

# Anthropologie et sciences cognitives :

## La notion de "savoir" en anthropologie<sup>1</sup>

*José Rodrigues dos Santos*<sup>2</sup>

### Faut-il utiliser la notion de "savoir" en anthropologie ?

Les relations entre l'anthropologie et les sciences cognitives sont ambivalentes ; elles sont marquées, semble-t-il, par de profonds malentendus. Une manière utile de tenter une certaine clarification de ces rapports pourrait être de s'interroger sur le statut de la notion de "savoir" dans ces disciplines. La question qui posée dans le titre de ce paragraphe n'est donc pas une simple provocation, vu l'usage intensif dont le terme "savoir" fait l'objet en anthropologie. Un nombre croissant de thèmes traditionnels dans la discipline a en effet été traité, ces dernières années, en se référant à la notion de "savoir" : savoirs de la nature, du corps, de la société, savoirs techniques... Bien au-delà des orientations que l'on reconnaît sous l'appellation d'ethnoscience, qui se sont préoccupées, comme l'on sait, avec le statut cognitif de certaines formations culturelles, une part toujours plus importante des faits culturels a reçu une appellation que l'usage seul ne suffit pas à justifier. Dans la littérature de langue anglaise, les expressions formées à partir de "knowledge" (*cultural knowledge, folk knowledge...*) essaient, en ajoutant à la difficulté par absence de marquage des différences de connotation qu'expriment les deux termes présents dans les langues latines (*savoir, connaissance*), ou en Allemand (*wissen, kennen*, cf. Wierzbicka).

Dans le texte qui suit, je tente d'examiner l'alternative suivante : ou bien il s'avère possible de donner une définition, utilisable de façon féconde en anthropologie, de la notion de "savoir". Dans ce cas il faut en préciser les caractères, les conditions et les modalités d'utilisation. Ou bien on choisit de considérer qu'il est impossible d'établir de façon satisfaisante la distinction entre ce qui est et ce qui n'est pas "savoir", ni de la circonscrire sous de bonnes spécifications, et il faudra alors renoncer à l'usage de la notion. Mieux, il faudra en proscrire l'usage, car elle conduit à effectuer des inférences non contrôlées du fait de ses connotations cognitives fortes, et ainsi égare également celui qui écrit, et son lecteur.

---

<sup>1</sup>Des versions provisoires de ce texte ont été présentées à Paris, Muséum National d'Histoire Naturelle, pendant les "Journées Anthropologie et Sciences Cognitives" (28-29 mars 1996), puis à l'Université d'Évora, dans le cadre du Séminaire "*Sémantique des Savoirs*", 16 nov. et 14 déc. 1996. Une autre version, courte, a été publiée dans le *Journal des Anthropologues*, 1997, 70 : 17-39.

<sup>2</sup>Academia Militar, Lisboa, CIDEHUS-Universidade de Évora.

Dans ce travail, je prends position pour la première solution, sans choisir au départ entre deux perspectives distinctes, celle qui considère que la notion de "savoir" circonscrit un *domaine de faits* spéciaux à l'intérieur de la culture (et donc de la pensée), et celle qui propose de considérer que la notion se réfère à un *aspect* spécial constitutif de tous les faits culturels ou de tous les faits de pensée. Je tente de justifier ce choix et d'en tirer quelques conséquences en ce qui concerne le cadre conceptuel qu'exige, de mon point de vue, l'usage de la notion.

Je rapproche, enfin, les questions posées par l'usage de la notion de "savoir" dans l'étude anthropologique des cultures, de celles que soulève le courant sociologiste en sociologie des sciences, en faisant l'hypothèse qu'un commun sous-bassement théorique holiste et relativiste justifie ce rapprochement.

## 1. Connaissance et savoir

Bien des faits que l'on aurait autrefois volontiers rangés sous les vocables de "croyances", "visions du monde" ou simplement "représentations", terme alors faussement neutre, sont peu à peu passés sous la rubrique des "savoirs". Cette tendance n'est pas nouvelle, ni restreinte au domaine de l'anthropologie des savoirs. Il est remarquable qu'elle ait été présente dès les débuts de la constitution d'une "sociologie de la connaissance", avec laquelle il importe de souligner dès à présent la parenté des questionnements. Rappelons à cet égard ce qu'écrivait Robert Merton en 1945 : "Même une vue rapide suffit à montrer que le terme "connaissance" ("knowledge") a été si largement conçu, qu'il peut se référer à tout type d'idées et à tout mode de pensée, allant des croyances populaires (folk belief) à la science positive. Connaissance (knowledge) en est venu à être souvent assimilé au terme "culture", en sorte que non seulement les sciences exactes, mais aussi les convictions éthiques, les postulats épistémologiques, les prédications matérielles, les jugements synthétiques, les croyances politiques, les catégories de la pensée, les doxa eschatologiques, les normes morales, les assomptions ontologiques, et les observations des faits empiriques sont, de façon plus ou moins discriminée, censés être "conditionnés existentiellement", ce qui les qualifie comme objets d'une *sociologie* de la "connaissance" (Merton 1973 (1945) : 18-19<sup>3</sup>). Les difficultés résultantes de cet usage préoccupaient l'auteur, qui avertissait d'entrée de jeu que "Le terme connaissance" ("Knowledge") doit être interprété de façon très large en effet, puisque les études dans ce domaine ont virtuellement traité de toute la gamme des produits culturels (idées, idéologies, croyances éthiques et juridiques, philosophie, science, technologie)" (1973 : 7). La convergence, nullement fortuite, entre les questions soulevées par l'usage ethnologique de la notion de "savoir" et la nouvelle sociologie des sciences (qui débouche sur une vision anthropologique des savoirs scientifiques, par ex. avec Callon et Latour 1991) devra être analysée en détail plus loin.

<sup>3</sup> Les extraits des textes en anglais - voir bibliographie - cités dans ce travail ont été traduits par moi (JRdS). Dans tous les cas, sauf mention, les italiques sont ceux des originaux.

L'affirmation des sciences cognitives, à partir des années 70, n'a pas réduit l'incertitude résultante de ces emplois trop vagues des termes de "savoir / connaissance / knowledge" dans les sciences sociales, mais l'a peut-être encore aggravée avec l'introduction du terme de "cognition", qu'elles ont étendu à des phénomènes situés à une toute autre échelle. Ce n'est plus seulement toute la culture qui équivaut à "savoir" ("Knowledge"), mais tout processus de communication entre un système, quel qu'il soit, et son milieu. Au niveau biologique, H. Maturana postule que "*living, as a process, is a process of cognition*" (cit. in Morin 1986 : 47), tandis que F. Varela traitera les systèmes immunitaires comme des systèmes cognitifs (Varela 1989, notamment Ch. VI, "L'organe cognitif au niveau moléculaire : le réseau immunitaire").

Alvin Goldman n'est pas loin de considérer que ces notions sont, dans l'emploi qu'en font ces disciplines, trop floues pour être utilisables comme point de départ d'une enquête sur les épistémologies "naturelles". "De nombreux auteurs, spécialement dans les sciences du comportement et les sciences sociales utilisent 'connaissance' en un sens ultra-flou (ultra-loose), pour désigner simplement la croyance, ou la représentation du monde. Ceci est probablement un mauvais usage, bien qu'il soit si courant qu'il a peut-être acquis quelque légitimité" (Goldman 1986 : 19). On comprend ces réserves, venant d'un auteur qui cherche à construire une théorie de la justification et de la "fiabilité" (reliability), qui sépare, précisément, parmi l'ensemble des croyances d'un sujet, celles qui comptent comme savoir (knowledge). Parmi les tenants de la "nouvelle" sociologie des sciences (bien que développant des points de vue fort éloignés de celui de Goldman), S. Woolgar, s'interroge avec quelque agressivité sur l'usage indiscriminé des termes "cognitif" et "cognition". S'il demande, lui aussi, que l'on recherche "*ce qui compte comme activité cognitive*" dans un groupe social donné (par exemple un milieu scientifique), c'est que le "cognitif" dans l'usage courant tend à s'étendre à toute activité liée à la science <sup>4</sup> (Woolgar 1989 : 217). Or il est important, pour ces auteurs, de réduire le rôle explicatif des facteurs "cognitifs", au bénéfice des facteurs "sociaux" dans la constitution et le développement des savoirs scientifiques eux-mêmes.

Nous rencontrons ainsi deux ordres de faits parmi lesquels la distinction de ce qui est "savoir", ou "processus cognitif" pose problème. C'est d'une part dans la "culture" dans son ensemble et dans l'ordre des contenus mentaux, pensée, croyance, représentation, et d'autre part dans les processus "sociaux" (communication et négociation, intérêt et conflit), qu'il faudrait pouvoir produire une distinction fondée de ce qui est "savoir", ou de ce qui est "cognitif", et de ce qui ne l'est pas. Car, en somme, si dans l'ordre des contenus mentaux toute *pensée*

---

<sup>4</sup> En ce sens, il cherche également une définition restrictive de "connaissance" (cognition, ou savoir, etc.), bien qu'il entende lui attribuer un sens externe, plutôt que s'appuyer sur la définition qu'en donnent les acteurs, et même un sens plus vrai, qui le démystifie : montrer que la connaissance (scientifique, rigoureuse, pléonasmes...) établit le fondement social de ce que les acteurs attribuent au "cognitif".

devait être "savoir" ou connaissance, si dans l'ordre de la culture pareillement, tout produit culturel pouvait être considéré comme un "savoir", alors plus rien ne le serait, ou la notion, cessant de distinguer, perdrait son utilité.

