

SUR LA MÉTHODE D'EDGAR MORIN\*

L'éloge d'Edgar Morin n'est plus à faire et la sortie d'un de ses livres, qui complète une œuvre déjà immense, promet toujours au lecteur le plaisir vif de penser. Le quatrième volume de *La Méthode*, consacré aux *Idées*, à *leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, ne fait pas exception. Cette « écologie de la connaissance »<sup>1</sup>, doublée d'une « noologie »<sup>2</sup>, pullule de formules brillantes, iconoclastes<sup>3</sup>, suggestives où viennent tout d'un coup converger les multiples fils d'une recherche tendue dans des directions diverses. Mais si intelligent que soit ce livre, qui se déchiffre comme une partition polyphonique, il ne laisse pas d'attirer contre lui quelques soupçons. Le profit de la multiplication des approches se trouve compromis par l'écueil de l'incohérence.

La première *inquiétude* que l'on ressent tient à la difficulté d'*identifier* l'ouvrage que l'on a entre les mains. On dira que c'est précisément l'effet recherché par la pensée pluraliste à laquelle E. Morin s'essaie et nous convie depuis longtemps ; que la variation des points de vue sur une question ne saurait nuire à sa solution. On ajoutera qu'un livre sur la méthode se tient inévitablement à mi-chemin entre les problèmes de détermination des phénomènes (ici : les « idées », c'est-à-dire les théories, les doctrines, les « idéologies »<sup>4</sup>) et la réflexion philosophique. Mais inspectons cette position de l'auteur, médiane et inconfortable : quel est le moyen d'être à la fois sociologue, voire plus généralement anthropologue, et philosophe ?

Cet effort de synthèse attire d'entrée de jeu la sympathie ; puisque si, d'un certain point de vue, on traite les idées comme relevant d'une espèce particulière de *faits*, on n'entend pas ignorer non plus qu'elles n'ont pas toutes la même valeur et qu'il serait absurde de les tenir également pour vraies, quand bien même nous ne

---

\* À propos de : Edgar MORIN, *La Méthode. 4 : Les Idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*. Paris, Seuil, 1991. 15,3 x 24, 266 p., bibliogr.

1. « Qui considère la connaissance du point de vue de ses conditions sociales-culturelles-historiques de formation » (p. 9).

2. « Qui considère la connaissance du point de vue de l'existence et de l'organisation du monde des croyances et des idées » (p. 9).

3. « Il y a plus d'opinions personnelles devant le zinc d'un bistro que dans un cocktail littéraire » (p. 26).

4. Autant de termes qui reçoivent, de la part de l'auteur, des définitions fort précises.

saurions dire *positivement* en quoi consiste cette vérité. Mais résout-on une antinomie pour affirmer à la fois, à la façon pascalienne, sa thèse et son antithèse ?

E. Morin n'ignore pas que cette antinomie est exposée et prétendument résolue chez Husserl par la dénonciation de l'historicisme et du psychologisme ; on pourrait ajouter celle du sociologisme et, plus généralement, de l'anthropologisme, car toute science humaine peut donner lieu à des positions que Husserl a cru pouvoir attaquer comme illusoirs et contradictoires. La valeur de vérité n'est pas un fait ; la vérité d'une idée ne se confond pas avec l'existence de cette idée, pas plus que la beauté d'une œuvre ne se confond avec son être, ou la justesse d'un sentiment avec la réalité de ce sentiment<sup>5</sup>. Cette position husserlienne, forte dans la contestation d'une confusion, déçoit lorsqu'elle est bien forcée de se découvrir comme un platonisme des valeurs ; le vrai, le bon, le juste, le beau... transcendent l'existence des êtres qui les portent fugitivement. Mais chacun voit que cette existence d'un monde de valeurs séparé du monde des faits ne satisfait guère, car elle semble excepter de l'histoire des exigences (de vérité, de beauté,...) dont il est impossible de nier la temporalité. Peut-être existe-t-il une « vérité substantielle » comme se le demande Pascal, au début de l'argument du « pari » ; mais à quoi sert-il de l'affirmer si personne ne la pense ?

