

Histoire de la psychologie

Odile Camus

▶ **To cite this version:**

Odile Camus. Histoire de la psychologie. Licence. France. 2005, pp.151. hal-02532295

HAL Id: hal-02532295
https://normandie-univ.hal.science/hal-02532295

Submitted on 4 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Rouen
Odile CAMUS

Histoire de la psychologie
PS1 UE3 AU1 et UE6 AU4
Première partie

Manuels de référence

BARAQUIN N., BAUDART A., DUGUÉ J., LAFFITTE J., RIBES F., WILFERT J.
- 1995 (2° ed. 2000), *Dictionnaire de philosophie.* Paris, Armand Colin.

BRAUNSTEIN J.F., PEWZNER E.
- 1999, *Histoire de la Psychologie.* Paris: Armand Colin.

FILLOUXJ.C., MAISONNEUVEJ.:
- 1991, *Anthologie des Sciences de l'Homme*, T.1 : *des précurseurs aux fondateurs*, Paris, Dunod.
- (Eds), 1993, *Anthologie des Sciences de l'Homme*, T.2 : *l'essor des sciences humaines*, Paris, Dunod.

FRAISSE P., PIAGET J., REUCHLIN M. :
- 1963 (1 ° édition), *Traité de Psychologie Expérimentale*, T.1 : *Histoire et Méthodes*, Paris, PUF.

MUELLER F .L. :
- 1960, *Histoire de la Psychologie: de l'Antiquité à Bergson*, Paris, Payot.
- 1963, *Histoire de la Psychologie: la psychologie contemporaine*, Paris, Payot.

NICOLAS S.
- 2001, *Histoire de la psychologie.* Paris, Dunod (collection Les Topos)
- 2002, *Histoire de la psychologie française. Naissance d'une nouvelle science.* Paris, In Press Editions.

PAROT F ., RICHELLE M. :
- 1992, *Introduction à la Psychologie (histoire et méthodes)*, Paris, PUF.

REUCHLIN M.
- 1957 (1 ° édition), *Histoire de la Psychologie*, Paris, PUF (Que sais-je? n°732)

REY A.
- 1998 (1 ° ed. : 1992), *Dictionnaire historique de la langue française.* Paris, Dictionnaires Le Robert.

RUSS, J. (Ed.) :
- 1997, *Histoire de la philosophie* 2. *L'invention du monde moderne.* Paris: Armand Colin.

INTRODUCTION

1. Quelle histoire ?

L'histoire d'un champ de connaissances peut être faite suivant une option continuiste, ou au contraire discontinuiste. (C'est l'option discontinuiste qui sera privilégiée ici).

1.1. L'option continuiste

Suivant cette option, l'histoire de la psychologie, c'est l'histoire des connaissances élaborées au sein d'une discipline particulière, la psychologie. Cette histoire relève de l'histoire des sciences.

De ce point de vue :

→ **L'histoire est une accumulation de faits.** La science fournit des réponses (toujours provisoires) à des questions, et ce sont ces réponses successives que l'on étudie.

Par exemple :

- Hermann von HELMOLTZ (1821-1894) découvre en 1850 que l'influx nerveux chez l'homme se propage à la vitesse de 60 mètres/seconde.
- Adolph HIRSCH (1830-1901), par une méthode plus précise, découvre en 1861 que cette vitesse est en fait de 34 mètres/seconde.

→ **Il s'agit alors d'une histoire institutionnelle (histoire de la discipline)**, qui débute donc avec la discipline. Dans ce cadre, on indiquera quelques dates importantes :

- Création officielle de la discipline : 1879, création à Leipzig du premier laboratoire de psychologie par Wilhelm Maximilian WUNDT (1832-1920). La psychologie, en tant que discipline expérimentale, devient une science ; ce faisant elle se dissocie de la philosophie.
- Création de la licence de psychologie : 1947.
- Première réglementation relative au statut de psychologue : 1985.

→ **Cette histoire repose sur un présupposé continuiste**. Ce présupposé est le suivant : le savoir évolue dans une continuité temporelle. Les connaissances élaborées aujourd'hui ont davantage de validité que les connaissances élaborées hier.

→ **Conséquence de la première option :** les connaissances antérieures au XIX° siècle, c'est-à-dire à l'existence de la psychologie scientifique, sont exclues de cette histoire, car :

- elles sont philosophiques et non psychologiques.
- elles ne sont pas considérées comme scientifiques.

1.2. L'option discontinuiste

Suivant cette option, on fera l'histoire des connaissances relatives à ce que nous pourrions appeler aujourd'hui le « psychisme ». Une histoire discontinuiste intègre donc des connaissances :

- qui n'ont pas été élaborées dans le cadre disciplinaire "psychologie" ;
- qui ne sont pas considérées aujourd'hui comme scientifiques.

De ce point de vue :

→ **L'histoire ne s'intéresse pas seulement aux contenus de connaissance (les faits relevés et les théories), mais aussi au contexte épistémique* dans lequel ces contenus s'inscrivent.**

Epistémique : relatif à la connaissance. Contexte épistémique : cadre de pensée.

En effet, chaque époque de l'histoire se caractérise par un contexte épistémique spécifique, c'est-à-dire en premier lieu par un ensemble de questions auxquelles le savoir de l'époque tente de répondre. L'histoire discontinuiste s'intéresse d'abord à ces questions, pré-structurant le savoir de chaque époque, tandis que l'histoire continuiste est centrée sur les réponses constituées par les contenus de connaissance, réponses qui ne sont considérées que dans leur pertinence par rapport aux questions que l'on se pose aujourd'hui.
L'histoire discontinuiste intègre donc à la fois :
- les contenus de connaissance relatifs au « psychisme »
- les différentes conceptions du « psychisme »
- les différentes conceptions de la connaissance.

Par exemple :

- « Psychisme » = ??? âme (Antiquité, Moyen Age), conscience (Age classique, philosophie du XX° s.) entendement (Age classique), raison (en particulier : Age classique, notamment : Lumières), esprit, cerveau (à partir du XVIII°s.), cognition (XX° s.)…
- « Connaître » = ??? observer le monde, raisonner, méditer, expérimenter…

→ **Cette histoire refuse le présupposé continuiste**, pour lequel les connaissances scientifiques contemporaines ont plus de valeur que celles élaborées antérieurement.
En effet, la vérité est toujours relative : toute connaissance, y compris scientifique, est historiquement inscrite, donc relative à une culture donnée. La science moderne est un mode de connaissance parmi d'autres.

Par exemple :
En Occident, ce qui est « purement subjectif » est perçu comme faux. La validité d'une connaissance dépend de son objectivité, et nous fondons l'objectivité sur le consensus. Ce critère est culturel. Ainsi nous traitons l'hallucination comme une erreur, symptôme de maladie mentale ; dans d'autres cultures, les hallucinations sont au contraire porteuses d'une vérité que seul celui qui y est sujet est capable de percevoir.

La difficulté de ce cours tient essentiellement à la distance critique par rapport à notre monde, à notre culture propre, qu'il nécessite. Car l'histoire discontinuiste suppose une distance à l'égard de la science moderne, et plus largement, à l'égard des croyances partagées dans notre société et que nous considérons comme des évidences indiscutables.

Par exemple :
L'efficacité technologique de l'homme, sa capacité à transformer le monde naturel, est un critère de validité ancré dans la modernité. L'homme n'a pas de tout temps et dans toutes les cultures voulu transformer le monde. Dans d'autres cultures, la modification de l'ordre naturel est considérée au contraire comme profanation nuisible à l'homme, de par les déséquilibres écologiques qu'elle induit.
De même, c'est une croyance (et non une connaissance fondée empiriquement et/ou rationnellement), inscrite dans une idéologie, que de considérer l'homme d'aujourd'hui comme plus accompli (plus rationnel, plus libre, plus affranchi des nécessités biologiques) que celui d'hier. Une illustration peut en être fournie par les travaux contemporains de l'anthropologue américain Marshall Sahlins ; ces travaux remettent en cause le stéréotype suivant lequel la vie dans les sociétés primitives était très dure. Il relève entre autres que le "travail" (la quête de nourriture) n'y occupe que 4 à 5 heures par jour ; on y dort plus que dans n'importe quelle autre société, et les besoins énergétiques sont largement couverts. Ces sociétés, organisées autour de la valeur d'usage (i.e. : satisfaction qu'un bien apporte à son utilisateur), et non de la valeur d'échange (qui structure l'économie de marché ; c'est le prix auquel un bien s'échange sur le marché), sont en fait des sociétés d'abondance. Sahlins dénonce ainsi notre ethnocentrisme : "Ayant attribué au chasseur des motivations bourgeoises et l'ayant muni d'outils paléolithiques, nous décrétons par avance que sa situation est désespérée." (SAHLINS M. (1972). *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives.* Paris : Gallimard).

De manière générale, la valeur que l'on attribue à une connaissance donnée dépend d'une conception du monde donnée, d'une certaine vision des choses commune à tous les individus d'une société donnée. Cette valeur repose donc sur des critères d'ordre idéologique.

Aujourd'hui, la valeur d'une connaissance correspond à sa "validité scientifique", mais ce critère n'est pas pertinent pour juger de la valeur des connaissances élaborées à d'autres époques.
Faire une histoire discontinuiste suppose donc de quitter la posture d'ethnocentrisme cognitif* que nous adoptons spontanément.

Ethnocentrisme cognitif : posture hégémonique d'évaluation des produits d'autres cultures, qui s'appuie sur les seuls critères que fournit la culture d'appartenance de l'évaluateur.

→ **Le concept d'épistémè* rend compte de l'objet propre d'une histoire discontinuiste.**

Epistémè : ordre sur fond duquel nous pensons ; réseau archéologique qui sous-tend l'organisation du savoir à une époque donnée.

A propos de la notion d'épistémè : **Michel FOUCAULT (1966)**

Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges. Dans le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée - de la nôtre: de celle qui a notre âge et notre géographie-, ébranlant toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre. Ce texte cite "une certaine encyclopédie chinoise" où il est écrit que « les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) appriyoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés ayec un pinceau très fin en poils de chameau, 1) et caetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches ». Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui, à la fayeur de l'apologue*, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre: l'impossibilité nue de penser cela.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris : Gallimard. p.7.

**apologue* : (nom masculin) fable.

C'est ainsi que l'objet même des sciences humaines est historiquement inscrit :

Une chose en tout cas est certaine: c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. (…). L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.
Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIII° siècle le sol de la pensée classique, - alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.

Ibid. p.398.

Chaque époque se caractérise ainsi par une certaine façon de penser, donc de connaître. Il n'y a pas évolution continue entre toutes les formes de connaissance qui se sont succédées, mais ruptures épistémiques entre chacune d'elles. Du point de vue psychologique, ces ruptures épistémiques peuvent être définies comme des mutations cognitives.

Par exemple :
Au Moyen Âge, connaître, c'est connaître ce que sont les choses (ontologie) ; l'essence des choses rend compte de l'ordre naturel.
A partir de la Renaissance, connaître, c'est connaître le fonctionnement ; les relations entre phénomènes rendent compte des lois de la nature.

→ **L' histoire discontinuiste peut s'inscrire dans différents champs disciplinaires :**
- la philosophie : épistémologie* (dans un sens restreint, distincte de la philosophie de la science*)

Epistémologie : Du grec *épistémè* : connaissance, science, et *logos:* étude.
Synonyme en France au début du siècle de philosophie des sciences (ex. : le positivisme, qui se veut « la » philosophie de « la » science), utilisé également pour désigner la théorie de la connaissance ou gnoséologie - analyse des modes de connaissance et critique philosophique du et/ou des savoirs, le terme n'a pas un usage exactement fixé. Les Anglo-Saxons opposent l' « epistemology » - au sens d'étude de la connaissance en général - à la « philosophy of science » - au sens d'étude des méthodes et des résultats scientifiques. (D'après *Dictionnaire de philosophie*, p.99).

- la sociologie : sociologie des sciences*

Sociologie des sciences :
Spécialité de la sociologie qui étudie les sciences comme un phénomène de société. *Programme fort de la sociologie des sciences :* point de vue qui prétend que toute la teneur des sciences peut être étudiée à partir des conditions sociales de son fonctionnement. Il s'agit d'analyser les sciences comme tout autre phénomène sociohistorique (comme, par exemple, la sorcellerie ou la cordonnerie). Les tenants de ce programme adoptent une position agnostique quant à la nature ultime des sciences (c'est-à-dire qu'ils ne veulent pas se prononcer sur la valeur ultime des représentations scientifiques, tout comme des sociologues de la religion pourraient ne pas vouloir se prononcer sur la valeur ultime des religions). Le programme fort refuse de prétendre qu'il y a un « noyau dur » au centre du travail scientifique (c'est-à-dire des éléments qui représentent une objectivité absolue, une scientificité spécifique). Selon ce point de vue, les sciences sont des phénomènes comme les autres, produites par et liées à 1'histoire humaine.
Exemple: De ce point de vue, on peut voir les similitudes entre les sorciers et les scientifiques. Tous les deux ont des rôles spécifiques dans la société ; ils ont aussi des principes de légitimation et ils prétendent que leurs pratiques sont efficaces.
(D'après FOUREZ G., ENGLEBERT-LECOMTE V., MATHY P. (1997) *Nos savoirs sur nos savoirs. Un lexique d'épistémologie pour l'enseignement.* Bruxelles : De Boeck Université, pp.28-29).

- la psychologie : épistémologie génétique* (Jean PIAGET, 1896-1980).

Epistémologie génétique
L'épistémologie génétique, définie par Jean Piaget, pose l'indissociabilité de la psychologie et de l'épistémologie, à partir du constat que la connaissance ne saurait être conçue comme prédéterminée ni dans les structures internes du sujet, puisqu'elles résultent d'une construction effective et continue, ni dans les caractères préexistants de l'objet, puisqu'ils ne sont connus que grâce à la médiation nécessaire de ces structures.
(D'après Piaget J. (1970), *L'épistémologie génétique*. Paris : PUF, p.5 ; Cf. aussi *infra*, texte « Qu'est-ce que la psychologie? » de Piaget.)

Toute histoire des idées est alors simultanément histoire de l'esprit lui-même, producteur de ces idées.

→ La perspective est constructiviste* :

Constructivisme
Vision qui reconnaît le rôle joué par le sujet qui construit les connaissances. Les modèles, les notions et les lois scientifiques sont des représentations mises au point par les humains et pour les humains en vue de comprendre leur monde (jusque dans les observations de base: les sciences de la cognition estiment, par exemple, qu'il n'y a pas de sensation non traitée par notre cerveau). Du point de vue constructiviste, toute connaissance est liée aux sujets qui connaissent. De ce point de vue, elles sont donc subjectives, sans qu'on donne à ce terme, appliqué aux connaissances, aucune connotation péjorative.
(D'après FOUREZ G. & Al., *op.cit.*, p.23)

Cette perspective s'oppose à l'objectivisme issu du positivisme* :

Positivisme
Le positivisme, tel qu'on le retrouve souvent vulgarisé, prétend que l'on peut découvrir des lois scientifiques indépendantes de tout contexte et de tout projet. Dans cette perspective, les modèles, les notions et les lois scientifiques existent en eux-mêmes et seraient un reflet exact du monde, indépendamment de tout sujet.
Exemple: Croire que les lois de la physique existent en elles-mêmes et ne sont en rien des modèles inventés par les humains pour comprendre le monde qui les entoure. …/…

De plus, selon cette vision, les sciences ne sont pas produites pour les humains : elles reflètent plutôt un monde en soi et, lorsqu'elles sont bien faites (c'est-à-dire lorsqu'elles ne sont pas contaminées par de l'humain), elles sont indépendantes de tout intérêt humain. La connaissance du réel, de ses lois et de ses mécanismes est résumée conventionnellement sous la forme de généralisations indépendantes du contexte et de l'époque. Certaines de ces généralisations prennent la forme de lois causales. Il y a des observations et des perceptions sensorielles indépendantes de toute théorie ou de toute structuration par le sujet.
Exemple: Un point de vue positiviste tendrait à croire que, finalement, il n'y a qu'une version valable du monde, celle de La Science.
(D'après FOUREZ G. & Al., *op.cit.*, p.25 ; Cf. aussi *infra*, textes d'Auguste Comte, fondateur du positivisme au XIX°s.)

L'objectivisme assimile la connaissance de la réalité (connaissance de l'objet) à la réalité elle-même. Pour le constructivisme en revanche, la connaissance de la réalité est le produit de la confrontation entre l'objet et le sujet connaissant.

1.3. Objectifs pédagogiques

Ce cours a pour objectif de favoriser la distance critique à l'égard de la psychologie contemporaine, et plus globalement de la science moderne ; soit : à l'égard de notre épistémè. L'accent est mis sur le savoir en tant que processus (savoir penser), plutôt qu'en tant que contenus.

Il se veut exercice d'ethnodécentration cognitive, et doit permettre à l'étudiant d'adopter différents poins de vue sur le même objet, capacité conçue comme fondement de l'autonomie cognitive. Celle-ci peut être définie comme autonomie à l'égard des présupposés normatifs*, historiquement et culturellement caractérisés, qui pré-structurent notre regard sur le monde. L'autonomie repose sur la remise en cause des évidences et l'élaboration d'une naïveté critique.

Présupposés normatifs : automatismes cognitifs culturellement construits qui régissent notre perception et notre représentation du monde.

Exemples :
- Présupposé normatif : le modèle de la croissance économique comme seule façon d'envisager l'organisation des sociétés humaines.
- Naïveté à l'égard des évidences : Isaac NEWTON (1643-1727), 1687, lois de l'attraction universelle : « Pourquoi ça tombe ? »

L'autonomie cognitive est de plus nécessaire à l'exercice de la psychologie, en ce qu'elle permet de se départir de l'ethnocentrisme, et en cela donne accès à l'altérité.

2. Qu'est-ce que la psychologie scientifique ?

2.1. Qu'est-ce que la science ?

→ Fondements de la science moderne :

L'histoire a coutume de situer les origines de la science moderne chez le philosophe grec ARISTOTE (-384/5 ; -322) : la science repose sur la délimitation d'une catégorie d'objets susceptibles de ce mode de connaissance – et, simultanément, par l'exclusion d'objets qui eux ne peuvent pas être étudiés scientifiquement.
La catégorie des objets scientifiques recouvre tout "ce qui est intelligible" (c'est-à-dire accessible à notre intelligence). Est intelligible ce qui relève d'une loi. Or, ne peut relever d'une loi que ce qui se produit sans exception, OU ce qui se produit fréquemment.
En revanche, est exclu de l'intelligible ce qui se produit une seule fois, c'est-à-dire des phénomènes que l'on considèrera comme aléatoires, l'aléatoire étant assimilé à l'indéterminé.

Exemple : Le résultat d'un unique lancer de dé est aléatoire : il n'est pas déterminé par des causes repérables, mais par ce que l'on nomme par défaut le "hasard" ; il ne peut être prédit.

La science moderne (c'est-à-dire la science telle qu'elle est conçue depuis le XIX°s.) est déterministe*, en ce qu'elle porte sur des objets déterminés.

Déterminisme
Du latin *determinare* : fixer, marquer les limites.
Doctrine philosophique selon laquelle l'univers tout entier, y compris la volonté humaine, est soumis à la nécessité.
Dans la physique contemporaine, ensemble des conditions nécessaires pour qu'un phénomène se produise.
Nécessité: Caractère de ce qui est nécessaire. La nécessité s'oppose à la contingence.
Nécessaire: Dans son sens le plus général, est qualifié de nécessaire tout ce qui ne peut pas ne pas être ou être autrement que ce qu'il est.
(D'après *Dictionnaire de philosophie,* pp.79, 201, 202).

Cela étant, les développements les plus récents de la physique invitent à revisiter cette conception de la science :

Déterminismes et processus chaotiques

Un processus est «chaotique» lorsque son aboutissement à long terme ne peut être prévu quelle que soit la précision, nécessairement limitée, de la connaissance de l'état initial. Un exemple classique est fourni par le problème dit « des trois corps ».

Si l'on imagine un univers ne comportant que deux corps soumis à l'attraction gravitationnelle, ainsi l'ensemble soleil-terre, les formules traduisant cette attraction permettent de calculer les positions de ces deux corps aussi loin qu'on le désire dans l'avenir ; dans ce processus simple le chaos ne se manifeste pas. Mais si l'on considère un trio, ainsi en tenant compte simultanément du soleil, de la terre et de la lune, ces formules entraînent une imprécision de plus en plus grande à mesure que l'on se projette dans un futur plus lointain. L'imprécision initiale est multipliée par 1,00000025 chaque année. Cela peut sembler insignifiant; en effet au bout de cent mille ans la marge d'erreur n'est accrue que de 2 %, mais, si l'on prolonge jusqu'à la cent millionième année, cette marge sera multipliée par près de cent milliards, ce qui enlève toute signification au résultat des calculs.

De tels processus chaotiques risquent de se manifester et de rendre impossible toute prévision chaque fois que plusieurs causalités entrelacent leurs effets. Même dans l'hypothèse d'une soumission absolue à des lois rigoureuses, notre univers est la proie d'interactions qui le rendent imprévisible.

Mais cela signifie-t-il qu'il est indéterminé ? Nous pourrions admettre que, certes, nous ne pouvons savoir où va l'univers, mais que, pour autant, son chemin n'en est pas moins déjà tracé. Les concepts introduits par la physique quantique semblent contredire une telle position.

Le physicien Max Planck a proposé en 1900, pour résoudre certains paradoxes, d'admettre le caractère granulaire des caractéristiques qui nous permettent de décrire la réalité. Aucune longueur ne peut être inférieure à $1{,}6.10^{-33}$ centimètre, aucune durée à $5{,}4.10^{-44}$ seconde. Ces limites ne résultent pas d'une imperfection provisoire de nos instruments ; elles correspondent à la structure du monde réel. Une caractéristique quelconque en un instant donné ne peut donc être décrite qu'avec une précision limitée, ce qui rend l'avenir lointain fondamentalement aléatoire. Pour les particules, les notions de forme ou de localisation perdent ainsi leur pertinence; leur réalité présente comme leur devenir ne peuvent être décrits qu'en termes de probabilités; pour elles le présent ne contient pas l'avenir.

Ainsi est éliminée la contradiction, que l'on pouvait croire fondamentale, entre les processus qui se déroulent dans le monde réel et l'hypothèse d'une intervention venue d'ailleurs, que cette intervention soit le résultat d'une liberté humaine cherchant à s'exercer ou celui d'une toute-puissance se manifestant de l'au-delà.

JACQUARD A. (2003). *Dieu ?* Stock/Bayard. P.60-62

→ Statut des phénomènes psychologiques

Notre perception commune des phénomènes psychologiques (*Cf*. la "psychologie commune", c'est-à-dire la psychologie de monsieur tout le monde, voir §2.2) nous les fait apparaître comme singuliers, ce d'autant plus que dans notre société, nous considérons d'abord chaque personne comme un individu unique. Faut-il alors conclure que ces phénomènes sont de l'ordre de l'aléatoire-indéterminé, hors du champ de la science ?

En fait, pour expliquer un comportement particulier, singulier, il convient de considérer l'interaction entre des causes multiples, dont la rencontre procède (au moins partiellement) de la contingence :
- caractéristiques de la personne qui émet ce comportement : permanentes et temporaires, psychologiques, physiologiques, psycho-sociales et sociologiques : "personnalité", structure psychique, histoire personnelle, constitution, état physiologique du moment, statut familial, statut professionnel, groupes d'appartenance, classe sociale, trajectoire sociale, etc…
- caractéristiques de la situation dans laquelle ce comportement est émis : environnement physique et social, et signification de cet environnement pour cette personne ;
- mais aussi caractéristiques de la société dans laquelle s'insèrent cette situation et ce comportement : normes et valeurs dominantes, structure sociale (rapports hiérarchiques entre groupes sociaux), etc…
Un chercheur en psychologie, ou en sociologie, pourra dire de ce comportement qu'il est déterminé, mais il précisera : par tel et tel facteurs. En revanche il ne conclura que très exceptionnellement qu'il relève de la nécessité. Une telle conclusion se heurte inévitablement à un problème philosophique, sur lequel la science doute de pouvoir se prononcer de manière valide : celui de la liberté humaine. Ce d'autant plus que la complexification et la spécialisation croissantes de la science contemporaine ne permettent plus au scientifique, quel que soit son champ disciplinaire, de se prononcer en intégrant l'ensemble des registres de facteurs susceptibles d'intervenir à titre de cause dans la production d'un phénomène donné.

Par ailleurs, les objets qu'étudie la psychologie ne sont pas plus uniques, plus singuliers, que les objets d'un autre ordre (par exemple : les flocons de neige). Et, de manière générale, le concept d'individu, centré sur l'unicité de chacun, est historiquement situé (avènement de la pensée chrétienne). La psychologie n'est pas la science de "ce qui fait que chacun est différent des autres" ; un tel objet relève davantage de l'idéologie que de la science.

2.2. Qu'est-ce que la psychologie ?

→ Définition étymologique :

Le mot "psychologie" signifie étymologiquement : science de l'âme (du grec psuchê : âme, et logos : discours, science). Mais le mot âme réfère pour nous à un objet théologique et métaphysique (a-t-elle une existence ? constitue-t-elle une substance propre, non corporelle ? est-elle immortelle ?), à propos duquel la science n'a rien à dire.
Il serait certes facile de considérer, à l'instar des matérialistes du XVIII°s., que l'âme, c'est en fait le cerveau, objet scientifique. Mais la psychologie serait alors réduite à une physiologie du cerveau. Tournons-nous alors vers les définitions historiques :

→ Définitions historiques

Histoire du mot "Psychologie"

- Mot créé par l'humaniste et réformateur allemand Melanchton (1497-1560)*. Il reçoit une valeur plus moderne avec l'école de Leibniz et notamment Wolff *(Psychologia empirica*, 1732 ; *Psychologia rationalis*, 1734.)
- *Psychologie* a d'abord désigné la science de l'apparition des esprits.
- Au XVII° siècle, le mot s'applique à la partie de la philosophie traitant de l'âme, de ses facultés, de ses opérations. L'usage moderne qui vient de Wolff recouvre l'étude des phénomènes de la pensée, de l'esprit, de la vie mentale.
- Ce n'est toutefois qu'au XIX° siècle que se dégage la notion scientifique de *psychologie* et que la terminologie s'enrichit de syntagmes comme *psychologie scientifique* (1851), *psychologie comparée* (1905), *psychologie pathologique* (1907)... Malgré l'hostilité d'A. Comte pour ce concept (il passe, dans sa classification des sciences, directement de la biologie à la sociologie, mot qu'il invente), il s'est imposé.
(D'après *Dictionnaire historique de la langue française*, pp.2998-2999).

* D'après Serge Nicolas, "ce mot avait déjà été employé avant lui par le grand humaniste et poète croate Marco Marulic (1450-1524) aux alentours de 1520." (2002, p.15).

Ces définitions nous apprennent que le mot apparaît pour la première fois au XVI°s., mais que son acception moderne est plus tardive puisqu'on la doit au philosophe et mathématicien Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (1646-1716), repris par Friedrich August WOLF (1759-1824). La première définition de la psychologie en tant que domaine spécifique de connaissance est d'ailleurs donnée par Wolf, et elle inspirera les philosophes français des Lumières, comme Denis DIDEROT (1713-1784) :

La psychologie définie par Diderot (1765)

Partie de la philosophie, qui traite de l'âme humaine, qui en définit l'essence et qui rend raison de ses opérations. On peut la diviser en Psychologie empirique ou expérimentale, et Psychologie raisonnée. La première tire de l'expérience les principes par lesquels elle explique ce qui se passe dans l'âme, et la Psychologie raisonnée, tirant de ces principes d'expérience une définition de l'âme, déduit, ensuite, de cette définition, les diverses facultés et opérations qui conviennent à l'âme. C'est la double méthode *a posteriori* et *a priori*, dont l'accord produit la démonstration la plus exacte que l'on puisse prétendre. La psychologie fournit des principes à diverses autres parties de la Philosophie, au droit naturel, à la Théologie naturelle, à la philosophie pratique, et à la Logique. Rien de plus propre que l'étude de la Psychologie, pour remplir des plaisirs les plus vifs, un esprit qui aime les connaissances solides et utiles. C'est le plus grand bonheur dont l'homme soit susceptible ici-bas, consistant dans la connaissance de la vérité, en tant qu'elle est liée avec la pratique de la vertu, on ne saurait y arriver sans une connaissance préalable à l'âme, qui est appelée à acquérir ces connaissances, et à pratiquer ces vertus.

Dictionnaire raisonné des sciences, arts et métiers. Article Psychologie.

Au XIX° s., Emile LITTRE (1801-1881) reprendra également la définition de Wolf, mais l'on remarquera que l'objet n'en est plus désigné par le mot "âme", mot que le positivisme aura alors banni :

La psychologie définie par Littré (1863-1873)

Mot employé par Wolff le premier pour désigner l'étude que l'on fait du moral et de l'intelligence, sans prendre en considération les parties qui en sont les organes. (…)

Dictionnaire de la langue française, 1863-1873

→ **Définitions contemporaines**

On examinera d'abord ce que dit un dictionnaire usuel de la psychologie :

Deux psychologies ?

I. Etude scientifique des phénomènes de l'esprit, de la pensée, caractéristiques de certains êtres vivants chez qui existe une connaissance de leur propre existence.

II. Connaissance empirique, spontanée, des sentiments d'autrui ; aptitude à comprendre, à prévoir les comportements.

Dictionnaire *Petit Robert*

La première de ces définitions renvoie à la psychologie en tant que discipline scientifique. Mais il existe aussi une "psychologie commune" (dite aussi "quotidienne", ou "du sens commun"), à laquelle réfère la deuxième définition. Etudier la psychologie suppose précisément la remise en cause de nos connaissances intuitives, lesquelles ne sont pas scientifiquement valides.

Une définition de la psychologie scientifique, celle de Maurice REUCHLIN en 1957 et qui a longtemps prévalu dans la discipline, illustre particulièrement bien cette distance d'avec la psychologie commune :

Une définition de la psychologie scientifique

Etude "par l'observation et par l'expérimentation (des) réactions de l'organisme (...) aux diverses conditions du milieu qui les entoure, (en faisant) varier systématiquement ces conditions afin de mettre en lumière les "lois" qui régissent les réactions de ces organismes."

REUCHLIN M. (1957), *op.cit.*

Cette définition pose :

- un objet empiriquement repérable.
- une méthode prédominante : la méthode expérimentale.
- un objectif : l'élaboration de "lois", c'est-à-dire de relations constantes entre "conditions du milieu" (causes, dont le statut méthodologique est celui de "variables indépendantes"), d'une part, et "réactions de l'organisme" (effets, dont le statut méthodologique est celui de "variables dépendantes"), d'autre part.

Un tel objectif repose sur le présupposé que les organismes sont déterminés de l'extérieur d'eux-mêmes ; leurs comportements sont le produit du milieu (voir plus loin le behaviorisme, schéma Stimulus-Réponse). En cela cette définition remet en cause la "psychologie commune", laquelle postule l'autonomie des personnes et explique les comportements par l'homme intérieur (sentiments, émotions, convictions, etc…).

Le texte suivant de Paul Fraisse illustre une conception similaire de la psychologie scientifique, c'est-à-dire expérimentale :

L'expérimentation comme idéal du savant **: Paul FRAISSE, 1963.**

La psychologie est dite expérimentale en raison de sa méthode, ordonnée à l'intention de constituer la psychologie en tant que science. Si la science est la connaissance des lois de la nature, la psychologie scientifique s'efforce d'étendre le champ de la science jusqu'à l'animal et à l'homme, considérés comme parties de la nature. Certes, l'expérimentation n'est pas la seule méthode de la science et, sans aucun doute, la psychologie scientifique ne repose et ne reposera jamais sur un ensemble de connaissances tirées uniquement de l'expérimentation. L'observation, sous toutes ses formes, y aura toujours une place importante, mais celle-ci sera d'autant moins contestable qu'elle sera considérée comme un moment de la démarche expérimentale, auquel il faudra se limiter chaque fois que la nature des faits ou des exigences morales empêcheront de recourir à l'expérimentation. Cette dernière reste l'idéal du savant, tant il est vrai que nous ne connaissons adéquatement et exhaustivement un fait que lorsque nous sommes capables de le reproduire. A ce moment-là, la science peut non seulement prédire les phénomènes, mais aussi déboucher sur des applications à proprement parler scientifiques.

(…)

Si le premier mouvement de l'expérimentateur est la soumission au fait, il ne s'en satisfait cependant pas. Son idéal est d'arriver à produire le fait et il ne peut y parvenir que s'il en connaît toutes les conditions d'apparition. A ce moment-là, il est capable de prédiction. Mais pour arriver à ce terme, l'expérimentateur a dû tisser la toile des relations entre tous les faits caractéristiques et, plus son objet est complexe, plus la tâche est longue et difficile.

Il s'agit de débrouiller un écheveau et, pour y réussir, de procéder par étapes. Chacune se caractérise essentiellement par l'établissement d'*une relation entre deux ou plusieurs faits.* Le réseau hiérarchisé de ces relations constitue le corps d'une science.

La méthode expérimentale n'est en réalité qu'un mode de connaissance. Sa caractéristique essentielle est de tendre à la cohérence d'un système de relations *contrôlées* par l'expérience. Ce mode de connaissance se distingue essentiellement de celui de la philosophie qui se fonde sur l'évidence des propositions et les exigences de la pensée réflexive pour aboutir à un système de connaissances aussi cohérent que possible. Le raisonnement y est dirigé par les lois de la pensée, tandis que dans le cas de la science, ce contrôle est assuré par des vérifications empiriques. Il reste vrai que la tâche de l'expérimentateur ne consiste pas seulement à enregistrer des faits ou même des relations. L'activité scientifique est aussi œuvre de pensée et, comme l'a montré Claude Bernard, il faut moins parler de méthode que de raisonnement expérimental. Le fait est invoqué ou provoqué essentiellement comme vérification de l'hypothèse forgée par l'expérimentateur. "Un fait n'est rien par lui-même, il ne vaut que par l'idée qui s'y rattache ou par la preuve qu'il fournit" (Cl. Bernard, p. 93). Mais qu'est-ce qu'un fait en psychologie ? L'histoire même de la psychologie est en un sens l'histoire des réponses à cette question.

FRAISSE P. (et Al.), *op.cit.* p.5-6;p.86.

3. Les multiples modalités du connaître.

Si aujourd'hui une connaissance considérée comme scientifiquement valide est généralement une connaissance produite par la méthode expérimentale, il n'en a pas été de même dans les épistémès antérieures. Il convient donc de s'intéresser à d'autres modalités possibles d'élaboration des connaissances :

3.1. Qu'est-ce qu'une méthode ?

On proposera tout d'abord une définition de la méthode qui soit transversale aux diverses épistémès :

méthode : toute mise en œuvre d'une fonction psychologique quelle qu'elle soit (cognitive, sensorielle ou affective) à des fins épistémiques, c'est-à-dire visant explicitement la construction d'une représentation du monde dotée de signification et de cohérence.

Suivant l'épistémè de référence, cette visée épistémique sera associée à d'autres visées.

Par exemple :

- apprendre à vivre
- se rapprocher de Dieu, conquérir le Salut
- se libérer de l'angoisse existentielle, accéder à la certitude
- accroître le bien-être de l'humanité
- produire des biens marchands

Remarque : L'idée que la méthode doit être intégrée à la définition de la science est historiquement située (René DESCARTES, 1596-1650).

3.2. Les multiples modalités du connaître :

On peut circonscrire quatre grandes modalités :

→ Le **« Croire »**, qui repose sur la foi, l'amour ; lorsque cette modalité prédomine comme au Moyen Age, la connaissance légitime est la connaissance révélée.

→ Le **« Penser »**, qui repose sur la raison (et notamment le raisonnement logique), et génère la connaissance rationnelle. Cette modalité est caractéristique par exemple de l'âge classique.

→ **« Observer le monde » :** la connaissance repose alors sur la perception, d'une part, sur le raisonnement inductif* d'autre part, et elle est dite empirique*. La connaissance empirique sera tout particulièrement valorisée au XVIII°s. (Lumières).

Induction : construction de catégories générales (concepts) à partir de l'observation de faits singuliers. ***Empirisme*** : Du grec *empeiria* : expérience. Au sens large, opposé à idéalisme : thèse d'Aristote contre Platon, selon laquelle l'expérience est notre seule source de savoir. Au sens strict, terme créé par Kant pour désigner les théories de la connaissance qui se sont constituées contre le rationalisme cartésien en élaborant un modèle de connaissance a) *génétique:* les idées ne proviennent pas d'une exigence innée de la raison mais d'habitudes et de mécanismes agencés par l'expérience ; b) *sensualiste* : la sensation a un rôle prépondérant dans l'expérience et celle-ci se suffit à elle-même. (D'après *Dictionnaire de philosophie*, p.95). *Cf.* aussi *infra*, chapitre « Rationalisme et empirisme ».

→ **« Agir sur le monde » :** la connaissance ici repose sur la production de faits singuliers à partir d'une hypothèse générale. C'est pourquoi elle relève d'une démarche hypothético-déductive : la déduction, qui va du général au particulier, suit un mode de raisonnement inverse à celui définissant l'induction (qui va du particulier au général). C'est de cette dernière modalité que relève la connaissance expérimentale.

3.3. La méthode scientifique aujourd'hui :

→ L'expérimentation

Est aujourd'hui considérée comme scientifique au sens strict une connaissance produite par l'expérimentation, seule méthode permettant la mise en évidence de relations de causalité entre phénomènes. (Un travail est dit scientifique au sens large lorsqu'il émane d'une institution à caractère socialement défini comme scientifique). L'expérimentation au sens moderne du terme a été définie en 1865 par le physiologiste Claude BERNARD (1813-1878) :

Claude BERNARD : *L'intuition, l'hypothèse et la démarche expérimentale* (1865)

Chaque homme se fait de prime abord des idées sur ce qu'il voit, et il est porté à interpréter les phénomènes de la nature par anticipation, avant de les connaître par expérience. Cette tendance est spontanée ; une idée préconçue a toujours été et sera toujours le premier élan d'un esprit investigateur. Mais la méthode expérimentale a pour objet de transformer cette conception *a priori*, fondée sur une intuition ou un sentiment vague des choses, en une interprétation *a posteriori*, établie sur l'étude expérimentale des phénomènes. (…)

La méthode expérimentale s'appuie successivement sur le sentiment, la *raison* et *l'expérience.*
Le sentiment engendre l'idée ou l'hypothèse expérimentale, c'est-à-dire l'interprétation anticipée des phénomènes de la nature. Toute l'initiative expérimentale est dans l'idée, car c'est elle qui provoque l'expérience. La raison ou le raisonnement ne servent qu'à déduire les conséquences de cette idée et à les soumettre à l'expérience.
Une idée anticipée ou une hypothèse est donc le point de départ nécessaire de tout raisonnement expérimental. Sans cela on ne saurait faire aucune investigation ni s'instruire ; on ne pourrait qu'entasser des observations stériles. Si l'on *expérimentait* sans idée préconçue, on irait à l'aventure ; mais d'un autre côté, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, si l'on *observait* avec des idées préconçues, on ferait de mauvaises observations et l'on serait exposé à prendre les conceptions de son esprit pour la réalité. (…)
L'esprit de l'homme ne peut concevoir un effet sans cause, de telle sorte que la vue d'un phénomène éveille toujours en lui une idée de causalité. Toute la connaissance humaine se borne à remonter des effets observés à leur cause. (…) Ce qu'il faut seulement noter pour le moment, c'est que l'idée expérimentale n'est point arbitraire ni purement imaginaire ; elle doit avoir toujours un point d'appui dans la réalité observée, c'est-à-dire dans la nature. L'hypothèse expérimentale, en un mot, doit toujours être fondée sur une *observation* antérieure. (…)
La méthode expérimentale ne donnera donc pas des idées neuves et fécondes à ceux qui n'en ont pas ; elle servira seulement à diriger les idées chez ceux qui en ont et à les développer afin d'en retirer les meilleurs résultats possibles. L'idée, c'est la graine ; la méthode, c'est le sol qui lui fournit les conditions de se développer, de prospérer et de donner les meilleurs fruits suivant sa nature. Mais de même qu'il ne poussera jamais dans le sol que ce qu'on y sème, de même il ne se développera par la méthode expérimentale que les idées qu'on lui soumet. La méthode par elle-même n'enfante rien, et c'est une erreur de certains philosophes d'avoir accordé trop de puissance à la méthode sous ce rapport.
L'idée expérimentale résulte d'une sorte de pressentiment de l'esprit qui juge que les choses doivent se passer d'une certaine manière. On peut dire, sous ce rapport, que nous avons dans l'esprit l'intuition ou le sentiment des lois de la nature, mais nous n'en connaissons pas la forme. L'expérience peut seule nous l'apprendre.

Introduction à la médecine expérimentale, chap. I, Flammarion.

L'expérimentation est donc une démarche à la fois rationnelle et empirique.

Remarque : avant le XIX°s., « expérience » ou « connaissance expérimentale » désignent fréquemment la connaissance empirique.

→ **Hiérarchisation des différentes modalités :**

Dans notre épistémè, les différentes modalités du connaître sont hiérarchisées comme suit :

1. La connaissance expérimentale (connaissance scientifique), considérée comme produisant les seules connaissances valides.
2. La connaissance empirique, considérée comme caractéristique de la connaissance commune (car fondée sur des *a priori* qui, s'ignorant en tant que tels, jouent le rôle de préjugés).
3. La spéculation (connaissance rationnelle), considérée comme caractéristique de la connaissance philosophique, produisant des connaissances jugées dans la pensée commune comme abstraites, parce que nous peinons à les rapporter à la connaissance de notre quotidien.
4. La révélation, considérée comme procédant de l' « irrationnel », produisant des croyances et non des connaissances.

Mais suivant les épistémès, ces modalités se hiérarchisent différemment.

Par exemple :

- Dans la philosophie des Lumières (XVIII° siècle), la connaissance empirique caractérise la science et s'oppose à la connaissance purement spéculative (mais alors seules la métaphysique et la théologie sont considérées comme purement spéculatives).
- A la fin du Moyen Âge, la connaissance rationnelle s'oppose à la connaissance révélée.

Remarque : L'introspection (= observation à l'intérieur de soi), première méthode de connaissance psychologique, a longtemps été considérée comme méthode empirique. Avec l'avènement du positivisme au XIX° siècle, elle a été reléguée au rang des méthodes spéculatives.

I. L'ANTIQUITE

On examinera ici quelques auteurs de l'Antiquité grecque, plus spécifiquement durant la période qui s'étend du 5° au 3° siècle avant J.-C.

A. HIPPOCRATE (-460 ;-370) (Ecole de Cos.)

1. Précurseur de la médecine moderne ?

La modernité fréquemment attribuée à Hippocrate tient à sa démarche empirique, qui contraste avec la médecine religieuse de l'époque (laquelle met traditionnellement l'accent sur l'origine surnaturelle de la maladie). En effet, les écrits d'Hippocrate proposent des descriptions précises des symptômes, descriptions permettant de reconstituer diagnostic et pronostic. La précision de ces descriptions étonne d'autant plus que les connaissances anatomiques de l'époque sont très approximatives (la dissection n'étant pas pratiquée). On sait par ailleurs qu'Hippocrate pratique l'auscultation, pratique qui disparaîtra ensuite jusqu'au XIX°s.

Cela étant, l'observation médicale ici est guidée par une certaine conception du monde, une "théorie" jugée aujourd'hui mythique, de l'ordre de la croyance. C'est ainsi que pour un lecteur contemporain, la médecine d'Hippocrate peut paraître très subjective, par exemple lorsqu'elle traite des "maladies féminines" :

Hippocrate misogyne ?

On peut considérer que « l'acte de naissance de la gynécologie grecque » est un célèbre passage des *Gynaikeia*[1] dans lequel l'auteur critique les médecins qui ne reconnaissent pas les différences importantes qui existent entre les hommes et les femmes. (…) « *La femme a la chair plus lâche et plus molle que l'homme; cela étant ainsi, le corps féminin tire du ventre le fluide plus vite et plus [c'est-à-dire en plus grande quantité] que le corps masculin.* ». L'auteur développe longuement une analogie selon laquelle la chair de la femme est humide et spongieuse « comme la peau de mouton ».

A partir de cette hypothèse sur la texture de la chair, les anciens auteurs expliquaient la menstruation, la stérilité et la gestation. Pendant le mois, le sang s'accumule dans la chair de la femme et, s'il ne s'écoule pas du corps régulièrement tous les mois, la femme tombera inévitablement malade. Comme on ne sait rien du processus d'ovulation et que l'on pense que le sang des menstrues provient de l'ensemble du corps plutôt que de la paroi de l'utérus, on considère l'aménorrhée (c'est-à-dire la non-apparition des règles à la date prévue) comme une incapacité du corps à évacuer le sang qui s'y est accumulé. Si l'on ne provoque pas l'écoulement grâce à des remèdes faits avec des plantes ou grâce à des moyens mécaniques, le sang se déplacera à travers le corps et en sortira peut-être sous forme de saignements de nez. (…)

Cette étiologie mène d'ailleurs à cette conclusion remarquable : étant donné que peu de femmes, de façon générale, ont un cycle mensuel absolument régulier, peu de femmes pouvaient espérer être en conformité avec la définition que la société donnait de la « santé » féminine. Les paramètres étaient définis de manière telle que les femmes apparaissaient comme malades en quelque sorte par nature, à cause d'une prédisposition innée ; elles avaient besoin de recourir de façon répétée à l'aide des médecins mâles pour évacuer leur surplus naturel de sang.

Pour une femme, mariage et enfantement sont ce qui lui permet de se rapprocher le plus près possible de la santé. A maintes et maintes reprises, les textes le répètent : *«Si elle enfante, elle sera en bonne santé.»* Les relations sexuelles agitent le sang et l'aident à circuler convenablement ; en même temps, elles ont pour effet de maintenir l'utérus (organe susceptible de se déplacer) à sa place correcte.

L'anatomie de la femme, telle qu'elle est décrite dans ces textes, apporte donc une justification biologique aux croyances très largement répandues concernant la faiblesse et l'infériorité du sexe féminin.

KING H. (1989). La femme dans la médecine grecque. *La Recherche, 209.* 462-469

1

(Gynaikeia: « *Maladies féminines* », ouvrage attribué à HIPPOCRATE.

Il s'agit là cependant d'une lecture continuiste des écrits d'Hippocrate. Dans une lecture discontinuiste, l'importance accordée à la régularité du cycle féminin prend une autre signification ; elle est à mettre en rapport avec la représentation de l'ordre du monde caractérisant la pensée antique, représentation dont rend compte le concept de Cosmos*.

Cosmos : emprunté au grec *kosmos* exprimant originellement une idée d'ordre, de mise en ordre, diversement réalisée dans les sens d' "ornement", "forme, organisation d'une chose", notamment avec des valeurs militaires, politiques ("organisation", "constitution"), et, moralement, au sens de "gloire, honneur". *Kosmos* désigne, chez le philosophes, l'ordre du monde, l'univers, et, en grec tardif, le monde habité, les humains. (D'après A. Rey, p.907).

L'ordre est harmonie, équilibre parfait entre tous les éléments constituant l'univers, et tout phénomène irrégulier est perçu comme symptomatique d'un mal. C'est ainsi que l'homme, *microcosme*, reflète l'univers, *macrocosme* ; le rapport homme-univers est un rapport d'analogie (en même temps que de la partie au tout). La connaissance de l'homme est donc indissociable de la connaissance de la nature.

2. La théorie des humeurs

La théorie des humeurs reflète cette vision cosmique du monde. Une lecture continuiste la décrirait comme une mise en relation de facteurs physiologiques et de facteurs psychologiques, mise en relation annonciatrice du parallélisme psycho-physiologique que définira Wundt à la fin du XIX°s. Mais cette lecture ne permet pas de comprendre comment Hippocrate perçoit l'homme et la maladie.

La théorie des humeurs repose sur la mise en correspondance entre éléments constitutifs du macrocosme et éléments constitutifs de son analogue miniature qu'est le microcosme, ces derniers étant appelés "humeurs". L'humeur se définit simultanément sur le plan "physiologique", en tant que sécrétion organique, et sur le plan "psychologique", en tant qu'expression comportementale d'un certain *tempérament* :

Eléments	**Humeurs (organes)**	**Tempéraments**
Feu	Sang (cœur)	Sanguin (ardent…)
Air	Lymphe (= phlegme) (cerveau)	Lymphatique (délirant…)
Eau	Bile jaune (foie)	Bilieux (colérique…)
Terre	Bile noire (rate)	Atrabilaire (mélancolique…)

La santé se définit par l'équilibre humoral ; elle est appelée *crase* ; la maladie, déséquilibre humoral, est appelée *dyscrasie* (terme qui traduit une idée de désordre, de disharmonie). L'équilibre concerne les relations intra-organisme, mais aussi les relations de l'organisme à son environnement. La dyscrasie, correspondant à une mauvaise évacuation des humeurs, est ainsi souvent attribuée à un changement brusque dans la vie de la personne.

Les facteurs de l'environnement affectant l'équilibre humoral sont de deux ordres :

- d'ordre physique : climat, nature de l'eau bue, du vent, de la nature du sol, saisons. Notons l'importance particulière du vent, considéré par les médecins, qui voyagent de ville en ville, comme facteur de propagation des épidémies. Le vent, c'est aussi l'air respiré, supposé passer par le cerveau (*cf.* la lymphe) et communiquer sa nature à tout l'organisme.
- d'ordre social : institutions, lois, selon la valeur de l'idéal qu'elles proposent.

3. Le serment d'Hippocrate

L'homme, microcosme, est à appréhender en tant qu'unité, totalité irréductible à la somme de ses parties, ensemble dont toutes les parties sont solidaires. Le rôle essentiel du médecin est de stimuler la sécrétion de défenses contre la maladie, fonction naturelle de l'organisme. Et c'est la raison d'être du serment d'Hippocrate, qui prescrit le respect du malade, lequel suppose un ensemble de règles : abstinence sexuelle, secret médical, gratuité des soins si le malade n'est pas en mesure de fournir une contrepartie financière… Bref, il s'agit d'éveiller chez le malade des dispositions favorables à l'égard de son médecin, ce afin de favoriser la guérison. Focalisée sur la relation avec le malade, la thérapie hippocratique préfigure la "démarche clinique" de la psychologie contemporaine.

B. SOCRATE (-470 ;-399) et PLATON (-428 ;-348)

Socrate dans notre culture est emblématique de la conscience philosophique* : le Vrai, c'est le Bien ; la vertu est un savoir.

conscience philosophique : unité de la conscience intellectuelle et de la conscience morale.

1. Le dialogue

Socrate s'oppose aux sophistes pour lesquels savoir, c'est savoir parler, toute connaissance pour eux étant relative. Socrate, pour qui la connaissance vise la vérité absolue, affirme au contraire : "Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien."

Le dialogue est outil privilégié de connaissance en ce que, en premier lieu, il permet d'amener l'interlocuteur à douter, la première étape de la connaissance véritable étant la remise en cause des fausses certitudes. Le non savoir génère l'interrogation, donc le dialogue ; faire de la philosophie, c'est alors dialoguer. La philosophie repose donc sur la *dialectique*, c'est-à-dire à l'origine l'art de discuter. La pensée est conçue comme un discours que l'âme se tient, tandis que l'écriture ne produit que l'illusion de savoir ; elle réduit le savoir à des contenus de connaissance, ce qui ne saurait fonder une véritable instruction. Or, philosopher et instruire sont indissociables.

Le dialogue

Dans la Grèce antique, modèle de notre espace démocratique, nous distinguons des positions contrastées entre un savoir s'exprimant oralement et un savoir qui requiert l'appui d'une écriture. Plusieurs textes de Platon prônent la supériorité de la connaissance ascripturale (l'écriture, texte enregistré, est un alibi de la mémoire et provoque la paresse mentale). De plus, le lecteur est dans une position subalterne ; il est soumis à l'écrit qu'il est en train de lire, jusqu'à devenir l'esclave du scripteur. Le rapport lecteur/scripteur est celui d'un élève soumis à son maître. Ne mâchant pas ses mots, la langue grecque l'appelle *katapugon* : enculé.

D'après SFEZ L. (1999). Dépassé, le livre ? *Le Monde Diplomatique*, dec. 1999, p.28.

---

2. La maïeutique

La maïeutique, "art de faire accoucher les esprits", de démêler l'âme du corps, est la méthode socratique par excellence. Elle repose sur un mode de questionnement particulier, que nous qualifierions aujourd'hui de "non directif", c'est-à-dire reposant sur des questions "neutres", où le questionneur s'efforce de n'influencer en rien le répondant. En fait, Socrate fait le naïf, d'où l'ironie constante que le lecteur moderne décèle dans ces dialogues. La maïeutique vise à faire "accoucher" la vérité que chacun porte en soi (*Cf.* la réminiscence : apprendre, c'est se

souvenir). C'est dans ce contexte qu'il convient de comprendre la célèbre citation "Connais-toi toi-même" :

PLATON : *Interprétation du* « *Connais-toi toi-même* ».