La question que je souhaite poser, comme je l'annoçais plus haut, même si je suis certain de ne pas pouvoir la résoudre de façon entièrement satisfaisante, consiste à se demander s'il est nécessaire, ou utile, légitime, voire même tout bonnement possible, de déterminer à l'intérieur de l'ensemble des faits culturels qu'il est donné à l'ethnographe de décrire, un sous-ensemble de faits qui s'appellerait "savoir", ou encore de repérer dans tous les faits culturels ou dans tous les faits de pensée un *aspect* constitutif spécial, auquel se référerait la notion. Et dans l'affirmative, comment devrait-on les caractériser, par opposition à ceux qui n'en sont pas ? Quel bénéfice peut-on escompter, enfin, de cette distinction ? Si la réponse devait être négative, en revanche, elle nous engagerait à proscrire la notion car elle introduirait, avec des présupposés intenable, des facteurs d'erreur.

Quelle que soit en définitive l'option, je prétends que l'on ne peut désormais éviter la question : l'assignation du statut de "savoir" à une certaine formation culturelle exige que l'on déclare sur quoi, précisément, se fonde l'assignation.

Je rappellerai que la littérature que nous avons sous les yeux tous les jours fourmille d'exemples qui justifient ces questions en apparence incongrues.<sup>5</sup> Le terme de "savoir", tel qu'il est employé, n'est jamais défini en réponse à ces interrogations liminaires.<sup>6</sup>

La raison de cette imprécision me paraît être évidente : *savoir* renvoie inévitablement à *connaître*, ou, dans son aspect substantif, à "connaissance", et celle-ci à *certitude*, d'un côté, et à *vérité* de l'autre.

Or, de façon évidente, l'assignation du statut de "connaissance" aux représentations décrites par l'ethnographie pose, de façon bien plus précise que le pseudo-synonyme ("savoir"), le problème de leur statut cognitif, d'une part, épistémologique d'autre part. Comme l'ont bien vu les adversaires de l'introduction du thème des "savoirs" en anthropologie de l'Europe, dans un débat qui marquait, voici plus de quinze ans, l'irruption du thème des "savoirs naturalistes populaires" dans le champ ethnologique français, l'opération n'est pas innocente, qui consiste à assigner aux discours recueillis par l'ethnographe, ou aux "représentations" inférées, le statut de "savoirs" (cf. Min. Cult., *Savoirs naturalistes*. 1984).

---

<sup>5</sup>Il me semble inutile dans le présent cadre, de donner une liste de références, car l'usage est réellement très banal.

<sup>6</sup> Dans de nombreux textes, et non des moins bons, le terme est abondamment présent, mais il est mis entre guillemets, comme je viens de le lire encore sous la plume de P. Lemonnier (*Intelligence sociale de la technique*). Il s'agissait là, pourtant, des savoirs techniques, qui pourraient, à un regard naïf, se présenter comme les mieux fondés à bénéficier du label, car plus éloignés de prime abord des grandes constructions intellectuelles, d'apparence plus arbitraire. La modalisation qui est ainsi introduite en doute sur la nature de la notion, montre bien combien le terme gêne.

Ce qu'il s'agissait de refuser, c'était la reconnaissance d'un statut spécial pour certaines "représentations", plus généralement pour certains faits culturels. Je ne pense pas faire violence à leur pensée, en disant que c'est au nom de la présence ubiquiste de valences "symboliques" dans tous faits culturels, qu'il fallait refuser de mettre en avant la valeur "savoir" d'un sous-ensemble.

L'hypothèse globaliste, ou holiste quant à la structure symbolique de la culture, entraînait le refus de reconnaître l'existence de formations locales échappant pour une part aux déterminations de la totalité culturelle. Elle exigeait que l'on ne séparât pas dans celle-ci des faits pour lesquels, plutôt que les liaisons symboliques (dont on met en valeur le caractère multiforme sinon foisonnant, donc faiblement contraint), ce seraient des contraintes locales d'un autre ordre, relevant de la construction cognitive des objets et de leur traitement, qui joueraient le rôle essentiel. Mais elle empêchait également que l'on traitât de façon distincte l'*aspect cognitif* des phénomènes culturels, à supposer que l'on renonçât à délimiter des domaines spéciaux. Pour donner quelques points d'appui, j'évoquerai d'une part l'article d'E. Claverie dans le volume "*Ethnologies en miroir*" (Claverie 1987), qui décrit le projet implicite dans les études du "Symbolique", et montre bien comment l'usage de cette notion tend à recouvrir la totalité des aspects et/ou domaines de la culture. On se rappellera d'autre part celui de C. et D. Fabre, dans le même volume, qui, en posant "le symbolique" comme une "instance", refuse d'autant plus opportunément de le définir que ce serait encore une façon d'en limiter la portée à un aspect, ou à une région des phénomènes culturels.

Au-delà de l'impact décisif qui fut le sien, le livre de C. Lévi-Strauss, "*La pensée sauvage*", a eu une réception paradoxale, du moins en France. Il se voulait un éloge des ethnosciences alors naissantes (1962, huit ans après la thèse de Conklin) : il a été lu comme un plaidoyer pour un holisme symboliste.<sup>7</sup> Il est vrai qu'il oscillait entre une incitation à la recherche empirique sur les classifications, et le désir d'inclure tous les modes d'association entre objets, quels qu'en fussent les motifs ou les critères.

Ce n'est peut-être pas un hasard si l'un des passages de son livre le plus souvent repris est celui dans lequel, en soulignant l'avantage décisif qu'a pour une culture tout ordonnancement des objets (quel que soit le principe qui le fonde), comparé à l'absence d'ordre, C. Lévi-Strauss évoque l'exemple du rapport entre les maux de dents et le bec de pic. Peu importerait, en définitive, que le bec de pic guérisse ou non les maux de dents, écrit l'auteur, puisque ce qui compte c'est de faire aller ensemble ce qui "va ensemble", peu importe pour quelle "raison"... (L.-S. 1962: ???).<sup>8</sup> De fait, si toutes les manières que peuvent avoir les objets d'aller ensemble (ou tous les procédés susceptibles de les faire aller ensemble) se valent, alors en effet toute la culture est savoir, et rien ne l'est plus spécialement.

<sup>7</sup> J'ai souvent évoqué le caractère paradoxal de la réception de ce livre majeur (Dos Santos 1992, 1995).

<sup>8</sup> Il est douteux, au demeurant, qu'il soit indifférent pour celui qui souffre d'un mal de dents, que le bec de pic guérisse effectivement les maux de dents, ou soit inefficace...

Il est vrai que l'hypothèse qui posait qu'il existe une "fonction symbolique" unitaire, comme mécanisme unique de production des faits culturels, rendait plausible l'uniformité essentielle du statut cognitif de ses produits. Ainsi, la "science du concret" que l'auteur voulait reconnaître dans les classifications "primitives" (on note en passant que Lévi-Strauss utilise le terme "science" tout au long de son texte, plutôt que celui de "savoir"), s'adressait, ensemble, aux classifications dites totémiques, à caractère "symbolique" au sens strict, comme aux classifications des objets naturels. Il insistait, par ailleurs, sur l'interpénétration des deux types de classifications<sup>9</sup>, mais envisageait une classification des classifications (celles à objets hétérogènes, celles à objets homogènes), ce qui revient à reconnaître que les processus cognitifs mis en oeuvre dans les deux types de classifications pourraient être distincts. Le choix du critère (classifications n'incluant que des objets appartenant à des domaines homogènes / classifications incluant des objets appartenant à des domaines hétérogènes) et sa justification cognitive (de quel point de vue les domaines d'objets sont-ils homogènes ou non), n'en demeurent pas moins obscurs. La tentative de Lévi-Strauss bute contre cette limite : ou bien tout assemblage d'objets (de toute nature) en vaut tout autre, du point de vue cognitif, et on peut traiter de façon uniforme la culture (en tant que "savoir" ou autrement), mais alors cela ne fait pas de sens de classer ainsi les classifications ; ou bien on est fondé à reconnaître des types spéciaux d'objets, et des types spéciaux de liaison entre objets auxquels il est justifié d'assigner un statut cognitif particulier, et dans ce cas on doit déclarer les critères sur lesquels s'appuie la distinction.

Sur des bases entièrement différentes, C. Geertz, en prônant dans "l'interprétation des cultures", une herméneutique qu'il croit capable de rendre inutile toute ontologie (Sperber 1996 : 110)<sup>10</sup>, aboutit à un résultat du même ordre. Ce n'est plus, pour lui, l'unicité des modes de fonctionnement de l'esprit humain, comme c'était le cas pour C. Lévi-Strauss, mais l'inanité des ontologies implicites et l'impossibilité de toute épistémologie, qui rendent caduque toute tentative pour distinguer des formations cognitives au sein des cultures. C'est faute de pouvoir trouver un quelconque point fixe dans le cercle infini des interprétations d'interprétations, de ces "textes" que seraient les cultures, c'est faute de pouvoir jamais accéder à ce à quoi réfère le langage, que tout dire est également discours de savoir, et qu'aucun ne l'est réellement. Si, comme le note Crapanzano, pourtant insuspect de préjugé anti-post-moderniste, les descriptions des combats de coqs à Bali, ne sont pour Geertz que "constructions of constructions of constructions"<sup>11</sup>, alors, peut-être qu'en fin de compte il n'y a, pour l'ethnographe, plus rien ni à décrire ni à *connaître* au sens scientifique du terme.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Voir l'exemple des classifications des pommes de terre, L.-S. 1962.

