

Année
2006/1

Revue publiée avec le concours du CNRS et du CNL T. 127, 5^e S.

Revue de Synthèses

Questions de temps Coïncidences et récurrences

Pascale Gillot, Sarah Carvallo, Alberto Pala,
John Hyman, Samir Boukhris, Christian Schmidt

ESSAI

Reinhart Koselleck: Structures de répétition
dans la langue et dans l'histoire

VARIA

Michel Villette: Thèses de sociologie et romans à thèse

REVUE CRITIQUE

Laurie Catteeuw: La polymorphie de la raison d'État

Comptes rendus

ÉDITIONS



RUE D'ULM

FONDATION
POUR LA
SCIENCE

Revue de Synthèse

Revue semestrielle
publiée avec le concours
du Centre national de la recherche scientifique
et du Centre national du livre

avec le soutien
du ministère de l'Éducation nationale,
de l'Enseignement supérieur et de la Recherche,
de l'École normale supérieure
et de l'École des hautes études en sciences sociales

Cinquième série
Année 2006/1
Série générale : tome 127

ÉDITIONS



RUE D'ULM

FONDATION POUR LA
SCIENCE

Fondation « Pour la science »
Centre international de synthèse
Direction : Michel Blay et Éric Brian

Revue de synthèse

Revue semestrielle fondée en 1900 par Henri Berr

Directeur de la publication et rédacteur en chef : Éric Brian

Secrétariat de rédaction : Agnès Biard et Laurie Catteeuw

Comité de rédaction

Charles Alunni, Étienne Anheim, Claude Blanckaert, Michel Blay, Dominique Bourel, Philippe Boutry, Jean-Pierre Cléro, Jochen Hoock, Dominique Margairaz, Henri-Jean Martin, Pierre-François Moreau, Jean-Claude Perrot, Olivier Remaud, Dinah Ribard, Jean-Marc Rohrbasser

Comité de lecture

Guy Beaujouan, Jacques Brunschwig, Paolo Casini, Roger Chartier, Joël Cornette, Robert Darnton, Robert Fox, Dominique Julia, Evrett Mendelsohn, Stéphane Michaud, Jean Mosconi, Mona Ozouf, Pierre Pellegrin, Roshdi Rashed, Daniel Roche, Jean-Claude Schmitt, Pierre Vidal-Naquet

Soutiens à la rédaction

Mireille Delbraccio (comptes rendus), John Pappas (anglais), Friedrich Steinle (allemand)

Direction et rédaction

Fondation « Pour la Science »
Centre international de synthèse
Caphés-Ums 2267 CNRS, 45, rue d'Ulm, F-75005 Paris
Tél. +33(0)1 44 32 26 54/55 - Fax +33(0)1 44 32 26 56
revuedesyntese@ens.fr
<http://www.ehess.fr/acta/synthese>

Publication et diffusion

Éditions Rue d'Ulm, École normale supérieure
45, rue d'Ulm, F-75005 Paris
www.pressens.fr

Les textes publiés n'engagent que leurs auteurs

© 2006 Fondation « Pour la science »
Centre international de synthèse
et Éditions Rue d'Ulm

Questions de temps

Coïncidences et récurrences

Présentation

5 Éric BRIAN

Articles

11 Pascale GILLOT

Du parallélisme au fonctionnalisme contemporain. Autonomie et automatisme de l'activité mentale de Spinoza à Putnam

From parallelism to contemporary functionalism. Autonomy and automatism of mental activity from Spinoza to Putnam

43 Sarah CARVALLO

Stahl, Leibniz, Hoffmann et la respiration

Stahl, Leibniz, Hoffmann and breathing

77 Alberto PALA

Temps, succession, *cogito*

Time, succession, cogito

97 John HYMAN

L'urne et le pot de chambre

The urn and the chamber pot

115 Samir BOUKHRIS

Induction, probabilités et confirmation chez Carnap

Induction, probabilities and confirmation in Carnap

141 Christian SCHMIDT

Quelques repères historiques sur la théorie des jeux de Leibniz à Von Neumann

A few historical landmarks on the theory of games from Leibniz to Von Neumann

Essai

159 Reinhart KOSELLECK

Structures de répétition dans la langue et dans l'histoire

Repetition structures in language and history

Varia

- 169 Michel VILLETTE
Thèses de sociologie et romans à thèse
Sociological theses and thesis novels

Revue critique

- 185 Laurie CATTEUW
La polymorphie de la raison d'État
The polymorphism of the reason of State

Comptes Rendus

GENRES

- 199 STEINBERG (Sylvie)
La Confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution
(C. Théré)
- 202 *L'Épistolaire, un genre féminin ? Études réunies et présentées par Christine*
PLANTÉ (S. Condon)
- 205 *Le Genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature. Sous*
la direction de Dominique FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Christine PLANTÉ, Michèle
RIOT-SARCEY et Claude ZAIDMAN (S. Condon)
- 209 *Femmes en toutes lettres. Les épistolières du XVIII^e siècle. Textes réunis et*
présentés par Marie-France SILVER et Marie-Laure GIROU SWIDERSKI (M. Cottret)

PHILOSOPHIE

- 211 LYCAN (William G.)
Real Conditionals (C. Alsaleh)
- 212 PRICE (Carolyn)
Functions in mind. A theory of intentional content (C. Alsaleh)
- 213 LEMPERT (Bernard)
Critique de la pensée sacrificielle (N. Grangé)
- 216 CASTORIADIS (Cornelius)
Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987 (La
Création humaine, t. I). Texte établi, présenté et annoté par Enrique ESCOBAR
et Pascal VERNAY (N. Poirier)
- 219 DOUCHIN (Éric)
L'Opéra et l'oreille du philosophe (E. Buch)
- 221 CLAIR (André)
Métaphysique et existence. Essai sur la philosophie de Jules Lequier
(R. Belay)
- 224 KOSELLECK (Reinhart)
Zeitschichten. Studien zur Historik, Beitrag von Hans-Georg GADAMER
(J. Hoock)

Faut-il le répéter ? Le xx^e siècle a profondément changé les conceptions que les scientifiques et les philosophes se sont faites du temps : dans les sciences sociales et dans les sciences de l'esprit, ils n'ont eu de cesse depuis un siècle de scruter le gouffre qui sépare l'expérience intime de la durée de la conception des temps propres aux phénomènes scientifiques ou historiques. Ainsi par exemple, dès les années 1940, le sociologue Maurice Halbwachs, dont l'œuvre ne cesse d'être réévaluée depuis une dizaine d'années, constatait-il à propos de la mémoire collective de la topographie des épisodes évangéliques, que l'évocation de ces lieux, réinventés et portés par des traditions distinctes, relevait de formes de temps sociaux, subtiles, consistantes et en tension les unes à l'égard des autres. À cette époque, on n'employait pas encore le terme de « structure sociale » pour ce genre de choses. Il n'est pas inutile toutefois d'associer l'expression à la longue dynamique des enchevêtrements des temps sociaux telle que l'a conçue ce lecteur attentif de Leibniz, soucieux de Durkheim comme de Bergson. Halbwachs précisait de plus qu'il importait, pour la saisir, de mettre en doute le métier d'historien, même dans ses réalisations les plus rigoureuses et le plus modernes. Il prolongeait ainsi un dialogue engagé de longue haleine avec Marc Bloch¹.

« Concentration en un même lieu, morcellement dans l'espace, dualité en des régions opposées : ce sont là autant de moyens familiers dont se servent les groupes d'hommes, non seulement les églises, mais d'autres communautés, familles, nations, etc., en vue de fixer, d'organiser leurs souvenirs des lieux, mais aussi des temps, des événements, des personnes. La mémoire collective se distingue de l'histoire. Les préoccupations historiques telles que nous les concevons, auxquelles obéit tout auteur qui écrit un ouvrage d'histoire, étaient bien étrangères aux chrétiens de ces époques². »

Ouvrons donc la question des temps, non pour y chercher l'attestation de la multiplicité de leurs formes – la cause est entendue, on le voit depuis de nombreuses décennies – mais pour repérer comment se combinent ces temps multiples, qu'ils soient propres aux choses de l'esprit ou bien partagés par les êtres sociaux. Leibniz, songeant à accorder les mouvements de deux montres, rejetait le nœud physiologique indispensable au dualisme de la métaphysique

1. Maurice HALBWACHS, *La Mémoire collective*, 1^{re} éd. 1950, ici Paris, Albin Michel, 1997, notamment « Mémoire collective et mémoire historique », p. 97-142. Voir à ce sujet l'analyse de Gérard Namer, *Halbwachs et la mémoire sociale*, Paris, L'Harmattan, 2000, ou celle des auteurs d'*Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et société (Jahrbuch für Soziologiegeschichte)*, sous la dir. de Hermann KRAPOTH et Denis LABORDE, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2005.

2. M. HALBWACHS, *La Topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, 1^{re} éd. 1941, ici Paris, Presses universitaires de France, 1971, p. 147.

cartésienne – la glande pinéale. Il plaidait pour une harmonie préétablie. Einstein, lui-même, dont on imagine aisément qu'il eut à connaître au *Gymnasium* cet épisode célèbre de l'histoire de la philosophie et qui, par surcroît, partageait avec le bibliothécaire du duc de Brunswick un certain goût pour l'harmonie, n'a-t-il pas fondé sa relativité restreinte sur une expérience mentale analogue, celle de la coordination de deux horloges distantes dans l'espace, et donc dans le temps pour peu qu'on veuille prêter attention au délai pris par la lumière pour parcourir cet espace du fait de cette coordination. Dans les deux cas, ici à propos de l'espace-temps, là dès qu'il s'agit d'envisager l'union du corps et de l'esprit, voici deux objets analogues faits d'un certain degré de coïncidence.

Ainsi il n'est pas interdit de passer au crible les édifices conceptuels de philosophes anciens ou contemporains, tels Baruch Spinoza et Hilary Putnam dans l'article de Pascale Gillot, pour chercher jusqu'à quel point leurs structures peuvent présenter quelque analogie. Le point de départ est, comme chez Leibniz, la critique de la dualité cartésienne. La construction de la comparaison porte sur des points communs : l'autonomie de l'activité mentale et l'assimilation de l'esprit à une forme d'automatisme. Dans les deux cas, à trois siècles de distance, ce serait un même « dépassement de l'alternative classique entre dualisme et réductionnisme : l'esprit humain ne constitue pas une substance séparée du corps, alors même que l'activité mentale relève d'une causalité cogitative nécessaire et indépendante de toute autre³ ». Les deux montres n'en faisaient qu'une – nous le savions, chez Spinoza – et nous l'entendons maintenant à propos du fonctionnalisme contemporain.

Pour passer d'un tel constat à une enquête d'ordre biologique et par conséquent – on vient de le voir – d'ordre cognitif, il conviendra peut-être de suivre une voie comparable à celle qu'a étudiée Sarah Carvallo à propos des théories de la respiration à l'époque moderne. Elle conduit de l'identification d'une manifestation vitale, la respiration, à la distinction entre la vie d'une part et le vivant d'autre part, qui, pensé comme phénomène, est dès lors susceptible d'analyses physico-chimiques. Sarah Carvallo montre, chemin faisant, à quel point l'histoire de la médecine, de la chimie, de la philosophie et de la mécanique – entendue comme la science des machines – sont profondément intriquées, et qu'il a fallu mobiliser toutes ces sciences pour établir une physiologie de la respiration. À l'encontre des simplismes portés jusqu'à nous par les formes les plus banales de la mémoire collective des savants, ici tenaces dans leur disqualification scientifique de théories lointaines, elle propose que « la philosophie des sciences œuvre à ce travail de mémoire, comme une méditation sur ses métaphores⁴ ». C'est dire qu'une enquête sur les modalités effectives de la récurrence au sens épistémologique du mot relève de l'étude de la mémoire collective, pour autant qu'on admette que, dans les sciences, cette mémoire se trouve pour ainsi dire réglée de manière particulière.

3. Voir *infra*, p. 38.

4. Voir *infra*, p. 71.

Revenons à l'enquête sur l'esprit avec l'article d'Alberto Pala⁵. L'analyse fine et stricte qu'il propose de l'expression cartésienne de la continuité de la pensée le conduit à mettre en évidence comment le terme « *cogito* » opère alors à la manière d'un élément qui assure la continuité du temps de la pensée dans la succession des idées. Cette fois, la série et sa coordination fonde le sujet. Considérons un moment que cette coordination, envisagée à la manière de la psychologie collective halbwachsienne, procéderait de règles de conduite de l'esprit acquise par le sujet. On pourrait alors la comparer à deux états analysés, il y a quelques décennies, par Halbwachs formé à la méthode sociologique : le rêve et le souvenir.

« Sans doute [les représentations] se déroulent suivant un ordre chronologique : mais entre la file des images successives du rêve et la série des souvenirs, il y a autant de différence qu'entre un tas de matériaux mal dégrossis, dont les parties superposées glissent l'une sur l'autre, ou ne restent en équilibre que par accident, et les murs d'un édifice maintenus par toute une armature, et étayés d'ailleurs ou renforcés par ceux des édifices voisins. C'est que le rêve ne repose que sur lui-même, alors que nos souvenirs s'appuient sur ceux de tous les autres, et sur les grands cadres de la mémoire de la société⁶. »

Nous disposerions ici de trois types de successions caractéristiques d'autant d'états d'esprit : le hasard dans l'enchaînement des images rêvées, la régularité dans celui des souvenirs, enfin ce type de régularité particulière – la règle propre à la conduite de l'esprit – dans la succession qu'envisage le *cogito* dont Alberto Pala nous montre que, chez Descartes, il assure la continuité et l'actualité de la pensée. L'exploration des temps sociaux conduirait par cette voie vers l'exploration cognitive et vers celle de ses conditions collectives de possibilité.

La contemporanéité est une tout autre figure de la coïncidence, non plus propre à l'exploration cognitive mais à celle d'une époque. John Hyman examine ce qui, d'un point de vue disons biographique, pourrait nouer le souci de clarification du langage de la science chez Ludwig Wittgenstein et celui de clarification pratique des objets dans l'architecture d'Adolf Loos. Les deux hommes se sont en effet connus. Et l'architecte n'a pas caché, on le verra, son admiration pour le philosophe. Tant de commentateurs se sont satisfaits de cette affinité attestée par une documentation empirique et confortée par l'idée qu'ils auraient partagé un même esprit de mise à nu. Hyman démonte méthodiquement ces raccourcis. Il montre dans cet exercice exemplaire que ni la proximité chronologique, ni l'affinité subjective ne sauraient rendre raison de ce que Wittgenstein devrait à Loos. Qui voudrait mettre en garde les commentateurs des textes scientifiques et philosophiques à propos des *fallacies* de l'histoire vaguement culturelle et de celles induites par les usages incontrôlés de la notion de contexte, pourra donner cette étude en exemple. Le temps historique qu'ont partagé Loos et Wittgenstein ne

5. Alberto PALA avait soumis cet article à la *Revue de synthèse* il y a déjà quelque temps. Après sa disparition en janvier 2005, c'est Maria Teresa MARCIALIS qui a bien voulu prendre soin de la publication. La rédaction tient à la remercier pour son aide précieuse.

6. M. HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, 1^{re} éd. 1925, ici Paris, Albin Michel, 1994, p. 39.

pourrait être considéré comme un temps social propre à leur production intellectuelle que si l'on pouvait montrer comment opéraient effectivement les analogies dans leurs œuvres respectives.

Les deux derniers articles du dossier principal de ce numéro conduisent à la question de la récurrence par une tout autre voie : celle de la réitération, du dénombrement et du calcul des probabilités. Samir Boukhris rend compte de l'itinéraire intellectuel de la logique inductive probabiliste chez Rudolf Carnap. Le dossier est assez méconnu pour mériter un examen attentif. Rares furent les philosophes non mathématiciens en France, après Augustin Cournot, pour s'aventurer sur ce terrain. Ici encore il faut mentionner Halbwachs, attentif aux questions de probabilités depuis ses premiers travaux et particulièrement bien informé de l'état de l'art mathématique du fait de sa collaboration à l'université de Strasbourg avec Maurice Fréchet⁷. Ce parallèle entre le fondateur du positivisme logique et le sociologue français horrifiera à n'en point douter ceux qui placent la sociologie aux antipodes des exigences héritées du philosophe viennois. Mais il éveillera, nous l'espérons, la curiosité de ceux qui, par exemple après Ferdinand Alquié, tiennent pour acquis que depuis le XVIII^e siècle « nulle succession objective et temporelle ne saurait nous offrir ce que nous entendons par cause⁸ », et qui considèrent que, dès lors, le calcul des probabilités – tel que Condorcet ou Laplace l'ont conçu – vise à répondre à ce constat. Christian Schmidt, pour sa part, trace une esquisse de l'histoire de la théorie des jeux, en suivant la manière dont une part fondatrice de ce même calcul des probabilités a connu un développement aujourd'hui omniprésent dans la théorie économique et dans les modèles que la théorie des jeux procure à de nombreux phénomènes sociaux.

Enfin, l'essai de Reinhart Koselleck⁹ qui ponctue le dossier nous en convainc : de même que la comparaison des structures de répétition dans les opérations élémentaires de l'esprit conduisait à distinguer des structures aléatoires et des structures réglées parfois jusqu'au plus haut degré de la conscience savante, les structures de répétition dans la langue et dans l'histoire peuvent apparaître comme relevant d'une série inconnue de hasards ou bien comme caractérisées par des formes dans une certaine mesure cohérentes. On doit constater avec Koselleck la polymorphie de ces structures de répétition et l'irréductibilité de celles propres à l'histoire par rapport à celles propres à la langue. L'historien considère qu'une série de hasards est une base de comparaisons au regard de laquelle les autres séries peuvent apparaître formées. Voici à nouveau où peut intervenir le cas de séries réglées. À ce point, la singulière importance épistémique

7. Maurice FRÉCHET et Maurice HALBWACHS, *Le Calcul des probabilités à la portée de tous*, Paris, Dunod, 1924. Voir à ce sujet Éric BRIAN et Marie JAISON, « Nombre et mémoire. Halbwachs sociologue probabiliste », in *Erinnerung und Gesellschaft*, op. cit. supra n. 1, p. 127-151, et la réédition récente de Maurice HALBWACHS et Alfred SAUVY, avec la collab. de Henri ULMER et Georges BOURNIER, *Le Point de vue du nombre (1936)*, Paris, Institut national d'études démographiques, 2005.

8. Ferdinand ALQUIÉ, « Le savoir philosophique », *Encyclopédie française*, Paris, Société nouvelle de l'Encyclopédie française, 1957, t. XIX, p. 19.04.13.

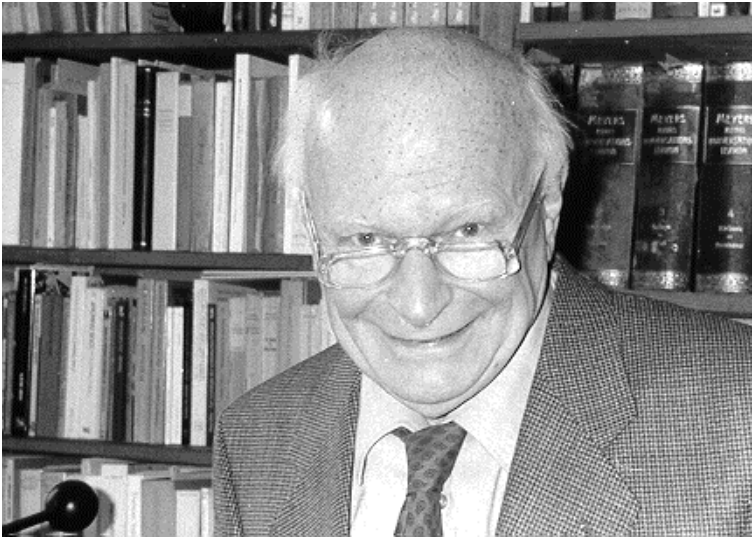
9. Ce texte a été traduit, et nous lui en sommes très reconnaissants, par Marie-Claire HOOK-DEMARLE.

du calcul des probabilités est comme une conséquence : parmi toutes les formes historiques possibles de ces régularités, celles qui épousent les cadres réglés par ce calcul ont la propriété précise d'être conformes à ce principe de comparaison à une hypothèse de pur hasard. Elles sont ainsi susceptibles d'une mise à l'épreuve contrôlée, fondée sur ce calcul. Ce n'est donc pas « par hasard » qu'important ici le calcul des probabilités et la théorie des jeux.

Éric BRIAN

Ce numéro de la *Revue de synthèse* en était aux dernières corrections d'épreuves quand nous avons appris la disparition, le 3 février 2006, de Reinhart Koselleck. Il avait 82 ans. Sa thèse, parue en français sous le titre *Le Règne de la critique* (Paris, Minuit, 1979), montrait comment la modernité des Lumières avait procédé d'une profonde transformation de la conception de l'historicité. Son action à l'université de Bielefeld, à la chaire de Théorie de l'histoire ou encore au ZiF (Zentrum für interdisziplinäre Forschung), l'impulsion qu'il a donnée aux travaux sur l'histoire du vocabulaire des sciences morales, politiques et économiques sont un modèle pour nos travaux. Mieux connue en France à partir des années 1990, son œuvre*, fondée sur la conviction que l'expérience intime de l'histoire ne pouvait être communiquée, a changé nos conceptions des temps historiques des hommes, des choses et des mots.

La Rédaction



Photographie : © Université de Bielefeld, 1995.

* *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1990 ; *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997 ; *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 2000.

DU PARALLÉLISME AU FONCTIONNALISME CONTEMPORAIN

AUTONOMIE ET AUTOMATISME DE L'ACTIVITÉ MENTALE DE SPINOZA À PUTNAM

Pascale GILLOT

RÉSUMÉ : Cette étude se propose de mettre en relief plusieurs analogies structurelles entre la conception spinoziste et la conception fonctionnaliste, développée par Hilary Putnam, de l'activité mentale. Ces conceptions, l'une classique, l'autre contemporaine, en marge de leurs divergences manifestes, paraissent toutes deux récuser aussi bien le dualisme substantiel qu'une lecture physicaliste de l'activité mentale, représentée en particulier par la théorie de l'identité entre états mentaux et états cérébraux. La confrontation entre la philosophie de Spinoza et celle de Putnam, dans l'ordre de la théorie de l'esprit, s'établit en trois points. Est d'abord examiné le postulat de l'autonomie explicative du mental. Le second point concerne la résolution du problème de l'union du corps et de l'esprit, par le recours aux notions d'organisation et d'isomorphisme fonctionnel, au principe de la thèse d'une identité psychophysique non substantielle. L'étude s'achève sur l'évocation du modèle mécanique de l'esprit, et de son identification à un dispositif automatique abstrait, automate spirituel selon Spinoza, machine de Turing selon Putnam.

MOTS-CLÉS : spinozisme, fonctionnalisme, isomorphisme, identité psychophysique, automate spirituel.

ABSTRACT : *The aim of this paper is to underline some structural analogies between the spinozistic conception of mental activity, and the functionalist one, as it was developed by Hilary Putnam. Both of these conceptions, one classic and one contemporary, though obviously different from one another, seem to reject substance dualism as well as any physicalist approach to mental activity, namely the mind-brain identity theory. Our comparison between Spinoza's philosophy and Putnam's, as far as the theory of mind is concerned, goes along three lines. We first examine the postulate of the explanatory autonomy of the mental. Then we analyze a solution to the mind-body problem, which involves the concepts of organization and functional isomorphism : such a solution leads to the claim of a non-substantial psychophysical identity. In the end, we focus the analysis on the mechanical characterization of the mind, and on the identification of the mind to an abstract automatic device, represented by the spiritual automaton in Spinoza's philosophy, and by the Turing machine in Putnam's functionalist theory.*

KEYWORDS : *Spinozism, functionalism, isomorphism, psychophysical identity, spiritual automaton.*

ZUSAMMENFASSUNG : Der Aufsatz untersucht Strukturanalogien zwischen der spinozistischen und der von Hilary Putnam ausarbeiteten funktionalistischen Auffassung der geistigen Tätigkeit. Obgleich augenfällige Differenzen die klassische und die heutige Auffassung unterscheiden, scheinen beide sowohl den Substanzdualismus als auch eine physikalistische Vorstellung der geistigen Tätigkeit abzulehnen, wie sie vor allem in der These von der Identität zwischen Geistes- und Gehirnzuständen hervortritt. Unter drei Gesichtspunkten wird hier die Geistestheorie Spinozas mit der von Putnam konfrontiert. Zuerst wird das Postulat der explikativen Autonomie des Geistigen erörtert. Zweitens wird untersucht, wie das Problem der Verbindung zwischen Leib und Geist durch die Begriffe der Organisation und des Funktionsisomorphismus gelöst wird, die in die These einer nichtsubstantiellen psychophysischen Identität münden. Zum Schluss wird die mechanistische Bestimmung des Geistes als eines abstrakten, automatischen Dispositives dargestellt, das bei Spinoza die Form des geistigen Automaten, bei Putnam die der Turingmaschine einnimmt.

STICHWÖRTER : Spinozismus, Funktionalismus, Isomorphismus, psychophysische Identität, geistiger Automat.

Pascale GILLOT, née en 1967, agrégée et docteur en philosophie, est directrice de programme au Collège international de philosophie. Ses travaux de recherche portent sur la constitution des théories modernes de l'esprit dans la philosophie du XVII^e siècle, et sur la relation entre ces théories de l'esprit et la *philosophy of mind* contemporaine.

Adresse : 39, rue Buffon, F-75005 Paris.

Courrier électronique : gillot.pascale@wanadoo.fr

Comment échapper au dualisme métaphysique sans adopter une lecture physicaliste de la relation du mental et du corporel ? Spinoza, héritier et critique de Descartes, nous semble en l'occurrence ouvrir une perspective originale, à travers la solution bien singulière qu'il propose du problème, élaboré par la philosophie classique, de l'union de l'âme et du corps. Pareille solution, dont la complexité comme le caractère en apparence énigmatique se donnent à entendre dans ce que la tradition a retenu sous la formule ambiguë de parallélisme, s'articule autour de deux thèses principales : la thèse de l'identité du mental et du corporel d'une part, la thèse de l'indépendance causale et conceptuelle de l'activité psychique d'autre part. La conciliation de ces deux thèses difficilement compatibles à première lecture nous semble engager, dans la philosophie spinoziste, une réflexion sur la notion d'identité fonctionnelle dont le corrélat n'est autre que le rejet de la définition cartésienne de l'esprit (*mens*) comme substance. Spinoza, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, trace ainsi la voie d'une « désubstantialisation » du mental, exprimée par la caractérisation inédite de la *mens humana* dans les termes d'un certain automate, automate abstrait ou encore « spirituel ». C'est une voie semblable que paraît emprunter, sans doute à nouveaux frais, et dans un contexte théorique tout différent (en relation avec les travaux logiques sur la calculabilité et la modélisation mécanique des procédures mentales), un courant de la « philosophie de l'esprit » contemporaine, qui s'élabore en réaction aussi bien au matérialisme réductionniste qu'au béhaviorisme logique. Un tel courant se trouve représenté par le fonctionnalisme, dont la théorie d'Hilary Putnam dans sa version originaire, celle des études des années 1960 consacrées à la comparaison des « esprits » et des « machines », ou automates finis¹, offre sans doute la forme philosophique la plus célèbre et la plus systématique.

Assurément, il ne s'agit pas ici de tenter d'établir une filiation historique effective, qui réduirait le fonctionnalisme à un héritage ou une résurgence du spinozisme. Pareille tentative serait d'autant moins fondée que dans les textes plus tardifs où Putnam évoque la philosophie de Spinoza, ce dernier est parfois présenté comme une figure tutélaire de la doctrine matérialiste de l'identité des événements mentaux d'une part, et des événements physiques, voire neurophysiologiques, d'autre part ; doctrine avec laquelle la théorie fonctionnaliste entend précisément rompre². Du reste, la thèse « paralléliste » de la correspondance

1. La présente étude laisse donc explicitement de côté les versions ultérieures de la philosophie de Putnam, dans lesquelles celui-ci abandonne la perspective fonctionnaliste, jugée finalement inadéquate pour la compréhension de la nature des états mentaux, voir PUTNAM, 1988. Elle laisse également de côté les théories développées par d'autres auteurs fonctionnalistes, tel Jerry A. Fodor qui poursuit la voie ouverte par Putnam, voir FODOR, 1972.

2. Curieusement, Putnam semble associer le « parallélisme » spinoziste à la théorie matérialiste de l'identité des états mentaux et des états cérébraux. « L'alternative paralléliste [à l'interactionnisme], écrit Putnam, est tout aussi bizarre. Pourquoi l'événement mental accompagnerait-il l'événement cérébral ? Au XVII^e siècle, un philosophe audacieux a suggéré que les événements mentaux étaient peut-être *identiques* aux événements cérébraux : [suite p. 14]

biunivoque des processus mentaux et des processus physiques, traditionnellement attribuée à Spinoza, est expressément rejetée par Putnam, au nom de la « réalisation multiple » des états mentaux. Mais peut-être la célèbre théorie spinoziste de l'identité du corps et de l'esprit, entendue historiquement dans sa signification polémique et anticartésienne, a-t-elle contribué à masquer un autre aspect crucial du spinozisme : le refus d'une identité substantielle de l'esprit et du corps corrélative de leur commune identification à un individu, autrement dit à un dispositif complexe déterminé à agir selon des lois précises, de manière à la fois automatique et indépendante. Sans doute l'importance de ce dernier aspect dans la philosophie même de Spinoza semble-t-elle relativement méconnue des auteurs fonctionnalistes, si bien que le spinozisme de Putnam, s'il existe, se révèle plutôt un spinozisme de fait, caractéristique d'une sorte de concordance objective des postulats fonctionnalistes avec certains thèmes de l'*Éthique*, plutôt qu'un spinozisme déclaré, revendiqué comme tel. Plusieurs analogies structurelles nous semblent pouvoir ainsi malgré tout être esquissées entre la conception spinoziste et la conception proposée par Putnam de l'activité mentale. C'est le simple relevé de telles analogies, de leurs enjeux comme de leurs limites, qui fait l'objet de notre étude.

Trois points permettent d'engager une comparaison terme à terme des deux conceptions en question, en dépit ou en marge de leurs divergences fondamentales.

Tout d'abord, le postulat d'une autonomie de l'activité mentale constitue un enjeu déterminant du spinozisme comme du fonctionnalisme. L'indépendance causale des phénomènes mentaux, en jeu dans la représentation d'un déterminisme psychique à part entière, interdit l'explication des dits phénomènes en termes physiques, leur réduction gnoséologique à des états physiologiques. À travers la thèse d'une efficace propre aux états mentaux, conçue sur le modèle de la causalité efficiente, Spinoza apparaît ainsi (contrairement du reste à ce qu'affirme Putnam lorsqu'il fait de l'auteur de l'*Éthique* l'inventeur de la doctrine des corrélations neuropsychologiques) comme un précurseur des critiques contemporaines portées contre un physicalisme visant à expliquer les états mentaux par des états physiques, et en particulier neurophysiologiques. L'idée directrice du fonctionnalisme, à savoir l'autonomie causale du mental à l'égard de tout substrat physique particulier, trouve ainsi un précédent majeur dans l'axiome spinoziste de l'indépendance causale et conceptuelle réciproque de la pensée et de l'étendue.

La résolution du problème de l'union de l'âme et du corps par le recours aux notions d'activité et d'organisation, également requises pour la représentation d'une identité fonctionnelle, détermine le second lieu de confrontation entre les

c'était Spinoza. [...] Cette version a été défendue par Diderot au XVIII^e siècle et elle est devenue "dominante" dans les années quarante et cinquante. Pour la première fois, le matérialisme et la théorie de l'identité ont été pris au sérieux et on a suggéré que l'idée de Spinoza (ou plutôt l'idée de Spinoza débarrassée de ses fioritures métaphysiques et théologiques) était la bonne : il n'y a qu'un seul monde, et le fait qu'on ne puisse pas savoir, préalablement à toute recherche scientifique, si la douleur, l'ouïe, la vision et ainsi de suite, sont en fait des états cérébraux ne veut pas dire qu'ils ne peuvent pas l'être », PUTNAM, 1981, ici 1984, chap. IV, p. 91-92. Nous le verrons, une telle compréhension de la doctrine spinoziste de la réalité mentale est sujette à caution.

perspectives spinoziste et fonctionnaliste. La théorie spinoziste de l'identité du mental et du corporel présente en effet ceci de particulier qu'elle établit une identité entre des organisations, expressives de déterminations à opérer, et non entre des substances. C'est précisément dans la mesure où la *mens humana*, pas plus que le corps, ne définit une entité substantielle simple, que leur union devient concevable, et ne constitue plus un obstacle pour l'entendement. Par là s'affirme dans toute sa singularité un « monisme ontologique », en vertu duquel esprit et corps définissent une seule « chose », monisme qui n'en laisse pas moins subsister la distinction des propriétés mentales et corporelles, cette « chose » unique étant expliquée, de façon exhaustive et indépendante, par deux modes d'attributs différents. La définition spinoziste d'une telle *res singularis* dans les termes d'une organisation individuée, autrement dit complexe, irréductible à la somme de ses parties constitutives, dont l'identité réside dans sa forme et sa détermination à agir, et non dans son « substrat », trouve peut-être un écho dans l'assimilation, caractéristique de la philosophie de Putnam, des états psychiques à des états fonctionnels d'une entité complexe organisée, quelle que soit la « matière » ou substance dont est faite une telle entité.

Un troisième point de rencontre entre spinozisme et fonctionnalisme, sans doute le plus manifeste, n'est autre que l'assimilation de l'esprit à un dispositif artificiel de type automatique. Si « l'automate spirituel » de Spinoza se distingue évidemment de la « Machine de Turing » dans l'analyse originale qu'en donne Putnam, ces deux modèles paraissent commandés par un postulat philosophique commun, celui de la possible identification des fonctions mentales aux procédures réglées d'un artefact, à l'encontre de toute conception vitaliste ou finaliste de « l'âme » et de sa relation au corps, et en rupture avec la définition « dualiste » de l'esprit comme substance immatérielle. Ainsi le postulat d'une mécanique mentale permet-il de penser une autonomie de la vie psychique sans aucun recours à la notion énigmatique d'une âme séparée du corps et substantiellement distincte de l'univers physique. À ce titre, Putnam, posant l'existence d'un isomorphisme fonctionnel (exclusif d'une quelconque identité substantielle) entre l'âme et le cerveau, comme entre l'âme et une machine, semble s'inscrire dans la continuité de l'enseignement de Spinoza, celui d'un mécanisme radical, lorsqu'il affirme : « *My conclusion is that we have what we always wanted – an autonomous mental life. And we need no mysteries, no ghostly agents, no élan vital to have it*³. »

Nous examinerons successivement les trois points en question, dans l'ordre que nous venons d'indiquer. Peut-être cette confrontation entre des doctrines philosophiques en apparence si éloignées l'une de l'autre, au-delà de l'anachronisme évident qu'elle suppose, permettra-t-elle du moins de mettre en lumière certains thèmes originaux de la théorie de l'esprit (et du rapport de l'esprit à l'individu corporel) proposée par Spinoza dans la seconde moitié du XVII^e siècle.

Plus généralement, si la mise en perspective de théories philosophiques comme celle de Spinoza, à l'âge classique, et celle, contemporaine, de Putnam, se révèle douée de sens, c'est dans la mesure où elle semble susceptible d'éclairer sous un

3. PUTNAM, 1973, ici 1997, vol. II, p. 303.

jour nouveau non seulement les catégories spinozistes relatives à la théorie de l'esprit, qui ne se réduisent pas au parallélisme psychophysique, mais aussi le dispositif conceptuel original mis en œuvre par le fonctionnalisme. Soulignons ici les raisons les plus immédiates d'une telle mise en perspective. Tout d'abord, d'un point de vue « historique », la théorie spinoziste de l'esprit se constitue en rupture explicite avec la neuropsychologie de Descartes, comme l'hypothèse fonctionnaliste de la réalisation multiple induit, dans son ordre propre, le rejet des théories de l'identité entre états mentaux et états cérébraux. Or ces théories de l'identité peuvent elles-mêmes s'entendre dans la lignée, fût-elle souterraine, de la doctrine cartésienne d'un « siège de l'âme » qui serait le cerveau, et dont Spinoza, le premier, produit la critique. En un second sens, qui représente une seconde forme de concordance objective, spinozisme et fonctionnalisme rejettent toute forme de confusion conceptuelle entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques. Est posée par là l'autonomie explicative du mental, alors même que se trouve également récusé le postulat d'une différence « réelle » entre le mental et le corporel. Cette thèse de l'indépendance explicative du mental se double ainsi de façon singulière, dans l'œuvre de Spinoza et dans l'œuvre de Putnam, de la représentation d'un déterminisme psychique, ou logique, qui confère à ces deux perspectives une place originale et atypique en « philosophie de l'esprit ».

I. – L'AUTONOMIE CAUSALE ET EXPLICATIVE DE L'ACTIVITÉ MENTALE

I. 1. – Axiomes généraux

La critique de la doctrine de l'interaction du mental et du corporel, doctrine exposée par Descartes dans *Les Passions de l'âme* pour la résolution de son propre problème de l'union de l'âme et du corps, constitue un trait caractéristique de la conception spinoziste de l'esprit et de sa relation au corps. « Le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le Corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si ça existe)⁴ », est-il affirmé dans l'*Éthique*. Assurément, une telle proposition, par laquelle est établie l'impossibilité d'une interférence causale entre l'âme et le corps, et du même coup invalidée la représentation cartésienne de l'unité psychophysique, est commandée par la thèse originale de l'identité réelle du corps et de l'esprit humains ; les prémisses en sont exposées au scolie de la proposition 7 de la deuxième partie de l'*Éthique*. « [...] L'Esprit et le Corps, c'est une seule et même chose, qui se conçoit tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue⁵ » : l'hypothèse d'une détermination réciproque des opérations de l'un par l'autre, contradictoire avec la thèse de leur identité, apparaît dès lors sans fondement. Cependant, il est une autre raison, dans la philosophie de Spinoza, à l'impossibilité d'une action causale réciproque entre le corps et l'esprit. Cette raison, d'ordre épistémologique,

4. SPINOZA, 1677a, part. III, proposition 2, ici 1988, p. 207.

5. SPINOZA, 1677a, part. III, proposition 2, scolie, ici 1988, p. 207 (traduction modifiée).

tient précisément à la distinction entre les attributs *Cogitatio* et *Extensio*. Si le corps et l'esprit humains désignent une même chose, cette chose unique s'explique, dans l'ordre de sa détermination à agir, ou bien sous l'attribut de la Pensée, ou bien sous l'attribut de l'Étendue. Causalité psychique et causalité corporelle, si elles expliquent en même temps (*simul*) un seul et même ordre des choses, ne sauraient donc se croiser ni interférer l'une avec l'autre. Cette indépendance mutuelle entre deux systèmes d'explication distincts (de l'ordre unique des causes ou des choses) garantit l'existence d'une causalité mentale ou logique à part entière, d'une véritable efficace des états psychiques ; elle trouve du reste son réquisit dans l'ontologie de Spinoza et sa doctrine de la substance et des attributs.

En effet, dès la première partie de l'*Éthique*, se trouve affirmée l'intelligibilité par soi de l'attribut, constitutif de la substance une et infinie. Si la substance consiste en d'infinis attributs, et si à ce titre aucune séparation ontologique n'est possible entre ces attributs, il n'en demeure pas moins que ces mêmes attributs, en tant que chacun exprime de façon exhaustive l'essence de la substance une, sont conçus comme « réellement distincts⁶ ». Chaque attribut se conçoit par soi⁷, sans les autres. En particulier, la Pensée et l'Étendue, attributs de la substance divine, se conçoivent parfaitement et nécessairement l'une sans le secours de l'autre. Tel est l'enjeu de la thèse spinoziste de la distinction entre l'attribut Pensée et l'attribut Étendue, distinction conceptuelle et épistémologique non exclusive de leur identité substantielle en dernière instance. Deux conséquences cruciales s'en déduisent. La première est qu'il existe bien une causalité mentale à part entière, un attribut Pensée. Tous les modes existants (ou choses singulières finies) ne sont pas des modifications physiques, des entités singulières produites et expliquées par le seul attribut Étendue. Il convient aussi de reconnaître l'existence et l'opérativité de modes finis de la *Cogitatio*, causés et conçus exclusivement par celle-ci. La seconde conséquence est que cette causalité mentale ou logique, inhérente à l'attribut Pensée, est indépendante de toute autre, en particulier de la causalité physique. L'ordre de la nature tout entière s'explique aussi bien sous l'attribut *Cogitatio* que sous l'attribut *Extensio*⁸. Cette autonomie et irréductibilité de l'« explication » de l'ordre infini de l'univers propre à l'attribut Pensée, en tant qu'il définit un système de signification complet, marque l'impossibilité, selon la perspective spinoziste, d'une description des phénomènes psychiques dans le vocabulaire de la physique, c'est-à-dire de ce qu'on nomme en termes contemporains le physicalisme.

« La nature de la Pensée [...] n'enveloppe pas du tout le concept de l'Étendue⁹ », affirme l'auteur de l'*Éthique*, s'appuyant sur le postulat liminaire de l'intelligibilité

6. SPINOZA, 1677a, part. I, proposition 10, scolie, ici 1988, p. 29.

7. SPINOZA, 1677a, part. I, proposition 10, ici 1988, p. 27.

8. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 7, scolie, ici 1988, p. 105 : « [...] aussi longtemps qu'on considère les choses comme des modes du penser, nous devons expliquer l'ordre de la nature tout entière, autrement dit l'enchaînement des causes, par le seul attribut de la Pensée, et, en tant qu'on les considère comme des modes de l'Étendue, l'ordre de la nature tout entière doit également s'expliquer par le seul attribut de l'Étendue, et je l'entends ainsi des autres attributs » (traduction modifiée).

9. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 49, scolie, ici 1988, p. 189.

par soi propre à tout attribut pour infirmer la thèse d'une réductibilité explicative des états psychiques à des phénomènes physiques particuliers. Si, dans le registre de la substance une et infinie, il n'existe qu'un seul ordre des choses ou des causes, expliqué tantôt par la Pensée, tantôt par l'Étendue, de sorte que toute représentation dualiste de l'être se trouve écartée, la description « cogitative » de cet ordre des choses ne se confond aucunement, d'un point de vue épistémologique, avec sa description physique. Substance pensante et substance étendue désignent bien, conformément à l'énoncé du scolie de la proposition 7 de la deuxième partie de l'*Éthique*, une même substance, la substance une et infinie qu'est Dieu. Elles ne constituent donc pas deux substances séparées *in re*, pas plus qu'elles ne définissent deux substances finies, comme l'esprit et le corps humains, lesquels en vérité ne sont pas des entités substantielles, mais des déterminations modales. Pour autant, ce refus de l'hypothèse cartésienne d'une distinction substantielle entre *res cogitans* et *res extensa* ne conduit pas à la négation de la validité épistémologique d'une description de l'ordre des choses dans les termes de la causalité mentale ou cogitative. Telle est la singularité de la « philosophie de l'esprit » spinoziste, qui rejette expressément l'enseignement du « dualisme » cartésien, tout en refusant l'hypothèse de l'influence réciproque, au point d'accorder à la réalité mentale une autonomie causale et conceptuelle inédite.

Or sous cet aspect précis, celui de l'irréductibilité épistémologique de l'activité mentale, il apparaît que les axiomes généraux posés par Spinoza dans la seconde moitié du XVII^e siècle se retrouvent à l'œuvre dans cette version contemporaine de la *philosophy of mind* qu'est le fonctionnalisme. Ils fondent en l'occurrence la critique du matérialisme réductionniste dominant jusque dans les années 1950, réductionnisme représenté notamment par les partisans de la thèse de l'identité des états psychiques et des états physiques (en particulier neurologiques), tel le philosophe John Jamieson Carswell Smart, pour qui l'explication des premiers engageait la connaissance des seconds¹⁰. Ils commandent également le rejet du béhaviorisme logique, et en particulier de la philosophie de Gilbert Ryle, qui récusait l'intelligibilité de l'hypothèse même de l'existence d'états mentaux internes doués d'une efficace spécifique¹¹. À cet égard, la doctrine originale de Putnam présente, dans les principes théoriques qui la gouvernent, des concordances singulières avec les axiomes spinozistes précédemment mentionnés ; concordances d'autant plus remarquables, pourrait-on dire, qu'elles ne sont pas reconnues comme telles, de sorte que le « spinozisme » de Putnam, si la formule a un sens, n'est pas un spinozisme historique ou manifeste, mais un spinozisme non orthodoxe et implicite.

L'on en veut d'abord pour preuve l'argumentaire général que propose Putnam à l'encontre des théoriciens de l'identité, et de la doctrine afférente du matérialisme « classique » (ou réductionniste) qui prétend fournir une description

10. SMART, 1959.

11. RYLE, 1949. Voir en particulier le chap. x, intitulé « Psychology », dans lequel l'auteur attribue au béhaviorisme le mérite d'avoir rompu avec le « mythe » des « deux mondes », à partir de l'abandon de la notion de « vie intérieure », RYLE, 1949, ici 1990, p. 301-311.

rigoureuse des états mentaux dans le seul vocabulaire de la physique¹². À partir de la thèse liminaire qui identifie la composition totale de l'être humain à un système matériel obéissant aux lois de la physique¹³, les matérialistes infèrent une thèse seconde, qui constitue l'objet privilégié de la critique fonctionnaliste, thèse selon laquelle tel état mental doit être identique à tel état physique, et en particulier à une certaine configuration cérébrale de nature physico-chimique. Si cette dernière conception, que Putnam appelle « la seconde thèse du matérialisme classique¹⁴ », est déclarée en l'occurrence inadéquate, c'est dans la mesure où elle contrevient au principe fondamental de l'« isomorphisme fonctionnel », lequel engage précisément la représentation d'une autonomie explicative de l'ordre mental. Le principe de l'isomorphisme fonctionnel en effet pose la correspondance entre les « états » logiques d'un premier système et les états d'un second système, comme l'identité des relations séquentielles entre états inhérentes à l'un et à l'autre ; mais une telle correspondance ne dépend pas de la constitution matérielle spécifique, ou « réalisation physique », de chacun des systèmes¹⁵. « Deux systèmes, écrit Putnam, peuvent avoir des constitutions tout à fait différentes et être fonctionnellement isomorphes¹⁶. » Ainsi par exemple, l'état de douleur peut se rapporter à des organismes aussi distincts, du point de vue de leur constitution physico-chimique, et de leur organisation nerveuse, que le poulpe et le mammifère le plus élaboré. L'état interne « douleur » n'implique donc pas de réalisation physique déterminée et univoque. En conséquence, le postulat d'une identité stricte, ou d'une corrélation nécessaire, qui prendrait les traits d'une correspondance biunivoque, entre un état psychique et un état physique ou chimique particulier, ne paraît pas recevable. Le modèle matérialiste classique trouve en outre son démenti le plus flagrant, dans la perspective fonctionnaliste, avec l'analyse des procédures de calcul propres à une « machine de Turing » et la comparaison de telles procédures aux opérations de l'esprit humain. Si cette comparaison entre l'esprit et la machine (définie comme machine abstraite) est valide, comme entend le démontrer Putnam dans ses premiers écrits sur le sujet¹⁷, la conclusion qui s'impose alors n'est pas la solution matérialiste, mais bien

12. PUTNAM, 1973.

13. PUTNAM, 1973, ici 1997, vol. II, p. 293.

14. PUTNAM, 1973, ici 1997, vol. II, p. 293.

15. PUTNAM, 1973, ici 1997, vol. II, p. 291-292.

16. PUTNAM, 1973, ici 1997, vol. II, p. 292 (c'est nous qui traduisons).

17. Voir le célèbre article « Minds and machines », de PUTNAM, 1960, dans lequel l'auteur tire d'abord les leçons, pour la philosophie de l'esprit, des travaux du logicien Alan Turing sur la calculabilité. C'est dans cet article que se trouve posée de manière originale l'identification « formelle » de l'esprit humain à cette machine abstraite qu'est la « machine de Turing » (dont la fonction consiste à calculer, suivant un algorithme ou une procédure prédéterminée, les décimales d'un nombre réel). Si Putnam semble par la suite, au cours des années 1970, prendre quelque distance avec ce modèle mécanique des procédures mentales (en raison notamment de la disparité entre le nombre supposé fini des états « internes » d'une machine de Turing et le nombre infini des états mentaux ou psychiques), il ne paraît pas pour autant remettre en cause, tout au moins jusqu'à *Représentation et réalité*, en 1988, les prémisses philosophiques générales qui fondent une telle identification. C'est ce qui appert notamment de l'article précédemment évoqué, et daté de 1973, « Philosophy and our mental life », PUTNAM, 1973, ici 1997, vol. II, p. 292-293.

l'hypothèse singulière du fonctionnalisme. En effet, ce que prouvent cette confrontation et cette analogie posées entre les procédures mécaniques de calcul et les procédures mentales, ce n'est pas l'origine ou la nature matérielle de ces procédures mentales, pas plus que la réductibilité de l'esprit à un dispositif physique spécifique, qu'il s'agisse d'un dispositif biologique ou d'un dispositif mécanique, voire électronique. Bien au contraire, il ressort d'une telle analogie que les opérations logiques, attribuables aussi bien aux esprits humains qu'aux machines, dont la constitution matérielle est pourtant si dissemblable, sont indifférentes, dans leur enchaînement même, au substrat physique qui les sous-tend. Par là se manifeste l'enseignement majeur de la compréhension fonctionnaliste du rapport entre le « mental » et le « corporel », suivant les propres termes de Putnam :

« The conclusion I want to draw from this is that we do have the kind of autonomy that we are looking for in the mental realm. Whatever our mental functioning may be, there seems to be no serious reason to believe that it is explainable by our physics and chemistry¹⁸. »

Pareille conclusion, qui revendique expressément « l'autonomie » de l'univers mental, peut s'entendre, en réalité, comme un écho de la thèse programmatique spinoziste de l'indépendance conceptuelle rigoureuse de l'attribut *Cogitatio*, notamment à l'égard du système de signification physique de l'ordre des choses.

Ainsi, si Putnam, par l'analyse des modèles artificiels de computation, montre l'indépendance relative de la sphère logique, il n'en adhère pas moins à des prémisses philosophiques étonnamment proches du programme spinoziste. L'axiomatique qui fonde sa conception de la réalité mentale engage du reste clairement l'indépendance mutuelle de la pensée et de l'étendue, conformément à l'enseignement de Spinoza dans l'*Éthique*. Telle est la leçon de la proposition générale suivante, dans un article consacré à l'examen de l'isomorphisme fonctionnel à l'œuvre entre êtres humains et machines ou « robots », la même théorie psychologique pouvant en l'occurrence s'appliquer à des systèmes (humain ou mécanique) de structures ou constitutions matérielles différentes : « *Psychological attributes [...] are simply not the same as physical attributes*¹⁹. » La position exprime, au titre de quasi-axiome, d'une irréductibilité du psychique au physique, l'emploi du vocabulaire particulier de l'attribut, peuvent s'entendre comme autant de références à la philosophie de Spinoza. Pareille proclamation, si elle ne fait pas explicitement mention de la doctrine spinoziste, semble pourtant engager la représentation, inhérente à celle-ci, d'une entière distinction épistémologique entre l'ordre mental (logique) et l'ordre physique, fondée sur l'indépendance réciproque des concepts de l'attribut Pensée et de l'attribut Étendue.

18. PUTNAM, 1973, ici 1997, vol. II, p. 297.

19. PUTNAM, 1964, ici 1997, vol. II, p. 392.

1. 2. – *Le rejet du physicalisme et du modèle neurophysiologique de l'activité mentale*

Dans la réfutation qu'il propose du matérialisme classique, le fonctionnalisme s'appuie sur un principe méthodologique proche de ce que l'on pourrait ici appeler un « holisme » épistémologique, particulièrement prévalant pour l'explication des processus psychiques. Selon ce principe, une explication structurelle, qui considère la totalité en quelque sorte indivisible d'une entité organisée, est toujours plus puissante et plus adéquate qu'une explication « corpusculaire », laquelle réduit les phénomènes, et leurs opérations ou comportements spécifiques, à l'ordre de leurs parties élémentaires²⁰. Ainsi, contre toute perspective atomiste ou essentialiste, la théorie de l'isomorphisme fonctionnel considère des systèmes organisés et tente d'en expliquer les comportements sur le plan de cette structure et organisation globale, abstraction faite de la nature de leurs constituants ultimes. C'est la mise en œuvre d'un tel principe qui permet de fait de poser l'identité fonctionnelle des états internes ou logiques se rapportant à des systèmes de nature ou de constitution différentes, comme les êtres vivants et les machines, mais dont l'organisation, la « forme » apparaissent équivalentes. C'est également en vertu de ce holisme que Putnam récuse l'inférence, constitutive du matérialisme dans sa version classique ou réductionniste, de la nécessité d'une explication physique des états mentaux, à partir du constat, en lui-même difficilement contestable, de la composition physico-chimique de l'être humain. Quand bien même nous ne serions composés que de particules physiques, qui représentent notre « matière » ou notre substrat, notre comportement – au titre d'individus, c'est-à-dire d'entités complexes organisées (définies par une certaine forme) – ne se déduit pas de la nature de ces particules, et n'obéit pas aux mêmes lois que celles qui régissent ces constituants élémentaires²¹. Ainsi, même si nous sommes privés d'une « âme » immatérielle au principe supposé de nos actes psychiques, notre action et la succession de nos états mentaux ne s'expliquent pas par les principes de la science physique. On le voit, le rejet du physicalisme, tel qu'il appert de la perspective fonctionnaliste, n'entraîne pas pour autant (pas plus que

20. Putnam produit à cet égard une critique explicite des théories « microstructurelles », en faisant valoir que celles-ci ne constituent pas de véritables explications. Contre le postulat selon lequel l'explication devrait prendre en compte les « constituants ultimes », il affirme qu'une explication doit opérer sur le plan d'ensemble de la structure considérée, la structure de plus haut niveau (« *the higher level structure* ») ; c'est ce qui selon lui en garantit l'autonomie et la pertinence théorique, voir PUTNAM, 1973, ici 1997, vol. II, p. 296-297.

21. En ce sens, le fonctionnalisme constituerait bien une forme de matérialisme, mais un matérialisme non classique, opposé au réductionnisme, « *a modern materialist theory of mental states* », pour reprendre une formule de Putnam à propos de sa propre théorie des états mentaux comme états fonctionnels, voir PUTNAM, 1969, ici 1997, vol. II, p. 450. Au sujet de la possible caractérisation du fonctionnalisme comme théorie distincte de la théorie classique de l'identité, et comme « une forme de matérialisme, mais *non réductionniste*, parce qu'elle n'entend pas réduire ou définir les propriétés mentales par des propriétés physiques », nous renvoyons aux analyses de ENGEL, 1992, chap. I, § 5, p. 30-34.

le refus du béhaviorisme) l'affirmation d'un dualisme métaphysique²². En particulier, le refus de cette forme dominante du physicalisme, que représente la doctrine de l'identité des états mentaux et des états cérébraux, n'implique aucunement l'adhésion au dogme du « fantôme dans la machine », pour reprendre la fameuse formule de Ryle à propos de la conception, d'obéissance cartésienne, d'une distinction réelle entre le corps, chose étendue régie par les lois de la nature, et l'âme, chose immatérielle et accessible seulement dans l'expérience interne ou privée²³.

Or il nous semble que l'argumentation fonctionnaliste contre la conception matérialiste classique de l'identité psychophysique, et contre la réductibilité des états psychiques à des éléments physiques particuliers, trouve ici encore un précédent majeur dans le système de l'*Éthique*. En effet, il est particulièrement significatif que la représentation spinoziste de la relation du corps et de l'esprit, définie comme une identité réelle à partir notamment de l'identité substantielle de la pensée et de l'étendue, et de la caractérisation de la *mens humana* comme idée du corps, laisse entièrement de côté l'hypothèse psychophysiologique, qui s'élabore pourtant à l'âge classique, d'une correspondance réglée entre l'activité mentale et les états de cette partie du corps qu'est le cerveau. Bien au contraire, l'activité mentale engage simultanément, selon Spinoza, l'activité du corps dans son individualité, c'est-à-dire sa forme totale et son organisation complexe ; tout le corps se trouve par là impliqué dans la succession des états psychiques, et non pas telles dispositions cérébrales déterminées, comme le suggère déjà la théorie de l'imagination (et de la perception) commandée par celle de l'affection corporelle²⁴. Selon Spinoza en effet, la représentation perceptive ou imaginative des corps extérieurs en l'âme engage simultanément l'affection par ces corps

22. Remarquons que Fodor, autre figure majeure du fonctionnalisme, pose également le caractère inadéquat de l'alternative dualisme/béhaviorisme, au nom d'une nécessaire distinction entre mentalisme et dualisme. Ce n'est pas parce que le fonctionnalisme, à l'encontre du physicalisme et de l'éliminativisme, pose l'existence d'une efficace des états mentaux, qu'il rejoint pour autant une position dualiste, voir FODOR, 1972, chap. II, p. 90.

23. RYLE, 1949, chap. I, ici 1990, p. 17.

24. À ce propos, l'interprétation proposée par Martial Gueroult de la deuxième démonstration de la proposition 17 de la deuxième partie de l'*Éthique*, qui y voit une reprise implicite des principes de la neuropsychologie de Descartes, paraît curieuse et difficilement recevable, voir GUEROUT, 1997, p. 202. Gueroult suggère que les « parties fluides » du corps humain, dont Spinoza écrit qu'elles sont déterminées par les corps extérieurs « à venir souvent frapper contre des plus molles », ne sont autres que les « esprits animaux » de Descartes. Quant aux parties « plus molles », il s'agirait du cerveau. Ainsi, la théorie spinoziste de l'imagination, fondée sur celle de l'affection (par les corps extérieurs) du corps humain comme « individu » – voir SPINOZA, 1677a, part. II, « Abrégé de physique », postulats 2 à 5 – se réapproprierait l'appareil conceptuel de la neurophysiologie de Descartes. Cette hypothèse de lecture nous paraît inadéquate, d'une part parce que Spinoza se garde bien, dans ce passage de l'*Éthique*, d'employer les termes d'« esprits animaux » ou de « cerveau », mais aussi et surtout parce qu'une telle hypothèse entre en contradiction avec la conception spinoziste du corps comme individu, c'est-à-dire comme totalité organisée. Cette dernière conception se révèle incompatible avec la représentation cartésienne d'une âme plus particulièrement unie à une partie du corps humain, le cerveau, et dont ce dernier serait le siège. Nous tentons de souligner cette incompatibilité, et l'ampleur du désaccord qui oppose Spinoza à Descartes sur la question de la relation psychophysique, dans les lignes qui suivent.

extérieurs du corps tout entier. Comme le suggère l'« Abrégé de physique » situé entre les propositions 13 et 14 de la deuxième partie de l'*Éthique*²⁵, la conception spinoziste de l'affection du corps propre, dont la traduction mentale est la production d'idées imaginatives des corps extérieurs affectant le corps propre, est indissociable de la théorie de l'individuation corporelle. Si Spinoza pose effectivement l'existence d'une nécessaire corrélation ou correspondance terme à terme entre déterminations psychiques et déterminations physiques (par quoi le spinozisme se distingue sans doute de la philosophie fonctionnaliste contemporaine), cette corrélation relie cependant les états mentaux à des états du corps défini dans sa forme totale et son individualité. Le principe du holisme épistémologique précédemment évoqué, dont on connaît le rôle déterminant dans la théorie fonctionnaliste, nous paraît en ce sens déjà à l'œuvre dans la critique spinoziste de la conception « neurophysiologique » de l'activité psychique, conception dont les prémisses sont posées au XVII^e siècle dans la philosophie de Descartes, et en particulier dans sa théorie des passions de l'âme.

Spinoza, on le sait, récuse totalement l'appareil conceptuel de la neurophysiologie cartésienne. Dans la préface de la cinquième partie de l'*Éthique*, le refus de l'interaction, d'une possible détermination du corps par l'esprit ou de l'esprit par le corps, s'accompagne d'une critique virulente des concepts de glande pinéale ou d'esprits animaux²⁶, tels qu'ils sont notamment mis en œuvre dans *Les Passions de l'âme* de Descartes. En ce sens, le spinozisme se présente d'emblée comme une théorie irréductible à la doctrine d'une corrélation systématique des états mentaux avec des « états du cerveau » dont la philosophie de Descartes, au XVII^e siècle, fournit l'esquisse générale, et dont la fortune sera considérable, jusque dans les neurosciences et la neuropsychologie contemporaines.

Dans la perspective cartésienne en effet, la nécessité de rendre raison de l'unité fondamentale du composé psychophysique, caractéristique de l'identité humaine, implique le dépassement de la thèse ontologique première de la distinction réelle entre le corps et l'esprit humains ; elle revêt la forme théorique de l'action réciproque entre le mental et le corporel. Corps et âme agissent « l'un

25. SPINOZA, 1677a, part. II, « Abrégé de physique », postulat 2 à 5, ici 1988, p. 129-131. Postulat 2 : « Des individus dont est composé le Corps humain, certains sont fluides, certains mous, et certains, enfin, durs » ; postulat 3 : « Les individus composant le Corps humain, et par conséquent le Corps humain lui-même est affecté par les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières » ; postulat 5 : « Quand une partie fluide du Corps humain est déterminée par un corps extérieur à venir frapper souvent contre une autre partie molle, elle change la surface de celle-ci et y imprime comme les traces du corps extérieur qui la pousse. »

26. SPINOZA, 1677a, part. V, préface, ici 1988, p. 481-483 : « Car [Descartes] pense que l'Âme ou l'Esprit est unie principalement à certaine partie du cerveau, à savoir la glande dite pinéale, au moyen de laquelle l'Esprit sent tous les mouvements qui se trouvent excités dans le Corps, ainsi que les objets extérieurs, et que l'Esprit, par cela seul qu'il veut, peut mouvoir diversement. [...] Tel est l'avis de cet Homme clarissime (pour autant que je le conjecture de ses propos) et j'eusse eu peine à croire qu'il eût été soutenu par un si grand Homme, s'il n'avait été si aigü. Et je ne puis assez m'étonner, certainement, de voir un Philosophe, après avoir fermement décidé de ne rien déduire que de principes connus par soi, et de ne rien affirmer qu'il ne perçût clairement et distinctement, et après avoir si souvent reproché aux Scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, adopter une Hypothèse plus occulte que toute qualité occulte. »

contre l'autre²⁷ », ce qui paraît signifier que le premier détermine l'autre à agir, et réciproquement, dans le cas des sensations ou du mouvement volontaire, notamment. Or selon la doctrine des *Passions de l'âme*, il semble que le réquisit psychophysiologique de la possibilité même de l'action réciproque soit précisément la représentation d'une relation étroite entre l'âme et cette partie du corps qu'est le cerveau. En l'espèce, l'intermédiaire privilégié et le point de rencontre entre les opérations psychiques et les opérations corporelles, l'entité par laquelle l'esprit peut commander au corps et se trouver à son tour disposé par lui à telle représentation ou à tel état, n'est autre qu'une « petite glande », dite encore glande pinéale, laquelle constitue une partie du cerveau²⁸. C'est cette petite glande qui se trouve plus particulièrement jointe à l'âme, puisqu'elle peut répondre aux injonctions de celle-ci et les transmettre au corps tout entier, et réciproquement lui communiquer certains mouvements ou états corporels, de telle sorte que l'âme puisse recevoir par exemple les impressions des objets sensibles extérieurs ; cette jonction de l'âme et de la glande pinéale, sise au milieu du cerveau, est si intime et si singulière que le traité des *Passions* va jusqu'à attribuer le siège de l'âme à cette dernière. Ainsi Descartes pose-t-il au titre d'évidence que « l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun autre lieu que cette glande, où elle exerce immédiatement ses fonctions²⁹ ». La mise en place du schéma neurophysiologique, dans le cartésianisme, se conçoit donc en référence à la doctrine métaphysique de l'interaction, laquelle constitue la réponse de Descartes à son propre problème de l'union psychophysique, et au dualisme originaire qui impliquait une distinction réelle ou substantielle entre le corps et l'esprit humains.

L'on comprend à rebours que le rejet spinoziste de la thèse générale de l'interaction entraîne nécessairement la mise à l'écart de la neurophysiologie cartésienne et de son appareil conceptuel. S'il est absurde, selon l'auteur de l'*Éthique*, de postuler une influence réciproque entre le corps et l'esprit, il est tout aussi déraisonnable d'imaginer une âme étroitement unie à une partie, si infime soit-elle, du cerveau. Dans la perspective spinoziste, le rejet de l'hypothèse (d'obédience cartésienne) d'une correspondance réglée entre les états psychiques et certaines configurations cérébrales apparaît clairement commandé par l'axiome d'une indépendance réciproque infrangible entre causalité mentale et causalité physique, entre la puissance propre du corps et la puissance propre de l'esprit. C'est du reste par la réitération d'un tel axiome que s'achève la préface de la cinquième partie de l'*Éthique* consacrée à la recension polémique des principales notions de la psychophysiologie de Descartes et de la théorie afférente du mouvement volontaire :

27. DESCARTES, 1649, part. I, art. 34, ici 1996, vol. XI, p. 354 : « Comment l'âme et le corps agissent l'un contre l'autre. »

28. DESCARTES, 1649, part. I, art. 31, ici 1996, vol. XI, p. 351 : « Qu'il y a une petite glande dans le cerveau, en laquelle l'âme exerce ses fonctions, plus particulièrement que dans les autres parties. »

29. DESCARTES, 1649, part. I, art. 32, ici 1996, vol. XI, p. 352 : « Comment on connaît que cette glande est le principal siège de l'âme. »

« [...] et il est sûr, quand il n'y a pas de rapport de la volonté au mouvement, qu'il n'y a pas non plus de comparaison entre la puissance ou les forces de l'Esprit et celles du Corps ; et par conséquent les forces de celui-ci ne peuvent absolument pas être déterminées par les forces de celui-là³⁰ ».

L'esprit n'a pas la puissance de déterminer le corps, pas plus que le corps n'a la force d'agir sur l'esprit : c'est bien la représentation d'une entière distinction, ou indépendance réciproque, entre causalité mentale et causalité corporelle qui conduit Spinoza à refuser ce que, en termes contemporains, on pourrait nommer la neuropsychologie implicitement à l'œuvre dans la doctrine cartésienne. S'il existe un monisme spinoziste, c'est-à-dire une doctrine ontologique opposée à la thèse de l'existence de deux substances séparées (la substance pensante et la substance étendue), pareille doctrine n'implique donc aucunement, bien au contraire, la possibilité d'une explication des processus psychiques dans le vocabulaire de la physique, et plus particulièrement dans celui de la neurophysiologie.

Au titre le plus général, le refus de la représentation cartésienne de la relation du mental et du corporel comme de l'hypothèse corrélatrice d'une conjonction neuropsychique particulière se présente comme une conséquence de l'ontologie de l'*Éthique*, et de la doctrine spinoziste de la relation substance-attributs précédemment évoquée. Mais il est aussi commandé, de manière plus spécifique, par la définition originale que propose Spinoza de l'esprit humain comme une certaine idée, en l'espèce l'idée du corps.

L'âme selon Spinoza n'est pas en relation privilégiée avec une partie précise du corps seulement, contrairement à la doctrine de Descartes à ce sujet. Celle-ci pose en effet que si, à titre général, l'âme est unie à l'ensemble du corps, et forme « comme un seul tout avec lui », pour reprendre la formule de la sixième méditation, néanmoins, elle est plus particulièrement unie à cette partie du cerveau dans laquelle elle demeure³¹. Or selon l'auteur de l'*Éthique*, une telle compréhension de la relation de l'âme au corps est irrecevable. L'âme n'a pas son siège dans le corps, ni dans une quelconque partie du corps, elle n'a du reste aucun siège ni aucune demeure particulière, elle ne suppose aucun substrat matériel. Cette dernière hypothèse est tout aussi absurde que la croyance en un mouvement volontaire, impliquée notamment par le postulat cartésien de l'action de l'âme sur le corps : « Ce qu'est la volonté, en effet, écrit Spinoza, et de quelle manière elle meut le corps, tous l'ignorent, qui brandissent autre chose et inventent à l'âme des sièges et des demeures, soulevant d'ordinaire le rire ou la nausée³². » Telle est la marque singulière du holisme épistémologique de l'*Éthique*, qui se lit jusque dans la définition de la *mens humana* comme idée du corps³³ : l'âme (ou plus exactement l'esprit) est unie à tout le corps, non pas comme à un sujet

30. SPINOZA, 1677a, part. V, préface, ici 1988, p. 485.

31. Voir également DESCARTES, 1637, 4^e discours, ici 1996, vol. VI, p. 109 : « Et on sait que ce n'est pas proprement en tant qu'elle est dans les membres qui servent d'organes aux sens extérieurs, qu'elle [l'âme] sent, mais en tant qu'elle est dans le cerveau, où elle exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun [...] ».

32. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 35, scolie, ici 1988, p. 159.

33. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 13, ici 1988, p. 117.

« dans lequel » elle résiderait, mais comme à un individu, une totalité complexe organisée, une forme, dont elle est l'*idée*. En ce sens, l'hypothèse d'une identité ou d'une corrélation nécessaire entre tel état mental et tel état cérébral, hypothèse dont Descartes lui-même dans le traité des *Passions de l'âme* semble proposer une première version³⁴, se révèle difficilement tenable : elle entre notamment en contradiction avec la définition du corps humain comme *individu*, c'est-à-dire comme totalité organisée irréductible à la somme de ses parties, dont l'esprit est précisément l'essence objective. Il est frappant que cette définition holiste de l'organisation corporelle – engagée par la théorie spinoziste de l'individualité, selon laquelle la complexité totale prime sur les éléments constitutants et leur nature particulière – se retrouve sous la plume de Putnam, lorsqu'il entend réfuter l'hypothèse cruciale du matérialisme classique, celle de la réduction explicative des états mentaux à des états du cerveau. Si par exemple l'état de douleur ne peut s'expliquer, selon Putnam, par une certaine disposition cérébrale (à l'encontre de la théorie cartésienne à ce sujet), s'il en diffère entièrement, c'est dans la mesure où pareil état, comme tout état mental, constitue bien plutôt « un état fonctionnel d'un organisme tout entier ». Citons à ce propos ce passage particulièrement explicite d'un article de 1967, qui concerne la « nature » des états mentaux :

*« I shall, in short, argue that pain is not a brain state, in the sense of a physical-chemical state of the brain (or even the whole nervous system), but another kind of state entirely. I propose the hypothesis that pain, or the state of being in pain, is a functional state of a whole organism »*³⁵.

Soulignons enfin que selon Spinoza, cette union de l'esprit au corps considéré dans son intégralité (ou individualité) se conçoit strictement sur le modèle de l'union idée-objet. À ce titre, elle ne se laisse pas non plus penser dans les termes prémodernes d'une relation d'animation. Le corps humain est organisé et agit indépendamment de l'âme, affirme Spinoza, reprenant et étendant par là le premier enseignement du mécanisme, en particulier cartésien. L'âme en effet, dans sa définition spinoziste, n'a pas son « lieu » dans le corps auquel elle est unie, puisqu'elle exprime, sous l'attribut Pensée, exactement la même chose (singulière) que celle qui est exprimée sous l'attribut Étendue³⁶. Le corps humain, doué d'une puissance propre, persévère dans son identité individuelle et accomplit de lui-même ses opérations spécifiques sans le secours de l'âme, ni d'un

34. Tirant les leçons de la *Dioptrique*, le traité des *Passions de l'âme* établit en effet une corrélation systématique, dans le cas de la sensation (externe ou interne), entre certains mouvements cérébraux et certaines représentations mentales : « [...] ce ne sont pas immédiatement les mouvements qui se font en l'œil, mais ceux qui se font dans le cerveau, qui représentent à l'âme ces objets », écrit Descartes, qui ajoute que « les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, la douleur, la faim, la soif, et généralement tous les objets, tant de nos autres sens extérieurs que de nos appétits intérieurs, excitent aussi quelque mouvement en nos nerfs, qui passe par leur moyen jusques au cerveau. Et [...] ces divers mouvements du cerveau font avoir à notre âme divers sentiments [...] », DESCARTES, 1649, part. I, art. 13, ici 1996, vol. XI, p. 338.

35. PUTNAM, 1967, ici 1997, vol. II, p. 433.

36. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 7, scolie, ici 1988, p. 105.

quelconque principe extra-matériel. C'est cette identité individuelle autonome, cette organisation immanente, que la *mens humana*, au titre d'essence objective du corps, traduit et explique dans son ordre propre, celui de la Pensée. Tels sont les fondements, dans le système de l'*Éthique*, de la solution du problème de l'union du mental et du corporel.

II. – L'UNION DE L'ESPRIT ET DU CORPS IDENTITÉ INDIVIDUELLE ET ISOMORPHISME FONCTIONNEL

Selon Spinoza, c'est le corps lui-même, comme individu ou entité organisée, qui donne la mesure du degré d'organisation et d'individuation de l'esprit en tant que réalité mentale³⁷, également indifférente à la nature de ses parties constitutives ou élémentaires. L'esprit humain définit une idée complexe, elle-même composée de très nombreuses idées constituant les essences objectives des très nombreuses parties du corps humain. Il constitue donc lui aussi un individu³⁸. Suivant la théorie spinoziste de l'individuation, rappelons-le, une entité individuée ne se conçoit pas dans les termes de la simplicité et de la substantialité, mais bien dans ceux de la composition et de l'organisation³⁹. Aussi, pas plus que le corps, mode fini de l'attribut *Extensio*, ne constitue une substance étendue, l'esprit humain ne se comprend-il comme une entité substantielle, par exemple une *res cogitans*. La caractérisation dans l'*Éthique* de la *mens humana* comme individu mental, dont le degré de composition et simultanément le degré de puissance sont directement proportionnels à ceux du corps, s'élabore donc en opposition à la compréhension cartésienne de l'esprit comme substance pensante, pouvant être séparée, au moins dans le registre des raisonnements métaphysiques, du corps.

L'identité réelle du corps et de l'esprit telle que la conçoit Spinoza, à titre original, se comprend ainsi comme l'identité d'un seul et même individu⁴⁰, c'est-à-dire d'un seul et même dispositif complexe, organisé, indépendant comme tel de la nature des éléments qui entrent dans sa composition. Corps et esprit ne représentent pas deux substances séparées, dont l'union apparaîtrait dès lors problématique ; ils expliquent, chacun dans son ordre de signification propre, une organisation unique, dont l'essence ne réside pas dans la « matière » à partir de laquelle elle serait composée, mais dans une forme globale, le rapport total unissant entre eux ses différents éléments, de quelque « substance » qu'ils relèvent. L'identité « individuelle » (dans l'acception spinoziste particulière du terme) de

37. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 13, scolie, ici 1988, p. 117-119.

38. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 15, ici 1988, p. 131 : « L'idée qui constitue l'être formel de l'Esprit humain est non pas simple, mais composée d'un très grand nombre d'idées. »

39. Au sujet de la conception spinoziste de l'individuation des choses singulières, qui trouve son origine dans la physique spinoziste, et de ses implications dans la solution du problème de l'union de l'âme et du corps, voir notamment GILLOT, 2003.

40. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 21 scolie, ici 1988, p. 143 : « [...] l'Esprit et le Corps, c'est un seul et même Individu, que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue ».

l'esprit et du corps, impliquée par la définition singulière de la *mens* comme idée du corps, est donc bien une identité entre des formes et des organisations structurées, à savoir, en l'occurrence, une identité fonctionnelle. Ajoutons que dans la perspective spinoziste, un individu, ou un système organisé, se définit, comme toute chose singulière, par un certain *conatus*, par un certain degré de puissance, constitutif d'une disposition interne à agir ou à opérer selon des lois déterminées⁴¹. Par conséquent, l'identité psychophysique individuelle trouve son principal trait définitionnel dans une activité réglée, à la fois spontanée et déterminée, telle l'activité d'une machine complexe, détentrice du principe de ses opérations programmées, comme l'automate. La philosophie de Spinoza, en l'espèce son ontologie de la puissance, substitue de ce fait les concepts de « structure » et de dispositif actif à celui de substance pour la compréhension de l'identité des choses singulières. Sous cet aspect, l'on pourrait considérer que la solution spinoziste au problème du mental et du physique, par la thèse de l'identité individuelle, fait intervenir avant la lettre, en quelque sorte, le principe déterminant du fonctionnalisme contemporain, celui de l'isomorphisme fonctionnel, en vertu duquel deux systèmes de constitutions distinctes peuvent avoir des « formes » ou des organisations identiques, et répondre à une même description fonctionnelle. La tentation serait grande alors de lire dans la thèse spinoziste particulière de l'identité psychophysique une anticipation curieuse de la perspective fonctionnaliste. Et pourtant, un obstacle majeur se dresse contre un tel rapprochement. Tout d'abord, il ne semble pas que les auteurs fonctionnalistes, et Putnam notamment, attachent une importance cruciale au traitement spécifique de la question de l'union de l'âme et du corps humains. Bien au contraire, il apparaît que cette question classique représente selon eux, sinon un faux problème, du moins un simple aspect particulier d'un problème plus déterminant, celui de la relation qu'entretient tout système computationnel (comme par exemple une machine de Turing), quelle que soit sa réalisation « physique », à sa propre structure⁴². Du reste, le principe même de l'isomorphisme fonctionnel dans sa version explicite, contemporaine, ne paraît pas s'appliquer en toute rigueur au rapport entre le corps (considéré comme entité physique d'une nature particulière) et l'esprit, mais entre deux systèmes organisés, tels la machine et

41. SPINOZA, 1677a, part. III, proposition 7, démonstration, ici 1988, p. 217 : « Étant donnée l'essence d'une chose quelconque, il en suit nécessairement certaines choses [...], et les choses ne peuvent rien d'autre que ce qui suit de leur nature déterminée [...]; et donc la puissance d'une chose quelconque, autrement dit l'effort [*conatus*] par lequel, seule ou avec d'autres, elle fait ou s'efforce de faire quelque chose, c'est-à-dire [...] la puissance ou effort par lequel elle s'efforce de persévérer dans son être, n'est rien à part l'essence donnée, autrement dit actuelle, de cette chose [...] ».

42. C'est ce qui appert notamment du début de « Minds and machines » – voir PUTNAM, 1960, ici 1997, vol. II, p. 362-363 – qui fait de la machine computationnelle l'*analogon* de l'esprit envisagé sous l'aspect de ses procédures logiques. En conclusion de ce même article, Putnam refuse explicitement à la question classique de la relation entre l'esprit et le corps le statut de problème théorique à part entière : « *The moral, I believe, is quite clear : it is no longer possible to believe that the mind-body problem is a genuine theoretical problem, or that a "solution" to it would shed the slightest light on the world in which we live* », PUTNAM, 1960, ici 1997, vol. II, p. 384.

l'esprit, dont seule la « forme » importe, et non la nature matérielle singulière. Il faudrait donc conclure à l'existence d'un décalage irréductible entre cet isomorphisme fonctionnel et la théorie de l'identité réelle du corps et de l'esprit exposée dans l'*Éthique*.

Pareille conclusion perd cependant quelque peu de son évidence, si l'on examine le statut très singulier accordé au corps humain dans la philosophie de Spinoza. Comme nous l'avons précédemment remarqué, le corps humain dans sa définition spinoziste, en tant qu'il constitue un individu, et un individu des plus élaborés, ne se caractérise pas tant par sa matière que par sa « forme » globale, en laquelle il tend à persévérer, malgré le changement et le renouvellement continuels de ses parties⁴³. En ce sens, il définit déjà par lui-même un certain système, c'est-à-dire un dispositif organisé disposé à agir de façon précise et déterminée, et doué d'états fonctionnels (ou états causaux, insérés dans une séquentialité efficiente, et impliquant l'ensemble du dispositif en question). À ce titre, il ne semble pas illégitime d'envisager en l'occurrence la possibilité d'un isomorphisme, au sens fonctionnaliste, entre l'esprit et le corps, dans la mesure où l'identité de ce dernier consiste en une certaine organisation détentrice de dispositions à agir déterminées. Ces dispositions se déduisent de la seule nature de l'individu corporel, et leur champ se révèle extrêmement étendu, puisque la puissance du corps, affirme Spinoza, rend raison non seulement du mouvement, de la locomotion, des fonctions physiologiques vitales, mais aussi de la production technique et artistique, et peut-être même de la parole⁴⁴.

Le corps humain, avons-nous constaté, offre selon Spinoza le premier modèle (gnoséologique) d'individuation de l'esprit. En d'autres termes, l'organisation immanente au corps, la relation qui unit ses innombrables parties entre elles, à l'origine un certain rapport de mouvement et de repos⁴⁵, se trouve tout entière et simultanément traduite, selon le système de signification de l'attribut Pensée, par la *mens* qui en est l'essence objective. Or il est particulièrement remarquable que le corps lui-même, dans la conception bien singulière qu'en offre l'*Éthique*, constitue déjà une « forme », une entité complexe dont la définition laisse entièrement de côté celle de la nature de ses parties élémentaires ou de ses constituants premiers. Tel est en particulier le sens de son assimilation théorique à une « structure » (*fabrica*), à un dispositif technique caractérisé par sa très grande artificialité. Le corps humain, affirme Spinoza en réponse à la fameuse question du *Quid Corpus possit*, au scolie de la proposition 2 de la troisième partie de l'*Éthique*, n'est pas moins, mais beaucoup plus artificiel que les produits de la technique humaine, par exemple les machines⁴⁶. Son essence et sa disposition à agir se comprennent exactement comme celles d'un dispositif technique complexe au plus haut point. Cela semble signifier d'abord que la distinction entre nature et artifice n'est pas pertinente pour penser l'identité de ce corps, qui forme avec

43. SPINOZA, 1677a, part. II, « Abrégé de physique », lemmes 4 et 5, ici 1988, p. 125-127.

44. SPINOZA, 1677a, part. III, proposition 2, scolie, ici 1988, p. 209-213.

45. SPINOZA, 1677a, part. II, « Abrégé de physique », définition, ici 1988, p. 125.

46. SPINOZA, 1677a, part. III, proposition 2, scolie, ici 1988, p. 211 : « J'ajoute ici la structure même du Corps humain [*Corporis humani fabrica*], laquelle dépasse de très loin en artifice toutes celles qu'a fabriquées l'art des hommes [...] »

l'esprit une seule entité individuelle. Le corps humain, en ce sens, n'est pas plus, mais moins naturel qu'un artefact ordinaire, produit de l'art des hommes. À ce titre, il ne se définit pas spécifiquement dans les termes d'un organisme vivant, d'une entité biologique essentiellement distincte des entités artificielles ou mécaniques. En revanche, la comparaison du corps à un dispositif artificiel (extrêmement complexe) paraît précisément impliquer son indifférence, en tant que totalité organisée primant sur la multitude de ses parties élémentaires, à son propre « substrat » physique, qu'il soit biologique ou mécanique. Nous retrouvons à nouveau ici la marque du « holisme » spinoziste qui privilégie la fonction contre la substance, la forme contre l'élément, l'explication structurelle générale contre l'explication corpusculaire par les « constituants ultimes ».

Nous l'avons noté, l'identité psychophysique dans sa signification spinoziste n'est donc pas une identité entre des substances, identité problématique dans la mesure où elle réunirait deux substances indépendantes et séparées *in re*. Mais cette identité ne se laisse pas non plus entendre dans les termes aristotéliens d'une relation matière-forme, contrairement à la perspective du *De anima*. En effet, selon Spinoza, la *mens* n'est pas la cause (finale ou autre) de l'être et de l'action du corps. Celui-ci constitue à soi seul une forme individuée, détentrice du principe de son action, des innombrables opérations qui se déduisent de sa nature de chose singulière individuée, tel un automate, au même titre que l'esprit. En ce sens, il est aussi et d'emblée assimilable à une organisation fonctionnelle, autrement dit une organisation douée par elle-même d'une certaine puissance causale, plutôt qu'à une entité matérielle de nature particulière ou à un certain substrat physique. Si le corps humain est donc pleinement comparable à un automate, il s'agit en l'espèce d'un automate tout aussi abstrait (indépendant de la nature physique particulière de sa réalisation) que l'*automa spirituale*, ou esprit.

Or ce dernier aspect, qui porte sur l'identité du corps humain, et non immédiatement sur celle de l'esprit, paraît constituer un trait original du spinozisme, qui ne se retrouve pas en tant que tel dans le fonctionnalisme contemporain. Spinoza assimile déjà, comme le suggère le modèle de la *fabrica*, le corps humain à un dispositif artificiel, essentiellement actif, dont les opérations spécifiques ne dépendent pas de la nature de ce à partir de quoi il serait composé ou constitué⁴⁷. Par là, il est en mesure de proposer une conception de l'union ou unité du corps et de l'esprit⁴⁸, solution explicite du *mind-body problem*, comme identité entre des organisations définies sous l'aspect de leur opérativité. Or, cette conception paraît absente du fonctionnalisme contemporain, qui ne développe pas de théorie particulière du corps comme dispositif organisé complexe. Tels apparaissent le paradoxe et l'anachronisme du spinozisme : celui-ci mettrait implicitement en œuvre une théorie, celle de l'identité des organisations fonctionnelles, élaborée positivement trois siècles plus tard sous la dénomination « d'isomorphisme fonctionnel » ; il appliquerait en outre cette théorie à la solution du problème classique de l'union de l'âme et du corps humains, problème

47. Cette conception du corps humain ne semble pas en revanche, tout au moins de façon explicite, présente dans la philosophie de Putnam.

48. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 21, scolie, ici 1988, p. 143.

que les fonctionnalistes, et notamment Putnam, dans la mesure où ils n'y voient qu'un aspect d'une question théorique plus large, ne tentent pas de résoudre comme tel.