SOCR. : Je m'en vais t'exposer ce que je soupçonne que veut dire cette inscription et quel conseil elle nous donne; car il est bien possible qu'il n'y ait pas beaucoup de cas où il soit possible d'en trouver un exemple, mais seulement dans le cas de la vision. - ALCIB. : Que veux-tu dire par là ? - SOCR. : Considère-le toi-même : si c'était à notre regard, comme à un homme, que l'inscription donnât ce conseil « Vois-toi toi-même,» comment comprendrions-nous le sens de ce précepte ? Ne serait-ce pas, pour notre œil, de porter son regard sur ce qui permettrait à l'œil, en le regardant, de se voir lui-même ? - ALCIB. : C'est clair. - SOCR. : Demandons-nous quelle est la chose qui permettrait, si nous dirigions sur elle notre regard, *(e)* à la fois à l'œil et à nous-mêmes, de se voir... - ALCIB. : Manifestement, Socrate, c'est en le portant sur un miroir ou sur les choses qui y ressemblent. - SOCR. : C'est cela même. Mais l'œil, instrument de notre vision, ne renferme-t-il pas, lui aussi, quelque chose de semblable à un miroir ? - ALCIB. : Hé ! absolument. - SOCR. : De fait, tu as dû observer qu'en portant son regard sur l'œil de quelqu'un, *(a)* on voit son propre visage se refléter dans 1 organe visuel de celui qui nous fait face, comme si c'était un miroir ? N'est-ce pas dans ce que nous appelons précisément la pupille qu'il y a ainsi une image de celui qui regarde ? - ALCIB. : C'est la vérité. - SOCR. : Donc, un œil contemplant un œil et dirigeant son regard sur ce qu'il y a de meilleur en lui, cette pupille qui est l'instrument de sa vision, voilà dans quelles conditions l'œil se verrait lui-même. - ALCIB. : Évidemment. - SOCR. : Mais, si, à la vérité, il regardait du côté de quelque autre partie de l'homme ou de quelque objet que ce fût, à l'exception de celui-là auquel justement il est semblable, il ne se verrait pas lui-même. *(b)* - ALCIB. : C'est la vérité. - SOCR. : Conclusion : si l'œil doit se voir lui-même, c'est sur un œil qu'il doit porter son regard, et spécialement sur ce point de l'organe visuel qui est le siège même de la vertu propre de l'œil, autrement dit, de ce qui est, je pense, la vision ? - ALCIB. : C'est cela. - SOCR. : Donc, cher Alcibiade, si l'âme doit se connaître elle-même, n'est-ce pas vers une âme qu'elle devra regarder, et spécialement vers ce point de l'âme qui est le siège de la vertu propre d'une âme, c'est-à-dire sa sagesse, et vers tel autre point auquel justement ressemble celui-là ? - ALCIB. : C'est bien mon avis, Socrate. *(c)* - SOCR. : Or, sommes-nous à même de dire qu'il y ait dans l'âme quelque chose de plus divin* que ce à quoi se rapportent l'acte de connaître et celui de penser ? - ALCIB. : Nous n'en sommes pas à même. - SOCR. : C'est donc au Divin que ressemble cette fonction de l'âme, et, quand on regarde de son côté et qu'on reconnaît tout ce qu'elle a de divin, c'est ainsi que l'on pourra le mieux se connaître. - ALCIB. : Évidement. – SOCR.** : Mais n'est-ce pas parce que, tout ainsi qu'un miroir est plus clair que l'image mirée dans 1'œil, et plus pur, et plus brillant de lumière, Dieu est aussi une réalité plus pure justement, plus brillante de lumière que ce qu'il y a de meilleur en notre âme ? - ALCIB. : Cela en a bien l'air, Socrate ! - SOCR. : Donc en dirigeant vers Dieu nos regards, nous userions, eu égard à la vertu d'une âme, de ce qu'il y a de plus beau, où se puissent mirer même les choses humaines; et c'est ainsi que nous nous verrions, que nous nous connaîtrions le mieux nous-mêmes ! - ALCIB. : Oui.

PLATON (ed. 1950). *Alcibiade*, 132b-133c.
Dans *Oeuvres Complètes*. Trad. L. Robin. Paris : Gallimard. p.245-247

* (N. d. T.) « Dieu et la pensée », ajoutent les manuscrits, probable glose d'un lecteur chrétien.
** A partir de là et jusqu'à la fin du paragraphe, le texte a probablement été revu aux III°-IV° siècles par les chrétiens.

Une interprétation psychanalytique de cette citation serait donc tout à fait erronée. Ici se connaître, c'est connaître ; et la connaissance ainsi produite est universelle. En même temps, cette connaissance donne accès à la vertu.

3. Le statut du sensible.

Ce qui fondamentalement structure la pensée antique, c'est un questionnement ontologique : qu'est-ce qui a de la réalité en soi ? que sont vraiment les choses ? Suivant les auteurs, l'unique réalité sera référée soit au sensible, soit au spirituel.

Dans la philosophie platonicienne, la connaissance ne saurait dépendre de la perception ; elle n'est pas empirique. S'opposent en effet la réalité perçue, caractérisée comme multiple,

instable, relative, et la Vérité, caractérisée comme une, permanente, absolue. L'âme, dépositaire de cette vérité universelle, n'est pas de nature sensible.
D'ailleurs, la perception n'est pas strictement sensorielle. Par exemple, la ressemblance n'est pas une qualité sensible*, car elle suppose un "travail cognitif", dirions-nous aujourd'hui ; il s'agit pour Platon d'une perception de l'âme.

Sensible : perceptible par les organes sensoriels. Qualités sensibles : couleurs, odeurs, chaleur, etc…

Ce que les choses sont vraiment, leur essence, n'est pas de l'ordre du sensible, et échappe donc à la perception.

4. Monde de Idées et monde sensible.

Le platonisme est un idéalisme : les réalités en soi sont les Idées ; le monde des Idées est le monde de la connaissance, de l'être. Les choses sensibles en revanche n'ont pas de réalité en soi ; le monde sensible est le monde de l'opinion, du paraître.

Remarques :

- Ne pas confondre l'Idée platonicienne avec les idées, concept central à l'Âge classique et qui désignera alors les contenus de la pensée.
- En revanche, diverses notions traversant l'histoire de la pensée peuvent être rapprochées de l'Idée : essences, universaux, noumènes, concepts…

Le rapport entre monde des Idées et monde sensible est de type analogique, plutôt qu'antinomique, comme l'illustre le mythe de la caverne ; le monde sensible reflète, comme un miroir, le monde des Idées.

Le rapport choses/Idées définit le rapport corps/âme ; comme les Idées, l'âme est éternelle. Mais il existe aussi une âme inférieure :

PLATON : *La partie bestiale de l'âme*

(c) - Quels sont, demanda-t-il, ces désirs dont tu veux parler ? - Ce sont ceux, répondis-je, qui s'éveillent à l'occasion du sommeil, toutes les fois que dort la partie de l'âme dont le rôle est de raisonner et de commander par la douceur à l'autre, tandis que la partie bestiale et sauvage, s'étant emplie de nourriture ou de boisson, se trémousse et, en repoussant le sommeil, cherche à aller de l'avant et à assouvir son penchant propre. Tu sais fort bien qu'en une telle occurrence il n'est point d'audace devant quoi elle recule, comme déliée, débarrassée de toute honte et de toute réflexion : ni en effet devant l'idée de vouloir s'unir à sa mère *(d)* ou à n'importe qui, homme, Divinité, bête; de se souiller de n'importe quel meurtre; de ne s'abstenir d'aucun aliment. En un mot, sur aucun point elle n'est à court de déraison ni d'indifférence à la honte. - Ton langage, dit-il, est la vérité même !

PLATON, *op.cit. La République*, Livre IX, 571c-d. p.1176.

Les Idées, c'est-à-dire le Vrai, le Juste, le Beau, sont en fait une seule et même Idée : le Bien – soit, Dieu (le monothéisme étant une caractéristique de la philosophie platonicienne).

La connaissance des Idées repose sur l'initiation, révélation graduelle dont le point de départ est l'amour. Par exemple, pour ce qui est de l'Idée de Beau, l'amour d'un, puis de tous les beaux corps :

PLATON : *L'initiation et ses degrés*

Mais ensuite il lui faut comprendre que *(b)* la beauté résidant en tel ou tel corps est sœur de la beauté qui réside en un autre, et que, si l'on doit poursuivre le beau dans une forme sensible, ce serait une insigne déraison de ne pas juger une et la même la beauté qui réside en tous les corps : réflexion qui devra faire de lui un amant de tous les beaux corps et détendre d'autre part l'impétuosité de son amour à l'égard d'un seul individu (…).

C'est ensuite vers la beauté des âmes que l'on se dirige, puis vers la beauté des connaissances, laquelle mène enfin à l'Idée de Beau :

Celui qui en effet, sur la voie de l'instruction amoureuse, aura été par son guide mené jusque-là, contemplant les beaux objets dans l'ordre correct de leur gradation, celui-là aura la soudaine vision d'une beauté dont la nature est merveilleuse ; beauté en vue justement de laquelle s'étaient déployés, Socrate, tous nos efforts antérieurs : *(a)* beauté dont, premièrement, l'existence est éternelle, étrangère à la génération comme à la corruption, à l'accroissement comme au décroissement ; qui, en second lieu, n'est pas belle à ce point de vue et laide à cet autre, pas davantage à tel moment et non à tel autre, ni non plus belle en comparaison avec ceci, laide en comparaison avec cela, ni non plus belle en tel lieu, laide en tel autre, en tant que belle pour certains hommes, laide pour certains autres (…). Quand donc, en partant des choses d'ici-bas, en recourant, pour s'élever, à une

droite pratique de l'amour des jeunes gens, on a commencé d'apercevoir cette sublime beauté, alors on a presque atteint le terme de l'ascension. Voilà quelle est en effet la droite méthode pour accéder de soi-même aux choses de l'amour *(c)* ou pour y être conduit par un autre : c'est, prenant son point de départ dans les beautés d'ici-bas avec, pour but, cette beauté surnaturelle, de s'élever sans arrêt, comme au moyen d'échelons : partant d'un seul beau corps de s'élever à deux, et, partant de deux de s'élever à la beauté des corps universellement ; puis, partant des beaux corps, de s'élever aux belles occupations ; et, partant des belles occupations, de s'élever aux belles sciences, jusqu'à ce que, partant des sciences, on parvienne, pour finir, à cette science sublime, qui n'est science de rien d'autre que de ce beau surnaturel tout seul, et qu'ainsi, à la fin, on connaisse, isolément, l'essence même du beau.

PLATON, *op.cit. Le banquet*, 210b-211d. p.745-748.

Socrate a été accusé "de corrompre la jeunesse, de ne pas croire aux dieux qu'honore la cité et d'introduire de nouvelles divinités", et condamné à boire la ciguë :

Apologie de Socrate

Pour moi, Athéniens, (…) j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous, et, tant que je respirerai et que j'en serai capable, n'espérez pas que je cesse de philosopher, de vous exhorter, et de montrer toujours son fait au premier d'entre vous que je rencontrerai, en disant, exactement selon mon habitude : "Excellent homme, tu es Athénien, tu appartiens à la cité la plus grande et la plus renommée pour ses savoirs et pour sa puissance, et tu ne rougis pas de te préoccuper de gagner le plus d'argent possible, la réputation et les honneurs, quand la sagesse, la vérité, et l'effort pour perfectionner ton âme, tu ne t'en préoccupes pas, tu ne t'en soucies pas ?" Et si l'un d'entre vous me contredit et prétend s'en préoccuper, je ne le tiendrai pas pour quitte aussitôt et je ne m'en irai pas, mais je lui ferai subir un interrogatoire serré, et s'il ne me paraît pas posséder la vertu, tout en prétendant l'avoir, je le blâmerai de faire le moins de cas de ce qui vaut le plus, et de faire le plus grand cas des pires misères.

PLATON, *op.cit. Apologie de Socrate.* 29d-30a.

C. La philosophie "matérialiste" : l'atomisme.

1. La doctrine atomiste.

La doctrine atomiste est due à DEMOCRITE (-460;-370), pour lequel l'unique réalité est constituée par les atomes en mouvement. Mais attention : il s'agit d'un postulat philosophique, non d'une théorie scientifique.

Les atomes sont définis comme éléments simples, invisibles, indivisibles, indestructibles, et éternels. Leur mouvement permanent provoque des rencontres aléatoires entre eux, d'où la constitution d'agrégats, toujours temporaires. La destruction d'une chose, par exemple : la mort d'un organisme, est tout simplement la dispersion des atomes qui s'étaient momentanément agrégés.

L'ordre est alors produit du hasard. On exclut ici tout recours à des entités surnaturelles pour expliquer un monde de toutes façons inintelligible. L'existence de dieux n'est pas exclue, mais ceux-ci seraient indifférents aux hommes.

2. La perception.

L'atomisme fournit à EPICURE (-341;-270) les fondements d'une théorie de la perception. Celle-ci serait un phénomène physique, provoqué par les *simulacres* (membranes atomiques) qui viennent frapper, tout à fait concrètement, nos sens. La perception ne peut donc pas nous tromper, comme le disent les idéalistes - puisque l'objet perçu a bien une existence physique. La connaissance empirique se justifie donc.

3. L'épicurisme.

L'épicurisme (à l'instar du stoïcisme, que la pensée contemporaine a pourtant tendance à lui opposer) est une philosophie de l'existence, visant l'*ataraxie* (= absence de troubles). C'est d'ailleurs une caractéristique essentielle de la philosophie de l'Antiquité, que d'associer la quête de connaissance à la quête morale (le bien pouvant être, suivant les philosophies particulières, diversement défini), cette double visée étant exprimée par le concept de sagesse. Pour Epicure, le bien, c'est le plaisir, de nature corporelle :

ÉPICURE : ***La sagesse hédoniste***

Il faut se rendre compte que parmi nos désirs les uns sont naturels, les autres vains, et que parmi les premiers il y en a qui sont nécessaires et d'autres qui sont seulement naturels. (…) Car tous nos actes visent à écarter de nous la souffrance et la peur. Lorsqu'une fois nous y sommes parvenus, la tempête de l'âme s'apaise, l'être vivant n'ayant plus besoin de s'acheminer vers quelque chose qui lui manque, ni de chercher autre chose pour parfaire le bien être de l'âme et celui du corps. C'est alors en effet que nous éprouvons le besoin du plaisir quand, par suite de son absence, nous éprouvons de la douleur ; mais quand nous ne souffrons pas, nous n'éprouvons plus le besoin du plaisir.

Et c'est pourquoi nous disons que le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse. C'est lui en effet que nous avons reconnu comme bien principal et conforme à notre nature, c'est de lui que nous partons pour déterminer ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut éviter, et c'est à lui que nous avons finalement recours lorsque nous nous servons de la sensation comme d'une règle pour apprécier tout bien qui s'offre. Or, précisément parce que le plaisir est notre bien principal et inné, nous ne cherchons pas tout plaisir ; il y a des cas où nous passons par-dessus beaucoup de plaisirs s'il en résulte pour nous de l'ennui. (…)

C'est un grand bien, à notre sens, de savoir se suffire à soi-même, non pas qu'il faille toujours vivre de peu, mais afin que, si nous ne possédons pas beaucoup, nous sachions nous contenter de peu, bien convaincus que ceux-là jouissent le plus de l'opulence qui ont le moins besoin d'elle. Tout ce qui est naturel est aisé à se procurer mais tout ce qui est vain est difficile à avoir. Les mets simples nous procurent autant de plaisir qu'une table somptueuse si toute souffrance causée par le besoin est supprimée. Le pain d'orge et l'eau nous causent un plaisir extrême si le besoin de les prendre se fait vivement sentir.

L'habitude, par conséquent, de vivre d'une manière simple et peu coûteuse offre la meilleure garantie d'une bonne santé; elle permet à l'homme d'accomplir aisément les obligations nécessaires de la vie, le rend capable, quand il se trouve de temps en temps devant une table somptueuse, d'en mieux jouir et le met en état de ne pas craindre les coups du sort. Quand donc nous disons que le plaisir est notre but ultime, nous n'entendons pas par là les plaisirs des débauchés ni ceux qui se rattachent à la jouissance matérielle, ainsi que le disent les gens qui ignorent notre doctrine ou qui sont en désaccord avec elle, ou qui l'interprètent dans un mauvais sens. Le plaisir que nous avons en vue est caractérisé par l'absence de souffrances corporelles et de troubles de l'âme.

Ce ne sont pas les beuveries et les orgies continuelles, les jouissances des jeunes garçons et des femmes, les poissons et les autres mets qu'offre une table luxueuse, qui engendrent une vie heureuse, mais la raison vigilante qui recherche minutieusement les motifs de ce qu'il faut choisir et de ce qu'il faut éviter et qui rejette les vaines opinions grâce auxquelles le plus grand trouble s'empare des âmes.

ÉPICURE, *Doctrines et Maximes*, éd. Hermann, pp. 100-103.

Dans le monde romain, l'épicurisme sera développé par LUCRECE (-99;-55), qui proposera une théorie fondant la connaissance sur la perception : la pensée serait elle aussi le produit des simulacres. Plus tard, cette analogie entre perception et pensée sera, à l'Age Classique, au fondement de l'associationnisme, première théorie psychologique à proprement parler.

D. ARISTOTE (-384/5;-322).

1. Péri psukès (De l'âme).

Aristote, élève de Platon, circonscrit un domaine de connaissance consacré à l'âme : "Péri psukès". La connaissance de l'âme, fondée en partie sur l'observation, relève en fait d'une science de la vie :

ARISTOTE : ***De l'âme***

Disons donc, en guise de point de départ à l'examen, que l'animé se distingue de l'inanimé par le fait qu'il est en vie. Mais, comme le fait de vivre s'entend de plusieurs façons, nous prétendons qu'il y a vie là où se trouve ne serait-ce qu'une seule quelconque des manifestations telles que l'intelligence, la sensation, le mouvement local et le repos, ou encore le mouvement nutritif, dépérissement et croissance. C'est pourquoi l'on considère que tous les êtres qui se développent ont également la vie, car, visiblement, ils ont en eux-mêmes la sorte de puissance ou de principe qui leur permet de suivre, dans leur croissance et leur dépérissement, des directions contraires. (…). Et, pour l'instant, l'on se bornera simplement à dire que l'âme est principe des manifestations qu'on vient d'évoquer et qu'elle se définit par les fonctions nutritive, sensitive cogitative et par le mouvement.

De l'âme. II2. 413a-b.

L'âme se définit donc comme principe des manifestations du vivant (de mouvement, de croissance, de savoir). C'est elle qui assure l'harmonie, la synergie entre toutes les fonctions vitales. Elle ne se conçoit pas indépendamment de la vie elle-même, c'est-à-dire la "propriété de se nourrir soi-même, de croître et de dépérir". C'est le mouvement (croissance-décroissance) qui fonde la conception du vivant chez Aristote, ce en quoi cette philosophie est en rupture avec la conception antique (présente notamment chez Platon), suivant laquelle le mouvement, la modification, la temporalité, sont associés à la dégradation et au manque d'être véritable.
Cette science du vivant repose sur le constat d'une continuité entre tout ce qui vit. Les plantes sont dotées d'une âme végétative ; les animaux possèdent, outre cette âme végétative, une âme sensitive ; et les hommes possèdent, outre les deux précédentes, une âme intellective (= cogitative).

Remarque : Le lecteur moderne peut être tenté de voir en Aristote un précurseur de Darwin (*Cf. infra*). Chez Darwin cependant, la parenté entre tous les être vivants est d'abord une déduction théorique ; et de plus, elle conduit à un concept explicatif : la sélection naturelle, mécanisme fondant l'évolution. L'évolutionnisme darwinien est impensable dans le monde grec.

L'âme humaine, intellective, combine deux principes :
- un principe passif : c'est l'intellect possible, capable de tout devenir.
- un principe actif : c'est l'intellect agent, capable de tout produire :

ARISTOTE : *l'intellect agent.*

L'intellect agent est "une sorte d'état analogue à la lumière, puisqu'en un certain sens la lumière, elle aussi, convertit les couleurs en puissance en couleurs en acte."

Remarques :

- L'intellect agent est objet non d'une science du vivant, mais d'une métaphysique. Fondement de toute connaissance, il est universel et transcendant.

- L'âme humaine en tant qu'outil et lieu de la connaissance est conçue dans le monde grec comme entité universelle, et non pas individuelle.

2. L'âme comme forme du corps.

L'âme, en tant que principe qui anime la matière, est définie comme *forme* du vivant. La forme à l'origine, c'est l'Idée platonicienne. Mais Aristote ne conçoit pas cette dernière comme ayant une existence en soi, indépendante du sensible. L'âme est en effet pour lui indissociable de la matière vivante – et, de manière générale, la connaissance doit viser le sensible.

La philosophie d'Aristote, conformément à l'esprit antique, reste ontologique. Mais, avec les concepts de forme et de matière, elle rend caduque la dichotomie entre ce qui est et ce qui n'est pas, ce qui constitue une réalité en soi et ce qui n'en constitue pas. En effet, la matière sans la forme est *indéterminée* ; elle est potentiellement. Elle n'est donc pas vraiment, car elle n'est pas un quelque chose ; mais on ne peut pas dire non plus qu'elle n'est pas.
La forme, c'est ce qui ordonne la matière, ce qui la fait être un quelque chose en lui conférant une orientation, une destination. La matière, animée par la forme, réalise "ce pour quoi elle est faite" – nous pourrions dire : sa *nature*. La forme finalement, c'est la nature (simultanément dans toutes les acceptions contemporaines de ce mot).

L'âme donc, en tant que forme du corps, lui est indissociable : "L'âme est au corps ce que la vue est à l'œil" – c'est-à-dire ce que la fonction est à l'organe. Le type de détermination qu'exerce l'âme sur le corps, et plus largement, la forme sur la matière, peut être illustrée par le rapport entre l'intelligence humaine et le fait d'être doté de mains : pour Aristote, l'homme a des mains (organe, matière) parce qu'il est intelligent (fonction, forme), et non l'inverse. Il s'agit d'une *cause formelle*. Mais il y a d'autres sortes de causes :

Le concept de cause pour Aristote

Cause : ensemble des conditions d'existence de quelque chose.
Plusieurs sortes de cause :
1. Cause formelle : qui tient à la forme d'une chose, c'est-à-dire à son essence.
Par exemple : intelligence → mains.
2. Cause matérielle : qui tient à la matière d'une chose.
Par exemple : airain → statue.
3. Cause motrice (= cause efficiente) : qui tient à l'opération d'un agent.
Par exemple : père → enfant.
4. Cause finale : qui tient à la finalité d'une chose, ce pour quoi cette chose est faite.
Par exemple : santé → promenade.
5. Cause exemplaire : qui tient à l'exemple, au modèle, que représente une chose.
Par exemple : Apollon→ statue.

Physique, II, 3.

Même si le concept de forme paraît finalement très loin du concept platonicien d'Idée – en particulier en ce qu'il met l'accent sur l'ordre à l'intérieur même du monde sensible -, il en conserve un trait essentiel : il renvoie à l'essence des choses, cet être propre étant en lui-même détaché de toute temporalité, de toute modification. Ainsi, si le vivant est caractérisé par le mouvement, son principe en lui-même est anhistorique.

Remarque :

Si certains disciples d'Aristote en arrivent à concevoir l'âme comme étant de nature corporelle, Aristote ne saurait pour autant être qualifié de matérialiste. En effet :
- l'organisme vivant est une totalité, non un agrégat (comme le conçoivent les atomistes).
- l'âme est le principe organisateur du vivant, irréductible aux éléments qui composent l'organisme.

C'est d'ailleurs une thèse comparable, fondée sur le postulat de l'existence d'un "principe vital", qui émergera à la fin de l'âge classique et légitimera la création d'une science du vivant distincte de la physique. Cette thèse sera alors qualifiée de vitaliste et anti-mécaniste.

3. L'ordre des choses.

Pour les philosophies de l'Antiquité, c'est un principe de finalité qui organise le monde (tandis que pour la science moderne, l'ordre est référé à des relations de causalité entre phénomènes). La philosophie d'Aristote est elle-même finaliste : la forme, interne aux choses, est leur principe d'accomplissement ; et le cosmos, le principe d'ordre, c'est la nature.

La finalité est la condition de l'intelligibilité de l'expérience, à défaut de quoi le monde serait sans ordre, sans cohérence, donc inaccessible à la connaissance. Connaître, c'est savoir ce pour quoi (et non pourquoi) une chose est faite (exemple : l'œil est fait pour voir).

Pour Aristote, la connaissance se construit par induction (empirisme), mais aussi par déduction car l'ordre naturel n'apparaît pas à la seule perception ; il doit être reconstitué rationnellement. D'où la nécessité d'un outil pour la raison : la logique, que fonde Aristote. *Organon*, nom de l'ensemble des traités logiques d'Aristote, signifie d'ailleurs : instrument. Et cet instrument repose sur le langage. La logique en effet se définit comme l'ensemble des règles permettant d'utiliser le discours de façon cohérente et efficace. Le langage étant l'instrument de la pensée, les catégories logiques que définit Aristote sont des catégories linguistiques (voir plus loin, les prédicaments).

Par delà la philosophie d'Aristote, le *logos*, qui signifie "discours" et dont dérive "logique", est une notion essentielle de la pensée grecque. Ses acceptions précises varient suivant les auteurs, mais on retrouve toujours simultanément les deux sens de discours et de raison. Par exemple, dire de l'homme qu'il est un être raisonnable, c'est dire en même temps qu'il est doué de la parole, et réciproquement (voir aussi *supra*, à propos de la dialectique).

II. L'EPOQUE CHRETIENNE ET LE MOYEN AGE

On étudiera ici la période s'étendant de la chute de l'Empire romain (V°s.) à la Renaissance (XV°s.), soit le Moyen Age proprement dit, après une présentation de l'émergence de la pensée chrétienne (I^{er} au IV° s.). Cette période se caractérise par la scolastique, philosophie théologique enseignée au Moyen Age. La pensée médiévale est sans doute la plus difficile d'accès pour un esprit moderne, tenté de n'y voir qu'obscurantisme :

La pensée médiévale, une autre civilisation

Nous croirions avoir trahi la réalité du Moyen Age, sa différence d'avec notre temps, si des modernes, suivant notre exposé, ne se trouvaient point dépaysés dans cette technicité et cette théologie : s'il ne passe par un tel dépaysement, nul aujourd'hui n'entre dans la pensée médiévale, dans cet esprit d'une autre civilisation.

VIGNAUX P. (1958). *Philosophie au Moyen Age.* Paris : Armand Colin. p.7

A. Le néo-platonisme

Ce courant de pensée inspiré de Platon est dominant durant tout le Haut Moyen Age (du V° au XI°s.).

1. Une doctrine spiritualiste

Au début du premier millénaire, la pensée chrétienne émergente prend appui sur l'idéalisme platonicien. SAINT-PAUL (5-64) par exemple, en fait un spiritualisme qui met l'accent sur le nécessaire affranchissement de l'homme par rapport au sensible. La rupture avec la pensée grecque est cependant manifeste avec l'affirmation que l'âme humaine dépasse toute connaissance fondée sur la rationalité, comme l'illustrera magnifiquement SAINT-AUGUSTIN (354-430) :

Je ne puis comprendre ce que je suis

Je ne puis comprendre entièrement ce que je suis. L'esprit est donc trop étroit pour s'étreindre lui-même ? Et où donc passe ce qu'il ne peut comprendre de lui ? Serait-ce hors de lui et non en lui ? Mais comment ne le comprend-il pas ?

SAINT-AUGUSTIN. *Les Confessions*, X-8.

- de même que la connaissance de Dieu est d'un autre registre que celui de la raison :

Un Dieu qui (se) révèle

Le Moyen Age traite de l'homme en fonction de Dieu dont il le croit l'image (...). En se révélant, un Dieu qui *dit* avoir créé les hommes à son image ne leur découvre-t-il point la structure la plus profonde de *leur* être, inaccessible à la simple réflexion ?

VIGNAUX, *op.cit.* p.8-9

Le néo-platonisme des Chrétiens s'appuie également sur le stoïcisme de l'Antiquité grecque : philosophie de l'existence, fondée sur l'acceptation de la condition humaine, elle devient dans la pensée chrétienne aspiration à l'évasion de cette condition humaine, au moyen de la contemplation.

La contemplation comme accès à la Vérité, c'est-à-dire à Dieu, est notamment au cœur de la philosophie de l'Un de PLOTIN (205-270), dont la conception est directement issue de la pensée antique : Dieu y est principe universel, le Bien, l'Un, totalité cosmique pourrait-on dire ; mais en même temps, l'Un plotinien est impensable dans l'Antiquité grecque en ce qu'il est indicible : Il est. Aucun attribut ne peut lui être associé, car il est essence pure.

L'âme, parcelle de cette totalité (elle est d'essence divine), est impassible, insensible ; c'est-à-dire qu'elle ne peut être *affectée*, subir une modification (*Cf.* atemporalité du monde des Idées), et la contemplation est un état particulier d'où toute sensation est absente.

2. Ame individuelle et âme universelle.

Pour Plotin, l'Un est l'âme universelle, indivisible. En même temps : "Ces âmes multiples [les âmes individuelles issues de l'Un] sont et ne sont pas séparées." (*Cf.* dans le monde grec : le rapport micro/macrocosme). La réflexion de Plotin reste ontologique ; il définit ainsi le degré de réalité d'un être, comme dépendant du degré d'union entre ses parties (unité, totalité) (par exemple : un tas de sable n'a aucune réalité en soi – en tant que tas). Mais la rupture d'avec l'épistémè antique s'opère par l'émergence de la notion d'individu, qui deviendra centrale dans le Christianisme médiéval : l'âme individuelle, née d'un acte divin, doit être postulée libre et responsable :

L'âme individuelle, raisonnable et libre

Les substances intelligentes, en effet, sont au-dessus des autres créatures, et par la perfection* de leur nature, et par la noblesse de leur fin. Par 1a perfection de leur nature, puisque *la créature raisonnable est la seule qui ait le domaine de ses actes et se détermine librement à ses opérations, au lieu que les autres créatures sont plutôt poussées qu'elles n'agissent. Par la noblesse de leur fin ; car la créature intelligente s'élève seule jusqu'à la fin dernière de toutes choses par son opération, c'est-à-dire en connaissant Dieu. et en l'aimant.* […] Donc l'ordre en vertu duquel les créatures raisonnables sont soumises à 1a Providence divine n'est pas le même que celui qui est imposé aux autres créatures. […]

Il ressort de là que la créature raisonnable est la seule que Dieu dirige pour la faire agir, non seulement de la manière que demande l'espèce, mais encore comme il convient à l'individu. En effet:

1° Nous voyons que tous les êtres existent pour leurs opérations; car l'opération d'un être est sa perfection dernière. Ainsi donc, Dieu les dispose tous à produire leurs actes par là même qu'ils dépendent de sa Providence. Or. la créature raisonnable est soumise à la Providence en tant que Dieu la régit et pourvoit à ce qui la concerne, en la considérant en elle-même, et non pas uniquement à cause de son espèce, ainsi qu 'il le fait pour toutes les autres créatures corruptibles, parce que l'individu qui n'est régi qu'en vue de l'espèce n'est point régi pour lui-même ; et nous avons prouvé que la créature raisonnable est régie pour el1e-même. Donc les créatures raisonnables sont les seules que Dieu dirige pour les faire agir, non seulement à cause de** l'espèce, mais encore à cause de l'individu.

2° Les êtres qui ne reçoivent dans leurs actes d'autre direction que celle qui convient à l'espèce n'ont pas la liberté d'agir ou de ne pas agir ; car ce qui découle d'une espèce est commun et naturel à tous les individus de cette espèce; et les faits naturels ne dépendent point de nous. Si donc l'homme recevait seulement dans ses actes la direction qui convient à l'espèce, il n'aurait pas 1a liberté d'agir ou de ne pas agir, mais il serait forcé de suivre l'inclination naturelle comme à l'espèce entière, de même que toutes les créatures privées de raison. [...] Or la créature raisonnable est seule capable de recevoir pour agir une direction qui s'applique, non seulement à l'espèce, mais encore à l'individu ; car douée d'intelligence et de raison, elle peut discerner comment telle chose est bonne ou mauvaise, suivant les circonstances diverses de personnes, de temps et de lieu. Donc la créature raisonnable est la seule que Dieu dirige, pour la faire agir, non seulement dans l'espèce, mais encore dans l'individu.

*Somme contre les Gentils****, 3. D'après Filloux et Maisonneuve (1991, *op.cit.*)

* *perfection* : accomplissement, réalisation de sa nature.
** *à cause de* : en raison d'une cause formelle.
*** *Gentils* : Païens, dans l'Ancien et le Nouveau Testament (*Cf. les gens*)

Questions sur le texte :
1°. En quoi l'homme diffère-t-il des autres animaux ?
2°. Montrer les rapports entre la raison, l'individualité, et la liberté.

La mise en question de l'existence d'une âme individuelle immortelle persistera néanmoins longtemps, comme l'illustre, aux XII° et XIII° s., la "querelle de l'averr[h]oïsme", du nom d'AVERROES (1126-1198), philosophe arabe (qui sera appelé "le commentateur du Philosophe", c'est-à-dire d'Aristote ; *Cf. B*). Averroès défend la thèse de l'unité de l'intellect : l'Intellect agent (*Cf.* Aristote), intelligence universelle, est immortelle, mais non l'âme individuelle. Cette thèse sera condamnée par l'Eglise.

3. L'opposition divin / sensible.
Dans le néo-platonisme, la distinction Idées / sensible devient opposition radicale ; s'opposent ainsi : l'âme et le corps, le sacré et le profane, la connaissance et l'illusion, la contemplation et l'action (le travail manuel), le permanent et le changeant, l'essence et l'apparence (non être), etc… L' Eglise se pose comme la médiation entre ces deux mondes antinomiques.

4. La connaissance révélée
SAINT-AUGUSTIN (354;430), socle de la théologie médiévale, restera jusqu'au XII°-XIII°s. référence incontestée. Dans la lignée du néo-platonisme, le sensible est pour lui exclu de toute connaissance véritable. Mais son apport fondateur réside dans le rôle qu'il attribue aux "passions", élan du cœur, dans l'accès à la connaissance (et en premier lieu dans la conversion) : pour connaître, il faut croire, condition *sine qua non* de la révélation. La Vérité (Dieu) est dans l'âme. Cette Vérité ne peut être que révélée, moyennant un long cheminement intérieur :

L'amour, Dieu, et l'homme

Mais qu'est-ce que j'aime quand j'aime mon Dieu? Ce n'est pas la beauté des corps, ni leur grâce périssable, ni l'éclat de la lumière si chère à mes yeux, ni les douces mélodies des cantilènes aux tons variés, ni l'odeur suave des fleurs, des parfums et des aromates, ni la manne, ni le miel, ni les membres faits pour les étreintes de la chair. Non ce n'est pas cela que j'aime quand j'aime mon Dieu. Et cependant il est une lumière, une voix, un parfum, une nourriture, une étreinte que j'aime quand j'aime mon Dieu, c'est la lumière, la voix, le parfum, l'étreinte de l'homme intérieur, que je porte en moi.

Saint Augustin. *Les Confessions.* X-6

B. La redécouverte d'Aristote.
La scolastique connaîtra un renouveau radical avec la circulation des écrits d'Aristote. En 1212, le Concile de Sens les interdit – et c'est particulièrement le traité *De l'âme* qui est visé. En dépit de cette interdiction, ils circulent toujours. C'est pourquoi l'Eglise charge THOMAS D'AQUIN (1225-1274) d'adapter Aristote aux dogmes officiels. Mais en 1277, en même temps que l'interdiction de l'averroïsme, est prononcé celle de nombreux écrits de Thomas d'Aquin (qui sera pourtant, en 1323, canonisé…)
Avant d'aborder directement la lecture médiévale d'Aristote, il convient d'affronter la question de la compatibilité entre théologie et connaissance non théologique.

1. Philosophie et théologie.
Dieu autorise-t-il la connaissance rationnelle du monde sensible ? Telle est la question qui pré-structure nombre de débats au Moyen Age. Examiner cette question, c'est en premier lieu s'interroger sur les modalités légitimes de la connaissance.

1.1. La connaissance médiévale : le commentarisme.

On a souligné plus haut que la connaissance dans l'épistémè médiévale s'appuyait sur la révélation. Or, ce qui est révélé, c'est fondamentalement une parole : la Vérité s'énonce (*Cf.* "le Verbe"). C'est pourquoi la révélation ne procède pas seulement de la foi, qui donne accès à une parole intérieure, comme chez Saint-Augustin, mais aussi de la lecture des textes sacrés.

L'épistémè médiévale se caractérise par un rapport particulier au langage et à l'écrit. Les historiens situent d'ailleurs l'entrée dans le Moyen Age avec apparition du livre (*codex*) à la place du rouleau (*volumen*), dont la principale conséquence est une plus grande facilité de consultation. L'écrit devient alors autre chose qu'un simple support de conservation. Cela dit c'est seulement à partir du XIII°s que le livre cesse d'être une denrée rare. L'abondance des livres accompagnera alors l'essor des universités.

Penser au Moyen Age, c'est d'abord lire les textes sacrés, lesquels demandent à être expliqués (recherche d'un sens non ambigu). D'où une intense production de textes reformulant, commentant, les textes originaux, mais aussi les commentaires de ces textes, les commentaires des commentaires, etc… Ces commentaires prennent par exemple la forme de *Sommes* (sommes du savoir sacré), et plus tard de *Sentences* (XII°s.) ("jugements de Dieu", maximes). C'est le *commentarisme.*

La pensée au Moyen Age, c'est finalement l'exégèse d'une parole, le langage étant le lieu d'exposition de la vérité. D'où, par exemple, l'émergence de la sémiotique (science des signes). Par delà le texte lui-même, la réalité médiévale se lit comme un système de signes. Le monde en effet, intentionnellement produit (la Création), est un vaste livre, porteur de significations à déchiffrer.

1.2. La raison et la foi

Le problème posé par la philosophie d'Aristote, c'est donc d'abord celui posé par la connaissance rationnelle. La censure par l'Eglise de nombreuses thèses philosophiques et en particulier aristotéliciennes s'inscrit dans le débat raison/foi, dont Thomas d'Aquin a été momentanément l'arbitre. C'est en premier lieu la philosophie d'Averroès, premier commentateur d'Aristote, qui est visée ; Averroès en effet démontre que la raison, instrument de la connaissance philosophique, produit des vérités en contradiction logique avec les vérités issues de la foi, générant la connaissance théologique.
Thomas d'Aquin défend également la distinction entre raison et foi, mais en même temps il établit leur cohérence, défendant ainsi la légitimité de la connaissance rationnelle :

La raison et la foi

Une connaissance, si imparfaite soit-elle, quand elle porte sur ce qu'il y a de plus noble, procure à l'âme sa plus haute perfection. C'est pourquoi, bien que la raison ne puisse saisir adéquatement ce qui la transcende, il est bon pour elle d'en recevoir, par la foi, une certaine connaissance.

Thomas d'Aquin, d'après BRETON S. (1969) *Saint Thomas d'Aquin*. Paris : Seghers. p.181.

En même temps, la logique devient outil de la théologie et la constitue en tant que *science* :

La théologie est une science

II a été nécessaire (toutefois) pour le salut de l'homme qu'il y eût, en dehors des sciences philosophiques que scrute la raison humaine, une doctrine différente, procédant de la révélation divine. Le motif en est d'abord que l'homme est destiné à atteindre Dieu selon que Dieu dépasse notre compréhension rationnelle. [...] Or ne faut-il pas que, avant de diriger leurs intentions et leurs actions vers une fin, les hommes connaissent cette fin ? Une

révélation était donc nécessaire, touchant des choses qui confèrent au salut de l'homme et qui dépassent notre humaine raison.
A l'égard même de ce que la raison est capable d'atteindre au sujet de Dieu, il fallait instruire l'homme par révélation ; car une connaissance rationnelle de Dieu n'eût été le fait que d'un petit nombre, elle eût coûté beaucoup de temps et se fût mêlée de beaucoup d'erreurs. De sa vérité cependant dépend tout le salut de l'homme, puisque ce salut est en Dieu. [...] (On objectera que, dans ce cas, la théologie rationnelle et la théologie révélée vont se confondre, mais cela est impossible), car la diversité des sciences tient moins à la diversité des objets qu'à celle des points de vue et des principes qui nous rendent ces objets diversement connaissables. [...] Rien donc n'empêche que les objets mêmes dont traitent les sciences philosophiques selon qu'elles tombent sous la lumière rationnelle, appartiennent encore à une autre science, la théologie, selon qu'ils dépendent d'une révéIation. On aura là, en ce qui concerne Dieu, deux théologies, l'une qui est une part de la philosophie, l'autre qui en diffère non seulement selon l'espèce, mais selon le genre.
[…]
La théologie est à coup sûr une science. Mais parmi les sciences il en est de deux espèces. Certaines s'appuient sur des principes connus naturellement par l'intelligence : telles l'arithmétique, la géométrie et autres semblables. D'autres procèdent de principes qui leur sont fournis par une science supérieure, comme la perspective s'appuie sur des propositions de géométrie. [...] Or c'est de cette dernière façon que la théologie est une science. Elle procède en effet de principes appartenant à une science supérieure, qui n'est autre ici que la science de Dieu et des bienheureux. Et comme le musicien admet des principes qui lui sont livrés par l'arithmétique, ainsi la science sacrée croit en Dieu qui lui révèle les principes de foi.
[…]
La doctrine sacrée nous fait connaître Dieu précisément selon qu'il est la cause suprême; car elle ne se contente pas de ce qu'on en peut savoir par les créatures, ce qui est le fait des philosophes. [...] Elle enseigne de Dieu ce qui n'est connu que de Dieu même et qu'il nous communique par révélation.

Summa theologiae. D'après Breton, *op.cit.* p.104-106

Questions sur le texte : Soulignez dans le texte les éléments qui vous permettent de dire si, pour Thomas d'Aquin, la philosophie et la théologie :

- différent
  - ↳ quant à l'objet ?
  - ↳ quant à la méthode ?
- doivent être dissociées ?

La compréhension de ce texte nécessite une mise à distance de notre représentation commune de la science :

Le concept de *science*

Est emprunté (1080) au latin classique *scientia* « connaissance ».
Le français reprend les deux valeurs générales du latin, « connaissance » au sens courant, prédominante à partir du XII° siècle, et « savoir théorique », qui s'impose au XVIII° siècle.
Science désigne d'abord le savoir-faire que donnent des connaissances jointes à l'habileté. Le mot, avant le XIV° siècle, concerne la connaissance, notamment un savoir pratique (notion proche d'*art* « technique »). Le mot s'emploie en religion (1120) à propos de la connaissance profonde de Dieu et des créatures. Toujours en théologie, l'expression *la science du bien et du mal* (1170) concerne la connaissance parfaite de ce qui est bon et mauvais. *La science de quelque chose* (1170) équivaut à « connaissance exacte et approfondie ». Cet emploi est devenu archaïque.
Au milieu du XII° siècle se construit, avec la valeur générale de « savoir, connaissances », l'opposition entre pratique et théorie. Depuis le XIII° siècle, avec une valeur proche du sens moderne, *science* désigne (1265) un ensemble de connaissances ayant un objet déterminé et une méthode propre et *les sciences* l'ensemble des disciplines qui forment le savoir théorique. Cette valeur se précise au XIV° siècle où apparaît le mot *scientifique*. (…)
Depuis le début du XVIII° siècle, *la science* se dit de la connaissance exacte, universelle et vérifiable exprimée par des lois.

(D'après *Dictionnaire historique de la langue française*, pp.3416-3418)

1.3. Connaître le monde sensible

Un autre aspect du problème posé par la philosophie d'Aristote, c'est celui de l'objet de la connaissance : la nature. Thomas d'Aquin en défend la légitimité : la connaissance de la Création vise toujours, en dernier ressort, le Créateur. Et cet objet, la nature, ne doit pas être perçu comme indigne : "Soustraire quelque chose à la perfection de la nature, c'est soustraire à la perfection de la puissance créatrice."

Cela étant, la connaissance suppose l'intelligibilité de l'objet à connaître (*Cf.* Introduction) : celui-ci doit s'inscrire dans un certain ordre. Et c'est fondamentalement sur ce point que la connaissance de la nature paraît sulfureuse.

2. L'ordre de la nature.

En premier lieu, l'idée d'un ordre dans la nature ne remet-elle pas en cause la toute-puissance divine ? car Dieu n'en serait-il pas lui-même prisonnier ?

En second lieu, l'accessibilité de l'ordre naturel à la raison humaine risque de conférer à l'homme la toute-puissance de Dieu. L'homme en effet ne pourrait-il être tenté d'intervenir sur la nature, de transformer cet ordre, de s'arroger le droit du Créateur, remettant en cause le bien-fondé de la Création telle qu'elle est ?

La conception finaliste de l'ordre du monde sur laquelle s'appuie Aristote paraît cependant compatible avec les visées de la théologie, moyennant une certaine interprétation, ce à quoi s'attache Thomas D'Aquin. Il rappellera bien sûr que Dieu est "cause première" – tout ordre est nécessairement sous sa direction. Toute la difficulté reste néanmoins de défendre l'idée de "causes efficientes" dans les créatures :

Les choses peuvent être causes

Dieu peut par lui-même produire tous les effets naturels ; il n'est cependant pas superflu que d'autres causes les produisent. Cela en effet ne vient pas d'un manque de puissance, mais d'une immensité de bonté : par bonté, Dieu a voulu communiquer aux choses sa ressemblance, à tel point non seulement qu'elles soient, mais aussi qu'elles soient causes à leur tour.

Thomas D'Aquin, d'après Vignaux *op.cit.*p.124.

Sur cette question, Thomas se distingue de certains exégètes d'Aristote (notamment : philosophes orientaux et juifs) pour lesquels toute chose est passive ; seul Dieu (assimilé à l'intellect agent) est agissant (i.e. : est cause efficiente). Pour Thomas au contraire, il y a en tout être (même inanimé) un principe d'activité : sa nature. Par exemple : la nature du feu fait (= est cause du fait) qu'il produit de la chaleur. En d'autres termes, il y a de l'efficace dans la nature – mais dont l'existence, bien sûr, reste fondamentalement déterminée par une cause première :

La nécessité d'une cause première

La seconde voie se réfère à la notion de cause efficiente*. Nous constatons, à observer les choses sensibles, qu'il y a un ordre entre les causes efficientes. Mais ce qui ne se trouve pas et qui n'est pas possible, c'est qu'une chose soit la cause efficiente d'elle-même, ce qui la supposerait antérieure à elle-même, chose impossible. Or, il n'est pas possible qu'on remonte à l'infini dans les causes efficientes; car parmi toutes les causes efficientes en série, la première est cause des intermédiaires et les intermédiaires sont causes du dernier terme, quoi qu'il en soit du nombre des intermédiaires, qu'ils soient nombreux ou qu'il n'y en ait qu'un seul. D'autre part, supprimez la cause, vous supprimez aussi l'effet. Donc, s'il n'y a pas de premier, dans les causes efficientes, il n'y aura ni dernier ni intermédiaires. Or, aller à l'infini dans les causes efficientes, ce serait supprimer la première: en conséquence, il n'y aurait ni effet dernier, ni efficience intermédiaire, ce qui est évidemment faux. Il faut donc nécessairement supposer quelque cause efficiente première, que tous appellent Dieu.

Summa theologiae. D'après Breton (*op.cit.*), p.167.

**cause efficiente* : à distinguer notamment de la cause formelle (*Cf.* le concept de cause chez Aristote).

Le thomisme est une doctrine *réaliste*, en ce qu'elle défend l'idée d'une consistance ontologique dans le monde corporel (autrement dit : il y a de l'être dans le sensible. *Cf.* la forme aristotélicienne contre l'Idée platonicienne).

L'ordre reste conceptualisé en termes de finalité : la "causalité" réfère à un pouvoir intrinsèque aux choses (et non à des relations entre phénomènes), la connaissance ici relevant fondamentalement d'une ontologie :

L'ordre et la fin ultime

L'usage courant appelle sages ceux qui ordonnent directement les choses et les gouvernent bien. C'est pourquoi Aristote dit : ordonner c'est l'office du sage. Or de tout ce qui est ordonné vers une fin, le principe d'ordre doit se prendre nécessairement de cette fin. En effet une chose obtient l'optimum de sa disposition lorsqu'elle est convenablement ordonnée à sa fin. La fin est le bien (...) (et comme toutes les fins particulières se subordonnent à la fin universelle), le nom de sage est réservé à celui dont la méditation a pour objet la fin de l'univers, fin qui en est aussi bien le principe. (…) Cette fin n'est autre que la vérité.

Summa contra Gentiles. D'après Breton, *op.cit.* p.103-104 et 127-129.

C. La querelle des universaux

1. Qu'est-ce que l'essence ?

1.1. L'ontologie réaliste de Thomas d'Aquin.

Définir l'essence, c'est s'interroger sur l'être : Qu'est-ce que l'être ? Qu'est-ce qui est ? Qu'est-ce qui a de la réalité ? Or, cette interrogation est à la fois logique et linguistique :

Etre

L'être comme verbe (esse) se dit de deux manières. On entend par là tout d'abord la copule verbale qui signifie la composition (de sujet et de prédicat) que l'intelligence fait dans n'importe laquelle de ses énonciations. Cet être n'est donc pas quelque chose dans la réalité de la nature. Il se tient uniquement dans l'acte de l'intellect qui compose et qui divise. Et cet être, on l'attribue à tout ce qui peut faire la matière d'une proposition, fût-ce même une privation d'être. Ainsi disons-nous que la cécité est.

En second lieu l'être comme verbe c'est l'acte d'un être en tant qu'être; ou encore, c'est ce en vertu de quoi telle chose est dite être actuellement dans la réalité. L'être, en ce second sens, ne s'attribue qu'aux choses qui sont contenues dans les dix prédicaments (d'Aristote). C'est pourquoi l'être ainsi dénommé se divise selon les grands genres (énumérés dans les *Catégories).*

Cet être lui-même est susceptible à son tour de deux types d'attribution.

On l'attribue en premier lieu à *ce qui est,* à parler strictement, et qui possède vraiment l'acte d'être *(esse).* Or ce qui est, ce qui subsiste, c'est la substance: c'est pourquoi l'être authentique est appelé substance. Mais il est d'autres réalités qui ne subsistent pas par soi. Elles existent *dans* et *avec* un autre. C'est le cas des *accidents,* des *formes substantielles,* et de toute *partie* en tant que telle: ces choses-là n'ont pas un acte d'être en propre; elles *ne sont pas,* au sens fort du mot. 0n leur attribue l'être au titre de principe par lequel quelque chose est. La blancheur par exemple est dite exister, non pas parce qu'elle subsiste en soi, mais parce que par elle quelque chose a de pouvoir être blanc.

L'être *(esse)* ne s'attribue donc en toute propriété et vérité qu'à la chose subsistante par soi. Encore devons-nous ici faire une distinction. Dans cet être subsistant (que nous appellerons . suppôt*) il y a *un* être *(esse)* qui résulte des principes qui le composent dans son unité (substantielle) : c'est l'être substantiel du « suppôt* ». En plus de cet être substantiel, on attribue au « suppôt » un « être » (esse) surajouté et *accidentel.* C'est le cas lorsque je dis : Socrate est de race blanche.

Quodlibet, IX. D'après Breton, *op.cit.* p.113-114.

**suppôt* : sujet (la *supposition* désigne la *référence*, i.e. la fonction sujet, par distinction d'avec la signification.)

Questions sur le texte : Relevez dans le texte :
- toutes les propositions qui contribuent à définir l'être comme essence, d'une part,
- toutes les propositions qui contribuent à définir l'être comme existence, d'autre part.

Thomas s'appuie ici sur les 10 prédicaments* d'Aristote :

Les prédicaments d'Aristote :
prédicament = *genres, catégories,* figures de la prédication. Les 10 grandes catégories, outils du raisonnement logique, sont les genres les plus généraux de l'être, en ce qu'ils traduisent un élément commun à plusieurs

individus ; il s'agit de : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion.
prédication = attribution d'un *prédicat* à un *sujet*, qui permet de construire des *propositions*. Par ex. : la proposition « Socrate est au Forum » attribue un prédicat du genre « lieu » au sujet : Socrate ; ou encore : « Socrate marche » attribue au même sujet un prédicat d' « action » ; « Socrate est jugé » : prédicat de passion (le sujet est ici patient de l'action) ; etc...
prédicat = ce qui est dit du sujet dont on parle ; le prédicat est exprimé par le verbe.
…/…
- Le premier prédicament est la *substance* (par exemple : homme ; ou encore : chien), catégorie « à part » en ce qu'elle peut signifier aussi bien un attribut (soit : une espèce ; l'homme en tant qu'espèce, comme dans : « Socrate est un homme ») qu'un sujet (tel homme particulier).

La distinction essence/existence s'identifie d'abord sur le plan linguistique : une proposition est composée d'un sujet (→ essence) et d'un prédicat (→ existence). Sur le plan de la réalité sensible, c'est la *doctrine de la composition réelle* : « Toute substance créée [*suppôt*, sujet] est *composée* d'essence et d'être ». L'existence désigne ce qui est effectivement, « l'étant », être *en acte* c'est-à-dire être actuel, tandis que l'essence désigne ce qui est réellement, donc comprend le possible, le pensable, soit ce qui est *en puissance*. L'existence pour Thomas est accidentelle, elle est surajoutée à l'essence, dont la réalité peut alors se concevoir indépendamment de l'être effectif.
Mais cette doctrine laisse la porte ouverte à des lectures problématiques, particulièrement en ce qui concerne la question du lien âme-corps (d'ailleurs, qu'est-ce que la forme sans la matière ?).
Dieu quant à lui, créateur et non pas substance créée, n'est pas composé : il est essence pure, en même temps qu'existence pure ; ou, plus précisément, en lui essence et existence sont une :

Il faut qu'il y ait une Réalité, qui soit source d'existence pour toute chose, et qui soit elle-même pure existence

Or tout ce qui convient à une chose, *ou bien* dérive des principes de sa nature, telle la capacité de rire dans l'homme; *ou bien* provient d'un principe extrinsèque, comme la luminosité de l'atmosphère dépend du soleil. Il est impossible que l'existence d'une chose découle de sa nature, ou de sa forme; en découle, dis-je, au titre de cause efficiente. Dans ce cas, une chose deviendrait sa propre cause, elle se produirait dans l'existence: ce qui est impossible. Il faut donc que toute réalité, dont l'existence est autre que l'essence, tienne d'un autre cette existence.
Et puisque tout ce qui est par un autre se « résout » en ce qui est par soi, comme en sa cause première, il faut qu'il y ait une Réalité, qui soit source d'existence pour toute chose, et qui soit elle-même pure existence. Sans quoi nous irions à l'infini dans le conditionnement causal.