<sup>10</sup> Citant Geertz, Sperber note que la manière dont celui-ci "cherche à se débarrasser du problème" du statut ontologique des "choses culturelles", laisse le problème entier.

<sup>11</sup> Cité dans Carneiro 1995 : 14.

<sup>12</sup> R. L. Carneiro rappelle à ce propos le passage dans lequel S. Tyler assume clairement ces conséquences extrêmes : " 'objets', 'faits', 'descriptions', 'inductions', 'généralisations',

Face à ces thèses, qui ôtent toute base sérieuse à la distinction de ce qui, dans une culture, pourrait compter comme "savoir", par rapport à l'ensemble des représentations, ou des productions culturelles au statut diversifié, on ne trouve guère qu'un réalisme simpliste qui se contente de poser que des "savoirs" existent. Mais il s'agit d'un réalisme pré-critique, parce que dans ces travaux, le processus même qui serait à la base de la production de "savoir", plutôt que de "contes" ou "légendes", par exemple, n'est pas caractérisé. On attribue un statut cognitif assez précis aux contenus de ces formations locales (les assimilant à des "connaissances"), sans le justifier : on s'intéresse aux contenus, à leur description, et à leur interprétation, sans se demander dans quelle mesure, et de quelles différentes manières, ils peuvent revendiquer ce statut spécial. Geertz lui-même, au milieu de la confusion qui se dégage de certains de ses écrits, semble ne plaider pour la culturalité (qui est relativité, voire arbitrarité) absolue des "sagesses" de "sens commun", qu'en s'appuyant sur une vision platement réaliste de l'appréhension du monde. "Savoir que la pluie mouille et qu'il faut se mettre à l'abri, ou que le feu brûle et qu'il ne faut pas jouer avec (...) appartient à un vaste royaume du donné et de l'indéniable, un catalogue des réalités qui font partie de la nature tellement péremptoire, qu'elles s'imposent à n'importe quel esprit suffisamment désemparé pour les recevoir." Geertz renvoie vers un statut non-problématique la "simple appréhension prosaïque de la réalité - quelque nom que vous vouliez donner à ce que nous appréhendons simplement et de façon neutre" (1986 : 96), et ne s'interroge donc jamais sur le statut de la prétendue "simplicité" ou de la "neutralité" de l'appréhension, ni sur les rapports existants entre les données qui en découlent et les "jugements et les opinions" formulés à partir d'elles. Le "donné" étant donné, et l'indéniable hors de question, restent les constructions du sens commun "cette sorte de pot-pourri de notions disparates", au "contenu (...) furieusement hétérogène" (1986 : 115, 117), que Geertz semble croire caractériser en disant qu'il est "en général, en tant que forme culturelle que l'on trouve partout", "naturel, pratique, mince<sup>13</sup>, sans méthode, accessible" (1986 : 108). Reste, dans cet ouvrage touffu consacré à la notion de "Savoir" ("Knowledge"), une absence de taille : la définition de ce que c'est que *savoir*.

Aux raisons invoquées par les "symbolistes" pour ne pas distinguer le (ou les, ou des) *savoirs* au sein de la culture, sont donc venues s'ajouter celles que produit un autre courant, qui s'appuie, à ce qu'il me semble comprendre, sur des thèses quasi-symétriques. Le constructionnisme post-moderne de Geertz ne pose un soubassement hyper-réaliste que pour mieux se débarrasser des questions du savoir, avant de s'embarquer vers l'équipée sans rivages de "l'entendement de

---

'vérification', 'expérimentation', 'vérité', et les concepts similaires (empruntés à la science) (...) n'ont d'équivalents (parallèles) ni dans l'expérience du travail de terrain ethnographique, ni dans l'écriture de l'ethnographie" (Tyler 1986 : 130), cité dans Carneiro 1995 : 16 (je traduis).

<sup>13</sup> S'il s'avérait que "mince" est employé ici pour traduire "shallow" (je n'ai pu vérifier quel est le terme utilisé dans le texte anglais), il serait plus judicieux de dire "superficiel". Ce n'est qu'un problème de plus de l'affreuse traduction française publiée par les PUF.

l'entendement", son "herméneutique culturelle". Il m'apparaît comme relativiste, là où le courant précédent envisageait des universaux symboliques.

Il est intéressant de relever la convergence de ces positions "interprétativistes" avec celles d'une sociologie "*radicale*" de la science (Bloor, Barnes, Latour), qui part de l'idée de la "construction sociale de la réalité", pour refuser à la fois l'universalité de toute connaissance (sinon comme projet ethnocentrique occidental), et le statut privilégié (du point de vue cognitif) de tout ensemble particulier de faits à l'intérieur des formations culturelles. Ce n'est donc pas seulement du refus de reconnaître la science comme une région de faits spéciaux (du point de vue cognitif) qu'il s'agit, mais aussi du refus de considérer que le point de vue "cognitif" rende compte de ce que la science pourrait avoir de particulier en tant qu'ensemble de faits spéciaux.

La dissolution des différences n'amène pas ces chercheurs à l'identification de *savoirs* autres que ceux des sciences (*i.e.* se déployant en dehors du cadre formel et social des sciences, mais ayant statut de savoir), mais à l'assimilation en droit, de toute formation culturelle, au jeu social qui la sous-tend. Comme l'écrit Ben-David, pour des auteurs comme Barnes, il "n'y a pas de différence de ce point de vue entre science, mythe ou idéologie" (Ben-David 1991 : 455). Ce n'est donc plus au nom de l'existence d'une "instance" fondamentale, qui laisserait encore trop subsister la possibilité d'une science "*du symbolique*", et qui suppose et vise à connaître les "lois du fonctionnement de l'esprit humain" évoquées à la suite de C. Lévi-Strauss, que l'on nie la pertinence de la distinction de faits particuliers appelés "savoirs". Ce qui est entrepris, c'est plutôt la dissolution des différences de statut des "représentations", idées ou pensées, fondée sur le refus de toute "épistémologie", renvoyée, celle-ci, au statut d'illusion, pour ne reconnaître, partout et en toute symétrie, que des "croyances". La nature ne joue aucun rôle dans l'établissement des faits "scientifiques", dit en substance Latour ( ) : tout n'est qu'énoncé irrémédiablement pris dans le jeu social qui le rend possible et pertinent, "Vrai", même, avant de l'invalider, si cela convient.

Lévi-Strauss d'un côté, voulait qu'il existât une "*science du concret*", une "*science néolithique*", et en étendant ainsi démesurément le sens de la notion de science, tendait à attribuer une égale teneur cognitive à toute pensée, rationnelle ou "symbolique", pratique, technique, ou mystique : telles sont les conséquences qu'il semble tirer de "l'unité de l'esprit humain", au-delà des différences culturelles, à travers les temps, mais aussi, et cela nous importe particulièrement ici, dans toute la diversité de ses manifestations et dans toutes ses productions..

Ses continuateurs "symbolistes" entendent, eux, fonder quelque chose comme une science, appuyée sur une logique interne universelle, du fonctionnement du symbolique. A l'opposé, Barnes, Bloor, Latour et d'autres, ne veulent voir en toute représentation que croyance, et toute croyance se vaut, selon eux, du point de vue

épistémologique, tant que le jeu social n'a pas déterminé celle qui sera - arbitrairement<sup>14</sup> - reconnue comme la plus forte.

Il semble ainsi qu'il n'y ait pas de voie moyenne, entre un refus de la notion de savoir (qu'il découle de l'option "symbolique", des positions herméneutiques ou de la thèse de la relativité des "croyances") d'un côté, et l'acceptation d'un postulat d'évidence non problématisable du "donné", combinée avec l'arbitraire des constructions pour les uns (Geertz), de quasi-scientificité de tous les éléments des formations culturelles pour les autres (Lévi-Strauss), de l'autre. Ces positions escamotent des différences fondamentales entre types de phénomènes, ou aspects des faits culturels, qu'il faut, à mon sens, s'attacher à repérer si la notion de "savoir" doit être maintenue dans nos disciplines.

Je voudrais, pour ma part, poser quelques jalons pour la définition de ces sous-ensembles de faits culturels (ou de cet aspect particulier de ces mêmes faits) que l'on peut appeler "savoir", en tant qu'ils possèdent des caractères remarquables. J'essaierai ensuite très brièvement de suggérer quelle peut être, pour l'anthropologie, l'utilité de cette distinction.

## 2. Est-il possible de définir ce que c'est que "savoir" ?

Une précision, tout d'abord, pour éviter des malentendus trop évidents: on ne supposera pas ici que "savoir" équivaut à "connaissance vraie". Le sens fort de *savoir*, qui exclut que l'on puisse dire de quelqu'un qu'il sait (connaît) quelque chose quand il détient une croyance *fausse* sur cette chose, et assimile donc savoir et *croyance vraie*, ne nous sera pas utile ici dans sa formulation absolue.

Néanmoins, si la notion de "savoir" a quelque utilité, c'est, de toute évidence, parce qu'elle réfère à un type de rapport particulier entre un sujet et le monde, ou des objets censés exister dans le monde, un rapport indexé sur une fonction de vérité, même si celle-ci peut être insuffisamment définie, voire en partie erronée. Cette remarque pour anodine qu'elle paraisse, contient deux conséquences dont la portée est considérable : elle revient à reconnaître que le fait de prétendre donner un statut précis à la notion de "savoir", dans la ligne indiquée, exige que l'on déclare les choix épistémologiques et ontologiques qui le justifient. Ce qui revient bien à doter la théorie anthropologique des savoirs à la fois d'une épistémologie et d'une ontologie, puisque l'attribution du statut épistémologique spécial (celui de "savoir") à un sous-ensemble de faits est un instrument classificatoire propre à l'anthropologue.