Cependant l'on peut se demander si, en dernière instance, Spinoza, à travers sa modélisation originale du rapport corps-esprit par la relation objet-idée, ne propose pas l'esquisse d'une théorie générale de la relation entre le mental (ou plus exactement l'idéal) et des états fonctionnels d'une entité organisée, qui excède le cadre strict de l'identité psychophysique humaine. Tel pourrait être notamment l'enjeu de la célèbre déclaration de l'*Éthique* selon laquelle les « Individus [...] sont tous animés, quoique à des degrés divers⁴⁹ ». À tout individu, et non pas seulement au corps humain, correspond donc une « âme », qui en est l'idée : « Car d'une chose quelconque il y a nécessairement une idée en Dieu, dont Dieu est la cause, de la même manière qu'il l'est de l'idée du Corps humain⁵⁰. » Si l'on récuse l'interprétation panpsychiste d'une telle formule – interprétation difficilement conciliable avec les principes généraux du mécanisme de Spinoza, et en particulier avec le rejet spinoziste de l'ancienne doctrine de l'animation des corps, corrélatif de la définition moderne de l'esprit dans les termes exclusifs de la pensée – une hypothèse de lecture demeure possible. L'affirmation du caractère « animé » de chaque individu pourrait signifier qu'à toute organisation fonctionnelle (toute entité individuée), quels que soient sa nature, ses composants et son degré de complexité, correspond simultanément, dans le registre explicatif de l'attribut Pensée, non pas une « âme » au sens littéral, mais un complexe idéal, qui en représente l'essence objective. En ce sens, les états « mentaux » ou logiques désignent bien des états d'une entité complexe organisée, de quelque nature qu'elle soit, et la question de l'identité psychophysique humaine se trouve par là réassignée à la question plus générale de la relation entre pensée et dispositifs organisés, qu'il s'agisse d'organismes « naturels » ou de dispositifs techniques artificiels, comme les machines ou les automates. Le mécanisme spinoziste, qui fait de la machine automate l'*analogon* théorique de l'esprit comme du corps, rompt aussi bien avec le dualisme qu'avec un réductionnisme selon lequel la physique, comme science des phénomènes matériels, offre le principe d'intelligibilité des processus mentaux. Sous cet aspect, le fonctionnalisme, considéré dans les liens étroits qui l'unissent à la théorie contemporaine des machines et des automates⁵¹ (automates finis ou automates probabilistes), poursuit de fait la voie ouverte par la philosophie spinoziste. En outre, même si Putnam, contrairement à Spinoza, ne semble pas nettement adhérer à la théorie de l'identité psychophysique, fût-elle « individuelle » et non substantielle, s'il ne propose pas de théorie explicite du rapport entre le corps et l'esprit, et va parfois

49. « [...] omnia [Individua], quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt », SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 13, scolie, ici 1988, p. 116.

50. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 13, scolie, ici 1988, p. 117.

51. À propos de « l'importance des machines en philosophie de l'esprit », voir PUTNAM, 1973, ici 1997, vol. II, p. 299-300. Voir également l'article intitulé « Logical positivism and the philosophy of mind », dans lequel Putnam souligne que la « théorie des automates » est à l'origine de l'élaboration de la notion d'état fonctionnel, PUTNAM, 1969, ici 1997, vol. II, p. 450.

même jusqu'à suggérer que le fonctionnalisme n'est pas nécessairement incompatible avec le « dualisme⁵² », il n'en est pas moins partisan d'un matérialisme original, un matérialisme non classique, ou non réductionniste⁵³. Rappelons à ce sujet que l'auteur de *Raison, vérité et histoire* associe par ailleurs expressément la théorie fonctionnaliste à une forme de « monisme », à partir du rejet de la thèse ontologique d'une dualité réelle des événements physiques et des événements mentaux⁵⁴.

III. – L'ESPRIT COMME MACHINE PENSANTE ET AUTOMATE ABSTRAIT

L'identification de l'esprit à un dispositif automatique constitue peut-être le point de rencontre le plus flagrant et le plus immédiatement reconnaissable entre la théorie spinoziste, qui fait de la *mens humana* une sorte d'automate spirituel, et la perspective fonctionnaliste telle qu'elle se rencontre d'abord chez Putnam, avec l'importance accordée au modèle logique de la « Machine de Turing » en philosophie de l'esprit. Il semble que l'enjeu théorique majeur d'une telle identification soit la position (non dualiste) d'un déterminisme mental compatible avec le postulat (non réductionniste) d'une autonomie de la causalité psychique.

III. 1. – De l'automate spirituel à la machine de Turing

Spinoza, avant Leibniz, est l'inventeur de la notion d'automate spirituel ; celle-ci se rencontre d'abord dans le *Traité de la réforme de l'entendement* : « [...] jamais que je sache, on n'a conçu, comme nous ici, écrit-il, l'âme agissant selon des lois déterminées et telle qu'un automate spirituel [*quasi aliquod automa spirituale*]⁵⁵ ». La première occurrence du thème de l'automate mental se révèle ainsi directement commandée par le postulat d'un déterminisme psychique, et de l'existence de lois de la pensée caractéristiques d'une véritable causalité mentale. Dans la perspective spinoziste, le modèle inédit de l'automate spirituel procède de la distinction conceptuelle moderne fondamentale entre *mens* et *anima*. L'esprit n'est pas l'âme au sens prémoderne d'une forme substantielle

52. « [...] the functional-state hypothesis is not incompatible with dualism », écrit Putnam, dans le contexte du débat qui l'oppose aux théoriciens des états cérébraux, voir PUTNAM, 1967, ici 1997, vol. II, p. 436.

53. Voir *supra*, note 21. Soulignons du reste que Putnam, s'il évoque la non-incompatibilité de l'hypothèse de « l'état fonctionnel » avec le dualisme, insiste cependant sur l'inspiration « mécaniste » d'une telle hypothèse, à l'article précédemment cité, voir PUTNAM, 1967, ici 1997, vol. II, p. 436.

54. « L'idée du fonctionnaliste, c'est que la théorie "moniste" la plus plausible du xx^e siècle, la théorie la plus plausible qui ne traite pas l'esprit et la matière comme si c'était deux domaines différents de propriétés, est celle qui dit que les propriétés psychologiques sont identiques aux propriétés fonctionnelles », PUTNAM, 1981, ici 1984, chap. IV, p. 93.

55. SPINOZA, 1677b, ici 1964, p. 210. Pour cette référence, voir également SPINOZA, 1972, vol. II, p. 32.

dont la fonction serait d'animer le corps. Il n'est pas non plus *chose* pensante au sens cartésien d'une substance ontologiquement distincte du corps. Qui plus est, l'individuation de l'esprit, son essence de chose complexe conçue dans les termes d'une opérativité ou disposition à agir, d'un certain *conatus*, reconnaît pour premier modèle (au sens gnoséologique et non causal du terme) l'individuation du corps, identifié à un dispositif artificiel, une *fabrica*, caractérisé par une puissance intrinsèque et déterminée. En ce sens, le corps humain est d'emblée assimilable à un dispositif technique détenteur du principe de son action, mais effectuant ses opérations spécifiques de façon nécessaire, suivant certaines lois, tel un automate dont l'essence réside dans sa structure, et non dans sa « matière ». De ce point de vue, le corps constitue déjà une sorte d'automate abstrait. L'esprit, dont l'individualité et l'organisation sont directement liées à celles du corps, doit donc également se concevoir comme un automate, lui-même *abstrait* ; s'il se révèle en outre « spirituel », c'est dans la mesure où il s'agit d'un automate pensant, dont la « nature » relève de la Pensée. Tels se révèlent les enjeux principaux de la modélisation de l'esprit par la notion (d'inspiration mécaniste, mais non réductionniste) d'automate logique.

Dans la philosophie même de Putnam, la modélisation de l'esprit par la machine implique le caractère nécessairement abstrait de la dite machine. Rappelons brièvement que cette modélisation fait suite aux travaux logiques et mathématiques de Turing : la notion de « machine computationnelle » (« *computing machine* ») est introduite en logique dès 1937, en relation à la question des nombres calculables⁵⁶. Le but de Turing est de proposer une définition générale de la calculabilité à partir de l'exemple de la calculabilité des décimales d'un nombre réel, et de démontrer que ce calcul peut s'effectuer « par des moyens finis », en un nombre fini d'étapes : un nombre est calculable « si ses décimales peuvent être écrites par une machine⁵⁷ ». Pour établir sa démonstration, le logicien propose donc de comparer les procédures mentales d'un homme occupé à calculer un nombre réel aux procédures déterminées d'une machine capable seulement d'un nombre fini de « conditions », ou de « configurations » internes⁵⁸. C'est dans ce contexte que se trouve élaboré le modèle exclusivement théorique d'une machine computationnelle (comme un ordinateur) consistant en un dispositif dont les configurations internes, en nombre fini, impliquent chacune un « état » particulier de la machine⁵⁹. Ce dispositif, doté d'un ruban divisé en sections ou carrés dont chacun porte un symbole, enchaîne ses configurations successives, passe d'un « état » à un autre, de façon nécessaire et en quelque sorte programmée, sur le modèle de la causalité efficiente (ou mécanique). Chaque configuration détermine en effet le comportement ultérieur de la machine-ordinateur⁶⁰, et à chaque configuration correspond, selon Turing, un certain « état »

56. Voir TURING, 1936-1937.

57. Cette définition de la calculabilité est proposée par Turing dans l'introduction de son article, voir TURING, 1936-1937, ici 1965, p. 116.

58. TURING, 1936-1937, ici 1965, § 1, « Computing machines », p. 117-118.

59. Une explication de la notion de « Machine de Turing » se trouve précisément proposée par PUTNAM, 1960, ici 1997, vol. II, p. 364-366.

60. Voir TURING, 1936-1937, § 1, ici 1965, p. 117.

interne de cette machine. Cet état de la machine, lié au fait que celle-ci observe ou perçoit directement le symbole figurant à tel moment sur la section du ruban et déterminant ses opérations successives, est comparable à « l'état d'esprit » (« *state of mind* », écrit Turing) d'un homme engagé dans les étapes d'une procédure de calcul⁶¹. Ainsi, affirme Turing avant Putnam, l'enchaînement des états mentaux se laisse concevoir comme un enchaînement mécanique, une séquentialité réglée d'états causaux, à la fois déterminés et déterminants, dont la succession est fonction d'un programme, effectuation d'un algorithme⁶². Mais cet enchaînement causal est abstrait de tout support matériel particulier, puisque dans le cas de la machine elle-même, il ne dépend que de l'ordre d'apparition et de succession normée des symboles, et non de la configuration physique de la machine à tel ou tel instant. On le voit, l'identification des procédures mentales aux procédures computationnelles mécaniques implique le caractère simultanément automatique et autonome de la pensée. Et l'analogie posée entre la séquentialité des états mentaux et celle des états d'un dispositif mécanique, normée par un « programme », suggère que les « états d'esprits », dont chacun est déterminé par le précédent et détermine le suivant, se comprennent en l'occurrence comme des états causaux, ou encore, pour recourir à la terminologie de Putnam, des états « fonctionnels ». Soulignons enfin que le réquisit général d'une telle analogie, dans la lignée de l'enseignement spinoziste, est bien la conception de l'esprit humain lui-même sur le modèle d'un *automate* abstrait, puisque la « Machine » de Turing se trouve explicitement caractérisée par ce dernier comme une « machine automatique », c'est-à-dire une machine dont le mouvement, à chaque étape, est *complètement* déterminé par la configuration⁶³.

Par là se dessine une première signification, que l'on pourrait dire négative, de l'importance centrale accordée par Putnam, dans l'analyse de l'esprit, à la notion de machine computationnelle dont la première description est fournie par Turing. En l'espèce, l'assimilation du mental à du mécanique ne nous dit rien sur la « substance » intime de l'esprit : les travaux logiques de Turing sur la calculabilité dévoilent la possibilité, sur laquelle insiste Putnam, d'une machine complètement abstraite, « *an abstract machine, which may be physically realized in an almost infinite number of different ways*⁶⁴ ». Il s'agit donc ici d'une machine tout aussi abstraite que l'*automa spirituale* spinoziste, comme « désincarnée », dont le fonctionnement propre n'engage aucune constitution matérielle particulière : c'est ce qui appert notamment de la notion décisive, mise en œuvre par Putnam, de séquence d'états logiques ou internes indépendants des états « structuraux » de la machine⁶⁵. Ce qui définit l'esprit comme la machine computationnelle, n'est autre que son opérativité normée (la succession causale de ses états internes ou « logiques ») selon un algorithme : l'esprit ne consiste pas en un certain substrat ou une certaine constitution, fût-elle du reste immatérielle,

61. TURING, 1936-1937, § 9, ici 1965, p. 136.

62. C'est ce qui ressort en particulier de la définition fournie par Turing des « machines automatiques » (*automatic machines*), TURING, 1936-1937, § 2, ici 1965, p. 118.

63. TURING, 1936-1937, § 2, ici 1965, p. 118.

64. PUTNAM, 1960, ici 1997, vol. II, p. 371.

65. PUTNAM, 1960, ici 1997, vol. II, p. 371.

mais en une suite déterminée de procédures. Ici encore, le postulat d'un déterminisme psychique, en jeu dans la représentation de la séquentialité des états internes au système computationnel, apparaît comme le nécessaire corrélat de l'indépendance de la causalité mentale, inhérente à l'esprit-automate, à l'égard de toute constitution physique particulière.

Ajoutons enfin que Putnam identifie précisément, à la suite de Turing, la machine computationnelle, comme l'esprit, à un « automate fini ⁶⁶ ». Si le concept précis de machine computationnelle remonte à Turing, et est évidemment absent de la théorie de Spinoza, l'assignation de la machine logique ou de l'automate abstrait au statut d'*analogon* de l'esprit, par les enjeux théoriques qu'elle revêt dans la perspective fonctionnaliste, trouve cependant un précédent important dans le spinozisme et l'idée afférente d'un déterminisme cogitatif. Peut-être est-ce le signe d'une filiation effective de Spinoza, qui crée la figure de l'automate mental, à Putnam, lequel souligne la dette de la philosophie fonctionnaliste de l'esprit, non seulement avec la théorie computationnelle des ordinateurs, mais aussi avec la théorie philosophique des machines en général. Telle est en effet, selon Putnam, « l'importance positive des machines » en philosophie de l'esprit :

« [...] it was in connection with machines, computing machines in particular, that the notion of functional organization first appeared. Machines forced us to distinguish between an abstract structure and its concrete realization ⁶⁷ ».

III. 2. – Fonctionnalité et causalité des états mentaux

Pour la théorie fonctionnaliste, l'efficacité causale des états mentaux, en tant qu'ils sont comparables aux états mécaniques d'un dispositif computationnel, se révèle indissociable de leur identification comme tels à des états fonctionnels. Les états fonctionnels se conçoivent en dernière instance comme des états causaux, pris dans une structure d'ensemble, simultanément déterminants et déterminés, si bien que de tels états sont aussi « fonction » les uns des autres ⁶⁸.

Or le postulat d'un déterminisme mental, sous-jacent à cette conception contemporaine des événements psychiques, trouve sa première formulation dans la philosophie de Spinoza, qui, à l'encontre de Descartes, « désubstantialise » la réalité mentale. Le refus de l'identification de la *mens* à une substance pensante, amorcé par Spinoza, trouve un aboutissement dans la philosophie de Putnam, avec l'identification des procédures mentales à des procédures logiques : l'identification de la pensée à un calcul automatique, effectuable mécaniquement selon un algorithme, fonde l'assimilation de l'esprit à une machine de Turing ou à un automate fini.

Un état fonctionnel, au sens non téléologique du terme, désigne, nous l'avons noté, un état *causal* (déterminé et déterminant), inscrit dans une chaîne de

66. PUTNAM, 1964, ici 1997, vol. II, p. 395.

67. PUTNAM, 1973, ici 1997, vol. II, p. 299.

68. Nous reprenons ici l'analyse de la conception fonctionnaliste des états mentaux et de leurs relations causales proposée par ENGEL, 1992, chap. 1, § 5, p. 31.

déterminations, non physiques mais intrinsèquement mentales. On reconnaît là la marque de l'axiome d'obéissance spinoziste précédemment évoqué, celui d'une causalité mentale à part entière. Cet axiome semble repris dans la notion fondamentale de *séquence* (d'états logiques) requise pour la définition de l'isomorphisme fonctionnel : ce dernier pose en effet la correspondance ou plus exactement l'identité des relations séquentielles (entre états logiques ou internes) respectives de deux systèmes de « réalisation » physique ou constitution distincte. Ainsi se conçoit tout particulièrement la définition proposée par Putnam de la notion d'organisation fonctionnelle :

« *The functional organization [...] of the human being or machine can be described in terms of the sequences of mental or logical states respectively [...], without reference to the nature of the "physical realization" of these states*⁶⁹. »

La notion afférente de « programme », mise en œuvre par les fonctionnalistes à partir de la description de la machine de Turing, engage également quant à elle la représentation d'un déterminisme logique intrinsèque. Le programme inhérent à un système computationnel, au principe des opérations de ce système et de leur enchaînement, suppose l'existence d'un ordre automatique de succession des états logiques, et s'appuie ainsi sur la notion de causalité efficiente. La pensée rationnelle, en tant qu'elle s'identifie selon Putnam à l'activité computationnelle, obéit à ce modèle du *programme* qui, quand bien même il serait « ouvert à la critique rationnelle », a pour but de déterminer « quels états suivent de quels états »⁷⁰.

Il apparaît ainsi que le postulat d'une causalité mentale au sens strict et de la séquentialité des états mentaux est au principe de la définition des états fonctionnels comme états « causaux », dans la perspective originale du fonctionnalisme. Or l'identification générale de la succession des états mentaux à l'ordre d'une détermination causale constitue elle-même une thèse majeure du système de Spinoza. La théorie spinoziste de l'esprit, telle qu'elle se trouve exposée dans la deuxième partie de l'*Éthique*, s'appuie en effet sur le postulat précédemment mentionné de l'autonomie conceptuelle et causale de l'attribut *Cogitatio*, de sorte que la causalité mentale, le principe de la production des idées considérées sous l'aspect de leur essence formelle, se caractérise par son efficence et son autonomie. Tel est l'enseignement de la proposition 5 :

69. PUTNAM, 1960, ici 1997, vol. II, p. 373. Dans « Philosophy and our mental life », Putnam réduit encore explicitement la condition de possibilité de l'isomorphisme fonctionnel entre deux systèmes à l'identité des relations séquentielles internes à chaque système : « *For example, a computer made of electrical components can be isomorphic to one made of cogs and wheels. In other words, for each state in the first computer there is a corresponding state in the other, and, as we said before, the sequential relations are the same – if state S is followed by state B in the case of the electronic computer, state A would be followed by state B in the case of the computer made of cogs and wheels, and it doesn't matter at all that the physical realizations of those states are totally different* », PUTNAM, 1973, ici 1997, vol. II, p. 292-293.

70. PUTNAM, 1960, ici 1997, vol. II, p. 373.

« L'être formel des idées reconnaît pour cause Dieu, en tant seulement qu'on le considère comme chose pensante, et non en tant qu'il s'explique par un autre attribut. C'est-à-dire, les idées tant des attributs de Dieu que des choses singulières reconnaissent pour cause efficiente non pas ce dont elles sont les idées, autrement dit les choses perçues, mais Dieu lui-même, en tant qu'il est chose pensante⁷¹. »

Il s'ensuit que les états d'esprit en général, les idées confuses comme les idées claires et distinctes, se succèdent et se *déterminent* les uns les autres à l'infini, selon le principe du déterminisme logique énoncé à la proposition 36 : « Les idées inadéquates et confuses suivent les unes des autres avec la même nécessité que les idées adéquates, autrement dit claires et distinctes⁷². » Chaque état psychique est déterminé et en détermine un autre, *in infinitum*, conformément au principe général du déterminisme universel énoncé dans la première partie de l'*Éthique*⁷³, dont la représentation d'une causalité cogitative efficiente et intrinsèque constitue une traduction dans l'ordre explicatif de l'attribut Pensée. C'est une telle représentation qui appelle dans la perspective spinoziste la « désubstantiation » de l'esprit précédemment évoquée. Or cette dernière joue un rôle décisif dans la définition de l'esprit comme *automa spirituale*. Elle implique en particulier que l'esprit n'est pas au principe de la production et de l'enchaînement des événements mentaux. L'âme, rappelons-le, n'a pas son « siège » dans le corps, elle est une réalité exclusivement idéelle, définie non par sa « substance », mais par sa détermination à enchaîner de façon nécessaire des idées. Comme telle, elle n'est régie que par des lois spécifiques, celles de la pensée, qui gouvernent la succession de ses « états », de ses idées, considérées dans leur opérativité, leur nature de choses singulières déterminées et déterminantes, autrement dit actives. L'efficacité causale des états mentaux revêt par là la caractéristique d'une véritable efficience. Cette efficace caractéristique des états mentaux n'autorise donc pas la thèse d'une substance pensante séparée du corps, cause de ses idées et douée de libre volonté dans ses actes de jugement. La critique spinoziste de la notion cartésienne de *res cogitans* commande la thèse d'un automatisme psychique qui destitue l'esprit de son statut substantiel : la « chose pensante » ne désigne plus l'âme elle-même, mais la pensée infinie, la substance divine en tant qu'elle s'identifie à l'attribut *Cogitatio*⁷⁴. En conséquence, l'esprit n'est pas chose ni principe (des idées), mais effectuation, enchaînement nécessaire d'opérations idéelles selon des *lois* précises. Le postulat spinoziste d'un déterminisme logique interdit en outre la définition cartésienne de la pensée dans les termes de la *représentation*, qui supposerait un empire de l'esprit sur ses perceptions.

71. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 5, ici 1988, p. 101.

72. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 36, ici 1988, p. 159.

73. SPINOZA, 1677a, part. I, proposition 28, ici 1988, p. 63 : « Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie, et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée : et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'y être déterminée par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini. »

74. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 1, ici 1988, p. 97.

Les idées sont douées d'une efficace spécifique, selon l'auteur de l'*Éthique*, en tant qu'elles sont considérées non pas sous l'aspect de leur essence objective, dans leur rapport à l'idéat ou objet extra-idéal, mais du point de vue de leur essence formelle, au titre de modes du seul attribut Pensée ; elles s'enchaînent nécessairement, abstraction faite d'une quelconque volonté de l'esprit⁷⁵. Enfin, ce postulat pose simultanément les prémisses de la compréhension de la pensée, tout au moins dans les deuxième et troisième genres de connaissance, comme démonstrativité et automatisme déductif. Ainsi peut s'entendre la formule spinoziste selon laquelle « les yeux de l'Esprit, par le moyen desquels il voit les choses et les observe, ce sont les démonstrations elles-mêmes⁷⁶ ».

La théorie spinoziste de l'esprit-automate, et les prémisses philosophiques qui la sous-tendent, paraissent finalement autoriser un dépassement de l'alternative classique entre dualisme et réductionnisme : l'esprit humain ne constitue pas une substance séparée du corps, alors même que l'activité mentale relève d'une causalité cognitive nécessaire et indépendante de toute autre. Tel nous semble être le point de jonction fondamental entre le spinozisme et le fonctionnalisme, qui commande le parallèle ici proposé entre les conceptions de la réalité mentale développées respectivement, à trois siècles de distance, par Spinoza et par Putnam. Par ailleurs, le principe de l'isomorphisme fonctionnel, formulé par ce dernier, nous a paru mettre en lumière l'originalité de la conception spinoziste de l'identité corps-esprit définie comme identité *individuelle*. Le privilège accordé dans cette étude à la notion d'*individuum* explique qu'ait été laissée de côté la thèse paralléliste célèbre de la correspondance biunivoque entre états psychiques et états physiques. Celle-ci est du reste explicitement récusée par les fonctionnalistes, qui, tel Fodor, lui opposent « l'identité des occurrences », elle-même liée au postulat de la « réalisation multiple ». Précisons toutefois que la notion spinoziste de corps humain comme automate *abstrait*, telle que nous avons tenté de la décrire brièvement, ne nous est pas apparue si éloignée d'un pareil postulat. Assurément, la philosophie de l'esprit développée par Putnam, en particulier dans les écrits postérieurs à « *Minds and machines* », présente des divergences considérables par rapport à la perspective spinoziste. Au-delà du désaccord à propos de la thèse de la correspondance biunivoque, il semble en effet que la position même d'un déterminisme psychique rigoureux se trouve singulièrement nuancée chez les auteurs fonctionnalistes. C'est ainsi par exemple que la modélisation contemporaine de l'esprit par l'automate fait appel à la notion de « l'automate probabiliste », qui souligne en l'occurrence les limites apportées, par Putnam au premier chef, à l'idée même d'un déterminisme des états mentaux⁷⁷. Cependant, dans la mesure où la théorie fonctionnaliste de l'esprit, élaborée notamment à partir du modèle de la machine de Turing, demeure

75. SPINOZA, 1677a, part. II, proposition 48 et scolie, ici 1988, p. 183-185.

76. SPINOZA, 1677a, part. V, proposition 23, scolie, ici 1988, p. 517.

77. PUTNAM, 1967, ici 1997, vol. II, p. 433 : « *The notion of a Probabilistic Automaton is defined similarly to a Turing Machine, except that the transitions between "states" are allowed to be with various probabilities rather than being "deterministic".* »

fondée sur l'assimilation de l'activité mentale à l'automatisme de l'activité computationnelle et sur le rejet corrélatif de la neuropsychologie, la confrontation du fonctionnalisme avec le spinozisme, dans ce que ce dernier comporte de plus complexe et de plus singulier, conserve sans doute un fondement objectif.

Pascale GILLOT

LISTE DES RÉFÉRENCES

- DESCARTES (René), 1637, *Dioptrique*, Leyde, Jean Maire, rééd. in *Œuvres de Descartes*, éd. Charles ADAM et Paul TANNERY, Paris, Vrin, 1996, vol. VI.
- DESCARTES (R.), 1647, *Méditations métaphysiques*, Paris, Jean Camusat et Pierre Le Petit, rééd. in *Œuvres de Descartes*, éd. Charles ADAM et Paul TANNERY, Paris, Vrin, 1996, vol. IX.
- DESCARTES (R.), 1649, *Les Passions de l'âme*, Paris, Henry Le Gras, rééd. in *Œuvres de Descartes*, éd. Charles ADAM et Paul TANNERY, Paris, Vrin, 1996, vol. XI.
- ENGEL (Pascal), 1992, *États d'esprit. Questions de philosophie de l'esprit*, Aix-en-Provence, Alinea.
- FODOR (Jerry A.), 1972, *L'Explication en psychologie. Une introduction à la philosophie de la psychologie*, trad. franç. d'Yvonne et Georges NOIZET, Paris, Seghers.
- GILLOT (Pascale), 2003, « Corps et individualité dans la philosophie de Spinoza », *Methodos*, 3, p. 195-225.
- GUEROULT (Martial), 1997, *Spinoza II. L'âme*, 1^{re} éd. 1974, ici Paris, Aubier-Montaigne.
- PUTNAM (Hilary), 1960, « Minds and machines », rééd. in PUTNAM, 1997, vol. II, p. 362-385.
- PUTNAM (H.), 1964, « Robots : machines or artificially created life ? », rééd. in PUTNAM, 1997, vol. II, p. 386-407.
- PUTNAM (H.), 1967, « The nature of mental states », rééd. in PUTNAM, 1997, vol. II, p. 429-440.
- PUTNAM (H.), 1969, « Logical positivism and the philosophy of mind », rééd. in PUTNAM, 1997, vol. II, p. 441-451.
- PUTNAM (H.), 1973, « Philosophy and our mental life », rééd. in PUTNAM, 1997, vol. II, p. 291-303.
- PUTNAM (H.), 1981, *Reason, truth and history*, Cambridge, Cambridge University Press ; *Raison, vérité et histoire*, trad. franç. d'Abel GERSCHENFELD, Paris, Minuit, 1984.
- PUTNAM (H.), 1988, *Representation and reality*, Cambridge, MA, MIT Press ; *Représentation et réalité*, trad. franç. de Claudine ENGEL-TIERCELIN, Paris, Gallimard, 1990.
- PUTNAM (H.), 1997, *Mind, language and reality. Philosophical papers*, 1^{re} éd. 1975, ici Cambridge, Cambridge University Press, 2 vol.
- RYLE (Gilbert), 1949, *The Concept of mind*, Londres, Hutchinson, rééd. Londres, Penguin Books, 1990.
- SMART (John Jamieson Carswell), 1959, « Sensations and brain processes », *Philosophical Review*, vol. LXVIII, p. 141-156.
- SPINOZA (Baruch), 1677a, *Ethica*, in ID., *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur*, s. I. ; *Éthique*, trad. franç. de Bernard PAUTRAT, Paris, Seuil, 1988.
- SPINOZA (B.), 1677b, *Tractatus de intellectus emendatione*, in ID., *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur*, s. I. ; *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. franç. de Charles APPUHN, in ID., *Œuvres I*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 179-219.

- SPINOZA (B.), 1972, *Spinoza opera*, éd. Carl GEBHARDT, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 4 vol.
- TURING (Alan), 1936-1937, « On computable numbers, with an application to the *Entscheidungsproblem* », *Proceedings of the London Mathematical Society*, sér. 2, vol. XLII, p. 230-265, rééd. in DAVIS (Martin), éd., *The Undecidable. Basic papers on undecidable propositions*, Hewlett, Raven Press, 1965, p. 116-151.



Sommaire du n° 49

Logiques et philosophies à l'âge classique

Thierry Hoquet – *Logiques et philosophies à l'âge classique.*
– *Présentation des articles.*

A. La logique et le système de la philosophie

Christiane Frémont – *Cureau de La Chambre : la connaissance et la vie.*

Francine Markovits – *Ressemblance et identité.*

Jean-François Goubet – *Logique et philosophie chez Christian Wolff (1679-1754).*

Thierry Hoquet – *La rencontre de la vérité : méthodes et mœurs dans la philosophie de Crousaz.*

B. La méthode des sciences particulières : études leibniziennes

David Rabouin – *Logique, mathématique et imagination dans la philosophie de Leibniz.*

Sarah Carvallo – *La logique des sciences contingentes appliquée à la médecine.*

C. Querelles

Jean-Claude Pariente – *Arnauld critique de Malebranche : théorie des idées et théorie de la connaissance.*

Olivia Chevalier – *Deux cartésiens face à deux modèles de la démonstration – Malebranche et Arnauld face aux Regulae et à l'Organon.*

Emmanuel Faye – *Le « cartésianisme » de Desgabets et d'Arnauld sur les vérités éternelles.*

Varia

Alessandro Zanconato – *La traduction de Pope par J. Serré de Rieux.*

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de l'Association pour la revue *Corpus*,

99 avenue Ledru-Rollin,
75011 Paris,

☎ et Fax : 33 (0)1 43 55 40 71.

NOUVEAU

Veuillez noter notre adresse e-mail

revue.corpus@noos.fr

Directrice de la revue : Francine Markovits. Secrétaire de rédaction : Thierry Hoquet. Comité de rédaction : les membres de l'Association pour le Corpus des œuvres de philosophie en langue française : Jean-Robert Armogathe, Bernadette Bensaude-Vincent, Stéphane Douailler, Laurent Fedi, Christiane Frémont, Barbara de Négroni, André Pessel, Michel Serres, Patrice Vermeren. La revue *Corpus* est publiée avec le concours de l'Université de Paris X - Nanterre et du C.N.L.

STAHL, LEIBNIZ, HOFFMANN ET LA RESPIRATION

Sarah CARVALLO

RÉSUMÉ : À l'orée du XVIII^e siècle, Wilhelm Gottfried Leibniz et Friedrich Hoffmann critiquent la théorie médicale de Georg Ernst Stahl. Ils trient le vrai du faux. En l'occurrence, ils reprennent à leur compte la définition stahlienne de la respiration en l'extirpant de ses fondements animistes pour la placer dans une épistémologie soumise au principe de raison suffisante et au modèle mécanique. La découverte stahlienne consiste à penser la respiration comme ventilation calorifique à l'encontre de la conception antique ; les iatromécaniciens reconnaissent la justesse de la notion stahlienne, ils essaient alors de la transposer dans un modèle mécanique de la ventilation. Cette reprise dans un contexte épistémologique différent implique une analyse critique de l'idée de découverte « vraie » dans son contenu, mais « fausse » dans ses hypothèses. Elle oblige en outre à interroger l'épistémologie de la connaissance médicale, en tant que science et thérapeutique, et ses liens avec les autres disciplines. En effet, si Leibniz philosophe et Hoffmann médecin prennent au sérieux la théorie animiste de Stahl, c'est que l'importance de ses découvertes met en cause les fondements de la médecine.

MOTS-CLÉS : respirer, esprit, animisme, découverte, fin, vie.

ABSTRACT : *At the beginning of the XVIIIth century, Wilhelm Gottfried Leibniz and Friedrich Hoffmann criticize Georg Ernst Stahl's medical theory. They differentiate between unsound and true reasonings. Namely, they validate Stahl's definition of breath but extracting it from its animist basis and placing it in an epistemology obeying to the principle of sufficient reason and to the mechanical model. The stahlian discovery consists in understanding breath as a calorific ventilation against the ancient conception ; the iatromechanists recognize its accuracy, but they try then to transpose it to a mechanical model of ventilation. Using it in a different epistemological context implies that they analyze the idea of discovery « true » in its contents, but « wrong » in its hypothesis. It impels to examine the epistemology of medical knowledge, as science and therapeutics, and in its links with the other scientific theories. Thus, if Leibniz as philosopher and Hoffmann as doctor consider Stahl's animism so important, it is because its discoveries question the fundamental principles of medicine.*

KEYWORDS : *breath, spirit, animism, discovery, purpose, life.*

ZUSAMMENFASSUNG : Am Anfang des 18. Jahrhunderts üben Wilhelm Gottfried Leibniz und Friedrich Hoffmann Kritik an Georg Ernst Stahls ärztlicher Lehre. Sie sortieren nach wahr und falsch. Sie übernehmen Stahls Definition der Atmung, lösen sie aber aus ihren animistischen Grundlagen heraus und stellen, sie in eine dem Prinzip vom hinreichenden Grund und mechanischen Modellen verpflichtete Epistemologie hinein. Stahls Entdeckung besteht im Verständnis der Atmung als wärmeerzeugende Ventilation, entgegen der antiken Vorstellung. Die Iatromechaniker erkennen die Berechtigung von Stahls Begriff und versuchen, ihn in ein mechanisches Modell der Ventilation zu übertragen. Diese Wiederaufnahme in einem anderen epistemologischen Zusammenhang gibt Anlass zur kritischen Analyse der Idee von Entdeckungen, die « wahr » in ihrem Inhalt, aber « falsch » in ihren Hypothesen sind. Außerdem muss man die Epistemologie des medizinischen Wissens als Wissenschaft und Therapie gleichermaßen und sein Verhältnis zu anderen Fächern hinterfragen. Wenn also Leibniz als Philosoph und Hoffmann als Arzt Stahls animistische Lehre ernst nehmen, verweist das darauf, dass seine Entdeckungen die Grundlagen der Medizin in Frage stellen.

STICHWÖRTER : atmen, Geist, Animismus, Entdeckung, Ende, Leben.

Sarah CARVALLO, née en 1970, est maître de conférences en philosophie à l'École centrale de Lyon. Ses travaux portent sur l'histoire et la philosophie de la médecine à l'âge classique. Ils s'intègrent au séminaire de recherche « Histoire et philosophie des sciences-Rhône Alpes », dont le thème concerne en 2003-2004 la nouveauté, en 2005-2006 la mathématisation.

Adresse : École centrale de Lyon, 36, avenue Guy-de-Collongue, F-69131 Ecully Cedex.

Courrier électronique : Sarah.carvallo@ec-lyon.fr

La connaissance de la vie implique celle des fonctions vitales. Parmi elles, la respiration s'avère sans doute primordiale, comme le suggèrent les expressions familières : « perdre le souffle », « reprendre son souffle », « rendre son dernier souffle » désignent la mort et la vie. Le cri marque la première inspiration du nouveau-né qui abandonne son état fœtal, obligé désormais de respirer sans interruption jusqu'à sa mort. Cet article cherche à comprendre comment se construit historiquement une connaissance de la respiration, dont le premier travail consiste à se défaire de l'apparente familiarité du phénomène pour en faire ressurgir toute la complexité. Son point de vue se situe au cœur d'une double controverse : entre Leibniz et Stahl dans les années 1708-1709, entre Hoffmann et Stahl publiée de façon posthume en 1749. Pour comprendre l'enjeu de cette critique à la fois philosophique et médicale, il convient d'analyser d'abord la découverte médicale qu'impose Stahl en changeant de paradigme pour expliquer la respiration non plus comme refroidissement mais comme réchauffement. Cette nouveauté rompt avec l'interprétation héritée de Galien. Prenant alors acte de cette invention, la critique de Leibniz et d'Hoffmann ne porte pas tant sur le contenu que sur les hypothèses ; leur problème consiste à justifier un concept nouveau tout en contestant ses fondements logiques et ontologiques.

I. – L'ANTIQUITÉ

Jusqu'à Galien au moins, les Anciens ne s'accordent ni sur la description ni sur l'explication de la respiration. Le terme même ne possède pas d'application strictement définie. La langue grecque hésite en effet à circonscrire le phénomène : *εἰσπνεῖν*, *ἐκπνεῖν*, *διαπνεῖν*, *ἀναπνεῖν*. La racine verbale assimile le passage de l'air chez les êtres inanimés ou animés¹. Sans les idées de cycle et de milieu aérien, les airs expiré et inspiré ne peuvent être corrélés. L'observation anatomique ne possède pas non plus les distinctions organiques entre le mouvement cardiaque, le pouls et la digestion ; elle confond le larynx et le pharynx ; elle hésite sur les relations entre poumon et cœur, sur les rôles respectifs du thorax et du diaphragme². Il convient donc de prendre au sérieux l'absence de définition stable de la respiration dans la médecine antique, et l'effort de Galien pour délimiter le phénomène en le rapportant à une cause.

1. La racine « *πνεῖν* » se retrouve aussi bien pour désigner les vents (*ἄνεμος*) que la respiration (*ἀναπνέω*). DEBRU, 1996, p. 2, souligne que « la représentation la plus ancienne du rôle vital de la respiration ne sépare pas fondamentalement l'animé de l'inanimé ». Le travail d'Hippocrate consiste précisément à distinguer la respiration des phénomènes cosmologiques.

2. Comme l'a montré GRMEK, 1997, il est incorrect de parler de médecine expérimentale avant Claude Bernard, même si certains éléments de cette méthode sont mis en place progressivement au cours de l'histoire de la médecine.

1. 1. – *Qu'est ce que respirer ?*

Le « problème » des médecins antiques consiste à fonder une théorie scientifique : pour ce faire, il convient de définir le phénomène³, l'expliquer⁴, le décrire⁵, critiquer les thèses adverses. À la suite de Platon⁶, Aristote définit le « problème » comme un tour rhétorique concernant une question sur laquelle les avis divergent⁷. La permanence de la controverse exprime l'absence d'argument décisif et se traduit par une série d'interrogations et d'hypothèses qui caractérisent la démarche scientifique, lorsqu'elle se heurte simultanément, d'un côté, à l'opinion et, de l'autre, à la complexité du phénomène. Pour sa part, Aristote résout le problème de la respiration en le rapportant aux mouvements cardiaques comme une de leurs conséquences⁸. Il distingue les palpitations suscitées par l'espoir et la crainte, les pulsations (*ὁ σφυγμός*) et la respiration proprement dite. Analysant l'expérience de l'animal enfermé dans une enceinte hermétique, il l'interprète par l'absence de refroidissement faute de ventilation respiratoire.

À la suite d'Aristote, tout en opérant certains déplacements, Galien prétend ériger une théorie de la respiration cohérente et pertinente pour résoudre ce problème médical. Deux critiques préalables s'avèrent nécessaires, d'une part, à l'égard de la théorie platonicienne du cycle respiratoire⁹ et, d'autre part, vis-à-vis des théories matérialistes d'Empédocle et Démocrite. Ses arguments valent à deux titres : anatomique quant aux organes, et physiologique quant aux fonctions. Ces réfutations offrent à Galien l'occasion d'énoncer sa propre définition de la respiration :

« Pour ma part, j'appelle l'ensemble composé par l'inspiration (*ἐῖσπνοή*) et l'expiration (*ἐκπνοή*) "respiration" (*ἀναπνοή*) en suivant presque tous les médecins. Étant donné qu'il existe trois choses, la première le mouvement vers l'intérieur, la seconde le mouvement vers l'extérieur, la troisième l'ensemble

3. Le travail de définition autorise à comparer le projet de la médecine antique au I^{er} siècle après Jésus-Christ aux *Éléments* d'Euclide. Cette analogie se trouve revendiquée par RUFUS D'ÉPHÈSE, 1879, p. 133-167, dans *Du nom des parties du corps humain* ; bientôt, des traités de *Definitiones medicae* circulent comme des manuels d'enseignement au sein de la communauté médicale.

4. Aristote insiste sur la logique de l'explication à partir du modèle des quatre causes que Galien reprend à son compte (en l'étendant à cinq causes) et développe comme argument de conviction à l'égard de sa propre théorie, voir GALIEN, 1848-1854, vol. I, *De l'utilité des parties*, liv. VI, chap. XII, p. 420.

5. Telle est la fonction de la dissection, qu'expose Galien en 177 dans les *Procédures anatomiques*. L'expérience allie une démonstration publique reproductible (*epideixis*) et une démonstration logique (*apodeixis*), dans la mesure où l'observation vient confirmer une description anatomique prédite.

6. *République*, VII, 530b-531c ; *Théétète*, 180c.

7. *Premiers analytiques*, I, 1, 24a, 16-17 ; *Topiques*, I, 101b, 28-37 et 104b, 11-28. Sur le problème de la respiration, voir *Problèmes*, I, 52 ; II, 22, 32 ; V, 34.

8. *De respiratione*, 179, b17-b30, in ARISTOTE, 1953, p. 133-134.

9. Le traité du *Timée* constitue la référence cosmologique et physiologique de l'Antiquité. Alors que sa valeur cosmologique perdure jusqu'à la Renaissance, sa théorie physiologique se trouve rapidement battue en brèche par Galien, qui critique, en particulier, le mouvement perpétuel de l'air, tantôt chassé, tantôt poussé.

composé de ces deux mouvements, ils appellent le mouvement vers l'intérieur "inspiration", celui vers l'extérieur "expiration" et la réunion des deux "respiration". Mais Platon a appelé lui l'inspiration la "respiration" qu'il dit se produire dans la trachée-artère et l'œsophage [...] et d'autre part, [je nomme] perspiration (*διαπνοή*) ce qui se produit dans l'ensemble du corps¹⁰. »

Pour la première fois, et en l'absence de toute connaissance précise sur l'air, Galien produit une théorie systématique des différents passages de l'air dans le corps : il distingue les deux temps de la respiration *per os* et de la perspiration cutanée, il effectue la synthèse de ces divers phénomènes de façon téléologique à partir de l'utilité générale de l'échange d'air ayant la double fonction d'aliment et de rafraîchissement pour le vivant. La téléologie clinique permet de faire l'économie de l'explication – d'ailleurs impossible à l'époque – par les causes efficientes, si tant est que « la vie est inséparable de la respiration, et que la respiration est inséparable de la vie, que celui qui vit respire absolument et celui qui respire vit absolument¹¹ ». La méthode justifiant ce résultat se décrit ainsi : le raisonnement logique recherche les causes cachées du phénomène ; l'argument *a contrario* de la mort suivant immédiatement l'interruption du souffle confirme le rapport essentiel de la respiration à la vie ; l'observation par dissection ou anatomie comparée décrit ses apparences à la fois anatomiques et physiologiques, comme preuves des déductions logiques et infirmations des thèses adverses. À cette méthode logique et anatomique, Galien joint deux comparaisons fondées dans les choses mêmes.

I. 2. – Respirer, manger, rafraîchir

La médecine grecque prétend concilier deux impératifs : en premier lieu, constituer une science analogue à la cosmologie, donc intégrer l'homme au cosmos ; en second lieu, comprendre l'originalité de la vie. Si la science se définit comme recherche des causes, il s'agit de ressaisir les causes de la vie en général, de la respiration en particulier. Or ces causes échappent aux sens ; la comparaison se substitue alors à la vision directe. Cette comparaison opère sur différents registres : quant à l'objet de la respiration, quant à ses modalités, quant à son but. En ce qui concerne l'objet respiré, Hippocrate établit l'identité de l'air environnant avec l'air intérieur. « Le souffle (*πνεῦμα*) à l'intérieur du corps s'appelle vent (*φυσά*) l'extérieur air (*ἀήρ*)¹². » Au premier siècle après Jésus-Christ, Asclépiade suggère entre le vent et l'air une différence de densité, qui expliquerait la motricité de l'air (sans rapporter ce mouvement à un différentiel de pression). Non seulement l'objet demeure identique dehors et dedans, mais les mouvements et

10. GALIEN, 1848, liv. III, chap. XVI, p. 21.

11. *De locis affectis*, liv. VI, chap. VI, in GALIEN, 1821-1833, ici 1964-1965, vol. VIII, p. 414 (c'est nous qui traduisons).

12. HIPPOCRATE, 1988, § 3, p. 106. Cette remarque nuance d'emblée l'interprétation de PIQUEMAL, 1993, p. 117. Cette subtilité suscite des traductions polysémiques, notamment entre air, esprit et souffle (*spiritus*). Dans la suite, nous traduisons *πνεῦμα* soit par air, soit par esprit.

les effets aériens s'équivalent encore dans le corps et dans le monde. L'observation de phénomènes cosmologiques, tels que le feu¹³ ou la vapeur¹⁴, permet donc de comprendre l'opération intérieure du souffle, en l'occurrence nutritive ou sudorifique. Cette harmonie générale dans l'ordre des choses garantit la légitimité des comparaisons dans l'ordre heuristique de la pensée.

Respirer, manger : « l'air-aliment »

En ce qui concerne ses modalités opératoires, la respiration se comprend à travers sa double utilité nutritive et rafraîchissante : moyen et fin s'avèrent indissociables pour ressaisir la logique fonctionnelle et organique d'une activité. En premier lieu, Galien associe respiration et nutrition¹⁵. L'air inspiré alimente les esprits vitaux et psychiques qui s'épuisent en se distribuant aux organes pour, respectivement, les nourrir et leur transmettre motricité, tonicité et sensibilité¹⁶. Selon une logique de compensation, le vide alors créé par la consommation organique des esprits attire l'air extérieur ; soit par la bouche jusqu'au cœur, siège de l'esprit vital ; soit par le nez, dont la faculté olfactive semble suggérer une communication directe avec le cerveau ; soit par la transformation de l'esprit vital en esprit psychique dans le cerveau ; soit encore par la perspiration cutanée, qui transmet l'air extérieur dans les artères par le biais des pores de la peau et des tuniques artérielles. De façon générale, la respiration se compose par conséquent d'une ingestion d'air par la bouche et les pores cutanés ; d'une digestion dans le cœur, puis d'une lente élaboration des esprits dans le cœur, le foie, le cerveau ; enfin, d'une excrétion, sous forme d'exhalaison ou de sueur. L'échange d'air entre l'intérieur et l'extérieur s'effectue donc à double sens par les mêmes voies, à travers toutes les ramifications vasculaires du corps. Alors que la nutrition se trouve supportée par le sang dans l'estomac et le cœur, la respiration s'effectue par l'air dans le cœur, qui le diffuse aux organes selon leurs besoins respectifs, en particulier au poumon comme le manifeste le mouvement thoracique. Puis les résidus de cette transformation s'échappent, sous la forme d'haleine, ou, par humeur filtrée à travers des veines de plus en plus fines, jusqu'aux capillaires, puis aux pores, sous forme de sueur sensible ou insensible, visible seulement par la pensée (λόγω θεωρητόν).

Conformément à la téléologie du vivant, la fonction nutritive de la respiration explique, en l'occurrence, l'anatomie cardio-centrique des parties, puisque son siège se trouve dans le cœur : grâce à la nourriture en air, déjà transformé au niveau du poumon, le cœur produit des esprits, qu'il envoie ensuite avec le sang

13. « [...] pour le feu, le souffle est nourriture », HIPPOCRATE, 1988, § 3, p. 107.

14. « [...] quand le souffle se heurte aux parois des passages du corps, la sueur se produit ; car le souffle qui se condense, s'écoule en eau et empruntant les passages, il débouche à l'extérieur, de la même façon pour la vapeur qui s'élève d'eaux bouillantes, si elle rencontre un corps solide auquel elle doit se heurter, s'épaissit et se condense », HIPPOCRATE, 1988, § 4, p. 114.

15. Cette comparaison se trouve déjà chez HIPPOCRATE, 1972, p. 144, aphorisme 30 : « Départ de l'aliment air : les narines, la bouche, la trachée, le poumon et par ailleurs, la perspiration. »

16. GALIEN, 1848-1854, vol. I, *De usu respirationis*, liv. V.

vers le foie et le cerveau¹⁷. Le poumon sert ainsi de réservoir en « air-esprit » pour le cœur, de régulateur de sécheresse et d'humidité. Mais en outre, l'air inspiré rend possible la voix. La conjonction de ces deux fonctions aériennes, nutritive et phonétique, rend raison du cheminement de l'air, donc des parties et vaisseaux qui l'organisent¹⁸. La position, la connexion, le volume, la configuration, la mollesse et la pesanteur des organes respiratoires correspondent à l'utilité vitale et phonétique de la respiration¹⁹.

Rafrâchir, respirer : « l'air-vent »

Pour comprendre la modalité respiratoire, Galien recourt à une seconde comparaison entre la respiration et la flamme : « [...] si tu penses à la flamme d'une lampe capable d'attirer l'huile, le cœur possède aussi cette même capacité, puisqu'il est la source de la chaleur innée [...] ; qu'est-ce qui aurait donc une plus forte affinité avec le cœur que l'air pour son refroidissement²⁰ ? » Cette comparaison repose en réalité sur une métaphore morte de la langue grecque, qui emploie les mêmes termes au sujet de la respiration et du feu ; par ailleurs, cette comparaison trouve une résonance philosophique et scientifique dans la cosmologie présocratique, qui associe les astres, le feu et la respiration²¹ ; enfin, Aristote²² et Hippocrate²³ ont déjà élaboré la thématique de la respiration animale dans ses relations avec la chaleur vitale. Dans ce contexte, Galien propose une théorie cohérente de la respiration, comme ventilation réfrigérante de la chaleur innée – donc régulation du sang comme source d'énergie pour les organes –, et de « l'air-esprit » (*πνεῦμα*), comme premier instrument de la vie.

17. Ce parcours de l'air correspond à trois phases cardiaques : dilatation pour attirer l'air et le sang, repos pour jouir des substances, contraction pour expulser le résidu non utilisé en vue de son alimentation, c'est-à-dire de son refroidissement. « Le pneuma vital, s'il est vrai qu'il existe, est une exhalation (*anathumiasis*) du sang, pourvu que le sang soit pur », GALIEN, 1848-1854, vol. I, *De l'utilité des parties*, liv. VI, chap. xvii, p. 444.

18. « C'est pourquoi la nature n'a pas chargé le cœur seul de la fonction respiratoire, elle l'a enveloppé du poumon et du thorax, qui sont chargés de lui fournir de l'air, en même temps qu'ils doivent produire la voix », GALIEN, 1848-1854, vol. I, *De l'utilité des parties*, liv. VI, chap. i, p. 382.

19. Galien distingue trois sortes d'utilité : nécessaire (vitale), commode, conditionnelle pour la vie ou la commodité. Ainsi, « [...] la plus grande utilité de la respiration est l'entretien de la chaleur naturelle, raison pour laquelle les animaux meurent à l'instant dès qu'ils sont privés de réfrigération ; la seconde et moindre utilité est d'alimenter l'esprit animal », GALIEN, 1848-1854, vol. I, *De l'utilité des parties*, liv. VI, chap. ix, p. 478.

20. GALIEN, 1968, liv. IV, chap. ii, p. 361 (c'est nous qui traduisons) ; on retrouve la même idée au liv. VI, chap. xv. Sur la théorie globale de Galien, voir TEMKIN, 1977, « On Galen's pneumatology », p. 154-161. Cette conception se trouve encore chez Thomas Willis, que Stahl critique lorsqu'il préconise une nouvelle théorie de la respiration comme réchauffement, voir *Stahlii de scriptis suis vindiciae quaedam et indicia*, § 41, in STAHL, 1737, p. 152. La théorie de la chaleur innée caractérise Aristote et Galien, par opposition aux stoïciens qui conçoivent la chaleur comme extrinsèque.

21. Voir les propos conservés de DIOGÈNE D'APOLLONIE, EMPÉDOCLE et PYTHAGORE, in *Les Présocratiques*, 1988, respectivement p. 699-721, p. 319-442 et 53-70.

22. *De respiratione* et *De juventute* (liv. IV, 469b, 18-20) in ARISTOTE, 1953, p. 133-134 et 119-132.

23. *De alimento* et *Maladie sacrée*, voir HIPPOCRATE, 1972 et 2003.

« La respiration chez les animaux existe dans l'intérêt du cœur, lequel a besoin de la substance de l'air, et brûle de chaleur, désire bien plus encore la fraîcheur qu'il lui procure. Pénétrant avec sa vertu frigorigique, l'air rafraîchit le cœur : il en sort entraînant avec lui des particules effervescentes, comme brûlées et fuligineuses. C'est pour cela que le cœur a un double mouvement dépendant des parties qui agissent en sens contraire, car il attire en dilatant et en se contractant, il se vide²⁴. »

Cette conception contredit formellement la doctrine stoïcienne, qui prétendait la chaleur extrinsèque, mais elle la prolonge sur un autre point, le tonus : la flamme comme la chaleur innée agissent selon un double mouvement vers le haut (la flamme s'élève, comme les esprits se dirigent vers le poumon et le cerveau) et vers sa racine (la mèche se consume et se consomme dans la lampe, le cœur se rafraîchit en se nourrissant d'air). Cette dualité vers le haut et le bas entretient une tension, chaleur et tonus caractérisant ainsi la vie animale. Dans le contexte de cette comparaison ignée, le cœur attire l'air par sa qualité, et non plus par le vide, comme les flammes aspirent l'huile, comme la pierre d'Héraclée le fer. Ainsi la fonction vitale de la respiration apparaît à travers une double opération : régulation de la chaleur, tonus du cœur.

I. 3. – *Qui respire ?*

Galien applique la méthode médicale générale au cas de la respiration. L'utilité générale de l'activité pneumatique n'apparaît pas tant à partir de sa cause instrumentale, correspondant à la description anatomique du trajet de l'air, qu'à partir des deux comparaisons logiques entre respirer et manger, d'une part, et respirer et refroidir, d'autre part²⁵. Justifié par la fin, le transfert des concepts d'aliment et de feu vaut comme connaissance suffisante de la respiration ; la description anatomique ne fait que confirmer cette hypothèse théorique, voire métaphorique ; la fonction explique l'organe²⁶. Or cette fonction renvoie à l'utilité, donc au sujet (l'âme) poursuivant sa fin (la vie) : effectivement, la respiration réalise un mouvement volontaire, dû à l'activité musculaire du thorax, déterminée par les nerfs émanant du cerveau²⁷. Galien établit alors comme seule cause respiratoire les muscles, eux-mêmes mus par l'intermédiaire des nerfs provenant du cerveau et agissant sur le thorax. Collé aux parois thoraciques, dilaté ou comprimé par les muscles intercostaux, le poumon ne possède aucune activité autonome. Par

24. GALIEN, 1848-1854, vol. I, *De l'utilité des parties*, liv. VI, chap. I, p. 381.

25. GALIEN, 1848-1854, vol. I, *De l'utilité des parties*, liv. VII, chap. IX, p. 477-480.

26. « [...] la première cause de tout ce qui se forme, comme Platon le démontre quelque part, est le but de la fonction (*σκοπὸς τῆς ἐνέργειας*) », GALIEN, 1848-1854, vol. I, *De l'utilité des parties*, liv. VI, chap. XII, p. 420. La référence concerne le *Phédon*, 97a-e. C'est pourquoi le raisonnement peut se substituer à l'observation, par exemple concernant la respiration des poissons ou celle du fœtus, voir GALIEN, 1848-1854, vol. I, *De l'utilité des parties*, liv. VI, chap. XI, p. 453.

27. La preuve de son origine volontaire tient au fait que l'on puisse se retenir d'inspirer. Passant à la limite, Galien cite l'anecdote d'un esclave mort par apnée volontaire. GALIEN, 1821-1833, ici 1964-1965, vol. IV, *Motus musculorum*, liv. II, chap. VI, p. 448-449.

conséquent, la respiration dépend de l'« hégémonique », tout en le conditionnant dans la mesure où elle constitue sa cause instrumentale. Sans respiration, le cerveau ne peut agir, mais, sans la volonté vitale de l'âme, la respiration n'aurait pas lieu. Cette tension logique explique la mort soit comme disparition de la volonté de l'âme, soit comme détérioration de son instrument.

Cependant cette étude concerne essentiellement la respiration locale : comment s'applique-t-elle à la perspiration ou respiration globale ? Cette deuxième forme s'effectue *καθ' ὅλον τὸ σῶμα*, dans la mesure où l'air pénètre les pores cutanés pour parcourir ensuite les ramifications artérielles à travers tout le corps. Insensible, elle se soustrait à l'expérience mais se révèle à la pensée, à partir des catégories générales de la respiration. Ainsi, et comme le prouve le pouls, tout le corps respire par les artères, et non seulement le cœur. Bien que la perspiration s'opère dans les deux sens²⁸, Galien approfondit surtout la fonction excrétoire de cette activité qui rejette les résidus du corps, comme le prouve, à une différence d'échelle près, la sueur. La peau apparaît à cet égard comme un organe d'excrétion, plutôt que d'absorption. L'obstruction des pores engendre des fièvres²⁹. À la limite, la perspiration peut se substituer à la respiration orale, comme l'indiquent l'hibernation, où la chaleur innée diminue et la respiration orale s'arrête, ou encore des cas pathologiques, tel que la femme hystérique qui ne respirait pas³⁰. Cette analyse confirme enfin le caractère volontaire de la respiration, sous ses deux formes, une fois rapportée à son origine, c'est-à-dire sa fin : la vie ou l'âme, seul véritable organe de la volonté, qu'il faut distinguer de la conscience.

De même nature que l'air, l'âme (*πνεῦμα*, *anima*, souffle) régit la nécessité vitale de la respiration : elle utilise le corps comme son outil. Entité à la fois substantielle et physique, l'âme se manifeste organiquement dans la chaleur innée qui requiert un refroidissement perpétuel.

II. – LA « DÉCOUVERTE » STAHLIENNE

Une rupture s'institue entre la Modernité et l'Antiquité aux deux niveaux de l'explication locale et globale de la respiration. Au paradigme du refroidissement cardiaque et pulmonaire se substitue une théorie de la caléfaction ; à la théorie abstraite de la perspiration cutanée succède une analyse fine de son processus concret. Plus radicalement, jusqu'alors absente, une théorie de l'échange se met en place grâce au modèle circulatoire : établi quant à la circulation sanguine, généralisé aux plantes, retrouvé analogiquement dans les météorologiques³¹, le

28. « [...] les corps des animaux perspirent continuellement selon un double mode, les résidus vaporeux et fuligineux étant tous les jours rejetés à l'extérieur, la substance aérienne qui rafraîchit et ventile la chaleur naturelle étant attirée vers l'intérieur », GALIEN, 1547, liv. I, chap. IV, in GALIEN, 1821-1833, ici 1964-1965, vol. VII, p. 284 (c'est nous qui traduisons).

29. *De differentiis febrium*, liv. I, chap. IV, voir GALIEN, 1547 ; *De methodo medendi ad Glauconem*, liv. I, chap. II-XVI, in GALIEN, 1848-1854, vol. II, p. 709-744.

30. *De locis affectis*, liv. VI, chap. V, in GALIEN, 1848-1854, vol. II, p. 687.

31. PERRAULT, 1680. En revanche, la respiration des plantes n'est pas connue.

cycle devient la forme fondamentale de toutes les fonctions vitales. Cette nouveauté modifie profondément la représentation du vivant et concerne tout particulièrement la question de la respiration³². Elle suscite en outre une série d'expériences, dont le protocole répond aux prédictions permises par cette hypothèse circulatoire. À l'équilibre des humeurs se substitue la mécanique d'un corps, qui requiert une succession de mouvements agencés les uns selon les autres au sein d'un processus en boucle. À une vision fluidique du phénomène de la vie succède une conception solidiste de l'organisme comme machine³³ : la logique du cycle correspond matériellement au circuit anatomique des artères et des veines qui transportent le sang, redoublé par un réseau vasculaire de l'air. Il reste à en donner l'interprétation proprement organique : à quoi sert la respiration eu égard à la vie ?

II. 1. – La description moderne de la perspiration

Les médecins de la Renaissance corrigent la théorie antique concernant les deux formes locale et globale de la respiration. En 1553, Michel Servet propose une description de la respiration pulmonaire dans le traité *Christianismi restitutio*³⁴. En 1614, Jean-Dominique Sanctorio caractérise la « *perspiratio*³⁵ », comme respiration totale et perpétuelle de toutes les parties cutanées ; il propose une méthode empirique pour comprendre le fonctionnement de cet échange général³⁶. Invisible, la perspiration se différencie de la sueur selon une différence de

32. Se ralliant pour partie à la découverte de Harvey, Descartes affirme : « [...] le mouvement du sang n'est qu'une circulation perpétuelle », *Traité de l'homme*, in DESCARTES, 1964-1994, vol. XI, p. 127. La physiologie s'intègre ainsi, au moins par hypothèse, au modèle cosmologique des tourbillons.

33. GRMEK et BERNABEO, dir., 1997, « La machine du corps », p. 7-36 ; BURCHELL, 1981. Le tournant se réalise avec Galilée qui applique la mécanique à la physiologie dès le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* (1632).

34. « L'esprit vital a son origine dans le ventricule gauche, et les poumons aident grandement à sa génération. C'est un esprit raréfié, élaboré par la force calorifique, rouge jaune, ardent. C'est une sorte de vapeur de sang très pur, qui contient la substance de l'air, de l'eau, du feu. Il est engendré dans les poumons par un mélange d'air inspiré et de sang subtil élaboré par le ventricule droit du cœur qui le communique au ventricule gauche. Cependant cette communication ne passe pas par la paroi intérieure du cœur, comme on le croit habituellement, mais par un arrangement très ingénieux qui pousse le sang subtil en avant, à travers les poumons. Il est élaboré par les poumons, où il devient rouge jaune, expulsé de l'artère dans la veine pulmonaire. Puis, dans la veine pulmonaire, il se mélange à l'air inspiré, et, par l'expiration, se purifie de ses vapeurs noires », SERVET, 1953, p. 204 (c'est nous qui traduisons).

35. « § 5. *Perspiratio insensibilis vel sit per poros corporis, quod est totum transpirabile, & cutem tanquam massam circumpositam habet ; vel sit per respirationem per os factam, quae unica die ad selibram circiter ascendere solet ; hoc enim indicant guttae in speculo, si ori apponatur* », SANCTORIO, 1690, sect. I, p. 2-3.

36. L'*Encyclopédie* reproche à Sanctorio de ne pas avoir envisagé une respiration interne des organes couverts de muqueuse comme les poumons. Cependant Sanctorio distingue deux niveaux de perspiration : principale (concernant les organes essentiels du vivant) et accessoire. « § 86. *Perspiratio insensibilis non solum principum, sed unius partis infimae omnino vetita vitam tollit. Principium dum in cerebro sit apoplexia, in corde palpitatio, in pecore polyaemia, et in utero praefocatio ; infimae partis, gangraena* », SANCTORIO, 1690, sect. I, p. 28.

degré³⁷. Supposant que l'air en soi ne pèse rien³⁸, la balance permet d'évaluer le poids journalier évacué en mesurant l'eau et les substances rejetées au gré d'un rythme respiratoire différencié³⁹ : il suffit de soustraire la quantité des excréments sensibles (alvines, nasales, sudorifiques) à la quantité d'aliments et boissons ingérés, pour induire la part restante correspondant à la perspiration. Cette méthode expérimentale est contemporaine des travaux sur le baromètre, l'hygromètre et le thermomètre⁴⁰ qui visent à déterminer les caractéristiques de l'air en quantifiant ses qualités, considérées isolément les unes des autres⁴¹. Sanctorio prétend ainsi transformer l'art médical empirique en une authentique connaissance⁴² qui mesure, à l'équilibre, les échanges vitaux alors susceptibles de déterminer la santé comme équilibre. La rédaction aphoristique du traité traduit cette prétention, puisque, depuis Hippocrate, l'aphorisme en médecine équivalait au théorème en géométrie⁴³. Au-delà du style, la théorie statique médicale

37. « § 21. *Invisibilis perspiratio sit visibilis vel quando nutrimentum est nimium, vel quando calor languet, vel ob motum violentum* », SANCTORIO, 1690, sect. I, p. 7. Sur la différence de degré, voir sect. V, § 1-14. Antoni Van Leeuwenhoek décrira ces pores : « Les vaisseaux par lesquels se fait la transpiration s'ouvrent obliquement sous les écailles de l'épiderme ou de la surpeau [...]. Suivant un calcul de Van Leeuwenhoek, il paraît que l'on peut couvrir avec un grain commun de sable cent vingt-cinq mille embouchures ou orifices extérieurs de ces vaisseaux », *Encyclopédie*, 1777-1779, art. « Transpiration », t. XXXIV, p. 12-14. Ce projet s'inscrit dans le cadre plus général de l'anatomie subtile rendue possible par le microscope. Sur le dévoilement de l'invisible, voir HAMOU, 2002.

38. Sanctorio critique ainsi ses détracteurs : « § 4. *Fatuus putat levitatem ad stateram corporis vivi a copia spirituum oriri : nec unquam novit corpora mortua esse leviora vivis, et viva a coitus minus perpendere* », SANCTORIO, 1690, sect. VIII, p. 150.

39. Sanctorio distingue deux périodes importantes : à la fin du sommeil, durant la veille. Mais il ne tient pas compte des singularités dues à l'âge ou au sexe.

40. La première ébauche de thermomètre date de Héron d'Alexandrie (I^{er} siècle après Jésus-Christ). La traduction de son œuvre pneumatique en latin en 1575 coïncide avec les travaux de Galilée (en 1597) et de Giambattista Della Porta (en 1606). En Hollande, Cornélius Drebbel construit un thermomètre en 1608 ; Sanctorio l'utilise pour mesurer la température en 1612, ainsi que FLUDD, 1638. BORELLI, 1680-1681, s'en servira comme preuve expérimentale contre la théorie de la chaleur innée, puisque le thermomètre montre que les cavités cardiaques ne sont pas plus chaudes que le reste du corps. Sur la préhistoire de la chaleur, voir LOCQUEHEUX, dir., 1996.

41. Le terme de statique vient d'être introduit dans le latin scientifique, à partir du grec, pour désigner la partie de la mécanique ayant pour objet l'équilibre des forces, par opposition à la dynamique. Deux hypothèses valent pour interpréter le titre de l'œuvre de Sanctorio : soit la statique désigne de façon faible l'usage empirique de la balance (*statera*), soit elle renvoie de façon forte à l'élaboration d'une science physique, qui trouve son application expérimentale dans la balance. Le sens chimique de la « statique » date du XIX^e siècle, voir par exemple BERTHOLLET, 1802, qui traite justement de la matérialité du feu dans un contexte post-newtonien sur les affinités. Il s'agit de donner à la chimie un statut équivalent à celui de la mécanique : « [...] plus les principes auxquels parviendra la théorie chimique auront de généralité, plus ils auront d'analogie avec ceux de la mécanique », BERTHOLLET, 1802, cité in LOCQUEHEUX, dir., 1996, p. 44.

42. « § 10. [...] *corporis pondus mensura dignoscimus, non imaginatione* », SANCTORIO, 1690, sect. VIII, p. 152.

43. L'aphorisme désigne un théorème médical : à cet égard, Leibniz voit un parallèle entre l'œuvre d'Euclide et celle d'Hippocrate, voir HARTMANN et HENSE, 1988 ; HARTMANN et KRÜGER, 1975 et 1976.

repose sur une interprétation mécaniste du remplacement permanent de la matière corrompue par de la matière pure⁴⁴. Bien que Sanctorio n'envisage pas la quantité d'air absorbée par les mêmes voies, bien qu'il ne différencie donc pas l'air inspiré de l'air expiré, ni ne conçoive le cycle respiratoire interne au corps⁴⁵, il établit que, pour une quantité adaptée d'aliments et de boissons ingérés, les cinq huitièmes sont rejetés lors de la perspiration, tandis que les trois huitièmes restants sont consacrés à la nutrition, ou rejetés sous d'autres formes. Il détermine aussi deux sortes de transpiration insensible : l'une à la fin du sommeil, l'autre à l'état de veille⁴⁶. Ces mesures inaugurent une nouvelle méthode pour résoudre le problème de la respiration.

II. 2. – La défense animiste de l'originalité vitale

L'Antiquité avait intégré l'homme à la nature, en soulignant l'unité des éléments qui s'échangent entre le cosmos et le vivant ; mais elle rappelait l'originalité absolue de la vie. La modernité conserve le premier point, mais tend à effacer la spécificité vitale en la réduisant à une simple complication des phénomènes chimiques⁴⁷ et mécaniques à travers le modèle de la machine. Face à cette tendance, Georg Ernst Stahl (1660-1734) défend le statut propre de la médecine, qui, certes, intègre une connaissance chimique et physique, mais propose en outre une connaissance de l'origine de la vie qui s'avère nécessaire, dès qu'il s'agit de soigner⁴⁸. Le corps ne se réduit ni à une machine, ni à un mélange : il est l'« instrument » (*organon*) d'une âme (vie). Stahl reconnaît explicitement sa dette envers les Anciens pour avoir discerné l'originalité de la vie⁴⁹. Il admet aussi les découvertes modernes en chimie, en physique ou en médecine ; à cet égard, il entérine les résultats de Sanctorio, il reprend à son propre compte les notions complémentaires de cycle et de compensation établies par William Harvey,

44. « § 80. *Caro animata cur vivit et non putrescit ut mortua ? Quia quotidie renovatur* », SANCTORIO, 1690, sect. I, p. 25.

45. La seule distinction est la suivante : « [...] *perspirabile habet duas partes : ponderosa, levis* », SANCTORIO, 1690, sect. I, § 75, p. 24.

46. « § 20. *Transpirationis insensibilis duae sunt species : altera sit statim a somno, facta concoctione et posthanc augentur vires ; altera in vigilia haec elevatur a crudo succo et obhanc flaccescunt : fit enim cum majori vel minori violentia, prout major vel minor est vigilio motus* », SANCTORIO, 1690, sect. I, p. 6-7, repris au § 56, p. 17 : « *Non qualibet hora corpus eodem modo perspirat [...]*. »

47. Depuis Paracelse, la chimie semble devoir participer nécessairement à la connaissance aussi bien cosmologique que physiologique. Elle modifie la théorie respiratoire sous l'influence de MAYOW, 1669 et 1674 qui introduit une analyse du nitre aérien dans deux situations, la combustion ou la respiration. Voir Allen G. DEBUS, « La médecine chimique », in GRMEK et BERNABEO, dir., 1997, p. 37-59.

48. STAHL, 1715. BLONDIN commente ainsi : « [...] les actes mécaniques sont secondaires, les actes fondamentaux vitaux [...]. Tout se fait avec un ordre, une mesure, des compensations, des accords synergiques, qui supposent un régulateur unitaire pesant et proportionnant tout de manière à atteindre un but définitif qui est obtenu au milieu d'une infinité de détails », in STAHL, 1859-1864, vol. II, p. 7.

49. STAHL, 1706a, § 17. Cette originalité se résume ainsi : le mouvement n'est pas la vie, mais son simple instrument.

généralisées par Claude Perrault : la quantité ingérée correspond à la quantité excrétée ; entre ces deux extrémités, un moment intermédiaire consiste dans l'utilisation physiologique des substances. Cependant, Stahl défend simultanément l'autonomie de la médecine et l'irréductibilité du processus organique à ses dimensions physico-chimiques. Ainsi, la respiration intègre trois niveaux d'analyse physique, chimique et médicale, mais son explication relève d'une logique proprement organique.

La médecine a pour enjeu de fonder une connaissance de ces phénomènes organiques, qui ne s'identifient pas simplement à des processus physico-chimiques. À cet égard, il apparaît que la sécrétion, l'excrétion et la circulation caractérisent fondamentalement l'organisme par rapport à l'inerte ; que, par conséquent, toutes les fonctions organiques doivent se concevoir à partir de la triade « sécrétion, excrétion et circulation », qui elle-même exprime un mouvement proprement vital irréductible à la mécanique : le tonus. Stahl redistribue ainsi les catégories antiques. Selon son postulat animiste et conformément à la découverte de la circulation, une juste compréhension de la respiration doit s'intégrer à cette logique en boucle. L'inerte connaît une causalité linéaire, de type mécanique, tandis que la vie surdétermine ce mécanisme en un instrument au service de sa propre fin. Elle instaure une logique de rétroaction, de contrôle et de régulation, modalités propres de l'échange par différence avec les lois du choc. Ce qui relevait de la loi des chocs devient cycle, régi par l'équilibre et le rythme, en somme par le tonus. Prétendre par conséquent réduire la sécrétion, l'excrétion ou le circuit sanguin aux descriptions de leurs mécanismes respectifs revient à nier la fonction et la fin vitales qu'ils assurent⁵⁰. Il convient donc de rétablir l'ordre des priorités en distinguant notamment les phénomènes mécaniques des réalités organiques ; cette distinction réside dans la « surdétermination » des mouvements mécaniques en mouvement tonique, selon une série qui part de la vie, pour aller vers le tonus, puis la sécrétion, l'excrétion et la circulation, jusqu'à tous les phénomènes physico-chimiques qui s'accomplissent dans la texture et la structure anatomiques conformément à cette logique finale. Sous ses allures archaïques, le vitalisme, ou plus exactement l'animisme, exprime une intuition radicalement moderne⁵¹, un véritable projet scientifique, qui ne peut être compris sans cette prétention à constituer « la » connaissance vraie du réel⁵².

50. « [...] il est évident que la physique et la physiologie, loin de précéder continuellement la médecine et la pathologie, ne viennent qu'en seconde ligne, ou ne doivent du moins que leur prêter leur concours », STAHL, 1702, ici 1859-1864, vol. VI, p. 509.

51. À cet égard, la mise en garde qu'énonçait Jacques Roger pour Jean Le Clerc vaut de façon générale. Il ne faut pas croire que le vitalisme « ressuscitait seulement un passé périmé. Il exprimait au contraire les tendances toutes modernes, et d'abord en combattant le mécanisme cartésien fauteur d'athéisme », ROGER, 1963, p. 426. Le terme de vitalisme apparaît en 1800 sous la plume critique de DUMAS, 1800-1803, pour désigner ceux qui « ne rapportent les phénomènes de la vie ni à la matière, ni à l'âme, mais à un principe intermédiaire qui possède des facultés différentes soit de l'une soit de l'autre », cité in REY, 1997, p. 118.

52. Faute de cette hypothèse préalable, on ne peut saisir la richesse de la théorie scientifique de Stahl, comme le prouve l'interprétation très réductrice de PIQUEMAL, 1993, p. 141-143, prisonnier des catégories bachelardiennes et canguilhemiennes.

II. 3. – *Du tonus à la respiration*

En 1692, Stahl écrit un essai sur le *Mouvement tonique vital et le mouvement particulier du sang qui en provient*⁵³, qui a valeur de manifeste moderne pour la théorie animiste. L'auteur distingue deux types de mouvements au sein du vivant : d'une part, le mouvement vital désigne l'expression fondamentale de la vie dans le corps et prend la figure d'une tension qui préside à la répartition des humeurs dans le corps⁵⁴ ; d'autre part, le mouvement animal caractérise l'effort musculaire⁵⁵ qui engendre des contractions, extensions ou translations, donc des états de tension des fibres musculaires – que leur origine émane du mouvement vital ou qu'elle résulte du simple effet mécanique de la matière. Stahl applique ainsi au vivant une forme de mouvement qu'il prétend irréductible à la seule mécanique, alors que la mécanique moderne cherche à la thématiser comme *vis elastica*, à côté de la translation, de l'accélération et de la pression. Cette figure du mouvement organique correspond à la tension, notion que développe depuis peu Christiaan Huygens en physique à travers une théorie mathématique et mécanique des cordes⁵⁶. Pour sa part, Stahl la promeut en médecine au statut de mouvement tonique vital ; à cet égard, il reconnaît sa dette envers Galien. Dans le vivant, la tension des pores, des fibres ou des nerfs surdétermine et conditionne tous les autres mouvements : l'organisme instrumente l'agrégat mécanique⁵⁷. Reliant ces deux types de mouvements actif et passif, certaines activités constituent un mouvement mixte. Tel est le cas de la respiration : « [...] quoique la continuation ordinaire de ce mouvement soit purement vitale et spontanée, elle est néanmoins subordonnée à l'action animale, au point que nous pouvons à

53. Rédigé en 1692 à l'attention du docteur Jean-Adrien Slevogt, professeur à Iéna, ce traité est imprimé en 1702. Sa rédaction date de l'époque où Stahl, installé à la cour du duc de Saxe-Weimar, affine ses études sur la mécanique et l'hydraulique. Il s'intéresse alors tout particulièrement au poulx dans *Examen pulsi celeritatis et frequentiae* (1698).

54. Voici la définition stahlienne du concept médical de tonus : « [...] j'appelle, moi, *mouvement tonique* [...] la tension des parties fibreuses et [...] l'augmentation ou le décroissement de cette tension, suivant la circonstance », STAHL, 1702, ici 1859-1864, vol. VI, p. 542.

55. Sur la théorie stahlienne du mouvement musculaire, voir STAHL, 1737, liv. II, chap. II.

56. Bien que Huygens n'établisse pas directement de rapport entre la musique et la médecine, Leibniz le fait à sa place. Leibniz souligne en effet l'analogie entre la théorie des cordes vibrantes et le concept d'irritation en médecine : « Les médecins prirent le terme oscillation de l'horloge oscillante de Huygens, titre sous lequel il écrivit son livre. D'autre part, il comprend les variations du poids du pendule. D'où encore de telles vibrations qui se trouvent encore dans une corde tendue commencèrent à être dites oscillations. Et tel que je penserais être dans les fibrilles de notre corps [...] », Lettre à Günter Christoph Schelhammer, 19 novembre 1715, in LEIBNIZ, 1768, vol. II-2, § 11, p. 73 (c'est nous qui traduisons). Sur les théories musicales et mathématiques de Huygens, voir HUYGENS, 1888-1950, vol. XVI-XX et CHARRAK, 2003.

57. « [...] le mouvement tonique est un mouvement condensatoire et relaxatoire des parties solides molles ; mouvement vital qui n'a aucune relation avec les os, dont le but final est : 1) de diriger vers et à travers ces parties la circulation du sang et de toutes les autres humeurs ; 2) de seconder le mouvement des humeurs particulières, 3) enfin de faciliter l'expulsion graduée des solides non naturels et anormaux adhérents à ces humeurs », STAHL, 1702, ici 1859-1864, vol. VI, p. 520.

volonté en modifier l'acte⁵⁸ ». Certes, les excrétions et sécrétions en air, qui manifestent le processus respiratoire, ne sont pas la vie, mais elles en constituent le premier instrument en termes de rétroaction et de régulation, deux notions rendues possibles par l'hypothèse circulatoire. Leur fonction consiste à rejeter le surplus ou l'étranger, à assimiler le propre⁵⁹. Il s'agit de comprendre alors la physique respiratoire (sécrétion, excrétion, circulation) et la fonction physiologique de l'air (assimilation, utilisation en vue d'une fin).

II. 4. – La théorie respiratoire animiste

La thèse générale sur le tonus vital induit un renversement dans l'explication de la respiration. Jusqu'à Stahl, ce phénomène s'intègre dans une conception globale et cardio-centrique de la chaleur vitale, suscitée par la fermentation des humeurs. Lorsqu'il arrive dans le cœur, l'air inspiré refroidit et modère le feu intérieur. En 1685, Stahl critique ce paradigme⁶⁰ et se pose comme l'inventeur d'une nouvelle théorie capable de prouver l'erreur de l'interprétation « normale ». L'importance de sa découverte tient dans son caractère systématique, puisqu'elle décline le problème de la respiration au niveau de la médecine, de la physiologie, de la physique et de la chimie en l'étayant d'observations. Elle montre en effet, par des arguments théoriques et des données empiriques physiologiques, que la respiration chauffe le sang, au lieu de le refroidir et que cette action se situe dans les poumons, non dans le cœur.

Les faits sont les suivants : l'orateur ou le chanteur éprouvent un sentiment de chaleur en lien avec l'inspiration accrue ; l'activité physique en général accélère la circulation sanguine, donc augmente la quantité d'air respirée, qui échauffe le corps ; les fièvres induisent un accroissement respiratoire, qui contribue à l'effet de chaleur ; dans les endroits chauds, comme les fours, ou dans l'angoisse, l'air semble manquer ; le fœtus ne respire pas, mais dès sa première inspiration, le nouveau-né ne peut plus s'en passer ; les animaux qui respirent ont le sang chaud, tandis que l'inverse ne vaut pas⁶¹.

La théorie se décline à trois niveaux : chimique, physique, médical. L'aspect chimique montre que l'air constitue le siège premier du phlogistique, qui a pour propriété de s'enflammer et de chauffer⁶² ; quoiqu'il ne se trouve jamais à l'état pur, le phlogistique existe dans les trois règnes et il se manifeste notamment à travers les phénomènes de fermentation ou de déflagration. Plus la quantité de

58. STAHL, 1702, ici 1859-1864, vol. VI, p. 482.

59. STAHL, 1706b, ici 1737, § 86, ici p. 169.

60. « *Ne illis gratis me immisceam, tantum illud moneo, quis ante illud tempus, quo ego primis meis dogmatibus 1685. ad calamum dictavi, ad minimum viginti auditoribus, statuit, quod respirationis actu tantum abest ut refrigeretur sanguis, ut potius revera calefiat ?* », *Vindicia et indicia de scriptis suis*, § 41, in STAHL, 1737, p. 152. Malgré la prétention de Stahl, Borelli a déjà montré grâce au thermomètre que la température cardiaque ne diffère pas de celle du reste du corps ; il a critiqué les fonctions soi-disant ventilatrice et rafraîchissante de la respiration, voir BORELLI, 1680-1681, proposition 96, vol. II, p. 187.

61. « *Physiologia* », sect. I, membr. IV, art. 1, § 12, in STAHL, 1737, p. 225.

62. STAHL, 1715, « *De sede principii φλογίζου* », p. 337-338.

phlogistique composant un mixte s'accroît, plus le mixte est volatile et aérien. La chimie confère ainsi une pertinence strictement matérielle à la notion de chaleur ; identique dans l'inerte ou le vivant, le phlogistique consommé dans le corps devient l'instrument de l'énergie vitale. D'élément simple chaud, il devient énergie, acte au service de la vie⁶³. En soi, il relève de la matière qu'analyse la chimie, mais il permet en outre à la vie – matérialisée sous les formes primaire du tonus, puis secondaire de la sécrétion, l'excrétion et la circulation – de trouver un correspondant chimique à son action. Il offre ainsi une alternative à la théorie des esprits, que Stahl réfute. Cependant, le phlogistique ne constitue encore que la matière de la chaleur ; il n'en explique pas la fonction.

Les aspects physique, physiologique et anatomique⁶⁴ posent les éléments suivants : en tant que tel, le sang ne possède pas une qualité calorifique particulière, mais sa température résulte de l'agitation du fluide ; la respiration s'effectue dans les poumons, non dans le cœur, comme le prouvent l'échauffement pulmonaire, le fait que le sang n'afflue pas dans le cœur en masse, mais se répartisse à travers les ventricules et les veines selon des quantités déterminées en se différenciant⁶⁵ ; la respiration suscite l'expansion et la tension des vaisseaux pulmonaires qui facilitent la circulation sanguine, entraînent l'agitation de la lymphe et l'échauffement du sang ; l'effet de l'air n'est dû ni à la pesanteur (*gravitas*) ni à la pression élastique, comme le montre le baromètre⁶⁶. Ainsi à ce deuxième niveau physique, bien qu'ils soient strictement matériels, les mouvements élastiques et mécaniques incarnent bien la vie, mais ils ne constituent encore que l'instrument de l'âme.

Enfin, l'aspect médical montre que l'âme cherche à éviter une constitution néfaste à la préservation de la vie. Faute de mouvement et d'air, le sang se décompose et se fige. En effet, le sang mélange trois éléments : une substance rouge liquide et sulfureuse, qui se compose de globules observables au microscope ; la lymphe nutritive issue du chyle ; le sérum, excrémental. Ces trois éléments gardent leur juste proportion dans la mixtion grâce au mouvement perpétuel (*circuitus perpetuus*) que l'âme entretient grâce au tonus. Seule la figure primitive du mouvement tonique, réalité non seulement physico-chimique mais déjà

63. Stahl critique à cet égard la théorie antique de la chaleur innée ; il y substitue la présence du « chaud », c'est-à-dire d'un élément purement chimique – le phlogistique – qui se trouve dans tout l'univers, et se mélange tout particulièrement avec le sang en lui fournissant ses qualités propres (agitation, subtilité, chaleur). Voir « Physiologia », sect. I, membr. IV, « De rebus non naturalibus », § 10, in STAHL, 1737, p. 224. La chaleur est une qualité chimique plutôt que vitale ; Stahl réfute la théorie des esprits vitaux à partir de cet argument et révoque la métaphore physique du feu au profit d'un phénomène chimique, ce que faisait déjà Descartes avec la fermentation « feu sans lumière ».

64. Pour Stahl, l'anatomie et la physiologie relèvent de la physique, non de la médecine. Ce point est soumis à discussion avec Leibniz, in STAHL, 1720, § 10 et 12, et répliques correspondantes.

65. « Physiologia », sect. I, membr. IV, art. 1, § 15, in STAHL, 1737, p. 226. Stahl énonce deux preuves cliniques à l'égard du sang : sa couleur, la nature proprement musculaire du cœur.

66. « Physiologia », sect. II, membr. I, « De rebus non naturalibus », § 16, in STAHL, 1737, p. 312.

organique, processus non seulement animal, volontaire et rationnel mais déjà vital, permet d'accéder à la vérité de l'activité physiologique, par exemple la respiration⁶⁷.