De Ente et Essencia. D'après Breton, *op.cit.* p.169.

1.2. Statut ontologique des universaux

Les universaux sont issus des catégories aristotéliciennes, et la façon de les définir est en même temps une façon de répondre à la question : « Qu'est-ce que l'essence ? » Trois statuts distincts (trois modes d'être), éventuellement complémentaires, peuvent leur être donnés :

1. Les universaux sont en effet concevables dans un cadre empiriste, en tant que caractéristique commune à plusieurs individus (objets singuliers, regroupables dans la même catégorie - par exemple « homme », distincte d'autres catégories - par exemple « oiseau ») ; c'est le point de vue réaliste de Thomas : les universaux ont une réalité sensible.
2. Les universaux se définissent également en tant que catégorie mentale, et il s'agit alors de concepts, objets « cognitifs » (et non plus empiriques), dirions-nous aujourd'hui, et

spécifiquement : logiques (construits par le raisonnement), à l'époque médiévale ; c'est le point de vue nominaliste (dit aussi conceptualiste ou terministe), développé ci-après.

3. Enfin, ce sont des catégories transcendantes, objets de la théologie (c'est-à-dire : qui existent en elles-mêmes, indépendamment du sujet connaissant. « Ni dans les choses ni dans l'âme », elles sont donc inaccessibles tant au raisonnement logique qu'à l'empirisme, mais peut-être appréhendables par la foi, la révélation, l'amour... Cependant, postuler leur existence n'implique pas présupposer la possibilité de leur connaissance.) Ce point de vue, conforme au néo-platonisme, pose la dissociation radicale essence/existence.

2. Le nominalisme

2.1. Rejet du réalisme de l'essence

Le réalisme thomiste s'est trouvé simultanément radicalisé par certains philosophes et remis en cause par d'autres, à l'intérieur d'un débat connu sous le nom de « querelle des universaux ». La distinction essence/existence est notamment discutée, à partir d'une réflexion sur le langage et la signification qu'avait initiée entre autres Roger BACON (1220-1292), et qui a donné naissance à la doctrine nominaliste de Guillaume D'OCCAM (1290-1349).

Le nominalisme s'oppose au thomisme en ce qu'il rejette le réalisme de l'essence, et plus globalement l'existence de l'universel. Ainsi pour Occam, les universaux ne sont que des constructions mentales, des concepts construits par l'esprit, des catégories à la fois logiques et linguistiques mais qui n'existent pas objectivement. Et, de manière générale, pour Occam le monde sensible n'est pas ordonné, c'est notre esprit qui construit l'ordre.

Les fondements du nominalisme ont été posés par Pierre ABELARD (1079-1142) : la ressemblance entre plusieurs êtres, censée fonder la catégorie commune dans laquelle les inscrire (ex. : le fait d'être homme, commun à tous les hommes particuliers), n'existe pas comme entité ailleurs que dans le langage. A sa suite Occam développe l'idée que cette conceptualisation, cette catégorisation du réel qui nous conduit à le percevoir de façon erronée, repose sur le langage ; celui-ci en effet nous permet de désigner par un même terme plusieurs individus, objets du monde en fait tous singuliers. Ainsi, la catégorisation du réel est une opération de la pensée, qui repose sur la logique, c'est-à-dire le langage – et, pour Occam, le plan du réel et le plan de la pensée sont totalement dissociés.

2.2. Langage et catégorisation du réel

Le langage nous permet donc de désigner par un même terme plusieurs objets singuliers, et produit ainsi l'illusion de leur identité. La distinction essence-existence est alors une simple différence linguistique, suivant que l'on désigne un objet donné par un nom (→ essence) ou par un verbe (→ existence). Par exemple, je peux construire la proposition : « Socrate est un homme », mais il ne m'est pas possible de distinguer, dans l'être réel « Socrate », plusieurs êtres distincts ; l'individu singulier « Socrate » est en effet indissociable de l'être « homme », supposé commun donc à plusieurs individus. L'être en effet est indivisible ; « Socrate » et « homme » sont en réalité une seule et même chose. Certes, Socrate ressemble plus à un autre homme qu'à un âne, et l'on pourrait justifier empiriquement les universaux par les relations de similitude entre individus ; mais Socrate et Untel sont deux entités distinctes, séparables, donc deux réalités et non pas une ; la catégorie « homme » n'existe pas en tant qu'élément

singulier, détachable, de ce à quoi « homme » est attribué - de même que le mot n’est pas un élément de la chose qu’il désigne. Distinguer essence et existence revient en fait à dire : "Ce qui est est".

2.3. Le rasoir d'Occam

De même que la pensée et le réel sont deux mondes distincts, il n'y a pour Occam aucun rapport entre Dieu et la nature. La toute-puissance de Dieu, qui ne saurait être soumis à un ordre, a pour seule limite la non contradiction. De ce fait, aucune forme de pouvoir ne peut prétendre dans ce bas monde à la légitimité absolue que lui confèrerait le fait de représenter Dieu. Occam, ardent défenseur du libre arbitre, est alors accusé d'hérésie. Cette accusation s'alimente aussi de ce que le "rasoir d'Occam" nettoie du discours tout ce qui est faux, c'est-à-dire :
- ce qui est logiquement mal formé, d'une part,
- les mots qui ne font pas référence à l'étant singulier, d'autre part.

Il passe ainsi au peigne fin tous les textes constitutifs de la doxa théologique pour rejeter comme fausses certaines de ses thèses. Par exemple : les attributs de Dieu (la puissance, la bonté…) n'existent pas (une proposition telle que "Dieu est bon" subissant le même traitement que "Socrate est un homme").
Par ailleurs, Occam appartient à l'ordre de Saint-François, dont les membres (moines franciscains) font vœu de pauvreté, pour vivre comme Jésus, et à ce titre refusent la propriété des monastères qui les abritent. Le refus de la possession matérielle se justifie, pour Occam, par le fait que la propriété d'une communauté (telle que : l'ordre franciscain, l'Eglise catholique…) est en fait la propriété des individus qui la composent, et en cela contredit les valeurs bibliques. Or, ce refus constitue en même temps une accusation à l'encontre de l'Eglise : la richesse des membres de la hiérarchie catholique est en contradiction avec les principes qu'ils énoncent.

D. Les sources occultes de la "science expérimentale"

1. Esquisses d'une alternative épistémique

Le XIII° siècle voit naître l’expérimentation comme outil de connaissance de la nature, en même temps que s’amorce la séparation science/Eglise. L’expérimentateur est ici un empiriste, et la connaissance qu’il élabore relève en fait du savoir technique, défini en tant qu’action sur la matière, visant à la modifier. Avant les importantes évolutions technologiques qui marqueront l’époque suivante, c’est ici sur la valeur sociale de l’objet « technique » qu’une alternative épistémique est esquissée : le technique accède au statut de savoir, l’action devient modalité du connaître. La technique en effet est associée au travail manuel durant le Moyen Age. Or le travail, conçu comme châtiment, est perçu comme avilissant. Avec la remise en cause de ce rapport à la matière, c'est la critique de la féodalité même qui devient pensable.

Cette nouvelle forme de connaissance trouve sa source non pas dans la théologie, mais dans la pratique magique issue de l’alchimie*, à laquelle l’expérimentateur-magicien emprunte essentiellement la visée de maîtrise des phénomènes naturels. Cette recherche d’une efficacité pratique se rendra progressivement indépendante de la mystique explicative alchimiste.

Alchimie : chimie du moyen âge, qui, au lieu d'avoir pour but l'étude de la composition des corps, cherchait la panacée universelle et la transmutation des métaux. (Littré) (voir plus loin, à propos de Newton).

L'origine « occulte » de la science expérimentale est certes difficile à concevoir dans notre cadre de pensée issu du positivisme, d'où l'intérêt, tout particulièrement ici, d'une lecture anthropologique en histoire des sciences. C'est en effet à partir de l'observation des rites et pratiques magiques (sorcellerie, et en particulier : oracles) subsistant dans de nombreuses cultures que l'analogie entre expérimentation et magie devient apparente : l'une et l'autre peuvent être décrites comme des « recettes » permettant la production d'un résultat concret ; le rapport entre l'action et ses effets est explicité sous forme de lois, que l'on peut faire fonctionner indépendamment de l'explication des mécanismes reliant la cause et l'effet.

Pensée magique et expérimentation (Gustav Jahoda, 1989).

Comme bon nombre de peuples africains, les Azande se préoccupaient beaucoup de sorcellerie, et leurs réflexions dans ce domaine étaient très étendues. Cependant, en ce qui concernait leur conduite de vie, la sorcellerie occupait une place secondaire, par rapport à ce qui constituait leur souci principal: les verdicts de l'oracle du poison, qu'ils consultaient pour toutes les décisions importantes qu'ils avaient à prendre. Lorsque c'était sur l'ordre d'un prince que l'oracle était consulté, son verdict avait en fait force de loi. Donnons un bref aperçu général de la façon dont cela se passait, et nous verrons apparaître progressivement des détails complémentaires. Le poison utilisé pour l'oracle était obtenu à partir d'une plante grimpante des forêts de ce qui était alors le Congo Belge (aujourd'hui le Zaïre). Du fait de la distance du lieu où l'on recueillait le poison, et des tabous qu'il fallait observer si l'on voulait qu'il ne fût pas abîmé, les Azande ne pouvaient jamais être sûrs de son authenticité ni de son pouvoir exact. Le *modus operandi* de l'oracle était le suivant: on administrait le poison à un oiseau, puis on posait une question; la réponse était fournie par la mort ou la survie de l'oiseau.

Le fond général d'idées et de croyances sur la base duquel on doit considérer le fonctionnement de l'oracle relève du type qu'Evans-Pritchard appelle « mystique ». Il définit ce terme comme étant relatif à « des formes de pensée qui attribuent aux phénomènes des qualités supra-sensibles » (p. 12) qui ne peuvent ni se fonder sur l'observation, ni en être inférées logiquement. On se tromperait cependant en imaginant que tous les comportements relatifs à l'oracle, étaient de ce modèle. Au contraire, certaines de ses composantes étaient nettement empiriques, si ce n'est expérimentales. En fait, on peut montrer qu'à certains égards, la pensée des Azande concernant leurs oracles ressemble tout à fait à celle des psychologues concernant leurs tests et leurs questionnaires. Ce parallèle est illustré par l'emploi du jargon approprié. appliqué au *poison.*

1. Est-il apte à *juger?* Lorsqu'on apportait un nouveau poison, il fallait tout d'abord le tester pour s'assurer qu'il marchait bien. Si tout un lot de plusieurs oiseaux survivaient, le poison était considéré comme « faible » ou « mort », et il fallait le jeter; si tous les oiseaux mouraient, on le déclarait « fou », mais il pouvait devenir bon si on le gardait un certain temps. Un « bon » poison devait en tuer quelques-uns et en épargner d'autres. Evans-Pritchard ne précise pas quel était le nombre de tests habituellement effectués, mais il semble que l'on en faisait au moins quatre.

2. *Est-il fiable?* Contrairement au premier critère, celui-ci n'est pas général, il dépend des questions et des occasions particulières. Les questions étaient regroupées par paires de sorte que la même réponse était donnée, pour l'un des membres de la paire, par la mort de l'oiseau, et pour l'autre, par sa survie. Un exemple, tiré de l'ouvrage d'Evans-Pritchard (1931, p. 300), nous montrera également comment les questions étaient formulées:

Premier test. Si X a commis l'adultère, l'oracle du poison tue l'oiseau. Si X est innocent, l'oracle du poison épargne l'oiseau. L'oiseau meurt.

Second test. L'oracle du poison a déclaré X coupable d'adultère. Si sa déclaration est vraie, qu'il épargne le second oiseau. L'oiseau survit.

Il ressort nettement des cas décrits plus en détail que l'ordre des phrases positives et négatives était aléatoire. Si les réponses étaient illogiques - c'est-à-dire, si les deux oiseaux subissaient le même sort - le poison était considéré comme non fiable pour cette occasion.

3. *Donne-t-il des réponses fausses?* Ici, le test consiste à confronter le poison avec des impossibilités. Par exemple, « Si je monte dans le ciel et que j'attrape la lune, ou si je ramène le soleil, l'oracle du poison tue l'oiseau ».

Les procédures relatives à l'oracle du poison, que l'on vient de considérer, ressemblent fondamentalement à celles qu'utilise un chercheur expérimental. Les Azande étaient donc parfaitement capables de penser sur ce

mode. J'ai dû, bien sûr, dégager ces traits du contexte « mystique » dans lequel ils étaient fortement imbriqués, comme on va le voir sur le dernier exemple qui touche aux deux domaines logico-empirique et mystique.

4. *La réponse est-elle biaisée?* C'est un peu la même chose que le troisième, excepté que l'éventualité est vraisemblable plutôt qu'impossible. Dans ce cas, l'oracle du poison est censé comprendre que la vraie question porte sur la possibilité d'une influence extérieure sur sa réponse. Si donc l'oracle du poison répond d'une manière indiquant que l'événement improbable a pu se produire ou va se produire, c'est en réalité la reconnaissance d'une influence qui biaise ou fausse l'opération - à savoir la sorcellerie. Autrement dit, quelqu'un est en train d'employer la sorcellerie pour empêcher l'oracle de révéler la vérité.

JAHODA G. (1989). *Psychologie et anthropologie*. Paris : Armand Colin. P.213-215.

Science et magie diffèrent cependant en ce que la magie est ésotérique, fondée sur la tradition et la révélation ou plus précisément l'initiation, tandis que la science se veut exotérique : ses résultats doivent pouvoir être retrouvés par n'importe qui connaissant le maniement des techniques ayant été utilisées pour les produire.

2. Les "prophéties" de Roger BACON (1220-1292)

C'est précisément l'exotérisation des pratiques magiques que propose Roger Bacon.

2.1. Machines et dragons volants

Chez ce pionnier de la science expérimentale, coexistent croyances magiques, et croyances en la faculté technologique de l'homme :

Roger BACON : *Machines et dragons volants* (1260).

Il est certain que des sages d'Ethiopie sont venus en Italie, en Espagne, en France, en Angleterre et dans ces terres chrétiennes où il y a de bons dragons volants ; et que, grâce à un art occulte qu'ils possèdent, ils font sortir ces dragons de leurs cavernes ; et qu'ils leur mettent aussitôt des selles et des mors ; et qu'ils les chevauchent et leur font parcourir les airs à grande vitesse, en sorte que leur chair s'amollisse et devienne plus tendre. (...) Une fois que les sages d'Ethiopie ont soumis les dragons à ce traitement, ils ont une technique spéciale pour préparer leur chair et ils s'en servent pour lutter contre les maux de la vieillesse, pour prolonger la vie aussi bien que pour stimuler l'intellect au-delà de tout ce qu'on peut imaginer. Car aucune éducation donnée par l'homme ne peut engendrer autant de sagesse que le simple fait d'absorber cette viande, comme nous l'ont appris des personnes dignes d'une absolue confiance, sans menterie ni doute aucun.

Opus Maïus

On peut réaliser pour la navigation des machines sans rameurs, si bien que les plus grands navires sur les rivières ou sur les mers seront mus par un seul homme avec une vitesse plus grande que s'ils avaient un nombreux équipage. On peut également construire des voitures telles que sans animaux elles se déplaceront avec une rapidité incroyable. (…) On peut aussi fabriquer des machines volantes telles qu'un homme assis au milieu de la machine fera tourner un moteur actionnant des ailes artificielles qui battront l'air comme un oiseau en vol. (…) On peut aussi réaliser facilement une machine permettant à un homme d'en attirer à lui un millier d'autres par la violence et contre leurs volontés, et d'attirer d'autres choses de la même façon. On peut encore fabriquer des machines pour se déplacer dans la mer et les cours d'eau, même jusqu'au fond, sans danger. (…) Et l'on peut réaliser de telles choses presque sans limites, par exemple des ponts jetés par-dessus les rivières sans piles ni supports d'aucune sorte, et des mécanismes, et des engins inouïs.

Lettre sur les œuvres secrètes

D'après THUILLIER P. (1990). Magie et technoscience : la grande mutation du Moyen Age. *La Recherche, 223.* 862-873.

Questions sur le texte : Ce texte propose deux extraits de l'oeuvre de Roger Bacon. Pourquoi le lecteur du XX°siècle éprouve-t-il de l'étonnement à rencontrer ces deux extraits sous la même plume ? A votre avis, ces deux extraits s'inscrivent-ils dans deux modes de penser distincts ?

La compréhension de cette pensée suppose évidemment de remettre en cause l'opposition, qui semble pour nous évidente, entre sciences et sciences occultes. Il n'est pas pertinent, dans une histoire discontinuiste, de juger "irrationnelle" la croyance en des dragons volants, car il s'agit d'un critère du jugement ancré dans la modernité.

Par exemple :
L'astrologie est fréquemment tenue pour la première des sciences, et de nombreux débats ont tenté de trancher l'épineuse question d'une éventuelle influence des astres sur Jésus.

2.2. La connaissance expérimentale

Roger Bacon prône donc la connaissance du magicien-expérimentateur. Expérimenter, c'est agir sur les phénomènes naturels, acquérir une efficacité pratique. Or, les croyances magiques peuvent faire l'objet d'une mise à l'épreuve expérimentale, en particulier dans le domaine médical.

Par exemple : Tester l'efficacité du foie de grenouille pour guérir l'épilepsie.

Avec Roger Bacon s'amorce ainsi une rupture épistémique, par la remise en cause des critères médiévaux de la connaissance légitime. Pour Bacon en effet, seule la science expérimentale est capable d'apporter des connaissances certaines, tandis que le raisonnement logique peut tourner à vide et mener à l'erreur. Quant à la connaissance issue des Ecritures, des textes qui « font autorité », elle relève du croire qu'il convient pour Bacon de distinguer du savoir :

***Croire n'est pas savoir* (Roger Bacon)**

Nous avons bien trois moyens de connaître : l'autorité, l'expérience, et le raisonnement ; mais l'autorité ne nous fait pas savoir si elle ne nous donne pas la raison de ce qu'elle affirme ; elle ne fait rien comprendre, elle fait seulement croire, et l'on ne saurait dire en vérité que nous savons par cela seul que nous croyons.

A la fin du XIII° siècle, si Dieu reste conçu comme le premier déterminisme des phénomènes, l'ordre propre du monde naturel devient peu à peu au centre d'un espace de savoir distinct de la théologie. En même temps, la définition même de la connaissance, et simultanément sa visée, se modifient : il ne s'agira désormais plus tant de connaître ce que sont les choses (ontologie), que la manière dont elles fonctionnent. C'est dans les relations entre les choses, et non plus dans leur essence, que l'ordre de la nature sera recherché :

Propositions générales et choses singulières
(une confrontation entre Roger Bacon et Guillaume D'Occam).

Ce texte, extrait d'un roman contemporain, met en scène le héros, sorte de Sherlock Holmes confronté à des meurtres en série, et son disciple Adso. Nous sommes dans un monastère, au début du XIV° siècle, et la quête du savoir s'appuie ici sur les thèses de Roger Bacon et de Guillaume d'Occam :

Cependant, si l'intuition de l'individuel est l'unique qui vaille, comment la science pourra-t-elle arriver à recomposer les lois universelles à travers lesquelles, et par l'interprétation desquelles, la bonne magie devient opérante?
- Eh oui, dis-je, comment le pourra-t-elle?
- Je ne le sais plus. J'ai eu tant de discussions à Oxford avec mon ami Guillaume d'Occam, qui est maintenant en Avignon. Il a semé de doutes mon esprit. Car si la seule intuition de l'individuel est juste, le fait que des causes du même genre aient des effets du même genre est une proposition difficile à soutenir. Un même corps peut être froid ou chaud, doux ou amer, humide ou sec, dans un lieu - et pas dans un autre. Comment puis-je découvrir le lien universel qui met de l'ordre dans les choses, si je ne puis bouger le petit doigt sans créer une infinité de

nouveaux états, puisqu'avec un tel mouvement toutes les relations de position entre mon doigt et tous les autres objets changent? Les relations sont les manières dont mon esprit perçoit le rapport entre états singuliers, mais quelle garantie peut-on avoir que cette manière est universelle et stable?

- Vous savez pourtant qu'à une certaine épaisseur de verre correspond une certaine puissance de vision, et c'est parce que vous le savez que vous pouvez fabriquer à présent des verres pareils à ceux que vous avez perdus, sinon comment le pourriez-vous?

- Réponse pénétrante, Adso. J'ai en effet élaboré cette proposition, qu'à épaisseur égale doit correspondre une égale puissance de vision. Je l'ai émise parce que d'autres fois j'ai eu des intuitions individuelles du même type. Il est certes connu à qui expérimente la propriété curative des herbes, que tous les individus herbacés de la même nature ont chez le patient, pareillement disposé, des effets de même nature, et donc l'expérimentateur formule la proposition que chaque herbe de tel type est bonne pour le fébricitant, ou que chaque verre de tel type magnifie pareillement la vision de l'œil. La science dont parlait Bacon roule indubitablement sur ces propositions. Attention, je parle de propositions sur les choses, non pas de choses. La science a affaire avec les propositions et ses termes, et les termes désignent des choses singulières. Tu comprends, Adso, je dois croire que ma proposition fonctionne, parce que je l'ai apprise en me fondant sur l'expérience, mais pour le croire je devrais supposer qu'il existe des lois universelles, et pourtant je ne peux en parler, car le concept même qu'il existe des lois universelles, et un ordre donné des choses, impliquerait que Dieu en fût prisonnier, tandis que Dieu est chose si absolument libre que, s'il le voulait, et d'un seul acte de sa volonté, le monde serait autrement.

- Or donc. si je comprends bien, vous faites, et vous savez pourquoi vous faites. mais vous ne savez pas pourquoi vous savez que vous savez ce que vous faites?

Je dois dire non sans orgueil que Guillaume me regarda avec admiration : « Il en va sans doute ainsi. De toute façon, cela te dit pourquoi je me sens aussi peu sûr de ma vérité, même si j'y crois.

ECO U. (1982). *Le nom de la rose*. Paris : Grasset. P.260-262.

Questions sur le texte :

1°. Relevez dans le texte :

- toutes les propositions « nominalistes », d'une part,
- toutes les propositions qui relèvent de la recherche de lois générales (*la science dont parle Bacon*), d'autre part.

Les deux corpus ainsi constitués vous paraissent-ils en contradiction, et pourquoi ?

2° Examinez maintenant les passages que vous n'avez pas soulignés en 1°. A quel(s) type(s) de connaître y est-il fait référence ? Que devient l'apparente contradiction relevée précédemment, dès lors qu'une démarche de connaissance est effectivement mise en oeuvre ?

3°. [Question difficile, mais qui ouvre sur la suite du cours]. Faut-il conclure que s'il existe des lois universelles, il n'est pas possible de les connaître ? Quelles seraient les conditions de possibilité d'une telle connaissance ? La réponse à cette dernière question peut-elle se rencontrer à l'intérieur de la pensée scolastique ?

III. LA RENAISSANCE (XV° et XVI°s.) ET L'AGE CLASSIQUE (XVII° et XVIII°s.)

A. La Renaissance : quelques repères.

1. La rupture entre la science et la religion catholique

1.1. La religion réformée

La religion réformée se développe principalement en Allemagne, sous l'impulsion de Martin LUTHER (1483-1546) et en Angleterre, sous l'influence de Jean CALVIN (français, exilé en Suisse) (1509-1564). La morale réformée est fondamentalement en rupture avec la morale catholique, notamment en ce que, pour cette nouvelle religion, Dieu n'a pas commandé le détachement des biens terrestres ; bien au contraire, porter son intérêt sur le monde naturel est requis, car le principe moral premier est l'utilité à la communauté, qui passe notamment par le travail.
Cela dit sur cette question, Luther et Calvin sont en désaccord : le premier valorise le travail artisanal, et condamne le trafic de l'argent, tandis que le second prône le développement du commerce et des richesses.

Remarque :
L'organisation sociale qui caractérisera la société occidentale moderne trouve ses sources dans la religion réformée, *via* la primauté accordée au travail, à la production et à l'échange de biens marchands :
- Calvin, prônant une économie reposant sur la finance, annonce le capitalisme (*Cf.* analyses du sociologue contemporain Max WEBER (1864-1920), dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905.)
- Luther, prônant une économie reposant sur le troc et visant l'égalité sociale, annonce le communisme (modèle de société illustré par exemple par l'humaniste Thomas MORE (1478-1535), *Utopie*, 1518).

1.2. Le renouveau de l'enseignement

Dans les pays réformés, la théologie côtoie l'enseignement des *arts libéraux*, c'est-à-dire qui sont du ressort de l'intelligence : arithmétique, peinture, sculpture, etc… ainsi que les "humanités" (rhétorique, grammaire, poétique, latin, grec…) (voir §2).

Remarque : Ces arts sont dits libéraux parce qu'ils sont le privilège des hommes libres, par distinction d'avec les serfs, contraints de par leur naissance de travailler de leurs mains. Les *arts mécaniques*, c'est-à-dire qui exigent le travail manuel (soit : les techniques) ne seront enseignés qu'à partir du XVIII° s.

Dans les pays catholiques en revanche, on assiste à une rupture entre l'Eglise et les autres espaces de production des connaissances ; et, au milieu du XVI°s., le Concile de Trente institue des écoles de théologie distinctes des universités.

Le renouveau de l'enseignement et des connaissances prend également appui sur la diffusion des idées, favorisée par l'abandon progressif du latin comme langue savante, ainsi que par l'invention de l'imprimerie au milieu du XV°s. (GUTENBERG, 1394/99-1468).

2. L'humanisme

Le terme "humanisme", produit d'une lecture moderne de la Renaissance (fin du XIX°s), vient de *Umanista*, désignant alors (XV°s) le professeur de grammaire et de rhétorique en Italie. Cette origine signale d'emblée le lien entre ce courant de pensée et les "humanités". L'humanisme en effet se développe autour d'un intérêt nouveau pour les productions humaines. On a coutume d'en situer l'acte de naissance en 1489, date où paraît le *Discours sur la dignité de l'homme*, de Jean PIC DE LA MIRANDOLE (1463-1494) :

Le pouvoir de te former et de te vaincre toi-même

Le Créateur dit au premier homme : "Je t'ai placé au milieu du monde afin que tu puisses plus facilement promener tes regards autour de toi et mieux voir ce qu'il renferme. En faisant de toi un être qui n'est ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, j'ai voulu te donner le pouvoir de te former et de te vaincre toi-même.

Pic de la Mirandole, 1489, *Discours sur la dignité de l'homme*.

L'homme devient ainsi la créature la plus digne d'intérêt, et en premier lieu objet à cultiver, acteur de se propre création, come l'illustre Michel Eyquem de MONTAIGNE (1533-1592) :

MONTAIGNE (1580-88), ***La forme de l'humaine condition*****.**

Les autres forment l'homme; je le récite et en représente un particulier bien mal formé, et lequel, si j'avais à façonner de nouveau, je ferais vraiment bien autre qu'il n'est. Meshui*, c'est fait. Or les traits de ma peinture ne fourvoient point, quoiqu'ils se changent et diversifient. (…) Je ne puis assurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle. Je le prends en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à lui. Je ne peins pas l'être. Je peins le passage: non un passage d'âge en autre, ou, comme dit le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourrai tantôt changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention. (…) Si mon âme pouvait prendre pied, je ne m'essaierais pas, je me résoudrais; elle est toujours en apprentissage et en épreuve.

Je propose une vie basse et sans lustre*, c'est tout un. On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée qu'à une vie de plus riche étoffe; chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition. (…)

Il ne faut pas se clouer si fort à ses humeurs et complexions. Notre principale suffisance*, c'est savoir s'appliquer à divers usages. C'est être, mais ce n'est pas vivre, que se tenir attaché et obligé par nécessité à un seul train*. Les plus belles âmes sont celles qui ont plus de variété et de souplesse (…).

Ce n'est pas être ami de soi et moins encore maître, c'est en être esclave, de se suivre incessamment et être si pris à ses inclinations qu'on n'en puisse fourvoyer*, qu'on ne les puisse tordre.

MONTAIGNE M. de (1580 ; 2° ed. 1588 ; ed.1998). *Essais, textes choisis*. Paris : Pocket (texte établi par M.M. Fragonard). III2, III3. P.267-268, 285.

Fourvoyer : sortir de la route
Lustre : brillant ; gloire
Meshui : aujourd'hui
Suffisance : capacité reconnue
Train : rythme de vie ; escorte, compagnie ; type de vie

Cette culture de soi amène à conférer une grande importance à l'éducation, avec un idéal de connaissance exhaustive, par exemple chez François RABELAIS (1483/94-1553) :

RABELAIS F. (1532), ***Les études de Pantagruel*** **(lettre de Gargantua à son fils).**

« Parquoy*, mon filz, je te admoneste que employe ta jeunesse à bien profiter en estudes et en vertus. Tu es à Paris, tu as ton précepteur Epistémon, dont l'un par vives et vocables instructions*, l'aultre par louables exemples, te peut endoctriner.]' entens et veulx que tu aprenes les langues parfaictement : premièrement la Grecque, comme le veult Quintilian; secondement, la Latine,. et puis l'Hébraïcque pour les sainctes lettres, et la Chaldaïcque et Arabicque pareillement*, et que tu formes ton stille, quand à la Grecque, à l'imitation de Platon ,. quand à la Latine, de Cicéron. Qu'il n'y ait hystoire que tu ne tienne en mémoire présente, à quoy te aydera la Cosmographie de ceulx qui en ont escript.

« Des ars libéraux, Géometrie, Arisméticque et Musicque*, je t'en donnay quelque goust quand tu estoys encores petit, en l'eage de cinq à six ans: poursuys la reste, et de Astronomie saiche en tous les canons* : laisse

moy l'Astrologie* divinatrice, et l'art de Lullius*, comme abuz et vanitez. Du droit civil, je veulx que tu saiche par cueur les beaulx textes, et me les confère avecques Philosophie.

« Et quand à la congnoissance des faictz de nature, je veulx que tu te y adonne curieusement: qu'il n'y ayt mer, rivière, ny fontaine, dont tu ne congnoisse les poissons: tous les oyseaulx de l'air, tous les arbres, arbustes, et fructices* des forestz, toutes les herbes de la terre, tous les métaulx cachez au ventre des abysmes, les Pierreries de tout Orient et Midy, rien ne te soit incongneu.

« Puis songneusement revisite les livres des médicins Greez, Arabes et Latins, sans contemner les Thalmudistes et Cabalistes*, et, par fréquentes anatomies*, acquiers toy parfaicte congnoissance de J'aultre monde*, qui est l'homme. Et, par lesquelles heures du jour, commence à visiter les sainctes lettres, premièrement, en Grec, le Nouveau Testament, et Epistres des Apostres, et puis, en Hébrieu, le Vieulx Testament.

« Somme, que je voy un abysme de science. Car, doresnavant que tu deviens homme et te fais grand, il te fauldra yssir de ceste tranquillité et repos d'estude, et apprendre la chevalerie et les armes, pour défendre ma maison, et nos amys secourir en tous leurs affaires*, contre les assaulx des malfaisans. Et veulx que, de brief*, tu essaye combien tu as proffité, ce que tu ne pourras mieulx faire, que tenent conclusions* en tout sçavoir, publiquement, envers tous et contre tous, et hantant les gens lettrez qui sont tant à Paris comme ailleurs.

« Mais parce que, selon le saige Salomon, Sapience n'entre poinct en âme malivole*, et science sans conscience n'est que ruine de l'âme*, il te convient servir, aymer, et craindre Dieu, et en luy mettre toutes tes pensées et tout ton espoir ; et, par foy formée de charité*, estre à luy adjoinct, en sorte que jamais n'en soys desamparé par péché. Aye suspectz les abus du monde,. ne metz ton cueur à vanité* : car ceste vie est transitoire, mais la parole de Dieu demeure éternellement. Soys serviable à tous tes prochains, et les ayme comme toy mesmes. Révère tes précepteurs, fuis les compaignies des gens esquelz tu ne veulx point resembler, et, les grâces que Dieu te a données, icelles ne reçoipz en vain. Et quand tu congnoistras que auras tout le sçavoir de par delà acquis, retourne vers moy, affin que je te voye et donne ma bénédiction devant que mourir.

« Mon filz, la paix et grâce de Nostre Seigneur soit avecques toy. Amen.

« De UtoPie, ce dix septiesme jour du moys de mars.

« Ton Père,

« Gargantua »

RABELAIS F. (1532 ; ed. 1964). *Pantagruel*. Paris : Gallimard. (Texte établi par P. Michel). P.133-137.

Notes

- *Parquoy*. C'est pourquoi.
- *Vocables instructions.* Instructions orales.
- *l'Hébraïcque pour les sainctes lettres, et la Chaldaïcque et Arabicque pareillement*. Certains recueils de psaumes donnaient le texte en hébreu, en grec, en latin, en chaldéen et en arabe. La critique des textes et leur comparaison est une des nouveautés du temps (à ne pas confondre avec le commentarisme médiéval).
- *Géometrie, Arisméticque et Musicque*. Gargantua laisse de côté les trois autres arts libéraux: la grammaire, la rhétorique et la logique.
- *les canons*. Les lois de l'astronomie.
- *Astronomie et Astrologie*. Astronomie (XII°s.) et Astrologie (XIII°s.) ont le même sens jusqu'à la Renaissance. La distinction entre les deux est clairement attestée à partir de 1543 avec Copernic.
- *Art de Lullius*. Raymond LULLE (1233-1316), philosophe mystique, eut de nombreux échos à la Renaissance, et certains astrologues et autres praticiens de la divination s'en réclamèrent.
- *fructices*. Buissons.
- *livres des médicins Greez, Arabes et Latins, sans contemner les Thalmudistes et Cabalistes*. Alors que les polémiques entre défenseurs de la médecine grecque et partisans de la médecine arabe étaient très violentes, Rabelais ne jette l'exclusive sur aucune doctrine.
- *anatomies*. Rabelais a lui-même pratiqué la dissection, ce qui était encore exceptionnel en France à cette époque. L'anatomie était en honneur en Italie, notamment à Padoue (cf. Alessandro Achillini, Berengario et Canano, précurseurs de l'illustre Vésale, 1514-1564). Rabelais se tenait au courant des progrès de la médecine italienne.
- *l'aultre monde*. l'homme ou microcosme par opposition à l'univers ou macrocosme.
- *affaires*. Embarras, difficultés. Au XVIe s., affaire est masculin.
- *de brief*. Bientôt.
- *tenent conclusions.* Soutenant des thèses.

- *Ame malivole* : âme qui veut le mal.
- *Science sans conscience n'est que ruine de l'âme*. Cet adage célèbre était déjà courant chez les scolastiques, avant Rabelais.
- *Foi formée de charité*. Au sens théologique: la charité, c'est-à-dire l'amour divin, est la *forme* des autres vertus chrétiennes.
- *ne metz ton cueur à vanité*. N'applique ton cœur à des choses vaines.

L'humanité apparaît finalement comme un but à atteindre, plutôt qu'un acquis initial :

Savoir vivre cette vie

Il n'est rien si beau et légitime que de faire bien l'homme et dûment, ni science si ardue que de bien et naturellement savoir vivre cette vie ; et de nos maladies la plus sauvage c'est mépriser notre être (...). Les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au modèle commun et humain, avec ordre, mais sans miracle et sans extravagance.

Montaigne, *op.cit.*III-13

Encore faut-il convenir de ce qu'est un homme. Mais, pour ERASME (1469-1536), la nature, dont la "Folie" se fait le porte-parole, nous l'enseigne :

ÉRASME (1515)*, Ce qui distingue le fou du sage.*

Ce qui distingue le fou du sage, c'est que le premier est guidé par les passions, le second par la raison; aussi les Stoïciens écartent-ils de celui-ci toutes les passions, tenues pour des maladies. Il en est cependant qui servent aux pilotes experts, pour gagner le port; bien plus, aux sentiers de la vertu, elles éperonnent, aiguillonnent vers le bien. Sénèque va protester, doublement stoïcien, qui défend au sage toute espèce de passion. Mais, ce faisant, il supprime l'homme même; il fabrique un démiurge, un nouveau dieu, qui n'existe nulle part et jamais n'existera; disons mieux, il modèle une statue de marbre, privée d'intelligence et de tout sentiment humain.

(…)

XXXII. - Je crois entendre ici les philosophes réclamer: « C'est précisément fort malheureux qu'on soit tenu ainsi par la Folie dans l'illusion, l'erreur et l'ignorance. » Mais non, c'est être homme, tout simplement. Je ne vois pas pourquoi ils appellent un malheur d'être né tel, d'être élevé et formé selon la condition commune. Il n'y a rien de malheureux à être ce qu'on est, à moins qu'un homme ne se juge à plaindre de ne pouvoir voler comme les oiseaux, marcher à quatre pattes comme le reste des animaux, ou être armé de cornes comme le taureau. Dirait-on malheureux un très beau cheval, parce qu'il ne sait pas la grammaire et ne mange pas de gâteaux, ou un taureau parce qu'il ne peut pas faire de la gymnastique? De même que son ignorance grammaticale ne saurait rendre malheureux le cheval, la Folie ne fait point le malheur de l'homme, puisqu'elle est conforme à sa nature.

ÉRASME (1515 ; ed.1964). *Éloge de la folie*. Paris : Garnier-Flammarion (trad. de P. de Nolhac). P.38-41

L'humanisme est aussi une culture de tolérance, préfigurant par certains aspects le relativisme moderne. Montaigne reste emblématique dans notre culture pour son parti-pris contre toute forme de violence : procès en sorcellerie, conquistadores et génocide indien, mais aussi discipline imposée aux enfants, etc. Cette quête d'humanité se traduit par l'émergence de l'idée de ce qui sera appelé au XX°s. "culture" (au sens anthropologique) – *Cf.* la "coutume", terme récurrent chez Montaigne -. Cette idée est alimentée par les découvertes de nouveaux mondes dont l'Eglise, d'ailleurs, doute que les hommes qui les peuplent aient une âme. Pour Montaigne, l'humanité des "sauvages", des "barbares", est d'autant plus grande qu'elle est guidée par la Nature :

MONTAIGNE (1580-88)*, Des Cannibales*.

Or je trouve, pour revenir à mon propos, qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vrai, il semble que nous n'avons autre mire* de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances* du pays où nous sommes. (…) Ils sont sauvages, de même que nous appelons sauvages les fruits que nature, de soi et de son progrès* ordinaire, a produits: là où, à la vérité, ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice et détournés de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages. (…) Ce n'est pas raison que l'art gagne le point d'honneur sur notre grande et puissante mère Nature. Nous avons tant rechargé la beauté et richesse de ses ouvrages par nos inventions que nous l'avons du tout* étouffée. (…)

Ces nations me semblent donc ainsi barbares, pour avoir reçu fort peu de leçon de l'esprit humain, et être encore fort voisines de leur naïveté originelle. Les lois naturelles leur commandent encore, fort peu abâtardies par les nôtres; (…)

Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie.(…)

Trois d'entre eux (…) furent à Rouen, du temps que le feu roi Charles neuvième y était. Le Roi parla à eux longtemps; on leur fit voir notre façon, notre pompe, la forme d'une belle ville. Après cela, quelqu'un en demanda leur avis, et voulut savoir d'eux ce qu'ils y avaient trouvé de plus admirable; (…). Ils dirent qu'ils trouvaient en premier lieu fort étrange que tant de grands hommes, portant barbe, forts et armés, qui étaient autour du Roi (il est vraisemblable qu'ils parlaient des Suisses de sa garde), se soumissent à obéir à un enfant, et qu'on ne choisisse plutôt quelqu'un d'entre eux pour commander; secondement (ils ont une façon de leur langage telle, qu'il nomment les hommes moitié les uns des autres) qu'ils avaient aperçu qu'il y avait parmi nous des hommes pleins et gorgés de toutes sortes de commodités, et que leurs moitiés étaient mendiants à leurs portes, décharnés de faim et de pauvreté; et trouvaient étrange comme ces moitiés ici nécessiteuses pouvaient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prissent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons.

Montaigne (*op.cit.*). I21. p.129-142

Mire : référence, critère
Progrès : évolution, avancée
Tout (du) : complètement
Usance : usage, coutume

Ce regard critique sur sa propre civilisation prend fréquemment les traits de la satire sociale :

ÉRASME (1515), ***La comédie de la vie.***

Tout le monde voit dans un roi un être riche et puissant. Cependant, s'il n'a aucune qualité spirituelle, rien ne lui appartient; il est même infiniment pauvre et, si ses vices sont nombreux, il n'est qu'un vil esclave. On pourrait étendre le raisonnement, mais il suffit d'avoir pris cet exemple. Que voulez-vous prouver? me dit-on. Voici où j'en veux venir. Des acteurs sont en scène et jouent leur rôle; quelqu'un essaie d'arracher leur masque pour montrer aux spectateurs leur visage naturel; ne va-t-il pas troubler toute la pièce, et ce furieux ne mérite-t-il pas d'être chassé du théâtre? Son acte vient de changer toutes les apparences: la femme de la scène soudain apparaît un homme, le jouvenceau, un vieillard; on voit que le roi est un Dama*, et le dieu, un petit bonhomme. L'illusion ôtée, toute l'œuvre est bouleversée; ce travesti, ce fard étaient cela même qui charmait les yeux. Il en va ainsi de la vie. Qu'est-ce autre chose qu'une pièce de théâtre, où chacun, sous le masque, fait son personnage jusqu'à ce que le chorège* le renvoie de la scène? Celui-ci, d'ailleurs, confie au même acteur des rôles fort divers, et tel qui revêtait la pourpre du roi reparaît sous les loques de l'esclave. Il n'y a partout que du travesti, et la comédie de la vie ne se joue pas différemment.

Erasme, *op.cit.*p.36.

Un Dama : un esclave.

Mais si la critique humaniste conduit à relativiser la valeur des "usages", elle diffère néanmoins de la satire sociale qui se déploiera plus tard sous la plume des moralistes classiques (tels que La Fontaine ou La Bruyère). En effet il est essentiel, pour un humaniste, de jouer le jeu qui convient dans la société où l'on se trouve :

Il agit à contretemps celui qui ne sait s'accommoder des choses telles qu'elles sont, qui n'obéit pas aux usages, qui oublie cette loi des banquets: « Bois ou va-t'en! » et qui demande que la comédie ne soit pas une comédie. Tu montreras du vrai bon sens, toi qui n'es qu'un homme, en ne cherchant pas à en savoir plus que les hommes, en te pliant de bon gré à l'avis de la multitude ou en te trompant complaisamment avec elle. « Mais, dira-t-on, c'est proprement de la folie! » Je ne contredis pas, pourvu qu'on m'accorde en retour qu'ainsi se joue la comédie de la vie.

Ibid., p.37.

L’humanisme se caractérise aussi par un retour aux sources culturelles de l’Antiquité (au détriment parfois de la lecture des textes théologiques, lesquels perdent de leur pouvoir de référence) et l’intérêt tout particulier pour le stoïcisme (qui chez Montaigne emprunte à l’occasion quelques manières de l’épicurisme, en général nuancé de scepticisme). Les références aux philosophes antiques sont ainsi omniprésentes dans les écrits humanistes, en

quête d'une forme particulière de sagesse : le savoir vivre. Mais la sagesse humaniste se défie de la raison, contre-nature :

Les lois naturelles et la raison

Il est croyable qu'il y a des lois naturelles, comme il se voit ès autres créatures ; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingérant partout de maîtriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance.

Montaigne, *op.cit.*II-12

Avec Montaigne, l'humanisme prend une nouvelle orientation : l'homme n'est plus seulement objet à cultiver, mais devient aussi objet à connaître – car il existe bien une nature humaine. C'est ainsi que dans *Les Essais*, l'auteur s'essaye : « Toute cette fricassée que je barbouille ici n'est qu'un registre des essais de ma vie. ». Il s'examine, fait l'expérience de ses propres facultés, bref : il parle de lui. Et le genre est tout à fait nouveau, d'autant qu'il ne se veut pas même « littéraire » (c'est du moins en ces termes que l'on en jugera ultérieurement, le concept restreint de littérature, rapporté à l'esthétique, n'émergeant qu'au XVIII° siècle) : « Puissé-je ne me servir que des mots qui servent aux Halles de Paris » (I-26) (c'est-à-dire les marchés). Sans doute la description de soi, fût-elle « sans affectation », après s'être posé à une certaine distance de soi-même pour se regarder en toute honnêteté, génère-t-elle des opinions singulières et invérifiables ; mais Montaigne ne se réclame pas d'un autre discours que subjectif, d'une subjectivité qui ne contredit pas l'objectivité de la démarche - et il fait appel à la subjectivité du lecteur pour juger de son propos. Et cette démarche est fondatrice de l'introspection, première méthode de la future psychologie :

MONTAIGNE (1580-88), Parler de soi.

C'est une épineuse entreprise, et plus qu'il ne semble, de suivre une allure si vagabonde que celle de notre esprit; de pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes ; de choisir et arrêter tant de menus airs de ses agitations. Et est un amusement nouveau et extraordinaire, qui nous retire des occupations communes du monde, oui, et des plus recommandées. Il y a plusieurs années que je n'ai que moi pour visée à mes pensées, que je ne contrôle et étudie que moi; et, si j'étudie autre chose, c'est pour soudain le coucher sur moi, ou en moi, pour mieux dire. Et ne me semble point faillir*, si, comme il se fait des autres sciences, sans comparaison moins utiles, je fais part de ce que j'ai appris en celle-ci (…).

Ce ne sont mes gestes* que j'écris, c'est moi, c'est mon essence. Je tiens qu'il faut être prudent à estimer de soi, et pareillement consciencieux à en témoigner, soit bas, soit haut, indifféremment. Si je me semblais bon et sage ou près de là, je l'entonnerais à pleine tête. De dire moins de soi qu'il n'y en a, c'est sottise, non modestie. Se payer de moins qu'on ne vaut, c'est lâcheté et pusillanimité, selon Aristote. Nulle vertu ne s'aide de la fausseté; et la vérité n'est jamais matière d'erreur (…).

Et quand personne ne me lira, ai-je perdu mon temps de m'être entretenu tant d'heures oisives à pensements* si utiles et agréables? Moulant sur moi cette figure, il m'a fallu si souvent dresser et composer pour m'extraire, que le patron * s'en est fermi * et aucunement** formé soi-même. Me peignant pour autrui, je me suis peint en moi de couleurs plus nettes que n'étaient les miennes premières. Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait, livre consubstantiel à son auteur, d'une occupation propre*, membre de ma vie; non d'une occupation et fin tierce* et étrangère comme tous autres livres.

Montaigne, *op.cit.* II6 p.153-156, et II18 p.218.

Aucunement : dans une certaine mesure, d'une certaine façon.
Faillir : manquer
Fermir : affermir
Gestes : actions, hauts faits
Patron : modèle
Pensement : pensée, souci
Propre : personnel ; mettre au propre : donner en responsabilité propre
Tierce : appartenant à une autre personne

Questions sur les textes d'Erasme, de Rabelais et de Montaigne :
1. A partir de la lecture de ces textes, dégagez les caractéristiques de l'humanisme.
2. Dans quelle mesure ces textes renseignent-ils sur la manière dont la connaissance est conçue à la Renaissance ?

Questions sur les textes de Montaigne :
1°. Certains auteurs disent que la psychologie moderne commence avec *Les Essais*. Qu'en pensez-vous ?
2°. Situez la démarche de connaissance qu'entreprend Montaigne par rapport : au rationalisme cartésien ; au raisonnement logique ; à l'empirisme ; etc...
3°. Quelles difficultés spécifiques la connaissance de la « nature humaine » pose-t-elle ?

Remarque sur l'histoire du nom *moi*

Le *moi* substantif n'apparaît pas chez Montaigne. La première occurrence dont atteste le Littré est néanmoins contemporaine de Montaigne ; elle est due au poète Philippe Desportes (1546-1606) :

La seule mort a causé ma tristesse
La seule mort y pourra mettre cesse
Ne m'empêchant plus longuement de suivre
Cet autre moy, pour qui j'aimais à vivre.
(*Epitaphe à Diane*).

On le rencontrera ensuite beaucoup au XVII° siècle chez Pascal, dans le sens d'attachement de quelqu'un à ce qui lui est personnel, d'amour-propre ; par exemple : « Le moi est haïssable » (*Pensées*, VI-20).

D'après Littré, *Dictionnaire de la langue française*, pp.3937-3938.

3. Les fondements de la science

La science, détachée de la théologie, fait l'objet d'une reconceptualisation radicale. Les critères déterminant la légitimité d'une connaissance sont maintenant fonction, de sa conformité au réel, et la vision théologique du monde peinera à faire valoir sa validité au regard de ces nouveaux critères, notamment depuis la thèse de l'héliocentrisme (du grec : hêlios, soleil) soutenue par Nicolas COPERNIC (1473-1543) : la terre n'est plus le centre d'un monde que Dieu aurait créé pour l'homme. Et, de manière générale, les développements de l'astronomie, tout comme la découverte de nouveaux mondes, font exploser la clôture du monde médiéval et rendent pensable l'infini de l'espace.

La science nouvelle doit être à l'image du réel. En Angleterre, Francis BACON (1561-1626), pionnier non pas tant dans la pratique de cette nouvelle science que dans l'explicitation de ses principes, prend ainsi parti contre le savoir livresque de l'époque médiévale. Il convient en tout cas de ne pas mêler ces "deux livres" qu'a écrits Dieu : la nature, et la Bible. Et c'est le premier que la science se doit de déchiffrer, par une démarche aux fondements empiriques : il s'agit en premier lieu d'accumuler les faits, avant d'en découvrir l'ordonnancement propre :

Francis BACON (1620), Unir la raison et l'expérience.

L'empirique, semblable à la fourmi, se contente d'amasser et de consommer ensuite ses provisions. Le dogmatique, tel l'araignée, ourdit les toiles dont la matière est extraite de sa propre substance. L'abeille garde le milieu; elle tire la matière première des fleurs des champs puis, par un art qui lui est propre, elle la travaille et la digère. La vraie philosophie fait quelque chose de semblable (…). Notre plus grande ressource, celle dont nous devons tout espérer, c'est l'étroite alliance de ces deux facultés: l'expérimentale et la rationnelle, union qui n'a point encore été formée.

Novum Organum, livre l, chap. 95, trad. Buchon, PUF.

Questions sur le texte :
1°. Précisez ce qui est désigné par le terme « expérimental » ici. Ce terme a-t-il à votre avis le même sens qu'aujourd'hui ?
2°. En quoi la métaphore de l'abeille pourrait-elle être qualifiée de « pré-cartésienne »?

Dans ce souci d'une science qui "colle" au réel, Francis Bacon identifie les obstacles à la connaissance : les *idola*, qui déforment notre perception des choses :

Francis BACON : les « idoles »

Les idoles sont des fictions de l'esprit, par lesquelles nous percevons la réalité de façon déformée. F. Bacon distingue :
- les *idola tribus* (idoles de la tribu), communes à tous les humains, qui incitent les hommes à tenir pour vrai ce qui les satisfait (par ex. : supposer plus d'ordre dans le monde qu'il n'y en a).
- les *idola specus* (idoles de la caverne), individuelles (liées au caractère, à l'éducation, aux dispositions affectives)
- les *idola fori* (idoles de la foire), propres à une communauté donnée (représentations populaires).
- les *idola theatri* (idoles du théâtre), liées à la manière dont on présente le savoir, dans une mise en scène souvent trompeuse qui le fait paraître plus compliqué qu'il n'est en fait.

En définissant la science, Francis Bacon en explicite aussi les visées : il s'agit (conformément à la morale calviniste) d'accroître les richesses (en premier lieu : alimentaires) et la puissance de l'humanité. En d'autres termes, la nouvelle science se veut utile pour l'homme. C'est ainsi par exemple que Francis Bacon teste si le froid ralentit le processus de putréfaction des aliments (il serait d'ailleurs mort d'une bronchite contractée au cours de cette expérience qui, aurait-il dit sur son lit de mort, "a réussi excellemment").

Dans cette visée, la connaissance médicale intéresse tout particulièrement Francis Bacon, et il souligne à cet égard la valeur des remèdes des guérisseurs, comparés à l'inefficacité des théories spéculatives. La médecine de la Renaissance a d'ailleurs déjà remis en cause la suprématie de Claude GALIEN (Grec, 131-201), jusqu'à présent référence dogmatique, au profit d'Hippocrate, dont la démarche empirique est valorisée. André VESALE (1514-1564) est le pionnier de cette remise en cause, la pratique de la dissection humaine lui permettant de corriger les erreurs anatomiques conséquentes de Galien. La redécouverte d'Hippocrate est aussi l'appui d'une médecine alchimiste, dont les principes se fondent sur la correspondance micro/macrocosme, comme chez PARACELSE (1493-1541).

Francis Bacon a également réfléchi aux conditions d'exercice d'une science au service de la collectivité. Au cours de sa carrière politique, il a formé le projet d'une science d'état : l'Etat, selon lui, doit réformer les universités, créer les institutions adéquates, pour donner à la recherche une place essentielle.

Histoire de la psychologie

PS1 UE3 AU1 et UE6 AU4

2ème partie.

B. Connaître avec certitude : René DESCARTES (1596-1650)

Si Descartes est souvent perçu comme préfigurant la Modernité, c'est notamment qu'avec lui la méthode devient constitutive de la définition de la science. L'explicitation de la méthode répond à la question : comment connaître, et plus précisément : comment connaître avec certitude. Le *Discours de la méthode* (1637) a d'ailleurs pour titre complet : *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.*

1. Douter du sensible

Le fondement de la connaissance certaine est le doute systématique. Or, de tout ce qui parvient aux sens, rien ne résiste à cette entreprise – car nos sens peuvent nous tromper (illusions perceptives, ou encore : rêves). Nous n'avons en fait aucune preuve de l'existence même des objets – de leur existence extérieure à notre esprit. Notre erreur, c'est de considérer que les qualités sensibles sont des propriétés de l'objet, alors qu'elles dépendent de notre perception. Elles sont certes utiles pour la "conduite de la vie" (car par elles nous jugeons de ce qui est bon ou mauvais pour notre corps), mais elles ne peuvent fonder la connaissance. Se peut-il alors trouver un quelque chose qui résiste à cette entreprise du doute ?