---

<sup>14</sup> L'usage de l'adverbe est délibéré : si le triomphe de certaines idées (théories, etc.) était dû à autre chose qu'au jeu social, alors il faudrait reconnaître que la véracité, ou la fiabilité, etc. de certaines théories est supérieure à celles des autres, ce qui restaurerait les critères "internalistes" (cognitifs, ou épistémologiques) que cette sociologie des sciences veut précisément écarter.

Bien sûr, ceux qui penseront que c'est trop demander, n'auront pas tout à fait tort. Je plaide seulement qu'il faut être conséquent : ou bien on renonce à la notion de "savoir", ou bien on accepte de dire *en quoi* il s'agit de *savoir*, *de qui* est ce savoir, qui le produit, et aussi comment, selon quelles règles : une *épistémologie*. Mais il faut encore, répétons-le, accepter l'obligation de dire *de quoi* est ce savoir, ce que sont ces "objets" de savoir, leur mode de formation, et leur statut d'existence, pour le sujet, certes, mais aussi, puisqu'on est anthropologues, pour la culture dans laquelle il est inséré : une *ontologie*.

Pour cette raison, il est inévitable que le rapport entre savoir et connaissance vraie se présente, tendanciellement, comme l'horizon de tout discours anthropologique, dès lors qu'il est question de "savoirs".

D'un autre côté, les cultures étudiées, vont, elles-aussi, dans tous les cas, produire des critères de distinction entre ce qui, dans la culture, relève des jugements en termes de vérité ou fausseté, (et les critères de ces jugements), et ce qui n'en relève pas. Il est en effet remarquable que toutes les cultures sans exception (à ma connaissance) aient établi les notions de *vrai* et de *faux*, donc un ensemble de critères distinctifs, et de procédures permettant de décider de la vérité ou de la fausseté des énoncés, ou d'en fournir la preuve.

La position originale qui est la nôtre, en tant qu'anthropologues, est donc définie par l'impossibilité évidente de refaire une philosophie de la connaissance qui a occupé et occupe des gens bien plus qualifiés que nous pour cette tâche, philosophie qui ne manquerait pas, en outre, de s'avérer inadaptée à la description des faits culturels effectivement observés.

Et simultanément, elle se définit par la nécessité d'explicitier les hypothèses sur lesquelles sont fondées nos descriptions de faits dont la nature cognitive renvoie à une théorie du connaître, car l'anthropologue doit déclarer une *théorie minimale* qui pose ce qu'il faut admettre pour pouvoir parler de "savoirs" au sens d'objets culturels spéciaux dans la perspective de notre discipline, et non seulement de "représentations", "croyances", ou de "pensées", "idées", etc.. La contrainte qui caractérise la position de l'anthropologue, est donc double, et a un aspect paradoxal.

Parmi l'ensemble des discours et des pratiques observés, et des faits psychiques dont l'anthropologue est contraint d'inférer l'existence pour comprendre, interpréter, expliquer ce qu'il observe, je dirai tout d'abord que, pour qu'on puisse en appeler certains "discours de savoir", "savoirs-faire" ou pratiques expertes, il faut que l'on suppose un type de *rapport spécial* entre les sujets producteurs de ces faits, et les objets dont il est question dans ces conduites. Je ne vois pas comment on peut éviter, en outre, d'admettre que ces conduites spéciales supposent des compétences et des *états mentaux spéciaux* chez leurs auteurs.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Notons que ceci est valable également dans le cas où l'on choisit de considérer que le rapport cognitif est un aspect spécial de l'ensemble des faits culturels, et non un (des) domaine(s) de faits sui-generis.

S'agissant de spécifier les caractéristiques de ce rapport, cependant, une réserve préliminaire est indispensable. En effet, cette tâche s'apparente à la déclaration d'une série de choix philosophiques sur des questions dont on n'entrevoit pas la résolution définitive, dans le débat qui oppose, à leur propos, les différentes conceptions. Or, vu la difficulté intrinsèque de chacune de ces questions, les risques de l'entreprise peuvent paraître disproportionnés.

Peut-être peut-on, par conséquent, en tenter une approche aux visées restreintes, en limitant la portée des choix à un domaine d'application : celui de la construction d'une anthropologie des savoirs qui ne cherche ni à *fonder* la vérité des énoncés qu'elle étudie, ni à fournir une solution philosophique générale. Les objectifs seraient plus limités : comment peut-on caractériser les *savoirs* des autres, tout en se tenant à l'intérieur d'une discipline *scientifique* (l'anthropologie) ? Plus précisément peut-être : ce n'est pas seulement à une anthropologie des savoirs que ces questions s'imposent, car le simple fait de pratiquer une *science* (en l'occurrence pour décrire les *savoirs*), nous oblige à accepter un certain nombre de choix épistémologiques. Ainsi, tout anti-scientisme est incohérent (et sans doute imbu de mauvaise foi) de la part des scientifiques, tout conventionnalisme et tout relativisme radicaux sont également inconséquents de leur part. Car leurs arguments sceptiques détruisent de l'intérieur leur propre argumentation. On ne réfute pas, ce disant, les arguments des sceptiques, si tant est qu'ils puissent être philosophiquement réfutés (Musgrave 1988) : ce que l'on récuse, c'est la possibilité de construire une science (non-arbitraire) à partir de la position sceptique, comme de la plupart des positions relativistes. Or, si une anthropologie (scientifique) des *savoirs* est possible, alors, elle doit faire comme si le savoir, tout en manquant de fondement final, pouvait atteindre un fondement suffisant.<sup>16</sup> Et celui-ci ne peut être obtenu en l'absence d'une série de choix minimaux, que j'essaierai d'indiquer à présent.

Cet ensemble de choix épistémologiques minimaux, pré-requis par l'usage de la notion de "savoir", ouvre vers une confrontation avec les théories indigènes, même si elles sont implicites ou tacites, qui séparent ce qui dans leurs cultures est ou non "savoir". Enfin, une anthropologie cognitive, si elle veut produire des connaissances sur les savoirs qu'elle observe, "doit tenter de découvrir et *représenter explicitement* la structure du savoir (knowledge)" (Hutchins 1980: 13).

Une sémantique minimaliste de "savoir", implique un rapport spécial : c'est à dire que entre au moins un sujet et au moins un objet<sup>17</sup>, un rapport s'établit que l'on peut énoncer, *quelqu'un sait quelque chose*.

---

<sup>16</sup> Ce qui revient à dire que l'on ne peut construire une anthropologie des savoirs à partir des positions du relativisme radical.

<sup>17</sup>N'oublions pas le caractère artificiel de ce minimum analytique : un sujet de savoir ne peut exister seul, ni un objet de savoir indépendamment d'un ensemble d'objets. Cet artifice n'est pas gênant si l'on se donne les moyens de montrer que la constitution de ces "collectifs" (de sujets et d'objets) repose sur, mais enveloppe et co-détermine, les "supports" individuels.

Mais, pour pouvoir admettre ce qui suit, il faut poser un postulat supplémentaire, que l'on peut rapprocher des tentatives de *naturalisation* de l'épistémologie : le rapport de "savoir" s'établit entre *deux parties du même monde*, que l'on distingue analytiquement : un "humain" (on peut généraliser : tous les membres d'une société, etc.), et un "monde extérieur" (l'ensemble des phénomènes accessibles à l'organisme). C'est une idée assez ancienne, que B. Russel exprimait en 1940, et peut être entendue comme étant largement indépendante de l'option empiriste ; elle n'a cessé d'inspirer les épistémologues qui s'intéressent à l'émergence du *rapport cognitif* dans le cours naturel de l'évolution biologique (Russell (1940) 1967<sup>18</sup>, Morin 1986).

La difficulté proprement philosophique à laquelle je faisais allusion (l'impossibilité de donner un fondement ultime à la connaissance) ne peut, à mon sens, être résolue que de façon hypothétique, et à un niveau opérationnel, non à celui, métaphysique, des fondements.

La solution envisagée nous conduit à adopter une épistémologie "naturaliste" du type de celle que propose A. Goldman (1986). En effet, toute culture définit des critères qui équivalent, dans la pratique des acteurs, à ceux de "justifiedness" (justification, ou justifiabilité) et de "reliability" (fiabilité), pour départager ce qui est vrai et/ou vraisemblable (nécessaire, possible) de ce qui ne l'est pas, et plus précisément, les discours du vrai d'autres types, ou *genres*, de discours. Ainsi, un problème commun à la culture de l'anthropologue et à celles qu'il étudie existe bel et bien, en ce qui concerne ce qu'est *savoir*. Une perspective évolutionniste complète cette hypothèse. Nous l'expliciterons plus loin.

Qu'en est-il des caractéristiques de ce rapport ?

- (i) Ce rapport est fondamentalement **dissymétrique**.
- (ii) Ce rapport est de nature **causale**.
- (iii) Ce rapport exprime une tension vers l'**adéquation** entre l'effet et la cause.
- (iv) Ce rapport est **modalisé** selon les divers **types d'objets** (spécifiés selon leur rapport aux mécanismes primaires d'interaction avec le monde).