La synthèse de ces trois aspects doctrinaux permet alors d'expliquer la respiration :

« 19. [...] au premier coup d'œil, il apparaît certain que l'air, quelle que soit sa nature, ne peut être si abondant ni si épais, puisque sa qualité ne peut différer du reste de l'air atmosphérique. Ce qui serait au contraire nécessaire, s'il devait fournir les esprits. Mais il contient plutôt un certain principe absolument simple, le phlogistique. [...] la relative rareté de ce principe dans l'air interdit de penser qu'il puisse provenir dans une proportion remarquable du sang lors de chaque respiration. Les faits *a posteriori* confirment cette faible proportion, puisqu'une grande quantité d'air peut recueillir une toute petite partie de cette matière, en un lieu si petit qu'il est tout entier consommé par la seule incandescence des corps inflammables. 20. L'air ambiant exerce plusieurs effets sur le corps ; la première efficacité, qui semble agir directement, s'effectue sur les sens ; ensuite, la plus réelle mais aussi la dernière intervient sur le mélange des humeurs. L'air produit cet effet non tant par sa propre nature, en tant qu'il est air, qu'à cause des changements élastiques qu'il occasionne tout simplement : il induit des perturbations en froid et en chaud, il comporte des particules humides intégrées à sa consistance globalement plus épaisse, il percuté le corps par des coups de vents et de violentes tempêtes. [...] 22. D'après leur impression sensible, on attribue ordinairement ces effets à telle ou telle constitution de l'air, mais ils proviennent en réalité des mouvements toniques. En effet, le froid suscite aussitôt à la surface du corps des mouvements de constriction, qui chassent les humeurs vers l'intérieur. Au contraire, une chaleur tempérée appelle les humeurs à s'évacuer, de sorte que, le tonus se relâchant, elles affluent à la superficie. De ces phénomènes, le premier suscite l'apparition d'une pâleur corporelle, un sentiment envahissant et subi de froid, la quasi-disparition des vaisseaux sanguins de la peau, un état de tension et de pesanteur. Au contraire, le deuxième occasionne un teint fleuri, une chaleur vive, une turgescence du corps, un gonflement des vaisseaux, une alacrité et une vigueur physiques. Cependant, l'excès de chaleur nourrit une sensation de tension et de saturation, une sorte de fatigue pesante⁶⁸. »

67. STAHL, 1702, ici 1859-1864, vol. VI, p. 532-533 : « [...] le ton était appliqué par les Anciens à l'acte animal volontaire, et non à une action vitale [...] ils étaient donc bien loin de penser qu'il fallût en déduire cette foule d'effets qui donnant lieu à diverses translations, congestions, expressions (d'une partie) et compressions (vers une autre) de la masse humorale, sont en réalité la cause de nombreuses et fréquentes affections de toutes sortes. [...] assurément d'après les paroles mêmes de Galien, j'admets que dès la plus haute antiquité, on a reconnu dans telle ou telle partie de l'économie générale du corps une certaine énergie, une certaine vigueur, une certaine force ». Stahl retrace une généalogie de la vie à l'organisme, de celui-ci à l'agrégat mécanique, de ce dernier au composé chimique : l'âme engendre le mouvement tonique vital (son premier instrument, qui agit sur la matière), se réalisant sous la forme de la circulation, de la sécrétion et de l'excrétion, qui s'effectuent grâce à des opérations chimiques (notamment, fermentation et filtrage).

68. « Physiologia », sect. II, membr. I, « De rebus non naturalibus », § 19-22, in STAHL, 1737, p. 313-314 (c'est nous qui traduisons).

Les deux fondements respectifs des théories médicale et chimique, le mouvement tonique et le phlogistique, se trouvent donc requis pour expliquer la respiration, comme phénomène total « chimico-physico-médical », en paraphrasant l'ouvrage *Opusculum chymico-physico-medicum*. Le phlogistique matérialise le principe de la chaleur ; il constitue la caractéristique (*indole*) principale de l'air⁶⁹ ; cet élément chaud trouve par conséquent sa source dans l'air, plutôt que dans le sang, à l'encontre de la thèse antique. En introduisant l'air, et plus précisément le phlogistique, dans le corps⁷⁰, la respiration consiste bien à chauffer, plutôt qu'à refroidir, puisque la quantité intrinsèque de phlogistique sanguin demeure assez faible. Stahl souscrit donc à la thèse de la matérialité du feu en lui assignant un principe chimique. Cependant, bien loin de susciter la chaleur organique, le principe chimique ne fait que la supporter lors de l'inspiration dans les poumons, puis la diffuser dans le sang en occasionnant des variations de couleur. En outre, les perturbations corporelles (fièvre, frisson, pâleur, etc.) ne s'expliquent pas tant à partir de leur cause matérielle (la variation quantitative de phlogistique dans le sang), qu'en fonction de leur cause finale assurée par les mouvements toniques, mouvements immédiatement dirigés par l'âme. Par l'intermédiaire du tonus, le phlogistique devient alors un instrument matériel au service de la vie : il supporte les variations de température interne sans les causer, ou, plus exactement, les processus chimique et organique convergent lorsque la respiration s'effectue normalement. À tous ces niveaux, Stahl maintient que, dans l'organisme, le principe médical prime sur la composition chimique, qu'il peut la rectifier ou la moduler, jusque dans une certaine limite qui marque le début de la pathologie ; seule la fonction vitale explique la fin que poursuit l'âme à travers la respiration et les moyens qu'elle met en œuvre grâce à son premier instrument, le tonus.

Stahl allie par conséquent les deux phénomènes de la sueur et de la respiration, comme deux manifestations d'un même processus vital ; il discrédite la théorie des humeurs conjointement à celle des esprits, et plus radicalement dépasse l'héritage galénique en distinguant énergie et chaleur : la première relève de la vie, la seconde de la matière (en chimie le chaud, c'est-à-dire le phlogistique, en physique le mouvement)⁷¹. Entre ces deux points de vue, l'aspect physique et mécanique du processus n'intéresse guère Stahl, qui critique les iatomécaniciens prétendant réduire la respiration à ce genre d'explication. Le mécanisme ne constitue que la partie la plus visible du phénomène, qui relie en fait les deux dimensions de tout organisme : le vital et le mixte, grâce à différentes sortes de mouvements, dont la véritable explication requiert la mise au jour de leurs fonctions, donc de leur fin.

69. « [...] hoc ipsum principium phlogiston, cum nullo corpore facilius coeat, quam cum ipso aëre », STAHL, 1715, p. 338. Bien qu'il ne puisse jamais être observé à l'état pur, il se trouve toujours présent dans l'air, puisqu'il provient des innombrables résolutions des mixtes et des exhalaisons dues aux fermentations.

70. Stahl nie en effet que la chaleur soit suscitée par la pesanteur ou la pression de l'air. Voir « Physiologia », sect. II, membr. I, « De rebus non naturalibus », § 23, in STAHL, 1737, p. 314.

71. « Physiologia », sect. I, membr. IV, art. 3, in STAHL, 1737, en part. § 1-11, p. 232-237. Stahl reconnaît sa filiation à l'égard de Galien, mais il souligne aussi nettement l'originalité de son œuvre.

À ces thèses ontologiques sur le statut des éléments et qualités, correspond une répartition des sciences ordonnée selon la nature de la causalité à l'œuvre respectivement dans le mixte, dans le mouvement, dans l'organisme. La physique désigne la connaissance des réalités matérielles à partir des causes matérielles, que traduisent les lois du mouvement corporel ; la chimie caractérise la connaissance empirique obtenue par mélange, composition, réduction des mixtes, elle est essentiellement un art et une induction ; la médecine unit la connaissance intuitive de la vie (*λόγος*) et le raisonnement (*λογισμός*) sur les fonctions organiques, qui toutes deux souscrivent à l'explication finale.

II. 5. – *La connaissance médicale*

Ainsi Stahl renouvelle profondément la connaissance de la respiration, qui constitue un moment critique de sa théorie médicale⁷². En premier lieu, il articule clairement les trois niveaux d'explication chimique, physique et médicale. L'Antiquité ne donnait pas de description chimique de la respiration ; à la suite de Jan Baptist Van Helmont, Stahl l'introduit ; lorsqu'il conteste le phlogistique au sujet de la respiration, Lavoisier reconnaît, d'une certaine manière, sa dette envers son prédécesseur, qui a su montrer l'alliance nécessaire entre la chimie et la médecine. En effet, Stahl propose déjà une analyse de l'air en lien avec les propriétés respiratoires ; à l'encontre du paradigme normal de l'époque, il établit une simple différence de degré entre les phénomènes de combustion et de respiration ; en chimie, il identifie les procédés de calcination des métaux et de combustion. En deuxième lieu, Stahl propose une analyse physique du phénomène : à la suite de Michel Servet, il localise son siège dans les poumons, il conçoit l'échange d'air avec le sang⁷³ ; à la suite de Robert Boyle, il étudie les propriétés physiques du sang (chaleur, mouvement, pression)⁷⁴. Enfin, à partir de la théorie générale des mouvements vitaux, d'abord tonique, puis excrétoire, sécrétoire et circulatoire, Stahl intègre la respiration comme un cas particulier parmi toutes les fonctions vitales. Elle constitue un moment logique de la boucle qui part de l'âme, vers le tonus, puis la circulation, l'excrétion et la sécrétion, en s'incarnant dans des phénomènes tels que la nutrition, la respiration, la digestion. À cet égard, il introduit une continuité entre respiration et sueur, puisque toutes deux consistent à rejeter le surplus et proviennent de la même cause organique. En effet, le mouvement tonique opère au niveau des pores de la chair : soit sur la peau, soit dans les organes⁷⁵.

72. Sur la méthode médicale de Stahl, voir LEMOINE, 1864.

73. Andréa Césalpin avait montré, qu'il n'y a pas de contact direct entre le sang et l'air contenu dans le poumon, mais que l'échange s'effectue par les capillaires (qu'il observe au microscope) grâce à des anastomoses. CÉSALPIN, 1571, maintient cependant le refroidissement du sang dans les capillaires, refroidissement occasionné, selon lui, par la contiguïté des bronches recevant l'air froid.

74. Outre la notion de circulation, l'observation microscopique du sang et des réseaux artériels et veineux a montré les modalités de passage du sang des artères vers les veines à travers les capillaires (voir MALPIGHI, 1661), la composition du sang (pour les globules rouges, voir MALPIGHI, 1666a, pour les globules blancs, VAN LEEUWENHOEK, 1685).

75. STAHL, 1702, ici 1859-1864, vol. VI, p. 537.

D'ailleurs un argument pathologique le confirme : dans les fièvres, la sueur ne résulte pas directement de la maladie, mais exprime une réaction positive et vitale de l'âme contre la maladie en excréant les substances nuisibles⁷⁶.

Comme pour tous les phénomènes organiques, connaître la respiration exige, certes, un raisonnement (*λογισμός*) fondé sur les opérations chimiques, les lois physiques et les structures anatomiques, mais elle requiert en outre, et surtout, une intuition rationnelle (*λόγος*) qui renvoie la régularité du phénomène à sa cause finale, c'est-à-dire la vie, qui est déjà connaissance de soi⁷⁷. Plus exactement, seule l'âme détient la connaissance immédiate et intuitive du corps ; le médecin n'acquiert cette science que par des voies médiates et discursives qui renvoient toutes, à la limite, vers l'être concevant l'ensemble des processus organiques, physiques et chimiques nécessaires. Ainsi la médecine s'efforce de ressaisir l'unité d'un processus clos sur soi, comme l'intuition, quoique tous deux s'éparpillent ensuite dans l'ordre du discours ou des phénomènes rationnels.

III. – LA CRITIQUE RATIONALISTE ET MÉCANISTE

Deux contemporains majeurs ont pris au sérieux la théorie vitale de Stahl : selon leurs deux points de vue philosophique et médical, Leibniz et Hoffmann cherchent à faire le tri entre les erreurs de méthode et les observations susceptibles de recevoir un fondement scientifique et philosophique. Il leur faut donc évaluer la découverte stahlienne de la respiration comme réchauffement pour discriminer entre animisme et mécanisme. La critique oblige à expliquer de nouveau les idées stahliennes dans une épistémologie soumise au principe de raison suffisante. En ce qui concerne le cas respiratoire, l'enjeu consiste à savoir si la respiration peut s'intégrer à une description purement chimique et mécanique du phénomène, donc à décider du statut des métaphores. Soit la métaphore vaut comme analogie et décrit l'invisible : ce qui se passe à l'intérieur du corps et qui échappe à l'œil, non par la subtilité du phénomène, puisque cette difficulté trouve sa solution avec le microscope, mais par l'opacité de la peau. Borelli incarne cette option et défend aussi l'idée de réchauffement respiratoire, Leibniz et Hoffmann apparaissent comme ses héritiers. Soit la métaphore demeure une comparaison qui n'épuise pas la réalité du processus organique : c'est la voie défendue par Stahl, reprise ensuite par Paul-Joseph Barthez, Xavier Bichat, Théophile Bordeu et l'école de Montpellier. La querelle entre animistes et mécanistes repose en fin de compte sur la valeur de la métaphore : entre le feu et la respiration, entre l'aliment et

76. STAHL, 1715, p. 638-639.

77. Cette intuition de soi – qui se réalise par exemple lorsque le vivant respire bien, qu'il n'ait pas conscience qu'il respire, ni qu'il sache comment il respire – ne peut s'exprimer par une chaîne de raisons : elle demeure ineffable et s'identifie finalement à l'acte même de la vie qui persévère en soi et recherche ses propres fins. À cet égard, il faut souligner que Stahl dissocie nettement conscience et volonté : l'âme exerce son action sur le corps volontairement, mais l'homme n'en a pas forcément conscience, sauf lors des mouvements volontaires précisément. Voir *De differentia logou kai logismou*, in STAHL, 1859-1864, vol. VI, p. 445-452.

l'air, entre la machine et l'organisme. Stahl maintient l'irréductibilité de la vie à une description physico-chimique : à la fois en tant que substance réelle et en tant que connaissance logique, la vie échappe en définitive à toute analogie. Ce statut épistémologique entraîne deux conséquences théorique et pratique : pour Stahl, la connaissance de la vie se donne à travers une intuition ineffable de soi, le médecin renonce finalement à intervenir pour laisser agir la vie, qui, certes, utilise les voies physico-chimiques à ses propres fins, mais recourt aussi à une efficacité purement vitale (l'énergie). Au contraire, Leibniz et Hoffmann défendent une conception analogique de la métaphore, qui suppose, d'une part, le principe de raison suffisante, et, d'autre part, l'identité des lois agissant dans l'inerte et le vivant, à une différence de degré près⁷⁸.

III. 1. – La critique philosophique

Dans sa controverse avec Stahl, Leibniz présente le corps comme « machine hydraulico-pneumatico-ignée⁷⁹ ». Cette définition présente la synthèse des concepts physiques et chimiques de la science moderne, qui suffisent, selon Leibniz, à ressaisir le fonctionnement organique dans sa totalité, puisque l'âme n'exerce aucune action directe sur le corps : mouvement local, dynamique, élasticité ou pression (force hydraulique, pression atmosphérique et force explosive), combustion. Conjointement à cette équivalence stricte entre les fonctionnements physico-chimique et organique, Leibniz critique la thèse de la matérialité de la chaleur, pour caractériser la chaleur comme un épiphénomène de ces mêmes interactions physico-chimiques. Cette conception confère ainsi au concept d'énergie une teneur scientifique homogène, tandis que Stahl pense séparément la chaleur comme phlogistique – entité chimique non expérimentale, matérielle, mais induite indirectement à partir de ses effets⁸⁰ – et l'énergie en un sens antique, comme acte de l'âme sur le corps. Par cette définition, Stahl confère au fonctionnement organique une dimension strictement incommensurable avec les lois physiques ou les opérations chimiques. Au contraire, Leibniz pose une simple différence de degré entre la machine et l'organisme, même si, selon lui, l'énergie renvoie encore en dernière instance au principe métaphysique d'une substance.

Le nerf de la polémique entre Leibniz et Stahl porte sur le statut leibnizien de l'entéléchie, origine substantielle et rationnelle de l'énergie qui s'exprime en tant que vie, force tendant vers une fin et cause prochaine⁸¹. Leibniz scinde l'organisme en le rapportant, d'une part, à une origine métaphysique – la monade, âme et matière seconde douée d'énergie –, d'autre part, à des phénomènes strictement matériels relevant de la physique dynamique et de la chimie. Stahl critique le recours à la monade, notion qu'il juge obscure, parce que sa ligne de

78. STICKER, 1969.

79. LEIBNIZ, 2004, doute 13, p. 91.

80. La thèse de la matérialité de la chaleur demeure prégnante, notamment chez les chimistes : quoique d'obédience diverses, Hermann Boerhaave, Joseph Black, Antoine Laurent de Lavoisier et Claude Louis Berthollet y souscrivent.

81. RATHER et FRERICHs, 1968 et 1970.

démarcation n'obéit pas à la même logique mais sépare radicalement matière et vie. Ainsi, la décision épistémologique portant sur la valeur de la métaphore implique au préalable une métaphysique, et non l'inverse. Leibniz invente une métaphysique et une physique capables d'annuler la critique stahlienne, à condition d'introduire l'énergie et la vie déjà dans la matière, en continuité ou en parallèle – selon les textes – avec l'âme⁸². Stahl résout autrement la question de l'énergie : il rompt tout parallélisme ou continuité entre l'âme (douée d'énergie, notamment sous la forme du tonus et des fonctions vitales) et la matière (dotée seulement de chaleur sous la figure d'une entité purement chimique, le phlogistique) ; entre ces deux pôles, le mouvement s'avère dénué de toute énergie intrinsèque, pur instrument au service d'une fin surimposée. Avant d'être médicale, leur divergence relève de la philosophie, puisqu'à la question épistémologique de la métaphore répond la question ontologique de l'énergie. Or l'identité et la continuité de l'énergie sous ses différentes modalités autorisent Leibniz à poser l'analogie au titre de connaissance exacte pour penser les muscles comme des leviers, poulies, cordes ; le tonus comme force élastique de contraction et d'expansion ; la digestion comme une trituration, un broyage et une fermentation ; le cœur comme une pompe ; la sécrétion et l'excrétion comme des cribles et des filtres ; la respiration comme une combustion⁸³. À chaque fois, la comparaison trouve sa légitimité dans l'uniformité des lois qui régissent l'ordre de la matière et de la vie, et sa confirmation partielle par l'expérience. Examiner les phénomènes inertes offre simplement une simplification ou une abstraction commode par rapport à la complexité des réalités organiques⁸⁴.

« (1) Que la végétation, la nutrition, la propagation naissent de la structure et du mouvement de la machine, la *Réponse* [de Stahl] le considère comme une pure et simple assertion sans démonstration. Mais elle eût plutôt dû démontrer le contraire. En effet, on doit présumer que tout ce qui arrive dans et par le corps, arrive mécaniquement, c'est-à-dire par grandeur, figure et mouvement, sauf à prouver le contraire, c'est-à-dire sauf à montrer que cela dépasse la nature de la matière.

82. « Si tu considères la masse comme un agrégat contenant plusieurs substances, tu peux cependant concevoir en elles une substance prééminente, autrement dit une entéléchie primaire des animés. En outre, dans la monade, c'est-à-dire la substance simple complète, je ne joins à l'Entéléchie que la force passive primitive reliée à toute la masse du corps organique, dont les autres monades subordonnées et placées dans les organes ne forment pas des parties, mais sont requises immédiatement par elle et concourent à la substance corporelle organique, soit animale, soit végétale. Je distingue donc (1) l'Entéléchie primitive ou Âme, (2) la Monade complète, formée à partir de ces deux termes, (3) la Masse ou matière seconde, c'est-à-dire la Machine organique, à laquelle concourent les Monades subordonnées, (4) l'Animal ou la substance corporelle, qui rend la Monade dominante sur la Machine Une », Lettre au docteur de Volder, 20 juin 1703, in LEIBNIZ, 1965, vol. II, p. 253 (c'est nous qui traduisons).

83. Sur ce point, Leibniz passe de l'hypothèse de la ventilation à l'interprétation par la combustion. En 1678, il conçoit la respiration pour « alimenter la chaleur, comme les fours des chimistes ont besoin de ventilation », Lettre à Hermann Conring, 6 février 1678, in LEIBNIZ, 1926, p. 394 (c'est nous qui traduisons).

84. « [...] nous avons besoin d'abstraction pour expliquer les choses scientifiquement », Lettre à Bucher de Volder, 20 juin 1703, in LEIBNIZ, 1965, vol. II, p. 253 (c'est nous qui traduisons).

« (2) L'analogie de la flamme qui persévère à se conserver, se nourrit et se propage, et que l'on peut comparer avec l'animal qui accomplit les mêmes actes de façon plus subtile, cette analogie, dis-je, ne mérite pas le mépris que lui inflige la *Réponse* [de Stahl]. Dans un développement sévère, la *Réponse* nie que la flamme ne subsiste, se nourrisse, se propage et se conserve par soi, sous prétexte que la combustion a besoin d'un apport en air ; de même, on pourrait nier que l'animal n'accomplisse par soi les mêmes actes, sous prétexte que, sans l'apport perpétuel et la pénétration intime des éléments environnants, non seulement la respiration n'aurait pas lieu, mais la chaleur et la fluidité des humeurs cesseraient encore, comme l'expérience permet de le constater lors d'un froid intense. Sans même parler de la force élastique ou du mouvement tonique (qui, à mon avis, n'est rien d'autre que l'exercice de cette force élastique⁸⁵), qu'on constate naître du mouvement des éléments environnants, on sait, par l'expérience de la pompe pneumatique⁸⁶, que, sous pression de l'air ambiant, le sang et la plupart des autres liqueurs se maintiennent dans la consistance qui leur convient ; mais, si l'on supprime cette pression, ces humeurs bouillonnent, les vaisseaux se rompent, et par conséquent la circulation cesse. S'y ajoutent d'autres arguments : la transpiration permanente et de nombreux autres indices montrent que les corps animaux n'ont pas seulement besoin de prendre par intervalle des aliments solides mais qu'ils sont encore en un perpétuel flux à l'instar d'un fleuve⁸⁷. Boyle a confirmé par de nombreuses observations qu'il

85. Dans son évaluation de la théorie stahlienne, Hoffmann reconnaît la validité médicale de la notion de tonus : « [...] *praeter pulsum et motum cordis et arteriarum, qui in systole et diastole eorum consistit, agnoscit [Stahlius] adhuc alium ejusdem naturae, sed ad subtiliorem in solidis maxime partibus, fibris musculosis, et nerveis relaxatorium et constrictorium, qui ipsi vocatur motus tonicus, quam veteres tonum vocarunt* », HOFFMANN, 1749, § 34, p. 17. Cependant, ce tonus ressortit selon lui à la force élastique. Hoffmann suit à ce propos Leibniz, lorsque le philosophe propose, dès l'*Hypothesis physica nova* (1671), une théorie générale de la force élastique qui permet d'unifier les divers champs de la physique, de l'inerte à l'organique, du microscopique au macroscopique. Au même moment, Robert Hooke étudie la loi du ressort ; en 1691, Huygens publie son traité sur le *Nouveau cycle harmonique*, où il étudie mathématiquement les vibrations et les tons, voir HUYGENS, 1888-1950, vol. X, p. 169-174.

86. Ces expériences font référence aux travaux de Guericke, Pascal, Torricelli, Boyle (assisté de Hooke) et Mariotte qui énonce en même temps que Boyle la loi concernant le rapport entre la pression et le volume. À l'égard de la pression, Leibniz décrit la conjonction de deux phénomènes mécanique et chimique : « Figurons-nous une masse de graisse, mêlée avec la liqueur, et qu'un mouvement violent réduit le tout en une infinité de petites parties. La graisse deviendrait consistante, si elle était seule, et la liqueur a des parties élastiques. Ainsi le mouvement que nous supposons a deux effets : il empêche la graisse de se prendre ou congeler, et la liqueur élastique de se détendre ; à peu près comme un tourbillon de vent empêche des épis courbés de se dresser. Mais le mouvement cessant, les parties convenables se rejoindront, la graisse délivrée de la liqueur se prendra, et la liqueur se réunira, soit entièrement, soit en grosses gouttes ou bulles enfermées en parties dans les cavités de la graisse », *Sur un article des Mémoires de Trévoux*, janvier 1701, in LEIBNIZ, 1768, vol. II-2, p. 88 (c'est nous qui traduisons).

87. De façon optimale pour la connaissance humaine, l'analogie rapporte les phénomènes (organiques, physiques, chimiques, économique, sociaux...) à des fonctions mathématiques. Par exemple, en ce qui concerne la vie : « Le corps est dans un changement continuel comme un fleuve, et ce que nous appelons génération ou mort n'est qu'un changement plus grand et plus prompt qu'à l'ordinaire, tel que serait le saut ou la cataracte d'une rivière. Ces sauts ne sont pas absolus [...] de même que les points distingués dans la courbe se peuvent déterminer par sa nature générale ou son équation. On peut toujours dire d'un animal, [suite p. 66]

n'y a rien de si solide à l'intérieur des corps sensibles que n'agitent des mouvements intestins entretenus par la pénétration d'éléments environnants⁸⁸. Et l'analogie entre la flamme et l'animal n'empêche pas la comparaison de la flamme avec un tourbillon de poussières agité par l'air⁸⁹, puisque la nature corporelle tout entière se constitue de tels tourbillons fluides – qu'ils soient grands ou petits –, de sorte que la dureté des corps naisse de la cohésion produite par le mouvement conspirant des corps fluides, cohésion si puissante qu'elle interdit qu'on ne puisse les séparer les uns des autres sans éprouver de résistance⁹⁰. »

Ainsi, en dépit d'expérience décisive, l'épistémologie leibnizienne justifie l'interprétation de la respiration comme phénomène purement physico-chimique ; elle intègre donc le contenu de la découverte stahlienne dans un édifice théorique entièrement soumis au principe de raison suffisante ; elle trouve son prolongement médical dans la théorie de Hoffmann. Bien loin de désigner une troisième instance, l'organique constitue la simple somme des niveaux physique et chimique.

III. 2. – La critique médicale

À la suite de son maître, Hoffmann cherche à préciser la description médicale de la respiration par des mécanismes et des opérations chimiques⁹¹. Si la médecine doit proposer une théorie du vivant intelligible (soumise au principe de raison suffisante et compatible avec le modèle mécaniste) et vérifiable (par l'anatomie

c'est partout comme ici, la différence n'est que du plus au moins », Lettre à Pierre Rémond de Montmort, 11 février 1715, in LEIBNIZ, 1768, vol. V, p. 18 (c'est nous qui traduisons). Cette possibilité de comprendre les phénomènes analogiquement constitue un simple cas de l'expression, loi métaphysique et logique de l'enchaînement des êtres et de leurs accidents.

88. Marcello Malpighi fut l'un des premiers à effectuer l'analyse du sang dans le traité *De viscerum structura exercitationes anatomicae*, voir MALPIGHI, 1666b ; ce travail est repris par BOYLE, 1684, p. 434 ; et dans *Anatomia et contemplatio*, Lettres du 25 juillet 1684 et du 16 juillet 1683, in VAN LEEUWENHOEK, 1685, ici 1687, p. 13 et 67.

89. Le modèle tourbillonnaire apparaît dès l'*Hypothesis physica nova* (1671) et demeure pertinent pour toute la physique leibnizienne. Sur l'usage des tourbillons en physique, voir KOYRÉ, 1968, « Newton et Descartes », p. 85-154, et l'appendice A, p. 85-179.

90. LEIBNIZ, 2004, réplique IX, p. 109. Leibniz se réfère notamment aux expériences d'Otto von Guericke (1602-1686), dont il dégage les conséquences chimiques (voir LEIBNIZ, 1926, p. 98 et 102) et avec lequel il entre en correspondance au moment de l'*Hypothesis physica nova* (voir LEIBNIZ, 1926, p. 150-166). En 1647, Pascal imagine l'expérience du puy de Dôme. Guericke réalise ses expériences dans les années 1650-1654. Denis Papin, Thomas Newcomen et Thomas Savery développent la technique des pompes pneumatiques pour construire la première machine à vapeur. En 1660, Boyle effectue une série d'expériences sur le vide avec l'aide de Hooke.

91. Voir HOFFMANN, 1749, § 52, p. 22 (sauf mention contraire, pour HOFFMANN 1749 et 1748, c'est nous qui traduisons). Une traduction française des œuvres complètes est publiée au même moment que la version latine : voir HOFFMANN, 1739-1743. ROTSCHUH, 1976a et 1976b, nuance la filiation entre Leibniz et Hoffmann, qu'il intègre plutôt à la philosophie cartésienne ; en réalité, l'inscription philosophique de Hoffmann varie selon ses œuvres, mais le *Commentarius* et la *Philosophiae corporis humani* relèvent, à notre avis, davantage de la conception leibnizienne. Voir aussi DUCHESNEAU, 1982.

et la clinique), elle doit renoncer à l'hypothèse animiste⁹². Comme toute science, la médecine constitue seulement une fiction utile, une abstraction, une simplification qui guide la pratique, en l'occurrence thérapeutique :

« Les hypothèses sont des principes fictifs qui peuvent servir à l'explication de quelques phénomènes, mais qui ne peuvent s'accorder avec tous ceux qui se présentent [...]. Les pires de toutes les hypothèses sont celles qui établissent de purs noms comme les causes universelles de la vie, de la santé, de la guérison, de tout ce qui se fait dans le corps. Aussi bien sont-elles absolument inutiles dans la spéculation comme dans la pratique⁹³. »

Dans cette perspective, la vie désigne alors un pur concept sans utilité pour la médecine ; en revanche, son inscription corporelle, comme mouvement perpétuel incarné sous la forme de la circulation, constitue l'objet propre du médecin⁹⁴.

« Lorsqu'un mécanicien cherche le mouvement perpétuel, il cherche la composition d'une machine où la cause qui produit le mouvement soit l'effet du mouvement même. Il cherche à faire en sorte que la cause produise un mouvement ou un effet qui soit, à son tour, semblable à un mouvement et qui devienne la cause d'un nouvel effet. Ce à quoi l'industrie humaine n'a pu encore parvenir, mais qui n'a été qu'un jeu pour Dieu qui a fait autant de mouvements perpétuels qu'il a créé de vivants⁹⁵. »

Ainsi le médecin étudie l'idée (*idea*) du corps en tant que structure préformée telle qu'elle est pensée par Dieu et réalisée dans l'organisme ; il intervient en fonction de cette idée. Selon cette idée, le mouvement constitue l'unique cause prochaine de tous les phénomènes organiques.

« Le mouvement vital est double : l'un s'effectue dans le cœur, les artères et à travers les canaux de toutes sortes, il consiste en une systole et diastole réciproques, c'est-à-dire dans une expansion et contraction des vaisseaux qui, dans le corps, diffusent les liquides du centre vers la périphérie ; l'autre concerne tout le système des fibres, des muscles et des membranes, il réside dans l'élasticité et la résistance, c'est-à-dire le tonus⁹⁶. »

L'hydraulique, la statique, l'optique, l'hydrostatique, la mécanique suffisent par conséquent à décrire les lois du fonctionnement organique. Le système

92. KING, 1964.

93. HOFFMANN, [1718]-1720a, ici 1748, prolégomènes, chap. II, § 2-5, vol. I, p. 14.

94. « Le différend qui a opposé Hoffmann à Stahl est de l'ordre de la spéculation médicale, par laquelle l'orthodoxie de leur piété luthérienne n'est pas concernée. Ce qui est en jeu, sur le plan scientifique, c'est une certaine façon de penser la vie », HOFFMANN, 1984, p. 59.

95. HOFFMANN, [1718]-1720a, ici 1748, prolégomènes, chap. II, § 2-5, vol. I, p. 14. Hoffmann rédige une *Dissertatio medica de vera perpetui mobilis in homine vivo idea*.

96. HOFFMANN, [1718]-1720b, ici 1748, liv. I, sect. I, vol. I, p. 35. Hoffmann retrace la généalogie de l'explication médicale concernant les opérations des fibres, muscles et membranes : Hippocrate les attribue à la tension de la peau, certains (dont Stahl) au tonus, d'autres (Francis Glisson) à la contraction des fibres, Hoffmann au mouvement élastique en propre. HOFFMANN, [1718]-1720b, ici 1748, liv. I, sect. I, vol. I, p. 36, cite nommément Stahl.

circulatoire offre la figure idéale du mouvement perpétuel réalisée dans l'ensemble des dispositifs mécaniques autorégulés sans intervention de nulle autre instance, puisque, par définition, le mouvement perpétuel comprend sa propre régulation⁹⁷. En particulier, l'une de ces boucles de rétroaction implique la respiration : en se contractant, le cœur envoie du sang vers le cerveau et le cervelet, qui sécrètent le fluide nerveux en rendant le sang plus subtil par la respiration ; puis ce fluide suscite la systole cardiaque, et ainsi de suite. La vie peut alors recevoir une définition réelle sans recourir à nulle réalité immatérielle :

« [...] on définit assez correctement la vie en la qualifiant de mouvement progressif : celui-ci s'opère par la circulation du sang et des humeurs produite par l'impulsion du cœur et des artères, il se réalise par l'élasticité des fibres, il conserve l'intégrité de tout le corps et le préserve de toute corruption par les sécrétions et excréments, il dirige ses fonctions⁹⁸ ».

La respiration constitue donc un enjeu décisif de la théorie du mouvement perpétuel, dans la mesure où elle réalise la pénétration de l'éther dans le corps humain⁹⁹. Partie de l'air, cet « éther » désigne une matière subtile, impénétrable, élastique, qui constitue le moteur du vivant : ce nouvel avatar propose une alternative à l'interprétation phlogistique. La respiration introduit l'éther dans le sang, dans le fluide nerveux et engendre des effets caloriques. L'air emplit les poumons, mais sans se mélanger directement au sang, puis il diffuse à travers les capillaires pulmonaires, dont la fonction (*munus*) vitale consiste à mélanger intimement les parties du sang : les lourdes avec les légères, les fluides avec les solides. Les poumons constituent par conséquent l'organe immédiat de la respiration ; ils se composent de vésicules et vaisseaux en réseau déjà observés par Malpighi. Le sang diffuse ensuite à travers les myriades de vaisseaux et vésicules qui le divisent, le mélangent, le fluidifient ; le cerveau et le cervelet en élaborent une proportion en fluide nerveux, qui rétroagit sur le mouvement cardiaque et la circulation sanguine. Dans ce mouvement perpétuel, la chaleur ne correspond plus alors à un principe chimique élémentaire, mais résulte du mouvement.

« La puissance de la chaleur provient de l'éther qui consiste en un mouvement intestin tourbillonnaire ; par lui, les fluides exercent une action sur les particules soufrées, qui suscitent l'expansion des pores dans les parties solides ; leurs parties fluides se divisent, les substances épaisses deviennent plus subtiles, les parties dures et résistantes finissent par devenir souples¹⁰⁰. »

97. HOFFMANN, 1984, analyse cette régulation par rétroaction, en particulier à travers la notion de tempérament.

98. HOFFMANN, [1718]-1720b, ici 1748, liv. I, sect. I, vol. I, p. 30.

99. HOFFMANN, [1718]-1720b, ici 1748, liv. I, sect. I, vol. I, p. 44 : « La respiration a deux temps : la réception de l'air atmosphérique dans les poumons, puis son émission ; autrement dit, la respiration consiste dans l'inspiration et l'expiration d'air. »

100. HOFFMANN, [1718]-1720b, ici 1748, liv. I, sect. I, vol. I, p. 33.

La chaleur s'avère ainsi consubstantielle à la vie et à ses fonctions, mais au titre d'effet plutôt que de cause. Hoffmann dirime donc simultanément le phlogistique chimique et la chaleur innée vitale :

« [...] leur unique véritable cause, c'est cette partie du sang – la meilleure, celle qui récupère les subtiles particules chaudes de l'éther et qui opère grâce à une forte puissance élastique – ; elle seule engendre les mouvements vitaux, c'est-à-dire les systoles et les diastoles, et les mouvements des fluides¹⁰¹. ».

La chaleur résulte en effet de la circulation sanguine, qui consiste en deux moments : le premier résulte de la systole et diastole cardiaques, le second de l'expansion et contraction pulmonaires dues à la respiration.

« La chaleur corporelle provient de la chaleur du sang ; celle-ci naît en effet de la forte agitation intestinale des parties, principalement des parties souffrées ; c'est pourquoi on en induit légitimement que la respiration et le passage du sang par les poumons ne consistent pas à refroidir le sang, mais plutôt à en augmenter la chaleur¹⁰². »

La respiration vise à favoriser la circulation sanguine, à faciliter les excréments et sécrétions, en particulier les mouvements péristaltiques ; elle s'accompagne de perspiration. Et Hoffmann de reprendre exactement les mêmes faits exposés par Stahl pour les expliquer désormais dans le cadre mécaniste de sa théorie.

III. 3. – Les preuves technologiques

Une trentaine d'années plus tard, certains inventeurs cherchent à matérialiser ces analogies en construisant des machines analogues au corps¹⁰³ : François Quesnay élabore une machine hydraulique pour prouver expérimentalement ses théories sur la saignée ; Jacques de Vaucanson imagine une figure automate capable d'imiter les mouvements animaux et les grandes fonctions vitales (respiration, circulation, digestion, etc.). Ainsi le mécanisme rend possible une simulation non seulement théorique (comme chez René Descartes), mais expérimentale qui permet de tester les hypothèses. Pourtant les conditions de l'expérience demeurent insuffisantes pour valoir comme preuve, parce que la complexité du phénomène n'a pas encore été suffisamment analysée à son triple niveau chimique, mécanique et anatomique. Néanmoins, ces constructions techniques ou théoriques entérinent la rupture moderne, qui consiste en deux points. D'une part, la médecine passe d'une conception de la respiration comme refroidissement à son interprétation comme réchauffement ; la chimie contemporaine semble justifier cette modification conceptuelle. D'autre part, la métaphore entre le feu et la respiration change de statut : les Anciens identifiaient feu et respiration en vitalisant le feu, Stahl discernait les deux régimes en instaurant une différence de

101. HOFFMANN[1718]-1720b, ici 1748, liv. I, sect. I, vol. I, p. 33.

102. HOFFMANN, [1718]-1720b, ici 1748, liv. I, sect. I, vol. I, p. 46.

103. ROGER, 1963, p. 208.

nature radicale entre l'inerte et le vivant, Leibniz et Hoffmann unifient de nouveau les deux en repérant des lois identiques quoique opérant sous des formes différentes. L'histoire du concept de respiration passe donc d'une réification à une logiciation du processus, dont l'essence ne renvoie plus à une instance transcendante comme l'âme, mais à la seule régularité des phénomènes, à quelque échelle qu'ils se situent. Elle intègre un travail d'explication conjointe sur la chaleur, l'air et la fonction vitale.

Ainsi, sur un plan à la fois philosophique et médical, Leibniz et Hoffmann substituent des explications mécanistes aux descriptions animistes de Stahl. Ils extraient les inventions stahliennes de leur contexte épistémologique et ontologique pour les intégrer à une logique soumise au principe de raison suffisante et à une réalité n'utilisant que des causes mécaniques. En science, la cause finale se cantonne à une valeur heuristique ; la connaissance ne parvient à maturité qu'une fois qu'elle exprime ses phénomènes en termes de lois¹⁰⁴. La métaphore entre l'inerte et le vivant s'avère fondée sur une analogie, puisqu'elle correspond à l'identité des lois régissant les phénomènes chimiques, mécaniques ou organiques, à une différence d'échelle près.

Quoique leurs deux interprétations soient également « fausses », eu égard à la « vérité » lavoisienne établie à la fin du siècle, la conception stahlienne semble plus étrangère que les théories iatomécaniciennes. Nous la jugeons moins scientifique ; et pourtant l'histoire des sciences montre son authentique valeur scientifique, si l'on considère la science en son sens antique comme une résolution de problèmes, et non seulement à partir de sa formalisation mécanique ou mathématique. Leibniz et Hoffmann en reconnaissent la juste valeur et tâchent d'effectuer précisément cette formalisation mécanique pour l'intégrer à la philosophie des sciences modernes.

Galien et Stahl voyaient dans la respiration une manifestation de la vie instrumentant la matière en organisme. Leibniz et Hoffmann introduisent une séparation nouvelle entre la vie, pensée comme substance, et le vivant, présenté comme phénomène. Cette césure déplacée entre l'origine et les faits permet de concevoir l'organisme en général, et la respiration en particulier, comme synthèse de phénomènes chimico-physiques. La connaissance de la vie relève alors de la philosophie, tandis que la médecine étudie son fonctionnement dans le prolongement de la physique et de la chimie. La question critique devient donc de savoir si la médecine en tant que science, bientôt appelée en 1802 biologie, peut et doit s'en contenter dans son projet d'expliquer la santé. Cette interrogation exprime la tension inhérente à la médecine, qui telle Janus¹⁰⁵ relie les contraires : la science et la thérapeutique, l'ancien et le nouveau. Le concept de vie concentre cette tension à travers deux niveaux d'interprétation : en tant

104. HOFFMANN, 1984, p. 59 souligne le statut de la loi dans la médecine rationnelle de Friedrich Hoffmann. La loi est première : elle est la trace du projet originel de Dieu. Sa régularité se manifeste par la régulation organique.

105. TEMKIN, 1977.

qu'hypothèse heuristique, il permet de comprendre les fonctions physiologiques ; en tant que réalité naturelle, il prétend désigner un ou des phénomènes objectifs.

La double controverse entre Stahl, Leibniz et Hoffmann prouve le statut scientifique des connaissances médicales prélavosiennes à l'encontre des lectures indiquant une rupture nette entre un moment préscientifique et une période scientifique, comme si l'état de la science médicale contemporaine permettait d'évaluer rétrospectivement la légitimité des théories passées, sanctionnées ou périmées. Il faut en effet justifier la découverte « vraie » quoique partielle qu'effectue Stahl grâce à des hypothèses critiquées comme « fausses » (animisme et phlogistique). Ce fait historique oblige la médecine à interroger la métaphysique qu'elle présuppose, qui conditionne non seulement ses connaissances mais plus radicalement son épistémologie et qui s'énonce peut-être dans la permanence des métaphores mortes convoquées pour décrire la vie. L'analyse d'un phénomène tel que la respiration ne peut faire l'économie d'une hypothèse sur la vie inscrite tacitement dans les mots et concepts ; expliciter cette hypothèse constitue le nœud des relations entre sciences et philosophie. La philosophie des sciences œuvre à ce travail de mémoire, comme une méditation sur ses métaphores. Si elle constate que l'évolution des savoirs consiste finalement à réduire le vivant à l'inerte, la connaissance demeure incapable de réduire l'épaisseur métaphorique des mots, comme si, par un juste retour, la transcendance du sens réapparaissait non plus au niveau d'entités métaphysiques mais au niveau du langage. Entre être et connaître, la vie opère une jonction : à la fois sujet vivant et objet d'étude, elle s'énonce en métaphore. Stahl prétendait éviter cette difficulté, lorsqu'il revendiquait une connaissance ineffable de soi par soi en identifiant la vie et le logos ; Leibniz, Hoffmann assument la nécessaire métaphore en construisant un système analogique fondé sur l'harmonie préétablie ; Lavoisier annule la distance métaphorique en identifiant l'inerte et le vivant¹⁰⁶. Quelle que soit la solution, les sciences exactes et les sciences humaines demeurent entrelacées, sans que nulle frontière exacte ne puisse démarquer leurs légitimités respectives.

Sarah CARVALLO

106. LAVOISIER, 1920.

LISTE DES RÉFÉRENCES

- ARISTOTE, 1953, *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. de René MUGNIER, Paris, Les Belles Lettres.
- ARISTOTE, 1967, *Topiques*, trad. de Jacques BRUNSCHWIG, Paris, Les Belles Lettres.
- ARISTOTE, 1971, *Premiers analytiques*, trad. de Jean TRICOT, Paris, Vrin.
- ARISTOTE, 1991, *Problèmes*, trad. de Pierre LOUIS, Paris, Les Belles Lettres.
- BERTHOLLET (Claude Louis), 1802, *Essai de statique chimique*, Montpellier, V^{re} de Jean Martel aîné, rééd. Paris, Didot, 1803.
- BORELLI (Giovanni Alfonso), 1680-1681, *De motu animalium*, Rome, 2 vol., rééd. Gravenhage, Gosse, 1743 ; *On the movement of animals*, trad. angl. de Paul MAQUET, Berlin, Springer Verlag, 1989.
- BOYLE (Robert), 1684, « Apparatus ad historiam naturalem sanguinis humani », in *Acta eruditorum publicata*, Leipzig, Grossium et Gletitschium, p. 434-436.
- BURCHELL (Howard B.), 1981, « Mechanical and hydraulic analogies in Harvey's discovery of circulation », *Journal of the History of Medicine*, 36, p. 260-277.
- CÉSALPIN (Andréa), 1571, *Quaestionum peripateticarum libri quinque*, Venise, Juntas.
- CHARRAK (André), 2003, « Huygens et la théorie musicale », *Revue d'histoire des sciences*, t. LVI, 1, janv.-juin, p. 59-78.
- DEBRU (Armelle), 1996, *Le Corps respirant. La pensée physiologique chez Galien*, Leyde, Brill.
- DESCARTES (René), 1964-1994, *Œuvres*, éd. Charles ADAM et Paul TANNERY, Paris, Vrin, 11 vol.
- DUCHESNEAU (François), 1982, *La Physiologie des Lumières. Modèles et théories*, La Haye, Maritus Nijhoff.
- DUMAS (Charles Louis), 1800-1803, *Principes de physiologie ou Introduction à la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*, Paris, Crapelet, 4 vol.
- Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des techniques*, mis en ordre et publié par DIDEROT et D'ALEMBERT, 1777-1779, Genève, Pellet, 36 t.
- FLUDD (Robert), 1638, *Philosophia moysaica. In qua Sapientia & scientia creationis & creaturarum Sacra vereque Christiana...*, Gouda, Rammazenius.
- GALIEN (Claude), 1547, *De differentiis febrium libri duo, Laurentio Laurentiano Florentino interprete, accurate per Simonem Thomam recogniti...*, Leyde, Rovillium.
- GALIEN (C.), 1625, *Galenii opera*, Venise, Juntas.
- GALIEN (C.), 1821-1833, *Opera omnia*, éd. C. Gottlob KÜHN, 20 vol., Leipzig, Carl Cnobloch, rééd. Hildesheim, Olms, 1964-1965.
- GALIEN (C.), 1848, *Fragments du Commentaire de Galien sur le Timée de Platon*, éd. bilingue français et grec établie par Charles DAREMBERG, Paris, Masson.
- GALIEN (C.), 1848-1854, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, trad. de Charles DAREMBERG, Paris, Baillière, 2 vol.
- GALIEN (C.), 1968, *On the usefulness of the parts of the body*, trad. angl. de Margaret TALLMADGE MAY, New York, NY, Cornell University Press.
- GRMEK (Mirko D.), 1997, *Le Chaudron de Médée. L'expérimentation sur le vivant dans l'Antiquité*, Paris, Éditions de l'Institut Synthélabo (Pour le progrès de la connaissance).

- GRMEK (Mirko D.) et BERNABEO (Raffaele), dir., 1997, *Histoire de la pensée médicale en Occident*, t. II : *De la Renaissance aux Lumières*, trad. de Maria Laura BARDINET BROSO, Paris, Seuil.
- HAMOU (Philippe), 2002, *La Mutation du visible*, Paris, Presses universitaires de France.
- HARTMANN (Fritz) et HENSE (WOLFGANG), 1988, « Die Veränderungen in Leibniz' Plänen für eine Verbesserung medizinischer Forschung und ärztlicher Praxis in seinen Entwürfen für Sozietäten und Akademien zwischen 1668 und 1706 », in *Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongreß*, Vorträge, 1. Teil, Hanovre, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, p. 344-346.
- HARTMANN (Fritz) et KRÜGER (MATTHIAS), 1975, « Methoden ärztlicher Wissenschaften bei Leibniz », *Studia Leibnitiana*, vol. XII, p. 235-247.
- HARTMANN (F.) et KRÜGER (M.), 1976, « Directiones ad rem medicam pertinentes », *Studia Leibnitiana*, vol. VIII, p. 40-68.
- HIPPOCRATE, 1972, *De alimento*, éd. et trad. de Robert JOLY, Paris, Collection des universités de France.
- HIPPOCRATE, 1988, *Vents*, trad. de Jacques JOUANNA, Paris, Les Belles Lettres.
- HIPPOCRATE, 2003, *Maladie sacrée*, texte établi et traduit par Jacques JOUANNA, Paris, Les Belles Lettres.
- HOFFMANN (Friedrich), [1718]-1720a, *Medicina rationalis systemica*, Halle, Renger, rééd. in HOFFMANN, 1748, vol. I-IV.
- HOFFMANN (F.), [1718]-1720b, *Philosophiae corporis humani*, Halle, Renger, rééd. in HOFFMANN, 1748, vol. I, p. 27-476.
- HOFFMANN (F.), 1739-1743, *La Médecine raisonnée de M. Fr. Hoffmann*, trad. de Jacques Jean BRUHIER, Paris, Briasson, 9 vol.
- HOFFMANN (F.), 1748, *Opera omnia physico-medica*, 1^{re} éd. 1740, ici Genève, Fratres de Tournes, 4 vol.
- HOFFMANN (F.), 1749, *Commentarius de differentia inter ejus doctrinam medico-mechanicam, et Georgii Ernesti StahlII medico-organicam*, éd. in ID., *Operum omnium physico-medicorum supplementum*, Genève, Fratres de Tournes, vol. I, II^e part., p. 1-80.
- HOFFMANN (Paul), 1984, « La théorie de l'âme dans la *Medicina rationalis systemica* de Friedrich Hoffmann », *Revue de synthèse*, 3^e sér., t. CV, 113-114, n^o spéc. : *Médecine et sciences de la vie au XVIII^e siècle*, janv.-juin, p. 55-82.
- HUYGENS (Christiaan), 1888-1950, *Œuvres complètes*, éd. La Société hollandaise des sciences, La Haye, Martinus Nijhoff, 23 vol.
- KING (Lester S.), 1964, « Stahl and Hoffmann. A study in XVIIIth century animism », *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 19, April, p. 118-130.
- KOYRÉ (Alexandre), 1968, *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard.
- LAVOISIER (Antoine Laurent de), 1920, *Mémoires sur la respiration et la transpiration des animaux*, Paris, Gauthier-Villars.
- LEIBNIZ (Wilhelm Gottfried), 1768, *Opera omnia*, éd. Louis DUTENS, Genève, Fratres de Tournes, 6 vol.
- LEIBNIZ (W. G.), 1926, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin/Darmstadt, Akademie Verlag, Reihe II, Bd I.
- LEIBNIZ (W. G.), 1965, *Die Philosophischen Schriften*, Hrsg. Carl Immanuel GERHARDT, Hildesheim, Olms, 7 vol.
- LEIBNIZ (W. G.), 2004, *La Controverse entre Stahl et Leibniz*, Paris, Vrin.
- LEMOINE (Albert), 1864, *Le Vitalisme et l'animisme de Stahl*, Paris, Baillière.
- LOCQUEHEUX (Robert), dir., 1996, *Préhistoire et histoire de la thermodynamique classique*, n^o spéc. des *Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences*, 45, déc.

- MALPIGHI (Marcello), 1661, *De pulmonibus observationes anatomicae*, Bologne, Ferronius, in *Opera omnia*, Londres, R. Scott, 1686, t. II, p. 133-144.
- MALPIGHI (M.), 1666a, *De liene*, Bologne, Ferronius, in *Opera omnia*, Londres, R. Scott, 1686, t. II, p. 101-122.
- MALPIGHI (M.), 1666b, *De viscerum structura exercitationes anatomicae*, Bologne, Jacopo Monti.
- MAYOW (John), 1669, *Tractatus duo*, Oxford, H. Hall for R. Davis.
- MAYOW (J.), 1674, *Opera omnia medico-phsica, tractatibus quinque comprehensa*, Oxford, Sheldoniano, rééd. Gravenhage, Leers, 1681.
- PERRAULT (Claude), 1680, *Éclaircissement de la circulation de la sève des plantes*, rééd. in *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle des animaux et des plantes par Messieurs de l'Académie royale des sciences*, Amsterdam, Pierre Mortier, 1736.
- PIQUEMAL (Jacques), 1993, « Histoire des idées sur la respiration », in Id., *Essais et leçons d'histoire de la médecine et de la biologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 113-174.
- PLATON, 1961, *République*, trad. d'Émile CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres.
- PLATON, 1967, *Théétète*, trad. d'Émile CHAMBRY, Paris, Garnier-Flammarion.
- PLATON, 1969, *Phédon*, trad. de Monique DIXSAUT, Paris, Garnier-Flammarion.
- Les Présocratiques*, 1988, éd. Jean-Paul DUMONT, Paris, Gallimard.
- RATHER (Leland J.) et FRERICHS (John B.), 1968, « The Leibniz-Stahl controversy. I. Leibniz'opening objections to the *Theoria medica vera* », *Clio Medica*, vol. III, p. 21-40.
- RATHER (L. J.) et FRERICHS (J. B.), 1970, « The Leibniz-Stahl controversy. II. Stahl survey of the principal points of doubt », *Clio Medica*, vol. V, p. 53-67.
- REY (Roselyne), 1997, « L'âme, le corps et le vivant », in GRMEK et BERNABEO, dir., 1997, p. 117-156.
- ROGER (Jacques), 1963, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel.
- ROTSCHUH (Karl), 1976a, « Hoffmann und die Medizingeschichte. Das hoffmannsche System und das Aetherprinzip » (erster Teil), *Studien zu Friedrich Hoffmann, Südhoffs Archiv*, Bd LX, Heft 2, p. 162-193.
- ROTSCHUH (K.), 1976b, « Hoffmann, Descartes und Leibniz » (zweiter Teil), *Studien zu Friedrich Hoffmann, Südhoffs Archiv*, Bd LX, Heft 3, p. 235-270.
- RUFUS D'ÉPHÈSE, 1879, *Œuvres de Rufus d'Éphèse*, trad. de Charles DAREMBERG, Paris, Baillière.
- SANCTORIO (Jean-Dominique), 1690, *De statica medicina et de responsione ad statico-masticem ars Sanctorii Sanctorii... aphorismum sectionibus octo comprehensa editio postrema*, 1^{re} éd. Venise, 1614, ici Lyon, Cellier.
- SERVET (Michel), 1953, *A translation of his non theological writings*, Philadelphie, PA, American Philosophical Society.
- STAHL (Georg Ernst), 1702, *De motu tonico vitali*, Halle, Litteris C. Henckelii ; *Du mouvement tonique vital et le mouvement particulier du sang qui en provient*, trad. franç. in STAHL, 1859-1864, vol. VI, p. 475-548.
- STAHL (G. E.), 1706a, *Paroenesis ad aliena medica doctrina*, Halle, rééd. in STAHL, 1859-1864, vol. II, p. 389-504.
- STAHL (G. E.), 1706b, *De scriptis suis ad hunc diem schediasmatibus vindiciae quaedam et indicia*, rééd. in STAHL, 1737, p. 133-188.
- STAHL (G. E.), 1715, *Opusculum chymico-phsico-medicum*, Halle, Litteris et Impensis Orphanotrophei.

- STAHL (G. E.), 1720, *Negotium otiosum, seu Skiamaxia adversus positiones aliquas fundamentales theoriae verae medicae a Viro quodam celeberrimo intentata sed adversis armis conversis enervate*, Halle, Litteris et Impensis Orphanotropei.
- STAHL (G. E.), 1737, *Theoria medica vera, physiologiam et pathologiam, tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas, e naturae et artis veris fundamentis intaminata ratione et inconcussa experientia sistens*, éd. Johann Joachim JUNCKER, Halle, Litteris et Impensis Orphanotropei.
- STAHL (G. E.), 1859-1864, *Œuvres médico-philosophiques et pratiques*, trad. de Théodose BLONDIN, Paris, Baillière, 6 vol.
- STICKER (Bernhard), 1969, « *Naturam cognosci per analogiam*. Das Prinzip der Analogie in der Naturforschung bei Leibniz », in *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses, Studia Leibnitiana*, Hanovre, 1966, Wiesbaden, Steiner Verlag, vol. II, p. 176-209.
- TEMKIN (Owsei), 1977, *The Double Face of Janus. The historiography of ideas in medicine*, Baltimore, MD/Londres, Johns Hopkins, University Press.
- VAN LEEUWENHOEK (Antoni), 1685, *Arcana naturae, spe et beneficio exquisitorum microscopiorum detectae, variisque experimentis demonstrata*, Leyde, Boutesteyn ; *Anatomia seu interiora rerum...*, trad. latine, Leyde, Boutesteyn, 1687.
- VAN LEEUWENHOEK (A.), 1689, *Continuatio epistolarum arcanorum naturae*, rééd. Leyde, Boutesteyn, 1696.

Annales

Histoire, Sciences sociales

Fondateurs : Marc BLOCH et Lucien FEBVRE

Ancien directeur : Fernand BRAUDEL

Revue bimestrielle publiée depuis 1929 par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales
avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

60^e année – n° 5, septembre-octobre 2005

1914-1918

JOHN HORNE, Entre expérience et mémoire : les soldats français de la Grande Guerre

Le Néolithique Naissance des sociétés complexes

JEAN GUILAINE, Présentation

JEAN GUILAINE, Du Proche-Orient à l'Atlantique. Actualité de la recherche sur le Néolithique

JEAN-LOUIS HUOT, Vers l'apparition de l'État en Mésopotamie. Bilan des recherches récentes

KRISTIAN KRISTIANSEN et THOMAS B. LARSSON, L'âge du Bronze, une période historique. Les relations entre Europe, Méditerranée et Proche-Orient

SHIN'ICHI NAKAMURA, Le riz, le jade et la ville. Évolution des sociétés néolithiques du Yangzi

DANIÈLE LAVALLÉE, Néolithisations en Amérique. Des prédateurs semi-nomades aux sociétés complexes

Empires et monarchies (comptes rendus)

RÉDACTION : 54, boulevard Raspail, 75006 PARIS

ABONNEMENTS/SUBSCRIPTION TERMS 2005

		1 an (6 n ^{os})	2 ans (12 n ^{os})
• France	Particuliers / <i>Individuals</i>	(79 €)	(137 €)
	Institutions / <i>Institutions</i>	(97 €)	(166 €)
	Étudiants / <i>Students</i>	(62 €)	
• Étranger	Particuliers / <i>Individuals</i>	(101 €)	(174 €)
	Institutions / <i>Institutions</i>	(120 €)	(204 €)

Les abonnements doivent être souscrits auprès de

Send your order and payment to :

COLIN-ABONNEMENTS - 94207 IVRY-SUR-SEINE CEDEX

Tél. : (France) Numéro Indigo : 0820 065 095/(Étranger) : 33 1 40 64 89 02

Courriel : abonnement@editions-sedes.com

TEMPS, SUCCESSION, *COGITO*

Alberto PALA

RÉSUMÉ : Dans les pages qui suivent nous examinons comment Descartes discute la thèse d'une pensée permanente, continue et actuelle représentée par les expressions *cogito* et *sum cogitans*. Notre enquête concernera seulement l'argumentation mise en œuvre pour démontrer cette continuité et cette actualité. En reprenant, dans un premier temps, le raisonnement qui conduit à ces expressions, puis en raisonnant sur chacune d'elles, il nous semble que la continuité de la pensée subit une interruption : aussi bien au moment où l'esprit – libéré des opinions douteuses ou trompeuses, ou encore les ayant laissées de côté – accède aux idées vraies que sous l'effet de la succession des idées. Dans les deux cas, nous avons trouvé une espèce de césure qui aurait dû empêcher le philosophe d'écrire « *cogito* » ou « *sum cogitans* », c'est-à-dire une forme verbale indiquant une action actuelle et continue.

MOTS-CLÉS : Descartes, *mens*, temps, succession.

ABSTRACT : *In the following pages I consider how Descartes argues the thesis of a permanent, continuous and actual thinking represented by expressions cogito and sum cogitans. Of this thesis I only examine the reasoning leading to those expressions first and then reasoning upon the same, single expressions, I found the continuity of thinking breaks off when the mind, set aside the dubious or deceitful opinions, meets with the clear and distinct ideas, and when it meets with the succession of ideas. In both these cases there emerged a kind of interruption which should have prevented the philosopher from writing « cogito » and « sum cogitans », that is from making use of a verbal form just meaning an actual and continuous action.*

KEYWORDS : Descartes, *mens*, time, succession.

ZUSAMMENFASSUNG : Auf den folgenden Seiten untersuchen wir Descartes' Diskussion der These eines andauernden, kontinuierlichen und aktuellen Denkens, wie sie in den Ausdrücken cogito und sum cogitans zum Ausdruck kommt. Unsere Untersuchung betrifft nur die für die Kontinuität und Aktualität vorgebrachte Argumentation. Wir greifen zum ersten Mal die Überlegungen auf, die zu jenen Ausdrücken führen, und untersuchen dann jeden dieser Ausdrücke. Es scheint uns allerdings, dass die Kontinuität des Denkens eine Unterbrechung erfährt : sowohl in dem Moment, in dem der Geist – befreit von den zweifelhaften und trügerischen Meinungen, oder diese zumindest an der Seite lassend – zu den wahren Ideen voranschreitet, als auch unter der Wirkung der Abfolge der Ideen. In beiden Fällen haben wir eine Art Zäsur gefunden die den Philosophen daran hätte hindern müssen, « cogito » oder « sum cogitans » zu schreiben, also eine Verbform, die eine aktuelle und andauernde Tätigkeit anzeigt.

STICHWÖRTER : Descartes, mens, Zeit, Abfolge.

Alberto PALA nous a quittés le 31 janvier 2005. Né à Cagliari en 1923, il y obtint sa licence de philosophie. En 1963, il devint titulaire de la chaire de philosophie de l'université de Cagliari et fut, pendant quinze ans, le président de la Facoltà di scienze della formazione. Esprit libre et antidogmatique, préférant l'analyse rationnelle et le dialogue, il a toujours considéré la notion de raison comme une fonction complexe, qui se construit lentement, avec le temps, et suivant un cheminement accidenté et non linéaire. Il a pu éprouver cette conception au sein de l'histoire des sciences et de ses rapports à la spéculation philosophique, principalement à l'époque moderne. Après avoir nourri une curiosité pour le positivisme – comme en témoigne le volume intitulé *Antimetafisica e metafisica del positivismo logico* (Cagliari, Università degli studi, 1955) – et pour l'historicisme d'Antonio Gramsci dans *Il Rapporto uomo-natura in Gramsci* (Rome, Palumbo, 1960), il s'est longtemps consacré à l'étude de Newton, sur lequel il a écrit un ouvrage important, *Isaac Newton. Scienza e filosofia* (Turin, Einaudi, 1969), et dont il a traduit en italien les *Principia* (Turin, UTET, 1965) et l'*Opticks* (Turin, UTET, 1978). À partir des années 1990, les intérêts de Pala se sont tournés vers Descartes dont la richesse théorique a été pour lui un objet de méditation inépuisable jusqu'à la fin de ses jours. Il a consacré à Descartes deux études monographiques, *Descartes e lo sperimentalismo francese* (Rome, Editori Riuniti, 1990) et *Lecture cartesiane* (Milan, Angeli, 1997), ainsi que deux articles, « Il "cogito" fra continuità e successione » (*Rivista di Storia della Filosofia*, vol. LIX, 3, 2004, p. 681-706) et « Temps, succession, cogito », publié, pour la première fois, dans le présent volume. À travers une incessante relecture des œuvres, Pala a examiné des questions cruciales de la philosophie cartésienne : l'intérêt expérimental, la déduction, le *cogito*, la clarté et la distinction, le cercle, etc. Menée d'un point de vue qui n'est pas historiographique mais fondée sur la confrontation théorique et sur une discussion spéculative rigoureuse, cette réflexion a conduit à des interprétations parfois inédites et novatrices. Nous adressons cet hommage au souvenir de ce philosophe rigoureux et original, à l'homme généreux et anticonformiste.

Maria Teresa MARCIALIS

Università di Cagliari-Facoltà di lettere

Dipartimento di filosofia e teoria delle scienze umane

Via Is-Mirrionis, 1

I-09123 Cagliari

marcial@unica.it

Dans les pages qui suivent, nous déterminerons si la thèse cartésienne d'une pensée permanente, continue et actuelle, représentée dans les formules *cogito* et *sum cogitans*, est compatible avec les turbulences qui viennent à se créer au sein de l'*ingenium* à la suite de l'exercice du doute méthodique dans un premier temps, du doute hyperbolique dans un second temps. Pour cette raison, notre enquête ne concernera pas le *cogito* en tant qu'acte de la *res*, mais l'argumentation mise en œuvre pour en démontrer la nature substantielle. Pour l'occasion, nous nous identifierons à un chercheur reproduisant l'expérience que d'autres ont proposée. En reprenant, tout d'abord, le raisonnement qui conduit à ces expressions, en raisonnant ensuite sur chacune d'elles, il nous semble que la continuité de la pensée subit une interruption : aussi bien au moment où l'esprit – libéré des opinions douteuses ou trompeuses, ou encore les ayant laissées de côté – accède aux idées vraies que sous l'effet de la succession des idées. Dans les deux cas, nous avons trouvé une espèce de césure qui aurait dû empêcher le philosophe d'écrire « *cogito* » ou « *sum cogitans* » (je suis en train de penser), c'est-à-dire une forme verbale indiquant une action actuelle et continue. Notre discussion sera donc limitée à l'examen du raisonnement par lequel Descartes a déterminé, au sein de l'actualité du *cogito*, le fondement de la permanence et de la continuité de la pensée.

Le *cogito* est la principale conséquence de l'*emendatio ingenii*, soit la tentative de se libérer « peu à peu de beaucoup d'erreurs, qui peuvent offusquer nostre lumière naturelle, et nous rendre moins capables d'entendre raison¹ ». Comme il l'a écrit dans son *Discours de la méthode*, et bien qu'il ait « deraciné » de son intellect d'abord la culture académique, puis les « *chimerae* », et enfin les « choses », Descartes affirme « je pense » (*cogito*), « je suis en train de penser » (*sum cogitans*)². Aussi avait-il raison puisque l'ensemble des opinions erronées, ou même seulement douteuses, était là pour le rassurer sur sa pensée à ce moment-là. Erreurs et préjugés sont, en outre, la justification de la résolution initiale : rechercher si les connaissances que l'on possède sont vraies (et en quelle mesure elles le sont) ; si tel est le cas, établir les qualités requises d'une connaissance vraie ainsi que la méthode appropriée pour l'obtenir.

Les grandes lignes de son dessein sont exposées dans le texte qui suit :

« [...] pour toutes les opinions que j'avois receues iusques alors en ma creance, ie ne pouvois mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en oster, affin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mesmes, lorsque ie les aurois aiustées au niveau de la raison³ ».

1. DESCARTES, 1996, vol. VI, p. 10.

2. Cette expression appartient à Hobbes, mais il n'en résulte pas que Descartes l'ait refusée. Voir DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 172.

3. DESCARTES, 1996, vol. VI, p. 13-14.

À « les en oster » suivent, dans le *Discours*, d'autres locutions telles que « se defaire⁴ », « deraciner⁵ » et « deraciner de mon esprit⁶ », « détruire [...] celles de mes opinions⁷ », « reietter⁸ », « supposer qu'il n'y avoit aucune autre chose⁹ » telle que nous la montrent les sens. Des convictions et des attitudes mentales si draconiennes semblent mitigées, dans les *Meditationes*, par la considération que la réforme des pensées est une activité qui se réfère exclusivement à l'*ingenium*, sans aucune prise sur les procédés réels, c'est-à-dire sur les choses hors de moi. Malgré cet éclaircissement, des expressions comme « *generali huic mearum opinionum eversioni*¹⁰ » abondent ; de même, comment pourrais-je savoir que « *nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere*¹¹ » ? Ces phrases ne sont pas moins radicales que celles contenues dans le *Discours*. On trouve, en outre, d'autres expressions telles que « feindre que toutes les pensées sont fausses et imaginaires¹² » ou encore, concernant les choses et plus seulement les pensées : « Je suppose donc que toutes les choses que ie voy sont fausses¹³. » Ce processus d'atténuation se trouve également dans la première partie des *Principia*.

Ces dernières expressions semblent faire appel à la liberté de la volonté. Encore faut-il rappeler, en premier lieu, que la volonté correcte pour Descartes est généralement celle qui est subordonnée à la lumière naturelle. La *ratio* ou lumière naturelle établit ce qui est vrai et ce qui est faux, puis la même raison « persuade¹⁴ » la volonté de donner ou de refuser son assentiment. En second lieu, le philosophe a eu explicitement soin de limiter le champ à la seule considération des vérités obtenues par le moyen de la lumière naturelle : « *Nec ea spectari quae ad fidem pertinent, vel ad vitam agendam, sed tantum speculativas et solius luminis naturalis ope cognitae veritates*¹⁵. » Le « jeu » de l'*emendatio ingenii* est conduit en somme par la lumière naturelle seule, la volonté étant mise de côté. En conséquence, le discours cartésien ne concerne ni la foi ni le comportement, ni même les « choses » mais, justement, les idées – au sens de « *rerum imagines*¹⁶ » – suscitées chez le sujet.

Le thème du doute et de la certitude, en tant que relation de notre connaissance avec les objets, est affronté dans la réponse aux objections avancées par Pierre Bourdin. Dans ce texte, Descartes affirme avec justesse que si le doute et la certitude appartaient aux choses, une fois qu'une chose aurait été jugée douteuse

4. DESCARTES, 1996, vol. VI, p. 15 et 28.

5. DESCARTES, 1996, vol. VI, p. 22.

6. DESCARTES, 1996, vol. VI, p. 29.

7. DESCARTES, 1996, vol. VI, p. 29.

8. DESCARTES, 1996, vol. VI, p. 31.

9. DESCARTES, 1996, vol. VI, p. 32.

10. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 18.

11. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 21.

12. DESCARTES, 1996, vol. IX, p. 17.

13. DESCARTES, 1996, vol. IX, p. 19.

14. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 18.

15. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 15.

16. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 37 et vol. IX, p. 29.

ou certaine, nous ne pourrions jamais modifier un tel jugement. Alors qu'au contraire, il arrive que des choses considérées comme vraies ont été par la suite reconnues fausses et *vice versa*. C'est la lumière naturelle qui, à travers l'intuition et la déduction, établit si quelque chose est vrai ou faux. Cette position peut susciter l'impression d'une certaine connexion avec le scepticisme, alors que Descartes est au contraire convaincu du fait qu'il n'existe qu'une seule et unique vérité. Cette espèce de relativisme, qui semble toucher les valeurs du vrai et du faux, relève en fait de la difficulté qui accompagne toujours la reconnaissance de la vérité et de la fréquence avec laquelle nous sommes contraints de revenir sur nos opinions. Descartes est si profondément convaincu que la vérité est unique que, dans ses *Regulae*, il recourt à la métaphore du labyrinthe pour exprimer, d'une part, la complexité de sa recherche et, d'autre part, la certitude qu'étant donné qu'il n'existe qu'une seule « voie » conduisant à la « connaissance des choses », il n'existe qu'une seule et unique réponse vraie pour chaque problème. Cette conviction est présente dans le *Discours* : « [...] n'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sçait autant qu'on en peut sçavoir¹⁷ ».

À proprement parler, l'objet de l'*emendatio* est donc le contenu des idées, et une telle *emendatio* s'effectue aussi bien par le fait d'« oster » les contenus faux que de « remettre » les idées vraies. « Oster » rappelle l'expression équivalente « retrancher », déjà rencontrée dans les *Regulae*¹⁸. Dans cette œuvre, et plus précisément dans la troisième règle, Descartes, en partant d'une réflexion sur le mot « *intuitus* », affirmait qu'à partir de ce moment-là, il aurait ramené les termes du lexique philosophique de l'« école » au sens qu'ils avaient eu dans le latin classique¹⁹. Cette décision concerne également le verbe « *deducere* » : l'un des sens avec lequel « *deducere* » peut être employé est, justement, celui de « retrancher », de « soustraire ». On trouve aussi bien dans les *Regulae* que dans le *Monde* toute une série de propositions dans lesquelles « *deducere* » et « oster » sont utilisés avec le sens que nous venons de souligner ; ce dernier apparaît aussi chez Galilée et, plus tard, chez Newton²⁰. Dans le *Discours*, il y a donc reprise de l'expression « retrancher » ainsi que de la notion relative à ce terme sous la forme d'« oster ».

En conséquence, dans le but de l'*emendatio*, les opérations mentales « oster » et « remettre »²¹ sont donc très importantes. Bien entendu, elles ne doivent pas être interprétées d'une façon pour ainsi dire « physique », comme semble pourtant le suggérer la métaphore du panier de pommes sur laquelle nous reviendrons ultérieurement. Les effets générés par ces opérations ont une nature fondée sur des suppositions. Une telle lecture est autorisée aussi bien par les textes, contenus dans les *Meditationes* et dans les *Principia*, que par une raison de méthode. Si l'on s'en tient aux preuves textuelles, une claire indication en ce sens émerge du

17. DESCARTES, 1996, vol. VI, p. 21.

18. Pour une ample discussion sur ce point, voir PALA, 1997, p. 13-59.

19. DESCARTES, 1996, vol. X, p. 369.

20. PALA, 1997, p. 35-36.

21. Dans la version latine, ces termes sont rendus par les expressions « *e mente mea delerem* » et « *admitterem* ».

synopsis des six méditations où Descartes écrit que l'esprit « *propria libertate utens, supponit ea omnia non existere de quorum existentia vel minimum potest dubitare [...]*²² » ; nous trouvons également le passage suivant : « [...] je desire que ce que j'écriray soit seulement pris pour une hypothèse, laquelle est peut estre fort éloignée de la verité [...] »²³. La raison de méthode est celle de la « *deductio* », ce qui signifie que du point de vue du « *deducere* », dans le sens que nous venons d'en donner, le *cogito* est sûrement le résultat d'une longue soustraction ; mais il est évident que c'est seulement par voie de supposition que les divers genres d'idées qui se pressaient dans l'esprit du philosophe ont été « retranchés » du *cogito*. Voici un exemple de la liberté de supposer : la remise en ordre du cosmos exposée dans le *Monde* a été définie par Descartes comme une fable, parce qu'il était conscient du fait qu'une remise en ordre du cosmos ayant pour but de le présenter comme complètement plein ne coïncidait pas nécessairement avec la réalité de son être ; il ne s'agissait là que d'une supposition pratique. En bon catholique, Descartes sait que le monde a été créé par Dieu et que, par conséquent, il ne pourra jamais le reconstruire mais seulement le réorganiser d'un point de vue conceptuel. D'une façon analogue, précisément parce que le projet relatif à l'*emendatio ingenii* dans son entier a été une supposition, il admet certainement un nouvel examen des idées sous l'aspect du vrai et du faux, leur éventuelle réorganisation, mais non leur élimination.

Que les opinions soient justes ou fausses, les « oster » ne concorde pas avec le fait de « détruire généralement toutes mes opinions²⁴ » : Descartes veut seulement dire qu'en certaines circonstances, elles ne sont pas utilisables, ce qui ne signifie pas ne plus les avoir. On trouve même une mise entre parenthèses des opinions douteuses ou trompeuses, mais pas leur élimination. Il s'agit alors clairement d'une variante de la supposition précédente. Cela devient évident lorsque Descartes affirme vouloir « oster » les idées ayant comme contenu les « *chimeræ* » ou les « choses ». En aucune circonstance en effet, il ne soutiendra avoir matériellement « déraciné de [son] esprit » ces idées – ou, pour le moins, les idées non véridiques – ni n'affirmera ne plus effectivement les avoir. Il est d'ailleurs vrai que, dans la méditation troisième, à savoir dans le plein de l'opération « oster », c'est-à-dire lorsque l'opération englobait Terre, ciel et astres, il affirmait : « *Sed ne nunc quidem illas ideas in me esse inficior*²⁵. » Mais, c'est dans la version latine du *Discours* que, pour fixer les limites de la procédure d'élimination, il propose une métaphore très efficace qui peut être utilisée dans cette circonstance. Descartes avait écrit : « [...] *sed ut veterem domum inhabitantes, non eam ante diruunt, quam novae in eius locum extruendae exemplar fuerint praemeditati [...]*²⁶ ». Dans ce cas-là également, tout comme on ne démolit pas sa maison avant d'entrer en possession d'une nouvelle demeure, de la même façon, on ne peut vider l'esprit des opinions fausses avant d'avoir des idées

22. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 12.

23. DESCARTES, 1996, vol. IX, p. 123.

24. DESCARTES, 1996, vol. IX, p. 13.

25. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 35.

26. DESCARTES, 1996, vol. VI, p. 549.

vraies permettant d'engager l'opération qui consiste à en « remettre ». En d'autres termes, l'*ingenium* ne peut rester privé d'idées car il n'est pas possible de vider l'esprit comme l'on vide des poches, et parce que l'on ne peut pas considérer l'esprit comme une espèce de boîte qui, selon les circonstances, peut être vidée ou remplie. L'*emendatio ingenii* se présente en fait comme un programme selon lequel les opinions fausses, ou seulement douteuses, sont « retranchées » comme les pelures d'un oignon dans le but de libérer ce que Descartes retient comme étant le cœur de l'*ingenium* : le *cogito*. Dans le même temps, elle révèle que le *cogito* n'est pas quelque chose qui s'impose instantanément, mais qui au contraire s'obtient après une longue série de soustractions, c'est-à-dire par une simplification.

L'« oster » n'est donc pas effectif, ce n'est qu'une fiction, une espèce d'expérience mentale. Pourtant, l'*emendatio ingenii* peut être lue ; elle l'est *comme si* Descartes se débarrassait des opinions fausses et même de celles qui n'étaient que douteuses. C'est seulement « en visualisant » ce procédé, ainsi que les opérations qui lui sont liées, que l'on peut souligner les difficultés qui touchent le *cogito* sous l'aspect de la continuité.

La décision de « reformer [ses] propres pensées » a mis le philosophe face à une première certitude : être riche de « connaissances » mais douter de leur véracité. Pour cette raison, son programme de réforme a prévu l'usage de l'opération « oster » et non celui de l'opération « remettre ». D'une part, parce que Descartes ne possède pas encore de vérités ; d'autre part, car il ne sait pas quelles conditions elles doivent remplir pour être reconnues comme telles. Le philosophe n'a pas donné à la réforme le devoir d'examiner les propriétés des opérations « oster » et « remettre », ni d'envisager les conséquences dérivant de telles opérations. Cet examen, au contraire, est important à partir du moment où la *mens* a été caractérisée comme pensée continue (*semper*)²⁷. Comment peut-on, en effet, d'abord « oster » puis « remettre » sans interrompre la continuité ? Si cela était possible, l'examen aurait démontré que « oster » et « remettre » sont deux actes de l'esprit successifs et différents et que, en tant que tels, ils se déroulent dans le temps. Or, une telle conception contredirait l'affirmation citée plus haut selon laquelle l'esprit, en tant que pensée *semper* en acte, semble évoluer en dehors du temps.

Comment surmonter les difficultés qui, au continuum du *cogito*, viennent de la succession des actes mentaux ? Une réponse aurait pu être la suivante : supprimer le temps nécessaire à l'esprit pour passer des préjugés aux idées véridiques, et donc admettre que le passage de l'opération « oster » à l'opération « remettre » ait lieu à l'instant. C'est ce que Descartes pouvait faire puisqu'il avait plusieurs fois utilisé – pour le cas de la transmission de la lumière par exemple – le modèle conceptuel de l'instantanéité. D'une thèse de ce genre, il découlerait l'impossibilité de relever l'existence d'une césure dans la continuité de la pensée – c'est-à-dire l'impossibilité d'une interruption momentanée dans la continuité des idées pendant laquelle la *mens* devrait être considérée comme

27. DESCARTES, 1996, vol. V, p. 193 : « [...] *necessarium videtur ut mens semper actu cogitet* ». Voir également DESCARTES, 1936-1963, vol. VIII, p. 46 (lettre du 4 juin 1648).

non présente à elle-même, et donc ne pas avoir conscience d'elle-même. Cependant, le modèle de l'instantanéité n'a pas été utilisé dans cette circonstance. La raison générale était fournie dans la méditation troisième : « [...] tout le temps de ma vie peut estre divisé en une infinité de parties chacune des quelles ne depende en aucune façon des autres²⁸ » ; elle était ensuite précisée au mois d'avril 1648 dans l'entretien avec Pierre Burman : « [...] *quod cogitatio etiam fiat in instanti, falsum est, cum omnis actio mea fiat in tempore, et ego possim dici in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus*²⁹ ». Ainsi, on pense dans le temps ; les pensées, de même que tous les autres actes, se « produisent » dans le temps, et l'action même de « persévérer » appartient au temps. Il en découle qu'un renversement instantané du faux dans le vrai doit être exclu. En somme, comme il a été reconnu que les actions de la pensée se déroulaient dans le temps, la transition depuis le doute et les opinions trompeuses vers la vérité ne peut pas être instantanée. Ces deux phases sont donc séparées par un intervalle de temps : si bref qu'on le veuille, elles demeurent toujours séparées. Avec la formule « *sum cogitans* », au contraire, Descartes a la prétention de souder en une inextricable unité le continuum – pour utiliser un lexique qui n'est pas du XVII^e siècle – de la *mens* et la succession des idées. Il a de la sorte considéré comme compatibles, à l'intérieur du temps, deux de ses états opposés et pourtant simultanés comme, justement, le fait qu'il s'écoule de façon continue et la possibilité de le diviser en parties. Descartes a en somme soutenu que le temps était simultanément divisible en parties et indivisible ; or cela ne peut pas être. En effet, n'avait-il pas dit que la proposition « *impossibile est idem simul esse et non esse* » constitue une vérité éternelle³⁰ ? En outre, il est aisé de montrer par les textes comment le philosophe s'est dans certains cas servi du modèle de la succession et comment, dans d'autres cas, il l'a nié.

La négation de l'instantanéité induisait le jeune Burman à observer à juste titre : « *Sed sic cogitatio nostra erit extensa et divisibilis.* » Et le philosophe de répliquer : « *Nihil minus. Erit quidem extensa et divisibilis quoad durationem, quia eius duratio potest dividi in partes ; sed non tamen est extensa et divisibilis quoad suam naturam, quoniam ea manet inextensa*³¹. » Bien qu'elle soit dans la durée, la pensée, étant inétendue, se conserve à chaque instant entièrement et simultanément identique à elle-même. Dans ce cas aussi, placé devant la difficulté de devoir accorder la succession des idées avec le continuum du *cogito*, Descartes a soutenu qu'il pouvait la surmonter en recourant à la « nature » de la pensée ainsi qu'à la comparaison, pour le moins incongrue, de la durée de Dieu et de sa divisibilité avec la durée et la divisibilité de la *cogitatio*. Plus précisément, la difficulté est encore une fois représentée par la présence simultanée de deux états opposés dans une seule et même chose, à savoir : d'un côté, celui d'un temps étendu et divisible ; d'un autre côté, celui d'une pensée qui est dans le temps mais, étant par « nature » inétendue et donc non divisible, se trouve

28. DESCARTES, 1996, vol. IX, p. 39.

29. DESCARTES, 1996, vol. V, p. 148.

30. DESCARTES, 1996, vol. VIII, part. I, p. 49.

31. DESCARTES, 1996, vol. V, p. 148.

pour cela même en dehors du temps. La réponse quelque peu singulière du philosophe exprime que ce n'est pas la pensée qui est divisible mais la durée – c'est-à-dire les années, les jours, etc. en lesquels le temps est divisé³². La pensée est contenue dans cette durée mais elle n'en partage pas la « nature » : cette fois encore, Descartes prétend que la divisibilité de la durée est compatible avec une pensée inétendue dans le temps et pourtant constituée – toujours en vertu de sa nature – d'une succession d'idées.

Quelques mois plus tard, indépendamment du jeune Burman, un esprit subtil tel celui d'Antoine Arnauld, reprendra la problématique relative à la divisibilité du temps et demandera à Descartes d'éclaircir s'il existe un temps propre à l'âme ou si le temps de l'âme est le temps commun (« *vulgo* »)³³. Le problème avait surgi avec la troisième méditation. Dans les considérations successives du doute, l'âme demeurerait la seule entité résiduelle, et puisque Descartes avait supposé que les corps n'existaient plus, l'âme se trouvait sans aucun terme de comparaison. L'explication demandée par Arnauld concernait principalement la difficulté d'accorder cette immobilité spirituelle de l'âme avec l'affirmation cartésienne que « *partes temporis unas ab aliis non pendere*³⁴ ». Affirmation répétée en différentes circonstances, par exemple dans les cinquièmes réponses, alors qu'il repoussait la continuité nécessaire qui, selon Gassendi, subsisterait entre les différentes parties du temps considéré *in abstracto*³⁵. Une telle discontinuité³⁶ vaudrait-elle aussi pour le temps de l'âme ? Voici la réponse : « [...] *dici tamen non potest duratio mentis humanae tota simul, quemadmodum duratio Dei ; quia manifeste cognoscitur successio in cogitationibus nostris*³⁷ ». Mais cette réponse était encore trop générale pour Arnauld, d'où son insistance : « *Quod ad durationem attinet [...] nondum capiam, unde prius et posterius, quod in omni successione reperiri debet, in duratione successiva rei non motae desumendum sit*³⁸. » Or ce problème était infondé, surtout parce que Descartes l'avait déjà expliqué dans ses *Principes* : « [...] *neque enim profecto intelligimus in motu aliam durationem quam in rebus non motis*³⁹ ». Ce qui explique que sa réplique

32. DESCARTES, 1996, vol. VIII, part. I, art. 21, p. 13 : « *[duratio] talis est, ut eius partes a se mutuo non pendeant, nec unquam simul existant* » ; art. 55, p. 26 : « [...] *putemus durationem rei cuiusque esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseverat* » ; art. 57, p. 27 : « [...] *ut rerum omnium durationem metiamur, comparamus illam cum duratione motuum illorum maximorum, et maxime aequilibrium, a quibus fiunt anni et dies ; hancque durationem tempus vocamus* ».

33. Nous nous référons ici à la correspondance échangée entre Arnauld et Descartes dans la période allant du 3 juin 1648 au 29 juillet de la même année. Cette correspondance comprend quatre lettres : deux d'Arnauld et deux de Descartes. À propos de ce « *colloquium* » entre les deux philosophes, voir MARCIALIS, 1999.

34. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 110.

35. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 369-370.

36. Sur le caractère discontinu du temps de la *mens*, voir DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 48-49, 109-110, 369-370 et vol. VIII, part. I, p. 21.

37. DESCARTES, 1996, vol. V, p. 193 ; DESCARTES, 1936-1963, vol. VIII, p. 47 (lettre du 4 juin 1648).

38. DESCARTES, 1996, vol. V, p. 215 ; DESCARTES, 1936-1963, vol. VIII, p. 68 (lettre de juillet 1648).

39. DESCARTES, 1996, vol. VIII, part. I, p. 27.

– « [...] *prius enim et posterius durationis cuiuscumque mihi innotescit per prius et posterius durationis successivae, quam in cogitatione mea, cui res aliae coexistunt, deprehendo*⁴⁰ » – n'est qu'apparemment énigmatique. Puisque la durée est elle-même soumise à la succession, l'après n'est rien d'autre que l'avant (le début) de la durée, qui vient ensuite. En somme, Descartes propose à nouveau pour la durée la même « chaîne » que celle dont il avait parlé dans son *Discours*. Or il est quelque peu surprenant que le philosophe n'ait pas perçu qu'entre l'avant et l'après il y ait quelque chose qui diffère. Maria Teresa Marcialis conclut de la sorte : pour Descartes, « [...] le temps des choses immobiles est le même que celui des choses mobiles, [...] la temporalité de l'esprit est caractérisée par ce devenir qui est propre à toutes les choses étendues⁴¹ ». Dans ce même *colloquium*, Arnauld exprimera l'opinion selon laquelle penser ne signifie pas *avoir des idées* mais, plus généralement, *vis cogitandi* ; alors que penser, selon Descartes, équivaut à *avoir des idées*, même s'il était ensuite problématique d'établir ce qu'il entendait par le terme d'« idée »⁴².