2. *Cogito ergo sum*

Descartes (1641). *Je suis, j'existe.*

La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux; et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain.

Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable.

Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente; je pense n'avoir aucun sens; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain.

Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées? Cela n'est pas nécessaire; car peut-être que je suis capable de les produire de moi. même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.

(…)

Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas? Ne

suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres, qui veux et désire d'en connaître davantage, qui ne veux pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie*, et qui en sens aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps? Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis, et que j'existe, quand même je dormirais toujours, et que celui qui m'a donné l'être se servirait de toutes ses forces pour m'abuser? Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé de moi-même? Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant.

Méditation seconde. Dans : DESCARTES R. (ed. 1953). *Oeuvres et lettres*. Paris : Gallimard (texte établi par A. Bridoux.) p.274sq.

**Avoir en dépit* : mépriser.

Ainsi, le doute suppose une donnée initiale : la pensée. Je peux douter des contenus de ma pensée, mais non du fait que je pense. Le *Cogito*, acte de penser, n'est donc pas un objet comme les autres, puisqu'il peut être simultanément sujet et objet de la pensée ("Je pense que je pense"), se constituant ainsi en conscience de soi.

Le *Cogito*, seul "point fixe et assuré", sera donc le fondement de toute connaissance. C'est pourquoi avec Descartes s'opère une rupture épistémique, marquant l'entrée dans l'Age Classique : c'est l'émergence du sujet épistémique. La connaissance ne pourra plus se concevoir sur le modèle "naturaliste" d'une copie du réel, mais devient sous la dépendance d'un sujet pensant, dont la faculté de connaître demande à être investiguée.

Remarque
Certains courants de la philosophie moderne considéreront que le sujet, loin de pré-exister à l'acte de penser, émerge de l'acte (*Cf.* existentialisme : "L'existence précède l'essence").

3. La réalité objective des idées

Les règles à suivre pour connaître un objet quel qu'il soit découlent du *Cogito*, la certitude n'étant pas dans l'objet mais dans le sujet. Le doute méthodique impose de ne jamais tenir *a priori* pour vrai ce qui n'a pas fait l'objet d'un examen critique par le sujet pensant, examen à l'issue duquel doit persister un sentiment d'évidence. Ainsi, sera considéré comme faux tout ce qui n'est pas "clair et distinct". La connaissance se construit dont à partir d'"idées claires et distinctes*".

Idée : A l'Age Classique, le terme "idée" réfère au contenu mental. Pour Descartes, "tout ce qui est dans notre esprit lorsqu'il pense".
Idée claire : idée qui s'impose à notre esprit dans l'"intuition directe".
Idée distincte : idée qui peut être distinguée, séparée, sans ambiguïté, de toutes les autres idées.

Or, de telles idées ne peuvent provenir des sens ou de l'imagination* :

Imagination : faculté de former des images. A l'Age Classique, l'imagination est généralement conçue comme faculté de se représenter le réel de façon sensible, reproduisant ainsi la perception. Elle est donc de nature strictement corporelle. "Imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle" (Descartes, 1641, *op.cit.*).

Descartes (1641). ***Quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ?***

Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier. Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche: il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci.

Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu: ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure; et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte? Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. Or qu'est-ce que cela: flexible et muable? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer.

Qu'est-ce maintenant que cette extension? N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage? Et je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive; je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident. Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée.

Cependant je ne me saurais trop étonner, quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure: d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts? Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux.

Ibid.

Le critère du clair et du distinct ne me permet pas pour autant d'être assuré de la réalité objective des idées : correspondent-elles à une réalité extérieure à ma pensée ? Quelle garantie puis-je avoir que leur support ontologique est autre que le *cogito* lui-même ? Car dans le rêve, les idées qui me paraissent bien réelles sont pourtant pure production de mon esprit. Cette

question de l'origine des idées, c'est-à-dire de leur cause, structurera toute la pensée classique sur l'entendement*.

Entendement : A partir de Descartes et durant tout l'Age Classique, désigne la faculté de comprendre, de produire des connaissances, et, plus largement, l'esprit.

4. Dieu

Pour Descartes, Dieu est la seule garantie de l'existence d'une réalité extérieure – c'est-à-dire la garantie du fondement de la connaissance. L'existence de Dieu est aussi indubitable que le *cogito* : la cause (*i.e.* l'origine) de l'idée de Dieu ne peut être dans mon entendement, lequel est fini tandis que Dieu est infini ; l'idée de Dieu dépasse mon entendement, elle est donc causée par quelque chose de plus grand que mon entendement.

Remarques :

1. Pour Descartes, il n'est pas possible que je sois mon propre créateur, car alors je me serais doté de toutes les perfections.
2. L'idée de Dieu (effet) ne peut avoir plus de réalité que ce qui la génère (sa cause). De manière générale : la cause possède nécessairement au moins autant de puissance que l'effet qu'elle produit (*Cf. infra* sur la notion de causalité à l'Age Classique).
3. Descartes a formulé l'hypothèse d'une genèse mécanique du monde (contre la thèse de la Création), avant de la rejeter. Suivant cette hypothèse, notre pensée, les "idées claires", soit : le fondement de toute connaissance, résulteraient d'une nécessité aveugle, auquel cas la certitude serait impossible.

5. L'unité des sciences

La séparation entre le créé et le Créateur, c'est-à-dire entre le domaine de l'objet et le domaine de l'Etre, conduit à rompre avec l'aristotélisme : la science devient définitivement distincte de l'ontologie (mais en même temps, le vivant n'a pas chez Descartes de statut spécifique dans l'ordre des objets, qui n'admet aucun principe interne de création, d'"auto-production" dirions-nous aujourd'hui).

Toutes les sciences doivent donc se construire suivant les mêmes principes. L'unité des sciences en effet se justifie par l'unité de l'esprit connaissant. La méthode cartésienne, c'est-à-dire les règles de la raison pour connaître, est donc la même pour toutes les sciences, les mêmes lois étant susceptibles de s'appliquer à tout ce qui est de l'ordre du créé. C'est ainsi que "l'arbre de la philosophie" a pour tronc la physique, et pour principales branches la morale, la médecine et la mécanique. Quant aux racines de l'arbre, elles figurent la métaphysique*, en tant que lieu d'où se déterminent les fondements de toute connaissance.

Métaphysique : Science des principes, plus élevée et plus générale que les autres, de laquelle toutes les connaissances tiennent leur certitude et leur vérité (d'après Littré).

Le modèle permettant la connaissance du monde physique viendra des mathématiques. En effet les évidences, les idées "qui s'imposent sans restriction à l'esprit", Descartes les rencontre avec les notions mathématiques, ces "vérités éternelles", innées, que Dieu a déposées en nous. Ainsi les "natures simples", par lesquelles je peux me représenter le monde physique, sont des grandeurs mathématiques : le mouvement, la figure, l'étendue, rendent en effet possible la connaissance claire et distincte des corps (par delà les qualités sensibles par lesquelles ils

apparaissent à mes sens) ; et ces notions, "connues par elles-mêmes", "déterminées en nous par l'intuition", ne peuvent être déduites de l'expérience (*Cf.* texte p.48).
Les mathématiques donc, purement abstraites avant Descartes, seront appliquées à la connaissance du monde physique, en passant par la géométrie. Descartes fonde ainsi la géométrie analytique, qui permet de représenter mathématiquement l'espace physique. La nature, conçue comme une vaste étendue géométrique, est régie par des lois qui sont des relations mathématiques, et que le mouvement et l'espace suffisent à fonder : le fonctionnement de cette nature totalement désacralisée est mécanique.

Remarques :
- Dans cette science, le nombre négatif, comme le vide, sont impensables.
- On peut voir dans le modèle cartésien les fondements de la science moderne, à ceci près que les racines métaphysiques de la connaissance seront ignorées (notamment : à partir de Comte).

C. Le dualisme

1. La doctrine mécaniste

1.1. La nature-machine

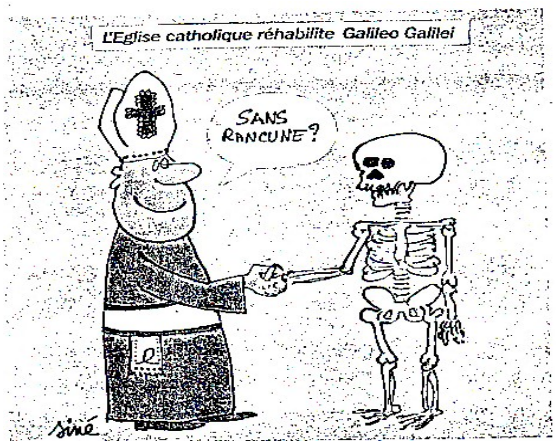
Depuis la Renaissance, l'intérêt pour les "arts mécaniques" (les techniques) n'a cessé de croître, comme en témoigne par exemple la vogue des automates. Ceux-ci confortent l'analogie entre mouvement du vivant et mouvement mécanique. Connaissance de la nature et construction de machines s'enrichissent mutuellement : connaître le mouvement naturel, c'est ouvrir la possibilité de le reproduire artificiellement ; en même temps que les machines, en ce qu'elles imitent la nature, permettent d'en mieux comprendre le mouvement sans recourir à quelque entité surnaturelle que ce soit.

Par exemple : Léonard DE VINCI (1452-1519) observe le vol des oiseaux en vue de construire une machine volante.

Remarques :
1. La nécessité de l'intervention divine dans la genèse du mouvement de la nature est donc remise en cause. Mais pour Descartes, la nature ne possède aucune force propre ; Dieu est le "moteur" de la machine. Le mouvement permanent de la nature est une Création permanente ("théorie de la Création continuée").

2. L'Eglise catholique continue néanmoins d'intervenir en matière de connaissance de la nature. Ainsi, après l'interdiction des thèses coperniciennes en 1616, c'est GALILÉE (1564-1642) qui, en 1633, doit abjurer que la terre n'est pas le centre du monde, et qu'elle tourne. Il sera réhabilité en… 1992.

Galilée par Siné (1992)


L'Eglise catholique réhabilite Galileo Galilei
SANS RANCUNE?
Siné

3. Contre la vision mécaniste de la nature, la vision mystique que l'on rencontrait dans l'alchimie reste vivace, y compris sur le terrain de la connaissance scientifique du monde physique. L'alchimie a d'ailleurs été considérée jusqu'au XIX° siècle[2] comme l' « ancêtre » de la chimie (dont la naissance est située au XVIII° siècle, avec en France : LAVOISIER). Esotérique, transculturelle, en quête du Grand-Oeuvre, de la panacée universelle, remède qui guérirait l'humanité de tous ses maux, elle nous apparaît aujourd'hui plus proche de la secte que de l'école. Les alchimistes ("Adeptes", terme qui à l'origine désignait uniquement les alchimistes ayant réalisé le Grand-Oeuvre) expérimentent sur la transmutation des métaux pour découvrir la panacée universelle. Plus précisément, il s'agit de perfectionner l'oeuvre de la nature. L'expérimentation ici, en tant qu'action sur la matière en vue de la maîtriser, est indissociable de la philosophie mystique qui la guide (en générant les hypothèses), philosophie articulée autour d'un rapport complexe esprit-matière (on pourrait dire en quelque sorte que l'esprit agit sur la matière pour parvenir à délivrer l'esprit au moyen de la matière).

NEWTON, le mécanisme cartésien et l'alchimie.

Pour décrire l'activité de la nature, il utilise une formule remarquable qui, littéralement, devrait se traduire ainsi : « *la Nature est une travailleuse circulatoire perpétuelle, qui engendre des fluides à partir des solides et des solides à partir des fluides : des choses fixes à partir des volatiles et des volatiles à partir des fixes* », etc. Dans le même texte, il parle d' « effluves, électriques et magnétiques », d' « esprits éthériens », de l' « esprit vital aérien ». Les métaphores les plus anthropomorphiques ne lui font pas peur. I1 suppose par exemple que *«le soleil s'imprègne copieusement de cet esprit [éthérien] afin de conserver son éclat et d'empêcher les planètes de s'écarter de lui»* ; et que « *les vastes espaces éthériens entre nous et les étoiles constituent un entrepôt suffisant pour cette nourriture du soleil et des planètes* »! Précisons que l' « Hypothèse » sur la lumière, d'où sont tirés ces passages, a été communiquée à la Royal Society en 1675. Dans les notes personelles de Newton, on trouve des propositions bien plus surprenantes encore. La continuité est nette en tout cas, entre ces spéculations sur la « nourriture du soleil » et les spéculations alchimiques concernant le *Lion vert* - ce « lion », qui représente le minerai brut d'antimoine, se nourrit du soleil et laisse s'écouler comme du sang le mercure vivifié...

(…)

A travers ces énoncés se manifeste une vision du monde bien spéciale. Une vision théologique, assurément; car Newton se réfère inlassablement à l'omniprésence et à la toute-puissance de Dieu. C'est le Créateur, en dernier ressort, qui fournit et renouvelle les forces requises par la conservation de la vie et du mouvement des planètes. Mais les causes secondes qui sont à l'œuvre, ce sont ces *principes*, ces *forces* multiples que nous ne pouvons pas toujours observer de façon précise, mais dont nous sommes pratiquement contraints d'admettre l'existence. Les grands fantasmes énergétiques de Newton font partie intégrante de sa philosophie de la nature; contre les cartésiens, il réhabilite les « forces ». Les Adeptes, selon Westfall, auraient fourni à Newton certains thèmes qu'il a utilisés pour lutter contre la thèse mécaniste; thèse qui faisait de la matière une réalité morte et froide. Cette opposition entre le cartésianisme et le newtonianisme est d'ailleurs familière aux historiens des sciences. Jacques Roger, par exemple, a souligné que la théorie de l'attraction « *tendait à ruiner la conception cartésienne d'une matière purement passive, incapable de se donner à elle-même le mouvement dont, elle est animée* ». Et pourquoi serait-il choquant de supposer que Newton, dans ses spéculations, a fait « fonctionner » certaines images empruntées aux alchimistes? On sait d'autre part que Newton, fidèle en cela à la tradition hermétique*, aimait recourir aux *analogies* les plus variées et exploiter toutes les ressources de la notion *d'harmonie.*

(…)

Du vivant même de Newton, de nombreux hommes de science (et notamment des Français) ont refusé sa *philosophie* tout en acceptant la *loi* de la gravitation qu'il avait formulée. Conservant l'espoir de découvrir une interprétation moins « occulte », ils manifestèrent clairement leur scepticisme. Ils pouvaient d'ailleurs trouver chez Newton lui-même la justification de leur attitude. Dans le « Scholium generale » du livre III des *Principia,*

---

[2] Au XIX° siècle en effet, la chimie positive (c'est-à-dire conforme à la science définie par COMTE, *Cf. infra* dans le cours) montrera que le principe même de la transmutation est faux, puisque les métaux sont des corps simples. Cela dit l'indécomposabilité des corps simples sera elle-même remise en cause par la physique atomique du XX° siècle.

il avait en effet écrit la formule devenue célèbre: « *Hypotheses non fingo* » (« Je ne feins pas d'hypothèses »). Elle signifiait que, du strict point de vue scientifique, seules comptent les relations mathématiques découvertes grâce à l'observation rigoureuse des phénomènes. Là-dessus, Newton était tout à fait clair: *« tout ce qui n'est pas déduit des phénomènes, il faut l'appeler hypothèse; et les hypothèses, qu'elles soient métaphysiques ou physiques, qu'elles concernent les qualités occultes ou qu'elles soient mécaniques, n'ont pas leur place dans la philosophie expérimentale.* » Abstenons-nous donc de spéculer arbitrairement sur les causes ultimes de la gravitation: contentons-nous de découvrir les lois mathématiques qui expriment le fonctionnement de la nature et permettent de faire des prévisions exactes.
(…)

On commettrait toutefois un contresens grave si on en concluait qu'il voulait catégoriquement interdire aux physiciens les spéculations hypothétiques. La lecture des *Principia* et de ses autres textes scientifiques oblige en effet à constater qu'il a lui-même produit un très grand nombre d'hypothèses et qu'il a déployé une activité philosophique incessante. La faute à ne pas commettre, selon lui, c'est celle qui consiste à présenter publiquement comme une vérité expérimentale une hypothèse incorrecte et mal confirmée. Mais d'une part il sait que le recours à l'imagination est indispensable; d'autre part il a une vision unitaire du savoir et éprouve le besoin de donner des bases philosophiques à ses travaux « expérimentaux ». Ce qui fonde sa conception de l'espace et de la matière. ce qui justifie sa croyance en la rationalité mathématique de la nature, c'est son idée de Dieu. Et ce qui lui permet de penser la force qui agit derrière les phénomènes de gravitation, c'est la conviction que Dieu a distribué dans l'univers des forces multiples; forces dont les Adeptes de l'alchimie ont reconnu l'existence en parlant de « principes actifs ».

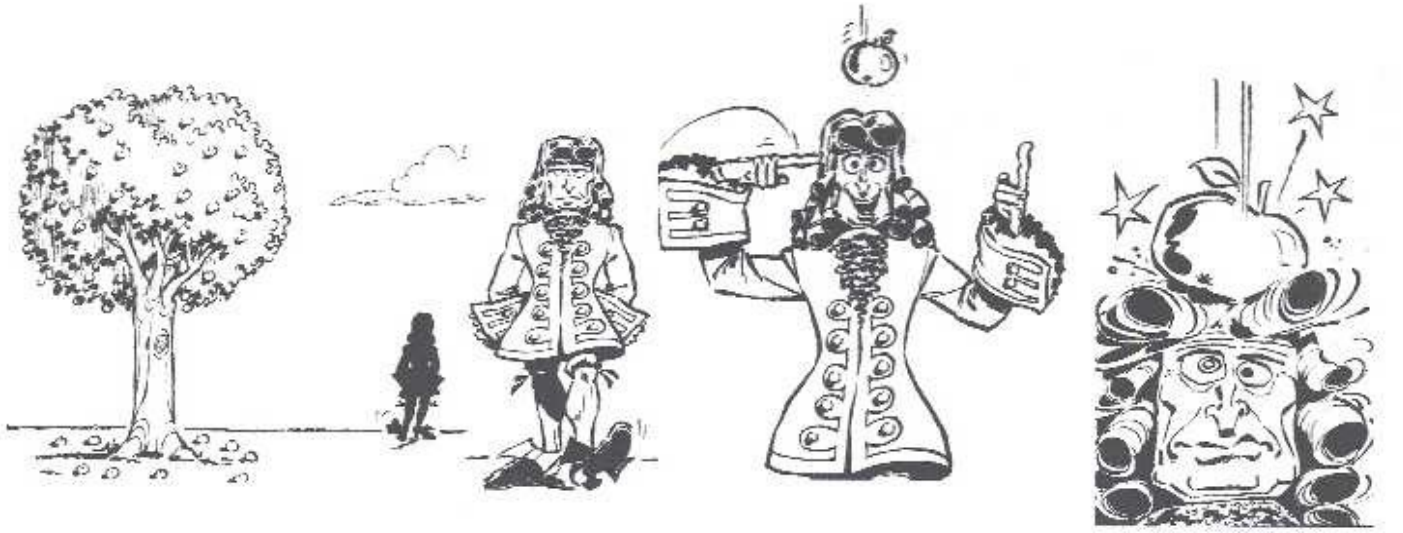
Dans cette perspective, Newton apparaît à coup sûr comme un scientifique, mais aussi comme un théologien qui conteste le pur « mécanisme » d'un Descartes et comme un métaphysicien qui fait siennes certaines croyances « hermétiques* ».

THUILLIER P. (1989). Isaac Newton, un alchimiste pas comme les autres. *La Recherche, 212*. 876-887.

Notes :
hermétique : alchimique.

NEWTON par Gotlib.

GOTLIB M. (1978). *Rubrique-à-brac (T.2 1ère partie).* Neuilly-sur-Seine : Dargaud éditeur.



Questions :
1°. Que pouvez-vous dire de la façon dont Newton conçoit les rapports entre : alchimie et « philosophie expérimentale » ? entre métaphysique et physique ? entre hypothèses et phénomènes ?
2°. Pensez-vous que la « philosophie expérimentale » de Newton procède de la même façon que la science expérimentale telle que définie ultérieurement par Claude Bernard (cf. introduction) ?

1.2. Le corps-machine

L'intérêt pour le corps humain s'inscrit, comme l'intérêt pour la nature, dans ce nouvel élan né de la Renaissance. On l'observe aussi bien dans le domaine artistique, avec la réapparition du nu dans la peinture, que dans le domaine médical (*Cf.* IIIA3, p.45). Pour De Vinci, l'étude graphique du corps, en particulier de la musculature, n'est pas sans rapport avec l'invention mécanique : la musculature est en effet le support du mouvement.

Parmi les thèses qui permettent à la vision mécaniste du corps de s'imposer, celle de William HARVEY (1578-1657) doit être signalée : très contestée à son époque, la thèse de la circulation sanguine de Harvey décrit le fonctionnement automatique du cœur, analogue à une pompe.

Le mécanisme reste néanmoins associé de manière privilégiée à Descartes. Selon ce dernier, le corps-machine se meut *via* la circulation des "esprits animaux" entre le cerveau et les organes des sens, les muscles, le cœur. Cette description prend notamment appui sur l'étude des "réflexes", c'est-à-dire pour Descartes toutes les "actions qui se font sans que l'esprit y pense".

DESCARTES (1637), *Le fonctionnement mécanique du corps.*

Et enfin, ce qu'il y a de plus remarquable en tout ceci, c'est la génération des esprits animaux, qui sont comme un vent très subtil, ou plutôt comme une flamme très pure et très vive, qui, montant continuellement en grande abondance du cœur dans le cerveau, va se rendre de là par les nerfs dans les muscles et donne le mouvement à tous les membres; sans qu'il faille imaginer d'autre cause qui fasse que les parties du sang qui, étant les plus agitées et les plus pénétrantes, sont les plus propres à composer ces esprits, se vont rendre plutôt vers le cerveau que vers ailleurs, sinon que les artères qui les y portent sont celles qui viennent du cœur le plus en ligne droite de toutes, et que, selon les règles des mécaniques, qui sont les mêmes que celles de la nature, lorsque plusieurs choses tendent ensemble à se mouvoir vers un même côté où il n'y a pas assez de place pour toutes, ainsi que les parties du sang qui sortent de la concavité gauche du cœur tendent vers le cerveau, les plus faibles et moins agitées en doivent être détournées par les plus fortes qui, par ce moyen, s'y vont rendre seules.
J'avais expliqué assez particulièrement toutes ces choses dans le traité que j'avais eu ci-devant dessein de publier. Et ensuite j'y avais montré quelle doit être la fabrique des nerfs et des muscles du corps humain, pour faire que les esprits animaux étant dedans aient la force de mouvoir ses membres, ainsi qu'on voit que les têtes un peu après être coupées, se remuent encore et mordent la terre, nonobstant qu'elles ne soient plus animées; quels changements se doivent faire dans le cerveau pour causer la veille, et le sommeil, et les songes; comment la lumière, les sons, les odeurs, les goûts, la chaleur, et toutes les autres qualités des objets extérieurs y peuvent imprimer diverses idées par l'entremise des sens; comment la faim, la soif, et les autres passions intérieures y peuvent aussi envoyer les leurs; ce qui doit y être pris pour le sens commun* où ces idées sont reçues; pour la mémoire qui les conserve; et pour la fantaisie qui les peut diversement changer et en composer de nouvelles, et, par même moyen, distribuant les esprits animaux dans les muscles, faire mouvoir les membres de ce corps en autant de diverses façons, et autant à propos des objets qui se présentent à ses sens et des passions intérieures qui sont en lui, que les nôtres se puissent mouvoir sans que la volonté les conduise. Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers *automates* ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut

faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes.

Discours de la méthode, p.163sq.

**sens commun* : (XVI° s.) faculté de l'âme par laquelle elle juge de toutes les espèces des objets perçus par les sens extérieurs (A. REY).

2. Les rapports entre l'âme et le corps.

Le dualisme cartésien pose l'existence de deux principes de mouvement : « l'un tout mécanique et corporel, qui dépend de la seule force des esprits animaux et de la seule conformation des membres, et qui peut être appelé âme corporelle » ; c'est la *res extensa* (chose étendue). Et « l'autre incorporel, savoir l'esprit ou cette âme que j'ai définie substance pensante » ; c'est la *res cogitans* (chose pensante). La substance pensante, dont la science mécaniste ne saurait rendre compte, est le propre de l'homme. L'animal quant à lui, pure *res extensa*, est un parfait automate :

DESCARTES (1637). *Les bêtes n'ont point de raison.*

[S]'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux; au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes. Dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées. Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes; comme si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire, si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine, pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. Car c'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées; et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes par lesquels ils se font entendre à ceux qui étant ordinairement avec eux ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout.

Ibid.

Descartes sera néanmoins amené à relativiser le dualisme lorsqu'il se penchera sur la question des "passions" (*Les passions de l'âme*, 1649). Car comment comprendre, si réellement âme et corps sont distincts, que la volonté puisse faire se mouvoir la matière corporelle ? ou

inversement, que des affections du corps (comme la douleur) puissent avoir des répercussions dans l'âme ? Les passions (amour, haine, joie, tristesse, pour ce qui est des quatre "passions primitives"), c'est-à-dire les affects, dépendent du corps, bien qu'affectant l'âme.

Remarque :
Le terme "passion" se comprend dans l'opposition à "action". Les passions sont subies, en ce que leur cause, conçue comme corporelle, est extérieure à la volonté.

C'est ainsi que Descartes supposera un lieu d'union entre l'âme et le corps : la glande pinéale (épiphyse), et qu'il admettra, de manière générale, que certaines facultés de l'âme s'exercent en liaison avec le corps, par exemple : la "mémoire imaginative". Mais la raison, quant à elle, restera conçue comme purement spirituelle, s'exerçant sans intervention des "esprits animaux", donc sans trace dans le cerveau.

3. La connaissance de l'âme chez les rationalistes*.

Rationalisme : on désigne ainsi la conception selon laquelle la connaissance repose sur un fondement rationnel (*Cf.* introduction), c'est-à-dire a pour origine la raison. A l'Age Classique, Descartes et ses héritiers sont appelés "rationalistes", que la tradition oppose aux "empiristes" (voir plus loin).

3.1. Descartes

La *res cogitans* échappant à la science mécaniste, qui ne peut porter que sur des objets ayant une étendue dans l'espace, c'est de la métaphysique que relève la connaissance de l'âme. La métaphysique fait intervenir l'entendement seul. Elle implique en particulier l'"intuition directe" – directe car non médiatisée par le sensoriel.
En revanche, la médiation sensorielle est nécessaire pour se représenter le monde physique, dont la connaissance, objet de la science mécaniste, requiert – outre l'entendement bien sûr – perception et imagination. Bref, la physique est à la fois rationnelle et empirique. Le corps est donc plus difficile à connaître que l'âme (puisque l'entendement n'y suffit pas) :

DESCARTES (1641). ***Il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit.***

Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même? Car jusques ici je n'admets en moi autre chose qu'un esprit. Que prononcerai-je, dis-je, de moi qui semble concevoir avec tant de netteté et de distinction ce morceau de cire? Ne me connais-je pas moi-même, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté? Car si je juge que la cire est, ou existe, de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis, ou que j'existe moi-même, de ce que je la vois. Car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire; il peut aussi arriver que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose; mais il ne se peut pas faire que lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne soit quelque chose. De même, si je juge que la cire existe, de ce que je la touche, il s'ensuivra encore la même chose, à savoir que je suis; et si je le juge de ce que mon imagination me le persuade, ou de quelque autre cause que ce soit, je conclurai toujours la même chose. Et ce que j'ai remarqué ici de la cire, se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont extérieures, et qui se rencontrent hors de moi.

Or si la notion ou la connaissance de la cire semble être plus nette et plus distincte, après qu'elle a été découverte non seulement par la vue ou par l'attouchement, mais encore par beaucoup d'autres causes, avec combien plus d'évidence, de distinction et de netteté, me dois-je connaître moi-même, puisque toutes les raisons qui servent à connaître et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouvent beaucoup plus facilement et plus évidemment la nature de mon esprit? Et il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit même, qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'être nombrées.

Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais; car, puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit.

Médiation seconde, op.cit.

3.2. Nicolas MALEBRANCHE (1638-1715).

Malebranche est certes un cartésien, mais son point de vue sur la connaissance de l'âme diverge de celui de Descartes. Sa philosophie a pour objectif de concilier la théologie et la science mécaniste de Descartes. Et l'âme, parce que sans étendue, échappe à la science mécaniste. Pourtant Malebranche s'efforce d'en appréhender quelque chose en utilisant, pour en décrire les facultés, des notions issues de cette science :

MALEBRANCHE (1682), ***Les facultés de l'âme : l'entendement.***

L'esprit de l'homme, n'étant point matériel ou étendu, est sans doute une substance simple, indivisible, et sans aucune composition de parties; mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés, savoir: *l'entendement* et la *volonté*, lesquelles il est nécessaire d'expliquer d'abord, car il semble que les notions ou les idées qu'on a de ces deux facultés, ne sont pas assez nettes ni assez distinctes.

Mais parce que ces idées sont fort abstraites et qu'elles ne tombent point sous l'imagination, il semble à propos de les exprimer par rapport aux propriétés qui conviennent à la matière, lesquelles, se pouvant facilement imaginer, rendront les notions qu'il est bon d'attacher à ces deux mots *entendement* et *volonté*, plus distinctes et même plus familières. Il faudra seulement prendre garde que ces rapports de l'esprit et de la matière ne sont pas entièrement justes, et qu'on ne compare ensemble ces deux choses que pour rendre l'esprit plus attentif et faire comme sentir aux autres ce que l'on veut dire.

La matière ou l'étendue renferme en elle deux propriétés ou deux facultés. La première faculté est celle de recevoir différentes figures, et la seconde est la capacité d'être mue. De même, l'esprit de l'homme renferme deux facultés: la première, qui est *l'entendement*, est celle de recevoir plusieurs *idées*, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses; la seconde, qui est la *volonté*, est celle de recevoir plusieurs *inclinations* ou de vouloir différentes choses. Nous expliquerons d'abord les rapports qui se trouvent entre la première des deux facultés qui appartiennent à la matière, et la première de celles qui appartiennent à l'esprit.

L'étendue est capable de recevoir de deux sortes de figures. Les unes sont seulement extérieures, comme la rondeur à un morceau de cire; les autres sont intérieures, et ce sont celles qui sont propres à toutes les petites parties dont la cire est composée; car il est indubitable que toutes les petites parties qui composent un morceau de cire ont des figures fort différentes de celles qui composent un morceau de fer. J'appelle donc simplement *figure* celle qui est extérieure, et j'appelle *configuration* la figure qui est intérieure et qui est nécessaire à toutes les parties dont la cire est composée, afin qu'elle soit ce qu'elle est.

On peut dire de même que les perceptions que l'âme a des idées sont de deux sortes. Les premières que l'on appelle perceptions pures, sont pour ainsi dire superficielles à l'âme; elles ne la pénètrent et ne la modifient pas sensiblement. Les secondes, qu'on appelle sensibles, la pénètrent plus ou moins vivement. Tels sont le plaisir et la douleur, la lumière et les couleurs, les saveurs, les odeurs, etc. Car on fera voir dans la suite que les sensations ne sont rien autre chose que des manières d'être de l'esprit; et c'est pour cela que je les appellerai des *modifications* de l'esprit.

On pourrait appeler aussi les inclinations de l'âme des *modifications* de la même âme. Car, puisqu'il est constant que l'inclination de la volonté est une manière d'être de l'âme, on pourrait l'appeler *modification* de l'âme; ainsi que le mouvement dans les corps étant une manière d'être de ces mêmes corps, on pourrait dire que le mouvement est une *modification* de la matière. Cependant je n'appelle pas les inclinations de la volonté ni les mouvements de la matière des modifications, parce que ces inclinations et ces mouvements ont ordinairement rapport à quelque chose d'extérieur, car les inclinations ont rapport au bien, et les mouvements ont rapport à quelque corps étranger. Mais les figures et les configurations des corps et les sensations de l'âme n'ont aucun rapport nécessaire au dehors. Car de même qu'une figure est ronde lorsque toutes les parties extérieures d'un corps sont également éloignées d'une de ses parties qu'on appelle le centre, sans aucun rapport à ceux de dehors, ainsi toutes les sensations dont nous sommes capables pourraient subsister sans qu'il y eût aucun objet hors de nous. Leur être n'enferme point de rapport nécessaire avec les corps qui semblent les causer, comme on le prouvera ailleurs; et elles ne sont rien autre chose que l'âme modifiée d'une telle ou telle façon; de sorte qu'elles sont proprement les *modifications* de l'âme. Qu'il me soit donc permis de les nommer ainsi pour m'expliquer.

Méditations chrétiennes et métaphysiques. Dans MALEBRANCHE N. (ed. 1962).
Lumière et mouvement de l'esprit, textes choisis. Paris : PUF. (texte établi par J. Costilhes), p.17sq.

Question :

Pourquoi ce texte ne peut-il être attribué à Descartes ?

C'est ainsi finalement que Malebranche trace le contour de ce qui pourra être l'objet d'une psychologie empirique, construite sur le modèle de la physique cartésienne. Cet objet recouvre les "modifications de l'âme" – en premier lieu : les sensations -, pour peu que l'on admette la limite d'une telle psychologie : l'âme elle-même et ses facultés, dont on ne peut avoir d'idée claire :

MALEBRANCHE (1674), ***La connaissance de l'âme.***

J'ai dit en quelques endroits, et même je crois avoir suffisamment prouvé dans le troisième livre de la *Recherche de la Vérité*, que nous n'avons point d'idée claire de notre âme, mais seulement *conscience* ou sentiment intérieur; qu'ainsi nous la connaissons beaucoup plus imparfaitement que nous ne faisons l'étendue. Cela me paraît si évident, que je ne croyais pas qu'il fût nécessaire de le prouver plus au long. Mais l'autorité de M. Descartes qui dit positivement: « Que la nature de l'esprit est plus connue que celle de toute autre chose », a tellement préoccupé quelques-uns de ses disciples, que ce que j'en ai écrit n'a servi qu'à me faire passer dans leur esprit pour une personne faible qui ne peut se prendre et se tenir ferme à des vérités abstraites et incapables de soulager et de retenir l'attention de ceux qui les considèrent…

Cependant la question présente est tellement proportionnée à l'esprit, que je ne vois pas qu'il soit besoin d'une grande application pour la résoudre; et c'est pour cela que je ne m'y étais pas arrêté. Car je crois pouvoir dire que l'ignorance où sont la plupart des hommes à l'égard de leur âme, de sa distinction d'avec le corps, de sa spiritualité, de son immortalité et de ses autres propriétés, suffit pour prouver évidemment que l'on n'en a point d'idée claire et distincte.

Nous pouvons dire que nous avons une idée claire du corps, parce qu'il suffit de consulter l'idée qui le représente pour reconnaître les modifications dont il est capable. Nous voyons clairement qu'il peut être rond, carré, en repos, en mouvement. Nous concevons sans peine qu'un carré se peut diviser en deux triangles, deux parallélogrammes, deux trapèzes. Lorsqu'on nous demande si quelque chose appartient ou n'appartient pas à l'étendue, nous n'hésitons pas sur ce que nous avons à répondre, parce que l'idée de l'étendue étant claire, on voit sans peine et de simple vue ce qu'elle renferme et ce qu'elle exclut.

Mais certainement nous n'avons point d'idée de notre esprit qui soit telle que nous puissions découvrir en la consultant les modifications dont il est capable. Si nous n'avions jamais senti ni plaisir ni douleur, nous ne pourrions point savoir si l'âme serait ou ne serait pas capable d'en sentir. Si un homme n'avait jamais mangé de melon, vu de rouge ou de bleu, il aurait beau consulter l'idée prétendue de son âme, il ne découvrirait jamais distinctement, si elle serait ou ne serait pas capable de tels sentiments ou de telles modifications. Je dis plus, quoiqu'on sente actuellement de la douleur, ou qu'on voie de la couleur, on ne peut découvrir de simple vue si ces qualités appartiennent à l'âme. On s'imagine que la douleur est dans le corps à l'occasion duquel on souffre, et que la couleur est répandue sur la surface des objets, quoique ces objets soient distingués de son âme.

Pour s'assurer si les qualités sensibles sont, ou ne sont pas, des manières d'être de l'esprit, on ne consulte point l'idée prétendue de l'âme; les cartésiens eux-mêmes consultent au contraire l'idée de l'étendue, et ils raisonnent ainsi. La chaleur, la douleur, la couleur ne peuvent être des modifications de l'étendue; car l'étendue n'est capable que de différentes figures et de différents mouvements. Or il n'y a que deux genres d'êtres, des esprits et des corps. Donc la douleur, la chaleur, la couleur, et toutes les autres qualités sensibles appartiennent à l'esprit.

(…) On se rend même ridicule, parmi quelques cartésiens, si l'on dit que l'âme devient actuellement bleue, rouge, jaune, et qu'elle est teinte des couleurs de l'arc-en-ciel, lorsqu'elle le considère... Où est donc l'idée claire de l'âme, afin que les cartésiens la consultent, et qu'ils s'accordent sur le sujet où les couleurs, les saveurs, les odeurs, se doivent rencontrer.

(…)

Mais, qui ne voit qu'il y a bien de la différence entre connaître par idée claire, et connaître par *conscience?* Quand je connais que 2 fois 2 font 4, je le connais très clairement; mais ne je connais point clairement ce qui est en moi qui le connaît. Je le sens, il est vrai, je le connais par conscience ou sentiment intérieur. Mais je n'en ai point d'idée claire comme j'en ai des nombres, entre lesquels je puis découvrir clairement les rapports. Je puis *compter* qu'il y a dans mon esprit trois propriétés, celle de connaître que 2 fois 2 font 4, celle de connaître que 3 fois 3 font 9, et celle de connaître que 4 fois 4 font 16. Et si on le veut même, ces trois propriétés seront différentes entre elles, et je pourrai ainsi compter en moi une infinité de propriétés. Mais je nie qu'on connaisse clairement la nature des choses que l'on peut *compter*. Il suffit pour les compter de les sentir.

On peut dire que l'on a une idée claire d'un être et que l'on en connaît la nature, lorsque l'on peut le comparer avec les autres, dont on a aussi une idée claire, ou pour le moins lorsqu'on peut comparer entre elles les modifications dont cet être est capable. On a des idées claires des nombres et des parties de l'étendue, parce qu'on peut comparer ces choses entre elles. On peut comparer 2 avec 4, 4 avec 16, et chaque nombre avec tout autre; on peut comparer un carré avec un triangle, un cercle avec une ellipse, un carré et un triangle avec tout autre carré et tout autre triangle et l'on peut ainsi découvrir clairement les rapports qui sont entre ces figures et entre ces nombres. Mais on ne peut comparer son esprit avec d'autres esprits, pour en reconnaître clairement quelque rapport; on ne peut même comparer entre elles les manières de son esprit, ses propres perceptions. On ne peut découvrir clairement le rapport qui est entre le plaisir et la douleur, la chaleur et la couleur; ou, pour ne parler que des manières d'être de même genre, on ne peut déterminer exactement le rapport qui est entre le vert et le rouge, le jaune et le violet, ni même entre le violet et le violet. L'on sent bien que l'un est plus couvert ou plus éclatant que l'autre. Mais on ne sait point avec évidence, ni de combien, ni ce que c'est qu'être plus couvert et plus éclatant. L'on n'a donc point d'idée claire ni de l'âme ni de ses modifications; et quoique je voie ou que je sente les couleurs, les saveurs, les odeurs, je puis dire, comme j'ai fait, que je ne les connais point par idée claire, puisque je ne puis en découvrir clairement les rapports.

Eclaircissements sur la Recherche de la vérité. Dans MALEBRANCHE N., *op.cit.* p.158sq.

Question :
Pour Malebranche, une psychologie est-elle pensable, et de quelle nature (rationnelle ? empirique ?)

Ainsi, "nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes". La théologie prend alors le relais de la science. D'ailleurs les idées claires, objets transcendants, procédent de la révélation. Et l'impossibilité de connaître l'âme résulte de la volonté divine.

MALEBRANCHE (1682). ***L'âme contient tout ce que tu vois de beau dans le monde*.**

L'idée d'une âme est un objet si grand, et si capable de ravir les esprits par sa beauté, que si tu avais l'idée de ton âme, tu ne pourrais plus penser à autre chose. (…) Car il faut que tu saches que l'âme contient en elle-même tout ce que tu vois de beau dans le monde, et que tu attribues aux objets qui t'environnent. Ces couleurs, ces odeurs, ces saveurs et une infinité d'autres sentiments, dont tu n'as jamais été touché, ne sont que des modifications de ta substance.

Méditations chrétiennes et métaphysiques. Dans MALEBRANCHE N., *op.cit.* p.166sq.

3.3. Christian WOLFF (1679-1754).

Rationaliste allemand disciple de Leibniz, Wolff quant à lui explicite les principes de la psychologie empirique (1732 : *La psychologie empirique*), science des faits psychiques et fondée sur l'expérience. Les faits psychiques : sensations, images, souvenirs…, sont le produit des facultés de l'âme. Mais cette science ne vise pas la connaissance de l'âme elle-même, qui elle relève d'une psychologie rationnelle (1734 : *La psychologie rationnelle*), science de l'âme dont l'objet serait l'étude de l'existence et de la nature d'un principe spirituel irréductible à la matière. Cette science se doit de déterminer *a priori* les facultés de l'âme.

Remarque :
Cette psychologie rationnelle relève davantage de l'ontologie que de la métaphysique.

Si l'avenir de la psychologie rationnelle s'est avéré relativement limité, il n'en a pas été de même pour la psychologie empirique dont Wolff trace le programme. Celle-ci en effet doit emprunter le modèle de la physique, pour "offrir une connaissance mathématique de la pensée humaine" ; d'où la nécessité d'une psychométrie, pour "établir des lois mathématiques, c'est-à-

dire arithmétiques et géométriques concernant ce qui dans l'âme est quantitatif" (par exemple, la "grandeur du plaisir" peut être mesurée par les "sensations conscientes").

WOLFF (1732) : *Une connaissance mathématique de l'esprit*

Une sensation plus forte obscurcit une sensation plus faible, de telle sorte que nous n'apercevons plus la plus faible. Quand nous percevons en même temps la lumière du soleil et de la lune, la lune a l'apparence d'un faible point obscur. La perception de la lumière du soleil est plus claire que celle de la lune, et donc cette lumière est plus forte. (…) De même le son des cloches est plus fort que celui des voix et pour cette raison celui-là est perçu plus clairement que celui-ci. Ainsi une sensation auditive plus forte obscurcit une plus faible (…) Et il est connu de tous qu'il est utile de se servir d'une odeur plus forte pour ne pas percevoir clairement une odeur qui nous incommode.
(…)
Si l'on voulait présenter ces théorèmes sous une forme mathématique, il faudrait dire: 1. Le plaisir est en proportion des perfections dont nous sommes conscients, et de la certitude de nos jugements sur ces perfections. 2. La peine est en proportion des imperfections dont nous sommes conscients, et de la certitude de nos jugements sur ces imperfections (…). Le plaisir ou la peine sont proportionnels à la perfection ou à l'imperfection, dont nous sommes conscients. Ces théorèmes aboutissent à une *psychométrie* qui fournit une connaissance mathématique de l'esprit humain, et est jusqu'ici désirée. Dans celle-ci même il convient de faire voir combien la grandeur de la perfection et de l'imperfection ainsi que la certitude du jugement ne doit pas moins être mesurée, jusqu'à constituer une mesure de la perfection et de l'imperfection de même que de la certitude des jugements: en effet ces théorèmes ne peuvent pas être utilisés, avant que chacune de ces mesures soit inventée. Ces recherches ne sont pas conduites par moi pour une autre fin que de faire comprendre qu'une connaissance mathématique de l'esprit humain, et donc une psychométrie, est possible, et que l'âme apparaît aussi dans ces vérités mathématiques, c'est-à-dire dans l'arithmétique et dans la géométrie, qui s'occupent de quantité, qui suivent des lois mathématiques: ces vérités mathématiques ne sont pas moins mêlées aux choses contingentes dans l'esprit humain, qu'elles ne le sont dans le monde matériel.

La psychologie empirique. D'après Braunstein & Pewzner, *op.cit.* p.30.

D. L'empirisme

1. L'école empiriste anglaise : John LOCKE (1632-1704)

L'étiquette "empirisme", que l'histoire a consacrée, peut se justifier de plusieurs points de vue :

1.1. Du point de vue idéologique

De ce point de vue, l'empirisme peut être considéré comme préfigurant le "pragmatisme" de l'épistémè moderne, attaché en particulier à la pensée anglo-saxonne (*Cf. infra*, William JAMES) : il s'agit de proposer une conception utilitaire de la connaissance.

Pour Locke, si une science de l'homme est nécessaire, c'est en premier lieu pour servir son existence sociale ; une telle science n'est donc pas dissociée du politique. Locke, contemporain de la révolution de 1688 qui a fait de l'Angleterre le premier pays doté d'un gouvernement parlementaire, contribue d'ailleurs à définir le parlementarisme : le peuple dépose son pouvoir aux institutions, mais conserve toujours un droit d'insurrection – en cas d'abus de pouvoir. Locke sera l'un des inspirateurs de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

La science de l'homme est également une nécessité pour toutes les autres sciences. La connaissance en effet, quel que soit son objet, suppose un esprit connaissant ; il convient

donc, avant toute division du savoir en différents domaines, d'étudier comment l'esprit connaît. Locke entreprend donc l'étude du fonctionnement de l'esprit (1690 : *Essai sur l'entendement*).

1.2. Du point de vue méthodologique;

L'empirisme de Locke s'entend également sur le plan méthodologique : sont privilégiées l'observation et l'expérience. Dans le domaine de la connaissance de l'esprit, la méthode empirique se traduit essentiellement par l'introspection : l'esprit doit être "placé à une certaine distance" pour pouvoir être "contemplé".

1.3. Du point de vue théorique :

Appréhender le fonctionnement de l'esprit, c'est en premier lieu déterminer l'origine des connaissances – et, plus largement, du contenu mental. La théorie du Locke est dite empiriste, par opposition au rationalisme, en ce que pour lui ce n'est pas la raison qui fonde la connaissance, mais l'expérience, c'est-à-dire le contact avec la réalité extérieure au sujet.

Une connaissance valide, c'est alors une connaissance élaborée non sur la base d'"idées claires", mais sur la base d'"idées déterminées", c'est-à-dire d'idées dont l'origine a pu être établie.

Cette conception de la connaissance relève d'un "génétisme", par opposition à l'"innéisme" des cartésiens : les idées ne sont pas innées, mais générées. La thèse de l'innéité des idées prend notamment appui sur l'affirmation de l'universalité des règles de la connaissance et de l'action : l'expérience étant par nature particulière, on ne saurait expliquer qu'elle puisse générer les mêmes idées chez tous les hommes. Ce à quoi Locke répond que :

- L'universalité des règles de la connaissance (en particulier : logiques) ne saurait en prouver l'innéité ; on ne peut en effet prouver une thèse rationaliste avec un argument empirique (tel "l'adhésion de tous les hommes", par exemple au principe de non contradiction).

- Nous ne connaissons rien à la naissance (l'esprit à la naissance est une "table rase") :

LOCKE : *L'expérience, fondement de toutes nos connaissances* (1690).

Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une *table rase,* vide de tous caractères, sans aucune idée quelle qu'elle soit: comment vient-elle à recevoir des idées? Par quel moyen en acquiert-elle cette prodigieuse quantité que l'imagination de l'homme, toujours agissante et sans bornes, lui présente avec une variété presque infinie? D'où puise-t-elle tous ces matériaux qui sont comme le fonds de tous ses raisonnements et de toutes ses connaissances? À cela je réponds en un mot, de *l'expérience:* c'est là le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. *Les observations que nous faisons sur* les objets extérieurs et sensibles ou sur les opérations intérieures de notre âme, *que nous apercevons, et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent* à *notre esprit les matériaux de toutes ses pensées.* Ce sont là les deux sources d'où découlent toutes les idées que nous avons ou que nous pouvons avoir naturellement.

Essai sur l'entendement humain. D'après Braunstein & Pewzner, *op.cit.* p.25.

D'où l'importance de l'éducation : "L'esprit de l'enfant est à sa naissance une page blanche. L'éducateur peut donc y inscrire ce qu'il veut" ; ainsi, "les hommes sont ce qu'ils sont, bons ou mauvais, utiles ou nuisibles, par l'effet de leur éducation."

- Il n'y a pas d'universalité en matière de règles d'action ; la règle ici est bien plutôt la diversité culturelle. La seule universalité qui se peut rencontrer est la recherche du bonheur ; mais elle est produit de la sensibilité, non de l'entendement.

1.4. La formation des idées

Reste à décrire comment, à partir de l'expérience, l'esprit génère des idées. Le terme "idée" renvoie, comme on l'a vu avec Descartes, au contenu mental - tout ce que "perçoit" l'esprit :

"tout ce qu'on entend par image, notion, espèce, ou quoi que ce puisse être qui occupe notre esprit lorsqu'il pense", définit Locke.

L'expérience se décline suivant deux modalités, deux "fontaines de connaissance" :

- "l'expérience externe", c'est-à-dire la perception des objets extérieurs, qui permet la formation d'"idées de sensation".
- "l'expérience interne", c'est-à-dire la réflexion, définie comme "perception des opérations de notre âme appliquée aux idées qu'elle a reçues par les sens". La réflexion permet la formation d' "idées de réflexion", à partir des idées de sensation.

L'association, mécanisme réglant les rapports entre idées, est le principe général de fonctionnement de l'esprit.

Remarque : Les associations entre idées peuvent être "vicieuses", "irrégulières" (accidentelles). Par exemple : dans l'esprit d'un homme "qui aurait mangé trop de miel au point d'en être malade", l'idée de miel et l'idée de maladie se trouvent associées (*Cf.* le "conditionnement aversif" que décrira le béhaviorisme au XX°s.).

2. L'associationnisme de David HUME (1711-1776).

Dans l'héritage direct de l'empirisme de Locke, va se développer l'associationnisme, désigné ainsi parce que l'association entre idées prend le statut de principe fondateur. Son objet est l'étude des lois gouvernant la naissance et la formation des idées.

En fait, jusqu'au début du XX° s., toute la psychologie empirique (y compris la première psychologie consacrée comme scientifique) héritera de l'associationnisme, dont les trois principales caractéristiques sont :

- le "sensualisme" : la sensation, à la base de tout contenu psychique, est l'"unité de base" de l'esprit.
- l'"atomisme" : l'étude de l'esprit repose sur l'analyse en ses composants élémentaires ("atomes" : sensations, idées…)
- le "mécanisme" : comme tout objet du monde physique, l'esprit est régi par des lois mécaniques – et en premier lieu : l'association, "automatique", entre idées.

C'est le *Traité de la nature humaine* que publie Hume en 1739 qui est considéré comme l'acte de naissance de l'associationnisme :

HUME (1739), *L'expérience en philosophie morale*.

En effet, il me semble évident que l'essence de l'esprit nous étant tout aussi inconnue que celle des corps extérieurs, il doit être tout aussi impossible de constituer une notion quelconque de ses pouvoirs et de ses qualités autrement que par des expériences soigneuses et exactes et par l'observation des effets particuliers qui résultent des différentes circonstances et situations où il est placé. Et bien que nous devions nous efforcer de rendre tous nos principes aussi universels que possible, en poursuivant nos expériences jusqu'au bout et en expliquant tous les effets par les causes les plus simples et les moins nombreuses, il n'est pas moins certain que nous ne pouvons aller au-delà de l'expérience: toute hypothèse qui prétend découvrir les qualités originelles et ultimes de la nature humaine doit être d'emblée rejetée comme présomptueuse et chimérique.

(…)

Mais si l'on devait juger que cette impossibilité d'expliquer les principes ultimes est un défaut de la science de l'homme, j'oserai affirmer qu'elle le partage avec toutes les sciences et tous les arts auxquels nous pouvons nous consacrer, qu'ils soient de ceux que l'on cultive dans les écoles des philosophes ou de ceux que l'on pratique dans les échoppes des artisans les plus modestes. Il n'en est pas qui puissent dépasser l'expérience ou établir des principes qui ne soient fondés sur son autorité. La philosophie morale, il est vrai, offre un inconvénient particulier qu'on ne rencontre pas dans la philosophie naturelle: quand elle recueille ses expériences, elle ne peut

les produire à dessein, avec préméditation et de manière à trouver réponse à toutes les difficultés particulières qui peuvent se présenter. Quand j'ai quelque peine à connaître les effets d'un corps sur un autre dans une situation quelconque, je n'ai qu'à placer ces deux corps dans cette situation et observer ce qui en résulte. Mais si je tentais d'éclaircir un doute en philosophie morale d'une manière identique, c'est-à-dire en me plaçant dans le même cas que celui que je considère, il est évident que cette réflexion et cette préméditation troubleraient tellement l'opération de mes principes naturels qu'il serait impossible de tirer des phénomènes une conclusion juste. Dans cette science, nous devons par conséquent glaner nos expériences par une observation prudente de la vie humaine, et les prendre telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde. Quand des expériences de ce genre sont judicieusement réunies et comparées, nous pouvons espérer établir sur elles une science qui ne sera pas inférieure en certitude et sera bien supérieure en utilité à toute autre science relevant de la compréhension humaine.

HUME D. (1739, ed. 1995). *Traité de la nature humaine, Livre I. : L'entendement*. Paris : Garnier-Flammarion (trad. de P. Baranger et P. Saltel.) p.35sq.

Questions :

D'après cet extrait du *Traité de la nature humaine*, ouvrage sous-titré : *essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux* :

- que désigne l'*expérience* ici ?
- la *philosophie morale* peut-elle recourir aux méthodes utilisées dans les autres sciences ?
- comment la psychologie expérimentale contemporaine surmontera-t-elle le problème posé par Hume lignes 16 et suivantes ?