Les conditions contenues dans ces quatre alinéas sont emboîtées les unes dans les autres. Elles relèvent, en première approche, d'un réalisme tempéré. Ainsi :

- (i) La *dissymétrie* intervient à deux niveaux : tout d'abord, elle implique que l'expression "quelqu'un *sait* quelque chose", n'est pas *reversible*. Autrement dit, si l'on postule l'existence de deux parties du monde dont l'une (e.g. un ensemble d'organismes) *sait* quelque chose de l'autre (e.g. un ensemble d'objets matériels), il n'est pas légitime d'affirmer que les objets "savent" cette même chose sur les organismes. Elle entraîne, ensuite, que les "représentations" (ou contenus

---

<sup>18</sup> "Le monde, tel qu'il est présenté par la science, contient un phénomène appelé 'savoir' ('knowing') et la théorie de la connaissance (knowledge) doit considérer de quelle sorte de phénomène il s'agit" ((1940) 1967:10).

mentaux, ou "croyances"...) qui constituent le "savoir" de (sur) *quelque chose* (qui peut être une autre représentation, croyance, etc.), ne sont pas elles-mêmes l'objet (de savoir) de cette dernière : il n'y a pas de *récurtivité*. Ce que le postulat de dissymétrie exclut, dans ce second sens, c'est que les simples associations entre représentations, ou les relations symboliques au sens ethnologique étroit, pour lesquelles les évocations réciproques, multiples, récursives sont possibles, soient incluses dans la définition de ce rapport spécial. Il peut bien sûr exister un savoir en ce sens strict, des "symboles" (ce peut être non seulement celui de l'ethnologue, mais aussi de toute personne qui peut se rémémorer, évoquer, manipuler de façon reconnue adéquate, un certain corpus de "symboles") ; mais cela, seulement dans le cas où les symboles ne sont pas le savoir de ce savoir.

(ii) Malgré l'existence de processus dits descendants<sup>19</sup>, on postule que le "monde" induit des effets sur le "sujet"<sup>20</sup> : si, comme dans le cas de la perception, le processus est fondamentalement "bottom-up"<sup>21</sup>, les états intérieurs (je les appellerai "états mentaux" par commodité) que l'on peut assigner à la notion de "savoir", sont causés par le flux d'information produit par les interfaces sensoriels entre "monde" et "sujet".

Ceci est une thèse d'un réalisme relativement banal ou, si on préfère, le spécifie : elle consiste à dire qu'il *existe* une partie du "monde" qui est capable de *causer* des effets spécifiques et *réguliers* sur une autre partie du même monde, qui est celle qui "sait" quelque chose de la première.<sup>22</sup> Je reviendrai sur ce point.

(iii) Cet alinéa exprime une prise de position épistémologique risquée, mais inévitable : on envisage la tension vers la vérité impliquée dans la notion de savoir non pas comme une propriété formelle (par exemple cohérence, complétude ou autre), *interne* des contenus propres du système cognitif (quel qu'il soit), comme le fait une conception syntaxique (formelle), ni comme le résultat d'une convention ou d'une construction pour l'essentiel contingente, mais comme une propriété *d'adéquation* entre les caractéristiques de l'état mental provoqué par les perturbations en provenance du "monde" extérieur, et les caractéristiques spécifiques de ce monde, tel qu'il peut se présenter à un organisme constitué d'une certaine façon.

---

<sup>19</sup>Ces processus consistent en l'intervention de concepts, ou de schèmes conceptuels qui pourraient être innés, dans le processus de perception. Cf. F. Keil 1989, D. Sperber 1995.

<sup>20</sup>Cette expression ne prétend pas établir une dépendance vis-à-vis d'une théorie du "Sujet". Elle évoque simplement l'existence d'un dispositif particulier, implémenté dans les organismes, tel que les processus cognitifs peuvent lui être imputés.

<sup>21</sup> Dans le cadre d'une théorie de l'évolution, il semble clair que ce qui se présente comme un processus "top-down" pour un organisme donné à un moment donné, est la conséquence d'une détermination de sens inverse ("bottom-up") pour ce qui est, dans le long terme, du Phylum (espèce, etc.).

<sup>22</sup> "All our knowledge of matters of fact - i.e. all knowledge in which there is a reference to temporal position - is causally dependent upon perceptive experiences"... Russell (1967 : 117).

Comme "vérité" est un concept trop fort, les anthropologues se satisferont de moins : *l'adéquation est tendancielle*, à la fois à court terme (localement) et à long terme (phylogenèse). Ce postulat est nécessaire, car, faute de l'admettre, on ne peut expliquer pourquoi l'action des individus n'est pas, de façon permanente, totalement arbitraire : si elle était fondamentalement inadaptée, la survie serait impossible. Or l'espèce a bien survécu. Par ailleurs, la survie et les changements enregistrés dans le très long terme par l'espèce à travers la confrontation avec ce qui est son "monde", ont produit une co-évolution. On pourrait affirmer que les compétences cognitives de l'espèce intègrent (mémorisent, incorporent) un certain nombre d'hypothèses sur le monde qui se présente à elle.

(iv) Ce quatrième alinéa intègre des conjectures quant à la nature de l'acte de savoir en tant que processus complexe, enchaînant diverses opérations élémentaires (qui sont donc de nature épistémologique), et quant aux types d'objets produits par ce processus (et implique une ontologie).

On pourrait tenter de donner un exemple qui illustre les conséquences de ces premières assertions quant à la spécificité du rapport de "savoir". Dans le sens que je propose ici, on peut dire qu'une personne sait quelque chose de l'existence d'un objet matériel, par exemple une chaise, si cet objet existe, et si ce que la personne "sait" de lui obéit à certaines contraintes (v.g. faits publiquement observables). On peut également dire qu'elle *sait* ce qu'est une licorne, bien que cet "animal" n'existe pas. Ce que la personne sait en effet, c'est qu'il existe dans sa culture une figure imaginaire, fruit d'une élaboration conceptuelle, que l'on appelle "licorne" (cf. Sperber 1974).

Mais ce qui est exclu, c'est que la personne *sache* qu'elle a *rencontré* une licorne (cela exclut au. Ce qui est le plus souvent clairement exclu, c'est que la culture en question admette que les représentations élaborées par les procédés qui ont produit les "licornes" puissent être "rencontrées" par les gens, et par conséquent, qu'ils sachent sur elles quelque chose, dans le *même sens* où ils savent quelque chose sur un objet matériel. Objets matériels et représentations peuvent être des objets de savoir, mais ils appartiennent à des *types* différents.

Ces conjectures, de façon amusante, si elles ont de quoi choquer lorsqu'on les pose comme nécessaires pour fonder une anthropologie *des savoirs*, ne me semblent en rien originales. On peut les déceler (en totalité ou en partie), dans la plupart des textes anthropologiques concernant ce que les auteurs appellent des "savoirs", quelle que soit leur orientation interprétative.

Mais il est utile de les ramener au grand jour, car elles soulèvent, comme on sait, de nombreuses questions.

Eles reviennent à adopter, comme on l'a vu, une position épistémologique proche de certaines versions "tempérées" du réalisme.

Le terme même de *réalisme*, modalisé de diverses manières, a été revendiqué dans des contextes plus ou moins proches de celui qui nous sert de référence. On

citerait, pour mémoire, le "internal realism" que propose Hillary Putnam, qu'adopte à sa suite, en anthropo-linguistique G. Lakoff (1987) sous le nom de "experiential realism" ; ou la version défendue par J. Lyons <sup>23</sup>le "réalisme tempéré" auquel parvient E. Pacherie (1995) dans sa philosophie de la psychologie cognitive, le "pragmatic realism" que défend, au bout de ses enquêtes de sociologie de la science expérimentale Andy Pickering (1989). En somme, l'une quelconque des positions parmi lesquelles se distribuent les philosophies réalistes de la science, telles que les inventorie R. Nola (1988), à partir du moment où le statut de réalité du "monde" dont l'existence ("en dehors de l'esprit, de quelque façon raisonnablement indépendante") soit suffisamment affirmée et contraignante pour qu'il "vaille la peine", comme le disait Goodman, "qu'on se batte pour lui".

Soulignons seulement qu'il ne s'agit pas de postuler une ontologie transcendantale, fixant le statut de la réalité ou des objets en dehors de (ou avant) toute connaissance, mais d'une ontologie qui se réfère au statut d'existence des objets de savoir, comme contraignant naturellement *et* normativement l'activité cognitive. Comme l'écrivait G.-G. Granger, "le projet scientifique" doit "1° Viser une réalité, par opposition à : susciter ou décrire un imaginaire." (1988 : 136): L'auteur poursuit : "Mais comment authentifier cette visée, si l'on se refuse le droit de décider par décret ce qui est "réel" ?

La réponse n'est pas simple, et du reste la pensée scientifique n'est pas le seul mode de connaissance à viser une réalité. Mais on peut dire que dans la perspective de la science le mot de "réalité" se réfère à deux traits majeurs : la reconnaissance d'*obstacles* au libre déploiement de la pensée, une certaine *convergence* des opérations de cette pensée" (1988 : 136). En d'autres termes, il ne peut y avoir de science solipsiste, ni radicalement conventionnaliste. Je prétends qu'il en est de même pour tout "mode de connaissance", en dehors de la science, comme c'est le cas dans ce que nous voulons désigner ici par *savoirs*.