Si le temps de la *mens* est le temps ordinaire, alors il doit se caractériser par la même divisibilité et, par conséquent, la succession observée dans les choses étendues doit aussi appartenir aux idées. La pensée est un déroulement et, par l'effet de ce déroulement, il s'agit bien d'une succession d'idées admettant – comme il l'avait soutenu avec Burman – aussi bien la permanence sur un même point du processus de la pensée que l'interruption de ce processus en un point quelconque. D'une idée à l'autre, il subsiste de toute façon – aussi petit qu'on le veuille – un intervalle de temps. Cela signifie que, durant cet intervalle, la *mens* n'a aucune idée, aucune pensée déterminée, justement parce qu'il s'agit de l'intervalle entre deux idées qui se succèdent et donc du passage d'une idée à une autre. De là dérive la question de savoir à quoi se réfère le philosophe lorsque, ayant choisi de conjuguer le verbe penser au présent de l'indicatif – le temps de la réalité – il dit « *cogito* ». S'il est vrai que la *mens* est consciente d'abriter autant de concepts erronés et de préjugés que d'idées vraies, quels seront les contenus qui resteront dans la *mens* pendant l'intervalle de temps qui s'ouvre à l'occasion du passage d'une idée à l'autre ? Un intervalle de temps analogue se retrouve alors que les concepts erronés ont été « ostés » et que les vérités doivent encore prendre leur place. Comment peut-il arriver que – dans l'impossibilité d'utiliser les opinions fausses même pour un seul instant puisqu'elles ont été éliminées, ni les idées vraies parce qu'il ne les a pas encore – l'âme « attentive » du philosophe (au sens cartésien du terme) ne perçoive pas l'existence de cet intervalle ? En outre, comment Descartes peut-il affirmer « *sum cogitans* » ? Comment se fait-il qu'il ne conçoive aucune césure entre le moment où les opinions douteuses sont éliminées et le moment où les idées claires et distinctes commencent à faire surface ? Est-il possible qu'il ne se rende pas compte de

40. DESCARTES, 1996, vol. V, p. 223 ; DESCARTES, 1936-1963, vol. VIII, p. 78 (lettre du 29 juillet 1648).

41. MARCIALIS, 1999, p. 385 (c'est nous qui traduisons).

42. DESCARTES, 1996, vol. III, p. 392-393 ; DESCARTES, 1936-1963, vol. IV, p. 376-380 (lettre à Mersenne, juillet 1641).

l'apparition d'une discontinuité à la suite de laquelle le continuum véhiculé par le « *sum cogitans* » est nié ? De plus, durant cette discontinuité, qu'arrive-t-il à la *mens* ? Comme l'on ne peut pas imaginer qu'une fois terminée la phase d'élimination, le *sum cogitans* interrompe son activité pensante pour la reprendre au début de la phase de substitution, il faudra supposer que les deux moments sont d'une façon ou d'une autre reliés, qu'une espèce de pont joint les deux rives. Cette même supposition vaut également pour la succession des idées. La présence de la césure ne nous autorise pas à dire que l'activité pensante cesse, mais seulement qu'*actuellement*, elle ne produit pas d'idées. Aussi, lorsque Descartes écrit « *cogito* », il semble se référer non à une pensée finie et actuelle, à savoir à une idée, mais à la vérité de l'action de penser. Cette action de penser, pour cela, doit jouir du même *status* (« *ante* ») que celui que le philosophe avait assigné dans ses *Regulae* à l'intellect et avec lequel on pouvait reconnaître la capacité originaire de connaître « *quomodo mentis intuitu sit utendum* » et « *quomodo deductiones inveniendae sint* »⁴³. Il nous faudra donc identifier ce sur quoi se fonde la conviction qu'il existe un continuum de la *mens*.

L'explication du fait que, malgré son âme « attentive », Descartes n'ait « perçu » aucune solution dans la continuité de la pensée, peut être la suivante : on peut imaginer que le philosophe était réellement convaincu que le passage d'idée en idée était soutenu par une sorte de substrat dont il a représenté l'indivisibilité et la continuité à travers la *mens*. Or, puisqu'une succession a été reconnue entre les idées, la *mens* ne peut alors pas représenter la continuité.

La notion de continuité incluse dans le concept de la *mens* naît, en effet, d'un rapport d'analogie erroné institué par Descartes entre *mens* et corps : « *Atqui necessarium videtur ut mens semper actu cogitet : quia cogitatio constituit eius essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis*⁴⁴. » Et encore : « *Per cogitationem igitur non intelligo universale quid, omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quae recipit omnes illos modos, ut etiam extensio est natura, quae recipit omnes figuras*⁴⁵. » Malgré l'invitation répétée à se détacher des sens, Descartes utilisait le corps et ses propriétés comme un modèle pour penser la *mens* ; il oubliait ainsi avoir affirmé qu'il s'agissait là de réalités différentes n'admettant aucune espèce de comparaison. Mais il n'y a rien d'exceptionnel à cela puisqu'il s'était comporté, en cette circonstance, de la façon qu'il avait si bien exprimée dans la première de ses *Regulae* : « *Ea est hominum consuetudo, ut, quoties aliquam similitudinem inter duas res agnoscunt, de utraque iudicent, etiam in eo in quo sunt diversae, quod de alterutra verum esse compererunt*⁴⁶. »

43. DESCARTES, 1996, vol. X, p. 372 : « [...] nisi illis [intuitu et deductione] uti iam ante posset intellectus noster, nulla ipsius methodi praecepta quantumcumque facilia comprehenderet [...] ».

44. DESCARTES, 1996, vol. V, p. 193 ; DESCARTES, 1936-1963, vol. VIII, p. 46 (lettre du 4 juin 1648).

45. DESCARTES, 1996, vol. V, p. 221 ; DESCARTES, 1936-1963, vol. VIII, p. 75 (lettre du 29 juillet 1648).

46. DESCARTES, 1996, vol. X, p. 359.

Le transfert de propriétés observées dans les corps⁴⁷ à la *mens* était effectué sur la base de la considération suivante : comme il n'est pas possible d'admettre l'existence d'un corps privé d'étendue, de la même façon, on ne peut admettre qu'une *mens* ne pense pas ; et donc, tout comme l'extension est la propriété fondamentale d'un corps, la pensée est la propriété fondamentale de l'âme. C'est ainsi qu'il faisait naître la continuité de la pensée, également générée comme conséquence du refus de transférer à la pensée la même divisibilité observée dans l'extension des corps sur la base de l'axiome selon lequel la pensée est par nature inétendue. La divisibilité en aurait nié la continuité. Reconnaître la succession des états de la *mens* signifiait admettre qu'il existe entre eux des intervalles pendant lesquels l'esprit ne produit pas d'idées. Or cela, pour Descartes, est inacceptable. Tout comme la vague est une façon d'être de la surface de la mer – de sorte que sans eau il ne peut pas y avoir de vagues –, les idées sont, pour le philosophe, des déterminations de la pensée ou, comme il les considérait encore, des « *cogitationis meae quosdam modos*⁴⁸ ». En leur absence, l'idée même de la pensée est impensable. De là l'affirmation – due aux exigences du système – de la *mens* comme pensée continue et, dans le même temps, l'impossibilité d'une telle affirmation, tout du moins sur la base des justifications fournies jusqu'ici.

À quel autre fondement se référer pour sauver la continuité représentée par la *mens* ? L'analogie, une des conventions conceptuelles et argumentatives de l'époque, permettait à Descartes de trouver les bases sur lesquelles poser le *cogito*. Se fondant sur des expériences familières et faciles, l'analogie permettait de donner des réponses à des problèmes particulièrement complexes. Une de ces analogies est celle dite du morceau de cire ; Descartes a plus d'une fois comparé l'âme à un morceau de cire⁴⁹. Dans la méditation seconde, le philosophe affirme – dans le but de savoir ce qu'est la cire, et une fois effectuée une série de soustractions – l'avoir distinguée « *ab externis formis* » et donc, comme s'il l'avait déshabillée, vouloir la considérer « *nudam* »⁵⁰. Le raisonnement est le suivant : une fois retranchées les qualités secondaires dues au toucher, à l'odorat, à la vue, à la figure, etc., il ne reste que les qualités primaires qui, dans le cas présent, coïncident avec l'extension en long, en large et en profondeur. Ces « formes » sont permanentes et constitutives de tous les corps. Par contre, il résulte de la même exposition que le morceau de cire, comme tout autre corps, une fois qu'il a perdu certaines qualités secondaires, non seulement ne demeure pas « nu », mais, au contraire, en acquiert d'autres – et s'il perd ces dernières, il en acquiert d'autres encore. Il se passe la même chose pour l'extension : si le corps perd une figure, il en prend une autre. C'est à ce point que Descartes – ayant pris acte de la variabilité des qualités aussi bien secondaires que primaires – se

47. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 30.

48. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 37.

49. DESCARTES, 1996, vol. IV, p. 113 : « Je ne mets autre différence entre l'ame et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. »

50. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 30-32. À propos de l'analyse dite du morceau de cire, consulter les objections de Gassendi ainsi que les réponses, plutôt évasives, de Descartes.

demande : « *Remanetne adhuc eadem cera ?* », et répond : « *Remanere fatendum est* »⁵¹.

En difficulté pour expliquer comment – malgré la mise de côté de tout ce qui n'appartient pas à la cire, c'est-à-dire « ses formes extérieures » – il lui est possible de connaître la cire, Descartes fait appel à une « *operatio intellectus* », qui n'est pas bien précisée, ou bien à la « *solius mentis inspectio* »⁵². Pour éclaircir l'obscur « capacité » de ces « instruments » cognitifs, il a recours à l'analogie suivante : en regardant par la fenêtre, je vois passer des hommes dans la rue : « *Quid autem video praeter pileos et vestes, sub quibus latere possent automata*⁵³ ? » Avec cela, Descartes entend dire que lorsqu'il affirme que sous ces chapeaux et ces vêtements, il y a des hommes et non des automates, l'affirmation est due à la « *non minus usitate quam ceram dico*⁵⁴ » – non, donc, à une représentation précise (« *visione oculi* ») mais, justement, à une perception de l'intellect. Aussi, la connaissance de la cire ne dépend pas de la perception des sens ou de la faculté de l'imagination, mais plutôt d'une analyse effectuée par l'âme indépendamment des sens. Or, suite à l'analogie entre la cire et l'âme – et avec une opération de l'intellect comparable –, « *comprehendo* » la pensée qui par nature est privée d'extension et continue. Pour résumer, le centre du sujet est celui-ci : la même « *operatio intellectus* », avec laquelle j'établis que sous les chapeaux et les vêtements il y a des hommes et non des automates, me permet de dire que sous les formes extérieures de la cire se cache (*latet*) sa raison formelle comme sous le déroulement des idées se cache (*latet*) la substance de la pensée. Mais, si dans le cas des chapeaux et des vêtements je peux toujours faire appel à la règle de la fréquence, dans le cas de la cire, ce type de contrôle n'est pas possible. Enfin, pour ce qui est du *sum cogitans*, la difficulté de la vérification est encore plus grande : au-delà de la succession des idées, il ne nous est possible d'individualiser aucune essence, aucune pensée privée d'extension et donc, aucun continuum.

Cette réflexion sur la cire représente une illustration éloquent du comportement mental de Descartes par rapport à ce « quelque chose » existant dans l'intervalle : il y trouve la « nature » de la pensée⁵⁵, à savoir la *mens* permanente, continue et actuelle, présentée comme vérité première et donc, comme fondement. Entre les deux, la différence est que la connaissance relative à la cire a été obtenue à travers des opérations physiques précises (par exemple, la fusion de la cire), tandis que la connaissance relative à la pensée s'effectue à travers l'opération, réservée à l'intellect, de la « déduction » ; par contre, elles ont en commun que, tout comme une cire « nue » de formes n'est pas intelligible, une pensée « nue » d'idées n'est pas concevable. Elle a besoin, elle aussi, de ses propres « formes » spécifiques. Dépourvue des idées, il est impossible de connaître sa « nature ». La possibilité que la *mens* cueille l'être de quelque chose au-delà de la variabilité

51. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 30.

52. DESCARTES, 1996, vol. VIII, part. I, p. 32 et vol. VII, p. 31.

53. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 32.

54. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 32.

55. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 33 (voir *supra*, n. 40).

des formes est illusoire, aussi bien par rapport au morceau de cire que par rapport à la pensée. En somme, l'accès à la connaissance des corps advient à travers les qualités secondaires, sans lesquelles il est impossible de connaître ces corps, en plus des qualités premières ; d'une façon analogue, il ne peut pas y avoir de prise de conscience de la pensée et il ne peut pas y avoir de connaissance des actes de la pensée si ce n'est à partir des idées. Et puisqu'une telle connaissance est confiée aux opérations de l'intellect, on ne voit rien à partir de quoi, en l'absence d'idées, il pourrait y avoir une action de l'intellect. En conclusion, étant donné l'argumentation cartésienne, il n'est pas permis à l'esprit de connaître une pensée qui soit au-delà des idées et qui en constitue comme le substrat. Les actes *cogito* et *sum cogitans* sont liés à la présence des idées, qu'elles soient vraies ou fausses. La thèse selon laquelle, après le « retranchement » des idées fausses, il demeure toutefois une sorte de résidu, un « quelque chose » de permanent, et que ce « quelque chose » s'identifie avec la pensée « nue », apparaît difficilement défendable.

Les notions de corpuscule et de divisibilité de la matière sont les autres conventions de l'époque auxquelles Descartes adhérerait. La croyance en ces principes permet une autre considération modelée sur les principes de la mécanique cartésienne : conservation de la quantité de matière déterminée et conservation de la quantité de mouvement déterminée, identification de corps, de lieu et de matière avec l'extension dans la fonction de récipient des « figures ». Selon cette considération, la *mens* est imaginée, pour l'un de ses aspects, comme un lieu où sont contenus des germes ou des étincelles de vérité, des idées « innées », des idées engendrées par les sens mais également des préjugés, des idées erronées ou douteuses, etc. Selon un autre aspect, elle est vue en tant qu'activité capable d'élaborer une nouvelle fois ces contenus en de nouveaux « produits » ; et cela parce que, nous dit le philosophe, la *vis cognoscens* imite quelquefois la cire et d'autres le cachet ; quelquefois elle subit et d'autres elle agit⁵⁶. À ce point, on peut supposer procéder selon l'analogie suggérée à Bourdin dans les septièmes réponses :

« *Si forte haberet corbem pomis plenam, et vereretur ne aliqua ex pomis istis essent putrida, velletque ipsa auferre, ne reliqua corrumperent, quo pacto id faceret ? An non in primis omnia omnino ex corbe reiiceret ? ac deinde singula ordine perlustrans, ea sola, quae agnosceret non esse corrupta, resumeret, atque in corbem reponeret, aliis relictis*⁵⁷ ? »

Ce qui signifie « auferre » de la boîte âme (*mens*), du « panier », toutes les opinions aussi bien douteuses que fausses (« *putrida* ») et, une fois cette opération terminée, « d'y [...] remettre » d'autres idées, autrefois douteuses, mais maintenant « amenées au niveau de la raison ». Il ne fait donc pas de doute que, entre la fin de l'opération d'enlèvement et le début de l'opération de substitution, un espace se soit ouvert ainsi qu'un laps de temps pendant lesquels la boîte *mens* est vide d'opinions. L'intervalle de temps, niché entre ces moments successifs,

56. DESCARTES, 1996, vol. X, p. 415.

57. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 481 (c'est nous qui soulignons).

rompt la continuité de la pensée. Aussi est-il donc erroné d'utiliser pour désigner cet intervalle la formule *cogito* vu qu'elle se réfère à un esprit qui est en train de penser *maintenant* – un *maintenant* qui, comme l'avait dit Aristote, « relie le temps passé avec celui à venir, et c'est une limite de temps parce que c'est le début d'un temps et la limite d'un autre⁵⁸ ».

On ne peut pourtant pas attribuer une inadvertance aussi grossière à Descartes. Il est probable qu'avec le terme *mens*, il n'entendait pas désigner un lieu privilégié d'élaboration des contenus en l'absence duquel il est impossible de concevoir des idées. C'est-à-dire que la *mens* est pensée comme un lieu où l'*ingenium* forme des idées ou bien combine à nouveau celles qui existaient déjà⁵⁹. Si cette hypothèse est correcte, si effectivement le philosophe entendait se référer à la pensée comme à une faculté ou à une disposition de la *mens*, et au *cogito* comme à l'une de ses fonctions, alors cette utilisation du *cogito* peut avoir une certaine justification. Et ce, même si l'expression verbale du concept demeure erronée, même s'il est contradictoire de présenter l'activité de la pensée en général comme *cogito* – c'est-à-dire, comme une pensée déterminée et actuelle. Donc, si la notion de *cogito* n'est pas utilisée avec suffisamment de rigueur, on peut alors accepter qu'elle soit comme un « signe » de l'action virtuelle de la pensée. En somme, entre la fin de l'élimination et le début des substitutions, la *mens*, même pour une fraction de temps minime, est vide d'idées. Par conséquent, même si – pour employer le langage des philosophes scolastiques – elle est virtuellement capable d'exprimer l'action de la pensée, elle n'est pas encore en mesure de « produire » une idée quelconque.

Comme nous l'avons dit précédemment, l'opération qui consiste à vider la *mens* n'est pas aussi radicale que celle que nous propose Descartes à travers l'exemple des pommes et surtout, c'est une opération qui ne touche pas le réel des choses hors de moi : il s'agit d'une fiction qui, étant donné la liberté dont jouit l'âme, a été construite exprès pour simuler un scénario précis. Le but du philosophe est de démontrer la thèse selon laquelle à la fin de l'« oster », on arrive à quelque chose qui se soustrait au doute et qui pense, c'est-à-dire qu'on arrive à la *mens*. Tandis que, sur une indication précise de Descartes, à la fin de cette opération, il n'y a qu'une *vis*. Si la simulation, sur la base de l'« oster », avait été bien faite et menée à son terme, Descartes aurait relevé, une fois effectuée l'opération d'élimination sans avoir encore déterminé aucune vérité, qu'il ne pouvait y avoir aucune pensée pensante : soit que, étant donné la supposition précédente, il n'y avait plus aucune idée, soit qu'il n'y avait pas eu de « *forma[m] illa[m], per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum* »⁶⁰. Il manquait donc les idées – peu importe ici qu'elles soient vraies ou fausses – sans lesquelles on ne sait pas très bien de quoi un homme pourrait être conscient. En fait, l'interrogation concernant la façon dont une pensée « dénudée »

58. BERTI, 1997, p. 29 (c'est nous qui traduisons).

59. DESCARTES, 1996, vol. X, p. 416.

60. DESCARTES, 1996, vol. VII, « *Secundae responsiones, more geometrico dispositae* », p. 160.

de ses formes externes, ou bien de ses idées, peut réaliser l'actualité de la pensée, à savoir le « *sum cogitans* », demeure sans réponse.

Une dernière considération reste à faire : la *ratio* d'une pensée permanente, continuelle, est encore une fois trouvée en dehors du *cogito* et plus précisément dans le *sum*. Comme les lecteurs de Descartes le savent bien, ce dernier avait pensé le *sum* du *cogito* et le *cogito* du *sum* comme le contenu l'un de l'autre, comme une unité bipolaire théoriquement impossible à scinder. C'est ce qui explique que nous puissions intervertir les termes composant la formule, et donc dire autant *cogito, ergo sum* que *sum cogitans*. Il avait en outre affirmé que « *repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere*⁶¹ », exprimant sans aucun doute, avec ce « *repugnat* », selon le lexique de l'époque, le refus d'une contradiction. En conséquence, ce qui vaut pour le *cogito* devrait aussi valoir pour le *sum*. Et pourtant, si la discontinuité de la pensée devait systématiquement et ponctuellement faire pendant au fait d'exister, on assisterait à une alternance de pleins et de vides qui coïnciderait avec la succession des idées. Cela ferait penser à une existence qui pourrait être allumée ou éteinte ; une existence, pour ainsi dire, intermittente – ce qui est impossible. Si l'unité de cette relation persiste, cette impossibilité se répercute sur la pensée et nous induit à la considérer comme permanente, continue, etc., tout comme dans d'autres circonstances, une propriété appartenant à un autre « objet » a été étendue à la pensée.

Cette unité impossible à scinder dérive du fait que doute et tromperie ont été réunis et cette dernière isolée. Toutefois, il avait découvert que pour me tromper ou pour être trompé, je dois nécessairement être quelque chose. Or, de quoi s'agit-il ? Quelle est la nature de ce « quelque chose » ? La réponse fut la pensée, ou mieux : « [...] *sum igitur precise tantum res cogitans* ». Geneviève Rodis-Lewis a montré que la signification réelle de l'expression cartésienne « chose qui pense » ne permet pas de prendre le mot « chose » dans le sens d'un objet inerte, incapable d'un quelconque changement interne. Au contraire, elle rappelle opportunément que « chose » provient étymologiquement de *cause*. Cela veut dire que justement, le sens de « chose » renvoie à un principe d'existence, à un centre d'activités, à un sujet⁶². La même interprétation est répétée dans son ouvrage sur *L'Œuvre de Descartes*, pour le terme *res*, « réalité dont nous savons seulement qu'elle est le centre mettant en œuvre cette faculté » : la faculté de penser⁶³. Or, Rodis-Lewis ne fait qu'utiliser la clé de lecture qui nous est fournie par Descartes lui-même. Ce dernier avait écrit dans ses *Regulae* :

« *Caeterum ne qui forte moveantur vocis intuitus novo usu, aliarumque, quas eodem modo in sequentibus cogar a vulgari significatione remove, hic generaliter admoneo, me non plane cogitare, quomodo quaeque vocabula his ultimis temporibus fuerint in scholis usurpata, quia difficillimum foret iisdem nominibus uti, et penitus diversa sentire ; sed me tantum advertere, quid singula verba*

61. DESCARTES, 1996, vol. VIII, part. I, p. 7.

62. [RODIS-]LEWIS, 1950, p. 96. Voir également DEVOTO, 1982, au mot « Cosa ».

63. RODIS-LEWIS, 1971, p. 251.

Latine signifient, *ut, quoties propria desunt, illa transferam ad meum sensum, quae mihi videntur aptissima*⁶⁴. »

Agissant de la sorte, Descartes avait trouvé (comme nous le disions plus haut) que, dans le latin classique, un des sens du verbe *deducere* est « retrancher », « soustraire », etc. ; de ce « *novus usus* », il avait fait le fondement de sa *philosophia naturalis*. La même opération est aussi légitime pour *res cogitans*, et puisque cette expression signifie « chose qui pense », *chose* et *pensée* sont toutes deux à prendre pour autant de causes, autant de lieux de commencement.

Le mot *chose* a donc le sens de cause – à savoir, d'un centre d'activités, d'une disposition qui met en mouvement la *mens*⁶⁵. La référence à cette « chose/cause » contribue à rendre plus précises des expressions comme *lumen quoddam ingenitum*, et *facultas cogitandi*, tout comme la « nature particulière » à propos de laquelle Descartes avait écrit à Arnauld. Ces expressions, en vérité, sont assez ambiguës à cause de leur généralité, mais on les trouve fréquemment dans les textes. Par exemple : « [...] *cogitatio [sumi solet] interdum pro actione, interdum pro facultate, interdum pro re in qua est facultas*⁶⁶ » ; et, pour *facultas* :

« [...] les facultez de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas proprement estre dites ses parties [de mon esprit] : car le mesme esprit s'emploie tout entier à vouloir, et aussi tout entier à sentir, à concevoir, etc.⁶⁷ ».

Mais c'est la généralité d'un terme comme *facultas* qui aide à expliquer la « singularité » créée au cours du passage d'une phase d'élimination des idées à la phase suivante de substitution. Elle suggère en outre que, tant qu'une telle « singularité » persiste, les actes spécifiques de la *vis cognoscens* ou de la *facultas cognoscendi* se trouvent comme dans un état de virtualité. Il s'agit ici de la situation où l'aptitude ou disposition à penser (« *activa facultas* ») est conservée, tandis que les idées, elles, à savoir les actes de la pensée⁶⁸, n'y sont pas conservées. Or, « cette faculté active ne peut estre en moy en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, *veu qu'elle ne presuppose point ma pensée*⁶⁹ ». Cela coïncide parfaitement avec ce qu'Arnauld écrivait à Descartes, « [...] *satis enim est ut in ea semper sit vis cogitandi, ut substantia corporea semper divisibilis est, etsi non semper actu dividatur*⁷⁰ ». Et pourtant, elle est sûrement en relation avec ma façon d'être puisque, comme l'affirme Descartes, je suis « *res habens in se*

64. DESCARTES, 1996, vol. X, p. 369 (c'est nous qui soulignons).

65. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 27 : « [...] *res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* [...] ».

66. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 174.

67. DESCARTES, 1996, vol. IX, p. 68.

68. DESCARTES, 1996, vol. IX, p. 63. La « faculté active » étant autre chose, les idées sont différentes.

69. DESCARTES, 1996, vol. IX, p. 63 (c'est nous qui soulignons).

70. DESCARTES, 1996, vol. V, p. 188 ; DESCARTES, 1936-1963, vol. VIII, p. 37 (lettre du 3 juin 1648).

*facultatem cogitandi*⁷¹ ». Cet état de virtualité, cependant, ne peut appartenir au *sum cogitans*, à la pensée au moment même où je pense.

L'argument en fonction duquel la cause peut être considérée comme autonome par rapport à ses effets, la faculté de penser par rapport aux actes de la pensée, est de Descartes lui-même. En effet, il avait écrit : « [...] *nam quamvis forte, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera sit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meae partem facit* [...] »⁷². Avec cela, Descartes affirmait l'existence d'une *vis* capable de subsister indépendamment de ses actes et de leur qualité (vrai/faux). Mais la *vis imaginandi* n'est qu'une des forces sur lesquelles le philosophe a fondé son raisonnement. Aussi a-t-elle un champ d'application spécifique qui lui est propre : pour cette raison, elle ne peut pas être employée dans toutes les circonstances. Par exemple : « [...] *nihil eorum quae possum imaginationis ope comprehendere, ad hanc quam de me habeo notitiam pertinere* [...] »⁷³. Ce dernier type de savoir – que le philosophe considère comme le plus élevé – appartient au domaine de l'intuition ; c'est le résultat d'une « opération » de l'intellect⁷⁴. La distinction entre imagination et intellect, puis entre ces derniers et les autres forces en lesquelles se partage la *vis* unitaire et originaire, ne comporte rien de nouveau : il s'agit de la répétition d'une idée dont la première formulation remonte au temps des *Regulae*. En effet, Descartes avait affirmé : « *Atque una et eadem est vis [cognoscens], [...]. Et eadem etiam idcirco iuxta has functiones diversas vocatur vel intellectus purus, vel imaginatio, vel memoria, vel sensus ; proprie autem ingenium appellatur* [...] »⁷⁵. La même réflexion faite pour *vis imaginandi* peut être élargie à toutes les autres *vires* lesquelles, dans leur ensemble, constituent la *facultas cognoscendi* ou la *vis cognoscens*.

Entre le moment où le philosophe a complété sa « libération » des opinions frappées par le doute ou dues à des tromperies, et le moment où, une fois définies les conditions de vérité, commence la réflexion sur la nature, comme un ensemble de « physique » et de mathématiques, et sur l'âme comme un ensemble de volitions et de passions⁷⁶, il existe une césure. Pendant cet intervalle, la pensée ne devrait pas produire d'idées. Si, malgré l'erreur de considérer que le *cogito* s'étend à cet intervalle, Descartes a poussé sa recherche jusqu'à théoriser son propre moi en termes de *cogito*, c'est parce que cela, indépendamment du caractère licite de cette opération, lui permettait de réaliser son projet stratégique : une nouvelle élaboration de l'« édifice » rationnel, comme il le dit explicitement, à commencer justement par le fondement du *cogito* – à savoir, l'élément le plus simple possible.

Alberto PALA

71. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 8.

72. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 29, et vol. IX, p. 57.

73. DESCARTES, 1996, vol. VII, p. 28.

74. DESCARTES, 1996, vol. X, p. 368.

75. DESCARTES, 1996, vol. X, p. 415-416. À peu près vingt ans après, dans les *Méditations*, DESCARTES, 1996, vol. IX, p. 68, répétera : « [...] lors que ie considere mon esprit, c'est à dire moy-mesme en tant que ie suis seulement une chose qui pense, ie n'y puis distinguer aucunes parties, mais ie me conçois comme une chose seule et entiere ».

76. DESCARTES, 1996, vol. XI, *Les Passions de l'âme*, part. I, art. 17, p. 342.

LISTE DES RÉFÉRENCES

- BERTI (Enrico), 1997, « Il tempo in Aristotele », in CASERTANO (Giovanni), dir., *Il Concetto di tempo*, Atti del XXXII congresso nazionale della Società filosofica italiana, Caserta, 28 aprile-1 maggio 1995, Naples, Loffredo, p. 25-36.
- DESCARTES (René), 1936-1963, *Correspondance*, prés. Charles ADAM et Gérard MILHAUD, Paris, Presses universitaires de France, 8 vol.
- DESCARTES (R.), 1996, *Œuvres de Descartes*, éd. Charles ADAM et Paul TANNERY, nouv. prés. par Pierre COSTABEL et Bernard ROCHOT, 1^{re} éd. 1969-1978, ici Paris, Vrin, 11 vol.
- DEVOTO (Giacomo), 1982, *Avviamento all'etimologia italiana. Dizionario etimologico*, Milan, Mondadori.
- MARCIALIS (Maria Teresa), 1999, « Tempo ed estensione nella corrispondenza Arnauld-Descartes », in ARMOGATHE (Jean-Robert), BELGIOIOSO (Giulia) et VINTI (Carlo), éd., *La Biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Atti del convegno *Descartes et l'Europe savante*, Perugia, 7-10 dic. 1996, Naples, Vivarium, p. 363-385.
- PALA (Alberto), 1997, *Lecture cartesiane*, Milan, Franco Angeli.
- [RODIS-]LEWIS (Geneviève), 1950, *L'Individualité selon Descartes*, Paris, Vrin.
- RODIS-LEWIS (G.), 1971, *L'Œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 2 vol.

175-176
juillet/décembre
2005

L' H O M M E

Revue française d'anthropologie

VÉRITÉS DE LA FICTION

François Flahault & Nathalie Heinich Argument

Jean-Marie Schaeffer Quelles vérités pour quelles fictions ?

François Flahault Récits de fiction et représentations partagées

Nathalie Heinich Les limites de la fiction

Sabine Chalvon-Demersay Le deuxième souffle des adaptations

Yan Thomas Les artifices de la vérité

Serge Tisseron La réalité de l'expérience de fiction

Jean-Paul Colleyn Fiction et fictions en anthropologie

Jean Jamin Fictions haut régime

Frédéric Keck Fiction, folie, fétichisme

Vincent Debaene Ethnographie/fiction

Paul Veyne Entretien



REPRÉSENTATIONS, CROYANCES, FICTIONS

Daniel Fabre, Jean-Claude Muller, Laurent Barry, Christine Laurière,

Christophe Perrey, Jean-Pierre Albert, Boris Wiseman

À propos

Patrick Williams, Daniel Fabre, Emmanuel Désveaux

Hommages à Edmond Ortigues

Jacqueline Rabain, Vincent Descombes



REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE PAR
LES ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES
HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES
SOCIALES

DIFFUSION Éditions du Seuil
VENTE au numéro en librairie
34 euros

RÉDACTION Laboratoire
d'anthropologie sociale,
52 rue du Cardinal-Lemoine
75005 Paris
Tél. (33) 01 44 27 17 30
Fax (33) 01 44 27 17 66
L.Homme@ehess.fr

L'URNE ET LE POT DE CHAMBRE

John HYMAN

RÉSUMÉ : En 1931, Ludwig Wittgenstein a identifié l'architecte et le critique culturel Adolf Loos comme une des dix personnes qui ont exercé la plus grande influence sur son développement intellectuel. Dans cet article est examinée l'influence de Loos sur Wittgenstein, en particulier son importance dans le projet de Wittgenstein pour la maison de sa sœur, ainsi que celle exercée sur les idées concernant la langue et l'éthique exprimées dans le *Tractatus*.

MOTS-CLÉS : Wittgenstein, Loos, philosophie, architecture, *Tractatus*.

ABSTRACT : In 1931, Ludwig Wittgenstein identified the architect and cultural critic Adolf Loos as one of the ten people who had exerted the greatest influence on his intellectual development. In this article, I examine Loos's influence on Wittgenstein's design for his sister's house and also on the ideas about language and ethics set out by Wittgenstein in the *Tractatus*.

KEYWORDS : Wittgenstein, Loos, philosophy, architecture, *Tractatus*.

ZUSAMMENFASSUNG : 1931 zählte Ludwig Wittgenstein den Architekten und Kulturkritiker Adolf Loos zu den zehn Personen, die den größten Einfluss auf seine intellektuelle Entwicklung ausgeübt hätten. In diesem Artikel untersuche ich Loos' Einfluss auf Wittgenstein, insbesondere auf Wittgensteins Entwurf für das Haus seiner Schwester und auch auf die Ideen zur Sprache und zur Ethik, die Wittgenstein im Tractatus vorstellte.

STICHWÖRTER : Wittgenstein, Loos, Philosophie, Architektur, Tractatus.

John HYMAN, né en 1960, est *fellow* au Queen's College d'Oxford. Il a publié de nombreux articles concernant l'épistémologie, la philosophie de l'esprit, l'esthétique et la philosophie de Wittgenstein. Son prochain livre, intitulé *The Objective Eye. Colour, form and reality in the theory of art* (L'Œil objectif. La couleur, la forme et la réalité dans la théorie de l'art), sera publié par les Presses de l'université de Chicago en 2006.

Adresse : The Queen's College, Oxford, OX1 4AW, UK.

Courrier électronique : john.hyman@queens.ox.ac.uk

En 1931, Ludwig Wittgenstein mentionne dix noms parmi ceux qui eurent une influence sur son évolution intellectuelle :

« Je crois que je n'ai jamais *inventé* un mouvement de pensée, mais qu'il m'a toujours été donné par un autre. Tout ce que j'ai fait, c'est de m'en emparer immédiatement avec passion pour mon travail de clarification. C'est ainsi que m'ont influencé Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa¹. »

Comme nous le verrons, le titre du présent article est emprunté à Karl Kraus. Mais c'est de l'influence d'Adolf Loos sur Ludwig Wittgenstein dont il sera ici question.

Loos occupe une place unique parmi les influences que Wittgenstein a bien voulu reconnaître. Il est le seul – en tant qu'architecte et pionnier du modernisme – à avoir une œuvre et une influence artistique majeure. Loos ne fut pas seulement, à l'instar de Karl Kraus, Otto Weininger et Oswald Spengler, un critique et un prophète, mais encore une figure marquante du principal mouvement artistique du xx^e siècle. Son influence sur Wittgenstein est tout particulièrement intéressante parce qu'elle touche aussi bien ses écrits, que la seule contribution artistique significative du philosophe, à savoir la maison qu'il construisit pour sa sœur, Margaret Stonborough-Wittgenstein, de 1926 à 1928. Comme nous le verrons, la conception que se faisait Wittgenstein de la nature et du but de la philosophie, conception qu'il déploya de 1914 à 1919, fut marquée par la critique de la culture et par l'esthétique architecturale de Loos. Les plans de la maison de la Kundmangasse auraient été impensables sans l'exemple que constituaient les œuvres de Loos et l'influence de ses idées.

Cet article se composera, par conséquent, de trois parties : tout d'abord, une description des principales idées de Loos ; ensuite, l'examen de la maison construite par Wittgenstein pour sa sœur ; enfin, quelques observations à propos de l'influence de Loos sur la philosophie de Wittgenstein.

I. – ADOLF LOOS

Adolf Loos naquit en 1870 à Brünn (Brno) en Moravie et mourut en 1933 à Kalksburg en Autriche. Il repose au cimetière central de Vienne. En 1956, la

1. WITTGENSTEIN, 2002, p. 74 (traduction légèrement modifiée). L'ordre d'apparition des noms dans cette liste correspond sans doute à l'ordre dans lequel Wittgenstein a rencontré les auteurs en question, ou, tout au moins, leurs idées. Cette remarque est l'une de celles dans lesquelles Wittgenstein a exprimé des doutes sur sa propre originalité en tant que penseur. On ferait pourtant erreur si l'on supposait que tous les noms mentionnés marquent ici une dette intellectuelle importante. Chacun d'eux signale, néanmoins, une influence.

municipalité érigea une pierre tombale sur un modèle tracé par le défunt : un cube de granit posé sur une fine dalle.

Loos fit ses études d'architecture de 1890 à 1893 à l'Université technique de Dresde. Ses études terminées, il voyagea à travers les États-Unis, de Chicago à Saint Louis en passant par New York. De retour à Vienne en 1896, il débuta sa double carrière d'architecte et d'écrivain. L'œuvre réalisée de Loos, qui fait sa renommée, comprend des magasins et des cafés, un certain nombre de projets de logements municipaux, ainsi que plusieurs villas et hôtels particuliers construits pour des clients privés, comme la maison Steiner (1910), la maison Scheu (1912), la maison Moller (1928) et la maison Müller à Prague (1930). Les maisons particulières constituent la partie la plus importante de son œuvre. Ses principales caractéristiques sont tout d'abord l'absence d'ornementation ; ensuite, et pour ce qui est de l'extérieur, la géométrie limpide des formes cubiques, un fenêtrage élégant et parfois dispersé, ainsi que la présence de terrasses à escaliers ; enfin, à l'intérieur, la circulation des volumes et la répartition en niveaux, selon le principe du *Raumplan*, sans oublier l'usage de matériaux nobles, dont différentes sortes de bois, marbre de couleur et veiné, miroir et verre.

Ceux qui ont exercé une influence directe sur Loos en matière d'architecture et d'esthétique architecturale sont Louis Sullivan, Otto Wagner et, de façon plus réciproque, Karl Kraus.

Sullivan et Wagner furent parmi les premiers architectes à concevoir la machine comme la source d'un style nouveau et moderne, non comme un simple moyen de reproduction de formes d'origine manuelle. C'est pourquoi, à la différence de John Ruskin et de William Morris, ils ne déploraient pas l'importance croissante du dessin technique et ne furent pas tentés d'associer sa prééminence au déclin de l'artisanat et du travail agréable. Sullivan appartenait au groupe d'architectes qui reconstruisit Chicago après l'incendie de 1871. La série de gratte-ciel qu'il réalisa de 1887 à 1897 lui permit de libérer progressivement la conception des immeubles des formes héritées de l'art de la maçonnerie par l'introduction d'une structure métallique. L'élaboration d'un style de décoration personnel et extravagant ne l'empêcha pas, malgré tout, de préfigurer, dans son essai publié en 1892, sous le titre *L'Ornement en architecture*, la proscription loosienne de l'ornement :

« Ce serait un grand bénéfice pour notre bien esthétique que de s'abstenir, pendant quelques années, de toute utilisation de l'ornement afin de concentrer toute l'intensité de notre pensée sur la production d'édifices bien formés et d'une belle nudité². »

Wagner partageait l'admiration de Loos pour le dessin architectural anglais et américain. Il défendait l'idée – qu'il finit d'ailleurs par concrétiser en construisant le bâtiment de la Caisse d'épargne postale de Vienne (1904) –, d'une architecture formellement adaptée à l'utilisation des matériaux et aux méthodes de construction modernes. Selon lui, un ensemble d'immeubles devrait apparaître

2. SULLIVAN, 1947, ici 1979, p. 187.

comme une « surface lisse qui se subdivise[rait] en une série ininterrompue de fenêtres quasi identiques³ ». Sa leçon inaugurale professée en 1894 à l'Académie des arts préfigure, quant à elle, un style d'architecture guidé par les exigences pratiques de la vie moderne : « [...] des lignes horizontales comme celles qui prévalaient dans l'Antiquité, des toits de forme carrée, une extrême simplicité alliée à un étalage vigoureux des matériaux et des techniques de construction⁴ ».

L'influence de Kraus sur Loos est d'une autre nature. À partir de 1899, alors âgé de 24 ans, jusqu'à sa mort en 1936, Kraus publia sa revue bimensuelle satirique intitulée *Die Fackel*. À partir de 1911, il se mit à la rédiger entièrement seul. Loos et Kraus étaient tous deux de brillants polémistes et étaient, l'un et l'autre, convaincus de la nature essentiellement éthique des questions de style. Kraus, qui s'employait à disséquer le langage de la presse libérale viennoise, pensait que les faux-fuyants, les impostures et les maladroites stylistiques que l'on pouvait y trouver reflétaient l'inhumanité et l'hypocrisie de la vie politique, sociale et artistique de Vienne. Pour sa part, Loos allait jusqu'à détecter des signes de dépravation dans la coupe d'une veste ou la couleur d'une baignoire :

« Au lieu d'être blanches, la seule couleur qui leur sied à proprement parler, certaines baignoires en émail sont recouvertes d'émail noir. Nous avons ainsi des baignoires en émail qui font tout pour ressembler à des baignoires en marbre. Ces braves gens se voient offrir le même niveau de goût que les peaux rouges qui décorent tout ce qui leur tombe sous la main. Il est possible [de nos jours] d'acheter des clapets rococo, des robinets rococo et même des lavabos rococo⁵. »

Beauté des lignes, propreté des baignoires et des corps, clarté de l'esprit : tous ces éléments concourent à former, dans l'imagination de Loos, une image de la vie civilisée. Et lorsque Kraus expliquera, plusieurs années après, le rapport entre ses propres idées et celles de Loos, l'idée d'une conception appropriée de l'objet à réaliser restera associée dans son esprit à celle d'hygiène publique :

« Adolf Loos et moi-même – lui littéralement, moi linguistiquement – n'avons fait que montrer qu'il existe une différence entre une urne et un pot de chambre et que ce n'est que par cette distinction que la culture acquiert une marge de manœuvre. Les autres, c'est-à-dire tous ceux qui sont incapables de faire cette distinction, se répartissent en deux groupes : ceux qui se servent d'une urne comme d'un pot de chambre et ceux qui se servent du pot de chambre comme d'une urne⁶. »

3. WAGNER, 1898, p. 83.

4. WAGNER, 1898, p. 99.

5. « Plumbers », in LOOS, 1998, p. 87. Les références sont données dans la traduction anglaise des écrits de Loos que je n'ai, toutefois, pas toujours suivie (N.D.A.). Il n'existe pas, à notre connaissance, de traduction française de ce texte, ni de la plupart des textes cités ci-après. Pour le texte original allemand que nous avons consulté, voir « Die Plumber », in LOOS, 1962, Bd I, p. 76 (N.D.T.).

6. KRAUS, 1913, p. 37. Les urnes auxquelles pense Kraus sont les vases ornementaux à l'antique que l'on peut voir sur les façades de nombreux édifices du XVIII^e et du XIX^e siècle à Vienne, dont l'église Sankt-Michael située sur la *Michaelerplatz*, juste en face de l'œuvre la plus controversée de Loos.

Comme Loos, Kraus insiste sur la nécessité de distinguer l'œuvre d'art de l'objet pratique. S'il va sans dire, pour Kraus, que la Cacanie a besoin de bons pots de chambre, elle a, selon lui, tout autant besoin d'une presse qui ait un langage hygiénique et dénué de tout artifice⁷.

Les écrits de Loos, quant à eux, témoignent que Loos s'attaqua, avec la même véhémence, à la fois à l'historicisme et à la Sécession, l'équivalent viennois du style art nouveau. La *Ringstrasse*, grand boulevard qui relie Vienne à sa banlieue, était, pour lui, une cible naturelle. Sa critique de l'historicisme ne se limite pourtant pas à l'architecture : « À bas le téléphone ! [...] Décorons-le dans le style rococo. Ou bien gothique. Ou même baroque. C'est le client qui décide⁸. »

Loos s'en prit au mouvement de la Sécession de façon à la fois incisive et personnelle en tournant en dérision son affectation artistique. Il regrettait vivement l'influence des arts traditionnels sur ce mouvement et fustigea l'idée qu'un programme décoratif pût représenter le style de l'époque. « Donnons des couverts anglais à ceux qui savent manger, mais à ceux qui ne le peuvent donnons des couverts d'Olbrich⁹. » Il considérait les Anglais comme les initiateurs du style moderne, et les compara à cet égard aux ingénieurs :

« Voyez la bicyclette ! Ses formes ne sont-elles pas entièrement pénétrées de l'esprit de l'Athènes de Périclès¹⁰ ? »

« Y a-t-il encore des gens capables de travailler de la même manière que les Grecs ? Oh oui, certainement ! Les Anglais en tant que peuple et les ingénieurs en tant que profession. Les Anglais et les ingénieurs sont nos Hellènes¹¹. »

Les différents thèmes récurrents dans les écrits de Loos – sa campagne contre l'historicisme et l'art nouveau, son plaidoyer en faveur du respect des matériaux, du confort et du bien-être d'un style anglais idéalisé, du classicisme et du dessin technique – s'articulent autour de deux idées fondamentales : premièrement, l'idée sur laquelle Kraus avait attiré l'attention de la séparation entre l'œuvre d'art et les objets pratiques, secondement le rejet de l'ornementation. Ces deux idées sont affirmées à maintes reprises dans les écrits publiés de Loos. Nous allons examiner les deux articles qui eurent le plus d'influence : « Ornement et crime » (1908) et « Architecture » (1910)¹².

7. « Cacanie » est le nom donné par Robert Musil à l'Empire austro-hongrois dans *L'Homme sans qualités*.

8. « The English Schools in the Austrian Museum », in LOOS, 1998, p. 145 ; « Die Englischen Schulen im Österreichischen Museum », in LOOS, 1962, Bd I, p. 172.

9. Loos, 1982, p. 288.

10. « A review of applied arts I », in LOOS, 1998, p. 134 ; « Kunstgewerbliche Rundschau », in Loos, 1962, Bd I, p. 166.

11. « Glass and China », in LOOS, 1998, p. 69.

12. Le plus souvent, j'ai suivi les traductions anglaises d'« Ornement et crime » et d'« Architecture » parues in SAFRAN et WANG, éd., 1987, p. 100-109. « Ornement et crime » se trouve aussi in LOOS, 1998, p. 167-176 ; « Ornament und Verbrechen » et « Architektur », in Loos, 1962, Bd I, respectivement, p. 276-288 et 302-318.

La thèse centrale d'« Ornement et crime » est que le développement de la civilisation va de pair avec la suppression de l'ornementation des objets d'usage quotidien. Loos affirme que la décoration est le commencement des beaux-arts, « le babil de la peinture ». Mais ce qui est naturel à l'homme primitif ou à l'enfant est un signe de dégénérescence chez l'homme moderne : « Le degré de civilisation d'un pays se mesure au nombre de graffitis que l'on trouve sur les murs de ses toilettes. »

Chaque période possède son style. Autrefois, « style » signifiait ornementation. Mais la modernité se caractérise par l'impossibilité de nouveaux ornements. Les défenseurs de l'ornementation croient que vouloir la simplicité est une manière de se renier soi-même. Il n'en est rien.

« Je trouve que les choses ont meilleur goût ainsi. Les mets des siècles passés que l'on décorait pour rendre paons, faisans et autres homards plus appétissants produisent sur moi l'effet inverse [...] Personnellement, je mange du rôti de bœuf. »

Le renouveau de l'ornementation est économiquement et esthétiquement néfaste. « L'ornement n'est pas simplement produit par des criminels, il commet lui-même un crime en nuisant à l'économie d'une nation et, par là même, à son développement culturel. » Il tyrannise l'ouvrier qui doit travailler de longues heures pour un salaire insuffisant. Et puisqu'il n'est plus lié organiquement à notre civilisation, il est soumis à un constant changement de mode. On se débarasse rapidement des objets décorés, ce qui a pour effet de dévaluer le travail investi dans leur fabrication. Loos en conclut :

« Mon sermon s'adresse aux aristocrates [...]. Notre art a remplacé l'ornementation. Après une journée de dur labeur, nous allons entendre Beethoven ou Tristan. Cela, mon cordonnier ne peut le faire. Je n'ai pas le droit de le déposséder de sa joie, puisque je n'ai rien d'autre à lui proposer en échange. En revanche, celui qui, allant écouter la Neuvième Symphonie, s'assoit et se met à dessiner un motif mural est ou bien un escroc ou bien un homme dégénéré. »

Maintes idées formulées dans « Ornement et crime », exemples à l'appui, figurent déjà dans ses premiers articles ou seront présentes dans des textes plus tardifs, par exemple dans « Architecture ». L'idée selon laquelle l'architecture ne figure pas au nombre des arts y occupe une place centrale. « Seule une infime partie de l'architecture fait partie de l'art : la tombe et le monument. Tout ce qui remplit une fonction autre doit être exclu du domaine de l'art. »

Loos soutient que l'art est une expression de la volonté et une manifestation transcendante, passionnée, personnelle et prophétique. Le travail artisanal est, quant à lui, mondain, traditionnel et commandé par les exigences pratiques de la vie. « Ce n'est que lorsque l'expression piège "art appliqué" aura disparu de notre vocabulaire que notre époque aura son architecture. » Il y a des constructions de bon et de mauvais goût. Mais si nous en concluons que l'architecture est un art, alors nous confondons art et culture. Le goût en architecture est simplement affaire de bonnes manières. « Construire avec goût n'est pas plus un exploit

qu'éviter de mettre son couteau dans sa bouche ou de se brosser les dents le matin. »

L'importante tradition à laquelle appartient la grande architecture est issue de Rome. « Ce n'est pas un hasard si les Romains étaient incapables d'inventer de nouveaux ordres colonniques, ou de nouveaux ornements [...]. Les Grecs arrivaient à peine à administrer leurs cités ; les Romains régirent le monde. » Là où les architectes mineurs détournent l'architecture de son cours normal en utilisant l'ornement, le grand architecte les ramène dans la droite ligne de l'Antiquité. « Au seuil du XIX^e siècle se tenait Schinkel. Nous l'avons oublié. Puisse la lumière de cette imposante figure briller sur notre prochaine génération d'architectes. »

Dans un texte postérieur intitulé « Ornement et éducation » (1924), Loos définit l'architecte comme un maçon qui a appris le latin. Il se peut qu'il pense ici en particulier à Vitruve. Mais il est tout à fait possible qu'il ait aussi à l'esprit le style oratoire attique dont Cicéron fait l'éloge, c'est-à-dire un style limpide et franc, qui tend toujours à la bienséance et résiste volontiers aux attraits de l'ornementation. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une remarque concernant son caractère personnel, Loos étant fils de maçon sculpteur et ayant lui-même suivi une formation de maçon avant d'entreprendre des études d'architecture. Mais elle condense plusieurs thèmes récurrents dans ses écrits. Elle assimile l'architecture à un savoir-faire pratique tout en exprimant l'adhésion de Loos à la tradition classique. Cette remarque exprime le style sobre et sans ornement auquel lui-même aspirait.

La principale ambition de Loos en tant que critique de la culture, et pas simplement en tant que théoricien de l'architecture, est d'effectuer une séparation nette entre l'œuvre d'art et l'objet pratique. Cette séparation répond à une double visée. Premièrement, Loos propose de purifier nos vies quotidiennes : « Je ne veux que des objets neutres autour de moi. C'est quelque chose de non-grec que de vouloir exprimer son individualité à travers les choses dont nous nous entourons pour l'usage quotidien¹³. » Secondement, une telle séparation permettra un renouvellement des arts, qui sont paralysés et désacralisés par la place qu'ils occupent dans la vie contemporaine. Loos soutient que l'art a pour but d'octroyer à l'homme un signe de transcendance, « de le rendre plus semblable à un dieu ». Mais l'humanité a oublié ce qu'est l'art. À propos d'une exposition récente tenue à Munich sous la bannière « L'art pour les hommes d'affaires », Loos s'indigne : « Il n'y a donc personne pour punir l'effronterie¹⁴ ! »

Finalement, le seul moyen d'effectuer cette séparation est la suppression pure et simple du superflu ornemental. Loos écrit dans sa Préface à *Trotzdem* :

« J'ai libéré l'humanité de l'ornement superflu. Autrefois, l'ornement était l'épithète du beau. Aujourd'hui, grâce au travail de toute une vie, la mienne, il

13. « A review of applied arts I », in LOOS, 1998, p. 135 ; « Kunstgewerbliche Rundschau », in LOOS, 1962, Bd I, p. 166.

14. Cité in MÜNZ et KÜNSTLER, 1966, p. 18.

est devenu l'épithète du médiocre. Malgré cela, l'écho qui résonne se prend pour la voix même¹⁵. »

II. – LUDWIG WITTGENSTEIN, ARCHITECTE

Wittgenstein connaissait Loos personnellement. Mais il ne fait aucun doute qu'il le connaissait également à travers ses écrits et les nombreuses constructions qu'il réalisa à Vienne. C'est Ludwig Ficker qui fit les présentations le 27 juillet 1914 au Café impérial. Wittgenstein s'engagea quelques jours plus tard dans l'armée austro-hongroise, mais continua de fréquenter Loos pendant la guerre, durant ses périodes de permission à Vienne. Leur première rencontre d'après-guerre, en août 1919, fut placée sous le signe de la consternation. Loos paraissait, aux yeux de Wittgenstein, avoir compromis son intégrité intellectuelle¹⁶. Il semble, malgré tout, que leur amitié y ait survécu.

Rien n'indique que Wittgenstein ait jamais partagé la conception qu'avait Loos de la position de l'architecture en relation avec l'art. Ses leçons sur l'esthétique, professées en 1938, de même que ses remarques ponctuelles sur le goût et la culture ne sont pourtant pas sans rappeler, en certains points, les écrits de Loos¹⁷. De façon générale, l'influence de Loos se fait au moins en partie sentir dans l'accent mis par Wittgenstein sur la justesse technique de la conception et dans sa propension à parler aussi bien de l'habillement que de la coiffure ou de l'architecture. Mais l'influence de Loos sur Wittgenstein peut encore être décelée de façon plus significative en deux autres endroits, qui vont être discutés tour à tour : premièrement, dans la façon dont la maison Stonborough a été conçue ; secondement, dans le corps principal de ses écrits philosophiques.

En 1926, Margaret Stonborough-Wittgenstein chargea Paul Engelmann de concevoir et de construire pour sa famille une villa sur un terrain de la municipalité de Vienne. C'était une femme indépendante, extrêmement riche et protectrice des arts. Difficile d'imaginer commande plus importante pour un client privé. Engelmann, qui fut l'élève de Loos, allait devenir par la suite son assistant. C'est par l'intermédiaire de Loos qu'il avait rencontré, dix ans plus tôt, Wittgenstein, devenant à la fois son ami intime et un ami de la famille.

En avril et en mai 1926, Engelmann réalisa une série d'esquisses pour la maison Stonborough. Mais Wittgenstein était intéressé par le projet et il semble

15. Le classicisme de Loos l'a conduit à nuancer son opposition à l'utilisation de l'ornement, p. ex. dans la remarque suivante datant de 1924, parue dans « Ornament and education », in Loos, 1998, p. 188 et dans « Ornament und Erziehung », in Loos, 1962, Bd I, p. 397 : « L'ornement classique introduit une certaine discipline dans la confection des objets de l'usage quotidien [...] Il met de l'ordre dans nos vies. » Pour cette raison, le classicisme de Loos a été décrit comme un manque de courage. Mais un programme esthétique n'est pas un système philosophique et sa cohérence est, en dernière instance, un problème esthétique, non logique.

16. ENGELMANN, 1967, p. 17.

17. Voir, p. ex., ses commentaires à propos du mouvement des arts et métiers, mais aussi des « imitations » en architecture, in WITTGENSTEIN, 1992, p. 26-27 et 44.

que ce soit Engelmann qui l'invita à prendre part à la conception. Aussi Wittgenstein ne tarda-t-il pas à reprendre le projet en main. N'ayant pas reçu de formation en architecture, c'est Jacques Groag, autre élève de Loos, qui fut chargé de réaliser les plans et de tenir le cahier des charges de la maison. Les plans furent approuvés par la municipalité en novembre 1926 et la construction achevée deux ans après.

Il est difficile de dire au juste ce qui reste du travail d'Engelmann dans la conception finale de la maison¹⁸. La composition volumétrique de l'édifice, le plan géométral de l'étage noble et celui du hall d'entrée proviennent manifestement des esquisses d'Engelmann. Ils furent néanmoins modifiés par Wittgenstein de multiples manières et il semble que ce soit lui qui ait été seul responsable du choix des matériaux, de la conception de l'ascenseur intérieur, des portes, des fenêtres et des radiateurs. L'aspect final de l'édifice, tant intérieur qu'extérieur, est l'œuvre de Wittgenstein. La couverture du livre montre la maison, prise en 1992, côté sud.

Il est plus facile de déterminer dans quelle mesure la maison reflète l'influence de Loos. À l'extérieur, le toit plat, les terrasses, la forme cubique asymétrique et l'absence d'ornements – autant d'éléments dont Loos disait qu'ils pouvaient être aussi agréables à Vienne qu'à Alger – font penser à certaines des maisons de Loos, en particulier à la maison Scheu construite en 1912. Mais la forme massive de l'édifice, son fenêtrage symétrique, sans oublier les grandes fenêtres avec leurs étroites vitres verticales, donnent le sentiment d'une plus grande austérité et d'un moindre confort domestique que n'importe laquelle des maisons de Loos.

La dette à l'égard de Loos est moins importante en ce qui concerne l'intérieur de la maison et se limite, en fait, pour ainsi dire à l'absence d'ornementation. La principale visée de Loos en architecture était d'allier une géométrie claire et sans ornement au confort et à la simplicité de style qu'il admirait dans les maisons anglaises. La solution loosienne à ce problème de compatibilité présente deux aspects : un traitement original de l'espace et l'utilisation de matériaux nobles, adaptés si nécessaire à la fonction de la pièce. Wittgenstein, quant à lui, rejette ces deux procédés, préférant la géométrie au confort.

La suppression de tout ornement fait la part belle aux matériaux, aux proportions et aux jeux de lumière. Wittgenstein reste austère dans le choix des matériaux. Le sol de l'étage noble est en carreaux de pierre artificielle anthracite. Partout ailleurs, on trouve du parquet ou du carrelage. Les murs et plafonds sont en plâtre blanc ou blanc cassé, sans plinthes ni moulures d'aucune sorte. Les encadrements de porte et de fenêtre en métal gris vert sertissent des panneaux de métal, de verre transparent ou translucide, ou encore des panneaux de glace. Une grande partie de l'espace se trouve ainsi éclairée par une lumière qui provient de multiples directions. Le système d'éclairage se résume à de simples ampoules électriques. Les proportions et la disposition des pièces principales sont celles d'un palais. Le hall d'entrée fait penser à la *Galerie* de l'*Alteggasse*, palais dont le père de Wittgenstein était devenu propriétaire en 1890 et que sa sœur aînée occupait encore à l'époque de la construction de la maison Stonborough.

18. On en trouvera une analyse minutieuse in WIJDEVELD, 1994, auquel je dois beaucoup.

Son plan reposant entièrement sur la séparation en étages, il ne retient donc rien de la fluidité et de l'utilisation simple de l'espace inventées par Loos.

Deux aspects de la maison méritent que l'on s'y attarde : le choix des proportions et les réalisations techniques qu'elle implique. Dans le court hommage qu'elle lui a consacré, sa sœur Hermine note que Wittgenstein prit la décision de faire rehausser le plafond du salon de trois centimètres au moment même où devait débiter le grand nettoyage de fin de travaux. La hauteur du plafond était proche de quatre mètres ; ce qui est, selon elle, « la meilleure preuve de l'intransigeance de Ludwig quant à la précision des mesures ». Elle ajoute pourtant, manifestement convaincue, que « son instinct, absolument sûr, devait être suivi¹⁹ ». Cette remarque suggère que Wittgenstein ne s'appuyait sur aucun système de proportions. Différents ratios arithmétiques et géométriques figurent dans certaines parties des plans. Quant aux proportions extérieures, il semble qu'elles aient été choisies intuitivement. Dans une des leçons de Wittgenstein sur l'esthétique en 1938 se trouve un passage tout à fait curieux :

« Vous concevez une porte, regardez le résultat et dites : “Plus haut, plus haut, plus haut... Voilà, très bien” [...] Peut-être que ce qui compte le plus, s'agissant de l'esthétique, est ce que l'on peut appeler les réactions esthétiques, par exemple le mécontentement, le dégoût, la gêne. L'expression du mécontentement n'est pas la même que celle de la gêne. L'expression du mécontentement dit : “Plus haut... Trop bas !... Enfin, faites quelque chose”²⁰. »

Il est difficile d'imaginer ce que peut dire l'architecte à l'artisan auquel il est censé parler de la porte. Mais il est clair, d'après ce passage, que l'architecte doit « avoir », comme on dit, « un compas dans l'œil », ce qui pourrait faire écho à la façon excessive qu'a eue Wittgenstein de réagir en constatant la hauteur d'origine du plafond du salon.

C'est avec la même implacable précision qu'ont été conçues les parties mécaniques de la maison. Wittgenstein était ingénieur de formation : cette maison témoigne largement de sa passion pour les machines et de ses compétences techniques. C'est ainsi qu'il ajouta un ascenseur aux plans d'Engelmann, qu'il conçut, pour les fenêtres, des stores à rouleaux dont il dissimula les parties mécaniques dans les murs, et pour les portes vitrées extérieurs de l'étage noble, des rideaux métalliques qu'il est possible de tirer depuis le sol. Les portes métalliques et les encadrements de fenêtres sont en apparence simples mais réellement ingénieux du point de vue de la construction. Le monte-plats et les systèmes complexes de plomberie et d'électricité sont également l'œuvre de Wittgenstein.

La maison Stonborough est une œuvre remarquable mais excentrique et onéreuse, notamment à cause de l'enthousiasme de Wittgenstein pour la mécanique et des petites imprécisions qu'entraînèrent certains aspects de la conception. Sa géométrie cubique et son style non-ornemental eurent été impensables sans le précédent loosien. Pourtant, cette maison n'aurait pu être construite par Loos.

19. Hermine Wittgenstein, « Mein Bruder Ludwig », in RHEES, éd., 1981, p. 22.

20. WITTGENSTEIN, 1992, p. 37.

À bien des égards, mais surtout au regard de la conception de la vie domestique qu'elle concrétise, cette maison fait figure de *palais* aristocratique. À quelque échelle que l'on se situe, du dessin des poignées de porte – simples barres de cuivre pliées à angle droit – à la conception des étages supérieurs et du fenêtrage, celle-ci n'offre rien d'agréable ni d'attrayant. Wittgenstein écrit en 1929 : « Mon idéal est une certaine froideur. Un temple qui sert d'enceinte aux passions, sans y intervenir²¹. » Évidemment, la maison Stonborough n'est pas un temple. Mais sa conception tend à en faire une sorte de décorum imperturbable.

La réalisation n'est donc pas un franc succès. Avec Loos, la simplicité était synonyme de discrétion. Or si l'on compare la maison Stonborough à l'architecture d'intérieur de Loos, son austérité et son caractère épuré apparaissent quelque peu exagérés. En dépit de cela, il est touchant de lire le généreux éloge que fait Engelmann de l'œuvre de Wittgenstein. Pour sa part, Margaret avait joyeusement accepté qu'un ingénieur ayant une conception idéalisée de la grammaire prenne la relève d'un maçon ayant appris le latin, à sa plus grande satisfaction, semble-t-il, au vu du résultat.

III. – LOOS ET LE *TRACTATUS*

Où trouve-t-on des traces de l'influence de Loos sur la philosophie de Wittgenstein ? Réponse : il n'y a rien dans les écrits de Loos qui semble avoir motivé quelque doctrine ou argument spécifiquement développés par Wittgenstein, mais il existe, comme on va le voir, une analogie entre la conception de la philosophie mise en avant dans le *Tractatus* et les conceptions architecturales de Loos. Si Wittgenstein s'est emparé d'un mouvement de pensée qu'il trouva chez Loos, preuve ne peut en être trouvée que dans le *Tractatus*.

Wittgenstein y soutient que le langage est un système de représentation. Les mots sont combinés en phrases pour former des *images* ou *modèles* d'états de choses possibles du monde. Chaque phrase douée de sens peut être dissoute par l'analyse jusqu'à faire apparaître ses seuls éléments constitutants que sont les expressions logiques (« non », « et ») et les noms simples et inanalysables. Chacun de ces noms correspond à un objet. La syntaxe d'un nom, c'est-à-dire les différentes façons dont il peut ou ne peut être combiné avec d'autres noms pour former une phrase, reflète la nature essentielle de l'objet qu'il nomme, à savoir les différentes manières dont il peut ou ne peut être combiné avec d'autres objets pour former un état de choses. D'où l'idée qu'une combinaison de mots faisant sens correspond à une combinaison possible d'objets. Si l'arrangement des noms simples contenus dans une phrase figure l'arrangement *réel* des objets qu'ils nomment, alors la phrase est vraie. Sinon, elle est fausse.

De cet ensemble de doctrines, il s'ensuit que le seul usage légitime qui puisse être fait des mots consiste à décrire les faits. Car un fait est l'existence d'un état de choses et un état de choses est une combinaison d'objets. Toute tentative de

21. WITTGENSTEIN, 2002, p. 53 (traduction légèrement modifiée).

description de la nature essentielle d'un objet ou de la syntaxe d'un nom, mais aussi toute tentative d'exposition d'une théorie de la représentation, sont vouées au non-sens. Les propositions du *Tractatus*, ainsi que l'affirme Wittgenstein, sont elles-mêmes des non-sens. Ce qu'elles tentent de dire est rendu manifeste par les phrases correctement formées d'un langage, puisqu'une combinaison de noms pourvue de sens ne saurait manquer de montrer que *ces* noms peuvent être combinés de *cette* manière, sans pour autant transgresser les règles de la syntaxe logique. Toutefois, « ce qui s'exprime *soi-même* dans le langage, nous ne pouvons l'exprimer au moyen du langage²² ». Pour la même raison, la visée de la métaphysique traditionnelle, à savoir transcrire la nature essentielle du monde dans un corps de propositions nécessaires, ne saurait être atteinte. Car le seul énoncé de vérité nécessaire permis par la syntaxe d'un langage est la tautologie : par exemple, « il pleut ou il ne pleut pas ». Or la tautologie ne *dit* rien, et *montre* qu'elle ne dit rien²³.

Outre les doctrines logiques et linguistiques qui tiennent une large place dans le *Tractatus*, ce livre comprend un petit nombre de remarques concernant l'éthique, l'esthétique et ce que l'on peut décrire en gros comme un ensemble de problèmes spirituels ou existentiels subsumés sous le terme générique de « mystique ». Le principal objet de ces remarques, à l'instar de celles faites au sujet de la métaphysique et de la logique, concerne le caractère sublime mais ineffable de ces questions. « L'éthique est transcendantale », affirme Wittgenstein²⁴, faisant ainsi écho à une remarque antérieure disant que la logique est transcendantale. Il ajoute entre parenthèses : « (Éthique et esthétique sont une seule et même chose)²⁵ » ; et il souligne : « Il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci *se montre*, c'est le Mystique²⁶. » Mais puisqu'une phrase ne peut être utilisée que pour affirmer un fait contingent, « il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer²⁷ ». « Nos mots, écrit-il en 1929, n'exprimeront jamais que des faits ; tout comme une tasse à thé ne contiendra jamais que la valeur d'une tasse d'eau, quand bien même j'y verserais un litre²⁸. »

Mon but n'est pas d'expliquer les vues de Wittgenstein concernant l'éthique, l'esthétique et le mystique²⁹. Voici néanmoins ce qu'il est important de souligner. À mesure que Wittgenstein s'efforçait de clarifier ses idées sur ces sujets, sa conception de la philosophie, et partant, du but du *Tractatus* même, s'en trouvèrent substantiellement modifiés.

22. WITTGENSTEIN, 1921, 4.121.

23. WITTGENSTEIN, 1921, 4.4461.

24. WITTGENSTEIN, 1921, 6.421.

25. WITTGENSTEIN, 1921, 6.13.

26. WITTGENSTEIN, 1921, 6.522.

27. WITTGENSTEIN, 1921, 6.421.

28. « Conférence sur l'éthique ». Il existe deux traductions françaises de cette conférence, l'une in WITTGENSTEIN, 1992 ; l'autre in WITTGENSTEIN, 2001. Nous avons cependant préféré donner notre propre traduction de ce passage en nous inspirant, malgré tout, des deux traductions disponibles (N.D.T.).

29. Sur ce point, voir HACKER, 1986, chap. IV.

Dans les *Notes sur la logique* que Wittgenstein dicta à Russell en 1913, il avait déjà établi une distinction très nette entre la philosophie et la science. Tandis que la science de la nature nous fournit des images de la réalité, la philosophie, elle, ne nous en fournit aucune. La philosophie ne saurait confirmer ni infirmer quelle que partie de la science que ce soit. Elle est « la doctrine de la forme logique des propositions scientifiques³⁰ ». Par « forme logique », Wittgenstein entend la forme que l'analyse logique est censée tirer au clair, et qu'une proposition doit avoir en commun avec la situation représentée pour pouvoir tout simplement la représenter. Par exemple, une partition ou une transcription musicale est un arrangement spatial de signes, alors que la pièce de musique correspondante est un arrangement temporel de sons. D'où l'idée qu'elles n'ont en commun ni la forme spatiale ni la forme temporelle. Ce qu'elles *doivent nécessairement* avoir en partage, si l'une doit être la représentation de l'autre, c'est une forme logique.

Ainsi Wittgenstein croyait-il initialement que la philosophie possédait son propre domaine d'enquête : non pas le monde naturel, certes, qui est le domaine propre de la science de la nature, mais la forme que le monde et son image logique – un modèle scientifique, par exemple – doivent avoir en commun. Pourtant, à mesure qu'il déployait sa conception de la forme logique, il en vint à abandonner cette idée de la philosophie. Comme nous l'avons vu, cela était réellement inévitable. En effet, si toute proposition représente un état de choses, il s'ensuit que les propositions ne peuvent représenter les formes logiques. Voici comment Wittgenstein formule cette idée dans le *Tractatus*³¹ :

« La proposition peut figurer la totalité de la réalité, mais elle ne peut figurer ce qu'elle doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir figurer celle-ci – la forme logique. Pour pouvoir figurer la forme logique, il faudrait que nous puissions, avec la proposition, nous placer en dehors de la logique, c'est-à-dire en dehors du monde. »

C'est en 1914 que Wittgenstein parvint à la conclusion selon laquelle la forme logique ne peut être décrite³². À l'époque où il rédigeait le *Tractatus*, cette pensée l'avait peu à peu conduit à adopter une nouvelle conception de la philosophie qu'il formula dans un premier temps de la manière suivante :

« La méthode correcte en philosophie serait en vérité de ne rien dire en dehors de ce qui peut être dit, c'est-à-dire de ce qui relève de la science de la nature, qui est, par conséquent, quelque chose qui n'a rien à voir avec la philosophie ; et chaque fois que quelqu'un essaierait de dire quelque chose de métaphysique, cette méthode consisterait tout simplement à lui montrer qu'il n'a pas donné de signification à certains signes dans ses phrases³³. »

30. WITTGENSTEIN, 1971, p. 170.

31. WITTGENSTEIN, 1921, 4.12.

32. WITTGENSTEIN, 1971, p. 196.

33. WITTGENSTEIN, 1971, p. 166 (traduction légèrement modifiée).

Cette remarque, qui apparaît d'abord sous la forme d'une entrée inscrite en décembre 1916 dans ses carnets, est immédiatement précédée d'une autre, qui a été omise dans le *Tractatus*, et qui décrit le mauvais usage d'un signe visant à exprimer le concept d'identité :

« On pourrait introduire les arguments de telle manière qu'ils n'interviennent que d'un seul côté du signe d'identité. Donc selon la même analogie : " $(\exists x) \cdot \phi x \cdot x = a$ " au lieu de " ϕa " [c'est-à-dire, "il existe un x tel que x a la propriété ϕ et est identique à a " au lieu de " a a la propriété ϕ "]³⁴. »

De cette manière, on pourrait donner l'impression erronée que « Socrate est sage » dit que quelque chose de sage est lié à Socrate d'une manière particulière – c'est-à-dire, la manière exprimée par le signe « = » ; alors qu'en réalité la phrase dit seulement que Socrate est sage.

La méthode philosophique que préconise ici Wittgenstein, en rapport avec la conception du langage qui la sous-tend, est une méthode austère. Mais il existe quelques remarques dans le *Tractatus* qui offrent une vision plus chaleureuse de ce que Wittgenstein croit devoir être le but de la philosophie, sachant que celle-là ne saurait exposer « la doctrine de la forme logique des propositions scientifiques ». « La philosophie, comme le fait valoir Wittgenstein, vise à la clarification logique des pensées. » Elle n'est pas un corps de doctrines et ne produit aucune « proposition philosophique ». Elle est une activité qui vise à rendre claires et à délimiter nettement les propositions de la science, c'est-à-dire les propositions empiriques³⁵ :

Elle doit délimiter le pensable ; et, ce faisant, l'impensable.

Elle doit délimiter l'impensable de l'intérieur par le pensable. (4.114)

Elle signifiera l'indicible en présentant clairement le dicible. (4.115)

Ce qu'il y a de frappant dans cette séquence de remarques, c'est la transition qu'elles opèrent progressivement, en l'espace d'une demi-douzaine de lignes, de l'affirmation selon laquelle la philosophie n'est qu'une discipline critique à l'idée (toutefois, discrètement exprimée) selon laquelle elle est capable de révéler l'essence même du monde. Il pourrait sembler que la philosophie ne vise qu'à éradiquer les confusions et obscurités présentes dans les propositions scientifiques, en mettant au jour les structures logiques qu'elles dissimulent sous leur grammaire superficielle. Mais au terme de ce travail, c'est bien la forme logique de la réalité même qui doit se manifester dans la clarté des formes du discours factuel. Il y a là quelque chose à voir, pourvu que nous n'essayions pas de le décrire ; une sorte de cadeau qui nous est promis à condition de ne pas le réclamer expressément. Mais il y a plus. Car, comme nous l'avons vu, ce qui ne peut être dit comprend aussi bien l'éthique et l'esthétique que la forme logique de la réalité.

34. WITTGENSTEIN, 1971, p. 166 (nous rétablissons le quantificateur conformément à l'édition allemande et à la paraphrase, voir WITTGENSTEIN, 1961, ici 1979, p. 91 et 91^e, N.D.L.R.).

35. WITTGENSTEIN, 1921, 4.112.

C'est pourquoi, si la philosophie délimite l'impensable, si elle opère la démarcation de l'ineffable, elle peut tout aussi bien nous montrer quelle est la bonne attitude à adopter en rapport à ce qui vaut, pris au sens absolu. En matière de valeurs, Wittgenstein soutient que nous devons les respecter tout en observant le silence. Et c'est précisément ce que la philosophie peut nous enseigner.

Les *Carnets* de Wittgenstein, ses premières *Notes sur la logique* mais aussi les notes qu'il dicta à G. E. Moore en 1914 sont là pour attester que sa première philosophie était, depuis le début, tout entière orientée vers la recherche d'une solution aux problèmes philosophiques issus de l'étude de la logique formelle. Mais la vision qu'avait lui-même Wittgenstein du *Tractatus* se transforma progressivement de 1916 à 1919. Il se trouve que cette transformation présente une analogie avec un phénomène visuel décrit dans le *Tractatus*³⁶ et qui ne cessera de l'obséder par la suite. À l'instar d'une tache noire sur papier blanc qui, d'abord perçue comme une forme noire sur fond blanc, peut être vue l'instant d'après comme une forme dont la blancheur se répand vers l'extérieur depuis les contours d'un trou noir situé au centre de la feuille, Wittgenstein en vint à concevoir les limites extérieures de la pensée comme les limites intérieures de l'inexprimable. Dans une lettre à Ficker de 1919, Wittgenstein dit à propos du *Tractatus* : « La visée du livre est une visée éthique [...] mon œuvre comporte deux parties : celle qui est présentée ici et tout le reste que je n'ai pas écrit. Et c'est justement cette seconde partie qui importe³⁷. »

Loos, comme Wittgenstein, ont été frappés par les affinités qui existaient entre leurs idées. Loos était, en effet, suffisamment impressionné pour déclarer à Wittgenstein, en une formule hyperbolique caractéristique : « Vous, c'est moi³⁸ ! » La littérature sur le sujet contient d'autres exagérations moins pardonnables. Engelmann, qui a noté cette remarque et qui fut le premier à discuter dans sa notice biographique de la relation de Wittgenstein à Loos, a subtilement qualifié les deux hommes de « séparateurs créatifs³⁹ ». Mais en déguisant les idées de Loos dans un jargon nourri du *Tractatus*, Engelmann tend non seulement à forcer les similitudes entre ces deux auteurs, mais à faire apparaître Loos comme un phraseur :

« Loos répond aux tentatives répétées des architectes de son temps pour remettre en vogue d'anciennes formes ou pour inventer des formes prétendument nouvelles et modernes en affirmant un certain nombre d'exigences : se taire là où l'on ne peut parler, s'en tenir à la construction de bâtiments conçus de façon techniquement correcte en étant guidé par une juste conception humaine ; enfin laisser la vraie forme moderne apparaître *spontanément*. Cette forme, l'architecte n'a pas à en faire explicitement et délibérément la promotion à travers la fabrication d'objets d'usage courant ou la construction de bâtiments, mais c'est elle qui doit se *manifester* en eux⁴⁰. »

36. WITTGENSTEIN, 1921, 4.063 et 5.5423.

37. Ce passage de la lettre à Ficker a été traduit in WRIGHT, 1986, p. 94. Une autre traduction française de l'ensemble de la lettre est également parue in COMETTI, 1986, p. 219-220.

38. ENGELMANN, 1967, p. 127.

39. ENGELMANN, 1967, p. 131.

40. ENGELMANN, 1967, p. 127.

Finalement, il existe une analogie frappante entre la clarification loosienne de la conception d'objets pratiques et la clarification wittgensteinienne du langage de la science. Phrases et maisons ne sont pas différents des pots de chambre et des vestes. Ce sont tous des artefacts conçus pour l'usage quotidien, l'usage déterminant la forme des objets. Loos et Wittgenstein désiraient tous deux mettre à nu la construction de ces objets pratiques en les confinant à la sphère mondaine de la *Sachlichkeit*, à la fois par sincérité morale et pour la préservation du sublime. En revanche, il est plus difficile de répondre à la question de savoir ce que doit au juste Wittgenstein à Loos. Au pire, l'influence des idées de Loos n'a fait que renforcer une tendance déjà présente dans la pensée de Wittgenstein – en particulier là où Wittgenstein s'aperçut qu'il existait un lien entre ce qui constitue le cœur de sa philosophie et la visée éthique au service de laquelle cette philosophie pouvait, semble-t-il, être mise. Mais rien ne nous permet d'aller au-delà. Si cette conclusion quelque peu hésitante peut paraître décevante, la déception sera néanmoins atténuée par le rappel d'une remarque que fit Wittgenstein l'année même de celle par laquelle nous avons commencé :

« [...] l'explication qui prend la forme d'une hypothèse d'évolution, n'est qu'une manière de rassembler les données – d'en donner un synopsis. Il est tout aussi possible de considérer les données dans leurs relations mutuelles et de les grouper dans un tableau général, sans faire d'hypothèse concernant leur évolution dans le temps⁴¹ ».

John HYMAN

Traduit de l'anglais par Ludovic Soutif

41. WITTGENSTEIN, 1982, p. 21 (traduction légèrement modifiée). Une autre traduction française est parue in WITTGENSTEIN, 2001, p. 33, pour le passage en question.

LISTE DES RÉFÉRENCES

- COMETTI (Jean-Pierre), 1986, *Sud*, numéro hors-série consacré à Ludwig Wittgenstein, trad. franç. de Jean-Pierre COMETTI, Jutta HANSEN et Joseph SCHMITT, Marseille.
- ENGELMANN (Paul), 1967, *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a memoir*, éd. Brian McGuinness, trad. angl. de Lux FURTMÜLLER, Oxford, Basil Blackwell.
- HACKER (Peter Michael Stephen), 1986, *Insight and illusion*, 1^{re} éd. Oxford, 1972, ici éd. rév. Oxford, Oxford University Press.
- KRAUS (Karl), 1913, *Die Fackel*, Bd IXX, 389/390.
- LOOS (Adolf), 1962, *Sämtliche Schriften in zwei Bänden*, éd. Franz GLÜCK, Vienne/Munich, Verlag Herold.
- LOOS (A.), 1982, *Trotzdem. Gesammelte Schriften*, éd. Adolf OPEL, Vienne, G. Prachner.
- LOOS (A.), 1998, *Ornament and crime*, 1^{re} éd. Vienne, 1908, ici éd. Adolf OPEL, trad. angl. de Michael MITCHELL, Riverside, CA, Ariadne Press.
- MÜNZ (Ludwig) et KÜNSTLER (Gustav), 1966, *Adolf Loos. Pioneer of modern architecture*, Londres, Thames and Hudson.
- RHEES (Rush), éd., 1981, *Ludwig Wittgenstein. Personal recollections*, Oxford, Basil Blackwell.
- SAFRAN (Yehuda) et WANG (Wilfried), éd., 1987, *The Architecture of Adolf Loos*, 1^{re} éd. Londres, 1985, ici 2^e éd. Londres, Arts Council of Great Britain.
- SULLIVAN (Louis), 1947, *Kindergarten chats (revised 1918) and other writings*, 1^{re} éd. New York, nouv. éd., New York, NY, Wittenborn Schultz, 1979.
- WAGNER (Otto), 1898, *Moderne Architektur*, Vienne, A. Schroll.
- WIJDEVELD (Paul), 1994, *Ludwig Wittgenstein, architect*, Londres, Thames & Hudson.
- WITTGENSTEIN (Ludwig Joseph), 1921, *Tractatus logico-philosophicus*, 1^{re} éd. Londres, ici trad. franç. de Gilles-Gaston GRANGER, Paris, Gallimard, 1993.
- WITTGENSTEIN (L. J.), 1961, *Notebooks 1914-1916*, ici 2^e éd. angl., Chicago, IL/Oxford, University of Chicago Press/Basil Blackwell, 1979.
- WITTGENSTEIN (L. J.), 1971, *Carnets 1914-1916*, trad. franç. de Gilles-Gaston GRANGER, Paris, Gallimard.
- WITTGENSTEIN (L. J.), 1982, *Remarques sur le "Rameau d'or" de Frazer*, 1^{re} éd. Swarsea, 1971, ici trad. franç. de Jean LACOSTE, suivi de Jacques BOUVERESSE, *L'Animal cérémoniel. Wittgenstein et l'anthropologie*, Lausanne, L'Âge d'Homme (Le Bruit du temps).
- WITTGENSTEIN (L. J.), 1992, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, textes établis par Cyril BARRETT d'après les notes prises par Yorick SMYTHIES, Rush RHEES et James TAYLOR, trad. franç. de Jacques FAUVE, présenté par Christiane CHAUVIRÉ, Paris, Gallimard.
- WITTGENSTEIN (L. J.), 2001, *Philosophica III (Conférence sur l'éthique, Remarques sur le "Rameau d'or" de Frazer, Cours sur la liberté de la volonté)*, textes établis par James Carl KLAGGE et Alfred NORDMANN, trad. franç. de Jean-Pierre COMETTI, Gérard GRANEL et Élisabeth RIGAL, Mauvezin, TER.
- WITTGENSTEIN (L. J.), 2002, *Remarques mêlées*, 1^{re} éd. *Vermischte Bemerkungen*, Francfort-sur-le-Main, 1977, ici trad. franç. de Gérard GRANEL, présentation et notes par Jean-Pierre COMETTI, Paris, GF-Flammarion.
- WRIGHT (Georg Henrick von), 1986, *Wittgenstein*, 1^{re} éd. Oxford, 1982, ici trad. franç. d'Élisabeth RIGAL, Mauvezin, TER.

INDUCTION, PROBABILITÉS ET CONFIRMATION CHEZ CARNAP

Samir BOUKHRIS

RÉSUMÉ : L'idée d'associer probabilité et induction n'est pas propre au ^{xx}e siècle, mais elle a reçu un développement systématique lorsque les philosophes néo-positivistes s'en sont emparés. Dès les années 1940, le philosophe Rudolf Carnap s'est proposé de relever le « défi humien » en fondant une théorie de la confirmation par la construction d'une logique probabiliste dite « inductive ». Ce projet avait été esquissé à Cambridge dans les années 1920 par l'économiste John M. Keynes. Examiner le programme de Carnap dans sa totalité, le situer dans son contexte historique, suivre son évolution et les influences qu'il a eues, tels sont les buts de cet article.

MOTS-CLÉS : Carnap, induction, logique inductive, probabilité.

ABSTRACT : *The idea of associating probability and induction is not a theme suitable for the ^{xx}th century but it has received a systematic development when the neo-positivist philosophers seized it. Beginning with the 1940's, the philosopher Rudolph Carnap proposed to affront the « Humian challenge » by founding a theory of confirmation through the construction of a probabilistic logic called « inductive ». This project had been outlined in Cambridge during the 1920's by the economist John M. Keynes. To examine Carnap's program in its totality, to situate it in its historical context, to follow its evolution and the influences it has had, these are the aims of this article.*

KEYWORDS : *Carnap, induction, inductive logic, probability.*

ZUSAMMENFASSUNG : Die Gedanke, Wahrscheinlichkeit mit Induktion zu assoziieren, ist nicht dem 20. Jahrhundert eigen, hat aber durch die neopositivistischen Philosophen, die sich seiner bemächtigt hatten, eine systematische Entwicklung erfahren. In den 1940er Jahren hat sich Rudolf Carnap daran gemacht, die « humesche Herausforderung » anzunehmen, und hat mit der Konstruktion einer probabilistischen, « induktiv » genannten Logik eine Theorie der Bestätigung begründet. Dieses Projekt war schon in den 1920er Jahren durch den Ökonomen John M. Keynes in Cambridge skizziert worden. Ziel des Artikels ist es, Carnaps Programm in seiner Gänze zu untersuchen, es in seinem historischen Kontext zu situieren, seine Entwicklung zu verfolgen und die Einflüsse, die es gehabt hat, aufzuzeigen.

STICHWÖRTER : Carnap, Induktion, induktive Logik, Wahrscheinlichkeit.

Samir BOUKHRIS, né en 1966, est actuellement ATER à l'IUFM de Reims et mène ses recherches à l'Institut d'histoire et de philosophie des sciences et des techniques (Paris 1/ CNRS). Ses recherches portent sur la philosophie et l'histoire des probabilités.

Adresse : Institut d'histoire et de philosophie des sciences et des techniques, 13, rue du Four, F-75006 Paris.