Hume sera d'ailleurs appelé "le Newton de la science de l'homme", en ce qu'il prend pour modèle l'attraction, décrite par Newton dans le monde physique ; l'association est décrite en effet comme principe d'attraction entre idées.

2.1. Un empirisme phénoméniste.

Les fondements de la "science morale empirique" de Hume font de celle-ci un empirisme "phénoméniste", en cela bien distinct de l'empirisme de Locke ; "phénoméniste" en ce que l'origine de l'idée n'est pas, pour Hume, dans l'objet, en tant que tel inaccessible, mais dans les "données immédiates de l'expérience", c'est-à-dire finalement le "phénomène*" tel que conceptualisé plus tard, dans la modernité, par la phénoménologie.

Phénomène : objet perçu par un sujet.

La notion qu'utilise Hume pour rendre compte de ces données immédiates est en fait : l'impression, origine première de la sensation. L'expérience en effet est d'abord une modification du sujet, une affection, causée par un objet extérieur qui s'imprime en lui. Connaître, c'est alors en premier lieu éprouver ; il n'y a pas d'"expérience externe" au sens où l'entendait Locke, car toute expérience est vécue ; elle ne nous donne pas accès aux objets, mais à ce qu'ils impriment en nous. Et les opérations de l'esprit portent sur les choses représentées, non sur les choses elles-mêmes.

2.2. Les relations entre idées

L'esprit se construit donc à partir des impressions, dont sont issues les idées, lesquelles s'associent entre elles. L'association, "moteur" de l'esprit, est un principe mécanique : il s'agit d'une "tendance naturelle" de l'esprit (*Cf.* le "principe d'économie cognitive" que décrira la psychologie cognitive du XX°s.). Le principe d'association suffit, pour Hume, à rendre

compte de la complexité de l'esprit ; nul besoin de spéculer sur les "facultés", comme le font les contemporains de Hume. En fait l'entendement, la raison, reposent tout simplement sur l'imagination, qui sépare et unit les idées.

Les associations entre idées sont gouvernées par des "forces attractives", lesquelles sont des "attitudes mentales". Ces forces sont : la ressemblance, la contiguïté (dans le temps et l'espace), et la causalité :

HUME (1739), *La formation des idées.*

1. Impressions et idées

Toutes les perceptions de l'esprit humain se ramènent à deux espèces distinctes que j'appellerai *impressions* et *idées*. La différence entre elles se trouve dans le degré de force et de vivacité avec lequel elles frappent l'esprit et se frayent un chemin dans notre pensée ou notre conscience. Les perceptions qui entrent avec le plus de force et de violence, nous pouvons les appeler *impressions;* et sous ce nom, je réunis toutes nos sensations, passions et émotions telles qu'elles se présentent d'abord à l'âme. Par *idées*, j'entends leurs images affaiblies dans la pensée et le raisonnement (…). Chacun, de soi-même, percevra sans difficulté la différence entre sentir et penser. Leurs degrés ordinaires sont aisés à distinguer, bien qu'il ne soit pas impossible qu'en certains cas particuliers, ils puissent s'approcher très près l'un de l'autre. Ainsi, le sommeil, un accès de fièvre, la folie ou quelque émotion violente de l'âme font que nos idées se rapprochent de nos impressions, comme il peut advenir, d'autre part, que nos impressions soient si faibles et de si peu d'intensité que nous ne puissions les distinguer de nos idées.

* J'emploie ici ces termes, *impression* et *idée*, dans un sens différent de l'usage, et j'espère que l'on m'accordera cette liberté. Je ne fais peut-être que restaurer le mot « idée» dans son sens originel, que M. *Locke* avait perverti en l'appliquant à toutes nos perceptions. Par le terme d'impression, je désire que l'on comprenne que j'exprime non la manière dont nos perceptions vives sont produites dans notre âme, mais simplement les perceptions elles-mêmes. Pour celles-ci, en effet, il n'existe aucun nom particulier, ni en *anglais*, ni en aucune langue de ma connaissance.

2. Formation des idées

Les impressions peuvent être divisées en deux sortes, les impressions de SENSATION et les impressions de REFLEXION. La première espèce d'impressions naît dans l'âme d'une manière originelle, de causes inconnues. La seconde est, dans une large mesure, dérivée de nos idées et ce, dans l'ordre suivant: une impression frappe tout d'abord les sens et nous fait percevoir le chaud ou le froid, la soif ou la faim, ou un certain genre de plaisir ou de douleur; de cette impression, l'esprit fait une copie qui subsiste après que l'impression a cessé, et c'est cela que nous appelons une idée; cette idée de plaisir ou de douleur, en revenant à notre âme, produit des impressions nouvelles de désir et d'aversion, d'espoir et de crainte, qui peuvent proprement être appelées impressions de réflexion car elles dérivent de l'idée. Elles sont à nouveau copiées par la mémoire et l'imagination et deviennent des idées, lesquelles peut-être donneront naissance, à leur tour, à d'autres impressions et à d'autres idées, de sorte que les impressions de réflexion ne précèdent que les idées qui leur correspondent, mais suivent les impressions de sensation et en dérivent.

3. Association des idées

Étant donné que toutes les idées simples peuvent être séparées par l'imagination et qu'elle peut les unir de nouveau sous quelque forme qui lui plaît, rien ne serait plus incompréhensible que les opérations de cette faculté si elle n'était guidée par des principes universels qui la rendent, dans une certaine mesure, cohérente avec elle-même en tous temps et en tous lieux. Si les idées étaient entièrement détachées les unes des autres et sans connexions entre elles, seul le hasard les joindrait, et il est impossible que les mêmes idées simples s'organisent

régulièrement en idées complexes (comme elles le font communément) sans un lien qui les unisse, une qualité qui les associe, permettant à une idée d'en introduire naturellement une autre. (…) Les qualités qui sont à l'origine de cette association et qui conduisent l'esprit d'une idée à une autre de cette manière-là sont au nombre de trois, à savoir, la RESSEMBlANCE, la CONTIGUÏTÉ dans le temps ou dans l'espace et la relation de CAUSE à EFFET.

Je ne crois pas qu'il soit bien nécessaire de prouver que ces qualités produisent une association entre les idées et qu'à l'apparition d'une idée, elles en introduisent naturellement une autre. Il va sans dire que, dans le cours de notre pensée et dans le mouvement constant de nos idées, notre imagination se porte aisément d'une idée à une autre qui lui *ressemble*, et que cette qualité, à elle seule, constitue pour l'imagination une association et un lien suffisants. Il est de même évident que les sens, lorsqu'ils changent d'objets, n'ont d'autres choix qu'en changer régulièrement et de les prendre comme ils les trouvent, *contigus* les uns aux autres; l'imagination doit, par une longue accoutumance, acquérir la même méthode de pensée et suivre les divisions du temps et de l'espace quand elle conçoit ses objets. Quant à la connexion qui est effectuée par la relation de *cause à effet*, nous aurons plus tard l'occasion de l'examiner à fond, et pour cette raison, nous n'y insisterons pas davantage pour le moment. Il suffit d'observer qu'il n'est pas de relation qui produise dans l'imagination une connexion plus puissante et fasse plus aisément appeler une idée par une autre, que la relation de cause à effet entre les objets de ces idées.

(…)

Tels sont donc les principes qui assurent l'union ou la cohésion de nos idées simples et qui, dans l'imagination, tiennent la place de cette connexion inséparable qui les unit dans notre mémoire. Il y a là une sorte d'ATTRACTION qui, nous le constaterons, possède des effets aussi extraordinaires dans le monde de l'esprit que dans le monde naturel, et s'y manifeste sous des formes aussi nombreuses et aussi variées.

Ses effets sont partout visibles; mais pour ce qui est de ses causes, elles sont pour la plupart inconnues et doivent être ramenées à des qualités *originelles* de la nature humaine, que je ne prétends pas expliquer. Rien n'est plus nécessaire à un véritable philosophe que de réfréner le désir immodéré d'aller chercher des causes et, une fois qu'il a établi une doctrine sur un nombre suffisant d'expériences, de s'en contenter quand il s'aperçoit que la poursuite de ses investigations le conduirait à des spéculations obscures et incertaines. Dans ce cas, sa recherche serait bien mieux employée à examiner les effets, plutôt que les causes, de son principe.

Op.cit. p.41sq. ; 48sq. ; 56sq.

Question :

Comparez le concept d'*idée* d'une part, d'*impression de sensation* d'autre part, d'*impression de réflexion* d'autre part encore, tels que définis ici par Hume, à celui d'image mentale* tel qu'on le rencontre aujourd'hui en psychologie cognitive.

Image mentale. Dans un sens restreint, l'image mentale désigne une forme particulière de représentation ; elle peut être définie comme « représentation transitoire consciente d'un objet ou d'une scène, de caractère analogue à la perception, mais se produisant en l'absence du stimulus physique pertinent. » (LE NY, J.-F., 1989. *Science cognitive et compréhension du langage*. Paris : PUF. p.92)

Remarques :

1. La ressemblance est la force attractive qui permet de rendre compte de la pensée abstraite, c'est-à-dire de la possibilité de penser le général : le passage de l'impression particulière au concept abstrait se fait, pour Hume, *via* l'association entre idées qui se ressemblent. La problématique mise ici en exergue relève de ce que la psychologie cognitive du XX°s. étudiera dans le cadre de la catégorisation.

2. La causalité fera l'objet d'un développement spécifique. Cette "tendance naturelle" de l'esprit à "imaginer" des relations causales qui, en tant que telles, sont inobservables, est tout particulièrement impliquée dans l'élaboration de la connaissance scientifique. C'est pourquoi la question de l'origine de l'idée de causalité sera au cœur du débat "rationalisme/empirisme" (*Cf. infra*, F§2).

3. Pour Hume, toute spéculation relative à l'origine de notre nature est vaine et doit être exclue de l'investigation scientifique. Et, de manière générale, ce qui échappe à l'expérience ne peut être connu. C'est en cela que chez Hume, l'empirisme se radicalise, en même temps que sont posées les limites de la connaissance possible – ouvrant en cela la voie au kantisme.

3. L'associationnisme en France

3.1. Le sensualisme : Etienne Bonnot de CONDILLAC (1714-1780).

Le sensualisme de Condillac est sans doute la psychologie la plus atomiste qui se puisse concevoir. Dans le *Traité des sensations* (1754), il décrit comment toute opération de l'esprit peut être assimilée à une opération plus simple. L'opération élémentaire, à la base de tout l'édifice psychique, est la sensation, laquelle génère non seulement le contenu mental, mais aussi les facultés. L'image de la statue à l'odeur de rose, consacrée par les historiens, rend compte de cette genèse. La statue, c'est cette "tabula rasa" qu'est l'esprit à la naissance. Une sensation survient : une odeur de rose qui, de par sa "vivacité", est discriminée, donc "captée" par l'esprit. C'est ainsi que la vivacité, propriété de la sensation, se transforme en faculté : la captation, c'est-à-dire l'attention, faculté initiale suffisante pour ensuite concevoir la production de toutes les "facultés actives" (l'esprit, après avoir été capté, est en mesure de capter).

CONDILLAC, *Les facultés de l'âme* (1754).

Pensée = ENTENDEMENT + VOLONTE
ENTENDEMENT :
1. SENSATION.
- sensation d'un objet unique :
→ 2. ATTENTION.
- distribution de l'attention sur divers objets
→ 3. JUGEMENT.
- comparaison entre plusieurs jugements
→ 4. REFLEXION.
- sélection d'un jugement
→ 4'. RAISONNEMENT.
- production d'images au cours de la réflexion
→ 5. IMAGINATION.

VOLONTE :
SENSATION → MALAISE → INQUIETUDE → DESIR → VOLONTE.

Remarque :
La "psychologie des facultés", dont l'histoire se poursuivra jusqu'au cœur de la modernité, caractérise à l'origine l'héritage français de l'empirisme.

Cela dit, dans cette genèse de l'esprit, reste à expliquer le fait que le contenu mental ne se réduit pas à des images, issues des sensations. C'est pourquoi Condillac, prenant appui sur le nominalisme, accorde une importance toute particulière au langage, support de la pensée

abstraite. Ainsi le langage contribue activement à former les idées : il ne se contente pas d'étiqueter des idées issues de la sensation ; mais il est l'intermédiaire nécessaire pour former ce que Locke désignait par "idées de réflexion".

3.2. La science des idées : "idéologie".

Afin de nommer cette nouvelle "science des idées", le terme d' "idéologie" est proposé par Antoine Louis Claude DESTUTT DE TRACY (1754-1836) qui prend soin d'en marquer la distance d'avec la métaphysique :

DESTUTT DE TRACY (1798). ***Une science de la pensée non métaphysique : l'idéologie.***

La science de la pensée n'a point encore de nom. On pourrait lui donner celui de psychologie. Condillac y paraissait disposé (…). Mais ce mot, qui veut dire science de l'âme, paraît supposer une connaissance de cet être que sûrement vous ne vous flattez pas de posséder (...) et il aurait encore l'inconvénient de faire croire que vous vous occupez de la recherche vague des causes premières, tandis que le but de tous vos travaux est la connaissance des effets et de leurs conséquences pratiques. Je préférerais donc de beaucoup que l'on adoptât le nom d'idéologie, ou science des idées.

D'après Nicolas, 2002 p.25.

Cette idéologie, dont les promoteurs seront appelés "idéologues", se décline en deux domaines : l'idéologie rationnelle, correspondant au domaine investigué par Condillac, et l'idéologie physiologique (voir §4). Et, conformément aux fondements de l'empirisme tels que posés par Locke, l'idéologie doit être la première des sciences.

4. L'associationnisme psychophysiologique.

4.1. En Angleterre : David HARTLEY (1705-1757).

Hartley prend appui sur la théorie des vibrations de Newton, pour doter l'associationnisme d'un substrat physiologique : l'objet perçu génère des vibrations dans les nerfs : c'est la sensation, puis dans le cerveau : c'est l'image. Les associations entre idées sont également décrites sur le plan physiologique, ce qui amène Hartley à doter la loi de contiguïté de Hume d'un statut privilégié : les autres lois de l'association en effet en découleraient. Car l'association est référée dans son principe à des vibrations contiguës, de plusieurs fibres nerveuses.

4.2. En Suisse : Charles BONNET (1720-1793)

Naturaliste genevois, Bonnet, auteur d'un *Essai de psychologie* (1754) et d'un *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760), développe lui aussi un associationnisme psychophysiologique. Il est d'ailleurs le premier à employer, en français, le mot « psychologie ». Pour Bonnet, la psychologie est une science naturelle ; la théorie de l'essence de l'âme, quant à elle, ne relève pas de la science (mais cet autre domaine de connaissance n'est pas pour autant dénigré : "Les choses qu'on nomme morales ne sauraient être ramenées au calcul" (d'après Littré, article "moral", p.3987).

Dans cette perspective, Bonnet forge le mot de « psychomètre » : « Le nombre de conséquences justes que différents esprits tirent du même principe ne pourrait-il pas servir de fondement à la construction d'un psychomètre et ne peut-on pas présumer qu'un jour on mesurera les esprits comme on mesure les corps ? ». Ou encore, celui de « psychophysique » :

« Ne dites pas : les abeilles amassent des provisions pour l'hiver, vous diriez une absurdité, mais dites les abeilles recueillent du miel et de la cire, et vous direz un fait. Le philosophe cherchera l'explication de ce fait dans les rapports qui sont entre les fleurs et la constitution psychophysique des abeilles » (d'après Braunstein & Pewner, 1999, p.65.)

A partir de la statue de Condillac, Bonnet reconstitue la genèse physiologique des facultés, en montrant comment l'odeur, c'est-à-dire un ensemble de "corpuscules* odoriférants", modifie l'état des fibres nerveuses.

Corpuscule : à partir du XVIII° siècle, signifie : atome.

4.3. En France : Pierre-Jean-Georges CABANIS (1757-1808).

Cabanis lui aussi se veut complémentaire de Condillac : « La physiologie, l'analyse des idées et la morale ne sont que les trois branches d'une seule et même science, qui peut s'appeler, à juste titre, *la science de l'homme*. » Son apport principal tient à l'analyse des cénesthésies, sensations "qui viennent du dedans", et qui jouent un rôle dans la formation des idées. Cette "sensibilité inconsciente", "sans sensation", détermine certains mouvements organiques (par exemple : instinct de nutrition). Selon Cabanis, la production des idées par le cerveau serait analogue à la digestion : le cerveau transforme les sensations, de même que les organes digestifs transforment les aliments.

5. L'immatérialisme.

L'associationnisme a certes des affinités avec le "matérialisme" (en particulier en France, par exemple avec Cabanis ou Destutt de Tracy), mais aussi avec l'"immatérialisme", défini par George BERKELEY (1685-1753), qui postule la non existence de la matière. Ce postulat est en effet compatible avec la pensée de Hume en ce que pour ce dernier, toute ontologie, toute réflexion sur l'"essence" – désignée plus fréquemment par le terme de "substance", dans le contexte classique -, est absolument vaine : ses fondements ne peuvent être déterminés par l'expérience. La substance, « matière originelle et première », est construite par l'imagination, qui suppose « quelque chose qui demeure identique sous tous ces changements » (*op.cit.* p.305sq.) :

HUME (1739), *L'idée de substance*.

Je voudrais bien demander aux philosophes qui fondent tant de leurs raisonnements sur la distinction entre substance et accident, et s'imaginent que nous avons une idée claire de l'un et de l'autre, si l'idée de *substance* provient des impressions de sensation ou des impressions de réflexion. Si elle nous est transmise par les sens, je voudrais savoir par lequel, et de quelle manière. Si elle est perçue par les yeux, ce doit être une couleur; si c'est par les oreilles, un son; par le palais, une saveur; et ainsi de suite pour les autres sens. Mais je crois que nul n'affirmera que la substance est une couleur, un son ou une saveur. L'idée de substance, si elle existe réellement, doit donc provenir d'une impression de réflexion. Mais les impressions de réflexion se ramènent à nos passions et émotions, et ni les unes ni les autres ne peuvent représenter une substance. Nous n'avons par conséquent pas d'idée de substance distincte de celle d'une collection de qualités particulières, et nous ne voulons pas dire autre chose quand nous parlons ou raisonnons à ce sujet.

Op.cit. p.60

Ainsi, savoir ce que sont vraiment les choses est hors du champ de la connaissance possible.

Berkeley, théologien, prend appui sur la croyance pour pénétrer dans cet au-delà de la connaissance possible. Son objectif est de concilier la croyance en un principe spirituel et la théorie empiriste. L'âme serait le principe organisateur qui coordonne les associations entre idées, faisant de l'esprit une totalité cohérente. Il définit l'immatérialisme à partir de la considération que nous n'avons accès aux objets que *via* la perception ; rien ne nous prouve donc que ces objets ont une réalité extérieure à leur "être perçu". Ainsi, "exister c'est être perçu", et les choses sont en fait des idées.

BERKELEY (1713), ***Ce qu'il faut entendre par « matière ».***

P : Philonous [« qui aime l'esprit »] – H : Hylas [« matière »].

P. Si des difficultés accompagnent l'immatérialisme, il y en a en même temps des preuves directes et évidentes. Mais pour l'existence de la matière, il n'y a pas une seule preuve et des objections beaucoup plus nombreuses et insurmontables portent contre elle. (…)
Il faut juger que les choses réelles sont plutôt les substances inconnues que les idées dans nos intelligences : et qui peut dire que la substance extérieure qui ne pense pas, puisse concourir, comme une cause ou un instrument, à la production de nos idées ? Mais n'est-ce pas raisonner d'après l'hypothèse qu'il y a de pareilles substances extérieures ? Et l'admettre, n'est-ce pas postuler ce qui est en question ? Mais, par dessus tout, vous devez veiller. ne pas vous laisser tromper par cette erreur courante qu'on appelle *l'ignorance du sujet.* Vous avez souvent parlé comme si vous pensiez que je soutenais que les choses sensibles n'existent pas. Alors qu'en réalité, personne ne peut être plus entièrement convaincu que moi de leur existence. C'est vous qui doutez : j'aurais dû dire, c'est vous qui la niez radicalement. Tout ce que l'on voit, touche, entend ou perçoit par les sens d'une manière quelconque, c'est., d'après les principes que j'embrasse, un être réel; mais non d'après les vôtres, Souvenez-vous, la matière pour laquelle vous combattiez est un quelque chose d'inconnu (si en vérité on peut l'appeler *quelque chose),* qui est complètement dénué de toute qualité sensible et que les sens ne peuvent jamais percevoir, que l'intelligence ne peut comprendre. Souvenez-vous, dis-je, que ce n'est pas un objet, qui est dur ou tendre, chaud ou froid, bleu ou blanc, rond ou carré, etc. Car toutes ces choses, j'affirme qu'elles existent. Bien qu'en vérité je nie qu'elles aient une existence distincte de la perception qu'on en a ; ou qu'elles existent hors de toute intelligence.(…)

H. Je dois nécessairement avouer, Philonous, que rien, semble-t-il, ne m'a empêché de m'accorder avec vous, plus que cette *méprise sur la question. Q*uand vous niez la matière, je suis tenté au premier abord de supposer que vous niez les choses que nous voyons et touchons: mais, à la réflexion, je trouve que je n'ai aucune raison de le faire. N'accepteriez-vous donc pas de conserver le nom de *matière* et de l'appliquer aux choses sensibles ? Vous pourriez le faire sans changer en rien votre manière de penser: et, croyez-moi, ce serait le moyen de lui gagner certaines personnes qui peuvent être plus choquées d'une innovation verbale que de la nouveauté d'une opinion.

P. De tout mon cœur: conservez le mot *matière:* et appliquez-le aux objets des sens, si vous le voulez; pourvu que vous ne leur accordiez aucune existence distincte de leur perception. (…)
Et, dans les discussions philosophiques, la meilleure solution, semble-t-il, c'est de le laisser entièrement de côté: puisqu'il n'y a pas peut-être une seule chose qui ait plus favorisé et plus renforcé le penchant vicieux de l'intelligence pour *l'athéisme* que l'emploi de ce terme général confus.

H. Bien, Philonous, puisque je supprime volontiers la notion d'une substance non pensante extérieure à l'intelligence, vous ne devez pas me refuser, je pense, le droit d'employer le mot *matière* à mon gré et d'y associer une collection de qualités sensibles qui existent seulement dans l'intelligence. Je reconnais librement qu'il n'y a pas d'autre substance, au sens strict, que *l'esprit.* Mais j'ai eu si longtemps l'habitude du terme *matière* que je ne sais comment m'en séparer: dire, il n'y a pas de *matière* dans le monde, cela me paraît encore choquant; mais non, dire - il n'y a pas de *matière,* si par ce terme on entend une substance non pensante qui existe hors de l'intelligence: mais si, par *matière,* on entend une chose sensible, dont l'existence consiste à être perçue, alors il y a une *matière;* - cette distinction donne à l'assertion une tout autre allure; et l'on viendrait à vos opinions avec moins de difficulté, si vous les proposiez de cette manière.(…)

P. Je ne prétends pas être un créateur *d'opinions nouvelles*. Mes efforts tendent à unifier, et à mettre en plus complète lumière, cette vérité qui était auparavant partagée entre le peuple et les philosophes: - le premier est d'avis que *les choses qu'on perçoit immédiatement sont 1es choses réelles;* les seconds que *les choses immédiatement perçues sont des idées, qui existent seulement dans l'intelligence.* Ces deux opinions, si on les unit l'une à l'autre, forment en effet la substance de mes propositions.

Trois dialogues entre Hylas et Philonous. Dans BERKELEY (1713 ; ed. 1944).

Oeuvres choisies de Berkeley, tome II. Paris : Aubier-Montaigne (trad. de A. Leroy). p.207sq.

E. Les Lumières.

1. L'esprit des Lumières.

Les Lumières, ce sont celles de la connaissance, de la raison, qui éclairent l'esprit humain. La notion de "Progrès" rend compte de la valeur que les philosophes des Lumières accordent à la connaissance : le progrès, c'est l'évolution de l'humanité vers un âge d'or, rendu concevable par l'évolution scientifique et politique. Cette évolution conjointe ne suppose d'ailleurs qu'une condition : que la raison, et non la soumission à une autorité, guide l'action des hommes. D'où l'urgence de diffuser les connaissances, d'instruire le peuple, pour l'extraire de ce qui sera désigné un peu plus tard, dans la relecture moderne des Lumières, par le terme d'"obscurantisme" (1ère occurrence : 1819).

Remarque : La thématique de l'éducation, tout à fait centrale au XVIII°s., ne sera pas directement traitée ici. De même la pensée sociale, notamment articulée à la réflexion sur les rapports entre nature humaine et civilisation, est une préoccupation constante, et articulée à la connaissance de l'esprit, objet sur lequel est focalisé le cours.

Le progrès repose sur la connaissance objective, c'est-à-dire empirique, détachée des systèmes métaphysiques qui font l'objet d'un discrédit croissant (tout particulièrement en France). On traduit et diffuse les ouvrages des empiristes anglais, dont l'impact peut être illustré, par exemple, par les termes du rapport de la commission d'enquête chargée d'évaluer les travaux de Franz Anton MESMER (1734-1815). Celui-ci avait publié en 1775 une lettre dans laquelle il annonçait la découverte du magnétisme animal, fluide physique capable de guérir toutes les maladies et dont les propriétés sont analogues à celles de l'aimant. Arrivé à Paris en 1778, il guérit collectivement des patients réunis autour d'un baquet semé de tiges métalliques. Le succès de ces séances spectaculaires (crises de convulsion y sont fréquentes, ainsi que toutes manifestations qui seront un siècle plus tard analysées en tant que symptômes hystériques) amène le roi à nommer deux commissions d'enquête (1784), composées de physiciens et de médecins. Les conclusions des commissaires sont « que rien ne prouve l'existence du fluide magnétique animal; que ce fluide sans existence est par conséquent sans utilité; que les violents effets que l'on observe au traitement public appartiennent à l'attouchement, à l'*imagination* mise en action et à cette imitation *machinale* qui nous porte malgré nous à répéter *ce qui frappe nos sens* » ; que « l'imagination sans magnétisme produit des convulsions, et que le magnétisme sans l'imagination ne produit rien ». Il est vrai que le magnétisme animal « *ne peut être perçu par aucun des sens* » (c'est moi qui souligne) (Citations d'après Braunstein et Pewzner, 1999 p.54.)

Se développe également un grand intérêt pour les arts mécaniques, auxquels l'Encyclopédie fait une large place. Certains articles en seront même écrits sous la dictée d'artisans. Ce *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dirigé par Denis DIDEROT (1713-1784), se veut un inventaire des connaissances objectives dans tous les domaines. Sa parution, interrompue par arrêté royal et interdit du Pape (motivé notamment par le contenu de l'article "âme"), s'étendra de 1751 à 1772.

2. Le matérialisme

Le matérialisme illustre le lien étroit, dans l'esprit des Lumières, entre connaissance objective et évolution politique. Les matérialistes français en effet, en justifiant l'athéisme par la science (relative à la connaissance de l'esprit), remettent en cause la légitimité de la monarchie, et plus largement de tout pouvoir absolu dont la légitimité est prétendument fondée sur le "droit divin". Seule la République, moralement édifiée sur les Droits de l'homme et du citoyen, est conforme à la raison.

2.1. Une philosophie moniste

Une doctrine est dite matérialiste lorsqu'elle recourt exclusivement à la notion de matière pour expliquer les phénomènes, tant du monde physique que du monde *moral*. Caractéristique de la pensée du XVIII° siècle, le matérialisme s'appuie en particulier sur :

- l'atomisme de l'Antiquité grecque (Démocrite, puis Epicure). Cependant, les atomes ne sont plus uniquement des « objets philosophiques », dont on postule l'existence pour développer une philosophie de la vie ; ils sont devenus, avec la physique du XVII° siècle (et Galilée en particulier), des « corpuscules », qui se combinent suivant des lois déterministes que l'on peut exprimer mathématiquement. En d'autres termes, l'atomisme a ici le statut de théorie scientifique.

- le mécanisme cartésien. Mais les matérialistes défendent une philosophie moniste, reconnaissant un seul principe explicatif, et non pas deux (dualisme). Ainsi pour Julien Offroy de LA METTRIE (1709-1751), la *res cogitans* de Descartes est non seulement inutile pour expliquer les phénomènes, mais de plus inintelligible. Le mécanisme matérialiste, à l'inverse du mécanisme cartésien, s'oppose donc à toute forme de spiritualisme (doctrine postulant l'existence d'une substance spirituelle irréductible au corporel). Auteur de *L'homme-machine* (1746), La Mettrie se baptise « M. Machine » ; il décrit l'être humain, corps et âme, comme une machine, à peine plus perfectionnée que l'animal (l'homme a seulement « quelques ressorts de plus »), et dont le moteur, *âme* ou principe actif, est à rechercher dans le cerveau. La pensée résulte de l'activité cérébrale, laquelle s'appuie sur la perception, et l'activité humaine est mécaniquement motivée par la recherche du plaisir et l'évitement du déplaisir : l'homme est une « machine à jouir » - que cela lui plaise ou non : « Les matérialistes ont beau prouver que l'homme n'est qu'une machine, le peuple n'en croira jamais rien. Le même instinct qui le retient à la vie, lui donne assez de vanité pour croire son âme immortelle, et il est trop fou et trop ignorant pour jamais dédaigner cette vérité-là. ».

Le matérialisme s'alimente tout naturellement des travaux issus de l'empirisme anglais : les idées naissent de la perception, activité essentielle pour asseoir le monisme matérialiste : la « matière pensante » est à son origine une matière physique ; il n'y a donc pas lieu de distinguer le corps et l'esprit quant à leur nature substantielle. Et le prétendu "sens moral*" s'explique physiologiquement :

Sens moral. Au XVIII°s., "moral" prend le sens de "relatif à l'âme, à l'esprit, par opposition au physique" (1746 ; d'après REY, p.2284). Mais la définition d'une science morale articulée à la physiologie amène les opposants au matérialisme à circonscrire un "sens moral" (1ère occurrence : 1765) purement spirituel, et qui réfère à la conscience des valeurs. C'est en fait la conception scolastique de la raison, en tant que faculté de discerner le bien et le mal, qui sous-tend ce concept.

LA METTRIE (1746), *L'âme n'est qu'un vain terme dont on n'a point d'idée*.

Mais puisque toutes les facultés de l'âme dépendent tellement de la propre organisation du cerveau et de tout le corps qu'elles ne sont visiblement que cette organisation même, voilà une machine bien éclairée ! car enfin, quand l'homme seul aurait reçu en partage la Loi naturelle, en serait-il moins une machine? Des roues, quelques ressorts de plus que dans les animaux les plus parfaits, le cerveau proportionnellement plus proche du cœur, et recevant aussi plus de sang, la même raison donnée ; que sais-je enfin? des causes inconnues produiraient toujours cette conscience délicate, si facile à blesser, ces remords qui ne sont pas plus étrangers à la matière que la pensée, et en un mot toute la différence qu'on suppose ici. L'organisation suffirait-elle donc à tout ? oui, encore une fois: puisque la pensée se développe visiblement avec les organes, pourquoi la matière dont ils sont fait ne serait-elle pas aussi susceptible de remords, quand une fois elle a acquis avec le temps la faculté de sentir ?
L'âme n'est donc qu'un vain terme dont on n'a point d'idée, et dont un bon esprit ne doit se servir que pour nommer la partie qui pense en nous. Posé le moindre principe de mouvement, les corps animés auront tout ce qu'il leur faut pour se mouvoir, sentir, penser, se repentir et se conduire, en un mot, dans le physique et dans le moral qui en dépend.

L'homme-machine. D'après Filloux & Maisonneuve (1991), p.115.

Questions :

Le matérialisme de La Mettrie laisse-t-il place à une éventuelle psychologie ? Quelle pourrait être cette psychologie ?

2.2. Le statut de la matière vivante

Pour La Mettrie, la vie se définit tout simplement par une certaine organisation de la matière (*Cf.* le mot "organisme", qui dans son acception moderne se rencontre à partir de 1729). Elle suppose certes un "principe moteur", mais la question de l'origine première de ce principe est sans réponse possible, et n'a donc pas lieu de se poser.

D'autres philosophes défendront néanmoins un matérialisme conférant au vivant un statut spécifique. C'est notamment le cas de Diderot, pour lequel la matière vivante n'est pas réductible à la matière inerte, car elle est dotée de la sensibilité, laquelle suffit à expliquer le "sens moral" : "Croire que nous ayons un sens moral propre à discerner le bon et le beau, c'est une vision dont la poésie peut s'accommoder, mais que la philosophie rejette" (1767 ; d'après Littré, p.5831).

Par exemple :
La morale des aveugles se caractériserait notamment par l'aversion pour le vol, caractéristique que le déficit sensoriel suffit à expliquer.

3. La libre pensée.

La libre pensée prône la révolution morale, laquelle trouve sa justification dans le contexte épistémique des Lumières. Le libertinage en particulier se focalise sur l'érotisme pour défendre une thèse à la fois philosophique et politique : le fondement du bonheur, c'est la liberté.

Les libres penseurs sont en général des matérialistes, et ils définissent le bonheur comme plaisir des sens. L'idée d'une raison universelle, guide des hommes, en est remise en cause : notre guide, c'est la nature, qui retrouve à l'occasion, chez certains auteurs, la valeur symbolique que lui avait conférée l'humanisme. Les passions, les instincts, et en premier lieu l'attrait pour le plaisir charnel, dictent la ligne de conduite du libertin.

Là encore, l'empirisme anglais alimente cette morale, comme chez Donatien Alphonse François DE SADE (1740-1814), qui vulgarise l'associationnisme dans ses romans. Ainsi, les idées non déterminées par une impression sensorielle (et en premier lieu l'idée de Dieu) n'existent pas. L'homme est un objet de la nature parmi d'autres. Il doit d'ailleurs éviter de proliférer pour ne pas mettre la nature en danger (donc : "foutre ailleurs que dans la matrice" est une pratique sexuelle légitime). Les lois de la nature fonctionnent pour elles-mêmes, sans finalité, et elles seules doivent diriger nos actions – la civilisation étant finalement contre-nature.

Dans le domaine politique, la libre pensée se caractérise par la critique radicale du pouvoir absolu, le refus de tout dogmatisme, donc l'anticléricalisme (non nécessairement accompagné d'athéisme), et la défense de la République :

D'HOLBACH (1777), ***Ces imposteurs qui tiennent le peuple dans l'ignorance*****.**

Ce qui rend le mal sans remède, c'est qu'après avoir établi les fausses idées qu'on a de Dieu, on n'oublie rien pour engager le peuple à les croire, sans lui permettre de les examiner; au contraire, on lui donne de l'aversion pour les philosophes ou les véritables savants, de peur que la raison qu'ils enseignent ne lui fasse connaître les erreurs où il est plongé. Les partisans de ces absurdités ont si bien réussi qu' il est dangereux de les combattre. Il importe trop à ces imposteurs que le peuple soit ignorant, pour souffrir qu'on le désabuse. Ainsi on est contraint de déguiser la vérité, ou de se sacrifier à la rage des faux savants, ou des âmes basses et intéressées.

Si le peuple pouvait comprendre en quel abîme l'ignorance le jette, il secouerait bientôt le joug de ses indignes conducteurs, car il est impossible de laisser agir la raison sans qu'elle découvre la vérité.

Ces imposteurs l'ont si bien senti, que pour empêcher les bons effets qu'elle produirait infailliblement, ils se sont avisés de nous la peindre comme un monstre qui n'est capable d'inspirer aucun bon sentiment, et quoiqu'ils blâment en général ceux qui sont déraisonnables, ils seraient cependant bien fâchés que la vérité fut écoutée. Ainsi l'on voit tomber sans cesse dans des contradictions continuelles ces ennemis jurés du bon sens; et il est difficile de savoir ce qu'ils prétendent. S'il est vrai que la droite raison soit la seule lumière que l'homme doive suivre, et si le peuple n'est pas aussi incapable de raisonner qu'on tâche de le persuader, il faut que ceux qui cherchent à l'instruire s'appliquent à rectifier ses faux raisonnements, et à détruire ses préjugés; alors on verra ses yeux se dessiller peu à peu et son esprit se convaincre de cette vérité, que Dieu n'est point ce qu'il s'imagine ordinairement.

D'HOLBACH – attribué à - (1777 ; ed. 1932). *Traité des trois imposteurs (Moïse, Jésus-Christ, Mahomet)*. Editions de l'Idée Libre. p.10sq.

Question :

Dégagez dans ce texte les thématiques et expressions caractéristiques de l'esprit des Lumières.

Le roman libertin est le support d'une diffusion des idées qui se veut la plus large possible. Il s'organise fréquemment autour de l'alternance entre scènes érotiques et dialogues philosophiques. La critique de l'ordre moral y prend souvent la forme d'une satire sociale où est dénoncée l'hypocrisie du théâtre de la société.

Thérèse philosophe **(1748), attribué à BOYER D'ARGENS.**
Apostrophe aux théologiens sur la liberté **de** ***l'homme***

Répondez, théologiens fourbes ou ignorants qui créez nos crimes à votre gré : qui est-ce qui avait mis en moi les deux passions dont j'étais combattue, *l'amour de Dieu et celui du plaisir de la chair?* Est-ce la nature ou le diable? Optez. Mais oseriez-vous avancer que l'une ou l'autre soient plus puissants que Dieu? S'ils lui sont subordonnés, c'est donc Dieu qui avait permis que ces passions fussent en moi, c'était son ouvrage. Mais,

répliquerez-vous, Dieu vous avait donné la raison pour vous éclairer. Oui, mais non pas pour me décider. La raison m'avait bien fait apercevoir les deux passions dont j'etais agitée, c'est par elle que j'ai conçu par la suite que, tenant tout de Dieu, je tenais de lui ces passions dans toute la force où elles étaient. Mais cette même raison qui m'éclairait ne me décidait point. Dieu cependant, continuerez-vous, vous ayant laissée maîtresse de votre volonté, vous étiez libre de vous déterminer pour le bien ou pour le mal. Pur jeu de mots. Cette volonté et cette prétendue liberté n'ont de degrés de force, n'agissent, que conséquemment aux degrés de force des passions et des appétits qui nous. sollicitent. Je parais, par exemple, être libre de me tuer, de me jeter par la fenêtre. Point du tout: dès que l'envie de vivre est plus forte en moi que celle de mourir, je ne me tuerai jamais. Tel homme, direz-vous, est bien le maître de donner aux pauvres, à son indulgent confesseur, cent louis d'or qu'il a dans sa poche. II ne l'est point: l'envie qu'il a de conserver son argent étant plus forte que celle d'obtenir une absolution inutile de ses péchés, il gardera nécessairement son argent. Enfin, chacun peut se démontrer à soi-même que la raison ne sert qu'à faire connaître à l'homme quel est le degré d'envie qu'il a de faire ou d'éviter telle ou telle chose, combiné avec le plaisir et le déplaisir qui doit lui en revenir. De cette connaissance acquise par la raison, il résulte ce que nous appelons *la volonté et la détermination.* Mais cette volonté et cette détermination sont aussi parfaitement soumises aux degrés de passion ou de désir qui nous agitent qu'un poids de quatre livres détermine nécessairement le côté d'une balance qui n'a que deux livres à soulever dans son autre bassin. (…)

Pour admettre que l'homme fût libre, il faudrait supposer qu'il se déterminât par lui-même. Mais s'il est déterminé par les degrés de passion dont la nature et les sensations l'affectent, il n'est pas libre, un degré de désir plus ou moins vif le décide aussi invinciblement qu'un poids de quatre livres en entraîne un de trois.

Je demande encore à mon dialogueur qu'il me dise qu'est-ce qui l'empêche de penser comme moi sur la matière dont il s'agit ici, et pourquoi je ne peux pas me déterminer à penser comme lui sur cette même matière. Il me répondra sans doute que ses idées, ses notions, ses sensations le contraignent de penser comme il fait. Mais de cette réflexion, qui lui démontre intérieurement qu'il n'est pas maître d'avoir la volonté de penser comme moi ni moi celle de penser comme lui, il faut bien qu'il convienne que nous ne sommes pas libres de penser de telle ou telle manière. Or, si nous ne sommes pas libres de penser, comment serions-nous libres d'agir puisque la pensée est la cause et que l'action n'est que l'effet? Et peut-il résulter un effet *libre* d'une cause qui n'est *pas libre* ? Cela implique contradiction.(…)

Concluons. L'arrangement des organes, les dispositions des fibres, un certain mouvement des liqueurs* donnent le genre des passions, les degrés de force dont elles nous agitent, contraignent la raison, déterminent la volonté dans les plus petites comme dans les plus grandes actions de notre vie. C'est ce qui fait l'homme passionné, l'homme sage, l'homme fou. Le fou n'est pas moins libre que les deux premiers puisqu'il agit par les mêmes principes: la nature est uniforme. Supposer que l'homme est libre et qu'il se détermine par lui-même, c'est le faire égal à Dieu.

Démonstration sur l'impuissance où est l'âme d'agir ou de penser de telle ou telle manière

D'autre fois vous m'expliquiez, vous étendiez les courtes leçons que j'avais reçus de Monsieur l'abbé T*** :

- Il vous a appris, me disiez-vous, que nous ne sommes pas plus maîtres de penser de telle et de telle manière, d'avoir telle ou telle volonté; que nous ne sommes les maîtres d'avoir ou de ne pas avoir la fièvre. En effet, ajoutiez-vous, nous voyons, par des observations claires et simples, que l'âme n'est maîtresse de rien, qu'elle n'agit qu'en conséquence des sensations et des facultés du corps, que les causes qui peuvent produire du dérangement dans les organes troublent l'âme, altèrent l'esprit, qu'un vaisseau, une fibre, dérangés dans le cerveau peuvent rendre imbécile l'homme du monde qui a le plus d'intelligence. Nous savons que la nature n'agit que par les voies les plus simples, que par un principe uniforme. Or, puisqu'il est évident que nous ne sommes pas libres dans de certaines actions, nous ne le sommes dans aucune.

« Ajoutons à cela que si les âmes étaient purement spirituelles elles seraient toutes les mêmes. Étant toutes les mêmes, si elles avaient la faculté de penser et de vouloir par elles-mêmes, elles penseraient et se détermineraient toutes de la même manière dans des cas égaux. Or c'est ce qui n'arrive point. Donc elles sont déterminées par quelque autre chose, et ce quelque autre chose ne peut être que la matière puisque les plus crédules ne connaissent que 1'esprit et la matière.

Réflexions sur ce que c'est que l'esprit

« Mais demandons à ces hommes crédules ce que c'est que l'esprit. Peut-il exister et n'être dans aucun lieu? S'il est dans un lieu, il doit occuper une place, s'il occupe une place, il est étendu, s'il est étendu, il a des parties, et

s'il a des parties, il est matière. Donc, l'esprit est une chimère, ou il fait partie de la matière.

De ces raisonnements, disiez-vous, on peut conclure avec certitude: premièrement que nous ne pensons de telle et telle manière que par rapport à l'organisation de nos corps, jointe aux idées que nous recevons journellement par le tact, l'ouïe, la vue, l'odorat et le goût; secondement que le bonheur ou le malheur de notre vie dépendent de cette modification de la matière et de ces idées, qu'ainsi les génies, les gens qui pensent, ne peuvent trop se donner de soins et de peines pour inspirer des idées qui soient propres à contribuer efficacement au bonheur public, et particulièrement à celui des personnes qu'ils aiment.

BOYER D'ARGENS (1748 ; ed. 1993).Dans : *Romans libertins du XVIII° siècle*.
Paris : Laffont (texte établi par R. Trousson.).

Note :
liqueurs : au XVII° s. et jusqu'à la fin du XIX° s., liquides organiques.

Questions :
- Dans quelle(s) philosophie(s) la conception de l'esprit mise en question dans le dernier paragraphe est-elle développée ?

- Montrer comment l'affirmation de la non liberté humaine sert de support implicite à la revendication d'une liberté morale.

4. De l'analyse des idées à la psychologie du sens intime.

L'homme des Lumières, refusant d'être régi par une foi aveugle, par un dogme qu'aucune connaissance objective ne peut fonder, cherche son guide. La raison universelle montre certes le chemin à suivre pour construire la société idéale. Mais notre nature, qui s'exprime dans notre être le plus intime, est-elle rationnelle ?

4.1. Le rôle de la sensibilité physique : Claude Adrien HELVETIUS (1715-1771).

Là encore, c'est l'appui sur l'empirisme qui permet à Helvétius d'affirmer que la sensibilité physique est la "cause unique de nos actions, de nos pensées, de nos passions et de notre sociabilité". Son effet immédiat en nous est de générer les passions, médiation nécessaire entre la sensation et l'idée. Ainsi, « on devient stupide dès qu'on cesse d'être passionné » (*De l'esprit*, 1758.)

Remarque :
Les passions telles qu'analysées par Helvétius réfèrent à ce qui sera traité en termes de motivation par la psychologie moderne.

4.2. Le rôle de la vie émotive : Jean-Jacques ROUSSEAU (1712-1778).

Pour Rousseau, l'homme n'est « qu'un être sensible (…) qui consulte uniquement ses passions pour agir, et à qui la raison ne sert qu'à pallier les sottises qu'elles lui font faire » (*Les Confessions*, 1770). La vie émotive est ce qui fondamentalement nous détermine. En cela Rousseau annonce le romantisme, réaction du sujet affectif moderne contre la raison de l'Age Classique. La forme littéraire qu'invente Rousseau 'inscrit elle-même dans la Modernité : l'autobiographie, focalisée sur l'analyse des sentiments, ouvre la voie à une nouvelle forme de connaissance psychologique : le "retour sur soi" : « Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature, et cet homme ce sera moi. » (*ibid.*). Loin de l'introspection posée d'un Montaigne qui s'efforçait à une description ordonnée de la forme humaine, c'est chez Rousseau l'expérience de l'émotion la plus intime, dans toute sa confusion, (tel le premier émoi érotique éprouvé en recevant une fessée des mains de sa gouvernante), qui fonde la connaissance de soi.

4.3. Le rôle de l'activité : MAINE DE BIRAN (1766-1824).

Maine de Biran, lecteur de Rousseau, s'inscrit lui aussi à la charnière entre Age Classique et Modernité. Il est l'auteur d'un *Essai sur les fondements de la psychologie* (1812) qui, dans la lignée des idéologues français, défend une psychologie empirique, contre la métaphysique. L'introspection, méthode de cette psychologie, y est dotée d'un outil : le "sens interne", corrélat du "sens externe".

Mais en même temps se dessine une psychologie de la conscience, centrée sur l'activité de l'esprit. Pour Maine de Biran en effet, la production de connaissance est toujours un processus actif, y compris au stade de la perception, laquelle était conçue chez ses prédécesseurs comme processus passif

Remarque :
Pierre LAROMIGUIERE (1756-1837) insiste lui aussi sur l'importance de l'activité de l'esprit. Ainsi, c'est à partir de l'attention, faculté active, et non de la sensation (*Cf.* Condillac), que se conçoit la genèse des toutes les facultés.

L'origine de la conscience, c'est la perception du corps propre, qui génère le sentiment du moi. Cette perception s'impose dans l'effort physique. Ainsi, le "fait primitif" de la psychologie, c'est l'effort moteur volontaire.

Remarque :
L'associationnisme, y compris dans ses développements psychophysiologiques, n'avait pas jusqu'à présent pris en compte l'être physique moteur.

Maine de Biran est également imprégné du romantisme naissant en Allemagne, et caractérisé par le primat de la vie affective, le sentiment de la nature, l'analyse des "états d'âme"… En fait, beaucoup de choses en nous précèdent le "fait de conscience", auquel la vie psychique ne saurait donc se réduire. Il existe notamment une "perception non consciente".

F. Rationalisme et empirisme

1. La question du moi

La question du moi, avant d'être traitée dans sa dimension affective, a été posée, au cœur de l'épistémè classique, sous l'angle du sujet de la connaissance.

1.1. Associationnisme et "atomisme mental"

L'associationnisme, on l'a vu, est un atomisme : les hommes sont « des assemblages de diverses perceptions qui se succèdent avec une incroyable rapidité et sont dans un état de flux et de mouvement perpétuel » (Hume). Peut-on alors, face à cette mosaïque d'impressions et d'idées, concevoir un sujet épistémique ? Existe-t-il un centre organisateur de l'ensemble du contenu psychique ?

Chez Locke, si la substance pensante au cœur du cartésianisme est une idée non déterminée, la conscience en revanche, fondement de l'identité*, est un concept suffisamment central pour que le philosophe contemporain Etienne BALIBAR, contre la lecture traditionnelle de l'histoire des idées, fasse de Locke "l'inventeur de la conscience".

Identité : caractère de ce qui est le même ; mêmeté de soi à soi.

LOCKE (1694), *Conscience et identité personnelle.*

Après ces préliminaires à la détermination de ce qui fait l'identité personnelle, il nous faut considérer ce que représente la personne; c'est, je pense, un être pensant et intelligent, doué de raison et de réflexion, et qui peut se considérer soi-même comme soi-même, une même chose pensante en différents temps et lieux. Ce qui provient uniquement de cette conscience qui est inséparable de la pensée, et lui est essentielle à ce qu'il me semble: car il est impossible à quelqu'un de percevoir sans percevoir aussi qu'il perçoit. Quand nous voyons, entendons, sentons par l'odorat ou le toucher, éprouvons, méditons ou voulons quelque chose, nous savons que nous le faisons. Il en va toujours ainsi de nos sensations et de nos perceptions présentes: ce par quoi chacun est pour lui-même précisément ce qu'il appelle soi, laissant pour l'instant de côté la question de savoir si le même soi continue d'exister dans la même substance ou dans plusieurs. Car la conscience accompagne toujours la pensée, elle est ce qui fait que chacun est ce qu'il appelle soi et qu'il se distingue de toutes les autres choses pensantes. Mais l'identité personnelle, autrement dit la mêmeté ou le fait pour un être rationnel d'être le même, ne consiste en rien d'autre que cela. L'identité de telle personne s'étend aussi loin que cette conscience peut atteindre rétrospectivement toute action ou pensée passée; c'est le même soi maintenant qu'alors, et le soi qui a exécuté cette action est le même que celui qui, à présent, réfléchit sur elle.

§ 10. *C'est la conscience qui fait l'identité personnelle.* Mais on voudrait savoir aussi s'il s'agit de la même substance identique. Peu de gens penseraient avoir de motif pour en douter si ces perceptions, avec leur conscience, restaient toujours présentes dans l'esprit, par où la même chose pensante serait toujours consciemment présente et, du moins le penserait-on, évidemment la même pour elle-même. Mais ce qui semble faire la difficulté est ceci, que cette conscience étant constamment interrompue par l'oubli, il n'y a aucun moment de nos vies où nous puissions contempler devant nous, d'un seul coup d'œil, toute la suite de nos actions passées: les meilleures mémoires elles-mêmes en perdent une partie de vue tandis qu'elles en considèrent une autre; nous-mêmes pendant la plus grande partie de notre vie ne réfléchissons pas sur notre soi passé, mais nous dirigeons notre attention vers nos pensées présentes, et lorsque nous dormons profondément, nous n'avons plus aucune pensée, du moins aucune dont nous ayons cette conscience qui caractérise nos pensées de l'état de veille. C'est pourquoi je dis que, dans tous ces cas, notre conscience étant interrompue, et nous-mêmes ayant perdu de vue notre soi passé, on peut se demander si nous sommes vraiment la même chose pensante, c'est-à-dire la même substance, ou non. Mais qu'il soit rationnel ou non de le supposer, cela ne change rien à l'identité personnelle. La question en effet est de savoir ce qui fait la même personne, et non pas si c'est la même substance identique qui pense toujours dans la même personne, ce qui en l'occurrence n'a aucune importance. Des substances différentes peuvent être unies en une seule personne par la même conscience (lorsqu'elles y prennent part) exactement comme différents corps peuvent être réunis dans un seul animal dont l'identité est préservée par l'unité d'une même vie qui se conserve à travers le changement des substances. En effet, puisque c'est la même conscience qui fait qu'un homme est lui-même pour lui-même, l'identité personnelle ne dépend de rien d'autre, qu'elle soit rattachée à une seule substance individuelle ou qu'elle se préserve à travers la succession de plusieurs substances.

Car si un être intelligent quelconque est capable de répéter l'idée d'une action passée avec la même conscience qu'il en a eue la première fois, et la même conscience que celle qu'il a d'une action présente, dans cette mesure même il est le même soi personnel. Car c'est par la conscience qu'il a de ses pensées et actions présentes qu'il est soi pour soi-même maintenant, et qu'ainsi il restera le même soi dans l'exacte mesure où la même conscience s'étendra à des actions passées ou à venir; et il ne serait pas plus devenu deux personnes par l'écoulement du temps ou par la substitution d'une substance à une autre qu'un homme ne devient deux hommes quand il porte aujourd'hui d'autres vêtements qu'hier, en ayant dormi plus ou moins longuement entre temps. La même conscience réunit ces actions éloignées au sein de la même personne, quelles que soient les substances qui ont contribué à leur production.

LOCKE J. (1694 ; ed.1998). *Identité et différence* (2° édition de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Livre II, chap. XXVII). Traduction E. Balibar. Paris : Seuil. p.149sq.

Questions :

1. Relevez dans le texte toutes les références au cogito cartésien (« substance pensante »).

2. Montrez comment Locke, en prenant appui sur la conscience, opère un changement de perspective par rapport à Descartes.

La conscience est le principe unificateur de l'activité humaine ; elle est finalement la personne morale, construite à partir de ses actes.