### **3. Reconnaissance de la perception comme niveau stratégique des savoirs**

**La conjecture de base est la suivante** : dans ces savoirs le noyau cognitif stratégique (j'y reviendrai), est constitué par la *perception*. Les critiques des positions conventionnalistes de Neurath, Hempel ou Carnap par des penseurs aussi différents que B. Russell et G.-G. Granger reposent, en dernière analyse, sur l'existence de "propositions de base" (les "*Protokollsätze*" dont ces auteurs nient le rôle), ayant comme niveau constitutif les faits perceptifs (Russell (1940) 1967 : 18, 128 sq., 132 sq. ; Granger 1988 : ch. 2, puis 132-133). On peut retrouver cette conception, explicite ou tacite, dans nombre de travaux directement liés à nos

---

<sup>23</sup>Cet auteur écrit : "Le recours à de telles catégories" indispensables à la description sémantique qu'il entreprend (noms - personnes, lieux, choses, états, propriétés, actions) "présuppose un certain nombre d'hypothèses ontologiques minimales sur ce qui existe dans le monde. Les nôtres (que nous tenons pour minimales et généralement admises) sont celles du réalisme naïf" Lyons (1978) 1990 : 77.

domaines ; pour ne mentionner qu'eux, les travaux sur langage et perception - Miller and Johnson-Laird 1976, sur la sémantique cognitive - Wierzbicka 1992 - s'appuient sur elle. Les premiers, en traitant de "know", lui attribuent comme fondements *perceive, feel, remember*. Dans notre usage large, *feel* (sentir) est un cas de *perceive*.

Une conséquence non immédiate (problématique), mais assez intuitive, est que le processus fondamental de la perception fournit les entrées d'un second type de processus qui est celui de l'*assignation conceptuelle* (ce qui va dans le sens de Sperber et Wilson 1986).

Toutes les descriptions des savoirs intègrent ensuite (qu'elles l'identifient précisément ou non) un processus de "dérivation" conceptuelle, qui permet de rendre compte de la façon dont se combinent, s'assemblent, les concepts directement issus des processus perceptifs, et produit des "concepts", "notions", etc. correspondant à un ou plusieurs niveaux d'élaboration distincts.

Il a été distingué un certain nombre de niveaux d'élaboration par l'organisme des flux d'énergie qui le perturbent.<sup>24</sup>

Le rapport *monde physique --> interface sensoriel* est déterminé physiquement et physiologiquement ;

Le rapport *sensation --> percept* est déterminé physiologiquement et psychologiquement ;

Le rapport *percept --> concept* est déterminé psychologiquement et culturellement;

C'est le cas aussi pour le rapport *concept "perceptuel" --> concepts "dérivés"*.

Chacun de ces "moments" distingués analytiquement implique une *boucle de contrôle*. Pourquoi ? Parce que de tous ces processus aucun n'est infallible ; et on observe en effet quantité de conduites, d'abord au niveau individuel, qui ne peuvent être interprétées autrement.

Pour le niveau perceptif, on sait que des stratégies existent (même chez les animaux), pour contrôler le contenu perceptif (recours à la multi-modalité, au déplacement, à la répétition, etc.). Il s'agit de fonctions décisives pour la fiabilité, ou peut-être mieux dit, pour la *fiabilisation* de la perception (élimination des effets d'illusion, voire d'hallucination - perception sans objet). Ces contrôles sont si fondamentaux qu'ils peuvent passer inaperçus dans les descriptions ; de fait, et ceci explique en partie cela, ils peuvent s'effectuer et le plus souvent s'effectuent en dessous du niveau de conscience, de façon quasi-automatique.

---

<sup>24</sup> Ce vocabulaire, qui contient une allusion aux concepts de F. Varela, n'entraîne pas l'adhésion aux thèses solipsistes que cet auteur défend, mais qu'il ne peut toutefois tenir sans admettre qu'il doit exister in fine une adéquation entre la cause (p. ex. externe), de la "perturbation" et les effets internes enregistrés par l'organisme, la "perception" (1988 : 157, 166).

Pour le "moment" de l'assignation conceptuelle, l'existence de processus de contrôle est plus aisément relevée par les observateurs : ces processus s'accompagnent dans de nombreux cas de productions spécifiques (conduites, discours) qui expriment tantôt le doute tantôt la confirmation ; ce sont des *processus* (peut-être itératifs) d'ajustement du concept par rapport au percept.

Les problèmes que pose le niveau "dérivation conceptuelle" (ou notionnelle, mais le premier terme semble plus économique s'il est moins adéquat) sont bien plus complexes. On rappelle tout d'abord que l'exposé synthétique qui parle d'*un* niveau ("dérivation") est outrancièrement simplificateur. En réalité, il faut reconnaître *plusieurs niveaux d'élaboration*, comme on verra. La seule chose qu'il faut retenir, c'est que toute nouvelle élaboration à partir de niveaux conceptuels plus bas introduit des *degrés de liberté* supplémentaires, accroissant donc l'indétermination, quant au rapport avec le niveau perceptif.

C'est pourquoi la boucle de contrôle qui relie les processus de dérivation conceptuelle aux processus perceptifs (et aux contenus, ou produits perceptuels) est à la fois la plus problématique et la plus importante pour la description des savoirs.

Avant d'y revenir, il convient d'examiner maintenant, les conséquences de ce qui est désigné plus haut comme "conjecture de base" - la perception comme niveau fondamental - sur les caractères de l'*ontologie* minimale dont ont besoin les descriptions anthropologiques des savoirs.

Chacun des "moments" évoqués jusqu'ici produit des objets de savoir de type spécial. Le préjugé "réaliste *cum grano salis*" que j'ai adopté correspond à une description standard de la quasi-totalité des épistémologies implicites dans les savoirs des objets naturels, telles qu'elles ont pu être décrites jusqu'ici. L'objet concret réel, dans le "monde" premièrement *existe* en-dehors de l'organisme qui le perçoit, et deuxièmement *cause* de façon (relativement) adéquate et régulière des états perceptifs (corporels, mentaux) chez ce même organisme.

Cette supposition entraîne l'existence d'un premier type d'objets : objets matériels concrets dans le monde, objets *partes extra partes*, avec un statut phénoménal extrêmement robuste. Ces objets sont, selon la perspective présentée ici, la matrice ontologique de tous les autres. Ce niveau perceptuel pré-conceptuel, ou peut-être plus précisément infra-conceptuel, dont l'existence même pose problème, a été décrit par nombre d'études récentes ; dont celles que Stevan Harnad a réunies sous le titre général (et programmatique) de "*Categorical Perception*" (perception catégorielle).

L'assignation du percept au concept, qui peut être un bon candidat pour le niveau de traitement suivant, engendre la production d'un second type d'objets, dont le statut est proche, mais différent : les classes d'abstraction minimale, que sont les "entités concrètes", les "concepts spécifiques". En tant que produits de la catégorisation, ils sont le fruit d'abstractions, car telle est la nature de l'assignation

d'un percept donné ici et maintenant à une entité dont l'extension est une classe d'équivalence (jamais complètement énumérée). Mais ils le sont sous un certain rapport : l'intension, la définition critérielle. Or, l'assemblage de ces critères inclut un moment *inductif*, qui produit l'entité non pas par abstraction mais par "synthèse", ou par *liage* des dimensions perceptives impliquées. (cf. José R. dos Santos 1995). Ce seraient elles qui présideraient à *l'identification*. Ces objets se présentent comme des *entités concrètes*, en ce sens que leur contenu est extrêmement dense, et qu'une "nature" commune est dans la quasi-totalité des cas attribuée à tout objet concret (sens 1) susceptible d'entrer dans l'extension. C'est à propos de ce type d'objets que se pose la question de l'existence, et du caractère éventuel, d'un niveau de base, ou niveau fondamental, un "basic level" (E. Rosch), ou encore, comme dirait Françoise Cordier, des "représentations cognitives privilégiées". Privilégiées pourquoi ? En raison, dirais-je en suivant Rosch et Cordier, des rapports entre ces objets ("représentations") et la structure de la perception. Ces deux premiers niveaux correspondent aux "entités du premier ordre" selon J. Lyons (1990 : 77-78).

Les types d'objets que produisent les processus de dérivation conceptuelle appartiennent à des niveaux d'élaboration très différents; les processus en cause sont probablement assez divers eux-mêmes. Il faut pouvoir reconnaître au moins les processus d'abstraction, d'induction, d'abduction, parmi ceux qui provoquent le passage d'un niveau à l'autre, et toutes les formes de combinaison et d'assemblage entre objets au sein d'un même niveau (parmi lesquelles on se souviendra tout particulièrement de l'analogie et de la métaphore, si on souhaite les retenir comme différentes). On pourrait résumer en disant qu'il s'agit d'une part de combinaisons de contenus, d'autre part de processus inférentiels entre objets (les deux aspects devant être retenus simultanément). Leur statut ontologique inclut les "entités du deuxième et du troisième ordres" selon Lyons (respectivement "les événements, les processus, les états de choses, etc., localisés dans le temps", et les "entités abstraites telles que les propositions qui sont en-dehors du temps et de l'espace" (1990 : 78)<sup>25</sup>.

Il me semble utile de considérer en première approche que le statut ontologique de ces objets (produits par dérivation) est, dans la quasi-totalité des cas, d'ordre "nominal" (*sensu* Dupre??? ou Lyons 1990 : 80-83).<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Le second niveau, que je situe comme celui des produits de la dérivation, est certainement assez hétérogène ; comme je l'indique sommairement. Lyons reconnaît lui-aussi que "dans le cas des entités du deuxième ordre, on a de toute évidence affaire à des constructions de nature plus perceptuelle ou plus conceptuelle" (1990 : 79). Cette gradation me paraît remarquable.