Courrier électronique : boukhris@ext.jussieu.fr

Rudolf Carnap s'est assigné la monumentale tâche de résoudre le problème de l'induction en menant son programme de construction d'une théorie de la confirmation fondée sur le concept de probabilité. Jamais avant lui une pareille entreprise n'avait été conduite de manière aussi claire et systématique. Toutefois, le programme de Carnap continue à faire l'objet d'une grande méconnaissance en France et peu de travaux lui sont consacrés en dépit de son importance pour l'étude de la philosophie des sciences du xx^e siècle.

Cette méconnaissance du programme de Carnap est en partie liée à son caractère trop ambitieux, qui présente la logique inductive comme fondement ou grammaire de toute la connaissance empirique. Ce programme a rencontré de sévères critiques, qui s'ajoutent aux autres critiques adressées à l'égard du positivisme logique, et l'on s'accorde à dire qu'il est virtuellement mort, laissant ainsi le champ libre pour les sceptiques et les anti-inductivistes¹.

Dès 1941, Carnap commence à reconsidérer le problème de l'induction. Héritier de Leibniz et surtout de Keynes, il pense relever le défi humien par la construction d'une logique inductive basée sur les probabilités et capable de fonder la connaissance expérimentale. Les philosophies traditionnelles ont montré leur incapacité à venir à bout du problème de l'induction et à constituer une logique inductive satisfaisante. Exiger la certitude absolue des conclusions inductives ne peut être retenu puisqu'on sait que l'induction en est incapable. Par contre, considérer que les conclusions inductives ne peuvent être que probables change totalement la situation. Au lieu de chercher à justifier l'induction, on peut se contenter de déterminer les hypothèses les plus probables ou les plus plausibles. C'est de cette manière que le problème de l'induction peut se poser en termes de probabilité, et que la connexion entre induction et probabilité peut être établie. Le calcul des probabilités est appelé à jouer un rôle déterminant dans la constitution d'une théorie logique de l'induction. Un tel projet paraît naturel depuis que le calcul des probabilités a émergé.

I. – DUALITÉ DU CONCEPT DE PROBABILITÉ

Les probabilités se trouvent au centre du programme de Carnap et la double nature du concept de probabilité constitue le point de départ de sa philosophie et joue un rôle essentiel dans son programme. Comme on le verra, ce programme a évolué et a subi des modifications, mais la double nature du concept de probabilité représente une constante importante et fondamentale dans la philosophie carnapienne. Elle est également une caractéristique persistante dans l'histoire

1. LAKATOS, 1968, en a fait un constat d'échec assez affligeant. Popper et ses partisans n'ont pas cessé d'insister sur l'impossibilité de construire une logique inductive probabiliste.

des probabilités. Dès son émergence dans la seconde moitié du XVII^e siècle, la probabilité présentait une nature double.

1. 1. – *Quels sont ces deux concepts ?*

Le terme « probabilité » est utilisé aujourd'hui de multiples façons et les écoles modernes lui prêtent des sens divers. La distinction entre probabilité épistémique et probabilité aléatoire reste la plus courante. La première détermine à quel point on peut se fier à un énoncé, tandis que la seconde est définie par la fréquence d'apparition d'un événement donné.

La probabilité aléatoire est généralement un nombre qu'on attribue aux différents résultats possibles des événements régis par le hasard. La probabilité aléatoire de chaque résultat est la mesure de son occurrence, laquelle est une caractéristique de notre monde objectif. Elle est déterminée par la fréquence d'apparition de ce résultat dans une longue série observée de cet événement. On peut considérer que les fréquences examinées donnent une approximation de la probabilité, considérée comme propension objective du dispositif aléatoire étudié à fournir un résultat donné dans telle ou telle proportion. Dans le lancement d'une pièce de monnaie, par exemple, on observe que, si cette pièce n'est pas truquée, la probabilité objective qu'elle tombe côté pile sera de 1/2. Nous aimerions pouvoir inférer de là le nombre de fois où elle tombe côté pile si on répétait l'opération. Mais il se peut que la pièce tombe côté face toutes les fois qu'on la lance. Même si cela se produit, la probabilité objective que la pièce tombe la prochaine fois côté pile n'est pas augmentée pour autant. On a une certitude que la probabilité objective et la fréquence sur le long terme sont identiques. La fréquence dans une longue série est conçue comme une approximation d'un élément objectif, à savoir la « propension » de la pièce à donner tel ou tel résultat dans telle ou telle proportion².

On peut examiner un autre exemple : la demi-vie du radium³. Le radium a une demi-vie d'environ 1 600 ans. La désintégration d'un atome individuel de radium est une question de probabilité. La probabilité que l'atome reste stable pendant un intervalle de temps t est donnée par la loi générale de la forme $\exp(-At)$, où A désigne la constante de désintégration. Cette loi signifie qu'un atome a une probabilité de 1/2 de rester stable pendant 1 600 ans, 1/4 pendant 3 200 ans, et ainsi de suite. L'affirmation que la probabilité qu'un atome de radium se désintègre dans un intervalle de 1 600 ans est de 1/2 n'entraîne pas qu'il se désintégrera réellement. Cette affirmation ne donne pas une opinion, mais décrit un fait de la nature. Puisque ce fait est une probabilité, nous avons affaire à l'aspect objectif de la probabilité.

La probabilité épistémique, quant à elle, décrit notre connaissance. Dans son aspect subjectif, la probabilité est la structure de l'opinion. La probabilité

2. POPPER, 1990.

3. On appelle demi-vie la durée nécessaire pour qu'un échantillon qui contient en moyenne N atomes radioactifs n'en contienne plus que $N/2$.

épistémique est généralement un nombre qui représente le degré de notre certitude d'un événement, ou encore le degré de notre croyance en une proposition.

La probabilité épistémique est elle-même assez indéterminée : on peut l'envisager ou bien comme une propriété d'une proposition (sa crédibilité « absolue », si l'on veut), ou bien comme une relation entre deux propositions, c'est-à-dire comme le degré auquel la première accrédite la seconde. Carnap a choisi le second sens « dyadique », comme nous le verrons, mais Keynes aussi, avant lui. C'est en quoi la probabilité épistémique est une notion qui se divise en deux branches, d'une part, la notion « monadique » (par exemple, le subjectivisme) et, d'autre part, la notion « dyadique » (par exemple, la théorie logique des probabilités). Le jugement $\text{Pr}(A) = p$ prononcé par l'individu X à l'instant t peut être considéré comme une manière elliptique d'exprimer l'énoncé $\text{Pr}(A/E) = p$, où E représente la totalité des données (qui ont un rapport avec A) dont dispose X à l'instant t . La relativité assure, en quelque sorte, l'objectivité de la notion de probabilité ; et si l'on veut l'absolu, il est à chercher du côté de la subjectivité. Nous verrons comment Keynes effectue cette bifurcation décisive en considérant la probabilité d'une hypothèse toujours relativement aux données disponibles⁴.

I. 2. – L'évolution des deux concepts

La distinction entre ces deux concepts de la probabilité n'a pas été toujours claire ; et nombreuses sont les théories qui prétendent en détenir la véritable « explication⁵ ». Si l'on examine des domaines aussi divers que la philosophie, le droit ou les mathématiques, on remarque que toutes les probabilités qui y sont impliquées ont en commun la même caractéristique : la dualité des aspects aléatoire et épistémique. Cette dualité est à l'origine des difficultés d'interprétation qui ont marqué l'histoire et le développement de la théorie des probabilités. Il est très courant de ne considérer qu'un seul des deux concepts en négligeant ou en ignorant l'autre.

Comment Carnap a-t-il opéré sa distinction ? Au lieu d'accorder son intérêt aux solutions présentées dans les multiples théories de probabilité, comme on a l'habitude de procéder, Carnap se propose d'étudier plutôt les problèmes posés. En d'autres termes, il ne cherche pas à examiner les *explicata* proposés, mais les concepts qui sont pris pour *explicanda*. Cette démarche paraît superflue quand on pense que l'*explicandum* de toute théorie de probabilité est le terme « probabilité » utilisé dans le langage préscientifique. Mais a-t-on toujours fait le même usage de ce terme ? Il suffit de constater le nombre de termes utilisés par les

4. Ce point sera repris dans la section II. 1.

5. Il s'agit de remplacer une notion usuelle, mais vague et peu précise (l'*explicandum*) par un concept clair et explicite (l'*explicatum*). P. ex., la température donnée par un thermomètre constitue l'*explicatum* de la notion confuse de chaud et de froid. Dans le programme de Carnap, le terme technique « degré de confirmation » est désigné comme un *explicatum* de la probabilité logique. Ce qui signifie, sommairement, que ce terme est similaire, dans sa signification et dans sa fonction, à la probabilité logique sans être infecté de ses ambiguïtés ni de ses obscurités.

différents auteurs pour rendre raison de leur *explicandum* : « degré de croyance », « crédibilité », « degré d'approximation à la certitude », « fréquence relative », « propension », etc. pour affirmer que la réponse est négative. Cette multitude de termes démontre que l'idée de posséder un seul *explicandum* est difficile à maintenir. Carnap résume la situation en distinguant deux *explicanda* distincts qui regroupent l'essentiel des théories de probabilité : *probabilité*₁, relation logique qui peut être expliquée par le degré de confirmation, et *probabilité*₂, concept empirique qui peut être expliqué par la fréquence relative dans une longue série. Il est convaincu que tous les auteurs de probabilité désignent l'un ou l'autre des deux concepts comme *explicandum*, même si leurs définitions semblent s'appuyer sur des concepts divergents. Pour Carnap, les deux concepts sont utiles et indispensables à la science, et il est important que les théories en tiennent compte et les développent.

Les premiers probabilistes, quant à eux, mêlaient les deux concepts sans se soucier de définir les limites de validité de chacun d'entre eux : ils laissaient ainsi leurs successeurs dans la perplexité et la confusion. On sait aujourd'hui, par exemple, que la loi des grands nombres de Jacques Bernoulli⁶ concerne les probabilités aléatoires plutôt que les probabilités épistémiques. Bernoulli détruit avec ce résultat l'aspect épistémique du hasard. Un hasard qui ne peut être déterminé qu'*a posteriori* n'est pas initialement une caractéristique de notre connaissance. Bernoulli propose donc de prendre pour probabilité d'un événement attendu la fréquence stabilisée de cet événement observé expérimentalement. Cette probabilité est alors une donnée objective attachée à l'événement et à l'expérience. À ce propos, Glenn Shafer constate que

« Bernoulli cherchait à développer une vraie théorie générale et donc essentiellement épistémique. Mais le principal effet de son effort, ironiquement, fut d'attacher le nom de *probabilité* à une théorie du hasard de plus en plus aléatoire⁷ ».

C'est à partir de Jacques Bernoulli, et surtout avec ses successeurs, qu'est née la confusion issue de l'aspect dual des probabilités.

Suivant les préoccupations de Bernoulli, Thomas Bayes s'est intéressé à l'estimation des probabilités des événements naturels. Il introduit deux notions de probabilité : la première que l'on cherche à estimer *a priori* et qui est une mesure physique et donc objective ; la seconde est subjective et apprécie la valeur possible de la première.

« Bayes, pour la première fois, va laisser dériver la probabilité-objet mathématique que la géométrie du hasard a extraite de la description probabiliste vers la probabilité au sens du dictionnaire Larousse : à une notion subjective (toutes les informations qui fondent notre intime conviction), il associe un objet mathématique (formel) : une loi de probabilité, et en utilise les propriétés pour remonter au réel⁸. »

6. Sommairement, cette loi affirme que la probabilité est négligeable pour qu'il y ait une déviation de la fréquence d'un événement par rapport à sa probabilité.

7. SHAFER, 1978, p. 311.

8. BRU, 1981, p. 146.

Bayes introduit bel et bien une nouvelle probabilité (la probabilité subjective) qui est mathématiquement identique à celle de Pascal et de Bernoulli.

Certains philosophes ont bien assimilé ce caractère double de la probabilité et Carnap n'est certainement pas le premier à le reconnaître. Condorcet, avant lui, avait utilisé les termes « facilité » et « motif de croire » pour marquer une distinction entre les deux aspects de la probabilité.

Pierre Simon Laplace avait déjà observé cette distinction, mais c'est Denis Poisson qui la formula d'une manière proche de la nôtre. Il utilisa les termes « chance » et « probabilité » pour marquer cette distinction⁹. La chance d'un événement, suggéra-t-il, est une propriété de l'événement lui-même, indépendante de notre connaissance. La probabilité, en revanche, est relative à notre connaissance. Même si cette distinction terminologique a été peu utilisée, sa signification était bien vue par Poisson et ses successeurs.

Augustin Cournot est peut-être le philosophe classique le plus conscient de l'aspect double de la probabilité. Il a remarqué qu'il existe une probabilité appropriée aux théories et a insisté sur la différence radicale entre la probabilité mathématique et celle qu'il a qualifiée de « probabilité philosophique ». S'il est clair que cette dernière doit être expliquée par la première, elle n'est cependant pas susceptible d'une détermination numérique rigoureuse. Certains philosophes ont tenté sans succès de lui trouver une explication quantitative. Notre confiance dans les théories fait qu'on soumet difficilement celles-ci à un traitement probabiliste. Cournot pousse l'analyse jusqu'à dégager la distinction entre « probabilité subjective » et « probabilité objective ». La première se rapporte à la mesure de nos connaissances, et la seconde à la mesure de la possibilité des choses, indépendamment de la connaissance que nous en avons. Il entame ensuite une exploration des implications dues à cette distinction.

« La probabilité mathématique, prise objectivement, ou conçue comme mesurant la possibilité des événements amenés par le concours des causes indépendantes, ne peut en général, et lorsqu'il s'agit d'événements naturels, physiques ou moraux, être déterminée que par l'expérience¹⁰. »

Cournot reconnaît que dans la majorité des cas, la détermination de la probabilité (objective) d'un événement ne peut se faire *a priori*. On doit faire appel à l'observation des fréquences relatives de l'événement, donc *a posteriori*, pour lui assurer une valeur. La distinction entre les deux probabilités marque bien la distinction entre la théorie et ses applications¹¹.

Bien que la terminologie proposée par Cournot semble naturelle et qu'elle soit souvent utilisée, on lui préfère aujourd'hui les termes « probabilité statistique » et « probabilité épistémique ». Le terme « probabilité objective » suggère aujourd'hui un fort engagement envers la réalité objective du hasard, mais celui de « probabilité subjective » a perdu la signification de la probabilité épistémique et s'identifie à la théorie qui retient l'aspect personnel et arbitraire de la croyance.

9. POISSON, 1837, p. 30-31.

10. COURNOT, 1843, § 240, p. 288.

11. MARTIN, 1996.

Après Cournot, Carnap a tenté de dépasser la controverse en adoptant judicieusement une analyse conceptuelle et une distinction linguistique. En effet, tous deux pensent qu'il ne faut pas seulement mettre au clair la distinction entre les probabilités subjectives et les probabilités objectives, mais surtout assigner précisément le sens de cette distinction et les limites respectives de validité de ces deux formes de probabilité. Les philosophes ne semblent pas prêts à tenir compte en même temps de l'aspect aléatoire et de l'aspect épistémologique de la probabilité. Ce qui laisse penser, comme le suggère Ian Hacking, que nous sommes encore sous l'emprise d'un schéma de la Renaissance tardive qui confond l'idée du degré de croyance avec l'idée de la fréquence d'occurrence¹².

Avec Carnap, la distinction entre les deux concepts de probabilité devient systématique, elle trouve sa justification et elle s'impose comme une condition nécessaire au progrès dans la clarification des concepts. En distinguant fondamentalement deux concepts de probabilité, Carnap ramène la controverse entre les probabilistes à une simple querelle linguistique, un problème d'« explication ». Il estime que chacun défend son point de vue (en jugeant que les autres ont tort) sans se rendre compte qu'il s'agit, au fond, d'un problème de terminologie. Le point de vue de Carnap est complètement novateur. Il est non seulement le point de départ de son projet de reconstruction d'une logique inductive probabiliste, mais il marque toute la philosophie des probabilités de la seconde moitié du xx^e siècle. La distinction faite par Carnap entre la probabilité statistique et la probabilité épistémique est bien enracinée dans la structure conceptuelle contemporaine. Carnap s'est particulièrement occupé du concept épistémique parce qu'il juge que celui-ci a plus besoin d'être expliqué et défendu que le concept statistique.

II. – LE PROGRAMME DE CARNAP

Le programme de Carnap peut être sommairement divisé en trois systèmes. Le premier est celui présenté en 1950 dans *Logical foundations of probability* (LFP), suivi en 1952 du système développé dans *The Continuum of inductive methods* (CIM). À partir de 1960, Carnap a commencé à mettre en place un autre système sur lequel il a travaillé jusqu'à sa mort (en 1970). Dans ce dernier système, Carnap opère un changement conceptuel important.

Avant de présenter ce programme de Carnap, il est intéressant d'essayer de retrouver ses origines.

II. 1. – Les origines de la logique inductive

La logique inductive, telle qu'elle a été présentée par Carnap et telle qu'on la pratique aujourd'hui, est une invention de l'école de Cambridge (Charlie Dunbar Broad, John M. Keynes, Jean Nicod, Frank Ramsey, Harold Jeffreys...) dans les années 1920. On peut même remonter au xvii^e siècle pour retrouver chez

12. HACKING, 1975, p. 15.

Leibniz les premières tentatives de définition de la probabilité comme une relation entre deux propositions et d'évoquer l'importance de construire une logique fondée sur la toute nouvelle science des probabilités. Pour Leibniz, cette nouvelle logique, différente de la logique aristotélicienne, sera très utile et féconde.

Leibniz a compris qu'il y a une distinction entre deux types de vérités : les vérités nécessaires et les vérités contingentes et que la logique universelle ne peut rendre compte des deux. Là où la logique aristotélicienne (les *Topiques*) est incapable de répondre à nos attentes, la logique du probable pourrait prendre le relais¹³. Cette nouvelle logique ne cherchera pas à déterminer la certitude, mais plutôt à mesurer la vraisemblance. Ayant pris conscience de l'existence de la nouvelle science des probabilités (à travers sa correspondance avec les Bernoulli), Leibniz pense qu'en l'associant à la combinatoire, elle pourrait devenir un nouveau type de logique. En effet, la combinatoire permet de former les possibilités élémentaires (ou les mondes possibles) et toutes les combinaisons entre elles ; et les probabilités permettent de calculer la probabilité de ces combinaisons. Il ne reste après qu'à déterminer la probabilité maximum pour savoir avec certitude la combinaison qui se réalisera.

Parmi ses contemporains, Leibniz était le seul à déclarer régulièrement que les jugements de probabilité se présentent sous forme de relations¹⁴. Il a été amené à prendre cette décision en raison de sa formation de juriste. La jurisprudence ne peut trancher que selon les données possédées par le tribunal. Un juge détermine la responsabilité à la lumière des données présentées. Suivant le modèle juridique, Leibniz considérait alors la probabilité comme une proportion de ce que l'on sait. Les jugements de probabilité sont *ex datis* et relatifs à des faits connus¹⁵. Leibniz reconnaissait le caractère objectif de la relation de probabilité. Il reprochait au *probabilisme* des théologiens et des Jésuites de ne tenir compte que des opinions subjectives, et non des raisons objectives et intrinsèques qui rendent un jugement probable¹⁶. Considérer la probabilité comme une relation et regarder cette relation comme objective sont deux points essentiels dans la construction d'une logique inductive.

La transition entre Leibniz et Carnap est faite à Cambridge. En 1921, Keynes a développé un système axiomatique des probabilités remarquable. Pour Keynes, la probabilité est une fonction de deux propositions, l'une est hypothétique et l'autre est une proposition à laquelle on attribue une certaine probabilité relativement à cette hypothèse. À cette époque, la question de l'induction était revenue en force en France comme au Royaume-Uni, mais son traitement était très différent

13. Aristote introduit le procédé de raisonnement dénommé *sylogisme* qui se caractérise par le caractère contraignant de la conclusion qu'on déduit des prémisses posées au départ. Si les prémisses sont vraies, alors la conclusion est vraie. Le syllogisme transmet la vérité des prémisses à la conclusion. Le syllogisme est, pour Aristote, le procédé par excellence de la science, c'est l'*organon* (l'instrument) de la pensée rationnelle. Leibniz juge que le syllogisme n'est pas le seul schéma de raisonnement qui ait une importance. D'où son idée d'une nouvelle logique.

14. HACKING, 1975, p. 135.

15. HACKING, 1975, p. 90.

16. COUTURAT, 1901, p. 250.

dans chacun des deux pays. Dans le premier, on continuait à faire référence au système transcendantal de Kant¹⁷, alors que dans le second, on faisait appel au calcul des probabilités pour tenter d'éclaircir la nature obscure de l'induction et de renouer ainsi avec l'esprit de Leibniz. Le calcul des probabilités était appelé à jouer un rôle essentiel dans les débats philosophiques de l'époque. Le système de Keynes n'a pas attiré l'attention des mathématiciens, mais a exercé une influence considérable sur les logiciens qui l'ont approfondi et s'en sont servi dans diverses recherches ultérieures.

Dans son *Treatise of probability* (1921), Keynes réalise une idée qui avait germé dans l'esprit de Leibniz, à savoir considérer la probabilité comme une branche de la logique. La probabilité était le plus souvent rapportée aux mathématiques. Keynes reproche aux mathématiciens l'utilisation du terme « probabilité » dans un sens assez restrictif, alors que dans l'usage commun il n'a jamais reçu une pareille restriction. Il constate, en effet, que depuis Leibniz,

« les exercices d'algèbre [...] l'ont à ce point emporté, dans le monde savant, sur les profondes enquêtes du philosophe à propos de ces processus de l'entendement humain qui guident notre choix en déterminant les préférences raisonnables, que la Probabilité est plus souvent rapportée aux Mathématiques qu'à la Logique¹⁸ ».

Les mathématiciens ont confiné la probabilité à des classes d'instances pour lesquelles un traitement algébrique pourrait être envisageable¹⁹. En ramenant la probabilité à la logique, Keynes cherche à lui donner un sens plus large que celui généralement employé par les mathématiciens et à l'utiliser pour fonder la question épineuse de l'induction considérée, elle aussi, logique²⁰. Son objectif est de reprendre le problème de l'induction et de tenter de le résoudre en le transportant sur le terrain des probabilités. C'est dans ce sens que résident la nouveauté et l'originalité du travail de Keynes.

Que signifie alors ramener le calcul des probabilités à la logique ? D'abord, Keynes n'utilise plus les événements comme objets de la théorie, mais plutôt les énoncés qui les relatent et cela dans la tradition de George Boole. C'est surtout la décision de ne plus considérer la probabilité comme une proposition (probabilité monadique), mais comme une relation entre deux propositions (probabilité dyadique) qui est la plus fondamentale. Pour Keynes, la certitude est absolue, mais la probabilité est relative. En effet, si l'on juge une proposition certaine, aucune information nouvelle ne devra la remettre en doute. Par contre, si l'on juge une proposition probable, les informations nouvelles la rendront plus probable ou moins probable qu'elle n'était. La probabilité d'une proposition est donc relative à l'ensemble des informations disponibles qu'on réunit dans

17. La référence aux thèses de Jules Lachelier, qui privilégie la nature métaphysique de l'induction, était dominante en France au début du xx^e siècle. LACHELIER, 1871, soutenait que les théories scientifiques peuvent être inférées des données empiriques par l'ajout de principes qu'il faut fonder.

18. KEYNES, 1921, préface.

19. KEYNES, 1921, § 6.

20. L'idée de Keynes est de ramener la probabilité mathématique à un simple cas particulier de la probabilité logique.

l'évidence (dans le sens anglais du mot). Keynes insiste, par exemple, sur le fait que les jugements du type « la probabilité de H est p » doivent toujours être conçus comme des jugements « elliptiques », dans lesquels la référence à une évidence donnée E reste implicite : il ne s'agit pas de traiter la probabilité comme une sorte de valeur de vérité graduée, mais comme une notion qui généralise la notion de conséquence logique. La fonction $\Pr(H/E)$ exprime le degré auquel E implique H. Dire qu'une proposition est en elle-même probable ou improbable n'a donc aucun sens ; il faut seulement dire qu'elle est probable à un certain degré relativement à certaines prémisses. Ce principe assure la possibilité de traiter l'induction d'un point de vue logique.

« La perception de ce principe que la probabilité est une relation, non une qualité, des propositions enlève à la probabilité ce qu'elle paraissait avoir de fuyant et de provisoire. Elle la rend un fait aussi ferme que l'implication²¹. »

L'induction est alors perçue comme une espèce d'inférence. Lorsqu'on perçoit une relation entre les prémisses et la conclusion qui assure sa vérité si les prémisses sont vraies, on est en présence de la relation de conséquence logique. L'inférence certaine est fondée sur cette relation. De même, on peut fonder l'*inférence probable* sur les relations de probabilités : si l'on considère un ensemble de propositions A (qui représente les prémisses) et B la proposition qui assure qu'en l'absence de toute autre information, si A est vraie alors B est seulement probable à un certain degré p .

« L'inférence probable dit qu'en l'absence de toute autre information, la vérité de ses prémisses rend probable à un degré p sa conclusion : elle dit donc *moins* que l'inférence que nous venons d'appeler certaine, mais elle le dit avec une certitude aussi entière. Elle ne conclut pas *probablement* et l'autre certainement, mais elle conclut à *une probabilité* tout aussi certainement que l'autre conclut à une certitude²². »

L'inférence certaine transfère la certitude des prémisses à sa conclusion, alors que l'inférence probable n'en transfère qu'une partie.

C'est dans ce contexte que Carnap commence, à partir de 1941, à reconsidérer le problème de l'induction et de la probabilité. À partir de ce moment, il adopte pour l'essentiel l'interprétation de la probabilité comme un concept logique et attribue à la logique inductive la tâche de traiter l'inférence probable comme la logique déductive traite l'inférence certaine. Grâce à l'influence de l'école de Cambridge, mais aussi à celle de Ludwig Wittgenstein et d'Hans Reichenbach qui a proposé une solution au problème de David Hume par l'usage de la probabilité²³, Rudolf Carnap a réussi à construire un système de logique inductive qui a exercé une grande influence sur la philosophie des probabilités.

21. NICOD, 1924, 1^{re} éd., p. 20.

22. NICOD, 1924, 1^{re} éd., p. 12-13.

23. Hans Reichenbach a constitué une théorie de l'induction fondée sur le concept de fréquence. Ce programme a exercé une grande influence sur Carnap. Ce dernier lui a consacré un examen critique exhaustif in CARNAP, 1950.

II. 2. – *Le premier système*

La publication de *LFP* en 1950 marque une date importante dans l'histoire de la logique inductive. Le retentissement qu'a connu ce livre est considérable. Il est devenu un classique concernant les recherches dans la fondation logique des probabilités, et est à l'origine d'une bonne partie des travaux dans le domaine de la logique inductive. On assiste pour la première fois à un système complet dans lequel les questions sont bien posées, les objectifs bien précisés et les concepts bien définis. Carnap s'est assigné la tâche de codifier la logique de l'induction à la manière de la logique déductive en essayant de fournir une explication quantitative de l'idée intuitive d'implication partielle, à savoir une implication telle que la conclusion est déductivement impliquée par seulement une partie de la prémisse.

Selon Carnap, la meilleure manière de présenter la logique inductive est de la comparer avec la logique déductive. Celle-ci a pour objet des relations du type suivant : prémisse E « Tous les gens qui habitent Pékin habitent en Chine et X habite Pékin ». Conclusion H : « X habite en Chine ». On a ainsi E implique (déductivement) H. La logique inductive, quant à elle, se propose d'étudier des arguments de la forme suivante : E représente les données (évidence) « Le nombre des habitants de Pékin est quinze millions ; dix millions d'entre eux utilisent les transports en commun ; X est un habitant de Pékin » ; l'hypothèse H : « X utilise les transports en commun ». Il est clair ici que E n'implique pas (déductivement) H, puisque certains habitants de Pékin n'utilisent pas les transports en commun. La conclusion, dans ce cas, va au-delà des prémisses, elle contient plus que les prémisses. On peut seulement évaluer comment H peut être étayé par E, ou bien mesurer le degré par lequel l'hypothèse H est confirmée par les données d'observation E. On a seulement « $c(H, E) = 2/3$ ». Dans des langages formels assez simples, Carnap a tenté de donner une signification formelle à cette idée intuitive en cherchant à fournir une définition rigoureuse de la relation *c*. L'idée de Carnap est que cette définition doit être parfaitement *objective* : le degré auquel E confirme H ne doit pas dépendre des faits ou des opinions personnelles, mais seulement de la relation *logique* entre les énoncés E et H.

Carnap a construit une définition de ce genre pour les énoncés de certains langages formels assez simples. Comment procède-t-il ? La construction de Carnap est basée sur le concept de « description d'état » qui est utilisé pour expliquer les états possibles du monde. Une description d'état est une conjonction qui contient comme constituant un prédicat ou sa négation²⁴. À chaque énoncé du langage, on lui associe son « rang », c'est-à-dire l'ensemble des descriptions d'état dans lesquelles cet énoncé est vrai. On affecte à chaque description d'état une masse (probabilité *a priori*) de telle sorte que la masse totale soit égale à 1. Ce qui permet de définir une *mesure* sur les descriptions d'état. Toute distribution de masse totale 1 parmi les descriptions d'état induit une mesure de probabilité *m* sur l'algèbre des rangs, donc sur l'algèbre des

24. Une description d'état nous dit de chaque individu du langage s'il vérifie ou non un prédicat.

énoncés du langage. Il est ainsi possible de calculer le degré de confirmation pour toute paire d'énoncés du langage.

Le degré de confirmation de H relativement à E (c -fonction) est alors défini comme une probabilité conditionnelle et est donné par :

$$c(H, E) = \frac{m(H \wedge E)}{m(E)}$$

La définition du degré de confirmation sur le langage se ramène au choix d'une mesure sur les descriptions d'état. Cette construction n'est évidemment pas unique puisqu'il existe une infinité de manières distinctes de pondérer la mesure parmi les descriptions d'état. Aussi Carnap propose-t-il quelques conditions d'adéquation, afin de restreindre cette indétermination. Ces conditions sont dictées par le sens intuitif qu'on a de la notion de confirmation. Parmi ces conditions, nous pouvons citer :

1) *Régularité* : les probabilités initiales m doivent être régulières, c'est-à-dire qu'une probabilité *a priori* strictement positive doit être affectée aux descriptions d'état. Cela signifie que tous les états possibles du monde sont « logiquement » possibles.

2) *Symétrie* : les mesures doivent être symétriques, c'est-à-dire qu'elles restent invariantes lorsqu'on permute les constantes d'individus du langage considéré. Autrement dit, les mesures symétriques ne privilégient aucune constante d'individu par rapport à une autre. Cette condition est l'expression du *principe d'indifférence* selon lequel on doit traiter de manière identique des objets dont on n'a pas de raisons de penser qu'ils diffèrent.

3) *Apprentissage par l'expérience* : les probabilités initiales doivent refléter la possibilité d'apprendre par l'expérience et représenter fidèlement les procédures d'apprentissage. En particulier, le degré de confirmation s'accroît lorsqu'un nouveau cas particulier vient s'ajouter aux autres.

L'objectif initial de Carnap était de définir les c -fonctions et de restreindre leur nombre en imposant les conditions d'adéquation pour aboutir à la fin à une *unique* c -fonction qui soit propre à clarifier, à systématiser et à étendre les pratiques inductives. Dans l'appendice de *LFP*, Carnap a proposé un candidat qu'il a baptisé c^* . Cette fonction est construite à partir de la mesure m^* qui assigne la même valeur à toutes les descriptions de structure (une description de structure est définie comme une disjonction de descriptions d'état isomorphes, pouvant être obtenues les unes à partir des autres par la permutation des constantes d'individus)²⁵.

25. Pour fixer les idées, prenons l'exemple d'un langage qui contient deux constantes individuelles, a et b , et deux prédicats monadiques, F et G . On peut construire exactement 16 descriptions d'état qui correspondent aux différents états possibles du monde pouvant être décrits dans ce langage. Dans un langage précis, une description d'état est une formule qui décrit un état du monde avec le plus de détails possible. Une description de structure est une disjonction de descriptions d'état dont chacune peut être obtenue à partir de l'autre en permutant les constantes individuelles. Ainsi, p. ex., les deux descriptions d'état $Fa \wedge \neg Ga \wedge \neg Fb \wedge Gb$ et $\neg Fa \wedge Ga \wedge Fb \wedge \neg Gb$ peuvent être obtenues l'une de l'autre en permutant a et b , donc elles appartiennent toutes les deux à la même structure. Dans ce langage, il y a exactement 10 descriptions de structures : $Fa \wedge Ga \wedge Fb \wedge Gb$, $(Fa \wedge \neg Ga \wedge Fb \wedge \neg Gb) \vee (Fa \wedge \neg Ga \wedge \neg Fb \wedge Gb)$, etc.

Sans donner de raisons précises, à part un argument de simplicité, Carnap a présenté la fonction c^* comme solution au problème strictement formel de la logique inductive et il l'a considéré comme un *explicatum* adéquat du concept de probabilité²⁶.

La fonction c^* a vite montré ses limites. Tout d'abord, elle a un champ d'application trop restreint. Les langages proposés par Carnap (avec un nombre fini de prédicats monadiques et de constantes d'individus) ne sont pas suffisamment riches pour exprimer les pratiques inductives. L'un des handicaps de cette méthode était sa dépendance à l'égard du nombre des individus du langage. En effet, pour déterminer la probabilité d'une description de structure, on doit connaître le nombre de toutes les descriptions de structure et ce nombre dépend de celui des individus du domaine. Pour appliquer cette procédure carnapienne, une connaissance du domaine et de sa taille sont alors nécessaires ; mais cela réduit le champ d'application du système de Carnap, puisque dans la plupart des cas pratiques le domaine est assez imprécis.

Ce qui rend c^* indéfendable est le fait qu'elle accorde un degré de confirmation nul aux hypothèses universelles. Cela se traduit par l'affirmation que les lois universelles ont une probabilité nulle, ou encore que les lois universelles sont de probabilité équivalente à des énoncés logiquement faux. Ce résultat est en total désaccord avec l'intuition et la pratique scientifiques qui tiennent toujours une loi pour bien confirmée : elle a un degré de confirmation qui tend vers la certitude lorsque le nombre d'individus examinés grandit indéfiniment. Ce résultat est, pour le moins, surprenant surtout pour une théorie qui cherche à justifier la connaissance expérimentale.

L'examen critique du système fondé sur la fonction c^* montre des insuffisances et des imperfections patentes²⁷. La méthode c^* est difficilement défendable. Carnap lui-même avait déclaré son intention de préparer un second volume de *LFP*, censé examiner et développer la méthode inductive c^* . Puis il a annoncé l'abandon de ce projet initial²⁸. L'importance des travaux publiés sur la logique inductive et surtout les critiques adressées à son système rendaient, sans doute, vaine la publication d'un tel ouvrage. Il a déclaré avoir renoncé à défendre la méthode c^* comme *explicatum* adéquat du concept de degré de confirmation. En 1952, deux ans après la parution de *LFP*, Carnap publie sa monographie *CIM*, dans laquelle il isole une famille de c -fonctions caractérisées par un seul paramètre λ , chacune de ces fonctions étant susceptible d'être l'*explicatum* recherché. La méthode c^* n'apparaît alors que comme un cas particulier parmi d'autres.

II. 3. – *Le continuum des méthodes inductives*

Face à l'échec de la méthode c^* , il est légitime d'avoir des doutes sur la possibilité de dégager une méthode inductive et sur l'existence même des c -fonctions.

26. CARNAP, 1950, p. 563.

27. Pour un examen critique plus détaillé, voir BOUDOT, 1972, p. 225-235.

28. Préface de la deuxième édition de CARNAP, 1950.

Existe-t-il des c -fonctions qui satisfont ces conditions d'adéquation évoquées plus haut, et peut-on les dénombrer ?

La réponse est donnée par un résultat mal connu et peu étudié qui constitue pourtant un théorème fondamental de la logique inductive.

Sommairement, ce théorème énonce qu'il existe une infinité non dénombrable de c -fonctions qui répondent aux conditions d'adéquation. Ces c -fonctions, caractérisées par un seul paramètre λ ²⁹, forment une famille $(c_\lambda)_{0 < \lambda < \infty}$ appelée le *continuum des méthodes inductives*. Carnap réussit même à donner une expression explicite à ces fonctions.

Si E est un rapport d'observation d'un échantillon composé de s individus, alors le degré de confirmation que le prochain individu observé a vérifie le prédicat ψ est donné par :

$$c_\lambda(\psi a, E) = \frac{s_\psi + \omega\lambda}{s + \lambda}$$

où s_ψ est le nombre d'individus (parmi s) qui satisfont ψ , la valeur ω est l'*étendue logique relative* de ψ , et λ est un nombre réel strictement positif.

Avant de commenter ce résultat, il est nécessaire de comprendre la signification du facteur ω qui intervient dans l'expression de c_λ . Dans le langage de référence, on peut, à partir des prédicats primitifs, former des prédicats « ultimes » : les Q-prédicats. Ce sont les noms des propriétés les plus fortes qu'on puisse exprimer dans le langage. Ils forment à ce titre une partition qui est la plus forte possible du langage de référence, c'est-à-dire qu'il n'est plus possible de les diviser « logiquement » de nouveau. Les Q-prédicats se présentent comme une conjonction constituée de prédicats primitifs ou de leurs négations. Dans un langage contenant p prédicats, le nombre des Q-prédicats est $q = 2^p$. Tout prédicat définissable dans le langage peut être transformé en une disjonction de Q-prédicats. La longueur de cette disjonction est dite son *étendue logique*, et son quotient par q est son *étendue logique relative*³⁰.

Le théorème fondamental conforte la position carnapienne sur le caractère irréductiblement dual du concept de probabilité. En effet, dans l'expression qui caractérise les c -fonctions deux facteurs apparaissent. L'analyse de ces facteurs montre que l'un est lié à la fréquence observée et que l'autre est lié à l'étendue logique des prédicats. Le premier se présente comme une donnée *a posteriori* (qui émane des données) et le second est une donnée *a priori* qui n'a aucun caractère factuel. Les deux facteurs interviennent *concurrentement* dans la détermination des valeurs de c_λ et le théorème fondamental permet même de préciser

29. C'est-à-dire que le simple choix de λ permet de fixer la valeur de c pour toute paire d'énoncés du langage.

30. L'idée intuitive qui se profile derrière ce concept peut être saisie à travers cet exemple simple, voir CARNAP, 1950, p. 126. Considérons les deux prédicats « Petit » et « Noir ». Le prédicat « Petit ou Noir » a un champ de possibilités plus étendu que le prédicat « Petit », indépendamment du fait de savoir s'il y a des individus petits qui ne sont pas noirs. L'étendue des tautologies est 1, celle des contradictions est 0 et celle des prédicats primitifs est 1/2. L'étendue logique d'un prédicat est la partie qu'occupe ce prédicat dans « l'espace logique ».

quelle y est leur part respective. L'influence des fréquences observées est d'autant plus importante dans la détermination de la probabilité que les cas observés sont nombreux. Lorsque l'échantillon s est négligeable par rapport à λ , le degré de confirmation se confond avec l'étendue logique. Le paramètre λ apporte une sorte de « pondération » entre la part statistique et la part logique dans la détermination de la probabilité.

L'étude des cas limites $\lambda = 0$ et $\lambda = \infty$, qui sont exclus du continuum, est édifiante. La méthode inductive qui correspond au premier cas, appelée par Carnap « la règle droite » (*straight rule*), conduit à des conséquences paradoxales. Cette méthode accorde un poids nul au facteur logique et ne prend en compte que la seule fréquence observée dans la détermination du degré de confirmation aussi faible soit la taille de l'échantillon observé. Adopter cette méthode, c'est accepter qu'aucune information *a priori* ne soit d'aucune nécessité dans la détermination du degré de confirmation. De même pour le cas $\lambda = \infty$, qui revient à déterminer le degré de confirmation sur la seule base de considérations logiques. La méthode correspondante est totalement insensible aux données de l'expérience. Accepter une telle méthode signifie refuser tout apprentissage de l'expérience. Le paramètre λ représente, pour ainsi dire un « indice de prudence » qui détermine comment on est prêt à accepter que le passé soit un guide pour le futur.

Quelle c -fonction peut-on choisir dans le continuum ? On peut retrouver dans le continuum la méthode c^* décrite plus haut. Elle correspond à $\lambda = q = 2^p$ (*i.e.* le nombre des Q-prédicats du langage)³¹. Nous avons signalé les conséquences ruineuses de ce choix. Rien non plus ne justifie le choix d'une *unique* méthode inductive.

Carnap a distingué clairement ce qui relève de la logique de ce qui relève de sa méthodologie. La logique proprement dite s'occupe de la définition du degré de confirmation sans faire référence à la contingence des faits. La méthodologie de l'induction concerne les problèmes liés à l'application de la théorie formelle de la confirmation et à son usage. Les questions concernant le choix d'une c -fonction particulière ne sont pas d'ordre logique mais d'ordre méthodologique. En fait, le choix d'un degré de confirmation fait intervenir des considérations extra-logiques et intuitives qui proviennent, entre autres, de notre conscience des buts de la théorie des probabilités ainsi que de nos habitudes inductives. Ces considérations ne sont pas examinées *a priori*. Ce qui signifie que le choix de la « meilleure » méthode inductive ne peut se faire seulement sur des bases logiques et analytiques. Le choix d'une méthode inductive dans le continuum fait intervenir un aspect subjectif et personnel. C'est probablement à partir de ce moment que Carnap commence à se résigner à intégrer dans sa définition de la probabilité épistémique cet aspect, effectuant ainsi un rapprochement indéniable avec la position personnaliste.

31. On retrouve également dans le continuum la règle de succession de Laplace qui correspond à $\lambda = 2$.

III. – LE DERNIER CARNAP

Le projet initial de Carnap consistait à attribuer à la logique inductive *stricto sensu* la tâche de construire un degré de confirmation satisfaisant certaines conditions d'adéquation. Après la publication de *LFP* en 1950, plusieurs travaux notables ont vu le jour pour développer la logique inductive et quelques étapes ont été franchies pour mettre en place ses concepts et pour consolider ses techniques. *CIM* a démontré l'impossibilité de dégager une méthode inductive unique et la difficulté de définir la probabilité logique. Dès 1960, Carnap a commencé à esquisser quelques articles qui devaient constituer une nouvelle base pour son projet initial d'un second volume de *LFP*. Celui-ci ne sera plus le simple exposé de la méthode *c** (Carnap a admis les critiques adressées à cette méthode) comme il avait été initialement prévu, mais plutôt une reformulation de son système en prenant en compte les progrès réalisés en philosophie des probabilités et en logique inductive grâce notamment aux divers travaux de John Kemeny, Richard C. Jeffrey, Yehoshua Bar-Hillel, Nelson Goodman, Carl Hempel, Hilary Putnam, Bruno de Finetti, Leonard J. Savage... Les derniers travaux de Carnap – ainsi que d'autres travaux significatifs émanant d'auteurs qui ont participé à ce mouvement considérable pour mettre en place une logique inductive susceptible de répondre le plus possible à nos attentes – ont formé les deux volumes de *Studies in inductive logic and probability (SILP)* édité de façon posthume par Jeffrey³².

Ces travaux restent loin de l'établissement d'une théorie de la confirmation adaptée aux exigences de l'analyse scientifique. Seuls des langages très simples sont pris en considération, qui sont du premier ordre et ne contiennent que des prédicats monadiques (des langages qui ont la morphologie du calcul fonctionnel du premier ordre). Même sur de tels langages, les résultats obtenus sont encore décevants. Cependant, l'existence de la logique inductive n'est plus mise en doute et n'a plus besoin de prouver sa possibilité (comme le réclamaient les anti-inductivistes), elle est plutôt à enrichir.

Les articles de Carnap dans *SILP* constituent sa dernière contribution à la construction d'un système complet de logique inductive qui ne souffre pas de contradictions. Même si de nouveaux résultats importants sont pris en compte, l'essentiel des démarches présentées dans *LFP* sont maintenues. Après de multiples tentatives, on peut dire aujourd'hui que Carnap a réussi plutôt à mettre en place quelques éléments de base pour fonder la logique inductive. Ces éléments restent encore sujets à modifications et à révisions. Carnap n'a pas détaillé certains aspects de son système faute de temps³³, ou encore faute d'une solution conforme à sa philosophie et à sa conception de la probabilité. Il y a cependant une constante dans son programme, à savoir la dualité du concept de probabilité, l'un épistémique (probabilité₁) et l'autre statistique (probabilité₂).

32. Le premier volume a été publié en 1971 (Carnap y a largement contribué) et le second en 1980. Chacun des deux volumes contient un long article de Carnap, complété et discuté par les autres contributions.

33. Carnap est mort en septembre 1970 alors qu'il travaillait sur la question.

Concernant la probabilité épistémique qui doit être la base de la construction de la logique inductive, une nouvelle conception a été mise en place. Pour l'essentiel, Carnap adopte le degré de croyance des personalistes, mais il fait un pas supplémentaire qui le distingue du personalisme orthodoxe en imposant de nouvelles contraintes de rationalité autres que les axiomes du calcul des probabilités. Carnap croit toujours en la possibilité d'une définition métalogue de la probabilité. Il reprend la définition des personalistes, mais tente de l'épurer de tout psychologisme en gardant les éléments positifs de l'idée du degré de croyance.

Dans *LFP*, Carnap cherchait à donner une définition axiomatique complète du degré de confirmation ou de la probabilité logique dans un langage approprié. L'objectif premier de Carnap était de doter la logique inductive d'une structure formelle précise, dans laquelle le concept de degré de confirmation trouve une explication satisfaisante. Dans *SILP*, Carnap comprend toujours la logique inductive comme une théorie de la probabilité logique qui fournit des règles au raisonnement inductif, mais il clarifie la nature de la logique inductive en montrant comment on peut l'utiliser dans la prise de décisions rationnelles.

Autour des années 1960³⁴, Carnap voyait la tâche de la logique inductive comme la définition du degré de croyance rationnel. Ce degré de croyance était compris à la mode behavioriste en termes de gain espéré et de principe de prudence. Outre la raison donnée plus haut et qui concerne la question du choix d'une méthode inductive particulière, les raisons qui pourraient expliquer la concession faite par Carnap à l'interprétation personaliste des probabilités se trouvent dans l'existence effective de problèmes pratiques liés à la décision rationnelle. Carnap était amené à s'interroger sur le fondement rationnel des décisions. Les interprétations classique, fréquentiste et logique de la probabilité concernent avant tout la connaissance et l'inférence. Aucune de ces interprétations n'était capable de justifier l'utilisation de la probabilité pour guider un comportement ou pour faciliter une décision. La nécessité d'un concept de probabilité dans certaines formes de décisions rationnelles ne fournit pas une interprétation de la probabilité, mais permet d'approcher celle-ci, afin de lui fournir une explication qui peut être soumise à une analyse formelle. Les théories bayésiennes offrent un cadre et des perspectives intéressantes dans l'approche des fondements d'une théorie de la décision.

L'interprétation subjective de la probabilité a été quelque peu oubliée depuis Frank Ramsey (1926) et Bruno de Finetti (1937), mais a connu un nouvel essor grâce, notamment, à Leonard J. Savage, Richard C. Jeffrey, Patrick Suppes. John Von Neumann et Oskar Morgenstern (1953) ont fait appel à cette interprétation en abordant des problèmes économiques, ce qui leur a permis d'ouvrir des champs d'application encore plus larges. Les œuvres de Finetti ont été reconsidérées et traduites³⁵ et les statisticiens anglo-saxons ont compris l'importance,

34. Cette date correspond au congrès « Logique, méthodologie et philosophie des sciences », organisé par Ernest Nagel, Patrick Suppes et Alfred Tarski à Stanford en 1960. CARNAP, 1962, opère un changement de position en se rapprochant sensiblement des positions bayésiennes.

35. Le plus célèbre des articles de FINETTI, 1937, a été traduit en anglais en 1964 in KYBURG et SMOKLER, éd., 1964.

dans leur discipline, de l'interprétation subjective déjà développée par Ramsey et Finetti. L'ouvrage de Savage, *The Foundations of statistics* (1954), est la source de cette orientation. Depuis cette date, l'interprétation subjective de la probabilité a connu un impact considérable en statistique, sans pour autant supplanter complètement l'interprétation fréquentiste. L'existence effective de problèmes pratiques réels relevant de la problématique générale de la décision rationnelle a donné raison au subjectivisme. En outre, le concept de croyance a attiré l'attention des philosophes qui ont commencé à l'étudier comme un concept fondamental, et l'interprétation subjective de la probabilité a immédiatement eu du succès dans les inférences statistiques et dans la résolution de certains paradoxes de la logique inductive. La collaboration avec Jeffrey a certainement eu un effet notable sur cette nouvelle orientation de la pensée de Carnap. Celui-ci n'est pas devenu pour autant subjectiviste et continue à se distinguer des subjectivistes orthodoxes. La clef de cette différence réside surtout dans l'interprétation de la notion de rationalité, et c'est une différence de taille.

Pour Carnap, le fait qu'un système de degrés de croyance satisfasse les axiomes du calcul des probabilités (un système cohérent) ne suffit pas pour établir sa rationalité. Carnap cherche à donner un sens plus fort à la notion de rationalité. Selon lui, il y a beaucoup de systèmes de croyance de personnes adultes qu'on pourrait considérer comme irrationnels bien qu'ils soient représentés par des mesures conformes aux axiomes du calcul des probabilités. C'est ce qui justifie les conditions supplémentaires que Carnap cherche à rajouter. Il propose d'autres conditions qui permettent d'ajuster les croyances partielles à la lumière des données disponibles. La différence entre le point de vue de Carnap et celui d'un subjectiviste réside en ce que celui-ci considère les degrés de croyance auxquels on pourrait croire, alors que Carnap considère les degrés de croyance auxquels on devrait croire à la lumière des données qu'on acquiert.

« La théorie de probabilité est logique parce qu'elle a pour objet les degrés de croyance qu'il est *rationnel* d'admettre dans des conditions données et non des degrés de croyance actuels d'individus particuliers qui peuvent ou non être rationnels³⁶. »

Que la cohérence soit une condition *nécessaire* de la rationalité d'un système de degrés de croyance, cela ne fait aucun doute. Les avis divergent dès lors qu'on impose la cohérence comme une condition *suffisante* (c'est la rationalité synchronique). Pour Carnap, la cohérence ne suffit pas pour définir un concept métalogue de la probabilité.

Carnap juge que la rationalité bayésienne synchronique est trop « généreuse ». Selon lui, beaucoup de systèmes de croyance de personnes adultes pourraient être considérés comme irrationnels bien qu'ils soient représentés par des mesures conformes aux axiomes du calcul des probabilités. Carnap ne voit pas, comme les bayésiens, dans la conditionalisation, la seule force motrice de notre vie épistémique. Il propose d'autres conditions qui permettent d'ajuster

36. KEYNES, 1921, § 3, p. 4.

les croyances partielles à la lumière des données disponibles en introduisant des principes de prudence. Ces principes jouent un rôle dans le choix des méthodes inductives, mais la prudence n'est guidée ni par ces méthodes ni par une quelconque règle. Les conditions supplémentaires que Carnap impose sont pour l'essentiel des considérations de symétrie et un certain nombre d'idéalisations. Ainsi, Carnap suggère-t-il de remplacer l'être rationnel comme objet d'étude par un robot. Celui-ci a, entre autres, une mémoire infallible, ses croyances sont déterminées seulement par déduction et par expérience et jamais par émotion (peur, espoir...). Ces idéalisations ont pour objectif, dans la démarche de Carnap, d'introduire des facteurs à caractères permanents et fixes dans la détermination des croyances rationnelles.

La démarche de Carnap se résume de la manière suivante. Il considère une personne X à un instant t . Il est possible de déterminer le degré de croyance que la personne X a en une proposition H à l'instant t . La fonction Cr_X représente la croyance de X et $Cr_X(H, t)$ la fonction dont les valeurs (comprises entre 0 et 1) représente le degré de croyance actuel de X en H à l'instant t . Cette valeur est égale au quotient de pari le plus élevé avec lequel X est disposé à parier sur H au temps t . Maintenant, si X montre un certain degré de rationalité, son degré de croyance en la proposition H ne dépendra pas simplement de t , mais de la connaissance qu'il a acquise au temps t . Si E est la connaissance totale, la fonction qui donnera le degré de croyance que X devrait avoir en H en vertu de E est la fonction de crédibilité $Cr(H, E)$. L'idée de Carnap ici est d'affranchir la fonction de croyance de la contrainte temporelle et de tenir compte des dispositions permanentes qui se manifestent à tout instant t et pour toute fonction de croyance. La rationalité nécessite une analyse des dispositions pour former des croyances dans des situations différentes. La fonction de crédibilité représente ces dispositions. L'ensemble du dernier système de Carnap peut être résumé dans le passage de la croyance (*credence*) à la crédibilité (*credibility*).

Que reste-t-il du programme de Carnap ?

IV. – L'HÉRITAGE DE CARNAP

Carnap a laissé son programme inachevé. Il était conscient que beaucoup de problèmes étaient restés ouverts et que la logique inductive qui commençait à se former avait encore beaucoup de défis à relever. Les systèmes qu'il a proposés sont confrontés à des difficultés sérieuses, souvent évoquées dans les débats contemporains.

Carnap a construit ses systèmes dans un langage ne contenant que des prédicats monadiques. L'objectif final serait d'étendre ces langages à d'autres suffisamment riches pour formaliser l'ensemble de la science. Évidemment, ces langages sont très restreints et ne permettent pas d'exprimer les pratiques inductives en usage dans la science. Beaucoup d'efforts ont été fournis par Carnap et par ses disciples pour effectuer cette extension qui est loin d'être aisée.

Dans tous les systèmes, les c -fonctions considérées par Carnap ont pour propriété que la probabilité des lois universelles dans un langage concernant un

nombre infini d'individus est égale à 0. Ce résultat contre-intuitif a causé un préjudice énorme au programme de Carnap et a renforcé la position des anti-inductivistes destinée à condamner tout le projet carnapien. Pour dépasser cette difficulté, Carnap a introduit le concept de *degré de confirmation spécifié*. Il peut ainsi s'occuper des instances de confirmation, c'est-à-dire de la probabilité que le prochain exemple satisferait la loi. Au lieu d'exiger que la généralisation « tous les corbeaux sont noirs » ait une probabilité élevée, il suffirait que l'énoncé particulier « le prochain corbeau sera noir » ait une probabilité élevée. Évidemment, le degré de confirmation spécifié d'une loi universelle n'est pas nul.

Le degré de confirmation spécifié n'est pas une solution convaincante. Beaucoup d'auteurs ont critiqué son aspect artificiel et *ad hoc*. Le concept de confirmation spécifié n'est même pas un degré de confirmation (il n'est pas une fonction de probabilité³⁷). Le système de Carnap dans *LFP* n'a pas réussi à donner une définition du degré de confirmation pour les hypothèses universelles et donc pour les théories. L'introduction du degré de confirmation spécifié sent l'artifice. Carnap a essayé de nous convaincre que la science peut se passer des lois universelles. Celles-ci n'ont aucune utilité pratique dans les problèmes que la science rencontre. Les lois sont des instruments, des biais non nécessaires pour accéder à la connaissance. On introduit les lois pour abréger le discours scientifique. Cette image que donne Carnap de la science n'est pas défendable. On comprend qu'après 1950, Carnap ait cessé complètement de défendre le degré de confirmation spécifié³⁸.

Jaakko Hintikka, en 1965³⁹, a montré qu'il est possible de sauver le système de Carnap et a proposé un système dans lequel le degré de confirmation des lois universelles n'est pas nul. Pour l'essentiel, Hintikka a maintenu le cadre carnapien et a essayé d'étendre les résultats de Carnap dans des langages où il n'y a pas de limitation sur l'univers du discours. En conséquence, la classe des possibilités ne peut plus être caractérisée en termes de descriptions d'état. Dans le système d'Hintikka, les possibilités élémentaires ou les états du monde sont les *constituants* (*constituents*) du langage. Un constituant est un énoncé du langage qui affirme quels sont les prédicats spécifiés (exemplifiés) et quels sont ceux qui ne le sont pas. C'est de cette manière qu'il détermine une sorte de monde possible. Les constituants décrivent les différents types de mondes possibles précisés par le moyen des prédicats monadiques, des quantificateurs et des connecteurs propositionnels⁴⁰.

37. POPPER, 1968, p. 289, a démontré que le degré de confirmation spécifié ne satisfait pas les axiomes habituels du calcul des probabilités.

38. Le degré de confirmation spécifié n'est pas mentionné dans les travaux qui ont suivi CARNAP, 1950.

39. HINTIKKA, 1965.

40. Pour fixer les idées, considérons l'exemple d'un langage à deux prédicats F (« être noir ») et G (« être corbeau »). On peut avoir quatre types de Q-prédicats qui décrivent les individus du langage : $F \wedge G$, $F \wedge \neg G$, $\neg F \wedge G$ et $\neg F \wedge \neg G$. On va les appeler respectivement C_1 , C_2 , C_3 et C_4 . Les constituants sont formés à partir de ces quatre Q-prédicats en spécifiant lesquels, parmi eux, sont exemplifiés et lesquels ne le sont pas. Grâce aux constituants, on peut alors décrire un monde possible par une formule qui décrit tous les types d'individus qui s'y trouvent. P. ex., s'il n'y avait que des corbeaux noirs et des non-corbeaux non-noirs, (suite p. 136)

Hintikka propose d'assigner la même probabilité *a priori* à chaque constituant, exactement comme dans la construction de la fonction c^* de Carnap. Le fait de distribuer les probabilités via les constituants plutôt que via les descriptions d'état présente deux avantages indéniables. Le premier provient du fait que les descriptions d'état sont définies seulement pour des langages monadiques simples alors qu'avec les constituants, aucune restriction de ce genre n'est requise. De plus, la valeur de la mesure d'une généralisation est indépendante du nombre des descriptions d'état qui rendent vrai un constituant, et donc indépendante du nombre des individus du langage, car chaque généralisation a un équivalent qui est une disjonction de constituants avec les mêmes Q-prédicats. Le second avantage concerne les lois universelles. Le système d'Hintikka ne leur accorde pas un degré de confirmation nul. En effet, il est facile de voir qu'avec la méthode des constituants, la distribution des probabilités peut se faire de telle sorte que les lois universelles soient dotées de mesures positives et donc de degrés de confirmation positifs. Pour s'en rendre compte, on peut considérer un langage simple ne possédant qu'un seul prédicat A. Ce langage contient trois constituants possibles qui sont : l'énoncé qui affirme que tous les individus sont A ; celui qui dit que quelques individus (et non pas tous) sont A ; et, enfin, l'énoncé qui déclare qu'aucun individu n'est A. L'une des probabilités *a priori* est celle qui assigne la même valeur 1/3 à tous les constituants. On trouve ainsi deux lois qui ont un degré de confirmation de 1/3, indépendamment de la taille du domaine dans lequel ces deux lois sont interprétées. Ainsi, le degré de confirmation des généralisations se trouve justifié. Il est alors possible d'avoir une base pour comparer les différentes généralisations grâce à leurs degrés de confirmation (qui ne sont plus nuls comme dans le système de Carnap).

Carnap espérait qu'après sa mort, on continuerait à mener la construction de la logique inductive. Dans son dernier travail⁴¹, Carnap a établi, en 1980, un programme de recherche pour la logique inductive pour les années à venir. Il a proposé trois problèmes majeurs⁴². Le premier concerne la construction de fonctions de confirmation pour le cas où le résultat de l'expérience peut prendre des valeurs possibles dans le continuum. Les deux autres problèmes posent la question de la construction de fonctions de confirmation sensibles à deux types d'analogies distinctes, que Carnap appelle « analogie par proximité » et « analogie par similarité »⁴³. Le continuum n'a pas permis d'exposer convenablement ce genre de raisonnement. Il est bien clair que la résolution de ces problèmes

le constituant suivant devrait être vrai : $(\exists x) C_1x \wedge (\exists x) C_4x \wedge (x) [C_1x \vee C_4x]$. Si C_3x n'est pas instancié, c'est-à-dire que si tous les corbeaux sont noirs, mais que tous les autres Q-prédicats sont exemplifiés dans le monde, le constituant suivant est vrai :

$$(\exists x) C_1x \wedge (\exists x) C_2x \wedge (\exists x) C_4x \wedge (x) [C_1x \vee C_2x \vee C_4x].$$

Cet exemple illustre la structure et la signification des constituants.

41. CARNAP, 1980, publié de façon posthume. Carnap est décédé avant d'achever la relecture de ce texte.

42. À la manière d'Hilbert qui a proposé en 1900 ses célèbres problèmes pour la recherche en mathématiques.

43. Pour Carnap, il y a deux types d'effet analogique en logique inductive. L'analogie par proximité est due à la similarité des informations que portent les noms, alors que l'analogie par similarité est due à l'information que véhiculent les prédicats.

permet l'application de la logique inductive à un nombre plus grand d'inférences scientifiques.

Le premier problème a vite trouvé une solution définitive, une solution en accord avec les méthodes et les techniques de Carnap⁴⁴. Cette démarche a surpris beaucoup de philosophes qui ne s'intéressaient plus au programme de Carnap. En fait, pour trouver une solution satisfaisante à ces trois problèmes, l'attention était plutôt orientée vers la méthodologie bayésienne⁴⁵. Combiner des méthodes bayésiennes et des méthodes carnapiennes classiques est possible et permet de trouver une solution à ces trois problèmes en gardant l'esprit du programme carnapien⁴⁶. C'est le message que semble véhiculer la recherche des solutions des trois problèmes de Carnap.

Samir BOUKHRIS

44. FERGUSON, 1973, et BLACKWELL et MACQUEEN, 1973. Carnap n'a pas eu la possibilité de connaître cette solution.

45. P. ex., le théorème de représentation de Finetti est largement utilisé et appliqué dans divers problèmes. Même CARNAP, 1971 et 1980, en a fait usage.

46. P. ex., KUIPERS, 1988, et SKYRMS, 1991 et 1993.

LISTE DES RÉFÉRENCES

- BAYES (Thomas), 1763, « An essay towards solving a problem in the doctrine of chances », *Biometrika*, vol. XLV, 1958, p. 293-315.
- BERNOULLI (Jacques), 1713, *Ars conjectandi*, Bâle, Impensis Thurnisiorum Fratrum.
- BLACKWELL (David) et MACQUEEN (James), 1973, « Ferguson distributions via Polya urn schemes », *Annals of Statistics*, vol. I, p. 353-355.
- BOUDOT (Maurice), 1972, *Logique inductive et probabilité*, Paris, Armand Colin.
- BRU (Bernard), 1981, « Petite histoire du calcul des probabilités », in *Fragments d'histoire des mathématiques*, brochure A.P.M.E.P., 41, p. 141-158.
- CARNAP (Rudolf), 1950, *Logical foundations of probability*, 1^{re} éd. Chicago, IL, University of Chicago Press, ici 2^e éd. Chicago, IL, University of Chicago Press, 1962.
- CARNAP (R.), 1952, *The Continuum of inductive methods*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- CARNAP (R.), 1962, « The aim of inductive logic », in NAGEL (Ernest), SUPPES (Patrick) et TARSKI (Alfred), éd., *Logic, methodology and philosophy of science*, Proceedings of the 1960 international congress, Stanford, Stanford University Press, p. 303-318.
- CARNAP (R.), 1971, « A basic system of inductive logic Part I », in CARNAP (Rudolf) et JEFFREY (Richard C.), éd., *Studies in inductive logic and probability*, Berkeley, University of California Press, vol. I, p. 35-165.
- CARNAP (R.), 1980, « A basic system of inductive logic Part II », in JEFFREY (Richard C.), éd., *Studies in inductive logic and probability*, Berkeley, University of California Press, vol. II, p. 7-155.
- COURNOT (Antoine Augustin), 1843, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, 1^{re} éd. Paris, ici in ID., *Œuvres complètes*, éd. Bernard BRU, t. I, Paris, Vrin, 1984.
- COUTURAT (Louis), 1901, *La Logique de Leibniz*, 1^{re} éd. Paris, Félix Alcan, rééd. Hildesheim, Georg Olms, 1985.
- DUBUCS (Jacques), 1993, « Inductive logic revisited », in ID., éd., *Philosophy of probability*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., p. 79-108.
- FERGUSON (Thomas S.), 1973, « A Bayesian analysis of some non-parametric problems », *Annals of Statistics*, vol. I, 2, p. 209-230.
- FINETTI (Bruno de), 1937, « La prévision, ses lois logiques, ses sources subjectives », *Annales de l'institut Henri-Poincaré*, vol. VII, p. 1-68.
- HACKING (Ian), 1975, *The Emergence of probability*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HINTIKKA (Jaakko), 1965, « Towards a theory of inductive generalization », in BAR-HILLEL (Yehoshua), éd., *Logic, methodology and philosophy of science*, Proceedings of the 1964 international congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science, Amsterdam, North-Holland, p. 274-288.
- JEFFREY (Richard C.), éd., 1980, *Studies in inductive logic and probability*, vol. II, Berkeley/Los Angeles, CA, University of California Press.
- KEYNES (John Maynard), 1921, *A treatise on probability*, 1^{re} éd. Londres, ici in ID., *Collected writings*, vol. VIII, Londres, Macmillan, 1973.

- KUIPERS (Theo A. F.), 1988, « Inductive analogy by similarity and proximity », in HELMAN (David Henry), éd., *Analogical reasoning*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., p. 299-313.
- KYBURG (Henry E.) et SMOKLER (Howard), éd., 1964, *Studies in subjective probability*, New York, NY, John Wiley and Sons.
- LACHELIER (Jules), 1871, *Du fondement de l'induction*, thèse soutenue devant la faculté des lettres de Paris, Paris, Ladrangé, in Id., *Œuvres*, Paris, F. Alcan, 1933, vol. I, p. 19-92.
- LAKATOS (Imre), 1968, « Changes in the problem of inductive logic », in Id., éd., *The Problem of inductive logic*, Amsterdam, North-Holland, p. 315-417.
- LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), 1875-1890, *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, éd. Carl Immanuel GERHARDT, Berlin, Weidmann, rééd. Hildesheim, Olms, 1962.
- MARTIN (Thierry), 1996, *Probabilités et critique philosophique selon Cournot*, Paris, Vrin.
- NICOD (Jean), 1924, *Le Problème logique de l'induction*, 1^{re} éd. Paris, Alcan, rééd. Paris, Presses universitaires de France, 1961.
- POISSON (Siméon Denis), 1837, *Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle et en matière civile, précédées des règles générales du calcul des probabilités*, Paris, Bachelier.
- POPPER (Karl), 1968, « Theories, experience, and probabilistic intuitions », in LAKATOS (Imre), éd., *The Problem of inductive logic*, Amsterdam, North-Holland, p. 285-303.
- POPPER (K.), 1990, *A world of propensities*, Bristol, Thoemmes Press ; *Un univers de propensions*, trad. franç. d'Alain BOYER, Paris, Éd. de l'Éclat, 1992.
- RAMSEY (Frank P.), 1931, *The Foundations of mathematics and other logical essays*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- REICHENBACH (Hans), 1937, « Sur les fondements logiques du calcul des probabilités », *Annales de l'institut Henri-Poincaré*, vol. VII, p. 267-348.
- SAVAGE (Leonard J.), 1954, *The Foundations of statistics*, New York, NY, John Wiley and Sons, 2^e éd. rév., New York, NY, Dover Publications, 1972.
- SHAFFER (Glenn), 1978, « Non-additive probabilities in the work of Bernoulli and Lambert », *Archive for History of Exact Sciences*, vol. XIX, p. 309-370.
- SKYRMS (Brian), 1991, « Carnapian inductive logic for Markov chains », *Erkenntnis*, vol. XXXV, p. 439-460.
- SKYRMS (B.), 1993, « Analogy by similarity in hyperCarnapian inductive logic », in EARMAN (John), éd., *Philosophical problems of internal and external worlds*, Pittsburgh, PA, University of Pittsburgh Press.
- VON NEUMANN (John) et MORGENTERN (Oskar), 1953, *The Theory of games and economic behaviour*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Revue française de sociologie

publiée avec le concours du
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

59-61, rue Pouchet 75849 Paris Cedex 17 – Tél. : 01 40 25 11 87 ou 88

OCTOBRE-DÉCEMBRE 2005, 46-4

ISBN 2-7080-1124-3

Lire Max Weber

Sous la direction de **François Chazel et Jean-Pierre Grossein**

**Éléments d'un programme Wolfgang SCHLUCHTER
de recherche wébérien**

**De l'interprétation de quelques concepts Jean-Pierre GROSSEIN
wébériens**

**Le moment théologique dans l'approche Pascale GRUSON
wébérienne**

Max Weber et le capitalisme médiéval Romain MELOT

**Psychologie expérimentale, psychiatrie Sabine FROMMER
et psychopathologie chez Max Weber**

Sociologie, économie et psychophysique Wolf FEUERHAHN

Note sur Carl Menger Gilles CAMPAGNOLO

Max Weber sur les traces de Nietzsche ? Laurent FLEURY

Les *Écrits politiques* de Max Weber François CHAZEL

NOTES CRITIQUES

La « sociologie de la domination » Hubert TREIBER

Max Weber « à la française » ? Jean-Pierre GROSSEIN

TEXTES – DOCUMENTS – LIVRES

Abonnements/Subscriptions (2006) :

L'ordre et le paiement sont à adresser directement à :

Please send order and payment to:

*Éditions OPHRYS 5, allée du Torrent, 05000 GAP France
04 92 53 85 72*

France :

Particuliers : 80 € (4 numéros trimestriels)

Institutions : 90 € (4 numéros trimestriels)

Institutions : 110 € (4 numéros trimestriels + supplément en anglais)

Étudiants : 60 € (4 numéros trimestriels)

Étranger/Abroad :

110 € (4 numéros + supplément en anglais/

four quarterly issues + the English selection)

Vente au numéro/Single issue :

Le numéro trimestriel/for each quarterly issue : 23 €

La sélection anglaise/for the English selection : 30 €

www.rfs-revue.com

QUELQUES REPÈRES HISTORIQUES SUR LA THÉORIE DES JEUX

DE LEIBNIZ À VON NEUMANN

Christian SCHMIDT

RÉSUMÉ : L'article s'attache à dégager le fil rouge qui relie les réflexions de Wilhelm Gottfried Leibniz sur les jeux de société à la théorie des jeux, telle qu'on la trouve dans l'ouvrage de John Von Neumann et Oskar Morgenstern. L'itinéraire décrit passe par les travaux de plusieurs mathématiciens du XVIII^e siècle sur différents jeux de hasard, pour aboutir aux recherches de quelques-uns des fondateurs des mathématiques modernes, comme Ernst Zermelo pour la théorie des ensembles et Émile Borel pour la théorie des probabilités. Il montre comment une analyse mathématique des jeux de société a débouché sur l'élaboration d'une grille générale d'analyse des phénomènes sociaux. Son cheminement révèle, en outre, la longue parenthèse du XIX^e siècle où ce programme s'est trouvé abandonné et esquisse, en conclusion, quelques hypothèses pour l'expliquer.

MOTS-CLÉS : théorie des jeux, jeux de hasard, jeux de société, jeux sociaux, hasard, probabilités, calcul.

ABSTRACT : *The paper strives to find the clue which links Leibniz' thoughts on parlour games to the mathematical theory of games in John Von Neumann and Oskar Morgenstern. Magna opera the way goes through the works of several XVIIIth century mathematicians on various games of chance to reach the research of some of the modern mathematics founders, as Ernst Zermelo for the sets theory and Émile Borel for the theory of probabilities. The paper shows how a mathematical analysis of parlour games ends at a general framework to study the social phenomena. Its development also reveals how this research program has disappeared, all along the XIXth century, and suggests, in conclusion, some tentative explanations of this development.*

KEYWORDS : *game theory, chance games, parlour games, social games, chance, probabilities, calculation.*

ZUSAMMENFASSUNG : Im Artikel geht es darum, den roten Faden herauszuarbeiten, der Gottfried Wilhelm Leibniz' Überlegungen zu Gesellschaftsspielen mit der Spieltheorie verbindet, wie sie sich im Werk von John Von Neumann und Oskar Morgenstern findet. Der beschriebene Weg verläuft über die Werke verschiedener Mathematiker des 18. Jahrhunderts zu Glücksspielen und führt zu den Forschungen einiger Begründer der modernen Mathematik, wie Ernst Zermelo für die Mengenlehre und Émile Borel für die Wahrscheinlichkeitstheorie. Es wird gezeigt, wie eine mathematische Analyse der Gesellschaftsspiele in die Ausarbeitung eines allgemeinen Untersuchungsrahmens für soziale Phänomene mündete. Die Darstellung dieses Weges macht überdies den langen Exkurs des 19. Jahrhunderts erkennbar, wo dieses Programm aufgegeben wurde, und skizziert zum Schluss einige Erklärungshypothesen.

STICHWÖRTER : Spieltheorie, Glücksspiel, Gesellschaftsspiele, soziale Spiele, Zufall, Wahrscheinlichkeit, Calculus.

Christian SCHMIDT, né en 1938, est professeur de sciences économiques à l'université Paris IX-Dauphine. Il y enseigne la théorie des jeux, l'analyse du risque et la méthodologie prospective. Il dirige le Laboratoire d'économie et de sociologie des organisations de défense (LESOD) qu'il a créé. Il a fondé l'association Charles-Gide pour l'histoire de la pensée économique en 1983 et a été codirecteur du groupe de recherches d'histoire de la pensée et d'épistémologie économique (CNRS) de 1990 à 2000. Ses principaux ouvrages portent sur l'épistémologie de l'économie (*La Sémantique économique en question*, Paris, Calmann-Lévy, 1985), les relations entre l'économie et la défense (*Penser la guerre, penser l'économie*, Paris, Odile Jacob, 1991) et la théorie des jeux (*La Théorie des jeux. Essai d'interprétation*, Paris, Presses universitaires de France, 2001).

Adresse : Université Paris IX-Dauphine, LESOD, place de Lattre-de-Tassigny, F-75775 Paris Cedex 16.

Courrier électronique : christian.schmidt@dauphine.fr

Le terme de théorie des jeux qui désigne aujourd'hui une théorie mathématique des interactions sociales au sens large¹ peut surprendre. Il prête à confusion notamment lorsque cette théorie se trouve appliquée à la sphère économique. La théorie des jeux ne traite pas l'univers économique comme un vaste casino. Elle ne fournit pas davantage de martingales aux spéculateurs en mal d'imagination financière. Pour retrouver le sens de cette appellation, il faut remonter le cours de son histoire. Elle nous ramène au projet de quelques mathématiciens du début du ^{xx}e siècle visant à élaborer une véritable théorie mathématique des jeux de société. La relation entre cet objectif initial et l'actuelle théorie des jeux permet, d'une part, de comprendre comment s'est construite cette théorie et, d'autre part, de cerner l'angle particulier sous lequel elle appréhende les phénomènes sociaux qu'elle étudie. Les jeux de société ont fourni les matériaux originels de cette construction, en même temps qu'une métaphore féconde pour l'appliquer à la vie sociale.

Cet article retrace les étapes marquantes de cet itinéraire singulier. Trois niveaux doivent être préalablement distingués. Celui du projet philosophique d'une théorie mathématique des jeux de société, tel qu'il se trouve déjà formulé par Leibniz. Celui du recours aux mathématiques pour résoudre un problème technique posé par un jeu de hasard particulier, comme chez James Waldegrave et Pierre Rémond de Montmort. Celui, enfin, de la théorisation dans une mathématique appropriée des jeux de société. Cette dernière s'effectue, soit sur un jeu déterminé, comme celui des échecs pour Zermelo, soit à partir d'invariants présents dans un grand nombre de jeux, comme l'ont successivement entrepris Borel et Von Neumann. Il s'agit alors, d'une certaine manière, de réaliser le programme leibnizien.

Ces trois niveaux coïncident approximativement avec deux périodes historiques bien différentes. L'histoire commence à l'aube du ^{xviii}e siècle. Mais à l'exception de Leibniz, les contributions du siècle des Lumières restent cantonnées au deuxième niveau, avec des découvertes techniques souvent ingénieuses mais toujours limitées. Il faut attendre le ^{xx}e siècle pour que le programme de recherches leibnizien prenne réellement corps. La dernière étape de la métamorphose se situe chez Von Neumann et Morgenstern qui transformèrent, juste avant la Seconde Guerre mondiale, cette théorie des jeux de société en une théorie des jeux sociaux applicable aux comportements économiques.

Cette trame historique sera notre fil directeur. Une première partie concerne le ^{xviii}e siècle. Elle analyse le projet de Leibniz et montre à partir d'un exemple, comment s'est effectuée, à cette époque, une fécondation réciproque des mathématiques et des jeux de société, préalable indispensable à la naissance de cette théorie. La seconde partie, la plus importante, est consacrée au ^{xx}e siècle. Elle

1. Cette définition classique de la théorie des jeux est notamment donnée par AUMANN, 1987. Pour une analyse plus approfondie du contenu de la théorie des jeux, voir SCHMIDT, 2001b.

se propose de dégager sur quelle base mathématique a été conçue cette théorie des jeux de société, avant d'expliquer comment elle est devenue une théorie des jeux sociaux.

I. – AUX ORIGINES D'UNE MATHÉMATIQUE DES JEUX DE SOCIÉTÉ

De la fin du XVII^e siècle jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, triomphe ce que Colas Duflo nomme, dans son petit essai philosophique sur *Le Jeu de Pascal à Schiller*, la « thématique du jeu² ». Deux articles de l'*Encyclopédie* y sont consacrés, intitulés respectivement « Jeu » et « Jouer »³, pour ne rien dire des nombreux articles concernant des jeux particuliers, comme les dés ou le trictrac. La nouveauté de cette thématique réside, surtout, dans l'importance occupée par les mathématiques.

Plus précisément, les jeux constituent un objet d'étude et de réflexion pour deux raisons complémentaires. Ils offrent d'abord un domaine privilégié à la nouvelle branche des mathématiques que représente le calcul des probabilités. Ils fournissent, ensuite, une occasion d'évaluer la capacité de la raison humaine à débrouiller les situations complexes auxquelles se trouvent confrontés les joueurs. On dispose sur ces deux points de témoignages convergents. Mais l'ensemble de ces écrits du XVIII^e siècle reste insuffisant pour servir de point d'ancrage à l'idée d'une théorie mathématique des jeux de société. C'est à la profondeur d'une intuition philosophique de Leibniz que l'on doit son anticipation.

I. 1. – L'intuition de Leibniz

Parmi les innombrables projets échafaudés par Leibniz, figure la création d'une académie des jeux. Leibniz d'autre part, après son voyage à Paris entre 1672 et 1676, marqua son intérêt pour les jeux de hasard qui faisaient alors fureur dans la capitale. En témoignent une série de courtes pièces consacrées respectivement au jeu du quinquenove et de la basset⁴. Mais c'est ailleurs qu'il faut rechercher la formulation d'un véritable programme de recherches concernant une théorie mathématique des jeux de société. Ce programme se trouve en toutes lettres dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Cette précision n'est pas indifférente. L'ouvrage, dont Leibniz entreprend la rédaction en 1703, doit s'entendre comme une critique raisonnée et surtout comme une réponse au célèbre *Essai philosophique concernant l'entendement humain* de Locke dont la première édition remonte à 1690⁵. Pour Leibniz, par conséquent, la théorie mathématique des jeux de société qu'il appelle de ses vœux prend place dans l'argumentation qu'il développe à l'encontre de l'approche lockienne de

2. DUFLO, 1997, p. 13-49.

3. L'article « Jeu » a été rédigé par Jaucourt et l'article « Dé » par D'Alembert. L'article « Jouer » en revanche, qui est le plus complet, n'est pas signé.

4. Sur ces écrits, voir LEIBNIZ, 1995.

5. LOCKE, 1690.

l'entendement. On peut y lire, dans le livre IV, qui porte précisément sur la connaissance⁶ :

« J'ai dit plus d'une fois qu'il faudrait une nouvelle espèce de logique qui traiterait des degrés de probabilité [...]. Il serait bon que celui qui voudrait traiter cette matière poursuive l'examen des jeux de hasard ; et généralement, je souhaiterais qu'un habile mathématicien voulut faire un ample ouvrage bien circonstancié et bien raisonné sur toute sorte de jeux, ce qui serait de grand usage pour perfectionner l'art d'inventer, l'esprit humain paraissant mieux dans les jeux que dans les matières les plus sérieuses⁷. »

Pour comprendre à quoi correspond cette proposition de Leibniz, il est nécessaire de reconstituer le raisonnement qui l'a conduit à la formuler. Elle surgit à propos du problème suivant : comment utiliser ses facultés de jugement lorsque l'on ne dispose que d'une connaissance incomplète sur une situation ? Leibniz relie naturellement cette question à celle du fondement des connaissances transmises par les probabilités et au degré d'assentiment qu'il faut leur accorder⁸. Cette relation entre les probabilités et les croyances sera développée ultérieurement par Condorcet dans ses considérations sur « les motifs de croire⁹ ».

Le raisonnement suivi par Leibniz pour résoudre ce problème s'oppose point par point à celui de Locke. Contrairement à Locke, pour qui la probabilité n'est que l'apparence d'une liaison avec la vérité, Leibniz soutient qu'elle reste dans un rapport de conformité à la vérité. Là où Locke ne discerne qu'un amoncellement d'expériences passées, pratiquement impossible à mémoriser, Leibniz imagine un système ouvert en mouvement continu où les croyances du moment peuvent être révisées en fonction de l'apparition de nouveaux éléments. Tandis que Locke conclut qu'en raison des difficultés qu'il appréhende, il est nécessaire de trancher en pleine conscience de cette incertitude, Leibniz distingue le temps de la délibération, où s'exerce le jugement sur les croyances reposant sur les probabilités, de celui de la décision qui, une fois arrêtée, doit être menée jusqu'à son terme :

« Dans nos propres affaires, surtout dans les matières fort importantes, où il est encore permis de s'embarquer et de reculer, et où il n'est pas préjudiciable de suspendre l'exécution et d'aller bride en main, les arrêts de notre esprit, fondés sur des probabilités ne doivent jamais tellement passer *in rem judicatam*, comme les jurisconsultes l'appellent, c'est-à-dire pour établis qu'on ne soit disposé à la révision du raisonnement, lorsque de nouvelles raisons considérables se présentent à l'encontre. Mais quand il n'est plus temps de délibérer, il faut suivre le jugement qu'on a fait avec autant de fermeté que s'il était infaillible, mais non toujours avec autant de rigueur¹⁰. »

6. Cette connotation cognitive est rétrospectivement révélatrice de la perspicacité de Leibniz, puisque le problème de la connaissance est aujourd'hui au centre des réflexions sur la théorie des jeux.

7. LEIBNIZ, 1765, ici 1990, p. 368.

8. LEIBNIZ, 1765, chap. xvi.

9. CONDORCET, 1785, ici 1986, p. 627-639.

10. LEIBNIZ, 1765, ici 1990, p. 364.

Comment intervient dans cette construction le projet leibnizien d'une théorie mathématique des jeux de société ? Il se manifeste à l'intersection de deux convictions. Leibniz, d'une part, est persuadé de la nécessité d'un traitement systématique des connaissances correspondant aux différents degrés de probabilité qui leur sont associées. Or, les jeux de hasard fournissent un cadre idéal pour entreprendre cette quête (voir les travaux de Meré, Pascal et Montmort). D'autre part, et de manière plus profonde, la situation dans laquelle les joueurs se trouvent placés pour décider de leur mouvement n'est pas seulement représentative de cette incertitude, elle stimule en outre leur capacité d'inventer. C'est pourquoi une théorie des jeux de société ainsi conçue permettrait de comprendre comment un individu peut utiliser au mieux ses facultés de jugement lorsqu'il se trouve contraint de décider alors qu'il ne dispose que d'une connaissance incomplète. Sans forcer la pensée de Leibniz, on trouve déjà dans ce passage des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* les deux piliers à partir desquels Borel entreprendra, un peu plus de deux siècles plus tard, l'élaboration d'une théorie mathématique des jeux où, précise-t-il, « interviennent le hasard et l'habileté des joueurs ¹¹ ». Le hasard requiert le recours au calcul des probabilités, quant à l'habileté des joueurs, elle recoupe les capacités d'invention et se manifeste au niveau du choix de leur stratégie.

Des rapprochements plus précis encore peuvent être faits entre l'esquisse de Leibniz et le début de sa réalisation par Borel. Leibniz, comme on l'a montré, soutient qu'en situation d'incertitude qui caractérise la plupart des jeux, les joueurs, une fois leur position arrêtée, doivent s'y tenir jusqu'au dénouement final. Comment ne pas y reconnaître l'acception technique d'une stratégie qui correspond, en théorie des jeux, à un plan complet d'actions dont la mise en œuvre s'étend jusqu'à la fin du jeu ? Borel fournit, en outre, une explication de l'assertion un peu énigmatique de Leibniz, selon laquelle les situations de jeu seraient plus propices à perfectionner l'art d'inventer que d'autres activités réputées plus sérieuses. Dans un jeu simplifié, Borel observe que le joueur doit non seulement s'en remettre aux prescriptions de la logique ordinaire (par exemple, éliminer les stratégies dominées), mais encore faire preuve de psychologie. Par « psychologie » Borel entend d'abord la faculté d'observer la manière de jouer de son adversaire, mais surtout son aptitude à le surprendre, en substituant aux règles de comportement attendues, tirées, par exemple, d'un traité de ce jeu, d'autres règles qu'il lui revient d'inventer ¹².

I. 2. – *Minimax et stratégie mixte*

Borel fut longtemps crédité d'avoir introduit le premier le concept de stratégie mixte, indispensable à la solution d'un jeu à deux joueurs à somme nulle. Par opposition à la stratégie dite « pure », une stratégie mixte se trouve définie dans le langage de la théorie des jeux non par une action déterminée, mais par une distribution de probabilités sur l'ensemble des actions mis à la disposition du

11. BOREL, 1921.

12. BOREL, 1921 et 1924a.

joueur. Cette définition mathématiquement très claire, n'est pas intuitivement évidente, aujourd'hui encore. C'est cependant au moyen de cette astuce mathématique que le problème posé par un jeu où les joueurs ont des intérêts au moins partiellement différents a pu être résolu. Nous savons aujourd'hui, grâce aux recherches de Georges Guilbaud¹³ et d'Harold Kuhn¹⁴ que son origine est bien antérieure à Borel. Elle nous ramène, une fois encore, au début du XVIII^e siècle, avec Waldegrave.