Chez les idéologues français, l'activité humaine ne faisant pas l'objet d'une conceptualisation spécifique, la question de la conscience se trouve traitée essentiellement dans son rapport à la perception : « De l'aveu de tout le monde, il y a dans l'âme des perceptions qui n'y sont pas à son insu. Or ce sentiment (…) je l'appellerai *conscience*. Si, comme le veut Locke, l'âme n'a point de perception dont elle ne prenne connaissance la perception et la conscience doivent être prises pour une seule et même opération. Si au contraire le sentiment opposé était le véritable, elles seraient deux opérations distinctes ; et ce serait à la conscience et non à la perception, comme je l'ai supposé, que commencerait proprement notre connaissance » (Condillac). Qu'en est-il alors de l'unité du moi ? Il y a certes une homogénéité du psychisme du point de vue de ses "facultés" (continuité de la perception à la réflexion), mais en même temps morcellement du contenu psychique. La vie psychique en effet résulte d'une combinaison d'éléments simples.

Quant à Hume, fidèle à sa méthode, il interroge l'origine de l'idée du moi :

HUME (1739), *L'idée du moi*.

Il est des philosophes qui imaginent que nous sommes à chaque instant intimement conscients de ce que nous appelons notre MOI, que nous en sentons l'existence et la continuité d'existence, et que nous sommes certains, avec une évidence qui dépasse celle d'une démonstration, de son identité et de sa simplicité parfaites. La sensation la plus forte, la passion la plus violente, disent-ils, loin de nous détourner de cette vue, ne la fixent que plus intensément et nous font considérer, par la douleur ou le plaisir qui les accompagne, l'influence qu'elles exercent sur le *moi.* Tenter d'en trouver une preuve supplémentaire serait en atténuer l'évidence, puisqu'on ne peut tirer aucune preuve d'un fait dont nous sommes si intimement conscients, et que nous ne pouvons êtres sûrs de rien si nous en doutons.

Malheureusement toutes ces affirmations positives sont contraires à cette expérience même que l'on invoque en leur faveur et nous n'avons aucune idée du *moi* de la manière qu'on vient d'expliquer. De quelle impression, en effet, cette idée pourrait-elle provenir? Il est impossible de répondre à cette question sans une contradiction et une absurdité manifestes et pourtant, c'est une question qui doit trouver une réponse si nous voulons que l'idée du

moi passe pour claire et intelligible. Toute idée réelle doit provenir d'une impression particulière. Mais le moi, ou la personne, ce n'est pas une impression particulière, mais ce à quoi nos diverses idées et impressions sont censées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit nécessairement demeurer la même, invariablement, pendant toute la durée de notre vie, puisque c'est ainsi que le moi est supposé exister. Mais il n'y a pas d'impression constante et invariable. La douleur et le plaisir, le chagrin et la joie, les passions et les sensations se succèdent et n'existent jamais toutes en même temps. Ce ne peut donc pas être d'une de ces impressions, ni de toute autre, que provient l'idée du moi et, en conséquence, il n'y a pas une telle idée.

Mais, si l'on va plus loin, qu'advient-il de toutes nos perceptions particulières, d'après cette hypothèse? Elles sont toutes différentes, elles peuvent toutes être distinguées et séparées, elles peuvent être considérées séparément, peuvent exister séparément et n'ont besoin de rien pour soutenir leur existence. De quelle manière appartiennent-elles au moi et comment lui sont-elles reliées? Pour moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle *moi-même,* je tombe toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne parviens jamais, à aucun moment, à me saisir *moi-même* sans une perception et je ne peux jamais rien observer d'autre que la perception. Quand mes perceptions sont absentes pour quelque temps, quand je dors profondément, par exemple, je suis, pendant tout ce temps, sans conscience de *moi-même* et on peut dire à juste titre que je n'existe pas. Et si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort, si je ne pouvais plus penser, ni éprouver, ni voir, aimer ou haïr après la destruction de mon corps, je serais entièrement anéanti et je ne conçois pas du tout ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi une parfaite non entité. Si un homme, après une réflexion sérieuse et dénuée de préjugés, pense qu'il a une notion différente de *lui-même,* je dois avouer que je ne peux plus discuter avec lui. Tout ce que je peux lui concéder, c'est qu'il peut, tout autant que moi, avoir raison et que nous différons essentiellement sur ce point. Il se peut qu'il perçoive quelque chose de simple et de continu qu'il appelle *lui-même,* encore que je sois certain qu'il n'y a pas un tel principe en moi.

Mais, laissant de côté certains métaphysiciens de ce genre, je peux me risquer à affirmer que les autres hommes ne sont qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes, qui se succèdent avec une rapidité inconcevable et sont dans un flux et un mouvement perpétuels. Nos yeux ne peuvent tourner dans leurs orbites sans faire varier nos perceptions. Notre pensée est encore plus changeante que notre vue et tous nos autres sens et facultés contribuent à ce changement. Il n'est pas un seul des pouvoirs de l'âme qui reste inaltérablement le même, ne serait-ce qu'un instant. L'esprit est une sorte de théâtre, où des perceptions diverses font successivement leur entrée, passent, repassent, s'esquivent et se mêlent en une variété infinie de positions et de situations. Il n'y a pas en lui à proprement parler de *simplicité* à un moment donné, ni *d'identité* à différents moments, quelque tendance naturelle que nous puissions avoir à imaginer cette simplicité et cette identité. La comparaison du théâtre ne doit pas nous égarer. Ce ne sont que les perceptions successives qui constituent l'esprit, et nous n'avons pas la plus lointaine idée du lieu où ces scènes sont représentées, ni des matériaux dont il est composé.

Op.cit. p.342sq.

Questions :

1°. Extraire le principal argument avancé par Hume pour expliquer que *l'idée du moi n'existe pas.*

2°. Le Cogito cartésien est-il concevable dans cette philosophie ?

3°. En quoi la conception humienne du moi peut-elle être qualifiée de « phénoménologique* » ?

Phénoménologie : Philosophie contemporaine qui s'est développée pour ainsi dire parallèlement à la psychologie malgré des origines en partie communes, la phénoménologie se propose d'étudier les phénomènes tels qu'ils apparaissent au sujet. Elle s'est constituée à partir du concept d'intentionnalité, défini par le philosophe-psychologue Franz BRENTANO (1838-1917) comme tension de l'esprit vers un objet, caractéristique des phénomènes psychiques. En d'autres termes, les phénomènes psychiques se définissent en tant que tels par le fait qu'ils contiennent intentionnellement un objet - l'acte psychique est nécessairement orienté vers un objet : une sensation est toujours sensation d'un quelque chose, un sentiment est toujours sentiment pour, un jugement est toujours jugement de, etc... la conscience est toujours conscience de quelque

chose, il n’y a pas de Je pense (Cogito) sans objet pensé (cogitatum), et réciproquement il n’y a d’objet que pour une conscience (je n’ai accès qu’à une réalité représentée).

Ainsi pour Hume, il n'y a pas d'impression constante du moi ; la perception du moi est toujours associée à une perception particulière. L'idée du moi n'existe donc pas.

Le dépassement de la position associationniste suppose de concevoir une réalité psychique indépendante d'un contenu représentationnel spécifique : le moi est une fonction, non un contenu mental. Et c'est avec les rationalistes allemands que cette conception, issue d'une critique de l'empirisme anglais, émergera.

1.2. L'unité originaire de la conscience.

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (1646-1716) publie en 1703 les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, en réponse à Locke. Pour Leibniz les idées ont une source première : le moi, dont il postule l'innéité : le moi existe indépendamment de toute expérience externe. L'argumentation de Leibniz repose notamment sur l'analyse de la perception, et en premier lieu le constat de l'existence d'une perception non consciente, qui nous affecte :

LEIBNIZ (1703), *Les perceptions insensibles*.

D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage. C'est ainsi que la coutume fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Cc n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps; mais les impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, qui ne s'attachent qu'à des objets plus occupants. Toute attention demande de la mémoire, et quand nous ne sommes point avertis pour ainsi dire de prendre garde à quelques-unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans les remarquer. Mais si quelqu'un nous en avertit incontinent et nous fait remarquer par exemple quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étaient des perceptions dont nous ne nous étions pas aperçus incontinent, l'aperception ne venant dans ce cas d'avertissement qu'après quelque intervalle, pour petit qu'il soit. Et pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fassent connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensembles, et qu'il ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ses bruits, quelques petits qu'ils soient ; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. (…)

Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que les corps environnants font sur nous, et qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers.

Il n'est pas possible que nous réfléchissions toujours expressément sur toutes nos pensées ; autrement l'esprit ferait réflexion sur chaque réflexion à l'infini, sans pouvoir jamais passer à une nouvelle pensée. Par exemple, en m'apercevant de quelque sentiment présent, je devrais toujours penser que j'y pense, et penser encore que j'y pense d'y penser et ainsi à l'infini. Mais il faut bien que je cesse de réfléchir sur toutes ces réflexions et qu'il y ait enfin quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser ; autrement, on demeurerait toujours sur la même chose. (...) Si nous prenions garde à tout, il faudrait penser avec attention à une infinité de choses en même temps, que nous sentons toutes et qui font impression sur nos sens.

Nouveaux essais sur l'entendement humain. D'après *Les philosophes par les textes*. Paris : Nathan (1974) p.113sq.

Perception : « Etat passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple. » (Leibniz)
Aperception : (Chez Leibniz, créateur du mot) Conscience ou connaissance réflexive de l'état intérieur qui constitue la perception simple. (D'après : *Dictionnaire de philosophie*, p.22).

Ce dont rend compte Leibniz, c'est du fait que notre expérience sensible (l'aperception) est d'emblée structurée (*Cf.* le concept de Gestalt dans la psychologie moderne). Et c'est le moi, l'"unité originaire de la conscience", qui pré-structure l'expérience sensible. Il est la condition préalable à toute représentation cohérente du monde ; il nous fait percevoir la succession ininterrompue des impressions sensibles (c'est-à-dire ce qui est donné à la perception) comme état délimité, fini. Le moi est une fonction de synthèse, fondement nécessaire de la connaissance.

2. Fondements et limites de la connaissance.

Lorsque nous raisonnons pour élaborer des connaissances, nous essayons de découvrir des relations causales entre phénomènes. Dans une conception rationaliste (Cf. la philosophie cartésienne), la cause A produit l'effet B parce que A possède « quelque chose » qui lui permet de produire B. Plus précisément, la cause contient la raison de l'effet. Elle est donc nécessairement au moins aussi « puissante » que l'effet, et plus globalement : elle a au moins autant et généralement « plus de réalité » que l'effet. Par exemple et plus concrètement : la force (l'énergie) « contenue » dans un moteur (A) est nécessairement au moins égale en quantité, et effectivement supérieure, à celle du mouvement mécanique (B) que ce moteur génère. Cette idée de causalité, c'est-à-dire simultanément de connexion et de nécessité, sera précisément interrogée par Hume.

2.1. La causalité comme habitude empirique : Hume.

De manière générale pour Hume, la raison procède de l'imagination, d'une "tendance naturelle" de l'esprit à concevoir des relations entre les phénomènes. La causalité est ainsi imaginée par l'esprit à partir de la répétition de l'expérience de la succession entre deux phénomènes (l' "accoutumance"). L'idée de "pouvoir causal" (*Cf.* point de vue rationaliste) n'existe pas :

HUME (1739), *De l'idée de connexion nécessaire*.

[Qu'est-ce] que notre idée de nécessité, quand nous disons que deux objets sont nécessairement liés l'un à l'autre? Sur ce chapitre, je répète ce que j'ai souvent eu l'occasion de faire observer: puisque nous n'avons pas d'idée qui ne dérive d'une impression, nous devons trouver quelque impression qui donne naissance à cette idée de nécessité, si nous affirmons que nous avons réellement une telle idée. Pour ce faire, je considère en quels objets on suppose communément qu'il y a de la nécessité et, constatant qu'elle est toujours assignée aux causes et aux effets, je tourne mon regard sur deux objets que l'on suppose placés dans cette relation et je les examine dans toutes les situations où ils sont susceptibles de se trouver. Je m'aperçois aussitôt qu'ils sont *contigus* dans le temps et dans l'espace, et que l'objet que l'on appelle cause *précède* celui que nous appelons effet. Il n'y a pas un seul cas où je puisse aller plus loin, et il ne m'est pas possible de découvrir une troisième relation entre ces objets. J'élargis donc mes vues pour embrasser plusieurs cas: j'y trouve des objets semblables existant toujours dans de semblables relations de contiguïté et de succession. (…) [La] répétition n'est pas en tout point identique, mais produit une impression nouvelle et, par ce biais, l'idée que j'examine en ce moment. En effet, après une répétition fréquente, je constate qu'à l'apparition de l'un des objets, l'esprit est *déterminé* par la coutume à considérer son concomitant habituel, et à le considérer sous un jour plus vif en raison de sa relation avec le premier objet. C'est donc cette impression, ou cette *détermination*, qui me donne l'idée de nécessité.

(…)

Il n'est pas de question qui, en raison de son importance aussi bien que de sa difficulté, ait causé plus de discussions entre philosophes, tant anciens que modernes, que celle qui porte sur l'efficacité des causes, c'est-à-dire la qualité qui fait qu'elles sont suivies de leurs effets. Mais, avant d'entrer dans ces discussions, ils n'auraient pas mal fait, à mon sens, d'examiner quelle idée nous avons de cette efficacité qui est le sujet de la controverse. C'est ce que je vois surtout manquer dans leurs raisonnements, et je vais m'efforcer ici d'y suppléer.

Je commence par remarquer que les termes *d'efficacité*, de *principe actif*, de *pouvoir*, de *force*, *d'énergie*, de

nécessité, de *connexion* et de *qualité productive* sont tous à peu près synonymes: c'est donc une absurdité d'employer l'un d'eux pour définir les autres. Cette remarque nous fait rejeter d'un seul coup toutes les définitions triviales que les philosophes ont données du pouvoir et de l'efficacité. Au lieu de rechercher l'idée dans les définitions, il nous faut la chercher dans les impressions d'où elle provient originellement. Si c'est une idée composée, elle doit provenir d'impressions composées; si c'est une idée simple, d'impressions simples.

Je crois que l'explication la plus générale et la plus populaire de cette question consiste à dire* que, constatant par expérience qu'il y a plusieurs productions nouvelles dans la matière, telles que les mouvements et les modifications des corps, et concluant qu'il doit y avoir quelque part un pouvoir capable de les produire, nous en arrivons finalement, par ce raisonnement, à l'idée de pouvoir et d'efficacité. Mais, pour nous convaincre que cette explication est plus populaire que philosophique, nous n'avons qu'à réfléchir à deux principes très évidents: *premièrement*, la raison seule ne peut jamais donner naissance à aucune idée originale*, et *deuxièmement* la raison, en tant qu'on la distingue de l'expérience, ne peut jamais nous faire conclure qu'une cause ou une qualité productive est absolument requise pour tout commencement d'existence. Ces deux considérations ont été suffisamment expliquées; par conséquent, nous n'y insisterons pas davantage à présent.

Op.cit., 230sq.

* Voir M. Locke, chapitre *Du pouvoir* (note de l'auteur).
(Pour Locke, l'idée de pouvoir est issue de notre expérience des changements, mais renvoie à quelque chose d'inobservable.)
* *originale* : nouvelle.

Plus loin (p.243) Hume conclut :
Nous n'avons jamais d'impression qui contienne un pouvoir ou une efficacité. Nous n'avons donc jamais d'idée de pouvoir. (Le pouvoir et la nécessité sont des) qualités des perceptions et non des objets.

Question :
L'idée de nécessité provient-elle d'une impression de sensation ou d'une impression de réflexion ?

La cause est ainsi définie par Hume comme "un objet antérieur et contigu à un autre, et de telle sorte que tous les objets qui ressemblent au premier soient placés dans des relations semblables d'antériorité et de contiguïté à l'égard des objets qui ressemblent au second" (*op.cit.*, p.246). Il n'est donc pas possible de vérifier strictement une relation causale, car il faudrait une infinité d'observations.

HUME (1748), *Connaissance causale et accoutumance*.

Supposez qu'un homme, pourtant doué des plus puissantes facultés de raison et de réflexion, soit soudain transporté dans ce monde; il observerait immédiatement, certes, une continuelle succession d'objets, un événement en suivant un autre; mais il serait incapable de découvrir autre chose. Il serait d'abord incapable, par aucun raisonnement, d'atteindre l'idée de cause et d'effet, car les pouvoirs particuliers qui accomplissent toutes les opérations naturelles n'apparaissent jamais aux sens; et il n'est pas *raisonnable* de conclure, uniquement parce qu'un événement en précède un autre dans un seul cas, que l'un est la cause et l'autre l'effet. Leur conjonction peut être arbitraire et accidentelle. Il n'y a pas de raison d'inférer l'existence de l'un de l'apparition de l'autre. En un mot, un tel homme, sans plus d'expérience, ne ferait jamais de conjecture ni de raisonnement sur aucune question de fait; il ne serait certain de rien d'autre que de ce qui est immédiatement présent à sa mémoire et à ses sens.

Supposez encore que cet homme ait acquis plus d'expérience et qu'il ait vécu assez longtemps dans le monde pour qu'il ait remarqué la conjonction constante d'objets ou d'événements familiers; que résulte-t-il de cette expérience? Il infère immédiatement l'existence d'un des objets de l'apparition de l'autre. Il n'a pourtant acquis, par toute son expérience, aucune idée, aucune connaissance du pouvoir caché par lequel l'un des objets produit l'autre; et ce n'est par aucun progrès de raisonnement qu'il est engagé à tirer cette conclusion. Mais il se trouve toujours déterminé à la tirer; et, même si on la convainquait que son entendement n'a aucune part dans l'opération, il continuerait pourtant le même cours de pensée. Il y a un autre principe qui le détermine à former une telle conclusion.

Ce principe, c'est l'accoutumance, l'habitude. Car, toutes les fois que la répétition d'une opération ou d'un acte particulier produit une tendance à renouveler le même acte ou la même opération sans l'impulsion d'aucun raisonnement au progrès de l'entendement, nous disons toujours que cette tendance est effet de *l'accoutumance.* En employant ce mot, nous ne prétendons pas que nous avons donné la raison dernière d'une telle tendance. Nous désignons seulement un principe de la nature humaine, universellement reconnu et bien connu par ses effets. Peut-être pouvons-nous ne pas pousser plus loin nos recherches, ni prétendre donner la cause de cette cause; mais il faut que nous nous en contentions comme du principe dernier que nous puissions assigner pour nos conclusions tirées de l'expérience.
[...] Toutes les conclusions tirées de l'expérience sont donc des effets de l'accoutumance et non des effets du raisonnement.
Alors, l'accoutumance est le grand guide de la vie humaine. C'est ce seul principe qui fait que notre expérience nous sert, c'est lui seul qui nous fait attendre, dans le futur, une suite d'événements semblables à ceux qui ont paru dans le passé. Sans l'action de l'accoutumance, nous ignorerions complètement toute question de fait en dehors de ce qui est immédiatement présent à la mémoire et aux sens. Nous ne saurions jamais comment ajuster des moyens en vue de fins, ni comment employer nos pouvoirs naturels pour produire un effet. Ce serait à la fois la fin de toute action aussi bien que de presque toute spéculation.

Enquête sur l'entendement humain. D'après Filloux & Maisonneuve (1991), 110sq.

Questions :

1°. Comment Hume se situe-t-il, dans ce texte, par rapport au rationalisme ?

2°. Est-il possible pour lui d'élaborer des connaissances certaines ? Comment faudrait-il procéder pour vérifier strictement une relation causale ?

3°. La causalité peut-elle être fondée empiriquement ?

Remarque :
La psychologie scientifique moderne utilise les statistiques (calcul de probabilité) pour vérifier que la succession entre deux variables n'est pas due au hasard. Les statistiques permettent donc de conclure à la réalité d'une relation causale. Mais il subsiste toujours un *risque d'erreur* que la multiplication des observations (augmentation des effectifs dans les groupes) réduit sans jamais annuler.

L'empirisme radical de Hume conduit au scepticisme.

2.2. L'entendement, origine de l'idée de nécessité : Leibniz.

La connaissance empirique, inductive, ne permet donc pas d'accéder à quelque vérité générale que ce soit. La nécessité, l'universalité, ne sauraient s'y fonder. Les vérités nécessaires, telles qu'on les rencontre dans les mathématiques, ne peuvent pas être déduites de l'expérience. Leur origine est donc autre : « La preuve originaire des vérités nécessaires vient du seul entendement, et les autres vérités viennent des expériences ou des observations des sens. Notre esprit est capable de connaître les unes et les autres, mais il est la source des premières, et quelque nombre d'expériences particulières qu'on puisse avoir d'une vérité universelle, on ne saurait s'en assurer pour toujours par l'induction, sans en connaître la nécessité par la raison. » Les "simples empiriques", finalement, n'ont, comme les bêtes, qu'une "ombre de raisonnement", fondée sur la seule induction :

LEIBNIZ (1703), *La raison et l'expérience*.

D'où il naît une autre question, si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples, ou s'il y en a qui ont encore un autre fondement. Car si quelques événements se peuvent prévoir avant

toute épreuve qu'on en ait faite, il est manifeste que nous y contribuons quelque chose du nôtre. Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants
pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité, car il ne suit point que ce qui est arrivé arrivera de même. Par exemple les Grecs et Romains et tous les autres peuples de la terre connue aux anciens ont toujours remarqué qu'avant le décours de 14 heures, le jour se change en nuit, et la nuit en jour. Mais on se serait trompé si l'on avait cru que la même règle s'observe partout ailleurs, puisque depuis on a expérimenté le contraire dans le séjour de Nova Zembla. Et celui-là se tromperait encore qui croirait que, dans nos climats au moins, c'est une vérité nécessaire et éternelle qui durera toujours, puisqu'on doit juger que la terre et le soleil même n'existent pas nécessairement, et qu'il y aura peut-être un temps où ce bel astre ne sera plus, au moins dans la présente forme, ni tout son système. D'où il parait que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquence du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser. C'est ce qu'il faut bien distinguer, et c'est ce qu'Euclide a si bien compris, qu'il démontre souvent par la raison ce qui se voit assez par l'expérience et par les images sensibles. La logique encore avec la métaphysique et la morale, dont l'une forme la théologie et l'autre la jurisprudence*, naturelles toutes deux, sont pleines de telles vérités, et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes qu'on appelle innés. Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on peut lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son *album* sans peine et sans recherche; mais c'est assez qu'on les peut découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens, et le succès des expériences sert encore de confirmation à la raison, à peu près comme les épreuves servent dans l'arithmétique pour mieux éviter l'erreur du calcul quand le raisonnement est long. C'est aussi en quoi les connaissances des hommes et celles des bêtes sont différentes : les bêtes sont purement empiriques et ne font que se régler sur les exemples, car elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, autant qu'on en peut juger; au lieu que les hommes sont capables des sciences démonstratives. C'est encore pour cela que la faculté que les bêtes ont de faire des consécutions* est quelque chose d'inférieur à la raison qui est dans les hommes. Les consécutions des bêtes sont purement comme celles des simples empiriques, qui prétendent que ce qui est arrivé quelquefois arrivera encore dans un cas où ce qui les frappe est pareil, sans être capables de juger si les mêmes raisons subsistent. C'est par là qu'il est si aisé aux hommes d'attraper les bêtes, et qu'il est si faci1e aux simples empiriques de faire des fautes. C'est de quoi les personnes devenues habiles par l'âge et par l'expérience ne sont pas exemptes lorsqu'elles se fient trop à leur expérience passée, comme il est arrivé à plusieurs dans les affaires civiles et militaires, parce qu'on ne considère point assez que le monde change et que les hommes deviennent plus habiles en trouvant mille adresses nouvelles, au lieu que les cerfs ou les lièvres de ce temps ne deviennent point plus rusés que ceux du temps passé. Les consécutions des bêtes ne sont qu'une ombre du raisonnement, c’est-à-dire ce ne sont que connexions d’imagination, et que passages d'une image à une autre, parce que dans une rencontre nouvelle qui parait semblable à la précédente, on s'attend de nouveau à ce qu'on y trouvait joint autrefois, comme si les choses étaient liées en effet, parce que leurs images le sont dans la mémoire. Il est vrai qu'encore la raison conseille qu'on s'attende pour l'ordinaire à voir arriver à l'avenir ce qui est conforme à une longue expérience du passé, mais ce n'est pas pour cela une vérité nécessaire et infaillible, et le succès peut cesser quand on s'y attend le moins, lorsque les raisons changent qui l'ont maintenu. C'est pourquoi les plus sages ne s'y fient pas tant qu'ils ne tâchent de pénétrer quelque chose de la raison (s'il est possible) de ce fait pour juger quand il faudra faire des exceptions. Car la raison est seule capable d'établir des règles sûres et de suppléer ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, en y insérant leurs exceptions; et de trouver enfin des liaisons certaines dans la force des Conséquences nécessaires ce qui donne souvent le moyen de prévoir l'événement sans avoir besoin d'expérimenter les liaisons sensibles des images, où les bêtes sont réduites, de sorte que ce qui justifie les principes internes des vérités nécessaires distingue encore l'homme de la bête.

D'après *Les philosophes par les textes, op.cit.*

Notes :
jurisprudence : au sens général de connaissance du droit et des lois.
consécutions : enchaînements, rapports de succession.

Questions :

Confrontez le point de vue exposé ici par Leibniz à celui que Hume développe dans le texte précédent. Plus précisément :

1. Comment Leibniz se situe-t-il par rapport à l'empirisme ?

2. Est-il possible pour lui d'élaborer des connaissances certaines ? Comment ?

3. La causalité peut-elle être fondée empiriquement ?

2.3. La connaissance *a priori* : Emmanuel KANT (1724-1804)

C'est Kant qui mettra un terme définitif à ce "débat rationalisme/empirisme" : la causalité, c'est-à-dire la croyance que la cause A produit nécessairement l'effet B (c'est-à-dire : ne peut pas ne pas le produire), ne peut être réduite à une habitude empirique ; il s'agit d'une *forme a priori de l'entendement*, soit : d'une condition de possibilité de l'expérience.

2.3.1. La raison :

La connaissance est *formellement* déterminée par la raison. En témoigne, en premier lieu, l'histoire des sciences. Par exemple la thèse de l'héliocentrisme, dont l'importance pour la connaissance du monde physique s'est avérée essentielle, repose sur des fondements rationnels (elle n'est pas déductible de l'expérience, qui nous fait percevoir au contraire le mouvement du soleil autour de la terre).

Mais sur quels critères d'arbitrage fonder la validité des connaissances rationnelles ? C'est ce que se propose de définir Kant dans la *Critique de la raison pure* (1781). Il trace en même temps les limites de la connaissance possible, qui sont celles de la raison, et non de l'expérience comme le posait Hume. Ainsi, les questions ontologiques, telle la question de la substantialité du moi, sont sans réponse. Et, de manière générale, les objets de connaissance sont des représentations ; la chose en soi (*noumène*) est inaccessible.

Bref, la métaphysique (plus précisément : l'ontologie) est vaine. De cette quête de vérité qui se sait sans terme possible, le philosophe contemporain Jean-Baptiste BOTUL (1896-1947), prenant appui sur la psychanalyse freudienne, proposera une lecture stimulante :

Jean-Baptiste BOTUL (1946). *Kant, la chose en soi et la métaphysique.*

Toute présentation de Kant commence par la distinction entre *noumène* et *phénomène.* Il est temps d'en parler, et particulièrement de cette chose en soi, *das Ding an sich*, la chose telle qu'elle est réellement, que Kant appelle le *noumène*, qui existe mais dont nous ne pouvons rien prouver.
Curieuse théorie de la connaissance! Comme si la science avait affaire à des « choses», des objets permanents, stables. La science moderne n'étudie pas des « choses» isolées mais des relations, des flux, des champs, des systèmes. Il y a dans le noumène kantien un fétichisme de la « chose» étonnant.

La Chose, c'est le Sexe. C'est évident. Nous ne *pouvons* pas connaître la Chose en soi, nous avertit Kant: nous n'en sommes pas *capables*, mais surtout nous n'y sommes pas *autorisés.* Il y a de la morale et du désir dans cette histoire: « C'est commettre une faute que de confondre l'apparence et le phénomène », écrit Kant dans la *Critique de la raison pure.* Que vient faire la notion de faute ici, sinon avouer que la théorie de la connaissance est inséparable d'une *conduite* de la raison. Commettre de la métaphysique est pis qu'une erreur, c'est une faute. Il y a faute parce qu'il y a désir: nous voulons voir la chose telle qu'en elle-même. Cette pulsion *(Trieb)*, cette façon de regarder sous les jupes de la Réalité est une obsession de philosophe. La « critique » est une thérapie inventée par le docteur Kant pour brider - sans pouvoir l'éradiquer - ce désir voyeur.

Or ce voile jeté sur la Chose, n'est-ce pas le comble de l'érotisme. Kant nous fait *entrevoir* la vérité, en un jeu que Nietzsche a puissamment résumé: « Nous ne croyons plus que la vérité reste la vérité sans ses voiles. »

Ce désir voyeur de savoir, toujours déçu, c'est ce qui animait les savants du siècle passé, qui jouaient volontiers les ascètes dans leur vie professionnelle: pas de femmes au labo, ou à la faculté, pas de sexe, rien que de la Vérité!

On connaît le revers de ce genre d'ascétisme: le bordel. La Vérité qu'on voudrait toute nue à travers l'expérience et la spéculation, on ira la contempler, enfin, entre les jambes de la prostituée, professionnelle de « la chose en soi ». Nos aïeux ont d'ailleurs vendu la mèche. Contemplez le décor de leurs facultés, de leurs amphithéâtres. Partout, au mur, au plafond, des femmes nues ou en petite tenue! Muses, déesses et nymphes déshabillées des fresques de la Sorbonne sortent tout droit d'un salon de bordel. L'artiste a seulement épilé la chose en soi de ces filles qu'on a rebaptisées Raison, Tempérance, Justice, Vertu, pour les besoins du métier, mais qui dans le civil, s'appelaient Mimi, Lulu, Kiki, Fernande, etc.

Le philosophe kantien est un client particulier. Il paie pour la Chose, mais s'interdit d'y toucher.

* * *

Septième Causerie
COÏTO ERGO SUM

Notre philosophe a un problème avec la reproduction de l'espèce. Ce qu'il évite, ce n'est pas le sexe, c'est sa conséquence c'est-à-dire la prolifération de l'humain, cette volonté aveugle de persévérer dans son être, ce que Schopenhauer appelait la Volonté (avec majuscule), cette fureur de se perpétuer, qui dépasse nos volontés et nos pulsions individuelles. [Ce qui est dégoûtant, c'est le *conatus*, j'oserais dire le *cunnatus**] Toute espèce vivante veut grouiller, l'humanité n'y échappe pas. Mais en tant qu'individus, par une sorte de miracle, nous pouvons déclarer forfait. Cela s'appelle chasteté qui n'est pas négation du plaisir mais de la génération.

Qu'il vienne de l'intellect ou du bas-ventre, un plaisir en vaut un autre. Mais le sexe a ceci de particulier qu'il agite l'individu pour le profit de l'espèce. Nous nous bouchons les oreilles pour ne pas entendre sous nos discours amoureux, dans nos romances les plus raffinées, comme une basse continue, le mugissement de la Vie qui réclame son dû.

Dans le coït, l'homme se rabaisse au niveau de l'animal non parce qu'il prend du plaisir mais parce qu'il obéit à l'instinct de reproduction.

Il existe un moyen d'échapper à cette triste destinée.

C'est la philosophie.

Si la plupart des philosophes furent célibataires, c'est pour témoigner que le but ultime de l'Humanité n'est pas de se reproduire. Nous ne sommes pas des chiens, nous ne sommes pas des paramécies, nous ne sommes pas des lapins. La philosophie est l'affirmation qu'il existe une façon non sexuelle de se perpétuer. Les héritages philosophiques se passent de gènes.

(…)

Est donc nécessaire une race spéciale de célibataires et de chastes individus qui décident de ne pas procréer, de refuser les joies douteuses du mariage et de se consacrer à la transmission des connaissances c'est-à-dire à la culture.

Sans ce genre d'hommes, l'humanité serait un vil troupeau sans mémoire autre que génétique, une espèce animale parmi d'autres, une simple volonté collective de persévérer dans son être et de proliférer.

Voilà comment il faut répondre à l'objection cardinale que je soulevais au début de ces causeries. Oui, Kant peut rester célibataire sans contradiction avec sa propre morale. Son célibat ne menace pas la reproduction de l'espèce. Au contraire, la philosophie donne à l'humanité la semence spirituelle.

BOTUL J.-B. (1946 ; ed.2000). *La vie sexuelle d'Emmanuel Kant.* Paris : Editions Mille et une nuits. P.70sq.

Note :
cunnatus : mot composé de *conatus* (« effort pour persévérer dans son être ») et de *cunnus* «(« sexe féminin »).

La raison pure est la faculté de former des principes *a priori*. Les principes *a priori* de la connaissance sont des formes, non des contenus (Avec Kant, le concept d'idée, fondement de la connaissance de l'entendement à l'Age Classique, perd donc de sa pertinence). Mais l'expérience intervient aussi dans la production de connaissance : c'est elle qui fournit les objets de connaissance (= les contenus).

2.3.2. La déduction transcendantale :

La connaissance *a priori* désigne la connaissance préalable à l'expérience. En d'autres termes, « quelque chose » précède (est logiquement présupposé par, et non pas : est chronologiquement antérieur à) la connaissance empirique ; ce « quelque chose » désigne ce qui rend possible la connaissance, laquelle n'est pas « inscrite » dans les choses mais est construite par un sujet pensant. La doctrine transcendantale se propose précisément d'étudier les conditions non empiriques de la connaissance, c'est-à-dire en premier lieu les conditions de possibilité de l'expérience. Elle se doit de démontrer la *validité objective* des catégories de l'entendement, c'est-à-dire leur capacité à se rapporter à des objets d'expérience possible. L'expérience est dite quant à elle *a posteriori* (puisqu'elle est pré-structurée par les propriétés de l'esprit) ; elle fournit les objets de connaissance. En d'autres termes, la possibilité de l'expérience est ce qui donne une réalité objective à toutes nos connaissances *a priori :*

KANT (1781), *Expérience et connaissance* a priori.

Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute. En effet, par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations et d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle, afin qu'elle compare, lie ou sépare ces représentations, et travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme l'expérience? Ainsi, *chronologiquement,* aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent.

Mais si toute notre connaissance débute AVEC l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute DE l'expérience, car il se pourrait bien que même notre connaissance par expérience fût un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaître (simplement excité par des impressions sensibles) produit de lui-même, addition que nous ne distinguons pas de la matière première jusqu'à ce que notre attention y ait été portée par un long exercice qui nous ait appris à l'en séparer.

Il s'en faut bien pourtant que l'expérience soit le seul champ où s'exerce notre entendement et qu'il s'y laisse enfermer. Elle nous dit bien ce qui est, mais elle ne dit pas qu'il faut que cela soit, d'une manière nécessaire, ainsi et non pas autrement. Elle ne nous donne, par cela même, aucune véritable universalité, et la raison qui est si avide de connaissances de cette espèce est plus excitée par elle que satisfaite. Or, des connaissances universelles qui présentent en même temps le caractère de la nécessité intrinsèque, doivent, indépendamment de l'expérience, être claires et certaines par elles-mêmes; c'est pour ce motif qu'on les nomme connaissances *a priori,* tandis que ce qui, au contraire, est puisé uniquement dans l'expérience n'est connu, comme on dit, qu'a *posteriori* ou empiriquement.

Il nous faut maintenant un critérium qui permette de distinguer sûrement une connaissance pure de la connaissance empirique. L'expérience nous apprend bien que quelque chose est de telle ou telle manière, mais non point que cela ne peut être autrement. Si donc, PREMIÈREMENT, on trouve une proposition dont la pensée implique la *nécessité,* on a un jugement *a priori;* si cette proposition n'est, en outre, dérivée d'aucune autre qui vaut elle-même, à son tour, à titre de proposition nécessaire, elle est absolument *a priori.* SECONDEMENT, l'expérience ne donne jamais à ses jugements une véritable et stricte *universalité,* mais seulement une *universalité* supposée et relative (par induction), qui n'a pas d'autre sens que celui-ci: nos observations, pour nombreuses qu'elles aient été jusqu'ici, n'ont jamais trouvé d'exception à telle ou telle règle. Par conséquent, un jugement pensé avec une stricte universalité, c'est-à-dire de telle sorte qu'aucune exception n'est admise comme possible, ne dérive point de l'expérience, mais est valable absolument *a priori.* [...] Nécessité et stricte universalité sont donc les marques sûres d'une connaissance *a priori* et elles sont indissolublement unies l'une à l'autre. Mais comme, dans l'application de ces critères, il est quelquefois plus facile de montrer la limitation empirique que la contingence des jugements, ou que parfois aussi il est plus convaincant de faire voir, d'un jugement, l'universalité illimitée que nous lui attribuons que d'en indiquer la nécessité, il convient d'employer séparément ces deux critères dont chacun par lui-même est infaillible.

Le célèbre Locke, […] parce qu'il trouvait, dans l'expérience, des concepts purs de l'entendement, les dériva

aussi de l'expérience; il procéda cependant *avec tant d'inconséquence* qu'il entreprit d'arriver par là à des connaissances qui dépassent toutes les limites de l'expérience. David Hume reconnut que, pour avoir le droit de faire cela, il est nécessaire que ces concepts aient leur origine *a priori*. Mais, comme il ne put pas s'expliquer comment il est possible que l'entendement puisse penser des concepts, qui ne sont pas liés en soi dans l'entendement, comme étant cependant nécessairement liés dans l'objet, et comme il ne lui vint pas à l'esprit que l'entendement était peut-être, par ces concepts même, le créateur de l'expérience qui lui fournit ses objets, il se vit obligé de les dériver de l'expérience (à savoir d'une nécessité subjective qui résulte d'une association répétée dans l'expérience, et qu'on arrive à prendre faussement pour objective, c'est-à-dire de l'*habitude)* ; mais il se montra ensuite très *conséquent* en ce qu'il déclara impossible de dépasser, avec des concepts de cette espèce et avec les principes auxquels ils donnent naissance, les limites de l'expérience. Mais la dérivation *empirique*, à laquelle ils eurent tous les deux recours, ne peut se concilier avec la réalité des connaissances scientifiques *a priori* que nous avons, la *mathématique pure* et la *physique générale*, et par conséquent elle est contredite par le fait.

Le premier de ces deux hommes illustres ouvrit toutes les portes à l'*extravagance* parce que la raison, une fois qu'elle a des droits de son côté, ne se laisse pas tenir en lisière par de vagues conseils de modération* ; le second tomba entièrement dans le *scepticisme*, quand il crut avoir découvert que ce qu'on prend si généralement pour la raison n'est qu'une illusion générale de notre pouvoir de connaître. - Nous allons maintenant essayer de voir si l'on ne peut pas conduire la raison humaine entre ces deux écueils, lui fixer des limites déterminées et enfin lui garder ouvert tout entier le champ de sa légitime activité.

KANT E. (1781 ; ed.1954). *La raison pure ; textes choisis*. Paris : PUF (texte établi par F. Khodoss). p.44sq.

Note :
conseil de modération : l'expérience chez Locke a pour tâche de « modérer la raison ».

2.3.3. Connaissance et expérience :

La raison, faculté de lier des connaissances en un système, est ce qui permet de penser. Et la connaissance des objets suppose qu'ils soient pensés, c'est-à-dire liés dans leurs divers aspects, ainsi que les uns aux autres. La liaison dépend de la fonction originaire de l'entendement (c'est-à-dire le moi). Mais il convient de distinguer connaître et penser, car la connaissance suppose un objet, que la raison n'a pas la faculté de construire. Ce qui fournit l'objet, c'est l'intuition*, et il n'y a pas d'intuition purement intellectuelle.

Intuition. Au XVIII° siècle, l'intuition réfère à toute vérité reconnue immédiatement par l'esprit. Chez Kant, elle prend un sens plus restreint : faculté passive, elle est ce par quoi notre connaissance se rapporte immédiatement aux objets. L'intuition est *sensible*. Il n'y a pas d'intuition purement intellectuelle (pas plus que d'objet purement intelligible) – l'intuition ne peut pas créer son objet, mais seulement être affectée par lui.

L'*intuition pure*, qui permet la détermination *a priori* des concepts, est ainsi qualifiée en ce qu'elle contient la forme d'une intuition sensible *possible*.

Les formes *a priori* de la sensibilité, c'est-à-dire qui peuvent se rapporter à tous les objets d'expérience possible, définissent les conditions *a priori* de la connaissance sensible (l'espace, le temps. *Cf.* l'étendue et le mouvement chez Descartes).

Quant aux catégories de l'entendement (les "lois de la pensée"), ce sont elles qui permettent de penser ce qui est donné dans l'intuition sensible (l'universel, le nécessaire). Le « paradoxe de la causalité » auquel conduisait l'empirisme de Hume trouve ici sa résolution : pour Kant, puisqu'il n'est pas possible d'extraire de l'expérience le concept de cause, c'est qu'il en constitue un *a priori*, propriété de l'entendement. Et plus généralement, les lois qui gouvernent les choses dépendent des lois de notre connaissance, soit de notre esprit.

KANT (1781), *L'unité de l'expérience.*

La liaison *(conjunctio)* d'un divers en général ne peut jamais nous venir des sens, ni par conséquent être contenue dans la forme pure de l'intuition sensible; car elle est un acte de la spontanéité de la facu1té de représentation; […] toute liaison est alors un acte de l'entendement […] nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet sans l'y avoir auparavant lié nous-même, et parmi toutes les représentations, la liaison est la seule que les objets ne peuvent pas donner et que le sujet seul peut effectuer lui-même.

Que la nature doive se régler sur notre principe subjectif d'aperception et même qu'elle doive en dépendre par rapport à sa conformité aux lois, c'est ce qui parait aussi absurde qu'étrange. Mais si l'on réfléchit que cette nature n'est en soi qu'un ensemble de phénomènes, que par suite elle n'est pas une chose en soi, mais simplement une multitude de représentations de l'esprit, on ne: s'étonnera plus de la voir simplement dans le pouvoir radical de toute notre connaissance, l'aperception transcendantale, dans cette unité qui seule lui permet d'être un objet de toute expérience possible, c'est-à-dire une nature, et l'on comprendra, par cette raison même, que nous puissions connaître cette unité *a priori* et, par suite, comme nécessaire, ce à quoi nous devrions renoncer si elle était donnée *en soi*, indépendamment des premières sources de notre pensée. En effet, je ne saurais alors où nous devrions prendre les propositions synthétiques d'une telle unité universelle de la nature, puisque dans ce cas il faudrait les emprunter aux objets de la nature même. Mais comme cela ne pourrait se faire que d'une manière empirique, on n'en pourrait tirer aucune autre unité qu'une unité simplement contingente, laquelle serait loin de suffire à l'enchaînement nécessaire que l'on a dans l'esprit quand on parle de la Nature.

Il n'est pas du tout plus étrange de comprendre comment les lois des phénomènes dans la nature doivent concorder avec l'entendement et sa forme *a priori*, c'est-à-dire son pouvoir *de lier* le divers en général, que la manière dont les phénomènes eux-mêmes doivent concorder avec la forme de l'intuition sensible *a priori*. Les lois, en effet, n'existent pas plus dans les phénomènes que les phénomènes n'existent en soi ; ces lois n'existent que relativement au sujet auquel les phénomènes sont inhérents, en tant qu'il est doué d'entendement, absolument comme ces phénomènes n'existent que relativement au même être, en tant qu'il est doué de sens. Des choses en soi posséderaient nécessairement d'elles-mêmes leur conformité à la loi, même en dehors d'un entendement qui les connût. Mais les phénomènes ne sont que des représentations de choses dont nous ne savons pas ce qu'elles peuvent être en soi. En qualité de simples représentations, ils ne sont soumis absolument à aucune loi de liaison, si ce n'est à celle que prescrit le pouvoir qui relie.

Je prends, par exemple, le concept de cause, qui signifie une espèce particulière de la synthèse, attendu qu'il repose, d'après une règle *(a priori* c'est-à-dire nécessairement), sur quelque chose A qui est tout à fait différent de B. On ne voit pas clairement *a* priori pourquoi des phénomènes devraient renfermer quelque chose de pareil (car on ne peut pas alléguer pour preuves des expériences, puisque la valeur objective de ce concept doit pouvoir être démontrée *a priori)*, et c'est, par conséquent, une question douteuse *a priori* que celle de savoir si un tel concept n'est pas en quelque sorte absolument vide et s'il peut jamais rencontrer un objet parmi les phénomènes.

Que si l'on pensait s'affranchir de la peine que coûtent ces recherches, en disant que l'expérience offre sans cesse des exemples d'une telle régularité des phénomènes, qui nous fournissent suffisamment l'occasion d'en extraire le concept de cause et de vérifier en même temps la valeur objective de ce concept, on ne remarquerait pas que le concept de cause ne peut pas être donné de cette manière, mais qu'il_doit ou avoir son fondement tout à fait *a priori* dans l'entendement, ou être absolument abandonné comme une pure chimère. Car ce concept exige absolument qu'une chose A soit telle qu'une autre B en dérive *nécessairement* et suivant une *règle absolument universelle.* Les phénomènes fournissent bien des cas d'où l'on peut tirer une règle d'après laquelle quelque chose arrive habituellement, mais on n'en saurait jamais conclure que la conséquence soit *nécessaire;* par conséquent, à la synthèse de la cause et de l'effet est aussi attachée une dignité que l'on ne peut pas du tout exprimer empiriquement, savoir: que l'effet ne s'ajoute pas simplement à la cause, mais qu'il est posé *par* elle et qu'il *en* dérive. La stricte universalité de la règle n'est pas du tout non plus une propriété des règles empiriques auxquelles l'induction ne peut donner qu'une universalité comparative, c'est-à-dire qu'une applicabilité étendue. Et l'usage des concepts purs de l'entendement changerait donc totalement, s'il ne fallait voir en eux que des

produits empiriques.

[Hume] tint pour imaginaires les prétendus principes *a priori* de la raison et il crut qu'ils n'étaient qu'une habitude résultant de l'expérience et de ses lois, c'est-à-dire des principes simplement empiriques, des règles contingentes en soi auxquelles nous attribuons à tort la nécessité et l'universalité. Mais pour affirmer cette étrange proposition il se référait au principe universellement admis du rapport de la cause à l'effet. En effet, comme aucun pouvoir de l'entendement ne peut nous conduire du concept d'une chose à l'existence de quelque autre chose qui soit donnée par là universellement et nécessairement, il crut pouvoir en conclure que, sans l'expérience, il n'y a rien qui puisse augmenter notre concept et nous autoriser à un jugement qui s'étende lui-même *a priori.* Que la lumière du soleil fonde la cire en même temps qu'elle l'éclaire, tandis qu'elle durcit l'argile, c'est ce qu'aucun entendement ne pourrait deviner et bien moins encore conclure régulièrement, au moyen des concepts que nous avions déjà de ces choses; seule l'expérience peut nous enseigner une telle loi. Au contraire, nous avons vu, dans la Logique transcendantale, que, bien que nous ne puissions jamais *immédiatement* sortir du contenu du concept qui nous est donné, nous pouvons cependant connaître pleinement *a priori* la loi de la liaison d'une chose avec d'autres, mais par rapport à une troisième chose qui est l'expérience possible, et par conséquent *a priori.* Quand donc la cire, auparavant solide, vient. fondre, je puis alors connaître *a priori* que quelque chose a dû précéder (par exemple, la chaleur du soleil), d'où la fusion a été la conséquence suivant une loi constante, bien que, cependant, je ne puisse, *a priori* et sans l'enseignement de l'expérience, connaître, *d'une manière déterminée*, ni la cause par l'effet, ni l'effet par la cause. Hume concluait donc faussement de la contingence de ce que nous déterminons *d'après la loi* à la contingence de la *loi* elle-même et il confondait le fait de passer du concept d'une chose à l'expérience possible (laquelle a lieu *a priori* et constitue la réalité objective de ce concept) avec la synthèse des objets de l'expérience réelle, laquelle, à la vérité, est toujours empirique.

Op.cit., p.80sq.

2.3.4. Le moi :

L'*a priori* de toute connaissance est l'existence du moi, structure qui organise l'expérience du monde sensible et par laquelle sa représentation est d'emblée cohérente. Fonction de synthèse des représentations et des intuitions, la conception kantienne du moi rejoint celle de Leibniz.

Une science du moi est donc impossible : « Le moi, sujet de tout jugement d'aperception, est une fonction d'organisation de l'expérience mais dont il ne saurait y avoir de science puisqu'il est la condition transcendantale de toute science. » Il ne peut être objet de connaissance car il n'est pas objet, mais sujet de la connaissance ; de même que la conscience n'est pas une représentation mais une forme de la représentation en général.

Kant se livre alors à une critique de la psychologie rationnelle : "Je ne me connais (…) pas moi-même par cela seul que j'ai conscience de moi comme être pensant" (KANT E. (1781 ; ed.1987). *Critique de la raison pure.* Paris : Flammarion (traduction de J. Barni, revue par P. Archambault). p.343) :

KANT (1781), *La psychologie rationnelle*.

Moi, en tant que pensant, je suis un objet du sens interne* et je m'appelle une âme. Ce qui est un objet des sens externes prend le nom de corps. Donc le mot moi, en tant qu'être pensant, indique déjà l'objet de la psychologie, qui peut être appelée science rationnelle de l'âme lorsque je ne veux savoir rien de plus de l'âme que ce qui peut être conclu de ce concept *moi*, en tant qu'il se présente dans toute pensée. et indépendamment de toute expérience (qui me détermine plus particulièrement et *in concreto*).*

Or, la psychologie rationnelle est réellement une entreprise de ce genre, car, si le moindre élément empirique de ma pensée, si quelque perception particulière de mon état interne. se mêlaient aux principes de connaissance de cette science, elle ne serait plus une psychologie rationnelle, mais une psychologie empirique. Nous avons donc déjà devant nous une prétendue science construite sur l'unique proposition : *je pense*, et dont nous pouvons ici.

tout à fait convenablement et d'une manière conforme à la nature d'une philosophie transcendantale, chercher le fondement ou le manque de fondement. Il ne faut pas s'arrêter à ce que, dans cette proposition, qui exprime la perception de soi-même, j'ai une expérience interne, et vouloir que, par suite, la psychologie rationnelle qui est construite sur cette proposition ne soit jamais pure, mais qu'elle repose en partie sur un principe empirique ; car, cette perceptIon interne n'est autre chose que la simple aperception : je *pense*, qui rend possibles tous les concepts transcendantaux où l'on dit : je pense la substance, la cause. etc. [...] Le moindre objet de la perception (par exemple, le plaisir ou la peine) qui s'ajouterait à la représentation générale de la conscience de soi-même changerait aussitôt la psychologie rationnelle en psychologie empirique.
Je pense est donc le texte unique de la psychologie rationnelle, celui d'où elle doit tirer toute sa science. On voit donc aisément que si cette pensée doit se rapporter à un objet (à moi-même), elle ne peut renfermer autre chose que des prédicats transcendantaux de cet objet, puisque le moindre prédicat empirique ferait disparaître la pureté rationnelle et l'indépendance de cette science par rapport à toute expérience.

De là quatre paralogismes d'une psychologie transcendantale que l'on prend faussement pour une science de la raison pure touchant la nature de notre être pensant. Nous ne pouvons lui donner d'autre fondement que la représentation simple, par elle-même tout à fait vide de contenu: JE, dont on ne peut pas même dire qu'elle soit un *concept* et qui n'est qu'une simple conscience accompagnant tous les concepts. Par ce « je », par cet « il » ou par cette « chose qui pense », on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X, et ce n'est que par les pensées qui sont ses prédicats que nous connaissons ce sujet, dont nous ne pouvons jamais avoir, séparément. Le moindre concept.

Que, comme être pensant, je *dure* par moi-même, sans *naître* ni *mourir* naturellement, je ne peux d'aucune façon le conclure, et pourtant c'est à cela seul que peut servir le concept de la substantialité de mon sujet pensant, dont je pourrais fort bien me passer sans cela. (…) Le moi, il est vrai, est dans toutes les pensées ; mais à cette représentation n'est pas liée la moindre intuition qui la distingue de tous les autres objets de l'intuition. On peut donc remarquer, sans doute, que cette représentation reparaît toujours dans toute pensée, mais non qu'elle est une intuition fixe et permanente où les pensées (en tant que variables) se succèdent.
D'où il suit que le premier raisonnement de la psychologie transcendantale ne nous apporte qu'une prétendue lumière nouvelle, en nous donnant le sujet logique permanent de la pensée pour la connaissance du sujet réel de l'inhérence, sujet dont nous n'avons ni ne pouvons avoir la moindre connaissance, puisque la conscience est la seule chose qui fasse, de toutes nos représentations, des pensées, et dans laquelle, par conséquent, toutes nos perceptions doivent le rencontrer comme dans le sujet transcendantal ; et en dehors de cette signification logique du je, nous n'avons aucune connaissance du sujet en soi qui est à la base du moi comme de toutes les pensées, en qualité de substrat.

Critique de la raison pure, op.cit., 342sq.

Notes
Sens interne : aperception empirique.
in concreto : singulièrement, de manière contingente.

Aucune psychologie scientifique, c'est-à-dire rationnellement fondée, n'est donc concevable. En revanche une psychologie empirique, dont l'objet serait le moi en tant que phénomène, et qui s'appuierait donc sur l'expérience sensible du moi, est envisageable.

Remarques :
1. La psychologie empirique de Kant constitue en fait une anthropologie.

2. C'est à partir de Kant que la connaissance scientifique ne sera plus assimilée à la connaissance empirique.

Questions sur l'ensemble des textes de Kant :

1°. A partir de ces extraits, que pouvez-vous dire du statut que Kant confère à l’empirisme ?

2°. Que devient ici l'opposition connaissance empirique (Cf. Locke) / rationalisme (Cf. Descartes) ?

3°. Quelle(s) méthodologie(s) vous paraîtrai(en)t :

- en adéquation avec la conception kantienne de la connaissance ?

- incompatible(s) avec elle ?

4°. Concluriez-vous de ces extraits que pour Kant, une psychologie est impensable ? Quelle(s) sorte(s) de connaissance psychologique serai(en)t néanmoins concevable(s) ?