Donc les idées sont des faits, comme le sont aussi les exigences de vérité, de justesse, de justice... Fait encore le discours qui tient les idées et leur valeur pour des faits. Cette antithèse de l'antinomie a sa valeur car, comme le dit justement E. Morin, il n'y a aucune raison pour traiter, d'un point de vue sociologique, une idée vraie autrement qu'une idée fausse (p. 14, p. 15). Pourquoi soumettrait-on les seules idées fausses au déterminisme économique, juridique, politique, tandis qu'on en excepterait les idées vraies ? La solution pascalienne du calcul des partis, qui jette les bases du traitement mathématique moderne des probabilités, s'inscrit tout autant dans un contexte social que celle, livrée quelques décennies plus tôt, par Pacioli ou Tartaglia. Il n'y a pas lieu de traiter différemment, dans cette perspective, les idées vraies et les idées fausses ; les unes et les autres sont le produit d'un monde qu'en même temps elles donnent à voir et à habiter (p. 114), sur un certain mode. S'il est vrai que le tour par lequel les idées sont des idées n'est pas le même que celui par lequel les idées sont vraies, il ne faut tout de même pas laisser fuir cette vérité en un ciel intelligible, dont les lois seraient radicalement spécifiques et différentes de toutes les autres, et éviter ainsi toute explication à leur sujet. Si la valeur tient aux idées par des biais différents de ceux par lesquels une idée est une idée, ces biais n'échappent pourtant pas à toute détermination.

Nous attendons des sciences humaines qu'elles ne laissent pas la question de la séparation du vrai et du faux s'enfuir à tire-d'aile vers des régions prétendument intelligibles. Sans doute n'oublions-nous pas par quelles variations sur un thème ancien<sup>6</sup> l'idéalisme husserlien a discrédité par avance ce type d'enquête : par quel miracle celui qui dit que la vérité n'est qu'un fait pourrait-il excepter son jugement du traitement auquel il soumet celui des autres ? Vous traitez les valeurs comme

5. E. Morin admet volontiers que « la sociologie de la connaissance demeure incertaine pour déterminer la vérité d'une connaissance » (p. 86).

6. Celui du légendaire sophisme d'Épiméride sur les Crétois.

des faits et vous vous contredites en cela : par ce bel argument, les illusions psychologues, historicistes, sociologues... se trouveraient dénoncées. Mais cette position fait impression tant qu'on n'en a pas démasqué l'inacceptable platonisme.

On est en droit d'attendre du sociologue, non pas qu'il réitère cette apagogie, mais bien qu'il lui mette fin. Est-ce par crainte d'être taxé de mécanisme vulgaire, voire de marxisme (p. 39, 73 ss., 95), E. Morin a trop voulu s'accommoder de la dangereuse position husserlienne. Or, si le sociologue ne s'autorise pas à parler des valeurs — et comment en parlerait-il autrement que comme de faits? —, la sociologie ne vaut plus une heure de peine et perd tout intérêt aux yeux mêmes du philosophe. Car c'est sur la façon dont une idée apparaît vraie, ou plus généralement sur les diverses façons dont elle nous importe que nous attendons les discours les plus intéressants. Les précautions phénoménologiques, mêlées imprudemment aux considérations de la méthode sociologique, jouent le rôle d'entraves formelles plutôt que celui d'aiguillon à l'égard de la recherche scientifique.

À opposer l'essence de la valeur à celle du fait qui lui est lié, on crée un leurre qui, tout au plus, fait miroiter le terme d'un chemin, sans nous livrer encore les moyens de le parcourir. E. Morin pousse évidemment plus loin sa détermination; il invoque, pour combler la distance entre le fait de l'idée et sa valeur, la mise en œuvre d'une « pensée complexe »<sup>7</sup>. Nous convenons que parler de la vérité d'une idée implique un niveau de complexité plus grand que celui du simple constat de l'existence de cette idée. Mais l'invocation de la « complexité » ne doit pas simplement se substituer à celle de la « transcendance » de la valeur par rapport au fait; elle doit pouvoir en rendre compte en l'inspectant par une pensée du « système ». Le système par lequel on dit qu'une pensée est vraie est plus complexe que le système dans lequel on constate la simple existence de cette pensée<sup>8</sup>; mais, là encore, si l'on ne veut pas recourir à de simples faux-fuyants, il faut montrer dans le détail ce qu'est ce système, comment il s'est produit, quel est son mode d'évolution, par quels autres systèmes il sera dépassé. Si la pensée du « système » ne doit pas être une chimère, qui indique tout au plus une direction, il faut qu'elle se mette à l'œuvre. Sinon, rien ne la distinguerait plus de la simple illusion de transcendance et l'on ne voit pas pourquoi nous devrions donner nos faveurs aux phantasmes de la complexité plutôt qu'à ceux de la transcendance.