De quoi s'agit-il ? Durant toute cette période, de bons esprits se penchèrent sur les problèmes mathématiques que posent les jeux de hasard – probabilités obligent. Parmi eux, Pierre Rémond de Montmort et Nicolas Bernoulli échangeaient une abondante correspondance concernant, en particulier, le jeu suivant. L'un des joueurs tire une carte au hasard dans un jeu de 52 cartes et la propose à l'autre. Ce dernier peut l'accepter ou la renvoyer au premier joueur qui, à son tour, s'il n'est pas satisfait, peut l'échanger contre une autre carte tirée au hasard et ainsi de suite¹⁵. Lorsqu'ils décident de terminer, les deux joueurs comparent les cartes qu'ils ont en main, le vainqueur est celui dont la carte représente la valeur la plus élevée selon l'évaluation conventionnelle des cartes. Or c'est un amateur, James Waldegrave, qui découvrit la solution.

Dans une lettre adressée à Bernoulli datée de 1713, Montmort lui fait part d'un courrier de Waldegrave, où ce dernier explique ce qui fonde sa solution. La manière de jouer qu'il propose consiste à trouver une combinaison stratégique (« méthode de jouer ») telle qu'elle garantisse à un joueur le gain minimal le plus élevé, quels que soient les choix de l'autre joueur¹⁶. Non seulement cette solution est fournie par ce que l'on appelle aujourd'hui une stratégie mixte, mais l'explication qu'en donne Waldegrave met clairement en évidence l'étroite relation existant entre cette stratégie mixte et le critère du minimax dans un jeu à deux joueurs. On comprend, dans ces conditions, la fascination exercée par cette contribution de Waldegrave sur Kuhn, l'un des mathématiciens qui entourèrent Von Neumann et Nash aux grandes heures de la théorie des jeux contemporaine.

Ce résultat surprenant illustre brillamment la manière dont les mathématiciens de la première moitié du XVIII^e siècle anticipèrent diverses techniques de raisonnement développées ultérieurement par la théorie des jeux, en cherchant à résoudre quelques-uns des mystères des jeux de hasard. Peut-on pour autant en inférer que la théorie mathématique des jeux est née dans les cercles libertins du XVIII^e siècle ? Nous ne le pensons pas. Un univers sépare ces découvertes mathématiques ponctuelles, originales et porteuses de promesses, mais toujours limitées à un jeu (même si les règles de ce jeu ont plus ou moins été inventées pour stimuler la sagacité des joueurs), d'une théorie raisonnée à portée générale. En rapprochant l'intuition de Leibniz, précédemment rappelée, des innovations de nos mathématiciens férus de jeux de hasard, l'édifice de la théorie des jeux aurait

13. GUILBAUD, 1960.

14. KUHN, 1968.

15. À l'exception du roi qui donne immédiatement la victoire à celui qui tire cette carte.

16. KUHN, 1968. Waldegrave suppose ici, ce qui est capital, que les deux joueurs sont également intelligents, ce qui signifie « rationnels » au sens où l'entend la théorie des jeux actuelle.

peut-être pu se construire. Cette hypothèse entre dans la catégorie leibnizienne des mondes possibles. Mais une telle rencontre n'a pas eu lieu et il nous faut enjamber presque deux siècles pour retrouver le fil historique de notre propos.

II. – DE LA THÉORIE MATHÉMATIQUE DES JEUX DE SOCIÉTÉ À UNE THÉORIE DES COMPORTEMENTS SOCIAUX

À première vue, la séquence historique du début du XVIII^e siècle semble se répéter avec Zermelo. Le célèbre mathématicien allemand, qui fut l'un des fondateurs de la théorie des ensembles et de la logique moderne se tourne à son tour vers les jeux de société pour prolonger ses travaux. Mais la contribution de Zermelo relève, en réalité, d'une démarche différente. Elle ne prend pas appui, d'abord, sur un jeu de hasard, mais sur un jeu de « pure réflexion », puisqu'il s'agit des échecs, d'où le hasard est pratiquement absent. En second lieu, le jeu n'est pas pour Zermelo un objet destiné à le mettre sur la voie de nouvelles propriétés mathématiques, mais un domaine d'application lui permettant d'éprouver la solidité de la récente théorie des ensembles. Zermelo, enfin, distingue clairement, dans son propos, ce que serait une théorie spécifique du jeu d'échecs des réponses mathématiques aux problèmes particuliers que ce jeu peut poser¹⁷.

Une métamorphose s'est donc accomplie dans les esprits. Elle prépare ce que deviendra la théorie mathématique des jeux de société, dont la véritable élaboration commence dans le premier quart du XX^e siècle. La contribution de Zermelo reste cependant singulière. On trouve, certes, dans ses réflexions sur l'« application de la théorie des ensembles à la théorie des échecs¹⁸ » quelques éléments annonciateurs de ce qui deviendra la théorie des jeux en relation étroite avec les débats sur les fondements des mathématiques se poursuivant à cette époque. Poincaré soutenait que le jeu d'échecs n'est pas un objet mathématique, puisqu'il ne compte que 64 cases et que sa généralisation à un échiquier de n cases n'est ni immédiate ni naturelle¹⁹.

Dans l'introduction de sa communication, Zermelo explique, au contraire, que ses observations sur le jeu d'échecs sont indépendantes des règles spécifiques et des limitations du jeu lui-même, qui n'est utilisé qu'à titre d'illustration d'un mode de raisonnement plus général²⁰. Par-delà la divergence sur la philosophie des mathématiques qui oppose Zermelo à Poincaré, s'esquisse en filigrane une idée centrale pour la future théorie des jeux. Si aucun jeu particulier ne constitue un objet mathématique, la notion plus générale de jeu peut fournir l'objet d'une théorie mathématique qui reste à définir. Cette idée fut reprise et développée par

17. ZERMELO, 1913.

18. Il s'agit d'une communication présentée par Zermelo au V^e congrès international des mathématiciens qui s'est déroulé en 1912 à Cambridge. Elle a été discutée dans une session de philosophie et fut publiée en allemand en 1913, voir ZERMELO, 1913.

19. POINCARÉ, 1912.

20. ZERMELO, 1913.

deux mathématiciens qui ne partageaient pourtant pas la même philosophie des mathématiques, puisqu'il s'agit de Borel et Von Neumann.

Mais Zermelo va plus loin. Il démontre sur la base d'un raisonnement ensembliste à quelles conditions l'un des camps peut occuper « une position gagnante » qui lui assure la victoire, et jusqu'à quel point, partant d'une position perdante, il peut retarder sa défaite. Les termes de stratégie et de solution, familiers aux théoriciens contemporains des jeux sont encore absents de sa présentation, mais les mouvements et les positions, au moyen desquels Zermelo avance ses propositions, s'en rapprochent singulièrement. Du reste les travaux de Zermelo ont été poursuivis par quelques-uns de ses disciples en Hongrie, avant de se fondre dans le courant de recherche dominant. On songe, en particulier, à Dénes König et à László Kalmar.

Quelques pages, fussent-elles prémonitoires, ne suffisent pas, en elles-mêmes, à construire une théorie, et l'on a longtemps plus prêté à Zermelo qu'il n'a effectivement apporté à la théorie des jeux, tant son prestige de savant conférait rétrospectivement ses lettres de noblesse mathématique à cette nouvelle discipline²¹.

II. 1. – *La voie ouverte par Borel*

C'est avec Borel que débute la véritable histoire d'une théorie générale des jeux de société, au sens où l'entend le mathématicien. Adoptant une démarche familière à cette profession, il part de la formulation d'un problème précis dans un cadre rigoureux, mais suffisamment abstrait pour être généralisé. Il pose le problème : est-il possible de déterminer une méthode de jeu meilleure que les autres, c'est-à-dire qui donne au joueur qui l'adopte une supériorité sur tout joueur qui ne l'adopte pas ? Il détermine le cadre : un jeu symétrique à deux joueurs qui dépend à la fois du hasard et de l'habileté des joueurs²². Dès sa première note, où il présente la manière dont il se propose de traiter le problème et en fournit quelques exemples, Borel énonce en conclusion deux observations de portée plus générale.

En dépit de la simplicité du cadre envisagé (le jeu) et de la clarté du problème posé (choisir la meilleure stratégie), Borel note avec un certain humour la nature de son extrême complexité :

« Il semble que pour suivre à la lettre [le conseil du théoricien], il faudrait une incohérence totale d'esprit, alliée bien entendu à l'intelligence nécessaire pour éliminer les méthodes que nous avons qualifiées de mauvaises²³. »

21. Ce travail de Zermelo ne figure pas dans la bibliographie, au demeurant assez réduite, fournie par VON NEUMANN et MORGENSTERN, 1944, p. 624. Cela ne l'a pas empêché d'être régulièrement cité depuis près d'un demi-siècle dans la plupart des publications en théorie des jeux. Les théoriciens des jeux le créditaient généreusement d'avoir utilisé pour la première fois un mode de raisonnement qui leur était familier, la « *backward induction* » (induction à rebours). Ce n'est que très récemment, lorsque le texte de Zermelo fut enfin traduit en anglais par Ulrich Schwalbe et Paul Walker, que l'on découvrit, avec une certaine surprise, que ce que l'on prêtait à Zermelo, ne s'y trouvait pas, voir SCHWALBE et WALKER, 2001.

22. BOREL, 1921.

23. BOREL, 1921, ici 1924b, p. 203.

Par ailleurs, Borel évoque tout l'intérêt d'une analogie entre la situation de jeu qui lui sert de cadre de référence et plusieurs phénomènes intéressant directement la vie sociale. Ainsi écrit-il :

« Les problèmes de probabilité et d'analyse que l'on pourrait se poser à propos de l'art de la guerre ou des spéculations économiques et financières ne sont pas sans analogie avec les problèmes relatifs aux jeux mais avec un degré de complication bien plus élevé²⁴. »

Plus tard, il reviendra sur cette question dans le cours qu'il consacra durant l'année universitaire 1936-1937 à l'application des probabilités aux jeux de hasard. Il y développe deux exemples de jeux de stratégie, concernant respectivement une situation de stratégie militaire et un problème économique de répartition optimale. S'il reste prudent sur le terrain des applications en raison des spécificités de chaque situation réelle, il affirme néanmoins que le traitement théorique des problèmes posés dans ces deux domaines repose sur les mêmes bases²⁵.

Borel démontre que ces situations de jeu ont une solution dans les cas où les joueurs disposent de trois et de cinq stratégies (ou « méthodes de joueur », selon la terminologie de Borel) grâce au concept de stratégie mixte²⁶. Il considère toutefois comme une question ouverte, l'existence d'une solution générale pour ces jeux à deux joueurs aujourd'hui qualifiés de jeux à somme nulle²⁷. Cette position fut à l'origine d'un malentendu, lorsqu'en 1953, Maurice Fréchet, l'un des disciples de Borel publia un article dans *Econometrica*, où il qualifiait Borel de véritable « précurseur » de la théorie des jeux²⁸.

Von Neumann qui vivait encore (il est mort en 1957) répondit sèchement à Fréchet que la principale contribution de Borel en ce domaine réside précisément dans son échec à démontrer le théorème du minimax qui fournit cette solution générale. Or, pour Von Neumann, sans le théorème du minimax, il n'y aurait aucune théorie des jeux possible²⁹.

La question soulevée par ce débat dépasse le simple problème de l'attribution des mérites à l'un ou à l'autre dans l'élaboration de cette nouvelle théorie des jeux. Certes, Borel n'a pas démontré le théorème du minimax. Il a même fait preuve à son endroit d'un scepticisme avéré³⁰. La raison de ce scepticisme ne tient pas à l'intérêt mathématique de ce théorème, mais à sa pertinence pour la théorie des jeux, telle qu'il la conçoit. En 1938, il reproduit dans le volume de son traité de probabilités consacré aux jeux de hasard une démonstration du théorème du minimax, différente de celle de Von Neumann, due à un autre de ses

24. BOREL, 1921, ici 1924b, p. 203.

25. BOREL, 1938.

26. BOREL, 1924a.

27. BOREL, 1927.

28. FRÉCHET, 1953.

29. VON NEUMANN, 1953.

30. BOREL, 1927.

disciples, Jean Ville³¹. Il prend ensuite la plume pour la commenter. S'il y reconnaît l'importance de ce théorème initialement démontré par Von Neumann, il ajoute immédiatement :

« Il me paraît cependant indispensable d'indiquer, pour prévenir tout malentendu, que les applications pratiques de ce théorème aux jeux de hasard effectivement pratiqués ne paraissent pas pouvoir, de longtemps, devenir une réalité³². »

L'argument avancé par Borel pour justifier cette assertion mérite d'être rapporté. Afin d'apprécier la portée de la découverte de Von Neumann, Borel se place du point de vue des joueurs et se demande si ces derniers seraient effectivement en mesure, en situation de jeu, d'atteindre le résultat correspondant à la solution démontrée. Non seulement il en doute, mais il ajoute que, s'il en était ainsi, le jeu serait alors vite abandonné, car il se trouverait privé de l'un de ses ressorts fondamentaux, l'incertitude ludique.

Ainsi, comme cela est fréquent en matière de théorie scientifique, Von Neumann et Borel n'ont pas en tête la même idée de ce que doit ou peut être une théorie des jeux. Il s'agit davantage pour Borel d'une théorie des joueurs, qui s'adresse à ceux qui s'adonnent aux jeux de sociétés, que d'une théorie abstraite du jeu. Il en résulte, d'une part, que Borel anticipe le rôle prédominant de la dimension cognitive dans une telle théorie et, d'autre part, que le passage aux applications sociales requiert (pour lui) d'approfondir le sens de la métaphore au moyen de laquelle les jeux de sociétés nous instruisent sur les jeux sociaux. Cette conception d'une théorie des joueurs est assez éloignée de celle qui inspirera la théorie de Von Neumann et Morgenstern. C'est finalement cependant cette dernière qui a triomphé.

Les recherches de Borel s'avèrent rétrospectivement proches de l'intuition initiale de Leibniz. La compréhension des jeux de société enrichit nos connaissances sur l'entendement des hommes. La réalisation de son projet commence par l'esquisse d'une typologie des jeux qui constitue un préalable à l'intelligence de leur analogie avec des situations sociales « réelles » auxquelles nous pouvons être confrontés. Borel distingue, à cet effet, les jeux de pur hasard des jeux où interviennent à la fois le hasard et l'habileté des joueurs. C'est à cette seconde catégorie que Borel attache le plus d'intérêt, en précisant que l'habileté des joueurs consiste à tirer le meilleur parti possible des éléments fournis par le hasard. Appartiennent à cette catégorie la plupart des jeux de cartes et, en particulier, le poker et le bridge auquel Borel consacre un développement entier³³.

31. Tandis que la démonstration originelle de Von Neumann utilise la topologie et le célèbre théorème du point fixe, celle de Ville est effectuée à partir des outils de l'analyse algébrique classique, au moyen de fonctions continues. Cela n'est pas indifférent pour comprendre la nature de certaines oppositions entre Borel et Von Neumann. On observera néanmoins que VON NEUMANN et MORGENSTERN, 1944, p. 154, qui citent Ville, abandonneront dans *Theory of games and economic behavior* la topologie pour une démonstration plus simple et plus proche de celle de Ville.

32. BOREL, 1938, p. 117.

33. Borel, lui-même joueur de bridge et de poker, publia avec un joueur professionnel, André Chéron, un manuel de bridge, voir BOREL et CHÉRON, 1940.

L'idée d'élaborer une théorie générale des jeux de société fondée sur une typologie a été développée par René de Possel³⁴. Selon cet auteur, un jeu de société combine trois facteurs qu'il nomme respectivement « la réflexion », le « hasard » et la « ruse ». La notion de ruse qu'il ajoute aux deux composantes déjà identifiées par Borel est la plus délicate à cerner. Elle désigne pour Possel, l'aptitude d'un joueur à créer à son profit ce que l'on appellerait aujourd'hui une asymétrie d'information ou de connaissance, afin d'en exploiter les avantages. Pour illustrer son propos, l'auteur fournit quelques exemples de jeux de « pure réflexion », comme les échecs ou les dames, et de « pur hasard », comme pile ou face. Il a plus de difficulté à identifier des jeux de « pure ruse ». Il cite néanmoins dans cette catégorie le jeu de qui perd gagne et le jeu d'enfant pierre, feuille, ciseaux dont l'appellation varie avec les groupes ethnoculturels qui le pratiquent (la Mora pour les Japonais, le Baccarat du diable en France au XIX^e siècle...) ³⁵.

Ces exemples de jeux purs représentent cependant des cas extrêmes. La majorité des jeux de société combinent au moins deux des facteurs mentionnés, si ce n'est, le plus souvent, les trois. Ainsi, le jeu de poker fournit une illustration de cette combinaison. Hasard dans la distribution initiale des cartes, réflexion dans la prise en compte stratégique des différentes possibilités, ruse à travers le « bluff ». Non seulement ces trois facteurs ne sont pas mutuellement exclusifs, mais ils interfèrent entre eux. Pour représenter simplement leur influence réciproque, Possel emprunte à Borel le langage des probabilités.

Cette avancée dans la direction d'une théorie générale des jeux de société a élargi son champ d'étude initial en révélant cette dimension troublante de la ruse. Aujourd'hui encore, cette ruse n'est pas complètement intégrée au corpus de la théorie des jeux qui reste dominée par l'idée d'une posture défensive des joueurs (maximin, critère de la meilleure réponse stratégique) ³⁶. On y trouve peu de choses sur l'émission de fausses informations et l'utilisation optimale des erreurs commises par les autres joueurs. Cette extension ne s'est pas non plus accompagnée d'une véritable élucidation de la métaphore. On retrouve, certes, les trois ingrédients du hasard, de la raison logique et de la ruse dans nombre de situations sociales concrètes ; mais la typologie de Possel ne nous dit rien sur ce qui, tout à la fois, rapproche et distingue ces situations de tel ou tel jeu de société.

Cette lacune peut s'expliquer assez facilement. La clef de passage n'est pas à rechercher dans les ingrédients eux-mêmes, mais dans la notion de règles. Dans un jeu de société, les règles sont données et connues des joueurs ; dans une situation sociale, ces règles doivent être découvertes et partagées par les joueurs. La prise de conscience de cette différence décisive par Von Neumann et Morgenstern dans *Theory of games and economic behavior* explique pourquoi ce volumineux ouvrage – qui ne contient ni résultat mathématique vraiment

34. POSSEL, 1936.

35. POSSEL, 1936.

36. Cette limitation du domaine de la théorie des jeux a été clairement perçue par VON NEUMANN et MORGENSTERN, 1944, p. 164, qui qualifient leur théorie de « défensive » par opposition à une théorie offensive dont ils conçoivent qu'elle requiert une approche différente du jeu et une autre structure mathématique.

nouveau, ni exemple économique réellement convaincant – marque le point de départ historique de la théorie mathématique des jeux sociaux.

II. 2. – *La théorie des jeux sociaux selon Von Neumann et Morgenstern*

Au moment où il fait la connaissance à Princeton en 1939 du jeune économiste allemand, formé à l'École économique autrichienne, Oskar Morgenstern, John Von Neumann a déjà démontré son théorème du minimax³⁷ et entrevu le vaste champ d'application qu'il ouvrait, en particulier dans le domaine de l'économie³⁸. Pour réaliser toutes ses potentialités, il lui fallait résoudre deux questions. L'une, d'ordre purement technique, consiste à généraliser le résultat qu'il avait démontré dans le cadre étroit d'un jeu à deux joueurs à somme nulle à un jeu à un nombre quelconque de joueurs à somme variable. L'autre, de nature plus fondamentale vise à expliquer ce qu'est la solution d'un jeu lorsque ses règles ne sont pas données *a priori*, comme dans les jeux de société.

Pour répondre à ces deux questions Von Neumann et Morgenstern entreprirent de rédiger ensemble ce qui ne devait être à l'origine qu'une modeste brochure. De leur collaboration intense pendant les quatre années de guerre (1940-1943), naquit un ouvrage de 641 pages qui représente la bible à laquelle se réfèrent, encore aujourd'hui, les théoriciens des jeux contemporains³⁹.

La réponse qu'on peut lire à chacune de ces deux questions n'est pas sans lien. Dans l'esprit de Von Neumann, le premier problème équivalait à chercher à étendre le domaine de son théorème du minimax. Pour y parvenir, les auteurs de l'ouvrage procèdent en deux étapes. Ils augmentent d'abord progressivement le nombre de joueurs à 3, 4... n joueurs, tout en restant sur le territoire familier des jeux à somme nulle. Cela les conduit à ramener l'étude de ces jeux à celle de jeux à deux joueurs par le biais des coalitions. Dans un jeu à trois joueurs, 1, 2, 3, 1 et 2 peuvent s'allier contre 3, 2 et 3 contre 1 et 1 et 3 contre 2. L'exercice suivant consiste à réduire l'inconnu au connu, en transformant les jeux à somme non nulle en jeux à somme nulle par l'intervention miraculeuse d'un joueur fictif (« *fictitious player* ») uniquement chargé de compenser en termes comptables les gains des uns qui ne seront pas équilibrés par les pertes des autres. Cette procédure n'a pas abouti au résultat attendu, puisqu'elle a montré, au contraire, que le minimax n'était pas la solution de ces jeux. Ce résultat à première vue décevant, comporte une contrepartie positive. Privés de la solution qui semblait s'imposer, nos deux auteurs se sont trouvés dans l'obligation d'inventer de toutes pièces un concept de solution beaucoup moins évident⁴⁰. Là réside précisément la jonction avec la réponse à la seconde question. Ce concept de solution va, d'une certaine manière, déterminer les règles du jeu. Mais, contrairement à ce

37. VON NEUMANN, 1928.

38. VON NEUMANN, 1928.

39. VON NEUMANN et MORGENSTERN, 1944.

40. Baptisée « ensembles stables », la solution de Von Neumann et Morgenstern repose sur la stabilité des alliances définies à partir des notions de domination et non domination, voir VON NEUMANN et MORGENSTERN, 1944, p. 357-384.

qui se produit dans les jeux de société, ni la définition de la solution du jeu, ni les règles qui en découlent ne sont fixées au départ.

Les règles, qui font partie intégrante de la théorie, se doivent alors d'être justifiées. Leur justification de la solution fournit précisément la clef par laquelle des situations sociales représentables en termes de jeu mathématique communiquent avec les jeux de sociétés qui servirent de premier support à la théorie⁴¹. Dans *Theory of games and economic behavior*, Von Neumann et Morgenstern développent une intéressante interprétation de leur solution, passée longtemps inaperçue des théoriciens des jeux qui leur ont succédé. Elle est inspirée de l'École économique autrichienne, dans l'atmosphère de laquelle Morgenstern avait été formé. La solution d'un jeu social prend, pour les joueurs, la forme d'un ensemble de prescriptions qui, si elles sont suivies, les conduisent à un mode d'organisation de la société. Ces prescriptions renvoient à ce que les deux auteurs appellent un « standard de comportement accepté⁴² ». Que signifie ici « accepté » ? Pour le comprendre, il faut pousser un peu plus loin le raisonnement. Puisqu'un standard de comportement donné aboutit à un ordre social déterminé, l'accepter revient, pour les joueurs, à adhérer à l'ordre social qu'il permet d'établir. En choisissant librement de s'y plier, les joueurs reconnaissent dans les faits sa légitimité. Reste alors à expliquer ce qui peut fonder cette légitimité. Plusieurs critères ont été avancés dans *Theory of games and economic behavior* pour fonder un tel jugement. Il importe, en tout premier lieu, que l'ordre social ainsi établi ne soit pas autodestructeur (« *self-defending* »), d'où les conditions de nécessaire stabilité de la solution. Par ailleurs, diverses considérations éthiques ou sociales concernant la distribution peuvent également concourir à l'acceptabilité de la solution⁴³.

Cette interprétation ingénieuse de la solution d'un jeu et des règles qui l'accompagnent a néanmoins un coût mathématique élevé. Un même standard de comportement débouche souvent sur plusieurs solutions différentes, bien que, par sa définition même, il soit associé à un concept de solution unique. Plusieurs concepts de solutions sont, en outre, concevables. On est donc loin du projet initial de Von Neumann où la théorie des jeux serait unifiée grâce à la règle générale du minimax⁴⁴.

D'autres principes unificateurs furent proposés sans rapport direct avec les jeux de société, comme le très célèbre équilibre de Nash⁴⁵, qui correspond à un état du jeu d'où aucun des joueurs n'aurait d'intérêt à s'éloigner dès qu'il a été atteint. La découverte de la solution de Nash entraîna deux conséquences

41. Il est révélateur que, lorsqu'ils introduisent leur définition d'un concept de solution pour les jeux sociaux, les deux auteurs prennent soin de suggérer en note que « le lecteur oublie provisoirement l'analogie avec les jeux de société et pense complètement en termes d'organisations sociales », VON NEUMANN et MORGENSTERN, 1944, p. 41, n. 1.

42. VON NEUMANN et MORGENSTERN, 1944, p. 39-44.

43. VON NEUMANN et MORGENSTERN, 1944, p. 43.

44. Certains commentateurs, comme MIROWSKI, 1992, voudraient y voir l'une des raisons principales pour lesquelles Von Neumann s'est éloigné des travaux sur les jeux après la publication de son ouvrage avec Morgenstern. Il semble plus vraisemblable que ce détachement s'explique par le nombre de fictions mathématiques utilisées pour mener à son terme cette théorie des jeux sociaux dans la direction qu'ils avaient empruntée.

45. NASH, 1950.

majeures pour la théorie des jeux⁴⁶. D'un point de vue mathématique, d'abord, l'équilibre de Nash fait apparaître le minimax comme un simple cas particulier de cette nouvelle solution. De manière plus générale, il marque le point de départ d'une césure de cette théorie en deux branches distinctes, de plus en plus étrangères l'une à l'autre : les jeux coopératifs construits autour des coalitions et les jeux non coopératifs qui reposent exclusivement sur les stratégies des joueurs⁴⁷.

Les difficultés rencontrées par Von Neumann et Morgenstern pour dégager la signification de leur solution ne sont pas sans effets sur les conditions d'application de cette théorie aux phénomènes sociaux qu'elle entend expliquer. Comment identifier le standard de comportement adéquat lorsqu'une même situation est, au vu des données qui la décrivent, compatible avec plusieurs concepts de solution ? Les puristes répondront docement que de telles questions restent métathéoriques par rapport au corpus de la théorie des jeux. D'autres chercheurs, plus téméraires, s'efforcent dès à présent de relever le défi qu'elles posent, en explorant des voies différentes de celles qui ont été suivies par les fondateurs de la théorie. Un fait est en tout cas certain. La théorie des jeux sociaux pose aux théoriciens contemporains des problèmes inédits par rapport à ceux soulevés par les jeux de société.

Faut-il, pour autant, passer à l'autre extrême et considérer rétrospectivement inutile ce détour par les jeux de société pour comprendre les situations d'interactions sociales ? Nous ne le pensons pas pour deux raisons. La plus évidente se mesure au résultat. Si la théorie des jeux est aujourd'hui différente de presque toutes les autres théories qui traitent des phénomènes sociaux (économique, sociologique, anthropologique...), c'est parce qu'elle les appréhende d'une autre manière. Au lieu d'observer de l'extérieur des indicateurs, afin de relier leurs observations à une hypothèse théorique, la théorie des jeux imagine les acteurs sociaux opérant dans une situation qui s'apparente à celle des jeux de société.

Ce qui compte alors c'est moins la validité du test empirique que l'intelligence de ces situations, à partir des informations et des connaissances dont disposent sur elles les acteurs sociaux. De plus, toute situation sociale analysée par la théorie des jeux se présente aux agents qui y participent comme un défi où, à la manière des bonnes intrigues policières, se mêlent l'incertitude, voire le hasard, le raisonnement déductif et les croyances des uns sur les autres. On retrouve à l'état pur ces ingrédients dans l'univers clos d'un jeu de société. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que ces jeux aient servi de laboratoire à l'élaboration de cette nouvelle approche des phénomènes sociaux. Puisse la conjecture de Leibniz trouver ici une confirmation indirecte. En représentant les situations sociales comme des jeux, les hommes amélioreraient leur aptitude à les comprendre et à inventer de nouvelles solutions aux questions qu'elles leur posent.

II. 3. – La parenthèse du XIX^e siècle

La théorie des jeux ne manque pas d'énigmes pour les historiens. Mais l'interrogation historique la plus troublante qu'elle suscite concerne le fait

46. SCHMIDT, 2001a.

47. Cette question est analysée en détail in SCHMIDT, 2001b, chap. XI-XII.

qu'une réflexion mathématique sur les jeux de société issue du XVIII^e siècle ait enjambé le XIX^e siècle, pour aboutir au XX^e siècle à cette théorie des interactions sociales que nous connaissons. Ne s'est-il vraiment rien passé qui concerne son cheminement tout au long du XIX^e siècle ?

Cette vision radicale n'est pas tout à fait exacte. Les économistes sont en droit d'invoquer les contre-exemples d'Augustin Cournot dans ses *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*⁴⁸ et certains passages de Francis Ysidro Edgeworth dans *Mathematical psychics*⁴⁹. On retrouve en effet chez ces deux auteurs une approche des phénomènes économiques dûment circonscrite en terme de jeu (l'analyse de la concurrence et des situations de duopole et de monopole bilatéral). La solution proposée par Cournot est proche d'un « équilibre de Nash », et l'idée du « cœur » flotte dans le texte assez obscur d'Edgeworth⁵⁰. Mais il s'agit dans les deux cas du résultat d'une reconstruction rétrospective principalement due à Martin Shubik⁵¹. On chercherait en vain dans l'un et l'autre de ces écrits la moindre allusion aux mathématiques du hasard et aux jeux de société – ce qui semble, à première vue, troublant dans le cas d'un auteur comme Cournot connu, par ailleurs, pour son célèbre ouvrage sur les probabilités⁵². On peut, pour cette raison, conclure sur ce point que Cournot et Edgeworth firent, en leur temps, de la théorie des jeux, sans le savoir.

Pourquoi cependant cette longue parenthèse du XIX^e siècle ? La première raison est probablement le sérieux qui accompagnait le progrès de la science dans cette période. L'idée de mettre les mathématiques au service de préoccupations frivoles comme les jeux de société est sur ce point étrangère aux conceptions dominantes de ce siècle. En complément de cette conviction, et avec des arguments quelque peu différents, toutes les tentatives visant à introduire les mathématiques pour analyser les réalités économiques et sociales faisaient l'objet, en particulier en France et en Europe continentale, d'une farouche opposition. L'auteur des *Recherches sur les principes mathématiques* en fit les frais. Les activités humaines sont supposées réfractaires à cette époque à toute mise en équations. Les jeux n'étant pas une chose assez sérieuse pour fournir un objet de réflexion aux mathématiciens, et l'organisation des sociétés des hommes échappant à toute formalisation, fut-elle probabiliste, les chances laissées au développement de la théorie des jeux, telle que nous l'avons décrite, ne pouvaient être que négligeables. Qu'il ait fallu attendre la transformation des mentalités opérée au XX^e siècle pour assister à son éclosion n'a finalement rien d'extraordinaire.

Christian SCHMIDT*

48. COURNOT, 1838.

49. EDGEWORTH, 1881.

50. SCHMIDT, 1990.

51. SHUBIK, 1959.

52. COURNOT, 1843.

* Une version préliminaire de cet article a été publiée dans la revue de l'Association historique des élèves du lycée Henri IV, *Jeu et histoire*, n° spéc. : *L'Émoi de l'histoire*, 25-26, printemps-automne 2002, p. 94-115.

LISTE DES RÉFÉRENCES

- AUMANN (Robert J.), 1987, « Game Theory », in *The New Palgrave Dictionary*, éd. John EATWELL, Murray MILGATE et Peter NEWMAN, Londres, Macmillan Press, p. 460-482.
- BOREL (Émile), 1921, « La théorie des jeux et les équations à noyau symétrique gauche », *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, vol. CLXXIII, p. 1304-1308, in BOREL, 1924b, p. 199-203.
- BOREL (É.), 1924a, « Sur les jeux où interviennent le hasard et l'habileté des joueurs », *Association française pour l'avancement des sciences*, rééd. in BOREL, 1924b, p. 204-224.
- BOREL (É.), 1924b, *Éléments de la théorie des probabilités*, Paris, Hermann.
- BOREL (É.), 1927, « Sur les systèmes de formes linéaires à déterminant symétrique gauche et la théorie générale des jeux », *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, vol. CLXXXIV, p. 52-53.
- BOREL (É.), 1938, *Traité du calcul des probabilités et des applications. Applications aux jeux de hasard*, rédigé avec la collab. de Jean VILLE, Paris, Gauthier-Villars.
- BOREL (Émile) et CHÉRON (André), 1940, *Théorie mathématique du bridge à la portée de tous*, Paris, Gauthier-Villars.
- CONDORCET (Marie Jean Antoine Nicolas DE CARITAT), 1785, *Essais sur l'application de l'analyse de la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, rééd. in ID., *Sur la persistance de l'âme*, Paris, Fayard, 1986.
- COURNOT (Augustin), 1838, *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, Paris, Hachette, rééd. Paris, Calmann-Lévy, 1974.
- COURNOT (A. A.), 1843, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, rééd. Paris, Vrin, 1984.
- DUFLO (Colas), 1997, *Le Jeu de Pascal à Schiller*, Paris, Presses universitaires de France.
- EDGEWORTH (Francis Ysidro), 1881, *Mathematical psychics, an essay on the application of mathematics to the moral sciences*, Londres, Kegan Paul, rééd., New York, Augustin M. Kelley, 1974.
- FRÉCHET (Maurice), 1953, « Émile Borel, initiator of the theory of psychological games and its applications », *Econometrica*, 21, p. 95-96 et 118-125.
- GUILBAUD (Georges Théodule), 1960, « Faut-il jouer au plus fin ? Note sur l'histoire de la théorie des jeux », in *La Décision*, Paris, CNRS Éditions, p. 171-182.
- KUHN (Harold), 1968, « Waldegrave's comments. Excerpt from Montmort's letter to Nicholas Bernoulli », in BAUMOL (William J.) et GOLDFELD (Stephen M.), éd., *Precursors in mathematical economics*, Londres, London School of economics and political science, p. 3-6.
- LEIBNIZ (Wilhelm Gottfried), 1765, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, rééd. Paris, Flammarion, 1990.
- LEIBNIZ (W. G.), 1995, *L'Estime des apparences*, éd. Marc PARMENTIER, Paris, Vrin.
- LOCKE (John), 1690, *Essay concerning human understanding*, rééd. Oxford, Clarendon Press, 1975.

- MIROWSKI (Philip), 1992, « What are Von Neumann and Morgenstern trying to accomplish ? », in WEINTRAUB (Eliot Roy), éd., *Toward a history of game theory*, Durham/Londres, Duke University Press, p. 113-147.
- MONTMORT (Pierre RÉMOND DE), 1713, *Essai d'analyse sur les jeux de hasard*, Paris, Quillau.
- NASH (John Forbes), 1950, « Equilibrium points in n -person games », in *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 36, p. 48-49.
- POINCARÉ (Henri), 1912, *Le Calcul des probabilités*, Paris, Gauthier-Villars.
- POSSEL (René de), 1936, *Sur la théorie mathématique des jeux de hasard et de réflexion*, Monaco, Entretiens de Monaco.
- SCHMIDT (Christian), 1990, « Game theory and economics. An historical survey », *Revue d'économie politique*, 5, p. 589-706.
- SCHMIDT (C.), 2001a, « Does Nash equilibrium imply the players' rationality in non-cooperative games ? », *Mimeo*, nouv. sér., 4, p. 1-18.
- SCHMIDT (C.), 2001b, *La Théorie des jeux. Essai d'interprétation*, Paris, Presses universitaires de France.
- SCHWALBE (Ulrich) et WALKER (Paul), 2001, « Zermelo and the early history of game theory », *Games and Economic Behavior*, vol. XXXIV, 1, p. 123-137.
- SHUBIK (Martin), 1959, *Strategy and market structure*, New York, NY, John Wiley and Sons.
- VON NEUMANN (John), 1928, « Zur Theorie der Gesellschaftsspiele », *Mathematische Annalen*, 100, p. 295-320 ; « On the theory of game of strategy », trad. angl. de Sonya BARGMANN, in TUCKER (Albert W.) et LUCE (Robert D.), éd., *Contributions to the theory of games*, Princeton, Princeton University Press, 1959, vol. IV, p. 13-45.
- VON NEUMANN (J.), 1953, « Communication on the Borel's notes », *Econometrica*, 21, p. 124-125.
- VON NEUMANN (John) et MORGENSTERN (Oskar), 1944, *Theory of games and economic behavior*, Princeton, Princeton University Press.
- ZERMELO (Ernst), 1913, « Über eine Anwendung der Mengenlehre auf die Theorie des Schachspiels », in HOBSON (Ernest W.) et LOVE (Augustus E. H.), éd., *Proceedings of the fifth international congress of mathematicians*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. II, p. 501-504.

STRUCTURES DE RÉPÉTITION DANS LA LANGUE ET DANS L'HISTOIRE

Reinhart KOSELLECK

Quiconque parle d'histoire a volontiers recours à des modèles téléologiques, affirmant par là soit que l'histoire marche sur les traces du progrès vers des buts définissables, soit qu'elle se meut en mouvement circulaire, la fin étant alors contenue dans le commencement. Et, afin d'éviter toute déchéance, progrès et mouvement circulaire sont pensés comme une spirale qui tirerait vers le haut. Même un processus dialectique, qui génère ses propres buts, s'oriente de manière linéaire. Quant à l'historisme, dans la mesure où il fait de l'histoire une chaîne d'événements uniques qu'il enfle l'un après l'autre, il reste tributaire d'une figure de pensée linéaire.

Tous ces théorèmes, qui tentent de cerner l'histoire par et dans le langage, sont marqués par une évidence largement nourrie d'expérience. Car tous ont ceci en commun qu'ils témoignent d'une irréversibilité, d'une irrévocabilité qui caractérisent la vie de tout un chacun. Une décision, une fois abandonnée, ne se corrige pas. Un mot, une fois lancé, ne se récupère pas. Une catastrophe, une fois arrivée, ne se laisse pas changer. Une phrase, une fois énoncée, est capable d'anéantir à jamais tout espoir. Ainsi histoire et langage semblent coopérer et s'étayer mutuellement pour attester l'irréversibilité de toutes les séquences événementielles. Un pan de vie déjà accompli ne se rattrape pas, pas plus que des événements, une fois advenus, ne peuvent être considérés comme non advenus.

Toute expérience historique semble donc aller à l'encontre de l'idée qu'il existe, qu'il puisse exister quelque chose qui s'apparente à la « répétition ». Qu'il soit permis d'opposer ici à cet axiome fort mais quelque peu rigide un certain nombre d'arguments.

Ce qui emprunte sans retour ni révocation possible les cheminements événementiels de la langue ou des données politiques, économiques ou sociales, peut apparaître dans une tout autre perspective pour peu que l'on interroge les structures qui habitent tous ces phénomènes à caractère unique. Ma thèse est donc que tous ces phénomènes à caractère unique tels qu'ils apparaissent dans le langage parlé comme dans l'histoire en train de se faire ne sont ni pensables ni possibles sans des structures de répétition. Ce sont elles qui conditionnent et rendent possibles tout discours exprimé et tout événement accompli sans pour autant déterminer ces derniers. Il n'est pas question ici de renoncer à notre constatation première que tout discours et toute action est irréversible et unique, mais simplement de la compléter : il s'agit de structures de répétition capables de

stocker les conditions préalables diachroniques et les conditions synchroniques afin de dégager et de ménager quelques surprises. Un exercice mental permettra d'apporter ici quelques éclaircissements :

– si tout dans ce monde devait se répéter toujours de la même manière, il n'y aurait aucun changement et donc aucune surprise – que ce soit en amour ou dans la politique, en économie ou dans la poésie. Il n'y aurait alors que vide et ennui béants ;

– si, à l'inverse, tout n'était que nouveauté et innovation, l'humanité tomberait du jour au lendemain dans un trou noir, sans la moindre aide, le moindre repère.

Ce que nous enseignent ces deux axiomes d'une imparable logique, c'est que ni la catégorie de la durée qui trouve sa confirmation dans la répétition du même, ni celle des événements uniques enfilés de manière diachronique ne sont à même de livrer une interprétation des histoires humaines ou de leurs équivalents dans le langage. La nature historique de l'être humain ou, formulé en termes scientifiques, l'anthropologie historique a son ancrage entre les deux pôles de l'expérience mentale évoquée ci-dessus, entre répétitivité permanente d'un côté et innovation permanente de l'autre.

La question qui se pose est de savoir comment analyser et représenter les proportions de ce mélange – car l'un ne va pas sans l'autre. Notre modèle, qui oblige à combiner de manière différenciée répétition et innovation, permet aussi de prendre en compte les ralentissements et les accélérations en fonction du degré de coordination entre répétitivité et unicité et en fonction de ce qui domine. On peut dire qu'il y a accélération quand, dans une série comparative, on trouve toujours moins de répétitions qu'auparavant mais, en revanche, toujours plus de nouveautés capables d'évacuer les anciennes données. Par contre, on peut parler de ralentissement quand des répétitions traditionnelles commencent à s'enrayer ou se bloquent de sorte que tout changement en est freiné ou rendu impossible.

Qu'il soit permis d'exemplifier ici ces réflexions préalables théoriques à l'aide de quelques indications empiriques et ceci, en deux phases : comment se comportent l'une par rapport à l'autre unicité et répétition, d'abord dans la langue et ensuite dans l'histoire ?

Tout discours, tout langage qui s'exprime, se nourrit de la possibilité qui lui est donnée de faire référence à un savoir préétabli, stocké dans le langage et donc de devoir se répéter pour être compréhensible. Prenons l'exemple de la « métaphorique », cet accomplissement immanent à la langue, qui au gré des comparaisons crée de la connaissance et engendre du savoir. Une phrase de toute évidence dénuée de sens comme « Alexandre est un lion » ne se comprend que si l'on est capable d'en assurer la transcription : « Alexandre est brave, courageux, triomphant comme peut l'être un lion. » Pour être efficace, toute métaphore se nourrit d'une connaissance préalable ancrée dans la langue, vit donc d'une utilisation susceptible d'être répétitive au sein d'une communauté de langue. Et c'est là un fait général. Aucune phrase, qu'elle soit parlée ou écrite, n'est compréhensible, si elle ne recourt pas à quelque chose déjà inscrit dans la langue, à cette compréhension préalable, au sens que lui donne Hans-Georg Gadamer.

Et ce qui est valable pour le retour durable sur le passé, l'est tout autant pour l'anticipation d'un avenir jusque-là inconnu. Même ce qui est neuf, ce que l'on reconnaît et découvre comme neuf, ne peut se traduire en savoir que si la langue jusqu'alors pratiquée permet de l'exprimer. En 1784, Kant forgea le concept innovateur de « fédération des peuples », un bon siècle et demi avant qu'il n'entre dans la réalité historique. Le langage des physiciens de l'atome, des techniques génétiques ou de l'électronique témoigne jour après jour à quel point il reste tributaire d'une concrétisation par la langue afin de pouvoir être pensé. Des innovations immanentes à la langue n'aboutissent et ne deviennent compréhensibles que si elles s'inscrivent dans un ensemble linguistique traditionnel et sont forgées d'une manière analogue à celle en usage pour les terminologies déjà existantes. Ferdinand de Saussure l'a fort bien montré et son éminent successeur, le Roumain Eugenio Coseriu nous a enseigné comment, pris comme un tout, le parler quotidien et la langue à laquelle on fait appel constituent un système en devenir – pour lequel il a d'ailleurs créé le concept quelque peu provocateur d'« histoire structurelle ».

Au fil des interrogations concernant le rapport entre unicité et technicité, on a pu observer, selon la couche de langage prise en considération, des vitesses de changements différentes. Syntaxe et grammaire restent relativement stables et ce, sur de longues durées. Elles sont les moins dépendantes des influences extra-langagières. Par contre, si attachées qu'elles soient à leurs propres règles, pragmatique et rhétorique sont déjà beaucoup plus soumises à des variations bien plus rapides, car toutes deux se règlent sur les êtres humains, sur leurs situations qu'il faut influencer et sur leurs intérêts qu'il faut représenter. En retour, leur variabilité joue sur les procédés langagiers afin de les orienter. Quant à la sémantique, qui touche toujours à des phénomènes extra-linguistiques, qu'il s'agisse de faits, de choses, d'idées ou de situations humaines et sociales, elle est la plus exposée aux changements politiques, militaires, sociaux, économiques qu'elle a pour charge de diagnostiquer.

C'est la raison pour laquelle, rhétorique et sémantique sont toutes deux si étroitement imbriquées dans chaque moment de l'histoire actuelle. Elles peuvent devancer les événements qu'elles contribuent à déchaîner tout comme elles peuvent être à la traîne du changement qui touche l'histoire réelle. Il suffit de se remémorer ici la sémantique triomphante des temps de guerre nazis qui donna aussi le ton aux formules pacifistes de la « *reeducation* » ou l'élocution saccadée propre aux actualités cinématographiques qui a longtemps survécu à la défaite allemande. (On trouverait certainement des choses analogues dans les anciens systèmes socialistes de l'Europe de l'Est après 1990.) L'élocution et la sémantique caractéristiques de la langue de propagande nazie ont fini par disparaître, à l'instar du système nazi lui-même. Mais en dépit des vociférations guerrières, la langue allemande s'est structurellement à peine transformée pendant les douze années entre 1933 et 1945. C'est que syntaxe et grammaire ont une autre vitesse de changement. À cela s'ajoute le fait que la responsabilité de l'usage des mots et des nuances de sens ne relève pas du mot mais uniquement de ceux qui les emploient. Les mots en eux-mêmes sont innocents.

Avant de nous tourner vers les structures de répétition que l'on trouve dans l'histoire, il convient de revenir sur un résultat de nos réflexions touchant au domaine de la langue. Quoi que l'on constate ou que l'on dise en ce qui concerne l'histoire, tout reste lié à la transmission par la langue. Mais celle-ci n'est pas identique avec l'histoire. Il est impossible de trouver une équivalence absolue, valable à cent pour cent, entre le changement concret dans les histoires et le changement linguistique dans les langues. Déjà la double fonction de la langue l'interdit, celle-ci visant d'un côté des hommes et des faits en dehors d'elle-même et obéissant, de l'autre, à ses propres codifications et innovations linguistiques. Le caractère référentiel universalisant de la langue d'une part, la force d'expression qui l'habite d'autre part peuvent bien se stimuler mutuellement, il restera toujours dans les histoires universelles non saisies par le langage un petit plus ou un petit moins que ce que l'on peut en exprimer par le langage. De même que, à l'inverse, dans chaque discours, que celui-ci précède, accompagne ou vienne après, s'exprimera toujours un petit plus ou un petit moins que dans la réalité des faits.

La différence entre langue et histoire factuelle est une marque indélébile. C'est pourquoi il est nécessaire de garder présent à l'esprit l'hiatus qui existe entre forme langagière et fait réel. L'ordre (ou l'accord donné) de tuer, la nouvelle rapportée d'une mort ne sont pas identiques avec la mort elle-même.

Avant même d'aborder l'analyse des structures de répétition dans l'histoire, deux remarques préliminaires s'imposent. À la différence des doctrines traditionnelles prônant le mouvement circulaire ou le retour, les structures de répétition se rapportent aux conditions, toujours possibles, diversement actualisables, d'événements isolés et de leurs conséquences mais dont le retour ne se fait qu'en situation donnée. Une doctrine de la probabilité stochastique esquisse de telles possibilités toujours présentes, mais leur réalisation dépend d'une série inconnue de hasards. C'est pourquoi – et ceci est la seconde remarque préliminaire – il est nécessaire de mettre en garde et d'éviter toute coordination causale. Un historien peut pour chaque événement trouver autant de raisons qu'il en a envie ou qui lui assurent l'approbation du public. Le modèle que nous proposons vise, lui, une aporie entre les conditions de répétition d'événements possibles et ces événements eux-mêmes avec leurs acteurs comme leurs victimes. Aucun événement ne se laisse déduire de manière concluante à partir de ses conditions synchroniques ou de ses présupposés diachroniques, que ceux-ci soient d'ordre économique, religieux, politique, mental, culturel ou autre. La seule multiplicité des marges d'actions publiques laissées aux participants empêche déjà que l'on invente des chaînes de causalité unilinéaires ou déterminantes, sans parler des arguments heuristiques tout à fait légitimes :

- les structures de répétition contiennent à la fois toujours plus ou moins qu'il n'apparaît dans les faits ;
- les structures de répétition ne témoignent pas d'un simple retour du même ;
- les structures de répétition sont la condition même de l'unicité des événements mais ne la fondent pas de manière suffisante.

Analysons maintenant quelques structures de répétition prises à des échelons différents.

1. Considérons tout d'abord ces préalables naturels qui, indépendamment des hommes, rendent l'existence de ces derniers possible. Il s'agit du cosmos au sein duquel la révolution de la Terre, tournant sur elle-même, autour du Soleil et celle de la Lune autour de la Terre rythment dans un retour régulier notre vie quotidienne. L'alternance du jour et de la nuit tout comme les saisons déterminent au nord et au sud de l'équateur – inversé selon l'hémisphère – le rythme de notre sommeil et de nos veilles et aussi, en dépit de la technique, notre temps de travail. Semailles, moissons, récoltes, marées et même le changement climatique et jusqu'aux ères de glaciation historiquement connues, tout reste inséré dans les voies récurrentes de notre système solaire. En faire le calcul pour établir des calendriers, condition même de ces règles répétitives ritualisées ou rationalisées qui contribuent à ordonner notre vie quotidienne, compte parmi les premiers hauts faits de presque toutes les cultures.

Jusqu'au XVIII^e siècle, ce cosmos – qu'il soit œuvre de la Création ou pensé comme éternel – a été considéré comme stable, de sorte que l'on pouvait en déduire ou y projeter des lois indépendantes du temps. Avec la temporalisation de la vieille science de la nature devenue une histoire de la nature, le statut de temporalité de toutes les sciences naturelles a évidemment changé. Même les lois naturelles se retrouvent entre temps prises entre leur commencement pensable et leur fin possible. Dès lors, unicité et répétitivité se trouvent imbriquées l'une dans l'autre d'une tout autre manière.

2. De nombreuses répétitions font partie des données biologiques de la nature humaine et nous les partageons – avec des dosages différents – avec bon nombre d'animaux. La pulsion sexuelle, sans laquelle il n'y aurait pas d'histoires, la procréation, la naissance et la mort mais aussi l'acte de tuer non seulement sa proie mais aussi ses congénères, toute forme d'assouvissement de nos besoins et plus particulièrement la prévention de la famine, qui amène à des planifications à long terme, tout cela nous le partageons avec plus d'un animal, même si ces processus fondamentaux sont enrobés et modelés culturellement par l'homme. S'y ajoutent trois dispositions formelles fondamentales : haut/bas, interne/externe, plus tôt/plus tard qui sous-tendent toutes les histoires humaines et engendrent ainsi la temporalisation des événements. Elles aussi sont en quelque sorte préprogrammées de manière naturelle.

Les délimitations interne/externe sont constitutives de tous les territoires animaux mais correspondent aussi à la forme minimale des besoins humains en matière de délimitation permettant d'être et de rester dans l'action. Au cours de l'histoire, les délimitations se sont multipliées et ont en partie empiété les unes sur les autres jusqu'à en arriver à ce que l'on appelle la mondialisation qui propose à son tour de nouvelles différenciations internes réparties sur l'ensemble de notre planète.

Quant aux déterminations hiérarchisantes haut/bas, que l'on trouve dans le domaine animal sous forme de « *Hackordnung* », de privilège du premier à se servir, on les retrouve quelque peu transformées dans toutes les constitutions et organisations humaines, même là où celles-ci s'efforcent de garantir la liberté et

l'égalité de ses membres – par rotation, par exemple. Simplement, la démocratie directe en tant que domination de tous sur tous – afin d'écarter toute différence entre haut et bas –, cette démocratie-là n'a jamais encore été vraiment réalisée.

La tension entre plus tôt/plus tard se trouve déjà au stade naturel dans la fonction génératrice et dans la suite de générations qu'elle produit. Quelles que soient les différences entre les cohortes générationnelles naturelles, sociales et politiques, toutes s'inscrivent dans cette différence imposée par la nature qui les fait participer plus tôt ou plus tard aux expériences et aux actions déclenchées par les séquences événementielles.

Les trois différenciations évoquées ci-dessus renvoient au fondement biologiquement établi, que nous partageons en partie avec les animaux, de notre anthropologie historique. La réflexion faite par Rahel Varnhagen – « Nous ne faisons pas d'expériences nouvelles, ce sont des hommes toujours nouveaux qui font des expériences anciennes » – reste valable jusqu'au seuil de notre époque moderne. Ce n'est qu'avec les processus d'accélération, liés à la science, à la technique, à l'industrie et au capital, que le lien existant entre une répétitivité constante et l'innovation se desserre au profit de cette dernière, sans jamais pour autant réussir à défaire totalement leur imbrication réciproque.

3. C'est ce que prouvent aussi les institutions. Ces dernières se fondent sur des structures de répétition générées uniquement par l'homme. Citons-en brièvement quelques-unes. Tout *travail*, auquel le jeune Marx rattachait l'ensemble de l'histoire, se nourrit de modèles à imiter, donc à pratiquer et à répéter. Même le changement qui mène d'une agriculture et d'un artisanat séculaires à la production de type industriel génère de nouvelles structures de répétition. Dès lors, la productivité à accroître prend le pas sur la production dans chaque cas particulier empirique. La fabrication automatisée ou électronique de tout produit dépend des capacités de répétition emmagasinées dans chaque entreprise, tout comme elle dépend des débouchés futurs calculés dans le temps et qui, eux aussi, reposent sur un minimum de capacités à se reproduire. L'élargissement de l'*oïkos* à une économie développée dans un cadre territorial, national ou global ne fait que reproduire les conditions en permanence renouvelées de constantes réitérables, sans lesquelles toute économie s'écroulerait.

Comme les institutions, le *droit* excelle à vivre de l'emploi itératif que l'on en fait. Équité, sécurité et confiance dans le droit ne peuvent exister que lorsque le droit, s'étant une fois imposé, est appliqué de nouveau. Certes, l'histoire dans son ensemble montre bien que, de cas en cas, il est nécessaire d'établir une réglementation et une législation nouvelles. Dans les conditions de vie accélérées qui sont les nôtres, on voit se multiplier les dispositions juridiques décrétées *ad hoc* et d'une validité toujours plus réduite qui abolissent les règles de vie et les coutumes traditionnelles et parfaitement adaptées en vigueur depuis des temps immémoriaux. C'est la raison pour laquelle apparaissent, afin au moins de garantir l'équité, ces incitations à la répétition inscrites dans la durée destinées à protéger de tout changement les réglementations du droit constitutionnel et donc à inviter à en faire un usage répété. En font partie, dans notre loi fondamentale, le respect de la dignité humaine et la garantie de stabilité de la séparation des pouvoirs sur le plan fédéral.

On trouve des facteurs de stabilité analogues, destinés à lutter contre tout changement arbitraire et inconsidéré, dans la dogmatique religieuse – afin de rester digne de foi –, dans les partis politiques – afin de garantir la réélection –, dans les règlements des parlements, des partis, des organisations, des associations, des usines et des entreprises. Tout comme on en trouve dans le droit budgétaire et dans l'ensemble des réglementations des transports et des communications sur tous les continents. Sans règles et sans incitations à la répétition, toute notre vie sociale s'écroulerait tant au niveau du local, du régional, du national, du continental que de l'intercontinental, O.N.U. comprise. Partout où les incitations à la répétition sont en désaccord ou deviennent incompatibles, on voit naître conflits, révoltes, révolutions, guerres et guerres civiles. Tous ces phénomènes résultent des préalables diachroniques et des conditions synchroniques, bien que chaque événement garde son caractère propre.

Ce qui, peut-être, reste le plus étonnant c'est que les événements eux-mêmes, qui par définition génèrent leur caractère unique, voire exceptionnel, connaissent aussi ces régularités qui se répètent dans la diachronie. Dans son anatomie comparée des révolutions anglaise, française et russe, Crane Brinton a démontré la répétitivité des déroulements dans des événements similaires.

Prenons ici trois exemples qui touchent à la prophétie, au pronostic et à la planification. Il s'agit à chaque fois de types de calcul différents, projetés dans le futur, dont la force démonstrative tient à la répétitivité de séquences antérieures.

Les *prophéties* peuvent, par exemple, reposer sur les calculs astrologiques de constellations récurrentes constituées par le mouvement en orbite des planètes dont l'influence astrale se traduit dans un diagnostic personnel ou politique. Autre hypothèse : les prophéties reposent sur la Bible, texte révélé à partir duquel, du fait de la transmission de l'Ancien Testament avec le Nouveau, s'est constitué un système très subtil d'attentes soit apocalyptiques soit à court terme – système auquel on peut, à tout moment, faire appel et donc réitérable.

La loi diachronique d'attentes susceptibles de se répéter reposait sur la croyance biblique que, pour chaque prophétie non réalisée, la probabilité qu'elle se réalise d'autant plus sûrement à l'avenir ne faisait que s'accroître. La non-réalisation passée garantissait son potentiel croissant de se réaliser à l'avenir. Cette *Manifestatio Dei* théologiquement fondée a mené, en passant par Johann Albrecht Bengel et Friedrich Christoph Etinger, à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel pour finalement afficher dans le *Manifeste du parti communiste* de Marx et Engels une certitude pérenne, insensible à l'erreur, en la victoire finale de la lutte des classes. Un siècle et demi plus tard, au terme d'un certain nombre d'*ersatz* et de rajouts à ces prophéties, cette certitude, il est vrai, a aussi disparu.

Les *pronostics*, bien que procédant au niveau de l'expérience historique des prophéties ou y étant encore étroitement imbriqués, se différencient, sur le plan de l'analyse, fondamentalement des énonciations sur le long terme que sont les prophéties. Un pronostic, en effet, concerne des événements politiques, sociaux, économiques à venir qui sont uniques. Qu'ils s'accomplissent ou non, ces pronostics visent des événements conditionnés par l'action et qui ne peuvent être confirmés comme un fait à venir qu'une seule fois. Toutes les variantes alternatives disparaissent avec l'accomplissement des événements eux-mêmes.

Pour reprendre une expression de Leibniz, il s'agit là d'une « vérité de fait » unique en opposition aux « vérités de la raison » qui restent réitérables, donc durablement vraies.

L'étonnant est que de tels pronostics établis en fonction de l'unicité se voient dans l'obligation de prendre en compte eux aussi des préalables réitérables qui, visant un futur possible, ne s'épuisent pas totalement lorsqu'arrivent des événements isolés, causés par des individus isolés. Il s'agit alors, forme parmi bien d'autres, d'un pronostic conditionnel réitérable. Prenons un exemple à l'appui. Après sa cinglante défaite à Kunersdorf en 1759, Frédéric le Grand écrivit un bref essai sur Charles XII de Suède, qui avait, quelque cinquante ans plus tôt, été écrasé à Poltava par Pierre le Grand. Frédéric en tira un pronostic sur la durée, à savoir que quiconque s'aventurerait d'Europe de l'Ouest vers l'Est sans tenir compte des conditions géographiques et climatiques, serait coupé de ses arrières et perdrait toute chance de remporter la victoire. Si Napoléon ou Hitler avaient lu ce texte et avaient compris quels événements menaçants y étaient prédits, jamais ils n'auraient entrepris leur campagne de Russie. Tous deux ont connu leur Poltava, l'un à Moscou, l'autre à Stalingrad. Ce n'est qu'avec la destruction potentielle de l'Union soviétique, de Leningrad à Vladivostok, par la bombe atomique en moins de trente minutes que le pronostic structurel de répétition fait par Frédéric II s'est trouvé dépassé, mais pas totalement. Car l'avertissement de Frédéric II face au danger d'une hyperextension d'une puissance européenne garde toujours sa force.

Notre troisième exemple a trait à la *faculté de planifier* des événements à venir suscités par des actions particulières. Celle-ci recourt nécessairement à des déroulements antérieurs, dans lesquels doivent se trouver des conditions réitérables d'un futur possible. En septembre 1939, Hitler ne cherchait pas encore à déclencher une « deuxième guerre mondiale » mais plutôt à l'éviter. Hitler voulait certes la guerre mais pas celle qui lui était offerte. Il conclut donc le pacte avec Staline dans le but d'empêcher la guerre sur deux fronts comme en 1914, et sur ce point il obtint d'autant plus de succès qu'à l'Ouest il parvint très rapidement à imposer la révision telle qu'il la prévoyait de la Première Guerre mondiale. Ce n'est que lorsqu'il déclara la guerre à la Russie qu'il négligea les leçons de 1709 et de 1812, préférant accorder une dimension de planification à trois événements beaucoup plus récents. L'histoire enseigne tout et son contraire. Hitler pouvait se référer à la victoire sur la Russie des tsars en 1917, à l'élimination quasi totale des membres du bureau politique ainsi que des hauts dignitaires de l'armée, ce qui avait privé l'Union soviétique de ses élites de commandement, et il pouvait aussi rappeler l'humiliation qui s'en était suivie, subie par Staline lors de la campagne qu'il avait lui-même déchaînée contre la Finlande. Les succès récoltés par Hitler au début de la campagne de Russie ont paru confirmer ces trois dates tirées d'un passé récent et entrant dans un calcul faisant office de plan.

Cet exemple suffira pour étayer les arguments en faveur de la répétition d'une planification rationnelle. Que Hitler ait sous-estimé la force de la Grande-Bretagne et du *Commonwealth*, qu'il ait méconnu les réserves cachées de la Russie, qu'il n'ait pas eu un regard pour la capacité de développement des États-Unis, tout cela n'a rien à voir avec des planifications rationnelles. On peut faire une

analyse rationnelle de l'aveuglement utopique et du terrorisme fanatique qui marquent le cours de la guerre mais on ne peut pas en donner une explication raisonnable.

Pour notre réflexion concernant les structures de répétition dans la langue et dans l'histoire, nous étions partis de deux positions extrêmes, à savoir que ni la répétition permanente ni l'innovation permanente ne suffisent pour apporter une explication au changement historique. Les deux approches sont nécessaires afin de mieux cerner les divers apports de part et d'autre. Unicité et répétitivité se conditionnent mutuellement mais ne se laissent pas réduire l'une à l'autre. Il en ressort deux conséquences en apparence contradictoires. C'est précisément quand il faut garder stable une situation, qu'il faut – dans la mesure du possible – en changer les conditions qui jadis l'ont fait naître. Et inversement, il apparaît qu'une situation se modifie d'autant plus rapidement que les données qui la conditionnent restent les mêmes.

Pourquoi en est-il ainsi ? On peut le comprendre à partir de nos trois exemples. À cause des différentes vitesses de changement de séries événementielles synchrones dans un sens chronologique – dans le domaine politique, militaire, social, mental, religieux ou économique – se forment des structures de répétition que l'analyse permet de différencier et qui influent à leur tour sur les séries événementielles. Se différencient, de manière analogue, les courbes d'évolution syntaxiques, pragmatiques et sémantiques des langues capables de saisir et de développer ces processus historiques.

Décalages, ruptures, fractures, éruptions et révolutions sont inévitables – pour rester ici dans le cadre des métaphores géologiques, ce qui en dit long sur la façon dont nous dépendons de l'histoire de notre terre.

Reinhart KOSELLECK*

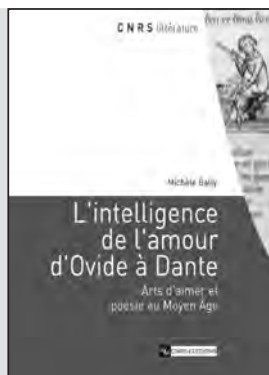
Traduit de l'allemand par Marie-Claire Hooock-Demarle

* Ce texte a fait l'objet du discours d'ouverture du congrès *Historische Anthropologie* qui s'est tenu à Fribourg-en-Brisgau en septembre 2005. Une version abrégée est parue dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (21 juillet 2005) sous le titre « Was sich wiederholt ». Reinhart KOSELLECK (1923-2000) était professeur émérite à l'université de Bielefeld (RFA) après avoir enseigné aux universités de Bochum, Heidelberg et Chicago. Il a publié, avec Otto Brunner et Werner Conze, l'encyclopédie en 8 volumes *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart, Klett/Cotta, 1972-1997). Parmi ses nombreux ouvrages et essais traitant de l'interaction de l'histoire et du temps, de l'expérience historique et de la langue, et plus particulièrement de la sémantique des temps historiques, certains ont été traduits en français : *Le Règne de la critique* (Paris, Minuit, 1979), *Le Futur passé* (Paris, Éditions de l'EHESS, 1990). Divers articles plus récents ont été réunis dans le recueil *L'Expérience de l'histoire* (Paris, Gallimard/Seuil, 1997).

L'intelligence de l'amour d'Ovide à Dante

Arts d'aimer et poésie au Moyen Âge

Michèle Gally



Dans cet ouvrage au titre emprunté à la Vita Nova de Dante, l'auteur explore la relation entre l'amour et la poésie, et les conditions dans lesquelles l'approche intellectuelle du sentiment amoureux investit la poésie vernaculaire (en langue vulgaire) dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Inspirés d'Ovide, la grande autorité érotique et savante pour les médiévaux, fleurissent des Arts d'aimer où s'expriment à la fois lectures savantes et apports de la culture populaire des proverbes et des refrains. A la faveur de cette ambiguïté, les clercs vont détourner les figures ovidiennes et celles courtoises de la *fin'amor* pour combattre l'amour charnel profane. A partir du *Roman de la Rose* de Jean de Meun, la quête de l'objet d'amour devient l'occasion d'une revue encyclopédique des savoirs. C'est bien l'intelligence de l'amour qui permet l'accession à une connaissance supérieure.

Cet essai, fondé sur l'analyse d'œuvres célèbres (de Chrétien de Troyes à Jean de Meun) mais aussi de textes peu connus, tels les *Arts d'aimer* de Richard de Fournival ou *Les échecs amoureux* d'Evrart de Conty, éclaire la constitution d'un discours amoureux proprement médiéval.

Grâce à un style direct et vivant, l'auteur sait mettre à la portée du lecteur des analyses éclairantes. Les textes en moyen français sont accompagnés de l'explicitation des mots qui pourraient faire obstacle à la compréhension.

Pour trouver et commander nos ouvrages :

LA LIBRAIRIE de CNRS ÉDITIONS,

151 bis, rue Saint-Jacques - 75005 PARIS

Tél. : 01 53 10 05 05 - Télécopie : 01 53 10 05 07

Mél : lib.cnrseditions@wanadoo.fr

Site Internet : www.cnrseditions.fr

Frais de port par ouvrage : France : 5 € - Étranger : 5,5 €

ISBN : 2-271-06324-8

Format : 17 x 24

224 pages

Prix : 25,00 €

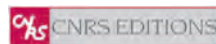
Pour plus de renseignements, n'hésitez pas à contacter

le Service clientèle de CNRS ÉDITIONS,

15, rue Malebranche - 75005 Paris

Tél : 01 53 10 27 07 - Télécopie : 01 53 10 27 27

Mél : cnrseditions@cnrseditions.fr



La référence du savoir

THÈSES DE SOCIOLOGIE ET ROMANS À THÈSE

Michel VILLETTE

RÉSUMÉ : Les marqueurs rhétoriques de la « scientificité » des discours sociologiques sont-ils spécifiques ? Pour aborder cette question sensible, nous partons d'un tableau des procédés rhétoriques couramment employés en sociologie. Nous en déduisons les caractéristiques génériques du genre « écrit sociologique ». Puis nous comparons ce genre à un genre littéraire à la fois proche et distinct : le roman à thèse (un genre mineur, très pratiqué en France au début du XX^e siècle et illustré notamment par Charles Mauras et Paul Bourget). Les parallèles sont troublants. Mais alors, si la différence entre thèse de sociologie et roman à thèse n'est pas marquée dans le texte, ne faut-il pas chercher ailleurs la « scientificité », dans les fragiles conditions de la production et de la réception savante : débat sur l'interprétation et critique des sources ? Encore faut-il que ces conditions se trouvent remplies, ce qui n'est pas si fréquent.

MOTS-CLÉS : sociologie, roman, genre littéraire, rhétorique, scientificité.

ABSTRACT : *Are the rhetorical markers in sociological discourse specific and of a « scientific » nature ? To tackle this delicate question, let us start by drawing up the generic characteristics of sociological texts. Let us compare these characteristics with those of a literary genre : the French « roman à thèse » from the beginning of the XXth century. This old-fashioned and decried literature will serve as a driving bolt in order to demonstrate that a formalism sometimes asserted as scientific, does not guarantee scientific character, but just conformity to editorial requirement. To conclude, if the difference between sociological these and novel is not embedded in the text itself then, what eventually make its « scientific nature » ? May be just the fragile conditions of its production and reception : debate and criticism of the sources if effectively implemented. But is this always the case ?*

KEYWORDS : *sociology, novel, literary genre, rhetoric, scientific character.*

ZUSAMMENFASSUNG : Gibt es spezifische rhetorische Merkmale der « Wissenschaftlichkeit » in der soziologischen Sprache ? Um diese delikate Frage anzugehen, gehen wir am besten von einer Übersicht der in der Soziologie üblichen rhetorischen Vorgehensweise aus. Wir sollten die gemeinsamen Hauptmerkmale der Gattung « soziologische Schriften » zusammenfassen. Vergleichen wir diese Gattung mit einer literarischen Gattung, so stellen wir fest, dass es letzterer gleichzeitig nahesteht und dennoch sich von ihm abhebt : der « roman à thèse » (eine vernachlässigte Gattung, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Frankreich entstand und deren bekannteste Vertreter Charles Mauras und Paul Bourget sind). Die Parallelen sind augenfällig. Wenn aber der Unterschied zwischen soziologischer Abhandlung und « Bildungsroman » nicht im Text selbst aufzufinden ist, muss dann nicht ausserhalb des Textes die « Wissenschaftlichkeit » in den Rahmenbedingungen der Produktion und der Rezeption gesucht werden, d. h. : in den Interpretationsvorschlägen und der Quellenkritik ? Diese Bedingungen müssen natürlich erfüllt sein, was ja nicht immer der Fall ist.

STICHWÖRTER : Soziologie, Roman, Literaturgattung, Rhetorik, Wissenschaftlichkeit.

Michel VILLETTE, né en 1950, est professeur de sociologie à l'École nationale supérieure des industries alimentaires et chargé de conférences à l'École des hautes études en sciences sociales. Il a été cadre au groupe Danone, consultant à Eurequip, directeur d'études à l'institut Entreprise et Personnel et professeur associé à l'École supérieure de commerce de Paris. Il a publié : *L'Homme qui croyait au management* (Paris, Seuil, 1988), *L'Art du stage en entreprise* (Paris, La Découverte, 1994, 1999), *Le Manager jetable* (Paris, La Découverte, 1996), *Portrait de l'homme d'affaires en prédateur* (Paris, La Découverte, 2005).

Adresse : ENSIA, 1, av. des Olympiades, F-91744 Massy Cedex.

Courrier électronique : villette@ensia.fr

« Une fois, on m'a invité à donner une conférence devant un vaste auditoire ; elle devait commencer à vingt heures », Thomas C. Schelling¹.

« Sa femme (dont le père est gardien de la paix et la mère vendeuse dans un grand magasin) a 26 ans, elle est secrétaire à la Régie Renault depuis cinq ans », Pierre Bourdieu².

« Par exemple, s'il suit l'étiquette, un homme ne devrait pas inviter trop tôt une jeune fille pour le réveillon du nouvel an, de peur que celle-ci n'ait de la peine à trouver un prétexte honorable pour refuser », Erving Goffman³.

« Jusqu'à nos jours, l'empereur pontife de Chine est resté un faiseur de pluie car, tout au moins dans la Chine du Nord, les incertitudes météorologiques revêtaient plus d'importance encore que les installations d'irrigation, aussi grand que soit le poids de celles-ci », Max Weber⁴.

Quel est le statut du récit dans les textes de sciences sociales ? En quoi contribue-t-il à faire du discours sociologique un discours « scientifique » ? Tantôt, il semble que la documentation empirique joue un simple rôle d'illustration des thèses avancées. Elle remplit alors la même fonction rhétorique que l'*exemplum* aristotélicien, la fable d'Ésope ou la parabole évangélique. Tantôt, au contraire, les narrations, les extraits de conversation ou les dénombrements semblent être des résumés fidèles d'un compte rendu d'observation analogue au cahier d'expérience du biochimiste : à la fois source d'invention et élément de preuve, référent d'analyse issu d'une confrontation serrée et sérieuse avec le réel. On peut alors être tenté d'attribuer au texte un statut « scientifique » au sens où l'on n'hésite pas à employer ce terme, en dépit des équivoques qu'il recouvre, dans les sciences physiques ou dans les sciences de la vie⁵.

Lorsque l'on considère les descriptions empiriques (qu'elles soient chiffrées ou littéraires) comme des éléments ayant pour fonction la persuasion ou l'illustration pédagogique, la sociologie devient aussitôt une branche de la rhétorique. L'art du sociologue est de faire advenir et de rendre crédible une représentation de la vie en société. Il emploie pour ce faire toutes sortes de moyens d'influence et, parmi ceux-là, des procédés rhétoriques analogues à ceux des hommes politiques, des avocats, des prédicateurs et des auteurs de romans.

Si l'on accepte ensuite de considérer les mêmes descriptions comme des comptes rendus d'expériences fidèles, précis, exacts, complets, susceptibles de démentir

1. SCHELLING, 1980, p. 17.

2. BOURDIEU, 1979, p. 384.

3. GOFFMAN, 1974, p. 29.

4. WEBER, 1971, p. 472.

5. LATOUR et FABRI, 1977 ; LATOUR et WOOLGAR, 1979.

telle ou telle théorie savante comme de l'illustrer et que l'on exige la production de documents à l'appui, de preuves susceptibles de vérification, alors la sociologie devient une science empirique comme les autres, avec ses expériences, ses débats sur la différence entre faits et artefacts, ses fraudes, etc.

Pour montrer que la rhétorique d'exposition des résultats de recherche (dans des articles ou des livres) est insuffisante en elle-même pour caractériser comme « scientifique » le texte du sociologue (et plus sérieusement, pour suggérer que la transgression raisonnée de certains aspects de cette rhétorique serait parfois de nature à accroître la scientificité du propos), on s'est attaché ici à comparer deux genres dont l'un relève de la littérature et l'autre de la science : le roman à thèse et l'article de sociologie.

À partir d'une grille de lecture des procédés rhétoriques couramment employés dans la littérature sociologique standard proposée par Joe Gusfield⁶, on déduit un ensemble de caractéristiques génériques du genre « écrit sociologique ». On compare ces caractéristiques avec celles d'un genre littéraire à la fois proche et distinct : le roman à thèse, tel qu'il a été analysé par Susan Rubin Suleiman⁷. Ce genre littéraire fort décrié sert en quelque sorte de repoussoir⁸ pour mettre en évidence des procédés parfois revendiqués comme « scientifiques » bien qu'ils ne soient pas spécifiques du champ savant et qu'ils n'apportent pas, en eux-mêmes, la scientificité recherchée.

Une des difficultés constantes de l'analyse rhétorique d'un genre littéraire est la délimitation de ses frontières. Si l'on élude ce problème, les genres « thèse de sociologie » et « roman à thèse » seront construits par référence à quelques textes typiques. Il incombe au lecteur d'appliquer la grille d'analyse à tel ou tel texte particulier pour décider de sa proximité plus ou moins grande aux modèles de référence proposés.

L'analyse de ce que Gusfield appelle « la littérature sociologique standard américaine » s'appuie sur le dépouillement d'un grand nombre d'articles, de rapports et de livres qui peuvent être groupés en trois sous-genres : les essais théoriques et de synthèse (exclus de notre analyse), les enquêtes à base de données statistiques (*statistical inquiries*) et les monographies à base de données qualitatives (*field studies*). Pour illustrer son propos, Gusfield s'appuie sur la comparaison entre deux classiques de la sociologie américaine : *The American Occupational Structure* de Peter M. Blau et Otis D. Duncan⁹ et *Street corner society* de William Foote Whyte¹⁰, représentant respectivement l'enquête statistique et la monographie de terrain.

L'analyse de Gusfield conduit à une étude contrastée des sous-genres à l'intérieur du domaine de la sociologie. Elle débouche aussi sur une liste de caractéristiques

6. GUSFIELD, 1987.

7. SULEIMAN, 1983.

8. Le roman à thèse est souvent considéré comme un genre indigne, qui n'ose pas dire son nom. C'est toujours le roman d'un autre. On dit qu'il trahit la littérature parce que : « Pour soutenir la thèse, il faut truquer les personnages et les situations et forcer, partialiser l'observation », voir « Enquête sur le mouvement littéraire » de 1904, citée in BRUN, 1910, p. 59-60.

9. BLAU et DUNCAN, 1967.

10. WHYTE, 1943.

formelles communes à l'ensemble des productions standard de la discipline, encore très pertinente aujourd'hui.

Dans *Le Roman à thèse*, Susan Rubin Suleiman analyse les caractéristiques formelles de romans comme *Les Déracinés* de Maurice Barrès, *L'Étape* de Paul Bourget, *La Conspiration* de Paul Nizan, « L'enfance d'un chef » de Jean-Paul Sartre. Elle part d'une définition signalétique du roman à thèse¹¹ comme « un roman réaliste (fondé sur une esthétique du vraisemblable et de la représentation) qui se signale au lecteur principalement comme porteur d'un enseignement, tendant à démontrer la vérité d'une doctrine politique, philosophique, scientifique ou religieuse¹² ».

I. – SIX CARACTÉRISTIQUES COMMUNES

Pour éprouver les limites de l'hypothèse selon laquelle écrits sociologiques standard et roman à thèse sont deux genres littéraires qui partagent beaucoup de traits communs, il faut partir de la liste des caractéristiques du texte sociologique standard définie par Gusfield et chercher à repérer, pour chacune d'entre elles, son équivalent dans le roman à thèse.

I. 1. – Dans son texte, le sociologue s'efface en tant que personne et prend de la distance vis-à-vis de son sujet

Selon Gusfield, le premier caractère formel typique de l'écrit sociologique standard est l'absence de la première personne du singulier et l'utilisation conventionnelle du « nous » (parfois remplacé en français par la tournure impersonnelle « on ») pour désigner l'énonciateur.

Ce n'est pas le sociologue, en tant que personne singulière qui s'exprime mais un « sujet savant ». Un ensemble de formules signalent la distance (ou l'extériorité) de ce sujet savant par rapport au champ social qu'il étudie : « on a observé que... » ; « les membres de l'entreprise disent que... ». Distinct de la personne sociale de l'auteur (avec ses opinions, ses sentiments moraux et ses préférences politiques), l'auteur sociologue se distingue aussi de ceux dont il parle et avec lesquels il tend à n'avoir rien de commun, comme pour rester impartial. L'énonciateur d'un texte sociologique n'est pas pour autant un locuteur indéterminé, bien au contraire.

L'appartenance à une institution de recherche reconnue, la liste des travaux et des publications, les remerciements aux collègues et bailleurs de fonds, les citations affirment *a priori* la légitimité scientifique de l'auteur et marquent la différence de nature entre ce qu'il peut dire et ce que pourraient dire des profanes

11. Subdivisé en deux sous-genres, roman d'initiation (*Bildungsroman*) et roman antagonique, le roman à thèse est lui-même inclus dans deux supergenres : le récit exemplaire (où il côtoie l'*exemplum* de l'ancienne rhétorique, les fables, les paraboles) et le roman réaliste, où l'on trouverait, par exemple, des romans de Balzac, Zola ou Maupassant.

12. SULEIMAN, 1983, p. 14.

sur le même sujet. Surtout, ces références créent un réseau intertextuel dans lequel s'insère l'écrit sociologique et par référence auquel il prend sens. Supposées connues du lecteur, ces références créent une rupture manifeste entre le discours savant et le discours profane, mais aussi entre la lecture savante et la lecture profane. Cet ensemble de marqueurs de la scientificité du texte sont parfois rendus indispensables par le format des revues et des collections des maisons d'édition, proposant systématiquement une notice biographique en tête des articles ou sur la jaquette de couverture des livres. L'absence de ces références équivaut alors à une suspicion d'amateurisme qui nuit à la légitimité du propos.

En tant que sociologue, l'auteur prétend avoir une vision synoptique des phénomènes sociaux dont il nous parle. À la différence de ces auteurs de roman qui décrivent une situation à travers le regard et les états de conscience d'un des personnages, l'auteur d'un texte de sociologie standard adopte un point de vue en surplomb ou bien adopte successivement différents points de vue, ce qu'aucun des agents étudiés ne sera jamais en état de faire. Ainsi, parler d'une grève « du point de vue du patronat » et « du point de vue des syndicats » est, pour le sociologue, à la fois une façon de persuader le lecteur que son propos est axiomatiquement neutre (ce qui n'est pas nécessairement le cas) et qu'il présente un intérêt irremplaçable, lui seul, par sa profession, étant à même de rassembler des informations ordinairement séparées et de les articuler dans un même discours.

Pour Suleiman, l'effacement et la prise de distance du narrateur par rapport à l'histoire qu'il nous raconte ne sont pas des caractères pertinents pour l'identification d'un texte comme « roman à thèse ». Les textes relevant du genre peuvent être rédigés par un narrateur omniscient, extérieur au récit, du point de vue d'un des personnages (ou de plusieurs successivement) à la troisième personne ou même, à la première personne. Cependant, la formule prédominante dans ce genre est celle d'un narrateur extérieur à l'intrigue et disposant d'une vision synoptique sur l'action. C'est le cas dans le roman que Suleiman considère comme le plus typique du genre, à savoir *L'Étape* de Paul Bourget (1902).

L'Étape, reconnu dès sa parution comme un roman à thèse, a permis à Bourget « d'exprimer, par le truchement d'êtres fictifs, les principes qu'il considérait comme essentiels à une vie politique normale et saine¹³ ».

Historiquement, *L'Étape* s'insère dans le climat intellectuel et politique de l'affaire Dreyfus. C'est un livre de combat des partisans de l'ordre, des antidreyfusards. *L'Étape* est l'histoire d'un jeune homme qui, d'anticlérical et socialiste, devient catholique et monarchiste. L'histoire se déroule en 1901. Jean Monneron, élevé d'après les principes « fanatiques », républicains et farouchement anticléricaux de Joseph Monneron son père, finit par renier ces principes et par épouser à la fois la fille et les idées de son ancien professeur, le « traditionaliste » Victor Ferrand. Ce dernier, ennemi des « faux dogmes de 1789 » est l'« un des chefs les plus en vue de la philosophie catholique dans l'Université »...

Jean Monneron, après quelques hésitations, devient un héros positif qui choisit la « bonne voie » et réussit dans la vie. Le roman aurait pu servir de démonstration

13. FEUILLERAT, 1938, p. 229.

aux mêmes thèses si le personnage, changé en héros négatif, avait choisi la « mauvaise voie » et connu l'échec et la déchéance.

Dans le roman, deux « supersystèmes idéologiques » s'affrontent, l'un est positif et l'autre négatif. Les deux questions que pose Suleiman sont : premièrement, comment cette valorisation s'effectue et, secondement, par quels moyens (rhétoriques) s'impose-t-elle comme valable au lecteur ?

Dans *L'Étape*, le rôle du narrateur est capital dans cette valorisation. Il est omniscient, parle « avec la voix de la Vérité » et énonce explicitement des jugements qui confirment ou infirment les prises de position des personnages. Source de l'histoire qu'il raconte (comme le sociologue présentant ses données), le narrateur fait figure non seulement d'auteur mais aussi d'autorité. En effet, c'est sa voix qui nous informe des actions des personnages et des circonstances où lesdites actions ont lieu, et puisque nous devons considérer – en vertu du pacte formel qui, dans le roman réaliste, lie le destinataire de l'histoire au destinataire – que ce que cette voix raconte est « vrai », il en résulte un effet de glissement qui fait que nous acceptons comme « vrai » non seulement ce que le narrateur nous dit des actions et des circonstances, mais aussi tout ce qu'il énonce comme jugement ou comme interprétation. Le narrateur devient ainsi non seulement source de l'histoire mais aussi interprète ultime du sens de cette dernière¹⁴.

La double fonction de source et d'interprète qui est celle de Bourget dans *L'Étape* n'est-elle pas aussi celle de beaucoup d'auteurs de textes sociologiques ? N'y a-t-il pas un parallèle étroit entre la révolte, toujours possible, d'un lecteur de romans à thèse, refusant le pacte formel, accusant le romancier d'avoir truqué son jeu, d'avoir fait du vraisemblable un procédé, et le fréquent refus qu'opposent les profanes à l'autorité des textes sociologiques ?

1. 2. – Le texte sociologique conduit le lecteur d'une préconception inexacte ou fausse vers une représentation plus exacte ou plus juste de la réalité

Selon Gusfield, l'écrit sociologique s'efforce de convaincre, au moyen d'arguments enchaînés, dans une rhétorique de la persuasion qui conduit le lecteur de préjugés inexacts ou faux vers une représentation plus exacte ou plus juste de la réalité. Le plan de l'écrit sociologique satisfait typiquement cette exigence. Une revue de la littérature sociologique sur le sujet est suivie d'un exposé des faits nouveaux avancés par le chercheur et d'un effort pour certifier la validité de ces faits par référence à une « méthode » parée du label de la scientificité. Enfin, la conclusion ajoute les savoirs nouveaux aux savoirs préexistants ou se substitue partiellement ou totalement à eux.

Chaque fois qu'un comité de lecture rejette un article « parce qu'il n'apporte rien de nouveau », il confirme la force de cet idéal qui fait obligation au chercheur (comme à l'artiste) de surprendre en produisant des résultats imprévus.

Le roman à thèse cherche « à démontrer une vérité », au double sens d'apporter un enseignement et d'apporter une preuve¹⁵. Il partage cette caractéristique avec

14. SULEIMAN, 1983, p. 90.

15. SULEIMAN, 1983, p. 37.

l'*exemplum* de l'ancienne rhétorique, la fable et la parabole. Comme les deux dernières, il lui arrive d'aller plus loin et d'exhorter le lecteur à rendre ses actions conformes à la vérité qu'il énonce... Mais, n'est-ce pas très exactement ce que font les chercheurs en sciences sociales sommés de justifier de l'utilité sociale de leurs travaux, lorsque ce ne sont pas les fonctionnaires, les hommes politiques ou les journalistes qui tirent pour eux les « conclusions pratiques » de la vérité qu'ils énoncent ?

Dans un roman à thèse d'apprentissage (*Bildungsroman*), le lecteur est appelé soit à « répéter » l'évolution du sujet de l'histoire vers la « bonne » doctrine (variante exemplaire positive), soit à rejeter l'évolution du sujet au nom de cette doctrine (variante exemplaire négative). Dans un cas comme dans l'autre, le lecteur est censé accomplir une évolution idéologique, qui à la limite peut être une conversion. Ce modèle présuppose un lecteur qui au début serait non convaincu ou même hostile à la thèse du roman. Ce n'est qu'à propos d'un tel lecteur que l'on peut parler d'une véritable persuasion exercée par le roman. Il est évident cependant que les lecteurs déjà convaincus ne peuvent être exclus. Dans leur cas, la rhétorique de l'œuvre fonctionne moins comme persuasion que comme confirmation : la lecture renforce l'adhésion du lecteur à la « bonne » doctrine, en lui fournissant l'occasion de juger les actions du protagoniste selon ses propres critères, qui sont aussi ceux du supersystème idéologique de l'œuvre.