Histoire de la psychologie

PS1 UE3 AU1 et UE6 AU4

3ème partie.

La 4ème et dernière partie sera distribuée au second semestre, en TD.

V. LE XIX^{EME} SIECLE

A. Le positivisme

Le positivisme est une doctrine philosophique définie par Auguste COMTE (1798-1857). Son impact dans les domaines culturel, scientifique, et politique, témoigne de son inscription fondatrice dans l'épistémè moderne. Le positivisme réfère en premier lieu à un état de la pensée humaine :

1. La loi des trois états

La "loi des trois états" est une loi de développement de la pensée humaine, tant du point de vue de l'espèce (ce en quoi elle relève d'une histoire de la pensée) que de l'individu. Suivant cette loi, l'esprit humain, de l'enfance à la maturité, connaît trois états successifs, trois stades de développement. Chacun est caractérisé par un mode de pensée particulier, c'est-à-dire un système général de conceptions sur l'ensemble des phénomènes. Chaque état exclut les deux autres.

Le premier est l'état théologique, "état primitif de la pensée". L'homme fait alors intervenir, pour expliquer les phénomènes, des causes surnaturelles (dont le prototype est "Dieu" ; *Cf.* l'épistémè médiévale).

Le deuxième est l'état métaphysique. L'explication des phénomènes repose alors sur des entités abstraites (*Cf.* l'épistémè classique, et en particulier les philosophies spéculatives – ou considérées rétrospectivement comme telles).

Enfin advient l'état positif, caractérisant la "maturité de la pensée"[3], qui pour Comte est en train de s'installer. L'explication positive des phénomènes définit en fait la démarche de la science moderne :

COMTE (1844), ***Attributs de la philosophie positive et diverses acceptions du mot Positif.***

12. - Cette longue succession de préambules nécessaires conduit enfin notre intelligence, graduellement émancipée, à son état définitif de positivité rationnelle, qui doit ici être caractérisé d'une manière plus spéciale que les deux états préliminaires. De tels exercices préparatoires ayant spontanément constaté l'inanité radicale des explications vagues et arbitraires propres à la philosophie initiale, soit théologique, soit, métaphysique, l'esprit humain renonce désormais aux recherches absolues qui ne convenaient qu'à son enfance, et circonscrit ses efforts dans le domaine, dès lors rapidement progressif, de la véritable observation, seule base possible des connaissances vraiment accessibles, sagement adaptées à nos besoins réels. La logique spéculative avait jusqu'alors consisté à raisonner, d'une manière plus ou moins subtile, d'après des principes confus, qui, ne comportant aucune preuve suffisante, suscitaient toujours des débats sans issue. Elle reconnaît désormais, comme *règle fondamentale*, que toute proposition qui n'est pas strictement réductible à la simple énonciation d'un fait, ou particulier ou général, ne peut offrir aucun sens réel et intelligible. Les principes qu'elle emploie ne sont plus eux-mêmes que de véritables faits, seulement plus généraux et plus abstraits que ceux dont ils doivent former le lien. Quel que soit d'ailleurs le mode, rationnel ou expérimental, de procéder à leur découverte, c'est toujours de leur conformité, directe ou indirecte, avec les phénomènes observés que résulte exclusivement leur efficacité scientifique. La pure imagination perd alors irrévocablement son antique suprématie mentale, et se subordonne nécessairement à l'observation, de manière à constituer un état logique pleinement normal, sans cesser néanmoins d'exercer, dans les spéculations positives, un office aussi capital qu'inépuisable, pour créer ou perfectionner les moyens de liaison, soit définitive, soit provisoire. En un mot, la révolution fondamentale qui caractérise la virilité de notre intelligence consiste essentiellement à substituer partout, à l'inaccessible détermination des causes proprement dites, la simple recherche des *lois*, c'est-à-dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés. Qu'il s'agisse des moindres ou des plus sublimes effets, de choc et de

---

[3] Comte utilise aussi, de manière récurrente, le terme de "virilité" pour désigner la maturité…

pesanteur comme de pensée et de moralité, nous n'y pouvons vraiment connaître que les diverses liaisons mutuelles propres à leur accomplissement, sans jamais pénétrer le mystère de leur production. (…)

31. - Considéré d'abord dans son acception la plus ancienne et la plus commune, le mot positif désigne le *réel*, par opposition au chimérique : sous ce rapport, il convient pleinement au nouvel esprit philosophique, ainsi caractérisé d'après sa constante consécration aux recherches vraiment accessibles à notre intelligence, à l'exclusion permanente des impénétrables mystères dont s'occupait surtout son enfance. En un second sens, très voisin du, précédent, mais pourtant distinct, ce terme fondamental indique le contraste de *l'utile* à l'oiseux : alors il rappelle, en philosophie, la destination nécessaire de toutes nos saines spéculations pour l'amélioration continue de notre vraie condition, individuelle et collective, au lieu de la vaine satisfaction d'une stérile curiosité. Suivant une troisième signification usuelle, cette heureuse expression est fréquemment employée à qualifier l'opposition entre la *certitude* et l'indécision: elle indique ainsi l'aptitude caractéristique d'une telle philosophie à constituer spontanément l'harmonie logique dans l'individu et la communion spirituelle dans l'espèce entière, au lieu de ces doutes indéfinis et de ces débats interminables que devait susciter l'antique régime mental. Une quatrième acception ordinaire, trop souvent confondue avec la précédente, consiste à opposer le *précis* au vague : ce sens rappelle la tendance constante du véritable esprit philosophique à obtenir partout le degré de précision compatible avec la nature des phénomènes et conforme à l'exigence de nos vrais besoins ; tandis que l'ancienne manière de philosopher conduisait nécessairement à des opinions vagues, ne comportant une indispensable discipline que d'après une compression permanente, appuyée sur une autorité surnaturelle.

32. - Il faut enfin remarquer spécialement une cinquième application, moins usitée que les autres, quoique d'ailleurs pareillement universelle, quand on emploie le mot positif comme le contraire de *négatif.* Sous cet aspect, il indique l'une des plus éminentes propriétés de la vraie philosophie moderne, en la montrant destinée surtout, par sa nature, non à détruire, mais à *organiser.* Les quatre caractères généraux que nous venons de rappeler la distinguent à la fois de tous les modes possibles, soit théologiques, soit métaphysiques, propres à la philosophie initiale.

COMTE A. (1844 ; ed.1983). *Discours sur l'Esprit positif*. Paris : Vrin. P.18sq ; 64sq.

Questions :

Examinez les cinq acceptions du mot *Positif* et leur antonyme ; peut-on dire des modes de penser antérieurs qu'ils sont « négatifs » ? dans quel(s) sens ?

2. Les caractéristiques de la science positive.

La science positive :

- porte sur des *faits* : « ... toute proposition qui n'est pas strictement réductible à la simple énonciation d'un fait, ou particulier ou général, ne peut offrir aucun sens réel et intelligible. »
- présuppose leur *déterminisme* : « Tous les phénomènes quelconques, inorganiques ou organiques, physiques ou moraux, individuels ou sociaux, sont assujettis à des lois rigoureusement invariables. »[4]
- exclut la recherche de causes originelles au profit de la description de ces *lois* : « En un mot, la révolution fondamentale qui caractérise la virilité de notre intelligence consiste essentiellement à substituer partout, à l'inacessible détermination des causes proprement dites, la simple recherche des *lois*, c'est-à-dire des relations constantes qui existent entre les phénomènes observés. »
- vise la *prévision* : « Ainsi, le véritable esprit positif consiste surtout à *voir pour prévoir*, à étudier ce qui est afin d'en conclure ce qui sera, d'après le dogme général de l'invariabilité des lois naturelles. »

Le positivisme conduit à la dissociation radicale, dans le domaine épistémique, entre ce qui est scientifique (c'est-à-dire conforme aux principes énoncés ci-dessus) et ce qui ne l'est pas. La Modernité se caractérise ainsi par la remise en cause de la légitimité de la connaissance

[4] Les citations sont extraites du *Discours sur l'esprit positif* (publié en 1844) [Paris : Vrin] et du *Cours de philosophie positive* (1844-1847) [Paris : Hatier].

métaphysique, et plus largement, de la connaissance purement rationnelle. Paradoxalement Comte, qui propose une classification des sciences, estime achever le programme cartésien – mais en supprimant la "déviation métaphysique". Les racines de l'arbre de la philosophie, c'est-à-dire le support de l'ensemble des connaissances, sont alors définies par la finalité de la science : le social, en tant que "destination de l'esprit humain".

3. La religion de l'humanité

3.1. La physique sociale

Pour Comte, le seul être réel, c'est l'humanité, et non l'individu. Plus précisément, l'esprit humain peut être objet d'une science sociale, mais non d'une psychologie qui en fait, se réduit à la physiologie. Cette science sociale, Comte l'appelle la *physique sociale*.[5] Elle doit en effet se construire sur le modèle de la physique (comme toutes les sciences). "But essentiel de toute la philosophie positive", la physique sociale vise à "régénérer le social". Et, de manière générale, l'esprit positif doit déterminer l'organisation sociale. Progrès scientifique et progrès social sont indissociables.

Remarque :
En dépit de cet héritage direct des Lumières, Comte se montre violemment hostile à la philosophie du XVIII° s. Il condamne en particulier l'instabilité sociale qu'elle a générée.

L'organisation sociale doit donc prendre appui sur la physique sociale, et plus largement sur la science positive. Le progrès est notamment conçu par Comte comme reposant sur la production industrielle. C'est ainsi que le développement de l'industrie et, corrélativement, la constitution d'une nouvelle catégorie sociale : le prolétariat, développement auquel assiste Comte, est pour lui signe de l'avènement de l'esprit positif. La pensée sociale de Comte est illustrée par la devise du positivisme : *L'ordre pour base, le progrès pour fin.*

COMTE (1844), *Conciliation positive de l'Ordre et du Progrès*.

43. - On ne peut d'abord méconnaître l'aptitude spontanée d'une telle philosophie à constituer directement la conciliation fondamentale, encore si vainement cherchée, entre les exigences simultanées de l'ordre et du progrès; puisqu'il lui suffit, à cet effet, d'étendre jusqu'aux phénomènes sociaux une tendance pleinement conforme à sa nature, et qu'elle a maintenant rendue très familière dans tous les autres cas essentiels. En un sujet quelconque, l'esprit positif conduit toujours à établir une exacte harmonie élémentaire entre les idées d'existence et les idées de mouvement, d'où résulte plus spécialement, envers les corps vivants, la corrélation permanente des idées d'organisation aux idées de vie, et ensuite, par une dernière spécialisation propre à l'organisme social, la solidarité continue des idées d'ordre avec les idées de progrès. Pour la nouvelle philosophie, l'ordre constitue sans cesse la condition fondamentale du progrès; et, réciproquement, le progrès devient le but nécessaire de l'ordre : comme, dans la mécanique animale, l'équilibre et la progression sont mutuellement indispensables, à titre de fondement ou de destination.

44. - Spécialement considéré ensuite quant à l'Ordre, l'esprit positif lui présente aujourd'hui, dans son extension sociale, de puissantes garanties directes, non seulement scientifiques mais aussi logiques, qui pourront bientôt être jugées très supérieures aux vaines prétentions d'une théologie rétrograde, de plus en plus dégénérée, depuis plusieurs siècles, en actif élément de discordes, individuelles ou nationales, et désormais incapable de contenir les divagations subversives de ses propres adeptes. Attaquant le désordre actuel à sa véritable source, nécessairement mentale, il constitue, aussi profondément que possible, l'harmonie logique, en régénérant d'abord les *méthodes* avant les doctrines, par une triple conversion simultanée de la nature des questions dominantes, de la manière de les traiter, et des conditions préalables de leur élaboration. D'une part, en effet, il démontre que les

[5] Le terme de *sociologie* se rencontrera néanmoins dans les écrits les plus tardifs de Comte.

principales difficultés sociales ne sont pas aujourd'hui essentiellement politiques, mais surtout morales, en sorte que leur solution possible dépend réellement des opinions et des mœurs beaucoup plus que des institutions; ce qui tend à éteindre une activité perturbatrice, en transformant l'agitation politique en mouvement philosophique. Sous le second aspect, il envisage toujours l'état présent comme un résultat nécessaire de l'ensemble de l'évolution antérieure, de manière à faire constamment prévaloir l'appréciation rationnelle du passé pour l'examen actuel des affaires humaines ; ce qui écarte aussitôt les tendances purement critiques, incompatibles avec toute saine conception historique. Enfin, au lieu de laisser la science sociale dans le vague et stérile isolement où la placent encore la théologie et la métaphysique, il la coordonne irrévocablement à toutes les autres sciences fondamentales, qui constituent graduellement, envers cette étude finale, autant de préambules indispensables, où notre intelligence acquiert à la fois les habitudes et les notions sans lesquelles on ne peut utilement aborder les plus éminentes spéculations positives (…).

45. - Il en est de même, et encore plus évidemment, quant au Progrès, qui, malgré de vaines prétentions ontologiques, trouve aujourd'hui, dans l'ensemble des études scientifiques, sa plus incontestable manifestation. D'après leur nature absolue, et par suite essentiellement immobile, la métaphysique et la théologie ne sauraient comporter, guère plus l'une que l'autre, un véritable *progrès,* c'est-à-dire une progression continue vers un but déterminé. Leurs transformations historiques consistent surtout, au contraire, en une désuétude croissante, soit mentale, soit sociale, sans que les questions agitées aient jamais pu faire aucun pas réel, à raison même de leur insolubilité radicale. Il est aisé de reconnaître que les discussions ontologiques des écoles grecques se sont essentiellement reproduites, sous d'autres formes, chez les scolastiques du moyen âge, et nous en retrouvons aujourd'hui l'équivalent parmi nos psychologues ou idéologues*; aucune des doctrines controversées n'ayant pu, pendant ces vingt siècles de stériles débats, aboutir à des démonstrations décisives, pas seulement en ce qui concerne l'existence des corps extérieurs, encore aussi problématique pour les argumentateurs modernes que pour leurs plus antiques prédécesseurs.

(…) Sous l'aspect le plus systématique, la nouvelle philosophie assigne directement, pour destination nécessaire, à. toute notre existence, à la fois personnelle et sociale, l'amélioration continue, non seulement de notre condition, mais aussi et surtout de notre nature, autant que le comporte, à tous égards, l'ensemble des lois réelles, extérieures ou intérieures. Érigeant ainsi la notion du progrès en dogme vraiment fondamental de la sagesse humaine, soit pratique, soit théorique, elle lui imprime le caractère le plus noble en même temps que le plus complet, en représentant toujours le second genre de perfectionnement comme supérieur au premier. D'une part, en effet, l'action de l'Humanité sur le monde extérieur dépendant surtout des dispositions de l'agent, leur amélioration doit constituer notre principale ressource : d'une autre part, les phénomènes humains, individuels ou collectifs, étant, de tous, les plus modifiables, c'est envers eux que notre intervention rationnelle comporte naturellement la plus vaste efficacité. Le dogme du progrès ne peut donc devenir suffisamment philosophique que d'après une exacte appréciation générale de ce qui constitue surtout cette amélioration continue de notre propre nature, principal objet de la progression humaine. Or, à cet égard, l'ensemble de la philosophie positive démontre pleinement, comme on peut le voir dans l'ouvrage indiqué au début de ce *Discours*, que ce perfectionnement consiste essentiellement, soit pour l'individu, soit pour l'espèce, à faire de plus en plus prévaloir les éminents attributs qui distinguent le plus notre *humanité* de la simple animalité, c'est-à-dire, d'une part l'intelligence, d'une autre part la sociabilité, facultés naturellement solidaires, qui se servent mutuellement de moyen et de but. Quoique le cours spontané de l'évolution humaine, personnelle ou sociale, développe toujours leur commune influence, leur ascendant combiné ne saurait pourtant parvenir au point d'empêcher que notre principale activité ne dérive habituellement des penchants inférieurs, que notre constitution réelle rend nécessairement beaucoup plus énergiques. Ainsi, cette idéale prépondérance de notre humanité sur notre animalité remplit naturellement les conditions essentielles d'un vrai *type* philosophique, en caractérisant une limite déterminée, dont tous nos efforts doivent nous rapprocher constamment sans pouvoir toutefois y atteindre jamais.

COMTE A. (*op.cit.*), 88sq.

**idéologues* : spécialistes de l'analyse des idées, issus de l'école de Condillac (*Cf. supra*). Penseurs de la Révolution, ils furent actifs dans la rénovation institutionnelle. Les positivistes les désigneront parfois avec le terme péjoratif de "métaphysicien".

3.2. Le catéchisme positiviste

Le changement social visé par Comte s'accompagne d'un changement des mentalités : l'humanité doit renoncer aux "questions insolubles", à la recherche des vérités absolues qui ne

se rencontrent que dans les théologies. L'affaiblissement des religions qu'observe Comte dans son époque s'inscrit d'ailleurs dans cette évolution en cours.
Mais les hommes ont besoin d'être guidés par un pouvoir spirituel. Le positivisme se définit alors également comme "religion de l'humanité", l'humanité prenant la place du Dieu des théologies. Cette religion, exposée en 1852 dans le *Catéchisme positiviste*, se fonde sur la physique sociale.

3.3. Le positivisme dans la littérature

Le positivisme n'a pas seulement déterminé les orientations fondamentales de la science moderne ; il a également imprégné la littérature.

La littérature du XIX° siècle rompt avec l'homme rationnel de l'esprit des Lumières. Cette rupture s'est amorcée avec le romantisme et se poursuit avec le réalisme*, lequel pourtant se présente sous bien des aspects comme l'antithèse du romantisme. Le romantisme exalte les sentiments, il constitue une sorte de revendication de subjectivité, contre la Raison du XVIII° siècle, fondamentalement incapable de comprendre les obscures profondeurs du coeur humain.

Réalisme : terme très général qui est utilisé pour désigner des tendances en fait assez diverses, tant en philosophie qu'en art, tendances qui ont en commun une interrogation sur la réalité.

Le réalisme opère certes un changement de point de vue : l'homme y est décrit non plus « de l'intérieur », mais « de l'extérieur » ; la peinture reste cependant celle d'un homme guidé par quelque chose qui n'est pas sa raison, et qui lui échappe.

Gustave FLAUBERT (1821-1880) est représentatif de cette transition de milieu de siècle : après une jeunesse romantique, le romancier érige l'*impersonnalité* en principe d'écriture. Il ne livre alors de ses personnages que ce qui peut être observé d'eux, non que leur « psychologie » ne l'intéresse pas, bien au contraire, mais il souhaite « observer l'âme humaine avec l'impartialité que l'on met dans les sciences physiques ».

Mais c'est avec le *naturalisme* défini par Emile ZOLA (1840-1902) que la référence au travail du scientifique devient explicite. Par le terme de naturalisme, l'auteur révèle l'influence spécifique de la biologie (et en particulier Claude BERNARD, *Cf. infra*, p.102sq.) sur son oeuvre, où évoluent des personnages déterminés notamment par leur « physiologie ». L'exigence de vérité dans l'art suppose que le romancier s'approprie la méthode même de la science, soit : l'expérimentation. Le « roman expérimental » est conçu comme moyen de « vérifier » les lois supposées par l'observation des phénomènes ; il s'agit de « faire mouvoir les personnages dans une histoire particulière pour y montrer que la succession des faits y sera telle que l'exige le déterminisme des phénomènes mis à l'étude. »

ZOLA (1867), *L'analyse du mécanisme humain.*

Dans *Thérèse Raquin*, j'ai voulu étudier des tempéraments et non des caractères. Là est le livre entier. J'ai choisi des personnages souverainement dominés par leurs nerfs et leur sang, dépourvus de libre arbitre, entraînés à chaque acte de leur vie par les fatalités de leur chair. Thérèse et Laurent sont des brutes humaines, rien de plus. J'ai cherché à suivre pas à pas dans ces brutes le travail sourd des passions, les poussées de l'instinct, les détraquements cérébraux survenus à la suite d'une crise nerveuse. Les amours de mes deux héros sont le contentement d'un besoin ; le meurtre qu'ils commettent est une conséquence de leur adultère, conséquence qu'ils acceptent comme les loups acceptent l'assassinat des moutons ; enfin, ce que j'ai été obligé d'appeler leurs remords, consiste en un simple désordre organique, en une rébellion du système nerveux tendu à se rompre. L'âme est parfaitement absente, j'en conviens aisément, puisque je l'ai voulu ainsi. On commence, j'espère, à

comprendre que mon but a été un but scientifique avant tout. Lorsque mes deux personnages, Thérèse et Laurent, ont été créés, je me suis plu à me poser et à résoudre certains problèmes : ainsi, j'ai tenté d'expliquer l'union, étrange qui peut se produire entre deux tempéraments différents, j'ai montré les troubles profonds d'une nature sanguine au contact d'une nature nerveuse. Qu'on lise le roman avec soin, on verra que chaque chapitre est l'étude d'un cas curieux de physiologie. En un mot, je n'ai eu qu'un désir : étant donné un homme puissant et une femme inassouvie, chercher en eux la bête, ne voir même que la bête, les jeter dans un drame violent, et noter scrupuleusement les sensations et les actes de ces êtres. J'ai simplement fait sur deux corps vivants le travail analytique que les chirurgiens font sur des cadavres.

Avouez qu'il est dur, quand on sort d'un pareil travail, tout entier encore aux graves jouissances de la recherche du vrai, d'entendre des gens vous accuser d'avoir eu pour unique but la peinture de tableaux obscènes. Je me suis trouvé dans le cas de ces peintres qui copient des nudités, sans qu'un seul désir les effleure, et qui restent profondément surpris lorsqu'un critique se déclare scandalisé par les chairs vivantes de leur œuvre. Tant que j'ai écrit *Thérèse Raquin,* j'ai oublié le monde, je me suis perdu dans la copie exacte et minutieuse de la vie, me donnant tout entier à l'analyse du mécanisme humain, et je vous assure que les amours cruelles de Thérèse et de Laurent n'avaient pour moi rien d'immoral, rien qui puisse pousser aux passions mauvaises. L'humanité des modèles disparaissait comme elle disparaît aux yeux de l'artiste qui a une femme nue vautrée devant lui, et qui songe uniquement à mettre cette femme sur sa toile dans la vérité de ses formes et de ses colorations. Aussi ma surprise a-t-elle été grande quand j'ai entendu traiter mon œuvre de flaque de boue et de sang, d'égout, d'immondice, que sais-je ? Je connais le joli jeu de la critique, je l'ai joué moi-même ; mais j'avoue que l'ensemble de l'attaque m'a un peu déconcerté. Quoi il ne s'est pas trouvé un seul de mes confrères pour expliquer mon livre, sinon pour le défendre ! Parmi le concert de voix qui criaient : « L'auteur de *Thérèse Raquin* est un misérable hystérique qui se plaît à étaler des pornographies », j'ai vainement attendu une voix qui répondît : « Eh non, cet écrivain est un simple analyste, qui a pu s'oublier dans la pourriture humaine, mais qui s'y est oublié comme un médecin s'oublie dans un amphithéâtre. »

Remarquez que je ne demande nullement la sympathie de la presse pour une œuvre qui répugne, dit-elle, à ses sens délicats. Je n'ai point tant d'ambition. Je m'étonne seulement que mes confrères aient fait de moi une sorte d'égoutier littéraire, eux dont les yeux exercés devraient reconnaître en dix pages les intentions d'un romancier, et je me contente de les supplier humblement de vouloir bien à l'avenir me voir tel que je suis et me discuter pour ce que je suis.

II était facile, cependant, de comprendre *Thérèse Raquin,* de se placer sur le terrain de l'observation et de l'analyse, de me montrer mes fautes véritables, sans aller ramasser une poignée de boue et me la jeter à la face au nom de la morale. Cela demandait un peu d'intelligence et quelques idées d'ensemble en vraie critique. Le reproche d'immoralité, en matière de science, ne prouve absolument rien. Je ne sais si mon roman est immoral, j'avoue que je ne me suis jamais inquiété de le rendre plus ou moins chaste. Ce que je sais, c'est que je n'ai pas songé un instant à y mettre les saletés qu'y découvrent les gens moraux, c'est que j'en ai écrit chaque scène, même les plus fiévreuses, avec la seule curiosité du savant ; c'est que je défie mes juges d'y trouver une page réellement licencieuse, faite pour les lecteurs de ces petits livres roses, de ces indiscrétions de boudoir et de coulisses, qui se tirent à dix mille exemplaires et que recommandent chaudement les journaux, auxquels les vérités de *Thérèse Raquin* ont donné la nausée.

ZOLA E. *Thérèse Raquin.* Le Livre de Poche. Seconde préface.

ZOLA (1886), *Etudier l'homme tel qu'il est.*

« Hein ? Etudier l'homme tel qu'il est, non plus leur pantin métaphysique, mais l'homme physiologique, déterminé par le milieu, agissant sous le jeu de tous ses organes... N'est-ce pas une farce que cette étude continue et exclusive de la fonction du cerveau, sous le prétexte que le cerveau est l'organe noble ?... La pensée, eh ! tonnerre de Dieu ! la pensée est le produit du corps entier. Faites donc penser un cerveau tout seul, voyez donc ce que devient la noblesse du cerveau, quand le ventre est malade ! ... Non ! c'est imbécile, la philosophie n'y est plus, la science n'y est plus, nous sommes des positivistes, des évolutionnistes, et nous garderions le mannequin littéraire des temps classiques, et nous continuerions à dévider les cheveux emmêlés de la raison pure ! Qui dit psychologue dit traître à la vérité. D'ailleurs, physiologie, psychologie, cela ne signifie rien : l'une a pénétré l'autre, toutes deux ne sont qu'une aujourd'hui, le mécanisme de l'homme aboutissant à la somme totale de ses fonctions.., Ah ! la formule est là, notre révolution moderne n'a pas d'autre base, c'est la mort fatale de l'antique société, c'est la naissance d'une société nouvelle, et c'est nécessairement la poussée d'un nouvel art, dans ce nouveau terrain... Oui, on verra, on verra la littérature qui va germer pour le prochain siècle de science et de démocratie ! »

Son cri monta, se perdit au fond du ciel immense. Pas un souffle ne passait, il n'y avait, le long des saules, que le glissement muet de la rivière. Et il se tourna brusquement vers son compagnon, il lui dit dans la face :

« Alors, j'ai trouvé ce qu'il me fallait à moi. Oh ! pas grand-chose, un petit coin seulement, ce qui suffit pour une vie humaine, même quand on a des ambitions trop vastes... Je vais prendre une famille, et j'en étudierai les membres un à un, d'où ils viennent, où ils vont, comment ils réagissent les uns sur les autres ; enfin, une humanité en petit, la façon dont l'humanité pousse et se comporte... D'autre part, je mettrai mes bonshommes dans une période historique déterminée, ce qui me donnera le milieu et les circonstances, un morceau d'histoire... Hein ? tu comprends, une série de bouquins, quinze, vingt bouquins, des épisodes qui se tiendront, tout en ayant chacun son cadre à part, une suite de romans à me bâtir une maison pour mes vieux jours, s'ils ne m'écrasent pas ! »

ZOLA E. *L'œuvre*. Le Livre de Poche.

Questions :

- La démarche de Zola peut-elle être qualifiée de *positive* ? Soulignez dans les textes les éléments les plus pertinents pour argumenter votre réponse.

- Le travail du romancier vous paraît-il susceptible d'inspirer une science de l'homme conforme aux principes du positivisme ? S'agirait-il d'une psychologie ?

4. L'interprétation scientiste

Les critères modernes permettant de circonscrire le domaine de la science sont conformes aux principes du positivisme. Mais l'occultation de la dimension philosophique et sociale a généré le scientisme (à partir de la fin du XIX°s.). On désigne par ce terme toute position épistémologique prétendant que la science peut tout expliquer[6].

En psychologie, le behaviorisme (*C. infra*), fondé sur les travaux du physiologiste russe Ivan Petrovitch PAVLOV (1849-1936), est caractéristique de ce positionnement :

Scientisme et psychologie : PAVLOV

Quelle raison aurait-on de changer de méthode pour étudier les adaptations d'un ordre supérieur ? Tôt ou tard la science, en s'appuyant sur les analogies des manifestations extérieures, reportera sur notre monde subjectif les données objectives obtenues et, en éclairant brusquement et intensément notre nature si mystérieuse, élucidera le mécanisme et le sens réel de ce qui préoccupe le plus l'homme, c'est-à-dire sa conscience...

Les scientistes ne reconnaissent finalement d'autre autorité morale que celle de la science. La "religion de l'humanité" prônée par Comte devient ainsi religion de la science (sans pour autant être explicitement assumée comme telle ; le terme "scientisme", péjoratif, n'est d'ailleurs utilisé que par ses détracteurs) :

Scientisme et totalitarisme

Le scientisme n'est pas du tout la simple possibilité de la science ou de la connaissance ; c'est le fait de fonder sur cette connaissance une action de transformation de l'existant, au nom de valeurs dont on prétend qu'elles découlent automatiquement des faits. La forme menaçante du scientisme se trouve dans les totalitarismes… Mais il y a des formes moins monstrueuses du scientisme, omniprésentes aujourd'hui, qui consistent à voir l'être humain comme soumis à une implacable causalité sociale, économique ou biologique.

TODOROV T. (1998). Entretien. *Magazine littéraire, 371*. P.86

[6] Voir BOUTOT A. (1996). Article Science et philosophie. *Encyclopaedia Universalis, 20*. 725-735.

Peu à peu la science moderne, dans un mouvement en fait amorcé à l'Age classique, ne visera plus tant la connaissance que la transformation du monde, c'est-à-dire sa domination. Se faisant technoscience, elle réduira le progrès à sa seule dimension technologique, assimilant le bonheur de l'humanité au bien-être matériel. Dans ce contexte, les savoirs non scientifiques perdront progressivement de leur légitimité. Et, sur le plan institutionnel, le positionnement des "Sciences Humaines et Sociales", entre "Lettres" et "Sciences", deviendra un enjeu majeur.

B. La psychologie comme science ?

1. La psychologie peut-elle être une science positive ?

Pour Comte, la psychologie est exclue des sciences positives. L'introspection, méthode de la psychologie, est en particulier récusée : « On ne peut pas être à la fenêtre et se regarder passer dans la rue. On ne peut pas au théâtre être à la fois acteur sur la scène et spectateur dans la salle. »

COMTE (1844-47), *Cette psychologie illusoire, dernière transformation de la théologie*.

On voit que, sous aucun rapport, il n'y a place pour cette psychologie illusoire, dernière transformation de la théologie, qu'on tente si vainement de ranimer aujourd'hui, et qui, sans s'inquiéter ni de l'étude physiologique de nos organes intellectuels, ni de l'observation des procédés rationnels qui dirigent effectivement nos diverses recherches scientifiques, prétend arriver à la découverte des lois fondamentales de l'esprit humain, en le contemplant en lui-même, c'est-à-dire en faisant complètement abstraction et des causes et des effets.

La prépondérance de la philosophie positive [...] a pris aujourd'hui, indirectement, un si grand ascendant sur les esprits mêmes qui sont demeurés les plus étrangers à son immense développement, que les métaphysiciens livrés à l'étude de notre intelligence n'ont pu espérer ralentir la décadence de leur prétendue science qu'en se ravisant pour présenter leur doctrine comme étant aussi fondée sur l'observation des faits. A cette fin ils ont imaginé, dans ces derniers temps, de distinguer, par une subtilité fort singulière, deux sortes d'observation d'égale importance, l'une extérieure, l'autre intérieure, et dont la dernière est uniquement destinée à l'étude des phénomènes intellectuels [...]

[...] Cette prétendue contemplation directe de l'esprit humain par lui-même est une pure illusion. Car, par qui serait faite l'observation ? On conçoit, relativement aux phénomènes moraux, que l'homme puisse s'observer lui-même sous le rapport des passions qui l'animent, pour cette raison anatomique que les organes qui en sont le siège sont distincts de ceux destinés aux fonctions observatrices. Encore même que chacun ait eu l'occasion de faire sur lui de telles remarques, elles ne sauraient évidemment avoir jamais une grande importance scientifique, et le meilleur moyen de connaître les passions sera-t-il toujours de les observer en dehors ; car tout état de passion très prononcé, c'est-à-dire précisément celui qu'il serait le plus essentiel d'examiner, est nécessairement incompatible avec l'état d'observation. Mais quant à observer de la même manière les phénomènes intellectuels pendant qu'ils s'exécutent, il y a impossibilité manifeste. L'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner. L'organe observé et l'organe observateur étant, dans ce cas, identiques, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu ?

Cette prétendue méthode psychologique est donc radicalement nulle dans son principe. Aussi, considérons à quel procédé profondément contradictoire elle conduit immédiatement. D'un côté, on vous recommande de vous isoler, autant que possible, de toute sensation extérieure, il faut surtout vous interdire tout travail intellectuel ; car, si vous étiez seulement occupés à faire le calcul le plus simple, que deviendrait l'observation *intérieure ?* D'un autre côté, après avoir, enfin, à force de précautions, atteint cet état parfait de sommeil intellectuel, vous devrez vous occuper à contempler les opérations qui s'exécuteront dans votre esprit lorsqu'il ne s'y passera plus rien. Nos descendants verront sans doute de telles prétentions transportées un jour sur la scène.

COMTE A. (1844-1847). *Cours de philosophie positive*, I^re^ leçon, Hatier.

Questions :

- Pourquoi la psychologie est-elle exclue des sciences positives ? Extrayez du texte les arguments fournis par Comte.

*0 Comment concevoir une psychologie conforme aux principes du positivisme ?

En revanche, on peut concevoir une physiologie morale positive. Car la psychologie visée par la critique de Comte est principalement la psychologie « spiritualiste », représentée à l'époque par Victor COUSIN (1792-1867). Influencé par son contemporain MAINE de BIRAN, Cousin développe une psychologie du Cogito appuyée sur diverses sources : Descartes, Kant, et surtout Hegel, d'où le nom d'école *éclectique* donnée à cette psychologie :

BLONDEL (1927). *La psychologie selon Auguste Comte.*

On se rappelle pourquoi Comte élimine la psychologie du nombre des sciences. Ce qu'il entend alors par psychologie, c'est avant tout l'étude de l'esprit, telle que Cousin l'a conçue et commençait à l'imposer au moins dans les milieux universitaires, où la philosophie va passer, sous son influence, des sciences à la littérature, sans armes, hélas ! ni bagages. Auparavant les philosophes, Descartes, Leibniz, Malebranche, Spinoza, Hume, Kant étaient ou des savants de génie ou des intelligences formées aux sciences ; ils vont maintenant en France sortir à peu près exclusivement de l'École Normale ou de la Sorbonne, Faculté ou Section des Lettres. Telle que Cousin la comprend, la professe et l'utilise, la psychologie paraît à Comte le dernier rempart de la métaphysique, puisque la contemplation du moi nous y met du même coup en rapport et en contact avec Dieu et l'infini. Une semblable attitude est la consécration du compromis cartésien, qui, sans doute, à son heure a eu le plus heureux effet pour le développement des sciences de la matière en les libérant du joug de la théologie et de la métaphysique, mais dont le maintien indéfini entraînerait pour l'esprit humain les plus néfastes conséquences ; car, introduisant entre l'âme et le corps une distinction radicale, il stipule du même coup que l'un et l'autre ne sauraient être l'objet d'une connaissance de même ordre, et la vie mentale, soustraite à la science dont relève le monde physique, reste ainsi à jamais le propre de la métaphysique et de la théologie. Avec le compromis cartésien, avec la psychologie métaphysique qui en résulte, pas d'unification du savoir, et, faute d'unification du savoir, pas de régénération possible de l'humanité, pas de positivisme, par conséquent, ni scientifique, ni religieux. Pour traiter la psychologie comme il a fait, Comte avait donc là une raison tout à fait puissante.

BLONDEL C. (1927, 3° éd. 1941). *Introduction à la psychologie collective*. Paris : Armand Colin. P.13sq.

A contrario, Comte estime positive la démarche de Franz Josef GALL (1758-1828), fondateur de la phrénologie – que Gall lui-même nomme *crânioscopie*, « art de reconnaître les instincts, les penchants, les talents et les dispositions morales et intellectuelles des hommes et des animaux par la configuration de leur cerveau et de leur tête ». Gall est considéré comme le fondateur de la neurophysiologie (Broca lui doit l'idée des localisations cérébrales) ; il effectue la carte des protubérances crâniennes, lesquelles sont mises en correspondance avec des caractéristiques psychologiques (par exemple : ayant observé que les étudiants ayant le plus de mémoire avaient les yeux proéminents, Gall en infère que l'organe de la mémoire est en arrière des yeux). Pour Hegel, cette démarche revient à dire que « la réalité de l'esprit est un os ».

Remarque :
La phrénologie existait pour ainsi dire depuis l'Antiquité, et s'appelait avant Gall la *physiognomonie*, associations entre particularités physionomiques et traits de caractère. Elle aura une grande influence dans le roman du XIX° siècle, par exemple chez Balzac : la peinture très fine que celui-ci effectue de la physionomie de ses personnages suggère en effet une analogie entre le moral et le physique. La physiognomonie repose sur une idéologie que l'on pourrait qualifier rétrospectivement d'eugéniste (*Cf. infra,* p.106). Ce fondement est par

exemple manifeste chez un prédécesseur de Gall, Johann-Caspar LAVATER (1741-1801), qui développe une physiognomonie à partir de l'idée que les talents ont été inégalement distribués par Dieu, et que beauté morale et beauté physique vont nécessairement de pair. La "morphopsychologie", développement contemporain de la phrénologie, n'est pas considérée aujourd'hui comme scientifique. Elle est notamment utilisée dans le domaine du recrutement, à côté de la graphologie, astrologie, numérologie, et autre hématopsychologie, toutes pratiques non reconnues institutionnellement, car non dotées de fondements théoriques conformes aux exigences minimales de la rationalité.

Cela dit, indépendamment de la phrénologie, la psychologie parviendra néanmoins à se définir comme science, et ce en se conformant aux principes du positivisme (voir chap. VI et VII). Parallèlement se développera un modèle alternatif au positivisme :

2. Explication et compréhension : Wilhelm DILTHEY

Wilhelm DILTHEY (1833-1911) développe l'idée que les principes du positivisme ne conviennent pas aux « sciences morales », pour lesquelles il revendique un statut particulier. Leur objet n'étant pas de même nature que l'objet des autres sciences, elles se doivent de déterminer elles-mêmes leur méthode, en fonction précisément de cet objet : l'"expérience interne", objet propre des sciences morales, n'est pas comparable à l'objet des sciences positives, en ce qu'il se définit par son historicité d'une part (son inscription dans le temps procède fondamentalement de sa signification), son individualité d'autre part. La méthode convenant à cet objet ne saurait donc être l'explication, c'est-à-dire la mise en évidence de relations causales, qui n'a ici aucune pertinence. Dilthey lui substitue la compréhension, laquelle repose sur une herméneutique* :

Herméneutique : Du grec *hermeneutikè*, art d'interpréter. "Ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de faire parler les signes et de découvrir leur sens" (Foucault). D'après *Dictionnaire de philosophie*, p.136.

DILTHEY (1900), *Expérience interne et compréhension*.

L'objet des sciences morales est la réalité même, intime et immédiate, que *l'expérience interne* nous révèle en nous. Pourtant, l'expérience interne par laquelle je perçois mes propres états est incapable, à elle seule, de me donner jamais conscience de mon individualité particulière. Ce n'est que par comparaison de moi-même avec d'autres que je fait l'expérience de ce qu'il y a d'individuel en moi; alors seulement, je prends conscience de ce qui en moi diffère d'autrui, et Goethe n'a que trop raison de dire que cette expérience importante entre toutes est très difficile et que notre idée de la nature et des limites de nos forces demeure toujours très imparfaite. Quant à autrui, nous ne le connaissons d'abord que de l'extérieur, sous forme de données sensibles, de gestes, de sons et d'actions. C'est seulement en reproduisant les divers indices qui tombent ainsi sous nos sens que nous reconstituons 1'« intérieur » correspondant. Tous les éléments de cette reconstitution, sa matière, sa structure, ses traits les plus individuels, doivent être fournis par notre propre réalité vivante. Mais comment une conscience individualisée peut-elle permettre ainsi une connaissance objective d'une individualité étrangère toute différente ? Quel est ce processus qui ressemble si peu aux autres démarches de la connaissance ?

Nous appelons *compréhension* le processus par lequel nous connaissons un « intérieur » à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens, quelque chose de psychique à l'aide de signes sensibles qui en sont la manifestation. Cette compréhension va de l'intelligence des balbutiements enfantins à celle d'*Hamlet* ou de la *Critique de la raison pure*. Par les pierres, le marbre, la musique, les gestes, la parole et l'écriture, par les actions, les règlements économiques et les constitutions, c'est le même esprit humain qui s'adresse à nous et demande à être interprété ; et, dans la mesure où il dépend des conditions et ressources générales de ce mode de connaissance, le processus de compréhension doit présenter partout des caractère communs. Il est le même quant à ces traits fondamentaux. Si je veux comprendre, par exemple, Léonard de Vinci, je dois interpréter des actions, des

tableaux, des images et des œuvres écrites, et ceci d'une façon homogène et synthétique.

DILTHEY W. (1900). « Origine et développement de l'herméneutique », in *Le monde de l'esprit,* trad. M. Rémy, Aubier.

Questions :

- Montrez comment s'articulent spécificité de l'objet des « sciences morales » et spécificité de la méthode. Pourquoi l'explication positiviste, en termes de lois générales, n'est-elle pas pertinente ici ?

- Pourquoi l'introspection n'est-elle pas retenue comme méthode spécifique ?

- La méthode que propose Dilthey pourrait-elle être située dans le cadre empirisme/rationalisme ?

C. Les sciences de la vie.

1. Introduction : de l'Ordre à l'Histoire.

Foucault (*op.cit.*, 229sq.) décrit la rupture épistémique par laquelle la pensée bascule dans la Modernité en termes de "mutation de l'Ordre à l'Histoire", mutation qui rend possible l'émergence des sciences humaines : « Avant la fin du XVIII° siècle, l'*homme* n'existait pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail, ou l'épaisseur historique du langage ». Le savoir de l'Age classique se déployait en effet dans l'espace tabulaire de la représentation, espace à deux dimensions dans lequel s'ordonnaient les êtres à partir de leurs caractères visibles. L'émergence d'une troisième dimension, d'une "profondeur", d'un ordre caché, fait basculer la pensée occidentale :

FOUCAULT (1966). ***Un décalage infime mais essentiel***

Ce qui s'est produit (…), c'est un décalage infime, mais absolument essentiel et qui a fait basculer toute la pensée occidentale : la représentation a perdu le pouvoir de fonder, à partir d'elle-même, dans son déploiement propre et par le jeu qui la redouble sur soi, les liens qui peuvent unir ses divers éléments. Nulle composition, nulle décomposition, nulle analyse en identités et en différences ne peut plus justifier le lien des représentations entre elles ; l'ordre, le tableau dans lequel il se spatialise, les voisinages qu'il définit, les successions qu'il autorise comme autant de parcours possibles entre les points de sa surface ne sont plus en pouvoir de lier entre elles les représentations ou entre eux les éléments de chacune. La condition de ces liens, elle réside désormais à l'extérieur de la représentation, au-delà de son immédiate visibilité, dans une sorte d'arrière-monde plus profond qu'elle-même et plus épais.

Op.cit., 251sq.

Le biologiste contemporain François JACOB illustre ainsi, dans une analyse très inspirée de Foucault, la construction progressive, entre le XVIII° et le XIX° siècle, du vivant en tant qu'objet propre, fondateur d'une discipline distincte des sciences physiques :

L'ordre dans l'organisme : derrière l'organe, la fonction.

Les êtres vivants deviennent alors des ensembles à trois dimensions où les structures s'étagent en épaisseur, selon un ordre dicté par le fonctionnement de l'organisme pris dans sa totalité.

La surface d'un être est commandée par la profondeur et le visible des organes, par l'invisible des fonctions. Ce qui régit la forme, les propriétés, le comportement d'un être vivant, c'est son organisation. C'est par l'organisation que les êtres se distinguent des choses. C'est à son niveau que les organes s'articulent aux fonctions. C'est elle

qui assemble en un tout les parties de l'organisme, qui permet à celui-ci de faire face aux exigences de la vie, qui distribue les formes au sein du monde vivant. L'organisation constitue en quelque sorte une structure d'ordre supérieur à quoi se réfère tout ce qui se perçoit des êtres. Avec le tournant du XVIII[e] au XIX[e] siècle, va ainsi apparaître une science nouvelle qui a pour but, non plus la classification des êtres, mais la connaissance du vivant et pour objet l'analyse, non plus de la structure visible, mais de l'organisation.

(…)

Au début du XIX[e] siècle, les naturalistes cherchent à reconnaître l'ordre qui règne, non plus seulement parmi les êtres vivants, mais au sein même de l'organisme. (…)

Pour étudier l'organisation d'un animal, il ne suffit pas de le disséquer, d'en discerner tous les éléments et d'en dresser la carte. Il faut analyser les organes en fonction du rôle qu'ils jouent dans l'organisme tout entier. Mais l'attitude de la chimie reste interdite à la physiologie. Séparer les parties du corps pour les étudier revient à les dénaturer. Car, dit Cuvier, « les machines qui font l'objet de nos recherches ne peuvent être démontées sans être détruites ». Les détails de la morphologie s'effacent devant la totalité de l'être vivant. L'agencement des pièces anatomiques renvoie à une liaison interne, à une coordination des fonctions qui articule les structures en profondeur. Si la fonction répond à une exigence fondamentale de la vie, l'organe n'est qu'un moyen d'exécution. Alors que la fonction ne souffre aucune fantaisie, l'organe, lui, conserve quelques degrés de liberté. En parcourant le règne animal, il y a donc moyen de déceler ce qui est constant et ce qui change, de déterminer ce que la fonction tolère en fait de variations dans l'organe. Les corps vivants sont ainsi, dit Cuvier, « des espèces d'expériences toutes préparées par la nature, qui ajoute ou retranche à chacun d'eux différentes parties, comme nous pourrions désirer le faire dans nos laboratoires, et nous montre elle-même le résultat de ces additions ou de ces retranchements ». Ce qu'il importe de repérer, derrière la diversité des formes, c'est la communauté des fonctions. Plus que la différence de structure entre une patte et une aile, compte la similitude de leurs rôles. Le poumon et la branchie peuvent bien s'opposer par leurs architectures, ce sont tous deux des appareils à respirer, que ce soit dans l'air ou dans l'eau. Les différences de morphologie entre testicule et ovaire, entre épididyme et trompe, entre pénis et clitoris ne doivent pas cacher la symétrie entre les deux séries, la similitude des rôles et des liaisons anatomiques. Quel que soit l'organisme considéré, les phénomènes de la vie ne peuvent se dérouler qu'à l'abri d'une enveloppe qui les protège des éléments extérieurs. « Que cette enveloppe se montre sous la forme d'une peau, d'une écorce, d'une coquille, *peu* importe, dit Goethe, tout ce qui a vie, tout ce qui agit comme doué de vie est muni d'une enveloppe. »

Ces ressemblances fondées sur un critère, non plus de forme, mais de localisation et de fonction, font resurgir le vieux concept aristotélicien d'analogie*.

JACOB F. (1970). *La logique du vivant*. Paris : Gallimard. 87sq ; 114sq.

Analogie : Chez Aristote, l'analogie a valeur de méthode de connaissance.

Le vivant acquiert ainsi une spécificité par rapport aux autres objets naturels : produit d'une succession de transformations, il résulte d'une histoire :

Histoire et biologie

A tout être vivant aboutit inévitablement une histoire qui ne représente pas seulement la suite des événements auxquels ont été mêlés ses ancêtres, mais aussi la succession des transformations par quoi s'est progressivement élaboré cet organisme. A l'idée de temps sont indissolublement liées celles d'origine, de continuité, d'instabilité et de contingence. Origine, parce qu'on considère l'apparition de la vie comme un événement survenu, sinon une fois depuis la formation de la terre, du moins très rarement : tous les êtres vivant actuellement descendent donc d'un seul et même ancêtre, ou d'un très petit nombre de formes primitives. Continuité parce que, depuis l'apparition du premier organisme, le vivant est regardé comme ne pouvant naître que du vivant : c'est donc par le seul effet de reproductions successives que la terre est aujourd'hui peuplée d'organismes variés. Instabilité, parce que si la fidélité de la reproduction conduit presque toujours à la formation de l'identique, il lui arrive, rarement mais sûrement, de donner naissance au différent : cette étroite marge de flexibilité suffit à assurer la variation nécessaire à l'évolution. Contingence, enfin, parce qu'on ne décèle aucune intention d'aucune sorte dans la nature, aucune action concertée du milieu sur l'hérédité, capable d'orienter la variation dans un sens prémédité : il n'y a donc aucune nécessité a *priori* à l'existence d'un monde vivant tel qu'il est aujourd'hui. Tout organisme, quel qu'il soit, se trouve alors indissolublement lié, non seulement a l'espace qui l'entoure, mais encore au temps qui l'a conduit là et lui donne comme une quatrième dimension.
(…) Il n'est pas exagéré de dire que, jusqu'au XVIII^{e} siècle, les êtres vivants n'ont pas d'histoire. La génération d'un être correspond toujours à une création, que celle-ci constitue un acte isolé exigeant l'intervention concomitante de quelque force divine, ou qu'elle ait été réalisée en série, concurremment à celle de tous les êtres à venir dans la suite des temps. Même quand l'espèce devient définie avec plus de rigueur, elle est posée comme un cadre fixe où viennent se succéder les individus. A travers les générations successives, ce sont toujours les mêmes figures qu'on retrouve aux mêmes places. Le tableau reste figé, perpétuellement identique à lui-même. Quelle histoire peut bien avoir un être préformé attendant dans les lombes de ses ancêtres successifs l'heure de voir le jour ?

JACOB F., *op.cit.* 146sq.

2. Le vitalisme et la naissance de la biologie.

Le terme "biologie" est utilisé pour la première fois en 1802 (simultanément par le Français J.B. Lamarck et par l'Allemand G.R. Treviranus). Jean-Baptiste de Monet de LAMARCK (1744-1829) fonde cette nouvelle discipline, la science des êtres vivants, en lui assignant comme objectif l'explication de l'origine des êtres vivants.

Le système, le milieu et la mort

L'installation du concept d'organisation au cœur du monde vivant entraîne plusieurs conséquences. La première est celle de la totalité de l'organisme qui apparaît désormais comme un ensemble intégré de fonctions, donc d'organes. Ce qu'il faut considérer dans un être, ce n'est jamais chacune des parties prise en particulier, mais le tout, « la composition de chaque organisation dans son ensemble, dit Lamarck, c'est-à-dire dans sa généralité ». Si l'on peut reconnaître aux parties une valeur et une importance inégales, c'est toujours en se référant à la totalité. Cela se manifeste avec le plus de clarté dans les formes les plus simples de l'organisation. « C'est particulièrement chez les insectes, dit Lamarck, que l'on commence à remarquer que les organes essentiels à l'entretien de la vie sont répartis presque également et la plupart situés sur toute l'étendue du corps, au lieu d'être isolés dans des lieux particuliers, comme cela a lieu dans les animaux les plus parfaits ».

Ensuite, le concept d'organisation conduit à développer ce qu'avait déjà entrevu le XVIII^{e} siècle, l'idée que l'être vivant n'est pas une structure isolée dans le vide, mais qu'il s'insère dans la nature avec laquelle il noue des relations variées. Pour que vive un être, pour qu'il respire et se nourrisse, il faut un accord entre les organes chargés de ces fonctions et les conditions extérieures. Il faut que l'organisation réagisse à ce que Lamarck appelle « les circonstances ». Par circonstances s'entendent les habitats de la terre ou de l'eau, les sols, les climats, les autres formes vivantes qui entourent les organismes, bref toute « la diversité des milieux dans lesquels ils habitent ».

Enfin avec le concept d'organisation s'introduit une coupure radicale dans les objets de ce monde. Jusqu'alors, les corps de la nature se répartissaient traditionnellement en trois règnes : animal, végétal et minéral. Par cette

division, les choses se trouvaient pour ainsi dire sur le même pied que les êtres, ce que justifiaient les transitions insensibles reconnues aussi bien entre minéral et végétal qu'entre végétal et animal. Avec Pallas, Lamarck, Vicq d'Azyr, de Jussieu, Goethe, la fin du XVIII[e] siècle redistribue les « productions de la nature » non plus en trois, mais en deux groupes, que distingue le seul critère de l'organisation. « On remarquera d'abord, dit Lamarck dès 1778, un grand nombre de corps composés d'une matière brute, morte, et qui s'accroît par la juxtaposition des substances qui concourent à sa formation, et non par l'effet d'aucun principe interne de développement. Ces êtres sont appelés en général *êtres inorganiques* ou *minéraux*... D'autres êtres sont pourvus d'organes propres à différentes fonctions et jouissent d'un principe vital très marqué et de la faculté de reproduire leur semblable. On les a compris sous la dénomination générale *d'êtres organiques*. ». Dorénavant, il n'existe plus que deux classes de corps. L'inorganique, c'est le non-vivant, l'inanimé, l'inerte. L'organique, c'est ce qui respire, se nourrit, se reproduit, c'est ce qui vit et qui est « nécessairement assujetti à la mort ». L'organisé s'identifie au vivant. Les êtres se séparent définitivement des choses.

JACOB F., *op.cit.* 99sq.