De ce point de vue, le procédé d'E. Morin qui consiste à exprimer sa méthode séparément des exemples (situés en appendice, par ex., en I, 2) est très dangereux, car la pensée « complexe » et « systématique » qu'il préconise ne serait pleinement convaincante que mise à l'épreuve à travers des exemples précis. Sinon la

7. « Pour concevoir cette complexité, nous devons rejeter tout idéalisme donnant aux idées [...] une réalité en soi, et tout réductionnisme dissolvant la noosphère, soit dans l'esprit/cerveau (psychologisme), soit dans la société (sociologisme). Ce qui ne nous amène nullement à nier la part de vérité de l'un (l'autonomie et l'éventuelle souveraineté de l'idée) et de l'autre (l'enracinement psychologique et sociologique de l'idée) » (p. 124).

8. « Conformément à la logique de Tarski, la sociologie ne saurait se suffire, ni pour se connaître elle-même, ni pour connaître la société dont elle fait partie; elle doit à la fois dépasser, articuler, intégrer son système de connaissance dans un système de connaissance plus ample et plus riche... » (p. 15).

pensée complexe paraît seulement emboîter le pas, par des moyens abstraits, à la pensée de la transcendance que l'on prétendait dépasser.

Notons ici que l'argument que nous avons, jusqu'à présent, fait valoir à propos de la vérité et de ses conditions peut s'appliquer sans restriction à la prétendue transcendance de la liberté par rapport à ses conditions de possibilité. Pour que la pensée complexe puisse réaliser un réel dépassement de la troisième antinomie de Kant, il faudrait davantage entrer dans le détail de cette complexité, montrer comment le jeu des systèmes permet de constituer des systèmes plus complexes. Mais il y a loin d'un désir de solution à sa réalité et il ne suffit pas de changer de paradigme pour résoudre un problème<sup>9</sup>. D'autant que le déterminisme « mou » ou « affaibli » que préconise E. Morin, croyant pouvoir trouver sur ce point une alliée en la microphysique, est peu convaincant en ce qu'il risque de nous faire retomber<sup>10</sup> dans les insuffisances de la thèse de la troisième antinomie, remarquablement dénoncées par Kant. Les mêmes reproches s'adresseraient à l'encontre de la logique relâchée préconisée par E. Morin (p. 208) : est-ce par moins de logique qu'on dépasse la logique classique (de la contradiction) ou par une logique plus exigeante encore<sup>11</sup> ?

À cette première inquiétude, liée au traitement des antinomies « sociologistes », « historicistes »..., vient s'associer une *seconde série de perplexités*. Le paradigme biologique<sup>12</sup> est radicalement utilisé pour traiter de la vie des idées, de leur habitat, de leur comportement, de leur organisation, de leur mort enfin. Les variations de l'auteur le long de ce fil conducteur sont souvent remarquables, parfois éblouissantes ; sont-elles vraies ? Étrangement, l'auteur s'étend moins sur les points où l'on attend avec le plus d'intérêt que sur ceux où la variation s'empare de thèmes anciens. Tenons-nous-en à deux exemples. On connaît bien en effet, dans le III<sup>e</sup> *Dialogue sur la religion naturelle* de Hume, la comparaison des œuvres de l'intelligence avec des vivants : on ne s'étonnera pas de voir la génétique moderne maintes fois convoquée pour remettre l'analogie au goût du jour<sup>13</sup>. On est moins bien servi lorsqu'il s'agit de se demander plus précisément ce qui autorise à traiter les idées comme des êtres vivants et à leur appliquer l'ensemble des notions qui ont cours en biologie. L'idée est-elle un atome, une molécule, une

9. Passer de la notion de « personne » à celle de « ordinateur personnel » (p. 20) permet simplement de déplacer la III<sup>e</sup> antinomie, sans la résoudre. Parler de la « déconnection » entre le « Macro-Ordinateur » et les « esprits individuels » (p. 37), est-ce mieux faire que filer la métaphore ? « La révolution mentale d'importance majeure commence lorsque certains individus cessent d'être assujettis aux ordres, mythes et croyances émanant du Grand Ordinateur et deviennent sujets de connaissance » (p. 37) : personne ne peut dire le contraire, mais la véritable question est d'expliquer cette fin de l'assujettissement.