Un écrit sociologique standard est souvent construit comme une confirmation ou un démenti d'une thèse énoncée par un maître de la discipline ou, plus modestement, par le professeur ou le directeur du laboratoire. Le lecteur est supposé s'identifier aux chercheurs qui ont réalisé l'enquête (il pourrait même, en principe, éprouver le besoin de dupliquer l'enquête pour en vérifier les résultats). Les faits observés par le sociologue composent une histoire (ou une série de très brèves microhistoires désignées, à la limite, par un code sur un tableau)¹⁶. Ils n'ont d'intérêt que s'ils orientent le lecteur vers une conclusion bien définie, confirmation ou démenti de ce « supersystème idéologique de référence » que constitue la théorie sociologique mise à l'épreuve par l'enquête.

Dans un roman à thèse, le héros subit toujours une ou plusieurs épreuves qui sont aussi des mises à l'épreuve de la thèse défendue par l'auteur. La notion d'épreuve comporte celle de confrontation ou de lutte : pour surmonter l'épreuve, le héros doit vaincre un adversaire. Or, le héros d'apprentissage est avant tout un être passif : c'est l'acquisition de la connaissance qui inaugurerait, pour lui, l'ère de l'action. L'épreuve d'initiation « passive », où le héros n'agit pas (encore) est une épreuve d'interprétation. Le héros est « mis devant une situation (ou un texte) qu'il doit comprendre et expliquer. Surmonter l'épreuve, ce n'est rien de plus – mais rien de moins – que de découvrir le sens, donner la bonne interprétation¹⁷ ». ... La conception de l'interprétation qui sous-tend le roman à thèse aboutit non pas à la prise de conscience de la vulnérabilité de toute interprétation,

16. La définition minimale d'une histoire, qui peut tenir en une phrase, comporte un sujet et une transformation affectant ce sujet à travers le temps.

17. SULEIMAN, 1983, p. 98.

mais à son contraire : l'épreuve d'interprétation mène ici à l'affirmation d'un savoir « vrai » sans réserve.

I. 3. – Le texte sociologique s'adresse à un lecteur « indéterminé » et ne fait jamais appel, pour convaincre, à une caractéristique particulière d'un lecteur supposé

Cette exigence est conforme à l'idéal universaliste de la science, mais elle a évidemment le caractère d'une fiction ou d'un artifice rhétorique. Comme l'on sait, les articles de sociologie sont rédigés prioritairement en fonction des exigences – parfois très strictes – des comités de rédaction des revues (comme on peut le vérifier en comparant des articles d'un même auteur publiés dans différentes revues). Les rapports de recherche sont soumis à la logique des appels d'offre des commanditaires et, plus généralement, aux impératifs diplomatiques des relations entre les équipes de recherche, les organismes de recherche et les agences publiques ou privées qui les financent. Les initiés et les membres de la profession perçoivent bien ces contraintes de forme (et parfois de fond), mais elles ne sont pas signalées dans le texte. Le lecteur supposé est un membre quelconque et indéfini de l'espèce humaine même si, en pratique, le style d'écriture, le vocabulaire, les allusions savantes en réservent la pleine compréhension à un public de spécialistes.

Sur ce plan, le roman à thèse se distingue peu de l'écrit sociologique : lui aussi s'adresse formellement à un lecteur indéfini et pratiquement, à une clientèle de lecteurs que le texte se garde bien de définir explicitement. « L'enfance d'un chef » de Sartre offre un cas intéressant de texte formellement adressé à n'importe quel lecteur mais supposant, en fait, pour être compris, un lecteur spécifique. On y voit un jeune héros, Lucien, apprendre à devenir « un homme », c'est-à-dire un antisémite, un être qui se sent « dur et lourd comme une pierre », un être qui se fixe pour maxime « de ne pas chercher à voir en soi, il n'y a pas d'erreur plus dangereuse », mais c'est la parodie d'un roman à thèse « de droite », tel qu'aurait pu l'écrire Paul Bourget. Elle doit être lue sur un mode ironique, comme une antiphrase. Cependant, rien ne signale dans le texte que cette lecture est la bonne. La solution suppose connus les autres écrits et les choix éthico-politiques de Sartre.

I. 4. – Le sociologue s'efforce de convaincre son lecteur que ses assertions sur la réalité ne sont pas les produits de son imagination mais le résultat d'une observation méthodique

Selon Gusfield, le sociologue est animé d'un idéal voisin du romancier « réaliste » mais inverse de la plupart des auteurs littéraires, qui considèrent comme une performance positive la rédaction d'une histoire très éloignée de leur expérience vécue. Le sociologue s'efforce toujours de montrer qu'il n'a rien inventé. Un des procédés les plus fréquemment employés consiste à faire parler un collègue – dont on cite les travaux – ou mieux un grand ancêtre. D'autres procédés consistent à faire répondre un échantillon représentatif de personnes interrogées sur une question, ou à insérer des extraits d'interviews dans le corps d'une démonstration, de telle sorte que ce sont ces personnes

interrogées qui disent ce que le sociologue hésite à énoncer par lui-même. Réponses quantifiées à une question, extraits d'entretiens, comptes rendus d'observations, fac-similés de documents jouent le rôle de preuves à l'appui mais aussi, inévitablement, de leurre : puisque ce n'est pas le sociologue qui le dit, pourquoi le soupçonner de l'avoir inventé ?

Dans le roman à thèse, il arrive fréquemment que le narrateur s'abstienne de tout jugement de valeur sur les événements et les faits et gestes des personnages, laissant à ceux-ci le soin de dire au lecteur ce qu'il faut penser de la situation romanesque et comment elle confirme ou infirme les principes doctrinaux qu'elle illustre. Ainsi, dans *L'Étape*, plusieurs personnages prennent la parole pour apprendre à Jean, le héros (et indirectement au lecteur), ce qu'il faut penser de Joseph Monneron son père. On apprend ainsi que Joseph est un « déclassé », que sa carrière montre la « complicité de l'État, tel que la Révolution nous l'a fait », que « son irréligion est comme son radicalisme, la preuve qu'il ne vit pas avec ses morts », qu'il est « orgueilleux », qu'il « a rompu avec la tradition de sa race », que « c'est un honnête homme avec les idées d'un sectaire »... Tous ces propos indigènes viennent confirmer et redoubler les commentaires que le narrateur omniscient adresse directement au lecteur tels que : « il est fier », il est « un exemplaire absolu du Jacobin », il est « hors de toute espèce de religion »... Comme le narrateur s'exprime généralement avec plus de retenue que les personnages qu'il fait parler, on pourrait dire, en restant strictement dans le cadre de la fiction, que comme un sociologue, il n'a rien inventé.

Ainsi donc, si l'on s'en tient au texte, sans faire de supposition sur la validité des méthodes d'investigation sociologique, l'écrit sociologique et le roman à thèse apparaissent tous deux comme des genres réalistes et se distinguent nettement d'autres genres comme l'allégorie religieuse ou politique (*Pilgrim's Progress*, *L'Île des pingouins*), ou le conte philosophique (*Candide*) qui, pour partager la vocation didactique et persuasive du roman à thèse et de la thèse sociologique, s'en différencient par leur statut de textes non réalistes.

I. 5. – Le sociologue s'efforce, au fil de son texte, de passer de définitions confuses et ambiguës à des définitions claires et certaines

Comme le signale Gusfield, l'orientation du texte sociologique vers un résultat clair, simple et certain est considérablement amplifiée lors de la restitution du texte par des enseignants, des étudiants, des journalistes ou des hommes politiques qui, non contents de ne retenir que l'essentiel, transforment souvent en statistique vraie un chiffre conjectural et une simple thèse en vérité officielle.

Le passage du complexe au simple, du confus au clair, de l'obscur au lumineux n'est pas toujours évident dans les écrits des sociologues, mais ce sont incontestablement les qualités qui sont louées dans un texte, qui font son succès. Un des procédés les plus fréquents consiste à ramener une multiplicité de variables explicatives à un facteur unique et déterminant.

En tant que texte savant, l'écrit sociologique est fait pour être résumé et cité jusqu'à terminer comme note de bas de page d'un écrit abstrait (et souvent, une chaîne de citations intermédiaires s'interpose entre le texte original et le résumé

final). À la limite, la mention du titre, de l'auteur, de la date de publication et de l'éditeur vaut comme preuve d'une thèse condensée en une seule phrase. Sous ce rapport, l'écrit sociologique est très peu spécifique. Tout roman, toute œuvre de fiction se prêtent à une lecture « à thèse ». Il est toujours possible d'en extraire une maxime ayant une portée générale. On peut même dire que toute histoire racontée par quelqu'un à un auditoire doit justifier sa propre existence (et l'acte même de la raconter) en répondant à la question : qu'est-ce que cela prouve ? (Qu'est-ce que vous essayez de dire en racontant cette histoire ?) Au xvii^e siècle, les gens de lettres appréciaient beaucoup le *Traité du poème épique* de René Le Bossu, qui voyait en *L'Iliade* une illustration de la maxime : « La mésintelligence des princes ruine leurs propres États », tandis que *L'Odyssée* était censée démontrer que : « L'absence d'une personne hors de chez soi, ou qui n'a point l'œil à ce qui s'y fait, y cause de grands désordres¹⁸. »

Si le texte sociologique – comme tous les textes scientifiques – est fait pour être cité, au Moyen Âge, l'*exemplum* sous toutes ses formes – mais tout particulièrement sous sa forme fictive – fut largement utilisé par les prédicateurs qui cherchaient à inculquer les doctrines de l'Église et les principes moraux chrétiens à leurs auditoires, en leur racontant des histoires. Les monographies sociologiques sont résumées et rassemblées dans des ouvrages de synthèse et dans des manuels (et tout particulièrement aux États-Unis). De même, des recueils d'exemples circulaient dès le xiii^e siècle et les prédicateurs à court d'inspiration pouvaient y puiser la matière de leurs discours.

1. 6. – Le sociologue explique le comportement des agents par des influences extérieures et tend à minimiser le rôle des caractéristiques internes (passions, personnalité, volonté, intelligence...)

Typiquement, un sociologue explique les comportements individuels par des éléments de la structure sociale qui les « déterminent » ou leur « donnent sens ». Lorsque des facteurs internes à l'individu (comme l'humeur ou la volonté) sont évoqués, c'est souvent pour en rechercher l'origine dans le passé de l'agent et, à nouveau, dans des facteurs d'environnement. La pratique qui consiste à expliquer les variables « dépendantes » telles que l'opinion politique, par des variables « explicatives » telles que la profession du père ou la profession exercée illustre ce point, tout comme la thèse sous-jacente d'Erving Goffman dans *Asiles*¹⁹ (les fous se conforment à un rôle prévu pour eux par l'organisation asilaire et développent une personnalité partiellement autonome et souvent quasi normale dans les marges et les trous de cette organisation).

Pour ce qui concerne le roman à thèse, on peut revenir à l'analyse que fait Suleiman de l'entrée en scène de Joseph Monneron dans *L'Étape*²⁰. Dans les deux premiers chapitres du livre, et avant qu'il n'ait fait une seule apparition « en chair et en os », les futurs faits et gestes de Joseph Monneron sont expliqués par

18. KIBÉDI-VARGA, 1976.

19. GOFFMAN, 1979.

20. SULEIMAN, 1983, p. 211-213.

un ensemble de « variables explicatives » quasi sociologiques. Ainsi, le narrateur omniscient et divers personnages du roman nous apprennent que Joseph Monneron est « professeur de lycée », « fils de cultivateur », « fils de jacobin », « irrégulier », « radical », « séparé de sa famille dès l'enfance », « dreyfusard ». C'est un produit du système démocratique, dont « l'esprit est de niveler les classes, d'égaliser pour tous le point de départ, de faciliter à l'individu les ascensions immédiates »... Autant d'explications anticipées de ce qui va se passer par la suite. Tous ces renseignements biographiques sont accompagnés d'interprétations et de jugements de valeur énoncés par le narrateur – qui dit la vérité par définition – et par des personnages déjà constitués comme des interprètes valables et autorisés. Quant à Jean Monneron, il n'est pas donné d'emblée comme interprète valable de ce qu'il vit. Il ne peut y avoir aucun doute sur la valorisation négative de ses commentaires de « professeur chimérique, volontairement aveugle sur des vérités trop pénibles »...

Ainsi, l'auteur du roman à thèse, tout comme l'auteur d'un écrit sociologique standard, tend à disqualifier les explications « internes » données par les agents eux-mêmes sur leur propre comportement et à privilégier les explications par des facteurs extérieurs et données de l'extérieur. Ces explications sont fournies par le narrateur omniscient et redoublées ou confirmées par des personnages du roman (ou par des personnes interrogées par le sociologue).

II. – DIFFÉRENCES ENTRE ROMAN À THÈSE ET THÈSE DE SOCIOLOGIE ?

Si l'on s'en tient strictement à l'étude de la relation entre le texte et le lecteur, on ne peut qu'être frappé des correspondances entre un genre réputé « littéraire » et un autre réputé « scientifique » : auteur distant, hors de son propre texte mais produisant des effets d'autorité ; utilisation des personnages (des enquêtés) pour dire au lecteur ce qu'on ne pourrait dire soi-même sans se discréditer ; mouvement rhétorique conduisant le lecteur, à travers un certain nombre d'épreuves, d'une réalité confuse et mal connue vers une représentation plus simple, claire et certaine ; dissimulation du lecteur auquel on s'adresse derrière l'écran d'un lecteur idéal et impersonnel ; traitement formel différencié des faits et des interprétations ; explication des comportements humains par des forces externes déterminantes...

Pour restaurer, du point de vue du lecteur, une différence entre thèse de sociologie et roman à thèse, il faut, comme y invitent souvent les textes, faire du hors-texte, en revenir aux sources et aux débats.

La lecture « savante » découle d'un apprentissage, suppose un temps de lecture long et un appareillage érudit : bibliothèques spécialisées, colloques et débats, revues comportant des notes critiques... Tous ces moyens sont utiles mais peu opérants lorsqu'il s'agit de contrôler la fidélité d'une narration à la situation dont elle prétend rendre compte. Pour que l'adéquation au réel du propos se trouve mise à l'épreuve (et non pas sa vraisemblance compte tenu de ce que l'on croit savoir), il faudrait que l'auteur sociologue constitue, en dehors et à côté de la rédaction de sa thèse un corpus documentaire méthodique, disponible en un lieu répertorié (qui peut être une mémoire d'ordinateur). Il faudrait aussi qu'au

moins quelques lecteurs, sociologues professionnels, prennent la peine et le temps de vérifier par sondage au moins quelques éléments de la narration publiée, pour remonter aux sources et vérifier que la base documentaire existe et qu'elle a été fidèlement respectée, dans l'esprit sinon dans la lettre. Ainsi pourrait-on choisir entre un dialogue inventé et un dialogue fidèlement transcrit, entre une scène fictive et une réunion qui a effectivement eu lieu et dont on retrouverait dans les archives les comptes rendus dactylographiés (par un rédacteur qui n'était pas le sociologue), les notes inscrites en cours de réunion par l'animateur sur son tableau de papier, la copie des transparents projetés sur l'écran du rétroprojecteur, et peut-être même quelques notes manuscrites prises par les participants. À propos d'un différent entre collègues de travail, on pourrait conserver sur papier ou sur une mémoire informatique la série complète des courriers électroniques échangés entre les protagonistes, etc.

Procéder à de tels contrôles de qualité de la production sociologique n'est pas dans les mœurs. L'usage veut que l'on discute d'un point de vue théorique ou méthodologique les faits rapportés, sans les vérifier. C'est peut-être dommage.

Un contrôle de la base documentaire montrerait à n'en pas douter la différence entre une thèse de sociologie, lorsqu'elle est bien faite, et un simple roman à thèse ou une simple enquête journalistique, fondée seulement sur des témoignages verbaux.

Encore faudrait-il que le travail de constitution d'archives de terrain soit encouragé et valorisé et que l'examen de ce travail par des collègues soit considéré comme légitime, utile, et même nécessaire. Encore faudrait-il qu'il soit systématiquement réalisé, par exemple par les jurys de thèse ou les lecteurs d'articles soumis dans les revues. Encore faudrait-il qu'une sorte de label de fidélité aux sources puisse être décerné lorsque les tests ont donné des résultats convaincants.

Le risque de telles pratiques est évidemment de conduire à un terrorisme de la preuve, au formalisme de la citation à la lettre. C'est, selon moi, le prix à payer pour justifier la garantie d'un travail que l'on veut aussi scientifique que possible. Un autre avantage découle de la séparation entre la rédaction de la thèse proprement dite et le corpus documentaire de référence : il permet l'allègement de la rédaction finale et une mise en récit à mon avis indispensable aujourd'hui, pour que la sociologie reste accessible au public des non-spécialistes.

Un raisonnement trop rapide pourrait porter à conclure que « l'autorité scientifique » n'est qu'un cas particulier de l'autorité fictive. La lecture ordinaire d'une thèse de sociologie s'apparente en effet à la lecture d'un roman à thèse, mais il faut aller plus loin et montrer que la fabrication d'une thèse de sociologie de qualité n'est pas la même chose que la fabrication d'un roman à thèse.

Cette différence dans le *modus operandi* ne s'applique sans doute pas à toute la production sociologique. Bien des exemples plaident en faveur de la confusion des genres (roman à thèse, journalisme d'investigation, essai de philosophie sociale et thèse de sociologie). Trop souvent, les étudiants en sociologie partent de préconceptions tirées de lectures savantes et cherchent des observations qui

viendront confirmer ce qu'ils veulent démontrer. Ils citent, mais c'est pour flatter et par ordre de préséance, etc.

Ces critiques peuvent être adressées aux enquêtes quantitatives dont la mise en œuvre suppose la formulation *a priori* d'hypothèses et le déploiement d'une méthodologie qui prédéfinit étroitement les questions auxquelles on cherche une réponse et la manière dont les réponses seront obtenues.

Elle s'applique aussi aux monographies de terrain, dès lors que l'exigence de contrôle des sources est relâchée. Il me semble, en effet, qu'on peut considérer une monographie de terrain comme un roman d'initiation dans lequel le rôle du héros serait tenu par le chercheur, qui découvre un milieu en même temps qu'il le fait découvrir à ses lecteurs et passe, au cours d'une série d'épreuves, de l'ignorance à la connaissance. La tension entre les croyances propres au milieu étudié et les croyances académiques au nom desquelles la recherche est entreprise donne une dimension antagonique au récit. La fidélité du compte rendu aux expériences du chercheur, en dépit des difficultés et des risques inhérents au dévoilement public des rapports sociaux observés est l'une de ces épreuves par lesquelles le chercheur héros doit prouver son attachement à l'idéal savant contre les idéaux indigènes pour mériter son élection au sein de la communauté scientifique.

Face à la tentation scientiste de protéger les démarches savantes de toute ressemblance avec les fictions littéraires, on peut se demander si ce n'est pas au contraire en poussant jusqu'au point limite le schéma du roman d'initiation, en faisant des épreuves de véritables épreuves de vérité, et des soi-disant « observations de terrain » de véritables expérimentations (au cours desquelles le chercheur prend le risque de l'échec), que l'on peut échapper aux limites étroites du récit « à thèse » qui ne fait jamais qu'illustrer les certitudes acquises (scientifiques ou autres), au lieu de les tester pour les dépasser.

Michel VILLETTE

LISTE DES RÉFÉRENCES

- BARRÈS (Maurice), 1897, *Les Déracinés*, Paris, Hachette.
- BLAU (Peter M.) et DUNCAN (Otis D.), 1967, *The American Occupational Structure*, New York, NY, John Wiley and Sons.
- BOURDIEU (Pierre), 1979, *La Distinction*, Paris, Minuit.
- BOURGET (Paul), 1902, *L'Étape*, Paris, Plon, 2 t.
- BRUN (Charles), 1910, *Le Roman social en France au XIX^e siècle*, Paris, Giard et Brière.
- FEUILLERAT (Albert), 1938, *Paul Bourget. Histoire d'un esprit sous la troisième République*, Paris, Plon.
- GOFFMAN (Erving), 1974, *Les Rites d'interaction*, 1^{re} éd. Garden City, NY, Anchor Books, 1967, ici trad. franç. d'Alain KIHM, Paris, Minuit.
- GOFFMAN (E.), 1979, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, 1^{re} éd. New York, NY, Doubleday, ici trad. franç. de Liliane et Claude LAINÉ, Paris, Minuit.
- GUSFIELD (Joe), 1987, « Sociology as a literacy genre », conférence prononcée à l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 24 mars.
- KIBÉDI-VARGA (Aron), 1976, « L'invention de la fable », *Poétique*, 25.
- LATOUR (Bruno) et FABRI (Paolo), 1977, « Pouvoir et devoir dans un article de sciences exactes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13, p. 81-95.
- LATOUR (Bruno) et WOOLGAR (Steve), 1979, *Laboratory life. The social construction of scientific facts*, introd. Jonas SALK, Los Angeles, CA, Sage ; *La Vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, trad. franç. de Michel BIEZUNSKI, Paris, La Découverte, 1988.
- NIZAN (Paul), 1938, *La Conspiration*, Paris, Gallimard.
- SARTRE (Jean-Paul), 1939, « L'enfance d'un chef », in ID., *Le Mur*, Paris, Gallimard.
- SCHELLING (Thomas C.), 1980, *La Tyrannie des petites décisions*, trad. franç. d'Anne RIVIÈRE, Paris, Presses universitaires de France.
- SULEIMAN (Susan Rubin), 1983, *Le Roman à thèse*, Paris, Presses universitaires de France.
- WEBER (Max), 1971, *Économie et société*, 1^{re} éd. all. Tübingen, Mohr, 1922, ici trad. franç. partielle, Paris, Plon.
- WHYTE (William Foote), 1943, *Street corner society. The social structure of an Italian slum*, Chicago, IL, The University of Chicago Press ; *Street corner society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, trad. franç. de S. GUTH et al., préf. de Henri PERETZ, Paris, La Découverte, 2002.

THEORIA

REVISTA DE TEORIA, HISTORIA Y FUNDAMENTOS DE LA CIENCIA

SUMARIO / CONTENTS

VOL. 20	NÚMERO 53	MAYO 2005
Dep. Legal: SS-820/85		ISSN 0495-4548

ARTÍCULOS / ARTICLES

Antonio BELTRAN MARI. *El “caso Galileo”, sin final previsible* (The “Galileo’s case”, no end in sight)

Eugenio MOYA. *Epigénesis y validez: El papel de la embriología en el programa trascendental de Kant* (Epigenesis and validity: The role of the embryology in Kant’s transcendental program)

Claudia Lorena GARCÍA. *Innatismo y Biología: Hacia un concepto biológico de lo innato* (Innateness and Biology: Towards a biological concept of innateness)

Gemma ROBLES and José M. MÉNDEZ. *Two versions of minimal intuitionism with the CAP. A note*

Joan PAGÈS. *Truthmaking and Supervenience*

Sílvio PINTO. *Los conceptos abiertos y la paradoja del an-li sis* (Open concepts and the paradox of analysis)

ESTADO DE LA CUESTIÓN / STATE OF THE ART

2. Filosofía del lenguaje / *Philosophy of Language*

Manuel GARCIA-CARPINTERO. *Estado de la cuestión: Filosofía del lenguaje* (State of the Art: Philosophy of Language)

ERRATA

LIBROS RECIBIDOS / BOOKS RECEIVED

SUMARIO ANALITICO / SUMMARY

CONSEJO EDITOR / EDITORIAL BOARD / COMITE EDITEUR

Editor: Andoni IBARRA (UPV/EHU)

Lógica y Filosofía de la Lógica: Ramon JANSANA (Barcelona)

Filosofía del lenguaje: Manuel GARCÍA-CARPINTERO (Barcelona)

Filosofía de la mente y de la ciencia cognitiva: Josep CORBÍ (Valencia)

Historia y Filosofía de la matemática: José FERREIRÓS (Sevilla)

Filosofía de la ciencia: Mauricio SUÁREZ (Madrid)

Historia de la ciencia: Manuel SELLÉS (Madrid)

Filosofía de la tecnología: Fernando BRONCANO (Madrid)

María Luisa CUTANDA: Coordinadora de la Of. de Redacción y Biblioteca (CALIJ, San Sebastián).

Francisco ALEN FARIÑAS: Secretario Técnico de la Of. de Redacción (UPV/EHU).

LA POLYMORPHIE DE LA RAISON D'ÉTAT

Laurie CATTEEUW

Généralement entendue au singulier, spontanément perçue de façon monolithique et conçue *a priori* comme uniforme et quasi invariable, la raison d'État se caractérise pourtant par une multiplicité de visages contradictoires. Parmi les efforts récemment accomplis pour mettre en valeur cette pluralité, il convient de signaler la journée d'étude qui s'est tenue à l'Institut historique allemand de Paris en juin dernier, intitulée « Comparaisons, raisons et raisons d'État. Le statut historiographique de la république des lettres dans la conceptualisation du politique (xvi^e-xvii^e siècle)¹ ». L'atelier se proposait d'examiner la pensée politique moderne et son rapport à l'historiographie à partir du cadre précis de la république des lettres, afin de comprendre « de quelles désillusions, de quelles espérances [...], de quelle humanité [elle] se compose² ». Dans cette perspective, la question de la modernité – les enjeux de sa définition et de ce qu'elle fut pour la république des lettres – s'avérait centrale. La journée d'étude était ainsi sous-tendue par la volonté de saisir quels auront été la place, le rôle, l'influence de la république des lettres dans le développement de la réflexion (historique, juridique, philosophique, etc.) née de la construction de l'État moderne.

Le thème général invitait donc à soulever la question des rapports entre république des lettres et politique. Pour ce faire, trois instruments ont été proposés : les « comparaisons », les « raisons » et les « raisons d'État ». Au fil des contributions, chacun de ces instruments a acquis un statut particulier, une identité spécifique. L'importance de « l'héritage comparatiste de l'humanisme juridique » ainsi que la place centrale des comparaisons dans l'élaboration des conceptions politiques et juridiques des xvi^e et xvii^e siècles ont été analysées par Armelle Lefebvre et Lothar Schilling³. Restituée dans toute sa richesse, la comparaison est apparue comme une véritable méthode de travail, comme un instrument heuristique, un moyen de construction et de création qui mène à la relativisation des termes comparés et implique l'exercice d'un certain scepticisme : la puissance offerte à la réflexion par la méthode comparatiste

1. Cette journée d'étude, organisée par Armelle Lefebvre, a eu lieu le 20 juin 2005, à l'Institut historique allemand de Paris, dans le cadre des ateliers de l'Institut ; elle a été ouverte par une allocution de son directeur, Werner Paravicini. Les actes seront publiés à Munich, chez Oldenbourg Wissenschaftsverlag (Pariser Historische Studien), courant 2006.

2. A. LEFEBVRE (Institut historique allemand, Paris), présentation du programme de l'atelier.

3. A. LEFEBVRE, « Anatomie d'une tradition. La "République d'Allemagne" dans la pensée politique thuanienne et l'héritage comparatiste de l'humanisme juridique. Un analyseur pour la conceptualisation du politique » ; Lothar SCHILLING (Institut historique allemand, Paris), « La comparaison dans les discours politico-juridiques du xvi^e siècle ».

s'est ainsi trouvée exprimée. Thomas Nicklas a décrit la quête d'un « lieu commun historique » – l'élaboration de la république des lettres se concevant dès l'époque moderne à l'échelle européenne, chaque pays ayant ses propres singularités et des traditions différentes. Ce faisant, c'est la portée, pour l'historiographie moderne, de la critique des mythes fondateurs qui a été soulignée. Largement menée au cours des XVI^e et XVII^e siècles par la méthode des comparaisons – entre Anciens et Modernes bien sûr, mais aussi entre des évolutions, des institutions, des mœurs ou des croyances contemporaines – cette critique engage un véritable « combat des opinions » qui révèle l'importance de l'usage des mythes, « fondateurs » notamment de la raison politique. Ainsi, le caractère politique de l'enjeu de ce « combat des opinions » et, par suite, de l'historiographie moderne a clairement été affirmé⁴.

D'autres « raisons » encore sont apparues – celles des identités multiples de la république des lettres ou des ambitions qui la portaient par exemple⁵ –, leurs finalités et leurs procédés examinés : Jean Boutier s'est interrogé sur le « statut ontologique » de la république des lettres et sa conception en tant que république imaginaire⁶ ; Fred E. Schrader a analysé la spécificité de l'échange diplomatique et son importance pour des modèles politiques différents (la diète germanique ou le contrat social, par exemple)⁷ ; Dinah Ribard a démontré comment, en multipliant des pratiques d'écriture différenciées, et en jouant de leurs effets politiques, un écrivain pouvait construire sa place au sein de la république des lettres⁸.

À plusieurs reprises, lors des riches débats qui se sont déroulés au cours de cette journée d'étude, Marc Fumaroli a rappelé la difficulté propre à la question politique qui, en effet, ne manque pas de se poser à la république des lettres⁹ : « fiction juridique » et « métaphore » au niveau de la sphère privée, le problème se révèle plus complexe lorsqu'il s'agit de la définir dans son rapport au pouvoir. La république

4. Thomas NICKLAS (Université d'Erlangen), « Troyens, Germains, Gaulois : à la recherche d'un lieu commun historique ».

5. Deux axes de réflexion distincts ont rythmé le déroulement de l'atelier : « Comparatisme et culture d'opposition » ; « Identités de la république des lettres, ambitions et projets des élites intellectuelles ».

6. L'étude de la république des lettres en tant que république imaginaire – et non seulement comme cadre permettant d'organiser les échanges savants – était ici défendue ; par suite, la question de son éventuelle définition en tant qu'« utopie politique » a été posée. Jean BOUTIER (École des hautes études en sciences sociales, Paris), « Des modes d'existence d'une société "virtuelle". Réflexion sur la république des lettres au XVII^e siècle ».

7. Fred E. SCHRADER (Université Paris VIII), « La communication diplomatique ».

8. Dinah RIBARD (École des hautes études en sciences sociales, Paris), « Historiographies d'un écrivain au service d'aristocrates : Michel de Marolles ».

9. Une fois que « le roi absolu des Français est le seul mécène des lettres, des sciences et des arts », une « mise en tutelle politique de la république des lettres », dont Paris est devenu au XVII^e siècle « la capitale », semble s'imposer (FUMAROLI, 1999, p. 87 et 73 ; voir, de façon plus générale, FUMAROLI, 1991). Cet aspect politique, qui a son importance mais auquel on ne saurait réduire l'étude de la république des lettres, a surtout été présent, au cours de l'atelier, lors des discussions suscitées par diverses communications. Marc FUMAROLI (Collège de France, Paris) a consacré son intervention à la question suivante : « Que fut la république des lettres et pourquoi nous y intéressons-nous ? » Soulignant que l'étude de la république des lettres permet, notamment, la découverte et la réhabilitation des « *minores* », l'ampleur de sa richesse fut rappelée et l'exercice d'une grande finesse apparut comme une condition nécessaire de sa perception, de son analyse et, plus largement, de la compréhension de « l'esprit de l'Europe » (sur la caractérisation de ce dernier, voir FUMAROLI, 1999, en part. p. 85 et 88).

des lettres est « une assemblée d'érudits » ; « institution singulière », elle se trouve, dès son origine, fort éloignée d'un projet de fondation d'une quelconque organisation partisane. La république des lettres n'est pas un parti. Confrontée aux rigueurs de son temps, elle prit soin de développer ses propres défenses, se parant, par exemple, de la notion d'invisibilité qui semble la protéger d'éventuelles interventions « autoritaires ». Parmi ces dernières, le cas de la censure a été évoqué. Armelle Lefebvre souligna, au terme de sa communication, que l'absolutisme du pouvoir politique, mis en œuvre dans l'élaboration de l'État moderne, pouvait constituer la raison de la censure. L'exemple de Jacques-Auguste de Thou et de son *Histoire*, mise à l'Index en 1609¹⁰, fut rappelé. La censure a alors été considérée pour ses effets sur l'écriture, dans la mesure où elle agit de manière préalable sur les textes, avant leur publication. Par cette intériorisation des règles de censure, nombre d'auteurs tentèrent en effet d'échapper à l'Index – développant un art d'écrire prudent, capable en un même mouvement de coder et de rendre déchiffrables les éléments de leurs textes les plus exposés à l'interdiction. Ainsi, certaines écritures furent profondément marquées par la « présence de la censure » – ce qui n'empêcha pas cependant, dans nombre de cas, leur condamnation.

La question des rapports entre république des lettres et pouvoir politique peut donc être posée à partir de l'exemple de la censure prohibitive¹¹. Mais cette question ne semble pas, non plus, tout à fait étrangère à l'aspect « productif » de l'exercice de la censure. En effet, pour imposer un corps de doctrines, la censure offre deux modalités distinctes : l'interdiction ou l'expurgation – c'est-à-dire, en ce dernier cas, l'exercice d'une prohibition par substitution, d'un travail de correction et de transformation doctrinales qui aboutit, à terme, à une véritable production de textes¹². Si

10. Voir BUJANDA, 2002, p. 881. Il faut ici toutefois prendre garde à ne pas oublier de distinguer entre l'exercice de la censure ecclésiastique, qui régit l'Index, et l'affirmation d'une censure d'État, qui tente de s'élaborer et de s'imposer concurremment aux prérogatives religieuses en ce domaine. De façon générale, et à titre d'exemple, voir, sur ce point, INFELISE, 1999 ; STANGO, dir., 2001 ; FRAGNITO, dir., 2001.

11. Traiano Boccalini avait rendu ce point perceptible, sur un mode allégorique et métaphorique, dès le début du XVII^e siècle : nombre de ses *Ragguagli*, qui « informent le public [des] disputes internes à la république des lettres » (FUMAROLI, 1999, p. 74), sont consacrées à la question de la censure de tel ou tel, comparaissant au tribunal d'Apollon et de son Sacré Collège – étant établi, par la voix d'Apollon, que l'imprimerie peut être utilisée comme « *arme diabolica da far sollevare i popoli contro i principi [...]* », voir BOCCALINI, 1612-1613, ici 1948, vol. II, centuria I, ragguaglio 10, p. 40-41. Dans cet ordre d'idée, Machiavel, Bodin et l'Arétin sont cités ; les deux premiers seront condamnés respectivement en I, 89 et I, 64.

12. Alors que l'Inquisition visait principalement à condamner les ouvrages et leurs auteurs, en vue d'une condamnation totale et irréversible, la congrégation de l'Index examinait les textes pour établir à quelles conditions ils pouvaient éventuellement être tolérés ou, si tel ne pouvait être le cas, quel « antidote », quelle « réponse » ils appelaient (les tensions qui naissaient alors entre congrégations de l'Inquisition et de l'Index ont été étudiées, notamment par FRAGNITO, 1997). La congrégation de l'Index assurait ainsi un travail de production doctrinale au-delà de la stricte condamnation (voir, par exemple, ADRIANO, 1997 et BUJANDA, 1997). Les *Discorsi politici, nei quali viene riprovata la dottrina politica di Giovanni Bodino...* (Rome, Zanetti, 1602) de Fabio Albergati constituent une « réponse » aux *Six livres de la République* de Bodin – pourtant condamnés depuis plusieurs années déjà (voir BUJANDA, dir., 1994, p. 347, 435 et 612). Ces discours donnent une illustration de ce travail productif nécessaire à l'efficacité de la censure. Sur le texte d'Albergati, voir BALDINI, 1997, où l'on trouvera de nombreuses références bibliographiques sur la congrégation de l'Index et l'histoire italienne de la censure de Bodin qui permet de comprendre l'importance de cette seconde modalité de l'exercice de la censure.

certaines ouvrages « devaient » être censurés ou expurgés, mieux encore était de les remplacer afin que soit trouvé un véritable remède à « l'origine du mal ». L'exercice de la censure ecclésiastique, qui régissait l'Index, constitua, en ce domaine, un véritable modèle. Ce dernier, semble-t-il, ne fut pas négligé lorsqu'il s'est agi que la censure réponde aux exigences spécifiques de l'État français et non plus de la curie romaine. En effet, si « gouverner, c'est faire croire¹³ », l'imprimé constitue nécessairement une nouvelle colonne du pouvoir politique : celui-ci, cherchant à assurer son caractère absolu, ne saurait donc ignorer cette activité productive de la censure. En outre, cette production doctrinale de la censure semble répondre de façon beaucoup plus efficace aux cas où l'interdiction se révélait insuffisante – soit qu'elle n'était pas respectée, soit qu'elle finissait par assurer la « publicité » de ce qu'elle cherchait à prohiber. La force de l'imprimerie servait aussi bien à la diffusion de l'hétérodoxie qu'à l'orthodoxie, à la divulgation des « mystères de l'État » qu'aux instances de censure censées les maintenir dans l'ombre¹⁴. Ainsi, l'absolutisme du pouvoir politique peut, à juste titre, apparaître comme la raison de la censure, mais il peut également – dans le même temps, et dans ce même cadre – constituer la raison d'une publication massive, assortie d'une large diffusion sur la place publique. Étienne Thuau l'a fort bien montré, par son analyse du rôle joué par le « cabinet de presse » de Richelieu, en ce qui concerne la diffusion de l'idée de raison d'État et partant, la justification de ses pratiques¹⁵.

La question de la raison d'État avait donc légitimement sa place dans cet atelier. L'emploi de l'expression au pluriel, qui plus est aux côtés des raisons et des comparaisons, offrait à la notion un léger déplacement par rapport à son cadre habituel. Elle se trouvait ainsi en adéquation avec le sujet d'ensemble et apparaissait fort justement parmi les outils choisis pour mener la réflexion. Pourtant, si les deux premiers instruments proposés – les comparaisons et les raisons – ont été largement utilisés par l'ensemble des contributions, l'emploi du troisième – les raisons d'État – a répondu aux règles de la discrétion, d'ailleurs constitutives de la notion. Tapie dans l'ombre, à la fois présente et absente, son non-usage semble témoigner d'un statut paradoxal de la notion, bien plus que d'un oubli : s'imposant au fil de la réflexion, mais sans cesse tenue à distance, elle apparaît comme un point d'attraction appelant à la plus grande prudence. Il faut bien reconnaître cependant que des comparaisons aux raisons d'État le chemin indiqué semblait mener à une contradiction. En effet, « peut-on encore comparer des États, des évolutions institutionnelles, politiques, législatives et gouvernementales, à l'époque où s'énonce le primat d'une raison

13. Sur l'usage de ce principe sous Louis XIII, voir THUAU, 1966, ici 2000, p. 169-177.

14. Il va sans dire qu'il n'était pas aussi aisé de s'en servir dans l'un ou l'autre de ces cas – ce qui ne prêtait pas non plus aux mêmes conséquences. Toutefois, la puissance de l'imprimé a largement compté dans de nombreux conflits, parfois de première importance (notamment au cours de la Réforme et de la Contre-Réforme).

15. Plus largement, cette diffusion s'est faite, en France, par les étatistes ainsi que les défenseurs de la souveraineté et de la monarchie absolues au cours de la première moitié du XVII^e siècle, voir THUAU, 1966, ici 2000, en part. le chap. v. C'est certainement aussi de ce point de vue que la question des rapports entre république des lettres et pouvoir politique demande à être posée. En ce qui concerne les relations entre censure et raison d'État, nous y consacrons notre thèse de philosophie politique, en cours, intitulée *L'État et l'écrit : de la censure à la publication de la raison d'État (Italie-France, fin XVI^e-mi-XVII^e siècle)*.

d'État qui pose l'État comme référence absolue à soi-même¹⁶ ? » Dans ces conditions, la raison dont se prévaut la raison d'État ne finit-elle pas par s'exprimer, le plus fidèlement qui soit, sous les traits de la « déraison » ?

Face à ces interrogations, il convient d'examiner à nouveaux frais les multiples formes de raisons et l'importance des comparaisons à partir desquelles la notion de raison d'État s'élabore au cours des xvi^e et xvii^e siècles. Si « la raison doit être la règle [...] d'un État », « le flambeau qui éclaire les princes en leur conduite et en celle de leurs États »¹⁷, la question de la raison d'État, posée sous l'angle du réalisme politique, a souvent mis à mal cette conception de la raison entendue comme principe directeur de l'art de gouverner.

Scipione Ammirato inaugure, en 1594, un courant important de la réflexion sur la raison d'État qui définit la notion comme l'exercice d'une dérogation. Dans les *Discorsi sopra Cornelio Tacito*¹⁸, la raison d'État se trouve déterminée par un ensemble de raisons distinctes et hiérarchisées, se limitant les unes les autres¹⁹ : la raison civile ou ordinaire devra plier aux exigences de la raison d'État, laquelle sera subordonnée à la raison divine. Ainsi « doit-on dire une chose avoir esté faite par Raison d'Estat, quand l'on n'en peut assigner aucune autre ; & ce sera tousiours une transgression & contravention à la Raison ordinaire, pour le respect d'une plus grande & plus universelle Raison » ; en somme : « Raison d'Estat n'[est] autre chose qu'une contravention aux Raisons ordinaires pour le respect du bien public²⁰ ».

Du point de vue de la qualification de sa raison, Ammirato définit la raison d'État par défaut : elle est la raison de ce qui ne relève d'aucune autre raison. Elle se trouve alors identifiée à une raison supérieure, notamment au droit positif, pour les cas où le caractère général des lois rend caduque leur application. Elle est la raison qui répond à la nécessité et constitue, de ce fait, un « droit » politique particulier. En effet, dans l'expression de raison d'État, *ratio* est ici compris en tant que *ius*²¹, c'est-à-dire comme ce qui définit une règle, une norme, une mesure de l'action politique intégrant la liberté nécessaire au prince pour prendre, en chaque cas et selon les circonstances, la décision qui servira au mieux le bien public. Ce « droit » de l'État, s'il permet de quitter le registre illusoire du devoir être en politique, pose néanmoins le problème de sa régulation : une fois la raison d'État définie comme une contravention, reste à résoudre la question de la licéité, des limites et des modalités de l'exercice de ce pouvoir dérogatoire conféré aux princes.

16. A. LEFEBVRE, présentation du programme de l'atelier.

17. RICHELIEU, 1668, ici 1995, part. II, chap. 2^d : « Qui monstre que la raison doit estre la règle et la conduite d'un État », p. 245-248.

18. AMMIRATO, 1594, ici 1618, voir en part. liv. VI, chap. vii : « De la raison d'État », p. 334-354.

19. Pour définir la raison d'État, Ammirato prend en compte la raison naturelle, la raison civile ou ordinaire, la raison de guerre, la raison des Gens et la raison divine, voir AMMIRATO, 1594, ici 1618, liv. VI, chap. vii, p. 334-354.

20. AMMIRATO, 1594, ici 1618, p. 338-339 (c'est nous qui soulignons). Sur les problèmes posés par cette traduction française des *Discorsi* d'Ammirato, réalisée par Laurens Melliet, voir SENELLART, 1997b.

21. Sur cette interprétation, voir DE MATTEI, 1963, chap. iv, p. 119-151 ; DE MATTEI, 1979, chap. vi : « L'Ammirato e la "Ragion di Stato" come deroga », p. 90-108 et chap. xv : « "Ratio status" e *ius publicum* », p. 259-277 ; BORRELLI, 1993, chap. iii, 2 : « I tempi della conservazione per mezzo di "deroga" in Scipione Ammirato », p. 109-115 ; BORRELLI, dir., 1994, p. 9-11 ; SENELLART, 1997a, p. 180-184.

Ammirato récuse que ce droit consiste en un privilège, dans la mesure où le prince « représente la personne du public²² » : la raison d'État lui permet, selon la nécessité des temps, de « tourner la loi » vers le bien de la multitude et non vers son propre profit, comme ferait le tyran. Pourtant, il s'agit bien là de deux figures notoires de la raison d'État : la « bonne » et la « mauvaise »²³. Le critère moral qui distingue entre « bonne » et « mauvaise » raison d'État constituera au final le seul étalon sur lequel régler le pouvoir dérogatoire propre à la raison d'État. Mais la flexibilité de l'étalon suscite la « moralisation » du débat sur la raison d'État qui tend à réduire la codification de son exercice à un problème de justification. Si la raison d'État n'est pas sans limites, tout le problème consiste à savoir ce que la raison divine prescrit en ces temps de Réforme et de Contre-Réforme...

Face à l'impossibilité de codifier avec précision ce pouvoir dérogatoire, Ammirato oriente progressivement l'analyse de la raison d'État vers le thème de l'exceptionnalité. L'exercice de la raison d'État répond alors à une raison extraordinaire, à une raison propre aux situations exceptionnelles qui déroge aux « ordres » institutionnels ; elle est au sens propre extra-*ordini*. C'est pourquoi, comme l'explique Giovanni Botero, sont spécifiquement dites être faites par raison d'État les choses « qui ne se peuvent réduire à l'ordinaire et commune raison²⁴ ». Restreinte à la contravention des raisons ordinaires, la raison d'État désigne, par suite, un art de gouverner ténébreux, sombre et caché, usant de dissimulations, de feintes et de mensonges ; elle exprime alors la mystérieuse et partielle « raison » des *arcana imperii*.

Dépassant la seule éventualité de la dérogation, et procédant à une analyse plus fine qu'Ammirato des rapports entre droit et raison d'État, Federico Bonaventura critiqua avec force la définition de la raison d'État comme catégorie exceptionnelle de l'art de gouverner. Une telle définition limite le domaine de pertinence de la raison d'État aux affaires les plus graves du gouvernement civil. Elle constitue, selon Bonaventura, un des lieux communs qui biaisent la compréhension de la raison d'État²⁵. Dans son *Della ragion di Stato e della prudenza politica*, Bonaventura démontre que les cas où la raison d'État contrevient aux raisons ordinaires ne sont pas les plus nombreux²⁶ ; et, qu'en outre, il faut observer à leur égard la plus grande prudence : ce sont précisément les cas qui permettent aux actes arbitraires, issus du pouvoir absolu, de se dissimuler sous l'apparence de la raison d'État et de justifier ainsi, au nom du bien commun, la quête exclusive des intérêts personnels du prince

22. AMMIRATO, 1594, ici 1618, p. 347.

23. On trouve, en effet, cette distinction tout au long de l'histoire de la notion. Mais, que la raison d'État soit justifiée ou condamnée selon ses finalités, la « bonne » comme la « mauvaise » raison d'État désignent toutes deux un même ensemble de pratiques politiques.

24. BOTERO, 1589, ici 1599, liv. I : « Quelle chose est la raison d'État », p. 5 (il s'agit ici d'un ajout par rapport à la version originale de la définition de la raison d'État donnée par Botero ; voir l'édition établie par CONTINISIO de BOTERO, 1589, ici 1997, p. 7 et p. 231-232).

25. BONAVENTURA, 1623, liv. II, chap. II, p. 40.

26. BONAVENTURA, 1623, liv. I, chap. XXIV-XXV, p. 31-33. Selon cet auteur, la raison d'État relève bien plus de l'interprétation des lois que de leur dérogation, lui assignant comme fonction principale de « corriger » les lois afin de les rendre plus performantes, voir BONAVENTURA, 1623, liv. IV, chap. XI, p. 518-519, chap. XXIX, p. 546-547 et chap. LIII, p. 579-581. Ludovico Zuccolo, dans un passage consacré à l'étude des rapports entre droit et raison d'État, réitère la critique envers Ammirato, concluant en ces termes : « Les lois ne sont donc pas incompatibles avec la raison d'État comme le crut Scipione Ammirato, encore que quelquefois par accident l'une est contraire aux autres », ZUCCOLO, 1621, ici 1930, p. 26 (c'est nous qui traduisons).

et de ses ministres. La confusion n'est donc pas sans conséquence. D'une définition erronée de la raison d'État se dégage toute la force d'un abus de langage puisque, désormais, « [...] qui contreviendra aux lois par ses forfaits, prétendra agir par raison d'État²⁷ ». C'est pourquoi, « si l'on voulait parler avec la précision requise pour de tels sujets, [raison] était un terme impropre dont les princes avaient volontiers usé et qu'ils avaient usurpé "de telle sorte que sous le couvert d'un terme honnête, on ait pu de quelque manière cacher la malignité de la chose"²⁸ ». La raison d'État, « si toutesfois une chose du tout irraisonnable, pour ne dire brutale mérite le nom de raison²⁹ », ne serait qu'une « usurpation » de la raison : face à la *recta ratio* se dresse une autre « raison » – « courbe, fausse, dissolue³⁰ » – propre à « [...] cette raison d'État que les doctes et ceux qui craignent plus Dieu qu'ils n'aiment les princes, avaient librement déclaré être une loi du diable³¹ ».

Conçue en termes de contravention, de dérogation, d'exception et de raison extraordinaire, la raison d'État prête le flanc aux démons de la déraison... On se demande d'ailleurs comment la raison d'État – tirée des enseignements de Machiavel et de l'exemple de Tibère, par la voix de Tacite – a pu, malgré « un tel fondement tyrannique³² », être ainsi nommée. Symbole de l'arbitraire et de l'irrationnel en politique, elle est stigmatisée sous les traits de la raison d'Enfer. La raison d'État semble donc tenir en échec toutes sortes de raisons. La question de la rationalité propre à la raison d'État ne serait-elle alors qu'une fable malfaisante, servant les plus viles passions ?

Les théoriciens de la raison d'État ont démontré qu'en ce domaine des affaires politiques, la raison ne pouvait être identifiée ni à la raison naturelle, ni à la raison commune, ni à la raison civile, ni même à la raison des doctes. Ayant à témoigner de sa capacité d'adaptation aux situations les plus diverses, en perpétuel mouvement donc, cette raison semble épouser le cours des évolutions et consister en une capacité d'adéquation et de convenance. La polymorphie constitue de ce fait la première caractéristique de la raison d'État qui porte, profondément en son sein, la marque du rapport des hommes au temps et exprime une modalité particulière de ce dernier. Fondamentalement, la raison d'État pose le problème de la maîtrise du temps et de ses conceptions dans l'art de gouverner. C'est à ce titre, semble-t-il, que l'on peut espérer élucider en quoi consiste sa rationalité.

À quelle raison le prince tente-t-il de répondre dans l'exercice de son pouvoir ? Est-il maître de cette raison ou s'impose-t-elle à lui ? Est-ce lui qui en définit les termes ou bien le contraint-elle ? Face à tant d'incertitudes, la célèbre entrée en matière donnée par Henri de Rohan à son traité politique bruit encore :

« Les princes commandent aux peuples et l'intérêt commande aux princes. [...] Le prince se peut tromper, son conseil peut être corrompu, mais l'intérêt seul ne peut jamais manquer. Selon qu'il est bien ou mal entendu, il fait vivre ou mourir les

27. BONAVENTURA, 1623, liv. I, chap. XXIV, p. 32 (c'est nous qui traduisons).

28. TARENTO, 1998, p. 107 qui rappelle l'analyse de SETTALA, 1627, ici 1930, p. 46.

29. BOTERO, 1589, ici 1599, liv. X, p. 348.

30. Concernant cette analyse, voir TARENTO, 1998, p. 89, qui fait ici référence à l'*Orazione di Messer Giovanni Della Casa scritta a Carlo V* rédigée en 1547, et publiée dans *Rime e prose* à Venise, chez Nicolo Bevilacqua, en 1558. Ainsi, la raison d'État est tantôt une droite règle, tantôt une raison fallacieuse qui « *hà usurpato il nome di Ragione di Stato* », FRACHETTA, 1592, fol. 38r^o-v^o. Dans le même ordre d'idée, voir PALAZZO, 1604, ici 1611, p. 13, 222 et 225.

31. BOCCALINI, 1612-1613, ici 1948, vol. II, centuria I, ragguaglio 87, p. 290 (extrait cité et traduit in TARENTO, 1998, p. 101).

32. BOTERO, 1589, ici 1599, liv. I, avant-propos de l'auteur, p. 2-3.

États. Et comme il a toujours pour but l'accroissement ou, pour le moins, la conservation, aussi pour parvenir faut-il qu'il se change selon le temps³³. »

La définition de la raison d'État en tant que raison d'intérêt constitue un axe important de la réflexion politique moderne³⁴ ; elle se trouvait d'ailleurs déjà chez le premier théoricien de la raison d'État³⁵. Toutefois, la formulation du duc de Rohan met bien en évidence le problème temporel posé par la raison d'État et explicite clairement en quelle mesure il agit directement sur l'évaluation de l'intérêt de l'État, perpétuellement sujette à l'erreur et soumise à la corruption. Pour procéder à cette délibération, qui compte certainement parmi les plus difficiles de l'art du gouvernement, les princes doivent savoir se conformer à « la qualité des temps » car « [d]e cela aussi dépend la variation du bien³⁶ » – et conséquemment, la compréhension de l'intérêt. La prudence, vertu cardinale en tout ce qui se trouve assujéti à la variabilité, constitue donc une aptitude essentielle requise par la raison politique. Ainsi, l'homme qui serait parfaitement prudent, battant en brèche la fortune par sa capacité de prévision, saurait lui conférer la stabilité qui lui est aporétique³⁷. L'excellence de l'homme prudent incarne la règle qui détermine l'exercice de la raison d'État, c'est pourquoi la raison de cette dernière se perçoit dans le rapport au temps qui se joue entre *virtù* et *fortuna* machiavéliennes. La prudence politique constitue un facteur déterminant de la raison d'État³⁸.

33. ROHAN, 1638, ici 1995, p. 161. Sur cette conception de l'intérêt, voir l'introduction de LAZZERI, in ROHAN, 1638, ici 1995, p. 1-156, et GUNN, 1998.

34. À l'instar du courant inauguré par Ammirato, la raison d'intérêt ne manqua pas d'être diabolisée à partir de la confusion entre intérêt personnel et intérêt commun, c'est-à-dire entre le prince en tant que personne privée et personne publique ; sur cette nécessaire distinction, voir la 3^e section de l'introduction de LAZZERI, in ROHAN, 1638, ici 1995, p. 71-128 : « De l'intérêt particulier à l'intérêt d'État. » Ainsi trouve-t-on dans le *Testament politique* de Richelieu, un chapitre consacré à cette question, voir RICHELIEU, 1668, ici 1995, part. II, chap. 3^e, p. 249-251 : « Qui montre que les intérêts publics doivent estre l'unique fin de ceux qui gouvernent les Estats, ou du moins qu'ils doivent estre préférés aux particuliers. »

35. « [...] in conclusion, ragion di Stato è poco altro che ragion d'interesse », BOTERO, 1598, « Della neutralità », cité in ORNAGHI, dir., 1984, p. 131. Sur la confusion entre raison d'État et intérêt d'État voir, par exemple, l'introduction de LAZZERI in ROHAN, 1638, ici 1995, p. 112.

36. MACHIAVEL, 1532, ici 2000, chap. xxv, p. 160. Pour faire face aux situations, le prince doit avoir « un esprit disposé à se tourner selon ce que les vents de la fortune et les variations des choses lui commandent et [...] ne pas quitter le bien, quand il le peut, mais savoir entrer dans le mal, quand cela lui est nécessaire », MACHIAVEL, 1532, ici 2000, chap. xviii, p. 130. Il ne s'agit donc pas d'édicter en cette aptitude une des célèbres maximes du machiavélisme – la fin justifie les moyens – mais de pouvoir suivre « la variation du bien » afin de s'y conformer. Sur cette interprétation, voir SENELLART, 1995, p. 225-230.

37. Si l'homme « changeait de nature avec les temps et les choses, la fortune ne changerait pas », MACHIAVEL, 1532, ici 2000, chap. xxv, p. 161.

38. La prudence constitue un thème récurrent chez les théoriciens de la raison d'État. Il en existe plusieurs conceptions, notamment celle de la prudence mixte (tirée de LIPSE, 1589, liv. IV) ou celle qui distingue entre prudence ordinaire, propre à la vie privée, et prudence extraordinaire, propre à la vie publique (comme on trouve chez NAUDÉ, 1639, chap. II). Sur les rapports spécifiques entre prudence et raison d'État, voir, à titre d'exemple, DE MATTEI, 1979, chap. IX : « "Ragion di Stato" e prudenza », p. 142-151 ; DE MATTEI, 1982-1984, vol. I, chap. IV : « Dal primato della sapienza al primato della prudenza », p. 68-83 ; BORRELLI, 1992 ; BORRELLI, 1993, chap. IV : « La codificazione dei dispositivi tecnici della prudenza politica », p. 133-157 ; BORRELLI, dir., 1994, p. 3-29 ; DINI, 2000 ; SCATTOLA, 2003, chap. V : « Prudentia e ratio status nel XVII secolo », p. 427-493.

Elle consiste en une rationalité prudentielle dont dépend directement la détermination de la raison d'intérêt.

Mais l'intérêt de l'État – s'il se trouve, dans son évaluation, lié à une aptitude personnelle du prince – est également ordonné à la forme du régime politique puisque, en définitive, « agir par raison d'État ne signifie rien d'autre qu'accomplir ce que la constitution et la forme de la république [...] requiert³⁹ ». Cette définition de la raison d'État, que l'on doit à Ludovico Zuccolo, marque l'aboutissement de la réflexion sur le sujet à une certaine maturité. La conception « constitutionnelle » de la raison d'État⁴⁰ permet à cette dernière d'être pensée au pluriel : il existe, en effet, autant de raisons d'État que de formes de gouvernement – chaque type de régime possédant sa raison d'État spécifique⁴¹. Par cette pluralité, la raison d'État acquiert la possibilité de se voir libérée des représentations stéréotypées, attachées à son caractère faussement monolithique, qui grèvent sa compréhension. Chacune des raisons d'État se définit alors par un procédé de différenciation et de comparaison réciproques. Ainsi devient-il possible, par exemple, de distinguer clairement la raison d'État royale de la raison d'État tyrannique⁴².

La comparaison constitue ici une véritable méthode d'analyse et de construction de l'objet étudié. Ce faisant, elle assure le passage de la raison d'État aux raisons d'État – ce qui enrichit considérablement la signification de la notion dans son ensemble. D'une part, l'usage de la comparaison dans l'élucidation de la raison d'État traduit la participation de cette dernière à un vaste programme de description des États (de leurs ressources naturelles, humaines et matérielles), qui accroît les connaissances nécessaires à l'accomplissement du paradigme conservateur de la raison d'État⁴³ ; aussi rend-elle compte de l'implication décisive de la raison d'État dans l'élaboration de la rationalité politique moderne. D'autre part, elle permet que l'étude des diverses raisons d'État soit menée sans être altérée ou limitée par la question de leur jugement moral⁴⁴ ; elle extirpe ainsi la notion des rets de la diabolisation. Enfin,

39. ZUCCOLO, 1621, ici 1930, p. 39 (c'est nous qui traduisons).

40. Selon SENELLART, 1997a, p. 189, il s'agit bien ici d'une « notion constitutionnelle de la raison gouvernementale ». Sur l'apport de Zuccolo dans l'histoire de la notion de raison d'État, voir CROCE, 1929, p. 127-131.

41. Cette multiplicité de raisons d'État, fondée sur la distinction des divers régimes politiques, apparaît également chez CORNEO, 1613 et BONAVENTURA, 1623. Elle constitua un véritable modèle pour SETTALA, 1627, qui organisa son traité sur la base de la typologie des régimes proposée par Aristote. Il déclina ainsi six types de raisons d'État différentes – de « la raison d'État royale » à la « raison d'État démocratique ou populaire ».

42. ZUCCOLO, 1621, ici 1930, p. 28 *sq.* L'importance de la comparaison dans l'histoire de la notion de raison d'État est directement liée à la place des Anciens chez les théoriciens de la raison d'État et à leur usage dans l'élaboration de cette doctrine. Nous consacrons la première partie de notre thèse en cours (voir *supra*, n. 15) à cette question.

43. Voir, par exemple, l'analyse faite de BOTERO, 1589 par SENELLART, 1989, chap. III-IV et, pour une interprétation différente, REYNIE, 1992. Sur le paradigme conservateur de la raison d'État, voir BORRELLI, 1993.

44. Condamner la raison d'État au nom de son immoralité notoire ne permet pas de comprendre en quoi elle consiste. En revanche, décrire, par exemple, en quoi consiste la raison d'État tyrannique, comme le fait ZUCCOLO, 1621, ici 1930, p. 27, ne signifie en rien qu'il approuve ses ignominies mais permet d'étudier la nature de ce gouvernement et d'en éclaircir le fonctionnement. Une partie importante du travail des théoriciens de la raison d'État aura été de distinguer entre les actes relevant de la raison d'État et le gouvernement propre aux tyrannies.

par la relativisation à laquelle elle conduit, la méthode comparatiste sauvegarde la raison d'État de son éventuelle réduction à une simple expression de l'absolutisme du pouvoir politique. C'est pourquoi, face à l'interrogation concernant la possibilité d'user de comparaisons lorsque s'impose « le primat d'une raison d'État qui pose l'État comme référence absolue à soi-même⁴⁵ », il est important de rappeler que la raison d'État ne consiste pas, au regard de son histoire, en une notion univoque : polymorphe dès son origine, la raison d'État reste fondamentalement multiple et donc relative. L'histoire de la notion de raison d'État permet de mesurer la force des usages antagoniques de sa pluralité constitutive.

Il ne s'agit pas ici de nier les usages absolutistes de la raison d'État, bien au contraire. Mais il est tout aussi important de garder en mémoire, conjointement à ces derniers, la fameuse assertion de Friedrich Meinecke, qui semble, aujourd'hui encore, demander des éclaircissements : « La raison d'État est un des principaux facteurs qui ont frayé la voie au mouvement des lumières, soit en exigeant une formation particulière de l'esprit, soit en provoquant un relâchement général des valeurs dogmatiques⁴⁶. » Les multiples visages de la raison d'État requièrent, pour être pensés ensemble, l'exercice d'une dialectique. Il serait bien malheureux de traduire la pluralité constitutive de la raison d'État en une incapacité à être définie qui sèmerait malignement la confusion dans les esprits pour se prêter à toutes les horreurs politiques... La polymorphie de la raison d'État ne permet pas qu'elle en soit réduite à un instrument politique machiavélique ou, inversement, à une notion exclusivement positive.

En inscrivant la notion de raison d'État dans un rapport direct aux raisons et aux comparaisons, l'atelier proposé invitait à prendre la mesure de la distorsion dont elle pâtit généralement. La multiplicité des raisons et l'importance des comparaisons sont fondamentales à l'élaboration de la raison d'État ainsi qu'à sa compréhension. Sans leur capacité d'élucidation et d'enrichissement de la notion, on ne saurait, par exemple, saisir pourquoi la raison d'État peut également être définie comme une « pédie⁴⁷ » et compter, parmi ses nombreuses raisons, celle de constituer une « discipline » propre à l'enseignement, une instruction nécessaire. Ainsi faut-il saluer la qualité de cette journée d'étude venue rappeler cette nécessité restée, au fil du temps, paradoxale.

Laurie CATTEEUW*

45. Voir *supra*, n. 16.

46. MEINECKE, 1924, ici 1973, p. 187.

47. La définition de la raison d'État en tant que « *pedia* », au sens d'éducation et d'instruction du terme grec *paideia*, se trouve notamment chez FRACHETTA, 1592, fol. 39r^o-v^o dont on dispose d'une traduction en français dans AMMIRATO, 1594, ici 1618, p. 885. Cette notion est également utilisée par NAUDÉ, 1639, ici 1988, p. 77 et 88.

* Laurie CATTEEUW prépare une thèse de philosophie politique à l'université Paris X-Nanterre et travaille à la rédaction de la *Revue de synthèse* (Fondation « Pour la science », Centre international de synthèse, CAPHÉS-UMS 2267 CNRS, École normale supérieure, 45, rue d'Ulm, F-75005 Paris, Laurie.Catteeuw@ens.fr).

LISTE DES RÉFÉRENCES

I – Sources

- AMMIRATO (Scipione), 1594, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Florence, Giunti ; *Discours politiques et militaires sur Corneille Tacite*, trad. franç. de Laurens MELLIER, Lyon, Antoine Chard, 1618.
- BOCCALINI (Traiano), 1612-1613, *Ragguagli di Parnasso*, Venise, rééd. de Luigi FIRPO, Bari, Laterza, 1948, 3 vol.
- BONAVENTURA (Federico), 1623, *Della ragion di Stato e della prudenza politica libri quattro*, Urbino, Alessandro Corvini.
- BOTERO (Giovanni), 1589, *Della ragion di Stato*, Venise, Giolitti, rééd. de Chiara CONTINISIO, Rome, Donzelli Editore, 1997 ; *Raison ou gouvernement d'Estat en dix livres*, trad. franç. de Gabriel CHAPPUYS, Paris, Guillaume Chaudière, 1599.
- BOTERO (G.), 1598, *Aggiunte fatte alla sua Ragion di Stato*, Rome, Ferrari.
- CORNEO (Tito), 1613, *Discorso della ragion di Stato e di guerra*, in *Di Discorsi politici, morali, naturali, e varii*, vol. XIII (recueil manuscrit conservé à la bibliothèque du Vatican : Codices Urbinae Latini, ms. 860, fol. 1-62).
- FRACHETTA (Girolamo), 1592, *L'Idée del libro de' governi di Stato e di guerra, di Girolamo Frachetta, con due discorsi, l'uno intorno la ragione di Stato, l'altro intorno la ragion di guerra del medesimo*, Venise, Damian Zenaro.
- LIPSE (Juste), 1589, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, Leyde, Plantin ; *Les Six Livres des politiques ou doctrine civile de Justus Lipsius*, trad. franç. de Charles LE BER, La Rochelle, Haultin, 1590, rééd. du L. IV, avant-propos de Jacqueline LAGRÉE, Caen, Presses universitaires de Caen, 1994.
- MACHIAVEL (Nicolas), 1532, *Il Principe*, Rome, Blado ; *Le Prince*, trad. franç. de Marie GAILLE-NIKODIMOV, Paris, Le livre de poche, 2000.
- NAUDÉ (Gabriel), 1639, *Considérations politiques sur les coups d'État*, Rome, rééd. de Louis MARIN, Paris, Les éditions de Paris, 1988.
- PALAZZO (Giovanni Antonio), 1604, *Discorso del governo e della ragion vera di Stato*, Naples, Sottile ; *Discours du gouvernement et de la vraye raison d'Estat*, trad. franç. d'Adrien DE VALLIÈRES, Douay, impr. de Baltazar Bellere, 1611.
- RICHELIEU (Armand Jean du PLESSIS, cardinal, duc de), 1668, *Testament politique*, Amsterdam, Desbordes, rééd. de Françoise HILDESHEIMER, Paris, Champion, 1995.
- ROHAN (Henri, duc de), 1638, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, Paris, rééd. de Christian LAZZERI, précédée d'une importante introduction (p. 1-156), Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- SETTALA (Ludovico), 1627, *Della ragion di Stato, libri VII*, Milan, Bidelli, rééd. in CAMELLA et CROCE, 1930, p. 45-141.
- ZUCCOLO (Ludovico), 1621, *Considerazioni politiche e morali sopra cento oracoli d'illustri personaggi antichi*, oracolo XI : « Della ragione di Stato », Venise, Ginami, p. 54-73, rééd. in CAMELLA et CROCE, 1930, p. 25-41.

II – Études

- ADRIANO (Prosperi), 1997, « La Chiesa e la circolazione della cultura nell'Italia della Controriforma. Effetti imprevisti della censura », in ROZZO, dir., 1997, p. 147-161.
- BALDINI (Enzo), 1997, « Albergati contro Bodin. Dall'Antibodino ai *Discorsi politici* », *Il Pensiero Politico*, 2, n° spéc. : *Jean Bodin a 400 anni dalla morte. Bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, Atti del convegno internazionale per il quarto centenario della morte di Jean Bodin, Torino, 6-7 dic. 1996, p. 287-310.
- BORRELLI (Gianfranco), 1992, « Sapienza, prudenza ed obbedienza nel paradigma conservativo di Botero », in BALDINI (Enzo), dir., *Botero e la ragion di Stato*, Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo, Torino, 8-10 marzo 1990, Florence, Olschki, p. 91-104.
- BORRELLI (G.), 1993, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologne, Il Mulino.
- BORRELLI (G.), dir., 1994, *Ragion di Stato, l'arte italiana della prudenza politica. Catalogo della mostra*, Napoli, Palazzo Serra di Cassano, 3-4 luglio 1994, Naples, Nella sede dell'Istituto italiano per gli studi filosofici.
- BUJANDA (Jesús Martínez de), dir., 1994, *Index de Rome. 1590, 1593, 1596 (Index des livres prohibés, vol. IX)*, Sherbrooke/Genève, Édition de l'Université de Sherbrooke/Droz.
- BUJANDA (J. M. de), 1997, « Sguardo panoramico sugli indici dei libri proibiti del XVI secolo », in ROZZO, dir., 1997, p. 1-14.
- BUJANDA (J. M. de), 2002, *Index librorum prohibitorum. 1600-1966 (Index des livres prohibés, vol. XI)*, avec l'assistance de Marcella RICHTER, Genève/Montréal/Sherbrooke, Droz/Médiaspaul/Édition de l'Université de Sherbrooke.
- CARAMELLA (Santino) et CROCE (Benedetto), 1930, *Politici e moralisti del Seicento*, Bari, Laterza.
- CROCE (Benedetto), 1929, « Teorie della morale e della politica. La "ragion di Stato" », in ID., *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, Laterza, rééd. Milan, Adelphi, 1993, p. 101-133.
- DE MATTEI (Rodolfo), 1963, *Il Pensiero politico di Scipione Ammirato*, Milan, Guiffré.
- DE MATTEI (R.), 1979, *Il Problema della "ragion di Stato" nell'età della Controriforma*, Milan/Naples, Riccardo Ricciardi Editore.
- DE MATTEI (R.), 1982-1984, *Il Pensiero politico italiano della Controriforma*, Milan/Naples, Riccardo Ricciardi Editore, 2 vol.
- DINI (Vittorio), 2000, *Il Governo della prudenza*, Milan, Angeli.
- FRAGNITO (Gigliola), 1997, « La censura libraria tra congregazione dell'Indice, congregazione dell'Inquisizione e maestro del Sacro Palazzo (1571-1596) », in ROZZO, dir., 1997, p. 163-175.
- FRAGNITO (G.), dir., 2001, *Church, censorship and culture in early modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FUMAROLI (Marc), 1991, « La république des lettres (IV). De Descartes à Fontenelle. La querelle des Anciens et des Modernes », *Annuaire du Collège de France 1990-1991. Résumé des cours et travaux*, p. 505-535.
- FUMAROLI (M.), 1999, « La querelle des Anciens et des Modernes sans vainqueurs ni vaincus », *Le Débat*, mars-avril, 104, p. 73-88.
- GUNN (J. A. W.), 1998, « L'intérêt ne ment jamais. Une maxime politique du XVII^e siècle », in LAZZERI et REYNIÉ, dir., 1998, p. 193-207.
- INFELISE (Mario), 1999, *I Libri proibiti*, Rome-Bari, Laterza.
- LAZZERI (Christian) et REYNIÉ (Dominique), dir., 1998, *Politiques de l'intérêt*, Besançon, Presses universitaires franc-comtoises.

- MEINECKE (Friedrich), 1924, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Munich/Berlin ; *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des Temps modernes*, trad. franç. de Maurice CHEVALLIER, Genève, Droz, 1973.
- ORNAGHI (Lorenzo), dir., 1984, *Il Concetto d'interesse*, Milan, Giuffrè.
- REYNIÉ (Dominique), 1992, « Le regard souverain », in LAZZERI (Christian) et REYNIÉ (Dominique), dir., *La Raison d'État. Politique et rationalité*, Paris, Presses universitaires de France, p. 43-82.
- ROZZO (Ugo), dir., 1997, *La Censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, Convegno internazionale di studi, 9-10 nov. 1995, Udine, Forum.
- SCATTOLA (Merio), 2003, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milan, Angeli.
- SENELLART (Michel), 1989, *Machiavélisme et raison d'État. XII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France (Philosophies).
- SENELLART (M.), 1995, *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil.
- SENELLART (M.), 1997a, « Le problème de la raison d'État de Botero à Zuccolo », in MENASSEYRE (Christiane) et TOSEL (André), dir., *Figures italiennes de la rationalité*, Paris, Kimé, p. 153-189.
- SENELLART (M.), 1997b, « La traduction des *Discorsi* d'Ammirato par Laurens Melliet (1628). Déplacements, additions, reconstruction », in DOTOLI (Giovanni), dir., *Politique et littérature en France aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du colloque international, Monopoli, 28 sept.-1 oct. 1995, Bari/Paris, Adriatica/Didier érudition, p. 273-290.
- STANGO (Cristina), dir., 2001, *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Atti del convegno, 5 marzo 1999, Florence, Olschki.
- TARENTO (Dominique), 1998, « Raison d'État et raison d'intérêt dans la pensée politique italienne de Botero à Sarpi », in LAZZERI et REYNIÉ, dir., 1998, p. 87-118.
- THUAU (Étienne), 1966, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Armand Colin, rééd. Paris, Albin Michel (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité), 2000.

C. ULISES MOULINES

la philosophie des sciences

FIN XIX^e / DÉBUT XXI^e SIÈCLE

l'invention d'une discipline

ÉDITIONS



RUE D'ULM

ISBN 2-7288-0357-9 – 184 p. – 13 €

GENRES

Sylvie STEINBERG, *La Confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*. Paris, Fayard, 2001. 15 × 23, xii-409 p., sources et bibliogr., index.

« La femme ne portera point l'habit d'un homme, ni l'homme ne se vêtira point d'un habit de femme ; car quiconque fait de telles choses est en abomination à l'Éternel, ton Dieu » (Deutéronome, XXII, 5). Se travestir offense Dieu, la nature et les lois des hommes. Certes, il existe des formes de travestissements ritualisés, tels ceux « tolérés » quoique réprouvés, pratiqués durant le carnaval ou au théâtre. Mais lorsque la transgression sort de ces cadres, elle conduit à l'époque moderne devant les tribunaux. Est-ce alors un crime ou un délit que d'endosser le costume de l'autre sexe ? La première partie de l'ouvrage, « Travestissement et transgression », fait revivre ceux et surtout celles qui osent franchir le pas, ainsi que l'attitude des juges à leur égard sous l'Ancien Régime.

Sylvie Steinberg s'appuie essentiellement, dans un premier temps, sur les archives judiciaires. Le travestissement constitue un délit assimilé à l'imposture qui s'enracine dans l'inégal statut des deux sexes : l'imposture vaut seulement pour les femmes, qui tentent d'usurper un statut supérieur ; l'homme qui se déguise en femme ne peut être accusé du même délit. Si les affaires de travestis masculins font parfois scandale (l'abbé de Choisy), elles aboutissent rarement devant les tribunaux. Mis à part les cas d'hermaphrodisme, les juges reçoivent le plus souvent des femmes qui osent porter l'habit masculin et, surtout, se faire passer réellement pour un homme (et non se prostituer plus aisément sans attirer l'attention, par exemple dans les milieux militaires). Qui sont ces femmes ? L'auteur néglige peut-être de nous les présenter suffisamment pour s'attacher plus volontiers à leur discours et aux représentations qu'ils véhiculent. Ainsi, les conclusions sur leur origine sociale paraissent un peu rapides. Il s'en dégage que la pauvreté, l'isolement, la maltraitance s'avèrent déterminants dans le choix du travestissement, nécessaire pour subsister sans vendre ses charmes. La décision se prend dans la fleur de l'âge (entre 16 et 20 ans pour la moitié d'entre elles) et s'accompagne peut-être d'un refus du mariage, les trois quarts étant célibataires. Le travestissement permet d'embrasser un métier d'homme, en particulier celui des armes. Quelques-unes ont pris l'habit de soldat pour suivre un mari ou un galant. Alors, filles sages ou débauchées ? Distinction que le juge prend toujours soin d'établir, semble-t-il, avant de condamner l'accusée. Les filles sages se distinguent par leur manière de raconter leur histoire.

Les récits donnés par ces femmes renvoient à différents modèles : les saintes travesties de la *Légende dorée* (aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles surtout, mais aussi à l'époque de la Révolution) et l'eschatologie androgyne, les héroïnes guerrières, les héroïnes de roman à partir de la fin du ^{xvii}^e siècle. Il s'agit pour elles de prouver leur « innocence » : la transgression du travestissement est condamnée si elle est associée à un désordre, elle apparaît tolérable si la femme y recourt pour protéger son honneur, échapper aux brutalités d'un père ou d'un mari, sortir de la misère.

Comment une femme peut-elle cacher son identité sexuelle, et ce durant un laps de temps non négligeable (durée moyenne de 3 ans et 7 mois pour 139 femmes) ? C'est l'objet de la deuxième partie, « Les masques du corps ». Jeanne Baré parvint à faire le tour du monde sur les vaisseaux de Bougainville de 1766 à 1769, comme domestique de Philibert Commerson. Pendant un an, malgré quelques soupçons, les marins la considèrent comme un des leurs, malheureusement les Tahitiens, à son débarquement sur leur île, reconnaissent immédiatement dans le matelot une représentante du « beau sexe »... Mais dans la société occidentale de l'époque, finalement, il suffit de bien peu d'artifices pour se transformer et être crédible : l'uniforme militaire, ample, gomme les formes, tout comme la redingote, le port d'une arme « virilise », se coiffer en catogan, porter une perruque ou un chapeau parachèvent l'allure masculine. Quelques-unes, mais non toutes, loin de là, se bandent les seins. Ces femmes ont-elles une physionomie particulière ? Aucune n'est dépeinte « hommasse » ; cependant plusieurs ont une taille exceptionnelle pour l'époque. La laideur facilite le travestissement, la jeunesse aussi. La pudeur en vigueur protège. Par contre, il est nécessaire d'adopter les gestes, les attitudes, réputés masculins, en particulier pour vivre en milieu militaire. L'auteur souligne la prééminence du visage dans la perception des individus. Mises à part celles découvertes suite à des blessures – et aux soins qu'elles exigeaient –, la plupart des travesties sont « reconnues » par des témoins, soit des connaissances, soit des enfants. Comme les Tahitiens, ces derniers ont une perception plus naturelle que culturelle et sociale des différences de sexe et ne se laissent pas prendre aux pièges de l'apparence. La possibilité du travestissement tient à la différenciation sexuelle du vêtement qui s'accroît depuis le ^{xv}^e siècle, quoique le vêtement justement par décence cache le « sexe ».

Reste à comprendre comment les « caractères sexuels secondaires » (la voix, le visage imberbe), s'ils font naître des soupçons, n'en demeurent pas moins potentiellement voilés à l'arrière-plan par « l'écran du genre ». La question fait l'objet d'un des chapitres les plus intéressants de l'ouvrage (« Masculin ou féminin ? ») dont le point de départ est l'essor de la physiognomonie aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles (Giambattista Della Porta, Antoine Du Moulin, Marin Cureau de La Chambre). Les classifications renvoient aux oppositions antiques chaud/froid, sec/humide et établissent des degrés liés bien plus au tempérament qu'au sexe en lui-même, autrement dit des échelles « du genre ». Dans cette acception, l'idée que le genre se distingue du sexe est issue de la théorie hippocratique de la génération (les enfants sont plus ou moins masculins ou féminins, selon la semence dont ils ont été formés, les hommes et les femmes étant tous deux porteurs de semences masculine et féminine). Mais Hippocrate considérait comme idéal le tempérament de troisième degré, soit le « vraiment viril » ou le « vraiment femelle », tandis que Cureau de La Chambre place l'idéal dans le premier degré : or, le tempérament « Homme Chaud Sec 1^{er} degré » et celui « Femme Froide Humide 1^{er} degré » (p. 191-192) comportent peu de différences. Cureau de La Chambre conçoit ainsi l'unité du genre humain, en se référant à la figure platonicienne de l'androgyne : l'être humain peut développer toutes ses capacités

sans être déterminé par aucune. L'androgynie réunit tout ce que l'être humain est en puissance, alors qu'en raison de leur « finitude sexuée », l'homme et la femme sont limités en acte. Steinberg relève aussi l'importance de certaines traditions ésotériques et mystiques dans les spéculations de médecins tels Nicolas Venette ou Jean Liébault. Ce dernier reprend l'idée que Dieu a créé un être androgynie que la violence du péché a divisé en deux et dont seule la force d'amour peut restaurer l'unité.

Au milieu du XVIII^e siècle se forge une nouvelle conception des rapports du sexe et du genre : « [...] la femme est femme par tout » (p. 197). Les médecins, qui remettent en cause la théorie antique des humeurs et des tempéraments, s'attachent à démontrer que la physiologie et l'anatomie de la femme sont fondamentalement différentes de celles de l'homme. Alors que le chaloupement féminin relevait du genre au sens entendu à la Renaissance, la démarche est désormais associée à une cause anatomique, le bassin plus large. Le corps de la femme est considéré sous l'angle de la maternité. Même la beauté de la femme, selon Johan Gaspar Lavater, répond à une nécessité biologique, la reproduction de l'espèce. Si l'auteur étudie bien sûr le champion de l'altérité fondamentale entre les hommes et les femmes, Pierre Roussel, elle convoque également des traités moins connus, ceux de Guillaume Daignan par exemple. Les critères de différenciation découlent du sexe biologique des individus. Le caractère féminin attribué à l'enfant des deux sexes conduit à taxer la femme d'infantilisme ; selon l'auteur, un tel parallèle est systématique chez les savants du XVIII^e siècle. Tandis qu'aux XVI^e et XVII^e siècles prévalait l'idée que le féminin et le masculin coexistaient chez un même individu, les Lumières, par les connaissances acquises sur les organes de la reproduction, aboutissent à la « fabrique du sexe ». L'auteur souligne que l'émergence d'une conception naturaliste du sexe s'accompagne de rêves philosophiques sur l'existence d'un corps naturel et d'une définition de la différence des sexes fondée seulement sur les exigences de mère nature, et que de telles visions renvoient à l'angoisse populationniste et à la volonté de libérer l'homme « des fers de la vieille société ». Cependant, s'il y a bien « fabrique du sexe » comme l'avait établi Thomas Laqueur, il y a également « fabrique du genre » à la même époque, insiste l'auteur, pour distinguer le sexe biologique et le « genre », soit désormais ce qui relève « d'institution », d'une construction culturelle et sociale.

La troisième partie, « Du sang au sexe », met entre autres en évidence le caractère revendicatif que put prendre à deux moments de l'histoire le travestissement des femmes : durant les périodes troublées qui s'étendent des guerres de Religion à la Fronde, puis sous la Révolution. L'auteur retrace le destin des « nobles amazones », tant dans la réalité que dans la littérature, et celui de leurs lointaines héritières, les guerrières révolutionnaires. Au passage, le féminisme « élitiste » des premières est devenu le droit des femmes. L'égalité entre les hommes n'a pas, on le savait, réduit l'inégalité entre les sexes. L'analyse de Steinberg témoigne de la nécessité d'apprécier toutes les acceptions de l'égalité et toutes les facettes de la pensée « naturaliste » des Lumières, à l'origine à la fois de l'identité des individus au sein du genre humain, de l'unité du genre humain dans la nature, mais aussi de l'altérité biologique des hommes et des femmes. Autre conclusion intéressante, aux XVI^e et XVII^e siècles, la notion prédominante de tempérament, qui exprime aussi des différences sociales, fait que l'inégalité des sexes est largement atténuée par l'égalité de sang (la femme noble est non seulement supérieure à sa semblable roturière, mais encore au roturier). Quand vient s'imposer l'idée qu'il n'y a de différence que de sexe, elle conforte celle qu'il n'y en a pas de sang...

Ainsi, le travestissement et ses avatars permettent à Steinberg d'apporter un nouvel éclairage et des analyses solidement étayées sur des questions qui, aujourd'hui, en raison de leur vogue, génèrent des travaux aux qualités scientifiques parfois discutables. Aussi la lecture de cet ouvrage, même si son organisation n'en facilite pas toujours l'accès, s'avère indispensable.

Christine THÉRÉ

L'Épistolaire, un genre féminin ? Études réunies et présentées par Christine PLANTÉ. Paris, Honoré Champion, 1998. 15 × 22, 308 p., bibliogr., index (Champion-Varia, 30).

Au cours de l'histoire, la légitimité de l'épistolaire dans la littérature a divisé les critiques. La plupart du temps, le « genre » a été situé au bas de la hiérarchie, en tout cas à la périphérie de la sphère littéraire, rappelle Christine Planté dans son introduction. En fin de compte, « l'épistolaire apparaît un peu comme la littérature de ceux – ou de celles – qui n'écrivent pas ou qui ne devraient pas écrire » (p. 13). Une fois établi que l'épistolaire, de la lettre au roman, constitue bel et bien un genre littéraire, est-ce qu'on peut dire qu'il s'agit d'un genre plutôt féminin que masculin ? C'est le thème d'un débat très ancien, rappelé dans plusieurs chapitres de cet ouvrage. Cependant, plutôt qu'une analyse de l'écriture féminine en tant que telle, ce recueil de textes offre une réflexion concernant le sens d'une « convocation de la féminité », un questionnement sur la place de cette littérature, et de sa représentation comme genre féminin, dans le système des rapports entre hommes et femmes en France.

L'ouvrage est issu des travaux, du début des années 1990, d'un séminaire de l'Association interdisciplinaire de recherche sur l'épistolaire. Il s'organise en trois parties, par ordre chronologique, allant du xvii^e au xix^e siècle. Le souci de Planté, qui a dirigé l'ouvrage, a été de permettre aux lecteurs de suivre les grandes étapes de la construction et de l'histoire de l'épistolaire féminin. La bibliographie est présentée de la même manière et répond au même souci. En général, les textes sont agrémentés d'extraits de lettres, afin d'illustrer le style, révéler les thèmes abordés et évoquer les représentations des identités sexuées. Les auteurs sont neuf femmes et cinq hommes, professeurs ou chercheurs, en littérature française ou en histoire, à Lyon, Caen, en région parisienne ou aux États-Unis.