<sup>26</sup> Il serait intéressant de comparer les conséquences des distinctions d'ordre ontologique ici proposées, avec l'ontologie "unitaire" que défend D. Sperber dans son livre de 1996. D'accord avec lui sur le principe que les "idées" (ou dans mon vocabulaire les notions, entités nominales, etc.) ou bien sont des choses dans ce monde (et dans ce cas il faut dire *comment* elles y existent), ou bien elles n'existent pas. Je pense cependant qu'en disant le comment de leur existence nous sommes forcément amenés à reconnaître diverses manières "d'exister". Sperber écrit lui-même. de façon amusante (mais peut-être sans se

Je serais assez tenté de reconnaître la possibilité de hiérarchiser l'ensemble de tous les produits de la dérivation, en fonction de leur distance par rapport au niveau fondamental qui est la perception, de façon à obtenir un indice de nominalisation qui ne soit pas une valeur discrète (oui ou non), mais une série de valeurs. Il faudrait ensuite se donner les moyens de décrire les effets caractéristiques des différents mécanismes de dérivation sur l'organisation des contenus. Ceci s'avérerait très utile lorsqu'il s'agit de rendre compte d'un très grand nombre de notions, comme celles que repère de coutume l'ethnologue.

#### 4. Percept, concept, lexique et langage...

Personne n'est en mesure de proposer à l'anthropologue une théorie satisfaisante des rapports entre langage et pensée. Et pourtant il en faut une, car toutes les descriptions de savoirs engagent le passage par le discours et par toute sorte de phénomènes linguistiques. Une série d'assomptions minimales sur la co-présence du cognitif et du linguistique, peut être la suivante :

- Au niveau *perceptif* on est en-deçà du langage (cf. contributions réunies par Harnad 1987) ;
- Au niveau de *l'assignation du percept au concept*, intervient la mise en relation avec un lexique (éventuellement avec des objets d'ordre syntaxique), comme processus parallèle (Sperber and Wilson 1986).
- Au niveau de la *dérivation* intervient pleinement l'ordre linguistique (la langue, l'énonciation, le discours).

Pour ces deux derniers niveaux, les boucles de contrôle peuvent faire appel aux processus linguistiques. Comme on le voit, ces processus impliquent nécessairement les échanges entre individus par l'intermédiaire notamment des *langues* et des pratiques discursives (et non seulement du "langage" en abstrait), et nous y reviendrons.

J'aimerais souligner que la longue série de contraintes que je viens d'énumérer pour la description des savoirs si on doit les reconnaître *en tant que tels*, et non en tant que formations de "représentations" quelconques (l'exigence d'une épistémologie, d'une ontologie, d'une vue quant aux rapports langage-pensée en acte dans les savoirs), que ces contraintes, donc, correspondent assez bien à celles que John Lyons (1990 (1978)) pose au départ de son entreprise de "sémantique linguistique". Pour lui aussi, une description de la sémantique "présuppose l'acceptation d'un cadre ontologique neutre", ou "d'un certain nombre d'hypothèses ontologiques minimales" (1990 : 77). Il est d'autre part intéressant de relever combien les contraintes ontologiques pèsent dans le programme anthropologique de Sperber (1996).

---

rendre compte de toutes les implications du fait), que ce n'est pas la recette de cuisine de "la sauce Mornay" qui cause l'indigestion mais le plat cuisiné, car "les objets abstraits n'entrent pas directement dans des relations causales" (1996 : 87).

Avant de donner quelques exemples de ces différents types d'objets et après avoir constamment souligné les coûts de ces hypothèses (outre les approximations, les incertitudes...), je voudrais dire comment il me semble qu'elles permettent de dépasser les apories d'un relativisme incapable d'expliquer les convergences et les régularités remarquables entre les structures des savoirs produits par des cultures différentes, et d'un scepticisme hyperbolique qui, à la manière d'un Paul Veyne (???) pour l'Histoire, prétendrait que toutes les descriptions se valent, que celle qui succède ne fait que produire un nouveau récit aussi arbitraire et au statut de réalité aussi insondable que celui qui le précède.

## 5. Types d'objets et description : quelques exemples

La description du domaine du mal corporel et les confusions que l'on peut y repérer :<sup>27</sup>

- *naturalisme naïf*, qui ignore la nominalisation et la dérivation ;
- *interprétativisme* qui ignore le fondement perceptif et l'existence des objets concrets, et leur attribue comme unique fondement le cercle infini des interprétations ;

### Types d'objets dans un savoir sur le corps et les événements corporels : un processus de composition :

- Données élémentaires : la sensation et l'émotion (sensations de douleur, froid, brûlure, peur) ; elles jouent le rôle de primitives sémantiques et en tant que telles sont irréductibles.
- L'objet concret matériel (ex. : blessure, plaie, bouton ou furoncle..), qui est composé d'éléments perceptifs, car porteur de dimensions, d'attributs, de qualités ;
- Premier niveau de composition : entités nominales construites sur une combinaison de notions concrètes ; ex. : maux d'estomac, bronchite ;
- Second niveau de composition : entités nominales construites sur une combinaison de notions concrètes en faible nombre, ou entités concrètes plus sensations élémentaires, et de théories : "pulmonie", "tuberculose" .
- Troisième niveau de composition : entités nominales complexes construites sur une combinaison de notions concrètes nombreuses, incorporant des théories. "problèmes de nerfs, problèmes de digestion, maux du sang" (Ce niveau équivaut au niveau "domaines d'utilisation" des remèdes dans ma description).

Les organisations notionnelles auxquelles participent les notions appartenant à ces différents niveaux ne sont pas du même ordre. Ainsi, par exemple, on peut avoir des organisations quasi-taxinomiques pour les maux "objets matériels" (blessure,

---

<sup>27</sup> Extrait du travail en cours sur la description du domaine corporel.

coupure, éclate, etc.). Mais on a des organisations en treillis complexes pour le niveau "domaines" (cf. Travail avec les treillis de Wille sur les "domaines").

Quant aux "sensations, émotions", elles sont des primitives sémantiques qualitativement distinguées, sans objectivation matérielle, organisées comme un répertoire.

Toute description qui ne tiendrait pas compte des différences de statut ontologique des objets appartenant à ces différents niveaux d'élaboration bute contre des impossibilités (Cf. J.R.d.S. 1992).

## 6. Qu'est-ce qu'un savoir ?

En résumant ce qui a été proposé plus haut, on dira que pour être utilement mise en oeuvre, la notion de "savoir" doit s'appliquer à des ensembles de faits culturels qui présentent les caractères suivants :

(i) Ils se réfèrent à un domaine d'objets, structuré de façon forte :

- l'expression *domaine d'objets* implique qu'il s'agit non d'un domaine de phénomènes (physiques), mais d'un ensemble d'objets de savoir, spécifiques et spécifiquement produits à partir de champs phénoménaux (peut-être divers) caractéristiques.

- *structure forte*, implique l'existence de plusieurs types d'objets, de plusieurs niveaux de complexité, de plusieurs types de relations entre objets ; cette structure doit permettre des types d'inférences *sui generis*, et suppose que celles-ci soient productives (autrement dit ayant valeur de validité, notamment pratique, et de créativité - nouvelles notions).

(ii) Ils supposent l'existence pratique d'un ensemble de *procédures de validation* ou de contrôle des contenus mentaux et/ou des assertions (contraintes sur les objets, sur les relations entre objets, sur les énoncés portant sur les uns et sur les autres ; contraintes sur la production de nouveaux objets, etc.). C'est la dimension de *normativité* (interne au savoir en question).

Ed. Hutchins exprime une préoccupation proche de celle qui précède : "certaines parties de la culture ou du code culturel doivent consister en processus plus généraux et plus abstraits qui soient *responsables de l'organisation* intra- et interpropositionnelle", écrit-il (1980 : 127, je souligne). Ma position consiste à ajouter qu'il ne s'agit pas seulement (ou pas du tout) d'une question de *degré de généralité* (comme serait le cas pour un concept situé au plus haut niveau d'une taxinomie organisant des objets) mais d'une question de *fonction spéciale* d'organisation, qui est propre à certains éléments des savoirs : procédures récursives de contrôle.

(iii) Ces savoirs "intéressants" pour l'anthropologie (parce qu'explicatifs de conduites, d'institutions, de faits culturels ou sociaux en général), sont :

- apprenables (contrainte psychologique : sélectionne toutes les formations cognitives qui respectent les structures cognitives - formelles, sémantiques, mnémoniques)

- transmissibles (contrainte psycho-sociale : il doit exister localement des moyens de communication, verbaux ou non verbaux - explicites ou tacites, entre les individus, rendant compte de la diffusion de certains contenus ou compétences dans une société.

- variables : cette caractéristique dérive de deux constatations d'ordre différent.

En premier lieu, l'incertitude liée à l'ensemble des processus en question (non exacts à 100%, produisant des erreurs, suivant des voies non strictement standardisées), ainsi qu'à l'accès différencié aux informations (différences d'expérience), détermine de la variabilité dans les objets, dans les organisations notionnelles, donc dans les énoncés...

En second lieu, l'incertitude devient un caractère exigeant de la diversité. A partir du moment où la variabilité produit des classes d'objets différents, équivalents mais partiellement incompatibles, et que ces incompatibilités sont soit indécidables soit partiellement irrésolues, il devient non seulement impossible d'éliminer la diversité de ces contenus incompatibles, mais il devient nécessaire de la conserver. Je fais la conjecture qu'il existe quelque chose comme une *écologie de ces savoirs* anexacts qui nous occupent, qui exige le maintien d'un degré élevé de diversité, comme garantie contre les erreurs partielles de chacune de ses versions.

Enfin, ils sont socialement distribués : caractéristique sur laquelle nous reviendrons plus loin.

## **7. L'individu et le groupe, lois de composition**

### **7.1. Le savoir de quelqu'un**

Ce qui est évoqué ci-dessus est un modèle simplifiant les processus que l'on est contraint, selon moi, de supposer existant chez chaque individu porteur d'un savoir.