10. Au nom d'une « sociologie libérale », facilement opposée à une « sociologie autoritaire » (p. 76).

11. Certaines formules de la page 209 ne laissent pas d'être inquiétantes.

12. Et, par ce biais, les paradigmes de la biologie, comme le paradigme informatique (fidèlement suivi), le « bouillon de culture », la « machinerie complexe »...

13. E. Morin rappelle, à juste titre, les suggestions de Monod sur ce point : « Il faut considérer l'univers des idées, idéologies, mythes, dieux issus de nos cerveaux comme des " existants ", des êtres objectifs doués d'un pouvoir d'auto-organisation et d'autoreproduction, obéissant à des principes que nous ne connaissons pas, et vivant des relations de symbiose, de parasitisme mutuel et d'exploitation mutuelle avec nous » (p. 109). Lire aussi p. 164 ss.

cellule, un tissu... ? L'auteur ne s'attarde pas sur la réponse (p. 129-130). Or le point d'application du discours biologique aux idées méritait une attention plus soutenue, si l'on voulait échapper à l'accusation de préférer la métaphore au concept. Il est vrai qu'E. Morin ne s'émouvrait guère d'une telle charge, lui qui nous apprend à débusquer derrière chaque concept, une poignée de métaphores et de paradigmes ; mais que des concepts recèlent des métaphores et trouvent en elles leur origine signifie-t-il pour autant que l'on puisse purement et simplement abolir leur différence et les tenir pour équivalents ?

Passons au deuxième exemple sur ce registre biologique : l'usage de l'évolutionnisme n'est pas net dans ce texte, peut-être faute de savoir avec précision à quels éléments l'appliquer. E. Morin consacre très peu de lignes à la question<sup>14</sup> ; or, dans une conception qui refuse à la vérité toute transcendance de type platonicien et qui admet l'historicité des valeurs, l'être vrai ne saurait exister que comme l'enjeu d'une inlassable et interminable lutte. Pourquoi ce relatif silence sur l'évolutionnisme qui semble fournir à l'apagogie précédente la meilleure porte de sortie ?

La *troisième source d'inquiétude* tient dans le spectacle d'un auteur qui, faisant feu de tout bois, emprunte aux sciences les plus diverses, les concepts destinés à ensemençer la connaissance du domaine des idées. Ne cherchons pas à en faire grief à E. Morin qui sait lui-même que « l'aventure de la connaissance est soumise à des combinaisons [...] de temporalités très différentes » (p. 79) ; repérons simplement un problème rendu particulièrement évident par sa démarche. Les concepts dont se servent les sciences les plus rigoureuses à une étape quelconque de leur développement ont ordinairement évolué très différemment les uns des autres ; il est fréquent que la physique, par exemple, où la biologie utilise des notions et des théories mathématiques formées depuis très longtemps. Le spectacle qu'E. Morin nous donne de sa méthode, qui emprunte en tout sens ses éléments conceptuels, est celui d'un étrange festolement temporel, qui rend le voisinage de certains concepts proprement chaotique.

Prenons un exemple. Nul ne se plaindra des emprunts d'E. Morin à la microphysique de notre siècle ; ils permettent d'expliquer remarquablement comment une loi qui régit les phénomènes à une certaine échelle ne les régit plus à une autre, comment coexistent et s'articulent des ordres différents de légalité. Si nous acceptons que ce schème explicatif soit nouveau — ce qui est loin d'être sûr<sup>15</sup> —, pourquoi laisser dans sa trivialité l'opposition de l'*intérieur* et de l'*extérieur*, dont il est constamment fait usage dans le livre<sup>16</sup>, alors que ces notions descriptives ont, depuis

---

14. Quelques-unes en haut de la p. 76 ; quelques autres en bas de la p. 152. Toutefois, il sait en tirer un remarquable parti : la force éristique d'une idée, qui la fait triompher dans son débat avec les autres idées, est distincte de sa vérité.

15. Grâce au calcul infinitésimal, grâce à la loi des grands nombres de Bernoulli, les savants des xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles maîtrisaient déjà très bien ces schèmes explicatifs, du moins au degré de précision requis par les analyses d'E. Morin.