La première partie, consacrée au xvii^e siècle, montre comment l'épistolaire, *genre masculin*, devient une *pratique féminine*. C'est Roger Duchêne qui, en rappelant l'« origine masculine » de la lettre, notamment par le rôle joué par Vincent Voiture et le modèle que celui-ci a laissé, montre comment les femmes « ont sorti la lettre du carcan des genres reconnus pour la conduire vers la lettre privée, personnelle, affranchie de toutes règles, sauf celles qu'elle se donne spontanément en fonction du correspondant » (p. 34). Dans la société d'élite de cette époque, on voit de plus en plus de femmes qui mobilisent « le féminin » pour prendre une place dans ce monde. Myriam Maître décrit l'habileté avec laquelle Madeleine de Scudéry utilise les ressources de la conversation, de la lettre et du roman pour bâtir une des premières carrières littéraires féminines de l'histoire de France : « [...] le naturel tant vanté par la lettre féminine reste ici une soigneuse conquête » (p. 62). Maître rappelle néanmoins la dimension de la classe sociale, qui détermine les marges de la liberté de

ces femmes ; car M^{me} de Scudéry ne peut mener aussi loin cette conquête que M^{me} de Sévigné, « à qui la haute naissance et la destination essentiellement familiale de sa correspondance permettent davantage de se moquer du *decorum* » (p. 62). Danielle Haase-Dubosc nous parle d'une autre femme, dont les talents d'épistolaire ont été reconnus dans cette société d'élite. À partir de la correspondance de M^{me} de Châtillon, elle démontre qu'il s'agissait d'une femme « chez qui le féminin fut un moyen (et un procédé) pour agir sur le plan de l'Histoire plutôt que de la Littérature » (p. 68). Sa manière de faire de l'épistolaire, en l'utilisant pour la stratégie politique, est différente de celle de M^{me} de Sévigné, qui voulait faire de la littérature.

Le quatrième chapitre oriente davantage la discussion sur le style décrit comme féminin, ici vu par les hommes. Le texte d'Isabelle Landy-Houillon analyse la représentation de l'écriture féminine par un auteur masculin (*Les Treize Lettres* d'Edme Boursault). Ce texte révélerait le modèle donné par les lettres de M^{me} de Scudéry, la théorie de la lettre galante. Finalement, les supposées marques d'un style négligé, réputé féminin, et d'un langage sexué sont mal discernées dans ce court roman.

Que les femmes écrivent des lettres est acquis au XVIII^e siècle. C'est la manière d'écrire qui est étudiée. On débat de plus en plus des capacités naturelles – ou des limites – des femmes. La lettre des femmes de l'élite du XVII^e siècle est un modèle à décortiquer dans le but de démontrer la « nature féminine ». Ainsi Rousseau parlera des lettres des femmes comme « de petits ouvrages qui ne demandent que de la légèreté, de l'esprit, du goût, de la grâce, quelquefois même de la philosophie et du raisonnement » (Yannick Séité, p. 112). La conviction que les femmes ne sauraient écrire ni sentir des émotions fortes, comme l'amour, est réfutée par les lettres de Julie de Lespinasse (Jürgen Siess). Comme le démontre Siess, « les lettres à Guibert se trouvent au croisement de deux traditions à première vue tout à faire distinctes : la culture du sentiment selon Rousseau et les tentatives féminines de donner une autre image de la femme » (p. 129). En outre, elles révèlent que « cette complémentarité se fait jour dans l'épistolaire même, dans la mesure où celle-ci fait coexister effusion amoureuse et échange intellectuel » (p. 129).

C'est à travers son aptitude à formuler toutes sortes de discours que la lettre s'impose comme « le médium idéal permettant de transmettre aux jeunes filles le minimum d'instruction requis tout en les initiant à leur futur rôle sur la scène familiale et sociale » (Brigitte Diaz, p. 133). En matière d'éducation des filles, « on tient pour acquis que cette forme est la mieux adaptée à l'intelligence féminine, qu'on juge vive mais inculte » (p. 134). Leur supposée nature féminine « s'épanouit dans l'élégant et fantaisiste désordre de la lettre : voilà pourquoi, comme l'estime Jean-Baptiste Antoine Suard, les femmes doivent nécessairement “mieux écrire les lettres que les hommes mêmes qui écrivent le mieux” » (p. 135). C'est à l'encontre de ces idées reçues qu'agit Manon Phlipon, en s'adonnant, dans ses lettres, à ce qu'elle appelle sa « fureur d'écrire » et en transgressant les limites du champ confidentiel par l'écriture de pamphlets (p. 144).

Dans la troisième partie, la plus longue, consacrée au XIX^e siècle, ce sont les discours normatifs, les stéréotypes du féminin et la mise en avant de l'épistolaire pour conforter ces stéréotypes qui sont examinés. José-Luiz Diaz, en analysant les écrits de trois critiques littéraires, montre le regard de cette génération sur le côté trop mondain du talent épistolaire des femmes. Ce n'est pas cette mouvance qu'ils souhaitent encourager mais des écrits et des styles plus intimes. La lettre, au cours de ce siècle, « sera pensée comme monument biographique et englobée à ce titre dans les autres modes d'écriture du moi, journaux intimes et mémoires » (p. 157).

La féminité de la lettre, la spontanéité comme composant essentiel du style, le désir de livrer des émotions servent de modèles. Ce siècle connaîtra une production florissante de recueils épistolaires. Mais, comme le montre Cécile Dauphin, si les stéréotypes proclament la féminité du genre, les pratiques éditoriales montrent les femmes plus dans une position de lectrices que de rédactrices. En même temps, les manuels épistolaires activent un « déplacement d'une esthétique classique de la lettre tenue pour un exercice de l'esprit vers une esthétique du naturel qui prône la simplicité, la négligence » (p. 194). Selon ces manuels, étudiés par Dauphin, le devoir épistolaire doit figurer parmi les fonctions domestiques de la femme. La place des femmes dans l'organisation familiale bourgeoise apparaît clairement dans la correspondance familiale : « Donner sans cesse des nouvelles est nécessaire pour gérer les affects et les intérêts du groupe familial. Cette tâche indispensable, répétitive, jamais terminée, est souvent l'affaire des femmes » qui sont « déléguées pour cette écriture "ordinaire" » (p. 203). Les analyses de Danièle Poublan révèlent, au-delà du partage des tâches domestiques, le plaisir éprouvé par les épistolaires dans l'exécution de cette tâche : les femmes, qui « écrivent n'importe où dans la maison, là où leur présence est requise », parviennent ainsi à construire un « espace de création, d'influence, de liberté » (p. 215).

Les espaces d'écriture abordés dans les derniers chapitres sont des lieux de remise en cause du « naturel féminin » et de revendication. L'exemple des lettres de pétition proposé par Michèle Riot-Sarcey est intéressant. Il révèle à la fois une forme de lettre sans « point de légèreté » et un contenu qui suppose instruction, information et accès à une liberté publique. Mais, souligne Riot-Sarcey, la voix des femmes n'est tolérée que lorsqu'elles s'expriment pour des affaires privées (ici, justice et compensation pour les femmes de soldats et d'officiers morts pendant les guerres napoléoniennes), mais pas lorsqu'elle se présente sous forme de manifeste (p. 225). Les lettres sont également utilisées comme moyen d'entrer dans des débats théoriques, desquels les femmes sont généralement exclues. Philippe Régnier démontre la manière dont Clorinde Rogé adopte dans ses lettres à E... « un mode d'écriture choisi comme espace de production d'une identité de "femme nouvelle" » (p. 233).

Dans les deux derniers chapitres, le personnage principal est George Sand qui apparaît à travers son traitement romanesque sexué de l'épistolaire. Ce sont les stéréotypes des styles d'écrit (forme, contenu, langage), masculin et féminin, que Sand utilise dans *Le Marquis de Villemer*. Christine Planté montre comment Sand manie ces stéréotypes pour son propre compte comme femme écrivain. La correspondance amoureuse entre George Sand et Alfred de Musset, et les enjeux de l'intérêt passionné que ces lettres ont suscité sont étudiés par Anne McCall-Saint-Saëns. Elle examine la manière dont Sand s'est donné le moyen non seulement de contrôler l'accès à ses propres écrits, mais aussi d'effectuer sur ses lettres et celles de Musset le travail traditionnellement réservé aux éditeurs masculins. C'est un comportement qui a suscité de nombreux commentaires passionnés et violents, sous prétexte de l'atteinte à l'authenticité, mais qui étaient en vérité une réaction à une tentative de pouvoir prise par une femme.

Par la lecture de ces textes se dessine une représentation de la lettre qui serait une voie d'accès à la littérature, un lieu d'expérimentation du roman, un espace des tentatives féminines de donner une autre image de la femme. La lettre passe hors du champ confidentiel pour devenir un objet littéraire pouvant être partagé, consommé, apprécié par un public large. Les femmes qui écrivent choisissent les mots et le style en vue d'un impact précis sur le destinataire : des personnages possédant une

influence mondaine ou politique, un public littéraire. On y décèle certainement un plaisir d'écrire autre que celui de la conversation : le désir de laisser une trace, un matériau construit. On comprend aussi que la lettre est un outil dont les femmes se servent ; la démarche et la manière de faire n'étant pas plus « naturelles » que pour les hommes. Des questions d'appartenance à une classe sociale se combinent à celles du genre dans la production de l'épistolaire, déterminant l'instruction et l'accès à l'écrit, les modes de relations en dehors de la famille, le temps libre... En somme, l'épistolaire constitue un objet fort intéressant car il représente une archive de l'écriture féminine qui révèle les pensées et les idées des femmes concernant des thèmes sur lesquels elles n'étaient pas censées s'exprimer : amour, philosophie, politique... C'est un matériau riche pour l'étude des représentations, pour mesurer la force des stéréotypes féminins et pour observer la manière dont les femmes ont puisé dans cet imaginaire du « féminin » pour produire un espace d'écriture.

Stéphanie CONDON

Le Genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature. Sous la direction de Dominique FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Christine PLANTÉ, Michèle RIOT-SARCEY et Claude ZAIDMAN. Paris, L'Harmattan, 2003. 13,4 × 22, 234 p., fig., tabl. (Bibliothèque du féminisme/RING).

Depuis quelques années, en France, le terme « genre » se voit attribuer un sens nouveau. Dans ses habits neufs, il apparaît de plus en plus souvent dans les titres d'ouvrages, les programmes de colloques, les intitulés d'équipes de recherche. Mais, justement, que signifie ce vocable, que recouvre-t-il précisément, d'où vient-il, pourquoi l'utilise-t-on ou, au contraire, pourquoi le rejette-t-on parfois ? Voici quelques-unes des questions abordées pendant les deux journées du colloque organisé par le RING (Réseau interuniversitaire et interdisciplinaire national sur le genre), dont Claude Zaidman décrit l'historique dans son introduction. Ce livre présente la dynamique qui se trouve à l'origine de ce colloque à travers seize textes écrits par des membres de ce réseau. Il s'agit pour la plupart de témoignages personnels d'universitaires et/ou de chercheuses – ce sont toutes des femmes – sur la « pratique du genre » dans trois disciplines : la sociologie, l'histoire et la littérature. Le colloque étant organisé autour de trois tables rondes, la structure du livre reprend le même découpage disciplinaire. Chaque partie est introduite par un texte de discussion générale, portant sur l'introduction des nouvelles problématiques dans les disciplines et des enseignements spécifiques, puis une présentation des auteures des textes. Comme le démontrent ces témoignages, le *genre* a été accueilli différemment selon les disciplines. Ainsi la structure de l'ouvrage est tout à fait justifiée, chaque discipline ayant sa propre histoire et l'introduction du terme étant profondément liée à cette histoire.

En présentant le cadre du débat entre les sociologues, Dominique Fougeyrollas-Schwebel rappelle de quelle façon ce nouveau terme fit son entrée en scène. Au début des années 1980, il y eut parmi de nombreuses chercheuses la volonté, liée à un engagement dans les mouvements féministes, de déconstruire les catégories de pensée dominantes en sociologie ; une sociologie qui, selon Marcel Mauss, n'aurait été « que la sociologie des hommes et non pas la sociologie des femmes ou des deux

sexes » (cité par Irène Théry, p. 53). Certaines chercheuses avaient commencé à analyser les articulations entre les rapports sociaux de sexe et les rapports de classe ainsi que l'influence de ces articulations sur les pratiques sociales. Fougeyrollas-Schwebel explique comment « la promotion du terme rapports sociaux de sexe s'imposait alors pour étendre l'analyse des rapports entre les classes de sexe au-delà de la sexualité » (p. 23). Il s'ensuivit un fort développement des recherches sur le thème du travail, puis de la famille, de la parentalité, du couple, de l'éducation qui ont été étudiés dans cette perspective. L'ensemble de ces recherches insistent sur la manière dont le « concept de genre permet d'analyser comment l'organisation sociale, les pratiques sociales produisent, reproduisent, institutionnalisent la différence des sexes dans nos sociétés » (p. 27). C'est le message qui a été transmis à toute une nouvelle génération d'étudiants et d'étudiantes en sociologie maîtrisant les problématiques féministes, futurs chercheurs et chercheuses, enseignants et enseignantes.

Toutefois, certains contextes d'enseignement sont plus favorables que d'autres pour transmettre les théories et les méthodes, et donc le genre comme catégorie d'analyse. Selon Nicky Le Feuvre, qui a obtenu en 1991 l'un des deux postes fléchés « genre » à l'université de Toulouse (le premier fut mis en place en histoire contemporaine en 1986), le terme est plus facilement accueilli par un public non féministe. À ceux qui craignent qu'une conséquence possible serait de faire disparaître à nouveau « les femmes » du paysage de la recherche académique, Le Feuvre répond que « même si l'étiquette n'est plus explicitement féministe, les étudiant(e)s viendront peut-être pour le "genre", elles/ils recevront quand même un enseignement d'inspiration féministe, avec tout ce que cela peut comporter de "dérangeant" et d'intellectuellement stimulant » (p. 45). Par contraste, d'autres expériences d'enseignement ne bénéficient pas de cet affichage institutionnel de la thématique. Nicole Gadrey décrit comment le manque de visibilité de ce courant de recherche à l'université de Lille n'encourage pas les doctorants à travailler sur le concept de genre ; « les réactions indifférentes et parfois ironiques de certains collègues subsistent » (p. 38).

Enfin, si le terme « genre » est plus largement accepté en sociologie que dans les deux autres disciplines traitées ici, de nombreuses voix s'élèvent pour nous mettre en garde contre la tentation de nous borner à ce terme. Il n'y a pas non plus lieu de substituer « genre » à « sexe », comme l'avaient souligné Marie-Claude Hurtig et Hélène Rouch dans *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes* (Paris, CNRS Éditions, 1991). Dans nos interrogations sur les termes et sur les concepts qu'ils recouvrent, des retours sur le passé sont toujours éclairants. Théry détaille le changement de perspective souhaité par Mauss au début des années 1930 et le contexte dans lequel sa pensée s'insérait. Mauss présente la division par sexes comme l'une des trois formes premières de l'organisation sociale, avec la division par âges et la division par générations. À la fin de son texte, Théry suggère que la leçon de Mauss pourrait nous offrir des moyens, « plus solides que le dualisme du sexe et du genre, de penser la hiérarchie sexuée dans et hors de nos sociétés » (p. 78).

En histoire, le terrain sur lequel le genre cherche à s'installer se présente différemment. Dans son introduction, Michèle Riot-Sarcey rappelle l'apport des écrits de l'historienne américaine Joan Scott ainsi que la trajectoire difficile du terme « *gender* » aux États-Unis. Riot-Sarcey évoque la manière dont la discipline en France a su intégrer les apports méthodologiques et conceptuels de la notion de *gender* et amorcer une « lecture sexuée » des événements et phénomènes historiques. De nombreuses chercheuses dans tous les champs de la discipline se sont consacrées à cette nouvelle perspective, en prêtant une attention réelle à « ce clivage homme/

femme, masculin/féminin, qui traverse les discours, les actes et les représentations des sociétés du passé », affirme Violaine Sebillote-Cuchet (p. 97). Elle espère voir une généralisation de ces approches, avec l'objectif de n'avoir « plus besoin de parler de "genre" ». Toutefois, pour un avenir proche, il s'agit là d'une utopie, comme le souligne Zaidman dans son introduction au livre.

Sylvie Chaperon examine les freins à l'emploi du terme « genre ». Pour elle, l'argument de la polysémie du mot est faux. En revanche, la résistance à l'importation de néologismes, son aspect trop totalisant (comme pour le terme « patriarcat »), les attachements pour certains historiens et historiennes au sujet et, pour d'autres, à une pensée marquée par le marxisme constituent de vrais obstacles. Chaperon souligne qu'un éclaircissement théorique est nécessaire, « parce que le mot suscite la curiosité » et afin d'éviter qu'il ne devienne plus un « label » qu'un outil.

Selon Christine Bard, on ne peut pas comprendre les difficultés rencontrées et rendre plus visibles les travaux dans ce champ sans avoir présent à l'esprit le cheminement des recherches. L'« histoire des femmes » est bien établie depuis plus de vingt ans. Mais comme le demande Bard, doit-on considérer l'histoire des femmes comme notre héritage, comme un socle sur lequel bâtir les enseignements ou est-il plutôt nécessaire de souligner la nouveauté de la problématique, tendant vers l'élaboration d'une histoire des catégories du féminin et du masculin, ainsi que les enjeux politiques et sociaux de cette construction ? Bard constate que l'histoire des femmes est perçue comme une histoire écrite par les femmes (et pour les femmes) et que choisir ce champ pour une thèse est relativement risqué, d'autant plus que les possibilités offertes par des professeurs habilités à diriger des recherches ou des spécialistes de cette question restent faibles (p. 102). À la fin de son texte, cette chercheuse, qui dit avoir une préférence politique et sentimentale pour l'histoire des femmes, propose une liste d'avantages et d'inconvénients de l'histoire des femmes et de l'histoire du genre.

Cécile Dauphin, pour sa part, admet que « l'appellation histoire des femmes reste entachée de militantisme. Le féminisme semble grever tout effort d'objectivation et de légitimation » (p. 115). Mais elle argue de ces aspects de l'histoire de la discipline qu'on ne devrait pas occulter : il a fallu un engagement considérable pour inscrire les problématiques de l'histoire des femmes dans la discipline. Même si, depuis cette époque, les approches et les objets se sont diversifiés, on ne doit pas oublier la place des femmes dans la légitimation du champ.

Ces débats autour de la dénomination « histoire des femmes » rappellent ceux qui ont eu lieu à propos de la notion de « littérature féminine ». Existe-t-il une manière d'écrire spécifiquement féminine ? Est-ce que les auteures prennent en considération les rapports sociaux de sexe en créant leurs personnages et les situations dans lesquelles ils se trouvent ? Ces questions croisent celles du débat sur les genres littéraires. Christine Planté ouvre la troisième partie de l'ouvrage en évoquant ces articulations et en prenant comme exemple l'épistolaire.

Cette table ronde témoigne du fait que le terme « genre » ne suffit pas comme unique guide pour s'orienter dans le vaste champ des recherches et des enseignements sur la différence des sexes, les rapports sociaux de sexe, etc. Dans cette partie du livre, annonce Planté, la pluralité d'approches de ces thèmes reflète ce constat : en termes de périodes, pratiques artistiques, positions théoriques. Les argumentaires des quatre auteures ont des points de départ contrastés, ils « varient d'un emploi critique du concept à la mise à distance dans une contestation plus ou moins radicale, et diversement motivée » (p. 135).

Dans sa contribution, Éliane Viennot insiste sur l'importance de l'étude de la place des femmes et des rapports sociaux de sexe dans l'ensemble des pratiques culturelles. L'un des aspects sur lesquels elle met l'accent est la nécessité de tenir compte en même temps de l'appartenance sociale, souvent plus décisive pour l'accès au pouvoir que les rapports de genre. Elle évoque l'imbrication très forte des identités de classe et de genre, qui s'exprime dans les écrits à travers l'exemple de l'influence grandissante à partir du ^{xiii}^e siècle des lettrés chrétiens. Le groupe social qui a fourni le plus d'écrivains durant tout l'Ancien Régime, « la clergie », est resté le plus misogyne et le plus engagé dans la lutte contre l'accès des femmes à tout type de pouvoir (p. 156-157).

Deux des auteures s'interrogent sur le maintien du dualisme des genres. Pour Marcelle Marini, ce dualisme, construit culturellement, conduit à un fixisme aussi rigide que la classification biologique ; l'analyse dynamique des rapports n'est donc pas assez poussée. Elle laisse de côté, par exemple, l'analyse des rapports de pouvoir des femmes entre elles. Marini préfère la notion de « sujet humain sexué ». Pour Mireille Calle-Gruber, il y a nécessité d'« arracher la pensée de la différence à la logique binaire et positiviste » (p. 184). Pour elle, comme pour Hélène Cixous ou Violette Leduc, « la littérature offre un potentiel d'une multiplicité de voix [...] les opérations d'écriture en tous genres frayent des passages, donnent corps nouveau » (p. 189-190). Elle offre des exemples de lectures, comme celle de Proust (*Le Temps retrouvé*) : « Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier » (p. 189).

Toutes les auteures de cette partie, comme des précédentes, sont engagées à œuvrer contre la naturalisation et l'historisation des catégories de pensée à partir de positions différentes. Tout en souhaitant un effacement du dualisme, Hélène Marquié défend l'idée de conserver une visibilité féministe – une perspective politique – dans les recherches sur la construction des genres. En ce qui concerne l'objet qu'elle étudie, la danse, « s'il n'y a pas besoin comme dans d'autres domaines de rendre la femme visible, les femmes sont visibles, survisibilité au point que "la" danse est assimilée au féminin » (p. 170). Certaines danses sont liées à l'émancipation des femmes (danses moderne et contemporaine) ou au féminisme (danse-contact), explique-t-elle, mais elle critique les illusions d'androgynie dans la danse postmoderne qui tendent à faire oublier les situations sociales de domination.

En fin de compte, après ces longues interrogations sur la polysémie du mot, sur l'opportunité ou la justesse du nouvel usage du terme, sur l'éventuelle neutralité introduite par substitution au mot « femme », on retrouve les fils conducteurs qui lient les travaux de ces auteures et de leurs collègues. Qu'on emploie le terme genre, rapports sociaux de sexe, histoire des femmes ou autres, comme le souligne Eleni Varikas dans sa conclusion à l'ouvrage, « travailler dans cette perspective, c'est se confronter à la double invisibilité des hiérarchies de sexe dans les structures socio-politiques et dans les catégories de la pensée » (p. 197). Elle constate qu'il existe un embarras face à cette notion et que l'« on a l'impression qu'on l'adopte, bon gré mal gré, parce qu'elle fait désormais partie du vocabulaire politique et institutionnel de l'Europe et paraît s'imposer comme incontournable » (p. 198). Mais, selon l'auteure, même s'il y a une question d'intraduisibilité, cela ne dispense pas de débattre du cadre théorique. On doit surtout se rappeler que le genre, tout comme *gender*, a été doté de nouveaux sens à la suite des travaux de nombreuses chercheuses – et de plus en plus de chercheurs masculins.

Femmes en toutes lettres. Les épistolières du XVIII^e siècle. Textes réunis et présentés par Marie-France SILVER et Marie-Laure GIROU SWIDERSKI. Oxford, Voltaire Foundation, 2000. 16 × 24, XIV-277 p., bibliogr., index (SVEC 2000 : 04).

Les seize communications réunies dans ce volume proviennent d'un colloque intitulé « La lettre et ses avatars au XVIII^e siècle » : les articles sont classés selon les dates chronologiques des épistolières étudiées et ce recueil vise « à rendre aux épistolières leur juste place dans la littérature épistolaire du siècle des Lumières » (p. 1). Bernard Bray met en évidence l'importance du précédent et du modèle sévignéen. Marie-France Silver et Marie-Laure Girou Swiderski soulignent le caractère pionnier de l'entreprise : il s'agit d'un « coup de sonde, de l'infime pointe de l'iceberg » d'une source encore en large partie inexploitée. Les épistolières retenues vivent dans un long XVIII^e siècle, de la Régence à la Révolution. Elles sont issues de milieux sociaux très différents et évoluent dans un monde large, de l'Europe à l'Amérique. Rien d'étonnant donc si les méthodes d'approche et les analyses font preuve d'une grande diversité.

Un thème cependant revient : celui du lien entre correspondance réelle et œuvre romanesque. Comment ne pas penser à ces troublants jeux d'interférences, lorsque le grand succès littéraire du siècle, *La Nouvelle Héloïse*, est présenté par son auteur même comme un véritable échange épistolaire ? Alain Nabarra étudie sous ce jour les *Lettres historiques et galantes* de M^{me} Dunoyer. Vera L. Grayson s'interroge sur ce que la correspondance de M^{me} de Graffigny peut apporter à la genèse des *Lettres d'une Péruvienne*. Nous rencontrons la même problématique autour d'Isabelle de Charrière avec deux communications qui se complètent fort bien, celle d'Isabelle Vissière sur « la correspondance comme laboratoire d'une œuvre », consacrée à la poétique, et celle de Monique Moser-Verrey, centrée sur l'année 1793, les relations réelles de Charrière avec le monde de l'émigration, ses interventions politiques, et la rédaction de ses romans épistolaires. Michèle Weil réunit en quelque sorte ces deux approches, à propos de M^{me} de Genlis dans un article intitulé « Lettres d'une femme de lettres ou vers une poétique de la lettre féminine ou l'être en lettres », qui étudie conjointement *Adèle et Théodore* ou *Lettres sur l'éducation*, roman épistolaire de M^{me} de Genlis et sa correspondance réelle. On pourrait, par extension, classer dans cette catégorie la correspondance scientifique de M^{me} du Châtelet, évoquée par Roland Bonnel : lorsque la lettre devient simple « laboratoire ».

L'épistolière est également parfois une informatrice. C'est le cas de M^{me} de Graffigny à Cirey. Entre Voltaire et M^{me} du Châtelet, la coexistence n'est pas simple, et Georges Bérubé retrace les aléas de cette vie « par procuration ». Avec la présidente de Meinières et la marquise de Lénoncourt, la correspondance se transforme en « gazette », qui, de 1770 à juillet 1774, rend compte du « coup Maupeou ». En dépit des protestations de modestie et d'incompétence de l'informatrice, Girou Swiderski note la qualité des renseignements ainsi fournis. M^{me} d'Épinay joue un rôle comparable auprès de l'abbé Galliani, exilé loin de Paris et qui a un besoin de respirer l'air de la capitale des Lumières. La dépendance n'exclut pas l'amitié. Rosena Davison souligne cette relation imbriquée, qui conduit l'abbé à cette surprenante exclamation : « Aimez-moi. Ne soyez pas malade. Je suis perdu si vous me manquez. » Au travers de cette correspondance, le lecteur découvre « l'histoire de deux vies, de deux capitales, de deux nations » (p. 152).

La correspondance joue aussi le rôle de révélateur du moi, d'une identité tourmentée. C'est le cas d'Élisabeth Bégon, fort justement introduit par trois vers de *Phèdre*, et qui adresse à son gendre des lettres qui oscillent entre sentiment de culpabilité et résignation (Martin Robitaille). Une tonalité proche transparait entre M^{me} du Deffand et Horace Walpole, amour interdit et tendresse maternelle (Nicole Mallet), ou est à l'œuvre chez Julie de Lespinasse, qui décline toutes les nuances d'un amour impossible, tragique impasse dont au théâtre on sort par la mort. Selon Jean-Noël Pascal, Julie « transmue » cette logique du roman au réel en faisant coïncider « la mort que la nature impose avec celle que la passion exige » (p. 163). Moins désespérée, la correspondance de jeunesse de M^{me} Roland est également « initiation ludique et néanmoins féconde » à l'approche de soi (p. 227), tout en procurant au lecteur des informations précieuses sur la vie familiale, les ateliers parisiens, l'alimentation, les toilettes... « Rien ne manque à ce feuilleton de la vie d'une jeune bourgeoise parisienne », remarque Brigitte Diaz (p. 216).

La lettre est témoignage, et souvent pour la lettre de femme, témoignage du quotidien. Marie-Claire Grassi le démontre fort bien, au travers des figures de l'amour évoquées par des « épouses ». Mais la correspondance peut aussi témoigner d'un engagement. La religion est l'un des rares espaces au sein duquel les femmes peuvent bénéficier d'une relative autonomie. Chantal Théry rend compte du parcours de Marie-Madeleine Hachard de Saint-Stanislas, de Rouen à la Nouvelle-Orléans. Cette religieuse jeune, amusante et déterminée donne un récit vivant de la lutte contre les moustiques et évoque avec humour les péripéties du voyage. Elle nous rappelle aussi la grande dureté de l'époque (1727-1728) : le sort des « naïgres » ne l'émeut guère et sa compassion pour les « sauvages » est toute relative ; on ne les baptise qu'en tremblant « à cause du penchant qu'ils ont au péché, surtout les femmes, qui sous un air modeste cachent des passions de bêtes » (p. 115). Silver consacre d'excellentes pages à la correspondance des prisonnières de la tour de constance, qui résistent à la politique royale et deviennent le symbole de la cause protestante. Plus émouvantes que la littérature hagiographique ou romanesque qui leur a été jadis consacrée, ces lettres disent au quotidien les faiblesses, les besoins et le courage de ces femmes simples, qui sont devenues épistolières malgré elles. Elles ignorent tout des milieux philosophiques et participent « du fond de leur cachot à la lutte pour la liberté de conscience » (p. 107). La philosophie par la misère en quelque sorte.

Pour conclure cette fresque diverse et contrastée, Béatrice Didier livre une formule, « Écrire pour se trouver », qui convient effectivement à toutes ces épistolières, tout en soulignant la forte présence des femmes dans la gestion des affaires quotidiennes, piste fructueuse de la culture matérielle, qui mériterait de nouvelles investigations au travers de cette source d'une infinie richesse.

Monique COTTRET

PHILOSOPHIE

William G. LYCAN, *Real Conditionals*. Oxford, Clarendon Press, 2001. 14,5 × 21, 223 p., bibliogr., index.

Ce petit ouvrage de William G. Lycan ne se distingue pas par sa facilité, et il faut signaler d'emblée qu'il demande, pour être bien compris, un minimum de familiarité avec le sujet abordé : la logique et la sémantique des énoncés conditionnels. Toutefois, il est susceptible d'intéresser un public assez large, qui va au-delà des seuls spécialistes du domaine. Pour ne donner que quelques exemples, les épistémologues y trouveront d'intéressantes considérations sur le lien entre les énoncés conditionnels et les probabilités (voir chap. IV) ; les philosophes de l'action pourront y voir une occasion de renouveler leurs discussions sur la logique des phrases d'action et sur le syllogisme pratique (voir chap. III) ; les métaphysiciens pourront apprécier la vigueur avec laquelle l'auteur discute la question des mondes possibles et de leur comparabilité (voir chap. III et VII), ainsi que la question qui parcourt tout l'ouvrage : comment peut-on définir une « vraie » possibilité (*"real" possibility*, p. 19-21) ? Pour une première lecture dans ce champ, on recommandera plutôt le recueil de textes, *Conditionals*, édité par Franck Jackson (Oxford, Oxford University Press, 1991), d'ailleurs cité dans la bibliographie de *Real Conditionals* (p. 215).

Même s'il s'agit, comme c'est souvent le cas dans cette littérature, d'un recueil d'articles, l'ouvrage constitue un tout cohérent, et les chapitres s'enchaînent très bien. On pourra tout de même regretter que l'auteur ne se donne pas un peu plus de peine et de place pour expliciter davantage le plan suivi et détailler ses arguments. Huit chapitres et deux appendices composent l'ouvrage. Les deux appendices reprennent un article écrit par l'auteur en commun avec Michael Geis, et un post-scriptum (par Lycan seul) à ce même article. La bibliographie (p. 211-219) est très utile par sa spécialisation, et l'index (p. 221-223) permet de naviguer entre les termes techniques et les différentes théories abordées ou critiquées par l'auteur.

Comme le signale l'auteur (p. 48), le domaine de la logique et de la sémantique des conditionnels est très construit et fourni. Il faut notamment citer les travaux d'Ernest Adams (« The logic of conditionals », *Inquiry*, 8, 1965, p. 166-197), David Lewis (*Counterfactuals*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973) et Robert Stalnaker (« A theory of conditionals », in Nicolas Rescher, ed., *Studies in logical theory*, Oxford, Blackwell (American Philosophical Quarterly Monograph, 2), 1968). L'exposition de la théorie sémantique de Lycan (après une mise au point portant sur la syntaxe des énoncés conditionnels dans le premier chapitre) occupe deux chapitres : le chapitre II, pour ce qui est de la structure de la classe de référence, et le chapitre III, pour ce qui est des conditions d'évaluation des énoncés conditionnels. Il s'agit d'une théorie événementielle (« *The event theory* ») des énoncés conditionnels. Lycan propose en effet de construire la sémantique des énoncés conditionnels par une « quantification universelle sur un domaine d'« événements dans lesquels » [*events in which*] Q » (ici Q correspond au conséquent d'un énoncé conditionnel, voir p. 17). Cette conception est rendue intuitivement acceptable par le fait qu'il est possible de paraphraser un énoncé conditionnel comme « P, si Q » avec une phrase comme « dans le cas où [*in the event that*] Q, P ». Pour ce qui est de l'évaluation des

conditions de vérité des énoncés conditionnels ainsi analysés, Lycan affirme (p. 57) proposer un compromis entre le test de Ramsey, défendu par Adams, et une évaluation en termes de comparaison de mondes possibles, défendue par Stalnaker et Lewis. Lycan tient cependant, contre Adams, à l'idée qu'il s'agit d'établir des conditions de vérité, et non pas simplement des conditions épistémiques d'assertabilité.

Dans le reste de l'ouvrage, Lycan expose les conséquences de sa théorie, et propose de résoudre pratiquement les problèmes posés par la théorie événementielle – notamment la question de la restriction de la classe de référence à ce qu'il appelle des « vraies possibilités » (« *real possibilities* », p. 19). On ressort de la lecture de cet ouvrage avec l'impression rafraîchissante d'avoir assisté à un sain déblayage du champ de la logique et de la sémantique des conditionnels, déblayage auquel l'auteur procède au moyen de sa théorie événementielle.

Les problèmes spécifiques ainsi traités sont la sémantique du « même si » (« *even if* ») : le problème de la distinction entre deux types de conditionnels, ceux dits « indicatifs », comme dans « si ce n'était pas toi, c'était donc ton frère » (chap. v), et ceux dits « subjunctifs », comme dans « si ce n'était pas toi, ce serait donc ton frère » (chap. vi) ; le problème, classique dans cette littérature, appelé « *Riverboat Puzzle* », qui met en évidence les difficultés posées par l'évaluation des conditionnels portant sur des décisions personnelles quand le contraste épistémique entre les personnes en question et les responsables des énoncés conditionnels est fortement marqué (chap. vii). La méthode consiste, dans tous ces chapitres, à présenter les difficultés des solutions existantes, pour montrer ensuite comment la théorie événementielle permet un traitement satisfaisant d'une grande partie des problèmes énumérés.

Christophe ALSALEH

Carolyn PRICE, *Functions in mind. A theory of intentional content*. Oxford, Clarendon Press, 2001. 16 × 24, x-263 p., bibliogr., index.

Le courant de réflexion dans lequel Carolyn Price se situe est le débat sur la nature de l'intentionnalité (pour une introduction en français à ce débat, on se référera utilement, même s'il est un peu ancien, à l'ouvrage d'Élisabeth Pacherie, *Naturaliser l'intentionnalité. Essai de philosophie de la psychologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1993). Le problème traité par Price est classique. Il s'agit de savoir comment des explications faisant appel à l'intentionnalité, et, donc, normatives, peuvent être conciliées avec l'idée selon laquelle parler d'intentionnalité, c'est parler d'un phénomène naturel. L'approche que privilégie Price afin de traiter ce problème est téléologique. Qu'est-ce qu'une telle approche ? « Une théorie téléologique tente de rendre compte des propriétés intentionnelles de nos états mentaux en invoquant le fait que ces états, ou les mécanismes dont ils résultent, sont des exemplaires biologiques, ayant des fonctions » (p. 2). La voie est pavée par Ruth Milikan (*Language, thought and other biological categories*, Cambridge, MA, MIT Press, 1984), David Papineau (*Reality and representation*, Oxford, Blackwell, 1987), Fred Dretske (*Explaining behavior. Reasons in a world of causes*, Cambridge, MA, MIT Press, 1988), et Karen Neander (« Misrepresenting and malfunctioning », *Philosophical Studies*, 79, 1995, p. 109-141).

Mais ce n'est pas le seul courant de réflexion dans lequel s'inscrit l'ouvrage de Price. Le second courant permet de comprendre la forme particulière de naturalisme qu'elle défend, son naturalisme s'appuyant très largement sur un continuisme. C'est en effet la même théorie qui doit permettre d'expliquer pourquoi une grenouille saisit un insecte, et pourquoi Martin prend son parapluie. En 1959, Peter Strawson signait *Individuals. An essay in descriptive metaphysics* (Londres, Methuen ; *Les Individus. Un essai de métaphysique descriptive*, trad. franç. d'Albert Shalom et Paul Drong, Paris, Seuil, 1973) et montrait, à l'aide d'un exemple resté fameux (celui d'un monde purement auditif), que la capacité à identifier et à décrire des objets particuliers dépendait d'une capacité à représenter par la perception des objets dans un système de lieux. Cette idée a eu une véritable influence, dans la mesure où elle a donné lieu à un domaine de recherches à l'intérieur des sciences cognitives : celui de l'examen de la pensée spatiale (« *spatial thinking* »), dont l'une des réalisations les plus remarquables est le recueil coédité par Naomi Eilan, Richard McCarthy et Bill Brewer, *Spatial representation* (Oxford, Blackwell, 1993). C'est dans cette voie que Price se situe pour préciser la continuité existante entre ce qu'elle appelle des systèmes intentionnels primitifs (qui sont l'objet de la deuxième partie, p. 171-189) et extrêmement spécifiques (comme le système au moyen duquel une grenouille détecte et repère un insecte), et des systèmes intentionnels supérieurs ou, selon sa terminologie, « doxastiques » (qui sont l'objet de la troisième partie, p. 189-250), c'est-à-dire capables d'avoir des croyances et des désirs, et, par conséquent, dotés d'une capacité à la généralité beaucoup plus grande que les systèmes primitifs. Les chapitres VII et VIII, qui s'inscrivent dans ce courant de réflexion sur le rôle de la représentation de l'espace dans la formation de pensées descriptives et identifiantes, fournissent donc la transition entre la deuxième et la troisième partie, la première partie de l'ouvrage contenant la théorie des fonctions évidemment nécessaire à toute théorie téléologique du contenu intentionnel. Le dernier chapitre de la troisième partie est consacré à une théorie de la vérité, pierre de touche de toute théorie qui prétend expliquer les rapports entre les pensées (ou, plus généralement, les contenus intentionnels) et le monde.

Functions in mind, même s'il n'est pas d'un accès très aisé, est vraiment didactique (le lecteur peut, notamment, trouver un résumé à la fin de chacun des onze chapitres qui composent l'ouvrage) et intéressera, outre les chercheurs en philosophie de l'esprit, tous ceux qui s'intéressent à déterminer la spécificité de l'esprit humain par rapport à tous les autres systèmes que l'on peut appeler « mentaux ».

Christophe ALSALEH

Bernard LEMPERT, *Critique de la pensée sacrificielle*. Paris, Seuil, 2000. 14 × 20,5, 239 p., bibliogr. (La Couleur des idées).

Bernard Lempert ouvre magistralement l'analyse sur une indignation : celle d'un journaliste devant une exécution publique capitale à Kaboul en 1998. D'emblée, nous sommes devant une manifestation politique violente et contemporaine. Puis la guerre récente en Yougoslavie, les crimes génocidaires au Rwanda montrent que l'analyse ne sera pas anthropologique ou sociologique, elle sera politique au sens le plus large. Témoin ou spectateur, chacun, même quand l'O.N.U. est présente pour ne

pas intervenir, participe à ce que l'hypothèse de l'auteur nous donne comme un rite sacrificiel, à usage interne et externe. L'auteur estime d'emblée avoir affaire, non à une barbarie incroyable et archaïque, mais à une manipulation du pouvoir en place pour asseoir sa tyrannie. D'abord défenseur d'un relativisme anthropologique, le psychothérapeute d'origine tient à se positionner par rapport à cette science. Contrairement à Françoise Héritier qui, selon lui, aimerait préserver « sa » discipline des formes actuelles peu exotiques du sacrifice, Lempert préfère le « détour » de Georges Balandier par l'autre pour nous comprendre nous-mêmes, ou le radicalisme d'un René Girard, à condition de ne pas étendre le sacrifice à l'ensemble des processus à l'œuvre dans la société. Mais, emporté par son indignation devant la souffrance de la victime, Lempert ne parvient que partiellement à éviter « l'indignation occidentale » qu'il fustige, et l'écueil qui consiste à tout interpréter à travers la pensée sacrificielle censée caractériser le pouvoir – indéterminé – et son idéologie barbare.

La tension restera constamment ambiguë, entre un pouvoir tyrannique dénoncé, coupable de sacrifices masquant le meurtre, et la participation de tous, bourreaux, victimes et spectateurs, nécessaire au déroulement convenable du rite. Comprendre l'inconcevable, tel est le projet, justifié par la concomitance historique constamment vérifiée entre la pratique du sacrifice et sa critique : la critique orphique du sacrifice côtoyait le déchaînement sanglant des dionysiaques.

Le cri de la victime est déjà une rupture de la belle cohérence du processus sacrificiel, comme discours du pouvoir. Celui-ci montre le sacré pour mieux voiler le meurtre et joue sur le visible en lieu et place de l'invisible ; Lempert en veut pour preuve la ruse qui consiste à provoquer l'assentiment de la victime à sa propre immolation. Sans doute est-ce oublier la fonction sociale de la violence rituelle, élucidée par René Girard ou Pierre Clastres. Mais le but de Lempert n'est pas l'explication de la société, il veut en arriver au corps seul souffrant ; ses études précédentes concernant l'enfance maltraitée, ainsi que son action pour la protection de l'enfance, ne sont pas étrangères à l'objet de cet ouvrage. Ainsi, la destruction rituelle d'un corps n'est pas une fondation mais un principe d'escamotage de la violence réelle. Faire du sacrifice la conséquence d'une volonté totalitaire et ne jamais le considérer comme cause, c'est-à-dire comme un élément structurant de la collectivité, témoigne d'une force méthodologique qui peut toutefois se transformer en faiblesse analytique. Cette méthode consiste à faire une objection politique au discours scientifique de l'anthropologie. Lempert entend dénoncer la contradiction du discours sacrificiel, qui veut *montrer* le symbolique par une manifestation rituelle de destruction organique, et qui, par contre, s'en remet à l'imaginaire et à un symbolique invisible lorsque cela le sert : pourquoi ne voit-on pas ressusciter le jeune homme qui *est* le dieu Tezcatlipoca et qui vient d'être immolé ? Parce que la pensée sacrificielle utilise une métaphore d'abord « au pied de la lettre » puis « au figuré », selon la convenance du pouvoir. L'auteur refuse la cohérence religieuse, et l'identité collective qui s'en dégage, au nom de l'individu ; car le « jeu de dupe » qui veut conjurer la peur de la mort, pour être cruel, fonctionne cependant très bien...

L'injonction est, en passant, faite à la démocratie – c'est une vertu constante du livre qui lie ces analyses du sacrifice à une attitude politique et éthique – de ne pas risquer, par des manifestations détournées, de verser dans la tyrannie sacrificielle. Dès lors, la critique se diversifie et devient jugement de valeur : la *corrida* est une « mise à mort de l'animal divin » (James Frazer), d'abord en dehors du groupe puis intégré à celui-ci, il est immolé « dans une fête de sang pour une religion de la mort » (p. 62) ; les échos de René Girard sont là, sans la réussite propre à de tels rites

violents, à savoir l'existence même de la communauté. L'occultation de ce principe essentiel pour comprendre le sacrifice conduit l'auteur à taxer ces rituels de « représentation [...] sur un mode naïf et non distancié » (p. 64), voire de « régressions barbares » (p. 83), alors même que son introduction invitait à éclairer le non-dit des discours et la poétique liée au sacrifice. L'horreur, finalement, ne peut être la nôtre, la barbarie existe bel et bien. Aussi tout peut-il être sujet d'une pensée sacrificielle ; les analyses d'exemples parcourent l'ouvrage, dans un désordre étudié. Une absence, malgré les allusions qui parsèment la lecture : l'entreprise d'extermination des nazis.

C'est le christianisme qui est critiqué autant à ses origines que dans l'accident survenu à un groupe de scouts, envoyés en mer par leur abbé et morts noyés en 1998. Est dégagé un curieux renversement : le sacrifice est utile à ceux qui en ont pâti. Certes, la Cène, avec la manducation du corps du Christ, est une image contraire du sacrifice politique sur la croix, sorte de remise des péchés par l'entremise d'un bouc émissaire ; certes les premiers chrétiens ont été dépecés dans les arènes, devant des spectateurs détournés un instant du pouvoir tyrannique du prince, et par des animaux qui auraient pu faire office de victimes substitutives. Mais le christianisme renverse l'horreur du supplice subi en culpabilité fondatrice, religieuse et politique. Le bouc émissaire, finalement, est uniquement chrétien, dans un marché faussé où l'Agneau ne remplit pas sa fonction, laissant place à la plus grande culpabilité. L'idéologie de la souffrance naît de la manipulation propre à la pensée sacrificielle.

Du bouc émissaire, Lempert éclaire la métaphore qui passe du signifié (le transfert et l'évacuation de la maladie, de la faute, du mal) au signifiant. Le bouc émissaire est un faux coupable qui devient le vrai coupable. Le transfert n'est plus compris comme imaginaire et symbolique, d'où les mises en scène politiques et totalitaires, la violence apparaît alors comme « la socialisation d'une évidente immoralité » (p. 112). Contre ces pouvoirs, l'auteur veut revenir politiquement, économiquement, socialement, à un « *habeas corpus* », entendons l'intégrité du corps organique individuel. C'est donc tout naturellement qu'il en vient à son sujet de prédilection : la maltraitance subie par les enfants. En ce sens, ses hypothèses vont très loin, parfois même dans la provocation : le principe freudien du désir inconscient des enfants fonctionnerait comme une justification des viols qu'ils subissent, comme une « circonstance atténuante » aux yeux de leurs bourreaux et des autres, ainsi partiellement dédouanés. Le bouc émissaire est aussi dénoncé comme moyen du racisme : la fabrication sémantique de l'autre comme ennemi de race est analysée à travers quelques exemples de qualificatifs employés par les Hutus à propos des Tutsis, ainsi le « cafard », le « parasite », la « broussaille » sont autant de désignation du mal absolu. La construction politique de l'ennemi radical se cache derrière le simulacre de conflits interethniques qui ne reposent sur rien et que les pays extérieurs reprennent à leur compte pour justifier leur absence de réaction. L'auteur démantèle ainsi des principes élémentaires du racisme et qualifie certains discours de « barbares » car « hyperprimitifs ». Cette puissance raciste du pouvoir, Lempert la voit même au sein de l'école, institution qui incarne la loi, lorsqu'elle tolère les brutalités envers un souffre-douleur dans la cour de récréation.

Ainsi, « les sacrifices d'enfants sont au cœur des violences religieuses » (p. 196). Dans un développement qui fait écho aux nombreuses analyses de ce passage de la Bible, l'auteur étudie le non-sacrifice d'Isaac, le consentement filial au meurtre et la substitution ultime : Abraham a entendu la voix de Dieu mais l'a interprétée au pied de la lettre, de manière erronée ; l'arrêt imposé par Dieu et la substitution d'un bouc

montrent que, déjà, le sacrifice des enfants n'était plus exigé ni exigible par Dieu. À propos d'Iphigénie « l'adolescente » ou des sacrifices d'enfants à Carthage, l'ambiguïté demeure entre le bénéfice du meurtre rituel retiré par les participants et le désir naturel d'y renoncer. Il y aurait des volontés incertaines à l'œuvre dans l'histoire. La substitution en est une preuve insatisfaisante car en dernier ressort elle sert, par escamotage, de technique de manipulation par le pouvoir.

Lempert achève sa démonstration par la critique efficace de la phraséologie sacrificielle qui a vu le jour lors de la noyade des jeunes scouts. Le but est atteint : en récusant le « consentement » des victimes, élément essentiel au bon fonctionnement du sacrifice, il entend accuser tous les auteurs de violence contre les enfants.

Un certain nombre de questions reste en suspens, peut-être matière à des livres futurs. Quel est ce pouvoir politique qui, pour utiliser des rites sacrificiels, est nécessairement totalitaire ? En outre, la vision de l'histoire comme prise de conscience progressive de l'horreur du sacrifice est contradictoire avec l'idée de départ selon laquelle le sacrifice est partout, autant dans l'Afghanistan totalitaire que dans la violence contre les enfants. À trop vouloir être anhistorique, l'idée de la superstition et sa critique philosophique ne sont qu'effleurées et les formes de violence se mélangent indistinctement. Il reste que la salutaire indignation de Lempert nous fait passer, avec aisance, du domaine politique à celui de la religion puis à la seule sphère domestique. Le sacrifice, délié de son sens anthropologique, nous incite à rechercher pour le détruire le pouvoir tyrannique, c'est-à-dire le pouvoir patriarcal, où qu'il se cache.

Ninon GRANGÉ

Cornelius CASTORIADIS, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987 (La Création humaine, t. I)*. Texte établi, présenté et annoté par Enrique ESCOBAR et Pascal VERNAY. Paris, Seuil, 2002. 14 × 20,5, 498 p. (La Couleur des idées).

Sujet et vérité dans le monde social-historique reprend l'enseignement dispensé par Cornelius Castoriadis à l'École des hautes études en sciences sociales durant l'année universitaire 1986-1987. Castoriadis travaillait alors à un ouvrage – *La Création humaine* – qui devait constituer le point d'aboutissement de ses recherches depuis la publication de *L'Institution imaginaire de la société* en 1975. D'où le grand intérêt de publier à titre posthume – le philosophe décédé en 1997 n'ayant pu mener à terme son projet – l'ensemble des séminaires donnés par Castoriadis à l'EHESS entre 1982 et 1995. La série des *Carrefours du labyrinthe* (six recueils de textes et entretiens parus au Seuil entre 1978 et 1999) offre certes un vaste aperçu de la réflexion développée par Castoriadis au cours des années 1980, mais l'accès qu'elle en propose reste par trop fragmentaire. Cette lacune commence à être comblée, puisqu'à ce jour les éditions du Seuil viennent de publier déjà trois tomes de *La Création humaine* (même si ce titre ne figure pas en couverture du premier tome des séminaires publiés, celui-ci ne fait pas moins partie de cette « somme »), correspondant chacun à une année d'enseignement de Castoriadis à l'EHESS : *Sur Le Politique de Platon* (une partie des séminaires de l'année 1985-1986) paru en 1999, *Sujet et vérité dans le monde social-historique* (séminaires de l'année 1986-1987) paru en 2002, et

Ce qui fait la Grèce. D'Homère à Héraclite (une partie des séminaires de l'année 1982-1983) paru en 2004. La parution de ces trois volumes s'inscrit dans la perspective plus vaste d'une publication des séminaires de Castoriadis à l'EHESS qui devrait s'étaler sur plusieurs années.

Le tome I de *La Création humaine – Sujet et vérité dans le monde social-historique*, qui comprend donc la quasi-totalité des séminaires de l'année 1986-1987 – a ceci d'intéressant qu'il fournit une excellente introduction, et qui plus est fort accessible, aux problèmes philosophiques auxquels se confrontait Castoriadis depuis une quinzaine d'années, et aux thèses qu'il entendait défendre. On se souvient que Castoriadis avait totalement rompu, au début des années 1960, avec la pensée de Marx, parce qu'il jugeait cette dernière prisonnière d'une conception déterministe de la société qui la rendait impropre à saisir le rôle fondamental de l'imaginaire dans l'histoire des hommes. Cette idée d'une imagination créatrice au travers de laquelle les hommes instituent des formes toujours nouvelles de vie sociale, Castoriadis allait par la suite en dégager les présupposés et les implications, aussi bien sur le plan théorique que pratique, et montrer à rebours de l'ontologie traditionnelle que le propre de l'homme n'est pas tant la possession d'un *logos* lui permettant de saisir l'être du monde en sa vérité, mais réside plutôt dans sa puissance d'imagination par où il est en mesure de s'instituer créateur de sa propre histoire.

Certes, comme le rappelle Castoriadis (séminaires IV et V), tout être vivant doit créer de l'information afin de se former un monde qualifié qu'il pourra métaboliser, c'est-à-dire transformer en l'assimilant comme son univers propre. Il faut donc admettre que l'imagination, du moins sous sa forme élémentaire, remplit une fonction dans la logique de l'être vivant, en ce qu'elle lui permet de mettre en forme le monde où il puisera les conditions de sa reproduction. Ce qui caractérise en propre l'être humain et le distingue radicalement des autres vivants, c'est précisément le caractère a-fonctionnel et non-naturel de son imagination, déconnectée de sa constitution neurosensorielle – force de création autonome et surgissement perpétuel d'images que rien ne prédétermine ; là où l'animal se borne à reproduire les conditions de sa vie, l'être humain crée un mode d'être sans équivalent dans le monde biologique et animal : le social-historique, forme ontologique définie par les significations singulières que des institutions humaines incarnent – d'où le terme « social » – et qui, comme telle, se trouve engagée dans un processus d'altération temporelle – d'où le terme « historique » (séminaires I et II).

C'est donc parce qu'il est un être doué d'une puissance d'imagination radicale, et non parce qu'il serait doté d'une intelligence intrinsèquement rationnelle, que l'homme a pu investir la vérité comme l'objet de recherche le plus éminent, et ainsi poser les bases de l'interrogation philosophique. Il faut dès lors, affirme Castoriadis (séminaires II, X, XIV et XVI), concevoir la philosophie comme une invention rendue possible par un certain type d'institution sociale – l'institution démocratique – telle que les individus qui en sont les produits soient capables de ne pas accepter la légitimité des lois simplement parce qu'il en a toujours été ainsi, mais cherchent à remettre en question le fondement ultime (les dieux, les ancêtres, le cosmos...) sur lequel celles-ci reposent et qui leur donne leur valeur. Bien loin d'être un don miraculeux des dieux, la raison constituerait au contraire une authentique création humaine. Ainsi que l'affirme Castoriadis (séminaire XVI, p. 316), « la philosophie naît dans la *polis* et ne peut naître que dans la *polis*. *Polis* doit être pris ici au sens essentiel : une collectivité humaine qui tend à s'autogouverner et à s'auto-instituer. La philosophie elle-même n'est qu'une dimension de cet effort visant à l'auto-institution,

puisqu'elle est refus des représentations simplement héritées, simplement instituées, et prétention d'établir les représentations vraies par l'activité autonome de la pensée ». D'où l'impossibilité de séparer la question des critères qui permettent de juger la vérité d'une idée de l'interrogation politique sur la justice et l'institution des lois ; l'acte de réflexion philosophique et le projet politique d'émancipation sont en effet, d'après Castoriadis, intrinsèquement liés : philosophie et politique doivent donc être conçues comme une remise en cause radicale et perpétuelle des significations héritées dans la perspective de l'autonomie individuelle et collective. De la même manière que le sujet doit agir et penser de façon délibérée, en cherchant à rendre raison de sa pensée à soi et aux autres, les citoyens doivent choisir par eux-mêmes les lois sous lesquelles ils décident de vivre en commun, parce qu'ils ont décidé qu'elles étaient pour eux des lois justes : « La philosophie apparaît ainsi comme une dimension du mouvement démocratique dans les cités grecques [...] puis d'un mouvement dans les sociétés européennes visant plus ou moins confusément, plus ou moins explicitement, l'ébranlement de l'ordre établi » (p. 316-317).

La reconnaissance que ce sont les hommes qui instituent leurs propres lois, Platon va l'occulter en cherchant, dans *La République* notamment, à poser les bases d'un ordre social fondé sur une hiérarchie qui puise ses racines dans l'être éternel. Ce que Castoriadis reproche à Platon, c'est son désir d'abolir l'historicité et l'activité instituante des hommes, pour finalement subsumer la société et la puissance d'auto-altération qui la caractérise dans un fondement unitaire, anéantissant dès lors la possibilité même de toute création : « Le rejet radical de la collectivité humaine comme source d'auto-institution et d'autogouvernement, le rejet de la *polis* démocratique telle qu'elle a existé, et le remplacement – dans l'idée seulement – de l'activité instituante et autogouvernante des hommes dans la cité par le discours philosophique, par la vue du philosophe qui découvre la vérité, trouvent à la fois leurs racines et connaissent leur accomplissement dans l'œuvre de Platon [...] » (séminaire XVII, p. 340). Castoriadis montre ainsi comment avec Platon s'est opérée une institution théologique de la philosophie : celle-ci allait désormais prendre la forme d'une ontologie rationaliste identitaire, dont les philosophes ultérieurs n'arriveront jamais à se dégager, culminant dans le système hégélien du savoir absolu qui prétend absorber la totalité de l'étant et du concevable.

Cette critique de l'ontologie platonicienne ne doit pourtant pas être confondue avec l'entreprise déconstructiviste dont Castoriadis critique à plusieurs reprises les incohérences. Ce n'est pas parce que le sujet qui vise la vérité comme une question, et non comme un dogme, est une création historique particulière qu'elle ne vaut pas universellement. Certes, ainsi que le montre Castoriadis (séminaires X et XIV), l'activité philosophique est éminemment paradoxale, en ceci que le désir d'universalité qui la caractérise est une création singulière rendue possible par l'émergence d'un champ social-historique particulier (la *polis* grecque). Reste que s'il semble impossible à des individus qui n'en n'auraient pas l'intérêt de rechercher la vérité, et qu'en ce sens il existe bien un conditionnement social-historique (mais aussi psychologique) poussant à désirer le vrai, le contenu de ce qui est visé comme vrai vaut en droit pour tous, au moins comme projet et comme question.

Éric DOUCHIN, *L'Opéra et l'oreille du philosophe*. Paris, Honoré Champion, 2000. 15 × 22, 207 p., index (Musique-Musicologie, 32).

Que l'opéra mérite d'être pris au sérieux, et pas seulement dénoncé comme une forme sophistiquée d'*entertainment* pour les riches, voilà un principe de l'exégèse musicologique que personne aujourd'hui ne songera à contester. Que, dans son parcours de quatre siècles, le sérieux de l'opéra ait croisé le sérieux de la philosophie, même lorsqu'il se présentait sous des dehors comiques ou frivoles, voilà un fait qui s'impose à tout observateur qui s'intéresse un tant soit peu à son histoire. Si la querelle des Bouffons et le cas Wagner demeurent les moments forts de cette relation passionnée et problématique, dont les enjeux ne sont jamais très éloignés de l'idéologie et du politique, il n'est pas aventureux d'étendre l'analyse à d'autres moments et à d'autres domaines de l'histoire occidentale. Citée par Philippe Lacoue-Labarthe, la phrase de Heidegger – disant en 1938 que la rupture entre Nietzsche et Wagner devait être comprise comme « le tournant nécessaire de notre histoire » (allemande) – suggère que les résonances de ces débats ne s'arrêtent pas aux portes du *xx^e* siècle, pas plus qu'elles ne cessent avec le déclin du genre. Et, en amont, on n'hésitera pas à suivre Éric Douchin lorsqu'il rappelle l'enchâssement original du dialogue entre ces deux héritiers de la tragédie grecque que sont l'opéra et la philosophie : si l'on peut dire que la mort de Socrate constitue un moment fondateur de l'histoire de la pensée en Occident, il est juste de voir la mort de Sénèque, mise en scène par Monteverdi dans le *Couronnement de Popée*, comme l'une des images fondatrices d'un genre artistique ayant toujours aspiré à mettre l'être humain face aux grandes questions de son existence.

Ainsi, la pertinence du sujet de ce livre est assurée, et même n'a pas vraiment besoin d'être démontrée. Le tout est de s'entendre sur les termes de l'analyse, autrement dit sur la méthode. La démarche de l'auteur consiste ici pour l'essentiel à retrouver, dans l'histoire de l'opéra, des thèmes présents dans l'histoire de la philosophie. À dire, par exemple, qu'il existe un lien entre Monteverdi et Machiavel, entre Mozart et Rousseau, entre Moussorgski et Nietzsche : l'amoralisme de Néron dans le *Couronnement* serait une illustration de la séparation théorique entre pouvoir et morale accomplie dans *Le Prince* ; Papageno serait une incarnation du bon sauvage, et Tamino un rejeton de l'*Émile* ; la mauvaise conscience de Boris Godounov une anticipation de la *Généalogie de la morale*, et ainsi de suite – jusqu'à Alban Berg, *Wozzeck* surtout, point final d'un parcours où convergerait toute la réflexion philosophique sur la folie, d'Érasme à Foucault. Ce genre de comparaison est campée sur une lecture généralement bien informée et souvent astucieuse des textes respectifs, mais elle ne laisse pas moins ouvertes trois questions, l'une musicologique, l'autre historiographique, la dernière, précisément, philosophique.

En effet, le livre a beau s'appeler l'« oreille du philosophe », la musique et son écoute en sont singulièrement absentes, car en réalité, ne sont véritablement concernés ici que les livrets. Tout au plus, l'auteur expliquera – citations de Rousseau, Hegel ou Schopenhauer à l'appui – que la musique est la langue des « affects » ou des « sentiments », et qu'elle apporte de ce fait un plus ou une différence par rapport au sens du livret. Mais, l'analyse musicale étant exclue de la démarche, rien, au-delà de cette invocation quelque peu rituelle de la tradition de l'esthétique musicale, ne permettra d'approcher la question sur le terrain concret des œuvres, c'est-à-dire des partitions, de leur interprétation ou, éventuellement, de leur enregistrement.

La relation entre opéra et philosophie doit donc rester cantonnée aux livrets. Or, l'auteur renonce à établir ce lien thématique d'un point de vue historique. Pour lui, le rapport entre Machiavel et Monteverdi, par exemple, s'impose à partir d'une comparaison directe des deux auteurs, et n'a pas à être avancé sur un terrain empirique – ce qui d'ailleurs l'aurait probablement amené à une impasse, puisque l'environnement intellectuel de Busenello, l'auteur vénitien du livret du *Couronnement*, ne semble pas s'être nourri des thèses du penseur florentin. Autre exemple, l'éventuel lien inter-textuel entre le livret de Moussorgski, tiré de Pouchkine, et l'œuvre de Nietzsche, n'a pas à être démontré, puisque *Boris* précède *La Généalogie de la morale* d'une quinzaine d'années, et de ce fait doit être entendu, nous dit-on, comme une « anticipation » de ses thèses, autrement dit comme une quasi-prophétie.

Cette posture anhistorique – que d'ailleurs l'auteur n'applique pas de manière rigoureuse, puisqu'il ne se prive pas de renvoyer de manière épisodique à un « contexte » impliquant des effets de réception rarement élucidés – restreint la discussion à une question de ressemblances thématiques, qui peut certes être suggestive, mais qui en fait évacue la spécificité de chaque projet esthétique ou philosophique. Que le personnage de Boris Godounov ait mauvaise conscience pour avoir tué le jeune tsar Dimitri, voilà qui en soi ne dit pas grand-chose sur la conception que se fera Nietzsche des rapports entre la force et la morale, sauf le fait bien connu que la mauvaise conscience est une forme de souffrance ; qui plus est, la mort de Boris, croyant justement tourmenté par son péché, semble très éloignée de la dénonciation nietzschéenne d'une forme avilissante d'autodestruction. De même, que Papageno soit un homme du peuple, simple et bon, n'est pas en soi un postulat philosophique sur les origines de la culture, mais tout au plus un rappel du fait que Rousseau a pu intégrer son projet intellectuel à un réseau de représentations où l'image de l'homme simple et bon, dont Papageno pourrait éventuellement être un exemple, était alors en train d'acquiescer une nouvelle pertinence sociale et intellectuelle. En somme, écartée à la fois la démarche historique et la spécificité du discours philosophique, le lien entre philosophie et opéra, tel qu'il est présenté par Douchin, se condamne à rester dans le domaine des généralités, quitte à revendiquer hâtivement une primauté de la philosophie réduite à une simple pétition de principe : « [...] toute méditation sur la mort comme horizon absolu de l'existence humaine peut légitimement être considérée comme possédant une dimension philosophique. Il y a donc de la philosophie dans la religion, de la philosophie dans le mythe, de la philosophie dans la tragédie et, nous avons déjà fait plus que de le pressentir, de la philosophie dans l'opéra » (p. 107).

Cela dit, certaines remarques de Douchin sur les livrets d'opéra, qui relèveraient plutôt d'une histoire des représentations, ne sont pas dépourvues d'intérêt. Sur la question de l'image de la femme, par exemple, il affirme, prenant le contre-pied de Catherine Clément sur « l'opéra ou la défaite des femmes », que « l'opéra doit certainement être considéré comme l'un des moyens par lesquels, au cours de l'Histoire, la femme a pu accéder à la reconnaissance sociale » (p. 62). Sur la question de l'image du pouvoir, il affirme que, en dépit de son statut de spectacle royal, aristocratique ou bourgeois, « l'opéra reste néanmoins le théâtre où s'expriment une parole libre et un esprit critique qui n'ont rien à envier au discours de la philosophie *stricto sensu* » (p. 49) ; en effet, l'auteur tient l'hypothèse que le genre opéra serait surtout « une apologie jubilatoire de la transgression » (p. 74), où se serait déployé « un véritable dépassement des valeurs », porté par « l'ivresse mortelle de la liberté » (p. 73). Discutables, à cause de leur prétention globale, ces thèses méritent cependant d'être discutées. Enfin, on notera l'intérêt des pages consacrées aux

Passions de l'âme de Descartes, où celui-ci explore le paradoxe de la jouissance causée par la représentation de la douleur – situation emblématique pour le spectateur d'opéra, toujours prêt à s'adonner au « plaisir des larmes ».

Esteban BUCH

André CLAIR, *Métaphysique et existence. Essai sur la philosophie de Jules Lequier*. Paris, Vrin, 2000. 13,5 × 21,5, 190 p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

À la mémoire de Jules Lequier est d'abord associée une *vie philosophique*, trop dramatique pour ne pas avoir frappé les imaginations : menée au rythme insupportable d'une succession de périodes d'exaltation et d'abattement, d'élan mystiques et de crises de démence, de dénuement matériel et d'orgueil de la pensée, elle se termine tragiquement le 11 février 1862 par le suicide en mer du philosophe breton. À ce résumé sommaire, on associe parfois le souvenir pieux du texte dit de « la feuille de charmille », où Lequier fait le récit de la découverte par l'enfant du pouvoir ambigu de sa liberté.

De cette hagiographie équivoque, qui occulte la philosophie sous l'effigie romantique d'une vie brisée par son effort de pensée, il n'est pas question dans l'ouvrage d'André Clair, dont le souci est d'abord de parvenir à restituer avec cohérence et scrupule le projet qui fut celui de Lequier. Rappelons que cette démarche suit la réédition, par les soins du même auteur, de *La Recherche d'une première vérité et autres textes* (Paris, Presses universitaires de France, 1993), restituant et augmentant les inédits présentés au public en 1865 par Charles Renouvier (l'œuvre de Lequier étant intégralement posthume). Clair s'affronte dans son essai aux difficultés que présente la compréhension d'une œuvre hétérogène, fragmentaire et inachevée pour montrer que malgré les perturbations infligées par la vie de Lequier à sa pensée, il y a une systématité paradoxale à reconnaître dans son œuvre, incomplète et aporétique par nature et non par accident. À la lire en toute rigueur, cette œuvre dessine la forme générale d'un système sans clôture et d'un effort intégral de pensée du réel sans terme ultime, mais indéfiniment reporté sur une exigence pratique et éthique. Prenant acte de la dimension constitutive de cet inachèvement, le commentaire de Clair peut frayer une voie d'accès à l'œuvre qui permet de la lire autrement que dans la succession apparemment rhapsodique de ses objets (la liberté, le problème de la science, la croyance...) et de ses formes (méditation, dialogue, récit ou conte).

Cette philosophie se construit en effet selon un paradoxe : celui d'une recherche métaphysique qui voudrait préserver la dimension concrète de l'existant singulier. C'est seulement de l'épreuve de cette existence que peut s'autoriser la métaphysique la plus spéculative pour déployer ses formes. La confrontation du métaphysique et de l'existentiel, de l'intelligible et du réel, se fait selon la figure éminente de la liberté éprouvée par le sujet concret. À partir d'une expérience initiale dont *La Feuille de charmille* fait le récit, et qui dévoile dans le sujet une contradiction vécue entre liberté et nécessité, la réflexion développe par l'analyse les conditions de possibilités ontologiques et théorétiques de cette expérience, en montrant que sous l'apparent donné contingent de l'existence se dissimulent les conditions de sa genèse et de sa compréhension. Cependant, cette analyse réflexive n'est pas intégrale : il n'est pas entièrement possible de suspendre l'existence à sa déduction et à sa dérivation

principielles, et cette recherche ne peut se dispenser de la rencontre des apories, répercussions théoriques des contradictions vécues dans l'existence. Ainsi, la proposition « j'existe » peut certes être décomposée selon les principes et les formes qu'elle requiert pour être comprise (intelligence, nécessité, liberté, amour), mais Lequier maintient que l'on ne peut pousser cette décomposition jusqu'à déduire l'existence elle-même. De plus, l'analyse apporte avec elle une sorte de fatalité qui fait toujours primer la nécessité dans l'enchaînement de ses figures. Elle se trouve ainsi à la roue quand elle prétend rendre compte de ce qui l'excède : la liberté. À ce point, Lequier procède à une radicalisation et simultanément à un renversement de l'analyse réflexive, en montrant que sa tâche n'est pas de déduction (contrairement à ce qu'il lit chez Descartes et Fichte), mais plutôt d'exténuation logique des présupposés de l'existence, afin de révéler le fond alogique qui la porte et qui d'abord est acte. Il met ainsi en place une circularité non vicieuse qui, par l'épuisement aporétique des conditions de la pensée de l'existence, en vient à reconnaître au-delà du parcours métaphysique des catégories l'originalité d'un acte qui excède la pensée et que celle-ci doit reconnaître pour se comprendre, par l'effectuation d'un acte de même nature. Cette conversion au terme de la démarche spéculative est requise par la spéculation elle-même, en tant qu'elle ne saurait rendre compte intégralement de ce qui la présuppose : l'existence. En cela, la philosophie de Lequier est exemplaire d'un type de philosophie réflexive qui, loin de sa réduction scolaire à une technique de décomposition, cherche un principe réel et absolu à partir de l'analyse théorique d'une réflexion finie qui doit reconnaître ce qui l'excède. C'est ce même mouvement que l'on peut reconnaître, certes dans des contextes ontologiques et problématiques différents, chez Félix Ravaisson, chez Jules Lagneau, ainsi que dans *Psychologie et métaphysique* de Jules Lachelier.

Si on comprend en effet que la nécessité qui se révèle à l'analyse n'est pensable que sur le fond d'une affirmation première où je juge qu'il y a du nécessaire, cette reconnaissance marque un échappement minimal à la nécessité qui atteste le primat d'un acte libre plus originaire même que la distinction conceptuelle entre nécessité et liberté. Poser la nécessité par la pensée, c'est simultanément l'excéder puisque c'est la pensée comme activité libre qui comprend cette nécessité et la déclare. Cette affirmation n'est pas d'abord mienne mais me précède : elle est une croyance originaire liée à la position de tout existant, et sur laquelle fait fond toute activité de pensée. Elle enveloppe les conditions de mon existence, même si c'est seulement un existant qui peut en retour l'affirmer. Ce passage à la limite est le point où la philosophie comme enquête théorique se retourne en philosophie pratique, dans la mesure où la tâche du sujet est de retrouver, dans son existence et non pas seulement dans sa pensée, l'affirmation originaire de cet acte que Lequier nomme « formule fondamentale de la science » : « faire, non pas *devenir*, mais faire, et en faisant, se faire » (*La Recherche d'une première vérité et autres textes*, op. cit., p. 72). Ce primat de l'acte rendu par l'antériorité et l'usage absolu du verbe explique l'inadéquation du discours à ce qui le précède : ce surcroît par rapport à tout concept n'assigne pas une essence à la liberté, mais c'est en effectuant le parcours des diverses figurations réflexives qu'on peut espérer se convertir par un acte libre à l'antériorité de l'acte libre. Les détours que prend la philosophie pour s'écrire ne sont pas les expressions avortées d'une pensée insuffisamment rigoureuse mais ouvrent la voie d'un approfondissement qui, de l'analytique abstraite des principes marquée par l'aporie nécessaire, se dirige vers la compréhension existentielle de ces mêmes principes et leur conciliation dans la durée d'une vie.

Du grand ouvrage en huit livres projeté par Lequier, seuls le premier et le dernier sont à sa mort en voie d'achèvement. Ils permettent néanmoins de dessiner en creux la forme de l'œuvre. Le livre I est une méditation sur les rapports de la liberté et de la nécessité. Sa démarche est conceptuelle, analytique et réflexive, mais également aporétique. Le livre VIII rassemble deux *Indications sur l'idée du libre arbitre*. La première est un dialogue nourri de théologie sur la prédestination et les thèses contradictoires qu'elle soulève à propos de la liberté et de la grâce. Le dialogue s'avère là aussi aporétique, sans doute parce qu'il confronte deux parties sans qu'entre elles puisse advenir une médiation. La seconde, destinée à clore l'ouvrage, offre selon Clair la possibilité de saisir le sens global du projet de Lequier si, au contraire des choix opérés par les précédents commentateurs, on n'en sous-estime pas la portée philosophique. Ce récit intitulé *Abel et Abel*, retrace sur fond d'histoire religieuse le devenir de deux frères dont le jeu des libertés forme un ensemble de possibles narratifs qui expriment, sous une forme symbolique, ce qu'est la liberté se faisant, et non plus seulement la liberté abstraite des philosophes. Clair souligne qu'il s'agit du seul texte de Lequier où l'aporie est écartée, sans doute parce que seule la forme du récit initiatique est apte à dire l'existence sans la réduire. On se dégage alors des intellections théoriques de l'essence ou des controverses sur la grâce ou son refus pour saisir le mouvement par lequel se pose la liberté. L'acte libre ne nous est plus inaccessible si nous acceptons de la comprendre dans son jaillissement dramatique, dans sa durée, et non dans la fixité illusoire du point de vue réflexif. Cet acte n'est pas *noesis noeseos* car il n'est ni pure pensée, ni autotélique, ni séparé. C'est au contraire l'action d'une existence en proie à la temporalité, à l'extériorité et à la contingence qui permet de la comprendre. Au regard des trois formes métaphysiques qui structurent cet acte : la puissance (liberté), l'intelligence et l'amour, c'est finalement ce dernier qui révèle les contradictions précédentes, comme forme médiatrice permettant de s'extraire des variations antilogiques sur la liberté et la nécessité. L'amour est la solution de l'aporie en tant qu'en lui nécessité et liberté ne sont plus distinctes mais s'annule dans une liberté agie, une « indépendance dépendante » dit Lequier. Le mouvement de l'œuvre arrache ainsi la réflexion à une subjectivité solipsiste, consignait ses efforts selon le genre traditionnel de la méditation, pour l'ancrer dans la durée d'une existence partagée qui nous fait vivre selon le principe plutôt qu'elle ne nous invite à son intellection. En ce sens, *La Recherche d'une première vérité* est un exercice spirituel de conversion, qui s'affronte aux apories de la spéculation pour l'excéder dans une pensée pratique et expose sa liberté selon ses diverses figures, de l'abstraction du libre arbitre à l'ipséité d'une liberté existentielle. L'activité principielle ainsi mise au jour n'est plus séparable absolument de ses conditions empiriques, mais en tant qu'elle est déchiffrable à partir de notre épreuve de l'existence, c'est dans l'immanence à notre action et au monde qu'elle bâtit que l'acte se fait. Devant cette philosophie qui n'autorise pas d'elle-même une représentation claire et univoque, on ne peut qu'entreprendre d'effectuer à nouveau systématiquement l'itinéraire proposé.

L'ouvrage de Clair a ainsi le mérite de redonner sa cohérence à une pensée difficile, elliptique, souvent obscure dans son expression. Certes, il faut lui prêter beaucoup pour qu'elle nous parle, et son interprétation est exigeante, s'il est vrai que comme tant d'autres philosophes du XIX^e siècle, Lequier a affronté avec une tension extrême le problème de l'écriture et de la fixation de sa pensée. Mais l'inflexion qu'elle donne à l'histoire de la philosophie réflexive permet d'entrevoir en quoi Ravaisson, Lagneau en particulier et Bergson lui sont redevables. Gageons ainsi que cette histoire permette de comprendre certaines positions très actuelles du champ philosophique,

parfois prises dans la dénégation de leurs origines et des postérités sourdes qui les organisent. C'est pourquoi, dans le renouveau d'intérêt historiographique que connaît depuis quelques années la philosophie française du XIX^e siècle, cet ouvrage permet de reconstituer un maillon important de la chaîne qui conduit de Maine de Biran à notre présent.

Raynald BELAY

Reinhard KOSELLECK, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Beitrag von Hans-Georg GADAMER. Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 2000. 11,5 × 20, 399 p., index.

Ce volume réunit un ensemble d'études, de conférences et d'essais qui reflètent une réflexion sur les structures temporelles menée pendant plus d'une trentaine d'années. La question systématique vise l'expérience humaine et la façon dont elle peut devenir objet de narration. Que la « narrativité » structure le discours historique et le différencie est une des thèses centrales de ce volume qui couvre un champ d'analyses qui va du récit historique à la sémantique et à l'histoire des concepts.

Les quatre grands chapitres envisagent successivement la dimension anthropologique de l'expérience du temps, son changement au cours du processus social, le temps mémoriel et les conséquences historiographiques de l'expérience de l'histoire, surtout celle du XX^e siècle. L'introduction explicite la notion de « *Zeitschichten* » (strates temporelles) qui n'est pas sans rappeler la fascination de Karl Marx pour la géophysique que Reinhart Koselleck ramène à Emmanuel Kant, Carl Gustav Carus et Joseph Görres. L'historicité trouve son évidence dans la confrontation avec le temps de la nature (« *naturale Zeit* ») dont la différenciation appartient à l'histoire et fait en quelque sorte *sa nature*. C'est cet aspect des rapports entre les différents régimes d'historicité qui fait l'essentiel de la réflexion de Koselleck qui s'oppose par là à la triade indifférenciée braudélienne d'un temps long, moyen et court. Le temps de l'espace renvoie à celui de l'action humaine, une position que Koselleck partage avec Lucien Febvre. Récurrences, temps long et temps court s'articulent selon des modes multiples, résurgents, réitérés et spontanés, parfois surprenants. Le temps est un temps des possibles. Des catégories comme « nouveauté », « permanence » se trouvent liées à un temps mémoriel qui fait, par exemple, la différence pour la période de la Seconde Guerre mondiale entre mémoire des femmes et mémoire des hommes et leur commémoration par l'historiographie récente. Un thème sous-jacent, mais pas vraiment explicité, est celui de l'incommunicabilité de l'expérience. Le caractère agonistique de l'histoire fait place aux processus sociaux, une position qui a marqué l'historiographie allemande depuis les années 1970. Clausewitz n'est pas cité, par contre Kant, Marx, Napoléon et Tacite le sont avec des occurrences égales.

L'aspect le plus intéressant est sans doute le retour sur les rapports entre futur et passé. Le pronostic, surtout la notion de « *Prognosepotential* », est l'élément le plus important dans la convergence entre l'histoire sociale et intellectuelle que Koselleck essaie de lier à l'histoire naturelle en tenant compte de l'ambiguïté qui caractérise le terme « *historia naturalis* » depuis Kant. Koselleck rappelle la remarque du géographe et philosophe de Königsberg que « la création n'est pas le fait d'un seul instant ». Elle s'ouvre sur un avenir indéterminé. C'est sur ce fond du débat Buffon-Kant-

Laplace, qui ouvre la voie à la géographie et à l'histoire modernes, qu'apparaît la différence avec Hans-Georg Gadamer dont la contribution est consacrée aux rapports entre la théorie de l'histoire et de l'appréhension de la langue. L'herméneutique et l'analyse s'opposent dans cette conception de l'histoire, deviennent l'objet d'un dialogue, dont témoigne la thèse d'une convergence inaboutie entre histoire sociale et histoire des concepts. L'aporie que postule Koselleck maintient la tension entre « *Sprachgeschichte* » et « *Sachgeschichte* » – on exprime en définitive toujours plus ou moins ce que l'on a vécu.

Jochen HOOK

Revue de synthèse

Quatrième série

1-2/1986	<i>Questions d'histoire intellectuelle</i>
3/1986	<i>Histoire des idées et théorie de l'évolution</i>
3-4/1987	<i>Périodisation en histoire des sciences et de la philosophie</i>
1/1988	<i>Condorcet</i>
2/1988	<i>Transferts culturels franco-allemands</i>
3-4/1988	<i>Une histoire des sciences de l'homme ?</i>
1/1989	<i>Réception et contresens</i>
2/1989	<i>Moments de la pensée libérale</i>
1-2/1990	<i>Sciences cognitives. Quelques aspects problématiques</i>
3/1990	<i>La difficile institution de l'Europe</i>
4/1990	<i>Traditions et sociétés</i>
1/1991	<i>Auguste Comte. Politique et sciences</i>
2/1991	<i>Du fait statistique au fait social</i>
3-4/1991	<i>De l'État. Fondations juridiques, outils symboliques</i>
1-2/1992	<i>Le commerce culturel des nations</i>
3-4/1992	<i>Animalité et anthropomorphisme</i>
1/1993	<i>Épistémologie de l'économie</i>
2/1993	<i>Actualité de la métaphysique</i>
1-2/1994	<i>La classification des sciences</i>
3-4/1994	<i>Les territoires de la psychologie</i>
2-3/1995	<i>John Toland (1670-1722) et la crise de conscience européenne</i>
4/1995	<i>Puissance du langage et histoire</i>
1-2/1996	<i>Henri Berr et la culture du xx^e siècle</i>
3-4/1996	<i>Autobiographie et courants spirituels</i>
1/1997	<i>Philosophie dans la France des Lumières</i>
2-3/1997	<i>Théories de la Libre république</i>
4/1997	<i>Éléments d'histoire des sciences sociales</i>
1/1998	<i>Actualité et épistémologie</i>
2-3/1998	<i>Histoire du scepticisme</i>
4/1998	<i>Mathématiques à l'épreuve de l'écriture</i>
1/1999	<i>Pensée des sciences</i>
2-3/1999	<i>Les Jésuites dans le monde moderne</i>
4/1999	<i>L'inscription de la nature</i>
1-2/2000	<i>Histoire des sciences économiques</i>
3-4/2000	<i>Anthropologies. États et populations</i>
1/2001	<i>Objets d'échelles</i>
2-3-4/2001	<i>Histoire des jeux, jeux de l'histoire. Journées Coumet</i>

Cinquième série

Année 2002	<i>Circulation et cosmopolitisme</i>
Année 2003	<i>Géométrie et cognition</i>
Année 2004	<i>Fabrique des archives, fabrique de l'histoire</i>
1/2005	<i>De l'édit de Nantes à la Révocation. Croyant, sujet et citoyen</i>
2/2005	<i>Sciences et philosophie au xx^e siècle. L'École de Zurich et le programme surrationaliste</i>

Diffusion : Éditions Rue d'Ulm, 45, rue d'Ulm, F-75005 Paris, fax +33(0)144322984.

sous la direction
d'ÉTIENNE GUYON

L'ÉCOLE NORMALE DE L'AN III
LEÇONS DE PHYSIQUE
DE CHIMIE
D'HISTOIRE NATURELLE

Haiiy – Berthollet – Daubenton



ÉDITIONS  RUE D'ULM

ISBN 2-7288-0356-0 – 656 p. – 48 €

Instructions aux auteurs

Il est demandé aux auteurs de respecter les règles suivantes :

1. la *Revue de synthèse* n'accepte que les **travaux originaux et inédits** ; chaque texte proposé est soumis à deux rapporteurs au minimum ; la rédaction se réserve le droit d'apporter toute correction concernant la forme ; les corrections d'auteurs ne sont pas acceptées sur les épreuves ;
2. chaque article doit être accompagné de son **résumé** en français, en anglais et en allemand, comprenant entre 750 et 900 signes, précédé de son titre, et suivi de quatre ou cinq **mots-clés** dans ces trois langues ;
3. tout manuscrit doit être remis en **double exemplaire** papier et être accompagné de sa disquette (fichier word ou rtf). Le texte devra être codé le moins possible informatiquement (l'usage des styles et des niveaux de titre est à exclure). L'ensemble du manuscrit doit être présenté en **double interligne**. Les comptes rendus de lecture ne doivent **pas** comporter de **notes ni dépasser 10 000 signes**. Lors de leur première mention dans le texte, écrire **en entier** les **prénoms** de toutes les personnes citées. Chaque page imprimée de la revue contient environ 2 880 signes pour les articles et 3 670 signes pour les comptes rendus ;
4. les notes doivent être de bas de page, automatiques et de section : lors de la création du premier **appel de note**, cliquer « insertion » puis « note » ; une fois la boîte de dialogue ouverte, choisir « note de bas de page », puis « numérotation automatique » et, enfin, en option, « **recommencer à chaque section** ». Dans le texte, chaque appel de note doit être précédé d'un espace insécable et placé avant la ponctuation ;
5. les **références bibliographiques**, strictement utiles à la construction de l'article, seront rassemblées dans une **liste des références**, classées par ordre alphabétique d'auteurs (nom + prénom en entier), suivis dans l'ordre de : date de publication, titre (ital.), ville, éditeur, pages, pour un ouvrage, ou de : date de publication, titre (entre guillemets), nom du périodique (ital.), tome (en romains), numéro (en ital.) et pages, pour un article. On les mentionnera ensuite dans les **notes de bas de page** par le nom + l'année + numéro(s) de page(s) éventuel(s). Chaque élément de référence doit être uniquement séparé par une virgule ;
6. **citations à l'intérieur du texte** : au-delà de trois lignes, les composer dans un paragraphe indépendant ;
7. chaque auteur fournira une **notice bio-bibliographique** de quelques lignes, son adresse personnelle et institutionnelle, ses numéros de téléphone et de fax, son courrier électronique.

Les rencontres
de **Normale Sup'**

Causes, pouvoirs, dispositions en philosophie

Le retour
des vertus dormitives

Sous la direction de
Bruno Gnassounou
et **Max Kistler**

ÉDITIONS

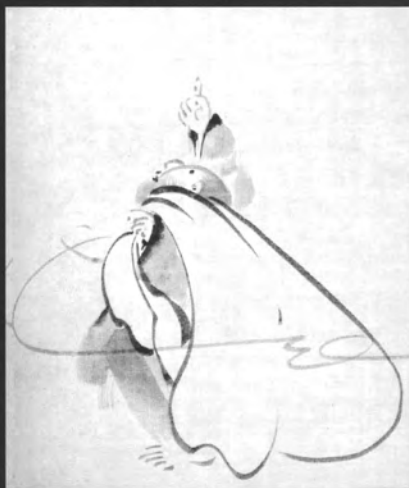


RUE D'ULM



ISBN 2 13 054963 2 – 192 p. – 20 €

les formes de
l'indexicalité
langage et pensée
en contexte



sous la direction
de Sacha Bourgeois-Gironde

ÉDITIONS  RUE D'ULM

ISBN 2-7288-0334-X – 176 p. – 16 €