas d'erreur et ne prennent pas de risques. Sa logique est celle de toute intelligence affrontant des problèmes et se référant à des valeurs pour décider. On voit aussi que le savoir épistémologique, qui est critique, peut être savoir puisque le savoir, son objet, intègre la critique. Enfin, dernier constat: l'interprétation de l'Idéal que propose Popper est étayée dans toute son œuvre par des arguments.

Or certains de ces arguments sont des *faits* empruntés aux sciences humaines: histoire des sciences, psychologie, anthropologie, etc., à côté de données biologiques. On peut contester ces faits: certains paraissent peu armés, d'autres plutôt *ad hoc* — la discussion se poursuit. Ce que j'aimerais souligner ici, c'est davantage le rôle double que jouent ces faits dans la discussion épistémologique. Ils lui assurent en effet d'abord une portée réelle en lui évitant de parler de mots au lieu de choses et de tourner aux querelles d'Ecole. Ensuite ce sont des *pistes* ouvertes pour la recherche empirique sur nos modes de savoir.

En voici deux exemples. Dans le texte cité, Popper dit que le savoir, notre «espoir d'émancipation», inclut la «peur d'être prouvé inexact» et la «croyance superstitieuse dans l'autorité de procédures». Le problème est de donner un contenu empirique à ces idées qui suggèrent que le savoir ne peut être connu par la seule analyse de sa structure ou de son histoire interne.

Parmi les problèmes classiques en épistémologie, il y a celui de la *preuve*. Et un des terrains de l'épistémologue a toujours été les textes, encore qu'on ait souvent oublié ce qu'est en réalité un texte pour s'en faire une image idéalisée, que c'est par la communication que la recherche devient publique et qu'un savoir qui ne serait ni connu ni justifié n'en serait pas un. La lecture de textes dispose actuellement d'une variété de méthodes (logique, rhétorique, sémiologique, etc.) qui permettent de systématiser l'idée qu'un texte montre généralement plus qu'il n'en dit, des «peurs» des savants par exemple. Ainsi Lavoisier, en 1772, communiquait au Secrétaire de l'Académie des Sciences sa «note scellée» sur le phénomène de la combustion. L'analyse logique[12] d'un fragment d'une trentaine de lignes fournit quatre structures de preuve possibles. Or, plutôt que de choisir entre elles, ce qu'ont fait en général les historiens, on peut se poser une autre question. La note est «scellée», secrète: peur d'être accusé d'erreur? Lavoisier voulait sans doute garantir la propriété et la datation de sa découverte; mais l'ambiguïté logique lui permet de jouer, consciemment ou non, sur ce qui pourrait lui être objecté: prenez n'importe laquelle des propositions qu'il énonce et réfutez-la, celles qui restent lui serviront encore de prémisses! Ambigu logiquement, le message devient clair sur le plan rhétorique. Mais s'il faut de la logique pour l'entendre, de la sociologie est nécessaire pour l'expliquer; la logique est indispensable pour analyser les mécanismes de preuve, mais elle ne suffit pas pour en comprendre les fonctions dans un discours[13].

Un second problème classique en épistémologie est celui de l'*observation*[14]. Actuellement, des recherches anthropologiques de terrain se développent sur ces «cultures», sur ces «sociétés» que sont les laboratoires de recherche: on va observer par exemple comment observent les savants. Mais la difficulté est que les phénomènes observés par l'épistémologue-anthropologue ont autant de sens pour lui que pour les savants qu'il observe observer[15]: les «je» qu'il étudie sont des autres, mais ce sont d'autres «je». Les sens en jeu sont-ils les mêmes, et comment s'en assurer? Rappelons ici le malaise de Lévi-Strauss en une page bien connue de l'*Anthropologie structurale*, pris qu'il est entre sa «superstition» de l'autorité des procédures inductives dans lesquelles l'observateur est pur enregistreur, et l'obligation de faire appel à la sensibilité et à la culture personnelle du chercheur de terrain. Expliquer ou comprendre? Se forger des outils de naturaliste — des modèles «durs» —, mais est-on sûr de saisir *ce* dont on veut parler? Laisser venir les choses en s'immergeant en elles — participer —, mais peut-on encore en *parler*? L'épistémologue n'a pas à trancher. En étudiant les descriptions des anthropologues, ou leurs discussions, il peut voir comment ceux-ci négocient leurs propres façons d'instrumenter des procédures interprétatives qui, dans les échanges interculturels, sont par nature de l'ordre de la communication symbolique et du dialogue. Et la logique de l'interprétation est complexe et mal connue: il faut en effet que l'on retrouve quelque chose de soi dans l'autre, sinon comment le penser *autre*? Ce que l'on observe de l'autre oblige donc à un retour sur soi, mais un retour qui doit avoir un sens pour l'autre. L'on engage ainsi, sous un angle particulier, l'unité de la pensée humaine.