16. P. 25, 35, 73, 100, 172. Est-il fondamental de discuter si la culture est *extérieure* ou *intérieure* à la connaissance humaine (p. 20-21) ? Ne vaudrait-il pas mieux forger les concepts qui permettraient de donner forme à cette liaison culture/connaissance humaine ? Le seul moment où un dépassement de l'opposition extérieur/intérieur est envisagé consiste à hypothétiser les termes du problème. Qu'on en juge en lisant l'avant-dernier alinéa de la p. 42.

longtemps, cessé tout autre usage que métaphorique en mathématiques ? Des concepts très inégalement élaborés se mêlent donc dans cet ouvrage qui se veut de méthode. Il se peut que ce mélange soit inévitable ; nous aurions aimé en être assurés.

D'autant que cette opposition entre l'interne et l'externe, tout efficace qu'elle semble dans le domaine des sciences, n'en est pas moins fort *dangereuse*, en particulier lorsqu'elle prend valeur explicative dans le domaine des idées et de leur évolution. S'il est une notion qui mériterait un dépassement décisif, c'est bien celle de « contexte » dans lequel les idées seraient censées vivre. L'explication par le « contexte », à laquelle les historiens ont si souvent recours consiste généralement à isoler l'objet dont on prétend rendre compte et à parler de toute autre chose que de cet objet même : attitude aussi abstraite que celle qui, à l'opposé, tenterait d'expliquer l'objet par lui-même. L'intérieur et l'extérieur des idées et des œuvres n'ont pas plus de sens que l'intérieur et l'extérieur des surfaces chez Möbius ou chez Dyck. Mais il faudrait se donner, dans le domaine des idées, les moyens de dépasser les oppositions brutes et intuitives, comme les géomètres se les sont donnés en leur domaine.

Ainsi, en dépit de la vivacité de la pensée que l'auteur déploie dans son ouvrage, c'est bien l'*abstraction* du projet qui nous a frappé. Maintes fois, E. Morin tombe dans les pièges qu'il dénonce pourtant, avec l'habileté qu'on lui connaît, chez les autres auteurs<sup>17</sup>. S'il excelle à débusquer les paradigmes sous les concepts et les méthodes en apparence les plus rigoureuses<sup>18</sup>, il ne voit pas toujours suffisamment les siens. « Tu vois la paille dans l'œil de ton voisin... »

L'ampleur et les difficultés des problèmes posés par ce livre entièrement consacré aux rapports que les idées entretiennent avec ceux qui les produisent, les font circuler, en le voulant ou sans le vouloir, offrent à celui qui ose les affronter tant d'écueils qu'elles font à l'avance pardonner toutes les carences. Nous avons cru remarquer qu'E. Morin se tournait vers Pascal pour trouver l'attitude convenable à l'égard des contradictions<sup>19</sup> ; il consacre d'ailleurs à l'auteur des *Pensées* l'une des plus belles pages du livre (p. 47), dont les trois cents autres pages se font l'écho fidèle. Il est clair qu'E. Morin veut éviter les fausses solutions de la dialectique hégélienne et marxiste. Mais quitte à revenir vers un auteur du passé pour y chercher l'élan à la solution des problèmes de notre temps, ne pourrions-nous pas nous tourner vers Bentham dont la théorie des fictions permettrait, sinon le meilleur dépassement de l'antinomie du sociologisme et de ses conséquences, du

---

17. « Les intellectuels démythifient et remythifient sans trêve, parfois même remythifiant dans l'opération même de démythification » (p. 61). Citant Wittgenstein, p. 136 : « L'élimination de la magie [par la théorie] a [...] le caractère de la magie ». P. 142 : « Il faut surtout voir ce que n'avait pas vu Max Weber : la réinvasion du mythe et même de la religion dans les systèmes d'idées apparemment rationnels. »

18. C'est l'un des thèmes du livre de montrer « que la science elle-même pouvait inconsciemment obéir aux idoles » (p. 13) ; que la raison elle-même pose son point de vue « total » en une espèce de « Sur-Moi » qui domine autoritairement les esprits singuliers (p. 80, p. 135) ; enfin qu'il est plus facile, pour l'esprit humain, d'abattre les dieux qu'il a créés que leurs « successeurs abstraits, qui se cachent sous des philosophies et idéologies apparemment laïques » (p. 119). Voir aussi en entier, *La Méthode*, III, 3.