Le "savoir" en un premier sens désigne donc des faits dont les supports sont des individus. On peut, en anthropologie parler, en toute légitimité, du *savoir* d'une *personne*, sur un certain domaine : ce sont des contenus (notions), comme on a vu, et les compétences spécifiques à ces contenus, s'il en existe.

Mais il va de soi que cette description statique isolée n'est qu'un moment d'une description qui intègre obligatoirement les processus qui interviennent entre chaque individu et tous ceux avec qui il est en contact direct ou indirect.

Pour aller vite, on mettra l'accent sur les boucles de contrôle. En supposant que les processus primaires peuvent se dérouler de façon autonome chez chaque individu (percevoir, assigner les percepts aux concepts, dériver d'autres concepts...). Chaque boucle de contrôle intègre l'échange ou la communication avec les autres membres de la société ; aussi bien dans son aspect cognitif, que dans l'aspect linguistique (lexique, énonciation, etc.), le contrôle du "fonctionnement" des processus entraîne (et suppose) l'interaction sociale.

Ici intervient simultanément le moment de l'énonciation, que l'on caractérisera d'abord, pour suivre J.-B. Grize (???), par la *prise-en-charge* par une personne, d'un contenu (une notion, des relations), dans un énoncé, qui active la mise en oeuvre de ce qu'il appelle le "faisceau d'objet".

L'interaction sociale joue un rôle différent à chaque niveau, mais devient absolument décisive quant à la forme et au contenu des "dérivations" conceptuelles. On peut dire que l'anthropologue trouve à ce niveau l'indice de pertinence maximale des faits culturels. La légitimité des "dérivations", des inférences pratiquées sur les concepts de premier niveau, sont objet de négociation au sein de la culture.

A ce niveau intervient précisément un grand nombre d'objets d'un type spécial, déjà mentionnés, que l'on peut appeler méta-représentations ou normes, règles, etc. qui sont des représentations dont le rôle est de fixer pour un état donné de la culture, les chemins *légitimes de dérivation et d'inférence*, et par conséquent, de *fixer un statut d'existence (ou de réalité) culturelle pour les objets complexes* produits par le travail mental individuel.

Mais à quoi cela revient-il ? Cela revient à reconnaître que décrire un savoir, non seulement exige que l'anthropologue adopte une épistémologie et une ontologie, comme on l'a vu, mais exige qu'il s'emploie à décrire l'épistémologie et l'ontologie culturellement fixées dans le savoir qu'il décrit. Il va de soi que les deux couples ne coïncident pas forcément.

## **7.2. Savoir individuel, savoir culturellement partagé, socialement distribué**

En un second sens, donc, ces savoirs de quelqu'un (de chacun), sont socialement distribués : ils le sont de certaines façons, selon des configurations qu'il est essentiel de décrire. Comme le dit Hutchins, "les propriétés cognitives des groupes peuvent être différentes de celles des individus" (1993 (1991) : 285). Et elles le sont, dirais-je toujours, parce qu'en s'échangeant, en se confrontant, explicitement (énonciation) ou implicitement (tacitement : actions, résultats des actions, incorporation dans les corps individuels ou dans des objets), ils produisent des "organisations" bien sûr différentes des savoirs individuels, mais surtout d'un autre ordre.

Dans ce domaine entrent bien sûr les recherches sur le consensus et sur sa formation. Mais l'anthropologie des savoirs doit aller plus loin. C'est la configuration

d'ensemble que forment les diverses versions d'un savoir présentes dans un certain univers social qu'il faut prendre en compte.

Il me faut revenir brièvement sur la variabilité. Celle-ci est d'abord rencontrée comme un *obstacle* pour la description anthropologique. Variation inter-individuelle, mais aussi intra-individuelle, rendent difficile une tâche descriptive qui a souvent été comprise comme une réduction de la variabilité pour parvenir à un exposé moyen, standard.

Les contenus de savoirs, et les divers éléments dynamiques (procédures) ne sont donc pas produits à l'identique par tous les processus d'apprentissage, ou par la transmission. Tous les éléments varient d'un individu à l'autre, et c'est un problème classique de l'anthropologie, de concilier l'unité même relative d'une culture, qui est souvent frappante, avec sa variabilité.

Pour un domaine de savoirs donné, la variation peut être très intense, mais d'intensité différente selon les régions de ce savoir.

Néanmoins, la communication interindividuelle (coopération pratique, échanges discursifs, etc.), reste par hypothèse possible (bien qu'avec un degré de succès difficile à mesurer).

J'ai proposé de considérer l'objet théorique composite qu'on appelle **un savoir**, comme l'espace de variation des éléments qui le composent : l'ensemble des variantes (ou des versions) qui sont encore admises comme légitimes par le groupe social porteur de ce savoir, qui prend ainsi son second sens comme objet collectif, ou forme émergente.

Cette option peut nous empêcher d'établir une description entièrement cohérente, du point de vue logique. Mais elle permet l'observation d'une sorte d'écologie des contenus, qui est non pas gênée par la variabilité, mais activée par elle.

Évora, Nov. 1996.

## Bibliographie

Boudon R. et Clavelin M. (Dir.) 1994 *Le relativisme est-il résistant ? Regards sur la sociologie des sciences*, Paris, PUF.

Carneiro R. L., 1995 "Godzilla meets New Age Anthropology : Facing the Post-Modernist Challenge to a Science of Culture", *Europaea*, I, 1, : 3-22.

Chevallier D: (Dir.) 1995 (Ministère de la Culture, Mission du Patrimoine Ethnologique), *Les savoirs naturalistes Populaires.*, Paris.

Claverie E. 1987 "Les symbolismes majeurs", in Chiva I. et Jeggle U., *Ethnologies en miroir*, Paris MSH : 139-149.

Cordier F. 1992 *Les représentations cognitives privilégiées*, Lille, PU Lille

Fabre D.1995 in Chevallier D.1995

Fuller S., De Mey M., Shinn T. and Woolgar S. 1989, *The Cognitive Turn : Sociological and Psychological perspectives on Science*, Dordrecht, Kluwer.

- Geertz C. 1986 (1983) *Savoir local, savoir global*, Paris, PUF.
- Goldman A. 1986, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.
- Granger G.-G. 1988 *Pour la connaissance philosophique*, Paris, O. Jacob.
- Habermas J. 1987 *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF.
- Grize J.-B. 1990 *Logique et Langage*, Paris, Ophrys.
- Harnad S. 1987 *Categorical Perception : The Groundwork of cognition*, Cambridge Mass., Cambridge Univ. Press.
- Hirschfeld L. and Gellman S. 1994 *Mapping the Mind : Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge Mass., Cambridge Univ. Press.
- Hutchins E. 1980 *Culture and Inference : a Trobriand Case Study*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press
- Hutchins E. 1993 (1991) "The Social organization of distributed Cognition", in Resnick et al. 1993.
- Isambert F. A. 1994 "Après l'échec du 'programme fort' une sociologie du contenu de la science reste-t-elle possible ?", in Boudon R. et Clavelin M. (dirs.) 1994 : 51-76).
- Keil F. *Concepts Kinds and Cognitive Development*, Cambridge Mass., MIT Press
- Lakoff G. 1987 *Women, Fire and Dangerous Things*
- Lévi-Strauss C. 1962 *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon.
- Lyons J. (1978) 1990 *Sémantique linguistique*, Paris, Larousse.
- Merton Robert K. 1973, *The Sociology of Science : Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
- Miller G. and Johnson-Laird 1976, *Language and Perception*,
- Morin E. 1986, *La Méthode, 3. La Connaissance de la Connaissance/1*, Paris, Seuil.
- Musgrave A. 1988 "The ultimate argument for scientific realism", in Nola R. 1988 : 229-252.
- Nola R. 1988 *Relativism and Realism in Science*, Dordrecht, Kluwer.
- Pacherie E. 1993 *Naturaliser l'intentionnalité. Essai de philosophie de la psychologie*, Paris, PUF.
- Pickering A. 1992 *Science as Practice and Culture*, Chicago, Chicago Univ. Press.
- Putnam H. (1988) 1990 *Représentation et réalité*, Paris, Gallimard.
- Resnick L. B., Levine J. M. and Teasley S. D. 1993 *Perspectives on Socially Shared Cognition*, Washington D.C., American Psychological Association.
- Rodrigues dos Santos José 1992 *Savoirs vernaculaires de la maladie. Analyse conceptuelle préliminaire à la construction d'une base de connaissances*, Min. Recherche, Paris.
- Rodrigues dos Santos José 1995 *Savoirs de la nature, nature des savoirs. Les savoirs des plantes en Cévenne. Contribution pour une anthropologie cognitive*, These doctorat EHESS, Paris.

Rosch E., Mervis C. and Gray W., "Basic Objects in Natural Categories", *Cognitive Psychology*, 8 : 382-439.

Russell B. 1967 (1940) *Inquiry into Meaning and Truth*, London, Penguin Books.

Sperber D. 1996 *La contagion des idées*, Paris, O. Jacob

Sperber D. 1994 "The modularity of thought and the epidemiology of representations", in Hirschfeld L and Gellman S. 1994 : 39-67.

Sperber D. and Wilson D. 1986 *Relevance, Communication and Cognition*, Oxford, Basil Blackwell.

Varela F. 1989 *Autonomie et Connaissance*, Paris, Seuil.

Veyne P. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris

Wierzbicka A. 1992 *Semantics, Culture and Cognition*, Oxford, Oxford Univ. Press.

Woolgar S. 1989 "Representation, cognition and self : What hope for an integration of psychology and sociology ?", in Fuller S., De Mey M., Shinn T. and Woolgar S. 1989 : 201-223.