* * *

Sous l'angle que j'ai essayé d'ouvrir, de simples faits ont déjà un pouvoir critique. Critique à l'égard de certaines images que les sciences les plus avancées donnent aujourd'hui d'elles-mêmes et des autres, par le relais des *media* ou de certaines spéculations épistémologiques.

Pour conclure, je dirais que si j'avais enseigné dans la première moitié de ce siècle, j'aurais sans doute réfléchi, en tant qu'épistémologue et comme tous les autres, sur les sciences dites «exactes», tant à l'époque leur essor incroyable et leurs débats internes passionnaient les esprits. A la même époque cependant, Piaget pensait déjà que les psychologies, les linguistiques, les his-

toires auxquelles ne peuvent éviter de se référer les épistémologues, en plus des logiques, devaient être instrumentées si l'on voulait y puiser des arguments raisonnables. Aujourd'hui, c'est la situation inverse qui se produit: l'épistémologue doit se faire historien, psychologue, logicien, sémiologue, anthropologue, etc., et neurologue, et éthologue, pour parler du savoir. Et connaître le domaine dont il parle. Et savoir enfin qu'il ne peut se munir d'arguments empiriques dans les disciplines auxquelles il fait appel sans avoir à s'interroger sur la façon dont les données qu'il emprunte sont produites, car tous les savoirs lui sont problèmes. Devrait-il être omniscient, un «sujet» interdisciplinaire qui serait, en plus, critique?

Dans son dernier livre[16], Foucault résume une position affine avec celle qui a guidé mes considérations:

> Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est la vérité, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès. Mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger [...]. Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder et à réfléchir.

Marie-Jeanne BOREL.

NOTES

[1] Platon, *Théétète*, in *Oeuvres complètes*, vol. VIII, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 161 (145 d-e).

[2] Jean Piaget, «Les deux problèmes principaux de l'épistémologie des sciences de l'homme», *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, «Encyclopédie de la Pléiade», 1967, p. 1135.

[3] Voir par exemple Ernest Nagel et James R. Newman, *Gödel's Proof*, New York, University Press, 1958.

[4] René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii, Règles pour la direction de l'esprit*, trad. G. Le Roy, Paris, Boivin et Cie, 1933, p. 19.

[5] Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1941, pp. 32 et 157.

[6] Kant, *op. cit.*, pp. 17 et 159.

[7] Cette description est de Popper, que je traduis en français de: Karl Popper, *Realism and the Aim of Science*, London, Hutchinson, 1983, p. 258.

[8] Pierre Bourdieu, *La Distinction,* Paris, Ed. de Minuit, 1979.

[9] Aristote, *Topiques*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1965, I, 11.104b-105a.

[10] L'«homme générique» est le présupposé de la notion d'*auditoire universel* chez Perelman, de celle de *communication* pour Habermas, et des «maximes» de la *conversation* de Grice.

[11] Karl Popper, *op. cit.*, pp. 259-260, ma traduction.

[12] M.A. Finnochiaro, «Logic and Rhetoric: toward a Rhetoric of Science», *Philosophy and Rhetoric*, 10, 2, 1977, pp. 111-121.

[13] Marie-Jeanne Borel, Jean-Blaise Grize, Denis Miéville, *Essai de logique naturelle*, Berne, Lang, 1983, et Marie-Jeanne Borel, «Dimensions du raisonnement non formel et logique-calcul», *Sémiologie du raisonnement*, édité par J.-B. Grize, Berne, Lang, 1984, pp. 113-154.

[14] Norwood R. Hanson, *Patterns of Discovery*, London/New York, Cambridge University Press, 1972.

[15] Special Issue on «Observation in Anthropology», editors: Rik Pinxten, Claude Carnoouh, *Communication and Cognition*, 14, 1, 1981.

[16] Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 14-15.

M.-J. B.