19. Par exemple, E. Morin prouve, p. 18, que « ce qui ouvre la connaissance est ce qui ferme la connaissance ».

moins son meilleur déplacement. Bentham n'a pas hésité à tenir la vérité pour une fiction : l'affirmation ne va pas sans difficulté, mais n'indique-t-elle pas une direction à explorer au-delà des entraves husserliennes ?

De Bentham, E. Morin a souvent le ton et l'attitude chercheuse ; comme lui, il traverse toutes les disciplines et toutes les sciences ; il a le goût des tableaux (p. 38, 52, 92, 123, 134), du langage abondant<sup>20</sup>, riche en néologismes ; comme lui enfin, il n'abandonne jamais un projet philosophique<sup>21</sup>, favorisant intensément la pensée des valeurs. La notion de « fiction », si propre à synthétiser les points de vue les plus divers<sup>22</sup> et à absorber les contradictions<sup>23</sup>, si docile à toutes sortes de classements<sup>24</sup>, si « transdisciplinaire », n'est-elle pas l'une des clés des problèmes que pose heureusement E. Morin<sup>25</sup>, sans qu'il puisse encore leur apporter de solution très convaincante ?

Enfin, il est un « préjugé » qu'il partage avec Bentham, celui de ce qu'on pourrait appeler un « optimisme linguistique ». Non qu'il estime que les signes jouissent d'une espèce d'autonomie, puisqu'il ne les conçoit pas séparément de l'ordre de la vie<sup>26</sup>. Non que « les symboles, les idées, les mythes » ne soient pas le théâtre de toutes sortes de déchirements historiques. Mais ils restent notre maison ; ils « ont créé un univers où nos esprits habitent » (p. 114). L'idée ne paraît jamais l'effleurer que nous sommes peut-être déjà entrés dans un monde où l'essentiel ne passe plus par les rapports de sens et de langage ; il nous semble que G. Hottos ait bien esquissé cette inquiétude dont nous ne voyons trace nulle part dans un livre consacré à la vie et à la mort des idées. E. Morin pouvait réserver au moins quelques lignes à celui qui, pour avoir posé le problème du dépassement du symbolique, est peut-être le Pascal de notre temps. On peut, sans doute, tenir l'idée du monde de la techno-science censé anéantir le logos pour une gigantesque fiction ; mais la sous-estimation du phénomène technique dans ce quatrième volume de *La Méthode* n'en demeure pas moins étonnante.

Jean-Pierre CLÉRO.

20. On trouve chez E. Morin, à propos du langage, cette maxime que n'eût pas désavouée Bentham : « Situer le langage sans le dissoudre ou le réifier est complexissime » (p. 162). On lit aussi p. 171 une série de remarques sur la valeur scientifique du langage courant qu'il n'eût pas désavouée davantage.

21. E. Morin se propose de « chercher et intégrer la connaissance de la connaissance dans toutes connaissances » (p. 72).

22. L'analyse effectuée par E. Morin de la notion de « nation » (p. 148-149) se rapproche beaucoup du type d'études que l'on pourrait trouver chez Bentham sur la question.

23. E. Morin s'intéresse très vivement à ce point, glorifiant Niels Bohr (p. 181-182). Non sans excès d'ailleurs, car ce n'est tout de même pas la première fois qu'un savant accepte une contradiction sans nuire à la rationalité scientifique ! Faut-il rappeler, sur le terrain même de la science réputée la plus rigoureuse, ce qu'est un indivisible, ce qu'est une probabilité, etc. ?

24. On trouverait d'ailleurs, de ce point de vue, dans le détail, des points de rapprochement entre Bentham qui parle de « fictions de premier ordre », « de deuxième ordre », etc. et E. Morin qui distingue, parmi les « imprinting » culturels qui s'installent dès la petite enfance, des « imprinting » d'ordres différents, dont certains laissent plus de liberté que d'autres (p. 44) ; et qui, plus généralement, parle de concepts de divers ordres (p. 202).

25. Il semble qu'il en ait eu quelque sentiment, puisqu'il introduit son livre sous le signe des « idoles » baconiennes. En revanche, il cite le mot de « fallacy » sans même le voir (p. 136).

26. « Toute connaissance humaine émerge sans cesse du monde de la vie au sens biologique du terme » (p. 10). P. 203.