L'organisme conçu comme totalité, en constante interaction avec son milieu, est donc irréductible à l'inorganique. Cette irréductibilité avait déjà été défendue dans la deuxième moitié du XVIII° s. avec l'apparition du "vitalisme". Dans ce courant de pensée la vie, supposant un "principe vital", ne peut être expliquée dans un cadre mécaniste, et les phénomènes vitaux sont irréductibles à la physique. Lamarck développe cette conception de la vie comme force organisatrice, en lutte contre les forces de la mort :

Vie et Mort

Dans l'idée d'organisation, il y a tout à la fois ce qui permet la vie, et ce qui est déterminé par elle. Mais bien qu'à la source de tout être, la vie échappe à l'analyse de leurs propriétés et de leurs fonctions. C'est la force obscure qui confère leurs attributs aux corps organisés, qui retient ensemble leurs molécules malgré les forces extérieures qui tendent à les séparer. C'est elle qui, dit Cuvier, donne au corps d'une jeune femme « ces formes arrondies et voluptueuses, cette souplesse de mouvement, ces douces chaleurs, ces joues teintées des roses de la volupté, ces yeux brillants de l'étincelle de l'amour ou du feu du génie, cette physionomie égayée par les saillies de l'esprit ou animée par le feu des passions. Un instant suffit pour détruire ce prestige ». Le corps vivant est soumis à l'action d'influences variées qui viennent des choses comme des êtres et tendent à le détruire. Pour résister à cette action, il faut un principe de réaction. La vie n'est autre que ce principe de lutte contre la destruction. Pour Bichat, c'est « l'ensemble des fonctions qui s'opposent à la mort » ; pour Cuvier, la « force qui résiste aux lois, qui gouvernent les corps bruts » ; pour Goethe, la « force productrice contre l'action des éléments extérieurs » ; pour Liebig, la « force motrice qui neutralise les forces chimiques, la cohésion et l'affinité, agissant entre les molécules ». La mort est la défaite de ce principe de résistance et le cadavre n'est autre chose que le corps vivant retombé sous l'empire des forces physiques. Les puissances de l'ordre, de l'unification et de la vie se trouvent constamment en lutte avec celles du désordre, de la destruction et de la mort. Le corps vivant est le théâtre de cette lutte dont la santé et la maladie reflètent les péripéties. Si les propriétés vitales l'emportent, l'être vivant retrouve son harmonie et guérit. Si, au contraire, les propriétés physiques sont les plus fortes, la mort s'ensuit. Rien de tout cela ne se manifeste dans les corps inanimés : les choses sont immuables, comme la mort.

JACOB F., *op.cit.* 104sq.

C'est à partir de cette force vitale que Lamarck décrit l'évolution du vivant : la matière vivante a le pouvoir de se transformer elle-même en une organisation de complexité croissante. Cette complexification est conçue par Lamarck comme perfectionnement. Sa doctrine, appelée "transformisme" (ou parfois "lamarckisme"), est énoncée en 1809.

3. Fondements d'une biologie positive non mécaniste.

3.1. Une définition positive de la "force vitale".

La notion de "force vitale" renvoie à une entité abstraite ; elle ne saurait donc fonder une biologie positive. Une science du vivant mécaniste serait certes, quant à elle, plus conforme

aux principes du positivisme. Mais l'explication physico-chimique qui la caractériserait serait réductrice : une telle science ne peut qu'être une partie de la physique, inapte à rendre compte de l'organisation spécifique de la matière vivante.
C'est dans ce double rejet du mécanisme et du vitalisme que Claude BERNARD (1813-1878), médecin et physiologiste, propose une approche positive du "principe vital" : ce pouvoir de se transformer soi-même que décrivait Lamarck, Bernard le définit par l'*adaptation* : le vivant est un système qui cherche à se maintenir en équilibre, et qui est en échange permanent avec le milieu. La régulation, processus de rééquilibrage des organismes perturbés par le milieu (exemple : la thermorégulation), est le fait biologique par excellence.
Ces concepts d'adaptation et de régulation permettent d'inscrire la science du vivant dans l'ordre positif, en ce qu'ils rendent compte de la spécificité du vivant sans pour autant le référer à l'indétermination par laquelle il échapperait aux lois de la nature. C'est en fait un déterminisme particulier qui régit le vivant : généré par les exigences du "milieu intérieur", il s'agit en somme d'un déterminisme intérieur, par lequel le vivant créé les conditions de son existence.

3.2. Un positivisme méthodologique

Cela dit Bernard prend explicitement ses distances d'avec le positivisme comtien : "Le positivisme qui, au nom de la science, repousse les systèmes philosophiques, a comme eux le tord d'être un système." (1865, ed. 1966. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. 3° partie, IV-iv, p.306). La médecine expérimentale suppose en effet, comme toute science, la "négation de tous les systèmes" (*ibid.* p.303) – les théories scientifiques n'étant jamais définitives, elles ne sauraient se constituer en système :

BERNARD (1865) : Science expérimentale, déterminisme, et systèmes

(…) le principe scientifique immuable, aussi bien dans la médecine que dans les autres sciences expérimentales, c'est le déterminisme absolu des phénomènes. Nous avons donné le nom de *déterminisme* à la *cause prochaine ou déterminante* des phénomènes. Nous n'agissons jamais sur l'essence des phénomènes de la nature, mais seulement sur leur déterminisme, et par cela seul que nous agissons sur lui, le déterminisme diffère du fatalisme sur lequel on ne saurait agir. Le fatalisme suppose la manifestation nécessaire d'un phénomène indépendamment de ses conditions, tandis que le déterminisme est la condition nécessaire d'un phénomène dont la manifestation n'est pas forcée. Une fois que la recherche du déterminisme des phénomènes est posée comme le principe fondamental de la méthode expérimentale, il n'y a plus ni matérialisme, ni spiritualisme, ni matière brute, ni matière vivante, il n'y a que des phénomènes dont il faut déterminer les conditions, c'est-à-dire les circonstances qui jouent par rapport à ces phénomènes le rôle de cause prochaine.
(…) La médecine expérimentale, comme d'ailleurs toutes les sciences expérimentales, ne devant pas aller au-delà des phénomènes, n'a besoin de se rattacher à aucun mot systématique ; elle ne sera ni vitaliste, ni animiste, ni organiciste*, ni solidiste**, ni humorale, elle sera simplement la science qui cherche à remonter aux causes prochaines des phénomènes de la vie à l'état sain et à l'état morbide. Le n'a que faire en effet de s'embarrasser de systèmes qui, ni les uns ni les autres, ne sauraient jamais exprimer la vérité.

BERNARD C. (1865, ed. 1966). *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. 3° partie, IV-iv, p.303sq.

*organicisme** : théorie médicale qui s'efforce de rattacher toute maladie à une lésion naturelle d'un organe.
*solidisme*** : doctrine des médecins qui rapportent toutes les maladies aux lésions des parties solides du corps.
(D'après Littré).

La méthode expérimentale que définit Bernard dans ce contexte (*Cf.* Introduction, p.12) contribuera ainsi à transformer l'héritage positiviste : attitude scientifique *a priori* libre de tout

dogmatisme, le positivisme se dégagera du système philosophique et moral qui, dans l'œuvre de Comte, le légitimait.

4. L'évolutionnisme

4.1. La remise en cause du Créationnisme

Le Créationnisme, c'est-à-dire l'histoire religieuse du monde suivant laquelle le monde a une origine : la Création, lors de laquelle toutes les espèces furent créées, et se dirige vers une fin : le Jugement dernier, avait déjà fait l'objet de remises en cause au XVIII°s. La conception alternative développée alors restait néanmoins fixiste : le monde, infini dans le temps, est immuable. L'hypothèse était notamment faite que la Terre était bien plus ancienne que ce qu'affirmait le Créationnisme, en s'appuyant sur le récit biblique de la Genèse.

Mais ce qui, plus fondamentalement, remettra en cause la Création, c'est l'hypothèse, dont l'une des premières formulations fut proposée par Georges CUVIER (1769-1832) à partir de l'examen de fossiles, que des espèces ont existé avant d'être détruites. Le monde vivant aurait donc subi des transformations successives.

4.2. L'hérédité et la reproduction

C'est en même temps la question de l'hérédité, c'est-à-dire de la transmission des caractéristiques de l'espèce d'une génération à l'autre, qui est reformulée avec la Modernité. La conception classique s'appuyait sur le thèse de la préformation : l'être vivant est intégralement formé dès l'origine ; l'embryon est donc conçu comme un être achevé en miniature :

La reproduction dans une conception fixiste du vivant

Tant que les êtres vivants étaient appréhendés comme des combinaisons de structures visibles, la préformation demeurait le moyen le plus simple de faire persister ces structures au fil des générations. La continuité linéaire du monde vivant dans l'espace et dans le temps exigeait une continuité des formes à travers les processus mêmes de la génération. C'est l'ordre visible que celle-ci avait pour fonction de perpétuer. L'espèce représentait une sorte d'entité rigide, de totalité permanente, de cadre imposé où venait s'insérer l'individu. La filiation devait donc participer de l'inertie du système.

JACOB F., *op.cit.* 87.

Au XIX°s., l'embryon devient un être en développement. L'embryologie montre par exemple que des embryons d'espèces voisines sont identiques au début de leur développement. Cette découverte appuie notamment la thèse de Lamarck suivant laquelle la vie a une origine unique.

4.3. La sélection naturelle : Charles DARWIN (1809-1882).

C'est à partir de Darwin que le fixisme sera définitivement abandonné par les scientifiques. Dans *L'origine des espèces* (1859), il expose la théorie de l'évolution, suivant laquelle tous les êtres vivants ont la même origine ; les espèces se différencient progressivement par le mécanisme de l'évolution. Ce mécanisme repose sur la *sélection naturelle* : les organismes les mieux adaptés à leur milieu transmettent leurs caractéristiques à leurs descendants ; les autres meurent sans avoir pu se reproduire.

Remarque :

L'évolutionnisme de Darwin diffère du transformisme de Lamarck en ce que :
- pour Lamarck, les caractères acquis se transmettent, tandis que pour Darwin, la variabilité à l'intérieur d'une même espèce est une donnée initiale.
- pour Lamarck, les transformations sont positivement orientées (elles tendent au "perfectionnement"), tandis que pour Darwin, la sélection est une mécanique aveugle. En conséquence, l'homme est un animal comme les autres, produit de la contingence (*La descendance de l'homme*, 1859).

La révolution darwinienne

Jusqu'au milieu du XIX^{e} siècle, le monde vivant représentait un système à régulation externe. Qu'ils soient figés depuis la création ou qu'ils aient progressé par une succession d'événements, les êtres organisés constituaient toujours une série continue de formes. Si l'on décelait des failles dans la hiérarchie, c'était par omission, par ignorance, par insuffisance d'inventaire. La structure du monde vivant, tel qu'on le voit aujourd'hui, traduisait alors une nécessité transcendante. Que les êtres puissent être différents de ce qu'ils sont, que d'autres formes puissent habiter la terre, voilà qui n était pas même concevable. Avec la théorie de l'évolution disparaît l'idée d'une harmonie préconçue par quoi serait imposé un système de relations aux êtres organisés. A la nécessité d'un monde vivant tel qu'il est se substitue la contingence qui régnait déjà dans le ciel et les choses. Non seulement le monde vivant pourrait bien être totalement différent de ce qu'il est aujourd'hui, mais il aurait tout aussi bien pu n'exister jamais. Les organismes deviennent les éléments d'un vaste système d'ordre supérieur, qui comprend la terre et tous les objets qu'elle héberge. La forme des êtres, leurs propriétés, leurs caractères sont alors soumis à la régulation interne de ce système, au jeu des interactions qui coordonnent l'activité des éléments.
(…)
Ce qui caractérise donc la théorie de l'évolution, c'est la manière d'envisager l'émergence des êtres vivants et leur aptitude à vivre ou à s'adapter au monde qui les entoure. Pour Lamarck, quand se formait un être nouveau, sa place était *déjà* marquée dans la chaîne ascendante des êtres. Il devait par *avance* représenter une amélioration, un progrès sur tout ce qui avait existé jusque-là. La direction, sinon l'intention, précédait la réalisation. Avec Darwin, l'ordre relatif entre l'apparition d'un être et son adaptation est inversé. La nature ne fait que favoriser ce qui existe déjà. La réalisation précède tout jugement de valeur sur la qualité de ce qui est réalisé. N'importe quelle modification peut naître de la reproduction. N'importe quelle variation peut apparaître, qu'elle représente une amélioration ou une dégradation par rapport à ce qui était déjà. Il n'y a aucun manichéisme dans la manière utilisée par la nature pour inventer des nouveautés, aucune idée de progrès ou de régression, de bien ou de mal, de mieux ou de pire. La variation se fait au hasard, c'est-à-dire en l'absence de toute relation entre la cause et le résultat. C'est seulement après son émergence que l'être nouveau se trouve confronté aux conditions d'existence. C'est seulement une fois vivants que les candidats à la reproduction sont mis à l'épreuve.

JACOB F., *op.cit.* 190sq.

Questions sur l'ensemble des textes de Jacob (pp.100 à 105):

- Montrez comment le concept de vivant s'est d'abord construit en opposition au mécanisme de l'âge classique.

- Relevez les passages évoquant le vitalisme ; précisez les caractéristiques de cette façon de penser le vivant, et expliquez pourquoi elle sera récusée par le positivisme.
- Que devient le vivant pour une biologie positive ? Comment l'évolutionnisme a-t-il contribué à l'établissement d'une telle biologie ?

5. La transposition sociale de la théorie de l'évolution

5.1. Le "darwinisme social"

Herbert SPENCER (1820-1903) s'attache à transposer la théorie de l'évolution dans le domaine des sciences sociales. Ce "darwinisme social" pose que les sociétés, à l'instar des organismes vivants, évoluent vers la complexification. Et, de manière générale, elles sont régies par des lois naturelles. Les maux dont souffrent les sociétés viendraient de l'entrave à ces lois naturelles. Le progrès ne peut que résulter de l'évolution naturelle. Il convient donc d'accompagner la sélection naturelle, plutôt que de l'entraver. Par exemple : développer toutes les formes de compétition entre individus afin de favoriser l'élimination des "inaptes".

Dans le contexte historique du XIX°s. (développement des empires coloniaux, mais aussi lutte des classes), le "darwinisme social" a servi de caution scientifique aux formes de domination sociale : des blancs sur les noirs, comme des riches sur les pauvres.

Remarque :
La science sociale de Spencer repose sur une certaine conception de ce que peuvent être les "lois naturelles" dans le domaine social. Les sciences humaines et sociales, au siècle suivant, ne considéreront plus tant les traits sociologiques ou psycho-sociaux (la pauvreté, la criminalité, la maladie mentale, la bêtise, etc…) comme des caractères "naturels", susceptibles de transmission biologique, même si ces traits résultent de déterminismes (*Cf.* par exemple en psychologie : le débat inné/acquis).

5.2. L'eugénisme

Dans le domaine psychologique, les mêmes fondements épistémiques donnent lieu au développement des tests. L'usage des tests se développe à la fin du XIX° siècle, en même temps que la statistique et la psychologie différentielle dont le fondateur est Francis GALTON (1822-1911). Galton invente les tests pour décrire et mesurer les différences individuelles, dont il veut montrer le caractère héréditaire.

La variabilité entre individus d'une même espèce avait été l'un des faits d'observation à l'origine de la théorie de l'évolution de Darwin, cousin de Galton, théorie que ce dernier détourne pour fonder l'*eugénisme* dont le but explicite est l'amélioration de la race (en incitant la reproduction des meilleurs spécimens au détriment des moins bons, les uns et les autres repérés au moyen des tests donc) ; une sélection artificielle remplacerait la sélection naturelle.

Ces exploitations de la théorie darwinienne sont néanmoins incompatibles avec le positionnement moral de Darwin lui-même, pour lequel toute sélection sociale est artificielle et non naturelle, et conduit à la barbarie. En effet d'après lui, la civilisation s'est construite sur la base de la sélection d'un *instinct social* : les individus les plus adaptés sont alors les plus solidaires.

Remarque :
Au siècle suivant, l'eugénisme servira de caution scientifique au nazisme.

Histoire de la psychologie

PS1 UE3 AU1 et UE6 AU4

4ème et dernière partie.

VI. LA PSYCHOLOGIE, SCIENCE DES FAITS DE CONSCIENCE

Dans la deuxième moitié du XIX° s., la psychologie s'attache à se définir en tant que science. Une condition nécessaire à cette définition est la mise au point de procédés de mesure des faits psychiques.

A. L'émergence de la psychologie expérimentale

1. L'introduction de la méthode expérimentale

1.1. La mesure des faits psychiques

La première quantification d'un fait psychique, en l'occurrence la sensation, est attribuée à Gustav Theodor FECHNER (1801-1887). Inspirée des travaux du physiologiste Ernst-Heinrich WEBER (1795-1878) publiés en 1834, la loi de Weber-Fechner s'énonce ainsi : "L'intensité de la sensation croît avec le logarithme de l'excitation" :

A propos de la loi de Weber-Fechner

Chacun sait que dans le silence de la nuit nous entendons des bruits qui passent inaperçus dans le vacarme du jour. Le léger tic-tac de la pendule, le courant d'air de la cheminée, le craquement des chaises de la chambre, et mille autres faibles bruits s'imposent alors à notre oreille. On sait également que dans le brouhaha confus des rues et dans le tintamarre d'un wagon il arrive que les paroles de notre voisin et le son même de notre voix nous échappent. Les étoiles qui brillent le plus la nuit sont invisibles le jour, et si alors nous voyons encore la lune, au moins est-elle beaucoup plus pâle que de nuit. Quiconque a l'habitude de manier des poids sait qu'une demi once ajoutée à une demi once sur la main produit une différence immédiatement sentie, tandis qu'ajoutée à un quintal*, elle passe absolument inaperçue.

Le son de la pendule, la lumière des étoiles, le poids d'une demi-once** sont tous des *excitants* de nos sens, et des excitants d'une force constamment égale. Dès lors, que nous apprennent ces expériences ? Tout uniment ceci : qu'un seul et même excitant est senti avec plus ou moins de force ou n'est même pas senti du tout selon les circonstances où il agit. Maintenant, de quelle nature est ce changement des circonstances qui produit ce changement de la sensation ? Toujours de même nature, si l'on veut bien y regarder de près. Le tic-tac de la pendule est pour notre nerf auditif un excitant faible, que nous entendons parfaitement quand il est seul, mais que nous n'entendons plus quand il s'ajoute à l'excitant plus fort du roulement des voitures et à d'autres bruits. La lumière des étoiles est un excitant pour l'œil ; mais si l'excitation de cette lumière s'ajoute à l'excitation plus énergique de la lumière solaire, nous ne la percevons plus, tandis que nous la percevons distinctement quand elle s'unit à l'excitation plus faible du crépuscule. Le poids d'une demi once est un excitant pour notre peau quand il s'ajoute à un excitant de même intensité, mais il ne compte plus quand il s'ajoute à un excitant mille fois plus grand.

Nous pouvons donc poser comme règle générale qu'un excitant, pour être senti, peut être d'autant plus petit que l'excitation première est plus petite, mais qu'il doit être d'autant plus grand que l'excitation première est plus grande. Le rapport le plus simple serait évidemment que la sensation croisse toujours exactement comme l'excitation. Mais si ce très simple rapport était le vrai, les étoiles, par exemple, devraient toujours produire un égal accroissement de lumière perceptible en plein jour comme en pleine nuit. Or, nous savons que cela n'est pas. Il est donc évident que l'intensité de la sensation ne croit pas comme l'intensité de l'excitation, mais plus lentement qu'elle. Maintenant se pose cette question : dans quelle proportion l'accroissement de la sensation retarde-t-il sur l'accroissement de l'excitation ? Pour y répondre, les expériences journalières ne suffisent plus. Nous avons besoin de mesures exactes, aussi bien des intensités des divers excitants que de l'intensité des sensations elles-mêmes.

Mais l'expérience journalière nous suggère au moins la méthode à suivre dans ces mesures. Il est impossible, nous l'avons vu, de mesurer directement l'intensité des sensations : nous ne pouvons marquer que des différences de sensations. Or, l'expérience nous a déjà montré que des différences très inégales dans les sensations pouvaient correspondre à des différences égales dans les excitations. Mais toutes ces expériences pouvaient se ramener à ceci que la même différence d'excitation dans un cas était sentie et dans un autre cas ne l'était pas du tout : on sent une demi once ajoutée à une demi once, mais non plus une demi once ajoutée à un quintal. Pour arriver le

plus rapidement possible à un résultat précis dans nos observations, le mieux est de partir d'une intensité quelconque de l'excitation, de noter quelle sensation elle nous donne, puis de *voir* de *combien* nous *pouvons augmenter l'excitation sans produire un changement sensible dans la sensation*. Si nous faisons nos observations avec des quantités différentes de l'excitant premier, forcément nous ferons également varier les quantités additionnelles nécessaires pour produire un changement dans la sensation. Pour être perceptible une lumière n'a pas besoin, au crépuscule, d'être aussi brillante qu'une étoile : elle doit être beaucoup plus brillante pendant le jour. Si maintenant nous faisons de semblables observations pour toutes les intensités possibles des divers excitants, et si nous notons pour chaque intensité la quantité additionnelle requise pour produire le premier changement perceptible dans la sensation nous aurons une série de valeurs numériques précises qui exprimeront immédiatement la loi des variations proportionnelles de l'excitation et de la sensation

WUNDT W. (1882)

*Une once ≈ 30 gr
**Un quintal = 100 Kg

Les travaux de Fechner sur la sensation s'inscrivent dans un projet global : celui de fonder une psychophysique, qu'il définit ainsi : « science exacte des rapports fonctionnels ou de dépendance entre l'âme et le corps, et, en général, entre le monde corporel et spirituel, physique et psychique. » (1860, *Eléments de psychophysique*). Plus précisément, il distingue la psychophysique interne, relative aux rapports entre phénomènes psychologiques et phénomènes physiologiques, et la psychophysique externe, relative aux rapports entre phénomènes psychologiques et phénomènes physiques.

En fait, cette recherche de rapports mathématiques entre l'âme et la matière est motivée par des préoccupations métaphysiques. Fechner considère en effet le spirituel et le corporel comme les deux faces d'une même réalité. La conscience, universelle, serait présente en toutes choses ; les organismes seraient les éléments constitutifs d'une entité cosmique les transcendant.

Remarque

L'historien des sciences, qui semble se croire tenu d'expliquer comment le même homme peut être à la fois pionnier de la psychologie scientifique et auteur (entre autres) d'une anatomie comparée des anges, a coutume de rappeler le grave épisode dépressif, lié à une cécité temporaire, dont a souffert Fechner.

1.2. L'expérimentation au laboratoire et l'autonomisation institutionnelle de la psychologie

La proposition de créer une nouvelle science : la psychologie expérimentale, est formulée en Allemagne par Wilhelm Maximilian WUNDT (1832-1920) en 1862, dans son ouvrage *Contribution à la théorie de la perception sensorielle*. En effet, seule l'utilisation de l'expérimentation devrait permettre à la psychologie de se rattacher aux sciences naturelles : "Le physicien mesure les forces motrices par les mouvements produits, et de l'observation de ceux-ci il infère les lois - absolument inaccessibles à ses sens - suivant lesquelles les forces agissent. De même nous mesurons les fonctions psychiques par les effets qu'elles produisent ou qui les produisent, par les impressions sensorielles ou les mouvements du corps. Mais ce que nous déterminons par les expériences et la mesure, ce ne sont pas simplement les effets extérieurs, ce sont les lois psychologiques elles-mêmes d'où résultent ces effets."

Si Wundt a été consacré par l'histoire fondateur de la discipline, c'est qu'on lui doit la création du premier laboratoire de psychologie, en 1879. Par cet acte, hautement significatif du point de vue institutionnel, Wundt a officialisé la rupture d'avec la philosophie, condition nécessaire à l'existence de la psychologie comme discipline autonome.

Ses propres travaux expérimentaux portent sur la sensation. Wundt a d'ailleurs été l'élève du physiologiste Hermann von HELMHOLTZ (1821-1894), lequel a montré que la sensation dépend de la modification de l'état des nerfs, plutôt que des propriétés objectives de la réalité extérieure : "(…) en réalité nous ne pouvons percevoir directement que les excitations nerveuses, c'est-à-dire les effets et jamais les objets extérieurs." (1866, *Optique physiologique*. D'après Braunstein & Pewzner p.85).

Dans son laboratoire, Wundt utilise la méthode des temps de réaction (qui consiste à mesurer le temps qui s'écoule entre un stimulus sensoriel et la réaction motrice volontaire à ce stimulus) et met au point le tachistoscope (qui permet la présentation de stimuli visuels dans des conditions de temps contrôlées). Notons que le temps de réaction reste un indicateur très utilisé aujourd'hui dans l'expérimentation en psychologie.

1.3. La pathologie comme "expérimentation naturelle"

En France, c'est à Théodule RBOT (1839-1916) que l'on attribue la paternité d'une psychologie scientifique détachée de la philosophie. Sa thèse, soutenue en 1873, est en effet considérée comme la première thèse française de psychologie scientifique. Il s'agit d'un travail empirique (qualifié à l'époque d'expérimental), et qui remet en cause la tradition spiritualiste alors encore puissante dans le monde universitaire. Cette thèse a pour objet l'hérédité psychologique, et prend appui sur l'associationnisme et l'évolutionnisme.

Ribot, positiviste, considère la psychologie comme partie de la biologie, les conduites étant pour lui déterminées par des mécanismes physiologiques. Pour étudier les « fonctions mentales » (perception, mémoire, volonté, raisonnement, etc...), il prône le recours à l'expérimentation telle que déjà pratiquée par les psychologues allemands : « La psychologie dont il s'agit ici sera (...) expérimentale : elle n'aura pour objet que les phénomènes, leurs lois et leurs causes immédiates ; elle ne s'occupera ni de l'âme ni de son essence car cette question étant en dehors de la vérification appartient à la métaphysique » (Ribot, 1879. *La psychologie allemande contemporaine*). Cela dit, on pourra substituer à l'expérimentation l'observation des états pathologiques : « La maladie est (...) une expérimentation de l'ordre le plus subtil, instituée par la nature elle-même, dans des circonstances bien déterminées et avec des procédés dont l'art humain ne dispose pas. » (Ribot, 1909. *De la méthode dans les sciences*). Ribot est donc l'un des pionniers de la psychopathologie. La théorie qu'il propose se fonde sur la neurophysiologie, et plus précisément sur le modèle hiérarchique de John Hughlings JACKSON (1835-1911), suivant lequel le système nerveux est constitué par une série verticale de centres superposés. Cette théorie est évolutionniste ; on y reconnaît notamment l'influence de Spencer (*Cf. supra* p.105). L'évolution étant complexification, ce sont les « centres nerveux supérieurs » (les plus complexes, et contrôlant, à l'état normal, les « centres inférieurs ») qui sont aussi les plus récents et par conséquent les plus instables ; la dégradation du psychisme (maladie, vieillissement), processus contre-évolutif appelé "dissolution", s'attaquerait en premier lieu aux centres supérieurs, libérant progressivement les automatismes psychiques, régis par les centres inférieurs.

C'est ainsi que la première psychologie scientifique française s'intéressera tout particulièrement aux automatismes psychiques, et plus largement à tous les phénomènes psychiques non contrôlés par la conscience et la volonté. Le modèle hiérarchique de Jackson inspirera d'ailleurs également les travaux sur l'automatisme psychologique, publiés en 1889, de Pierre JANET (1859-1947), élève de Ribot. Janet estime qu'une science objective, expérimentale, du fonctionnement mental, doit reposer sur l'étude des faits psychiques les plus

élémentaires, c'est-à-dire ceux qui ne font pas intervenir la volonté. Or ces faits élémentaires, dits "automatiques", sont notamment manifestes dans les cas pathologiques.

2. Le parallélisme psycho-physiologique

La psychologie scientifique, en particulier en Allemagne, se construit sur le postulat philosophique d'un parallélisme entre le corps et l'esprit. C'est à l'origine Fechner qui, prenant appui sur Leibniz, formule ce parallélisme psychophysique : "(…) chaque fois qu'un processus se déroule dans l'esprit, un processus correspondant se déroule dans le corps, sans que l'on puisse dire que l'un des deux a causé l'autre." (d'après Braunstein & Pewzner, p.78). Il deviendra, avec Wundt, parallélisme psycho-physiologique : "A tout état de conscience correspond un état spécifique des fonctions nerveuses centrales". Ainsi le fait psychique, c'est-à-dire ce qui se passe dans la conscience, est l'aspect subjectif d'un phénomène dont l'aspect objectif est constitué par le fait organique, c'est-à-dire ce qui se passe dans le corps.

Remarque :
Pour Wundt, la correspondance entre fait psychique et fait organique est atomistique (*Cf. infra*, VIB1) : à un élément donné du premier correspond un élément donné du second. Ultérieurement, d'autres lectures du parallélisme seront proposées. (Voir à ce propos Piaget, dans Fraisse & Al. (1963), chap.3).

Ce qu'on appelle le "problème du parallélisme psycho-physiologique" concerne la nature de la correspondance. Pour Wundt, cette question relève de la métaphysique et ne saurait donc trouver de réponse au sein de la psychologie expérimentale. Mais d'autres psychologues seront tentés d'interpréter la relation entre les deux séries de faits en termes de causalité – ce qui suppose évidemment de déterminer lequel des deux faits est antérieur à l'autre.

3. La mesure et l'expérimentation dans l'étude des "processus supérieurs"

La première psychologie scientifique hiérarchise les facultés, fonctions, ou processus mentaux, en "inférieurs" et "supérieurs". Ainsi, pour Wundt, les processus supérieurs de l'esprit relèvent de lois actives, à la différence des processus inférieurs (dits aussi élémentaires), régis par des lois passives. Les lois actives dépendent de l'aperception (*Cf. supra*, Leibniz). L'expérimentation ne saurait donner accès à ces dernières, qui pour Wundt relèvent d'une anthropologie psychologique, dont la méthode se doit d'être historique et comparative. C'est pourquoi la psychologie expérimentale s'est initialement cantonnée à l'étude des sensations.

Remarque : C'est notamment la psychologie de la Forme qui remettra en cause la pertinence de cette hiérarchie, en montrant que la perception est un processus actif.

D'ailleurs pour Wundt, l'expérimentation en psychologie n'a de sens qu'appuyée par l'introspection, laquelle donne accès aux états de conscience dont on cherche le corrélat organique. Cela dit il s'agit d'une introspection contrôlée, effectuée dans des conditions standardisées (laboratoire), et par des sujets expérimentaux que l'on a préalablement entraînés.

Hermann EBBINGHAUS (1850-1909), à la différence de la plupart de ses contemporains, est quant à lui convaincu que l'expérimentation peut servir à l'étude des processus supérieurs. Il publie en 1885 *Sur la mémoire : une contribution à la psychologie expérimentale*, synthèse de recherches dans lesquelles il s'utilise lui-même comme sujet expérimental. Son objectif est

d'introduire la mesure dans l'étude d'une fonction supérieure. Il met ainsi en évidence des relations quantitatives entre diverses variables : longueur du matériel à mémoriser, nombre de répétitions…, d'une part, et performances de rappel d'autre part. Afin d'atteindre les "lois fondamentales" de la mémoire, il construit un matériel expérimental spécifique : des listes de syllabes sans signification. (Il a d'ailleurs comparé les performances obtenues avec ce matériel, à celles obtenues avec un matériel signifiant).

Toute autre est la démarche des psychologues de l'Ecole de Würzburg, fondée en 1896 par Oswald Külpe (entre autres) (1862-1915). A l'origine élève de Wundt, il développe une méthode particulière : l'introspection systématique, qualifiée aussi d'expérimentale, pour étudier le fonctionnement de la pensée. Les sujets expérimentaux ont pour consigne de porter délibérément attention à leurs états de conscience tout en effectuant des tâches complexes.

Remarque :
La psychologie cognitive contemporaine utilise à l'occasion une méthodologie comparable : les protocoles en temps réel.

Ces travaux rencontrent l'opposition de Wundt, notamment en ce qu'ils remettent en cause la conception associationniste du psychisme défendue par ce dernier (*Cf. infra*, VI.B.1) : pour Külpe le fonctionnement de la pensée ne saurait se réduire à une composition de contenus ; il existe en effet une pensée sans image, purement opératoire. Ainsi, c'est la pensée en tant qu'activité formelle et synthétique qui guide la réalisation de la tâche.

4. La mesure des différences inter-individuelles

L'émergence de la psychologie différentielle, accompagnée du développement des statistiques, contribue également à fonder l'étude scientifique des processus supérieurs. Galton par exemple (*Cf. supra* p.106) s'intéresse à la mesure de l'intelligence, à partir d'indicateurs multiples dont le temps de réaction. L'invention du coefficient de corrélation, en 1888 (avec Karl PEARSON (1857-1937) pour la partie mathématique) va favoriser l'essor de ce domaine de recherche. Ce coefficient en effet sert à déterminer le degré de liaison entre diverses mesures prises sur un même individu. Il sera très utilisé par exemple par James McKeen CATTELL (1860-1944), inventeur de l'expression "test mental", qu'il définit comme outil permettant de calculer dans quelle mesure un sujet possède une fonction par référence à la moyenne du groupe des individus soumis au même test. Le classement des individus que permet le test est donc toujours relatif à une population de référence (d'où la nécessité d'une procédure d'étalonnage). Cattell mettra au point divers tests mesurant les capacités sensorielles, motrices, et celles relevant des fonctions mentales supérieures. Mais il échouera à montrer les corrélations initialement supposées entre les premières et les dernières. Il ne trouvera pas davantage de corrélation entre performances testées et niveau universitaire.

Ces échecs amèneront Alfred BINET (1857-1911) à développer une autre conception, tant des tests que de l'intelligence. Binet publie en 1903 *L'étude expérimentale de l'intelligence*, à partir de l'observation de ses deux filles. Il critique la démarche de Cattell, en premier lieu en affirmant que la "psychologie individuelle" doit se focaliser sur les fonctions supérieures, les différences inter-individuelles sur les plans sensoriel et moteur étant faibles. Puis à partir de 1905, quand il entreprend avec Théodore SIMON (1873-1961) l'étude des "enfants anormaux", il acquiert la certitude que la débilité mentale est un retard de l'intelligence,

laquelle est avant tout conçue comme fonction – et, en tant que telle, susceptible d'être éduquée. Ainsi, dans l'*Echelle métrique de l'intelligence*, l'intelligence mesurée s'exprime par un âge mental, c'est-à-dire l'âge auquel on observe en moyenne, dans la population considérée, le niveau de performance atteint par le sujet. Chez un sujet normal (= qui se situe dans la moyenne), âge mental et âge réel coïncident ; l'intelligence des sujets qui s'écartent de la moyenne est donc décrite en années d'avance ou de retard. C'est une demande du Ministère de l'Instruction Publique qui est à l'origine de ce travail : il s'agit de dépister les enfants en difficulté scolaire, pour développer un enseignement approprié. Dans le cadre de cette psychologie appliquée dont Binet est l'un des pionniers en France, l'intelligence se définit comme fonction adaptative - et le Binet-Simon mesure l'adaptation au système scolaire.

Remarque :
La notion de QI (quotient intellectuel) sera introduite par William STERN (1867-1947), en 1911.

B. La conscience, objet de la psychologie
1. L'héritage associationniste : la conception élémentariste.
La première psychologie scientifique hérite directement de l'associationnisme. Par exemple pour Wundt, toute expérience subjective du monde peut être décrite comme une composition de sensations élémentaires. Et globalement la conscience, objet de cette psychologie, est constituée d'éléments simples qui se combinent entre eux. Ainsi, de même que la physique décompose les phénomènes complexes qu'elle étudie en éléments simples, la psychologie doit décomposer le contenu de la conscience en ses éléments, afin de déterminer les lois de leur combinaison.

Remarque :
Le modèle associationniste défendu par Wundt n'est selon lui valable que pour les processus élémentaires.

Trois catégories de processus rendent ainsi compte des éléments qui composent la conscience ; il s'agit de la sensation, de l'image, et de l'affection, chacun ayant différents attributs (par exemple pour la sensation : qualité, et intensité).

Une option analogue caractérise la psychologie scientifique française, à la même époque, par exemple chez Ribot :

Ribot (1896). *Le transfert des sentiments*

Sous sa forme la plus générale - car son mécanisme n'est pas toujours le même - la loi de transfert consiste à attribuer *directement* un sentiment à un objet qui ne le cause pas lui-même. Il n'y a pas transfert en ce sens que le sentiment serait détaché de l'événement primitif pour être accolé à un autre ; mais il y a un mouvement de généralisation ou d'extension du sentiment qui s'étend comme une tache d'huile [...] : je distingue deux cas principaux, selon que le transfert se fait par contiguïté ou par ressemblance. *Transfert par contiguïté.* - Lorsque des états intellectuels ont coexisté, ont formé un complexus par contiguïté et que l'un d'eux a été accompagné d'un sentiment particulier, l'un quelconque de ces états tend à susciter le même sentiment.
La vie courante en fournit des exemples très nombreux et très simples. L'amant transfère le sentiment causé d'abord par la personne de sa maîtresse, à ses vêtements, ses meubles, sa maison. Pour la même raison, la jalousie, la haine exercent leur rage sur les objets inanimés qui appartiennent à l'ennemi.
Transfert par ressemblance. - Lorsqu'un état intellectuel a été accompagné d'un sentiment vif, tout état

semblable ou analogue tend à susciter le même sentiment.
C'est dans ce fait psychologique qu'est le secret du sentiment d'amour, de tendresse, d'antipathie, de respect, que l'on éprouve pour une personne, à première vue, sans raison apparente et que l'on inscrit au compte de l'instinct. Mais ceux « qui se livrent à l'analyse de leur propre conscience » découvriront dans bien des cas une ressemblance plus ou moins proche avec une personne connue qui nous inspire ou nous a inspiré amour, tendresse, antipathie, respect. Une mère peut ressentir une brusque sympathie pour un jeune homme qui ressemble à son fils mort ou qui simplement est du même âge. L'explication de beaucoup de ces cas est dans un *état inconscient* qui ne se laisse pas facilement saisir, mais qui, s'il redevient conscient (la volonté n'y aide que très indirectement), éclaire tout. Il y a aussi des peurs dites instinctives, sans motifs conscients, qu'une observation un peu pénétrante peut ramener à la même explication.

La psychologie des sentiments, éd. Alcan. D'après Filloux & Maisonneuve (1991).

Questions :

- Expliquez en quoi la maladie peut être considérée comme une « expérience naturelle ».

- La psychologie prônée par Ribot est-elle une psychologie positive ?

- Comparez le transfert des sentiments que décrit Ribot à l’association des idées dans la perspective de Hume.

Remarques :

1. Pour Ribot, les lois de l'association (Cf. Hume) sont des principes régulateurs ; elles ont un statut descriptif, et non explicatif. En d'autres termes, elles « révèlent le mécanisme, non le moteur ». Le « moteur » quant à lui est issu des « tendances naturelles », dont les plus fondamentales sont les plus élémentaires (les besoins).

2. Cette conception analytique du psychisme est également qualifiée de structurale. Elle sera défendue aux Etats-Unis par Edward Bradford TITCHENER (1867-1927), très influencé par Wundt.

2. La pensée pure

L'introspection expérimentale, focalisée sur le processus de la pensée plutôt que sur une succession d'états de conscience définis par leurs contenus, montre qu'il existe une logique de la pensée, indépendante de l'imagerie (*Cf. supra*, VI.A.3). Par exemple, on peut comprendre le sens d'un mot sans aucune représentation. Cette pensée indépendante des contenus mentaux est défendue dans le cadre du "débat sur la pensée pure", qui contribuera à la désuétude de l'héritage associationniste : la pensée cessera d'être définie comme mécanisme d'associations d'idées. Binet est l'un des pionniers de la pensée pure : "Nous croyons avoir mis hors de doute (…) qu'il y a une pensée sans image, qu'il y a une pensée sans mot, et que la pensée est caractérisée par un sentiment intellectuel". Mouvement, intention visant un but, la pensée est fondamentalement un acte – et la psychologie, pour Binet, une "science de l'action", qui "donne à la pensée l'action comme but et qui cherche l'essence même de la pensée dans un système d'action".

Remarque :

Les plus fervents adversaires de la pensée pure seront, au XX°s., les philosophes se réclamant de la phénoménologie (*Cf. supra*, p.77), et pour lesquels le langage est le corps de la pensée. Par exemple pour Maurice MERLEAU-PONTY (1908-1961) : "La pensée pure se réduit à un certain vide de la conscience". Ces mêmes philosophes, au début du XX°s., ont remis en cause la pertinence de toute mesure du psychisme (notamment : Henri BERGSON).

Cela dit, ce ne sera qu'avec le développement de la psychologie cognitive, et notamment les travaux pionniers de Jean PIAGET (1896-1980), que le débat sur la pensée pure trouvera un terme : la pensée est une suite d'opérations – elle est, par essence c'est-à-dire dans ses fondements originels, opératoire. Ces opérations sont des actions intériorisées. L'intelligence est liée à l'action.

3. Conscience et comportement : le fonctionnalisme

La psychologie de la conscience que propose, aux Etats-Unis, William JAMES (1842-1910), élève de Wundt, est quant à elle "fonctionnaliste" : elle oppose, à l'étude élémentaire des facultés, celle de la fonction. James est considéré comme le fondateur de la psychologie scientifique américaine. En effet il enseigne, dès 1872, la psychologie comme science fondée sur la physiologie. Il publie les *Principes de psychologie* en 1890.

Pour James, marqué par Darwin, la conscience doit être étudiée en tant que fonction adaptative, et non pas comme ensemble de contenus ou d'états. Mouvement, tension indissociable de l'expérience externe, changement continu, étudier le flot (courant) de

conscience (*stream of consciousness*) uniquement sous l'angle de contenus, figés, « revient à dire qu'une rivière ne contient que des seaux d'eau ».

JAMES (1895), *Conscience et émotion*.

Selon l'idée que l'on se fait naturellement de ces émotions fortes nous percevrions d'abord l'objet qui les provoque ; puis, cette perception engendrerait dans l'âme une affection ou un sentiment qui serait l'émotion elle-même ; puis enfin, cette affection s'exprimerait dans le corps en y déterminant des modifications organiques.

Selon ma théorie, au contraire, *ces modifications suivent immédiatement la perception ; et c'est la conscience que nous en avons, à mesure qu'elles se produisent, qui constitue l'émotion comme fait psychique.* [...]

Le sentiment que nous avons des changements corporels *est* l'émotion [...] il ne faut pas dire : je rencontre un ours, j'ai peur, je tremble, mais : je rencontre un ours, je tremble, j'ai peur [...], j'apprends ma ruine je suis triste, je pleure, mais dire : je pleure je suis triste. Nous sommes effrayés parce que nous tremblons, tristes parce que nous pleurons. […]

Supprimez le rôle du corps et vous ne comprendrez plus comment l'idée du danger ou du deuil devient l'émotion de peur ou de tristesse. [...] Essayez de vous représenter par l'imagination quelque forte émotion, puis tâchez d'éliminer de cette représentation toutes les sensations des symptômes corporels de l'émotion : vous verrez alors qu'il ne vous restera plus rien d'émotionnel dans la conscience... La plupart des gens que l'on prie de se soumettre à cette épreuve conviennent que leur observation intérieure vérifie mon assertion ; cependant quelques personnes persistent à dire que la leur la contredit.

D'après Filloux & Maisonneuve (1991).

Question : Dans quelle mesure la théorie des émotions de James repose-t-elle sur l'hypothèse théorique du parallélisme psycho-physiologique telle que formulée par Wundt (Cf. cours) ?

Et c'est sur ce flux continu de la conscience que repose l'unité du moi. – Rappelons que le moi, qui pour James est la "première et immédiate donnée de la psychologie", ne résiste pas, comme Hume ne l'a que trop bien montré, à l'examen associationniste. En effet la conscience ne cesse de changer : "Un état de conscience ne peut jamais se reproduire tel quel", mais ces changements se font dans une continuité.

Cette psychologie de la conscience est en même temps une psychologie comportementaliste. Elle se focalise en particulier sur l'apprentissage de nouveaux comportements, et se faisant se définira comme psychologie de l'activité, en particulier avec John DEWEY (1859-1952) : la conscience, en tant qu'utile à l'adaptation de l'individu, se traduit comportementalement. Et, de manière générale, l'activité est la condition de l'adaptation de l'espèce.

Le fonctionnalisme est une psychologie qui se définit comme pragmatiste (James, 1906). Le pragmatisme est une position épistémique qui considère toute idée, dans quelque domaine que ce soit, sous l'angle de ses effets pratiques. Une idée est un plan d'action, elle doit être mise à l'épreuve des faits. Dewey en particulier développera une conception de la pensée comme instrumentalité, moyen d'agir sur les choses, conception qui sera appliquée dans le domaine de l'éducation (*Cf.* la "pédagogie nouvelle" : l'action doit être le support de l'apprentissage, contre l'enseignement magistral).

VIII. La psychologie, science du comportement

A. Critique de la psychologie de la conscience

1. L'exclusion définitive de l'introspection.

La psychologie introspective, qualifiée péjorativement de "psychologie de bureau" ou "psychologie de fauteuil", va peu à peu disparaître. L'introspection en effet n'est pas perçue comme méthode objective. Son usage paraît donc incompatible avec la scientificité dont la jeune psychologie tente de se prévaloir.

L'attitude scientifique suppose une distance à l'objet étudié. Or, dans le cas de l'introspection, l'objet observé est aussi le sujet qui observe (*Cf.* la critique comtienne, pp.96-97). De plus, les résultats issus de cette démarche ne sont pas légitimement généralisables : rien ne peut garantir qu'un état de conscience donné, que j'appréhende en moi-même, puisse se retrouver à l'identique chez autrui. Enfin les produits de l'introspection ne sont pas *a priori* mesurables.

La critique à l'encontre de l'introspection devient d'autant plus vive, à l'aube du XX°s., que la psychologie entreprend d'étudier les jeunes enfants, mais aussi les animaux, sujets pour lesquels il est bien évidemment exclu d'utiliser cette méthode ; d'autant que, quand on étudie l'animal, on ne soucie pas du "fait de conscience". Le modèle des sciences de la nature s'impose d'ailleurs largement – et les mécanismes physiologiques ne sauraient être étudiées par la méthode introspective ; il n'y a aucune raison pour qu'il en soit autrement des mécanismes psychologiques. En outre, le fonctionnement psychique apparaît de plus en plus comme échappant largement à la détermination consciente. Or, l'introspection présuppose l'accès à la conscience de l'ensemble de l'activité psychique. C'est ainsi que critique de la méthode introspective, et critique de l'objet conscience, se conjuguent dans le souci de fonder une psychologie objective.

2. Le modèle biologique et la conscience comme épiphénomène

Les phénomènes psychiques relèvent de l'ordre du vivant. Or, loin du vitalisme d'avant Darwin, la vie est désormais considérée comme résultant simplement des combinaisons et réorganisations de la matière. Le même modèle doit donc s'imposer dans toutes les sciences. Ainsi en France, Henri PIÉRON (1881-1964) affirme : « Le jour où les progrès de la physiologie permettront une expression adéquate aux modalités du comportement, la psychologie scientifique perdra son individualité comme la physiologie rentrera un jour sans doute entièrement dans le sein de la chimie (et la chimie dans la physique). » En même temps, aux Etats-Unis, John Broadus WATSON (1878-1958) travaille à la séparation institutionnelle de la philosophie et de la psychologie, souhaitant rattacher cette dernière à la biologie.

Ce modèle contraint tant la méthode que l'objet : il faut "ramener les faits psychiques à des mécanismes physiologiques en négligeant l'aspect subjectif du fait de conscience" (Piéron). En effet le fait de conscience, non observable en tant que tel, n'est pas un véritable phénomène : il ne fait qu'accompagner le fait organique, objectivement observable. De manière générale, la conscience est considérée comme un épiphénomène*.

Epiphénomène : phénomène concomitant, ne produisant aucun effet. ***Epiphénoménisme*** : conception matérialiste qui fait de la conscience un phénomène secondaire, un reflet, sans influence sur les phénomènes de la pensée et de l'action qui résultent exclusivement du fonctionnement du système nerveux. Ribot, d'après *Dictionnaire de philosophie* p.99.

Ainsi, le fait de conscience peut ou non accompagner le fait organique, cela ne change rien. La conscience n'intervient pas dans la chaîne causale, elle ne saurait déterminer quoi que ce soit : « Il n'y a pas une causalité propre à l'aspect conscient. La conscience n'a pas d'efficacité » (Piéron).

3. Le comportement des organismes, objet de la psychologie.

Autour de quel ordre de faits peut donc se constituer une psychologie objective, dont ne s'occuperait déjà la physiologie ? C'est Piéron le premier qui, en 1908, propose de définir la psychologie comme science du comportement. Observable et mesurable, le comportement

présente en effet les caractéristiques requises pour prendre le statut d'objet scientifique. De plus sa détermination s'inscrit dans un ordre naturel non problématique depuis Darwin : le comportement est la réaction adaptative de l'organisme au milieu.

PIÉRON (1908), *La psychologie, science du comportement.*

Il est moins facile de s'entendre sur l'objet à étudier que sur la méthode d'étude : le mot psychisme éveille en effet des significations très variables. D'une manière générale, on admet que la psychologie, après avoir été l'étude de l'âme et avoir fait partie, à ce titre, de la trinité métaphysique, à côté de la cosmologie rationnelle et de la théologie rationnelle, est devenue l'étude des phénomènes de conscience. Mais comme les phénomènes de conscience ne peuvent être connus par chacun qu'en soi-même, la psychologie dès lors se condamne à n'être plus qu'un des divers aspects de la réflexion philosophique, et ne peut sortir du domaine subjectif où elle s'enferme, domaine dont l'exploration systématique est loin d'être méprisable mais qui, par son caractère individuel, ne répond pas aux exigences de la science, car, les Grecs le savaient déjà, « il n'y a de science que du général ».

C'est donc une troisième conception du psychisme qu'il nous faut adopter, conception purement objective cette fois, et qui permette à la psychologie de prendre la place qui lui revient parmi les sciences biologiques. Cette conception qui se dégage des tendances contemporaines, n'apparaît pas encore avec netteté parce que le problème passionnant de la conscience s'impose malgré eux à la plupart des esprits, qui cherchent vainement à se libérer des entraves de la philosophie. Et pourtant il est possible, autant que nécessaire, non point de nier, mais d'ignorer la conscience dans ces recherches évolutives sur le psychisme des organismes.

Mais si ces recherches ne portent pas sur la conscience, sur quoi donc porteront-elles qui ne soit déjà étudié par la physiologie ? Elles porteront sur *l'activité* des êtres et leurs rapports sensori-moteurs avec le milieu, sur ce que les Américains appellent « the Behavior », les Allemands « das Verhalten », les Italiens “ lo comportamento ” et sur ce qui nous sommes en droit d'appeler “ *le comportement* ” des organismes. Alors que la physiologie s'applique à déterminer le mécanisme des fonctions de relation, prises isolément, la psychologie doit étudier le jeu complexe de ces fonctions, le mécanisme de leur utilisation qui permet la continuation et la perpétuation de la vie : alors que les sexes sont différenciés, par exemple, la recherche de la femelle, l'acceptation du mâle sont les précurseurs indispensables de la fonction reproductrice, et pourtant la physiologie les ignore.

La psychologie occupe une place distincte dans la biologie, non pas tant d'ailleurs par son objet que par son langage, et il en est de même de la physiologie par rapport à la chimie, de la chimie par rapport à la physique ; car la diversité des sciences de la nature vient de la science plutôt que de la nature. Mais un langage, qui sert en grande partie à désigner des phénomènes de conscience, est-il légitime quand on l'applique à des faits purement objectifs ? On pourrait évidemment créer, comme certains auteurs ont tenté de le faire une terminologie nouvelle ; mais ces créations barbares ne manqueront jamais de soulever un tollé général. Et d'ailleurs la double signification des termes n'a pas que des inconvénients, elle présente aussi des avantages. Lorsque je rencontre chez des animaux ou des hommes des actes que les caractères objectifs distinguent des réflexes, et lorsque j'attribue à ces actes le nom de volontaires, il y a coïncidence de ce langage, de signification toute objective, avec celui que j'emploie pour caractériser certaines de mes actions qualifiées de volontaires par suite d'une appréciation subjective, mais dont les caractères objectifs sont justement les mêmes que ceux des actes dits volontaires chez d'autres individus que moi.

Et cette communauté de langage permet d'établir en moi-même, où le point de vue subjectif et le point de vue objectif peuvent coexister, des relations intéressantes entre ces deux domaines. Je suis tenté dès lors, par analogie, d'étendre aux autres organismes les relations constatées en moi-même, et de croire que, toutes les lois qu'un acte volontaire apparaît objectivement, il existe un corrélatif subjectif, c'est-à-dire un phénomène de conscience. Et, à moins de vouloir se considérer comme un cas unique dans la nature, ainsi que le font les idéalistes transcendantaux, il est indéniable que cette inférence pour analogie est justifiée. Mais elle n'est pas vérifiable, parce qu'il n'existe pas de critérium objectif de la conscience ; je ne puis même pas trouver moi-même de critérium certain, car tous les phénomènes de subconscience, tous les dédoublements pathologiques et parfois normaux de la personnalité nous persuadent qu'il peut se passer en nous, sans que nous les connaissions, des phénomènes qui auront les mêmes conséquences que s'ils avaient été conscients.

Nous en pouvons conclure, et l'analogie à la même valeur dans ce cas que quand elle s'applique à d'autres êtres, qu'il peut se passer dans notre organisme des phénomènes de conscience que nous ignorons autant que s'ils se passaient dans un autre organisme : mais nous ne pouvons pas prouver l'existence de cette conscience. Ou bien encore nous en pouvons conclure que la conscience est un épiphénomène accidentel et capricieux, dont la présence ou l'absence reste sans aucun rapports avec la marche des événements.

Dans les deux cas, nous échouons à donner un critérium scientifiquement valable de la conscience, soit que nous y renoncions délibérément, comme dans le second cas, soit que nous devions nous contenter d'une analogie, à laquelle on sera toujours en droit de refuser créance.

(…)

Or, les phénomènes humains sont soumis à un déterminisme aussi rigoureux que tous les autres phénomènes naturels ; ils peuvent être expérimentés dans le même langage scientifique et se rattachent à tous les autres par une série continue de transitions. Si l'on a voulu creuser un fossé entre l'homme et les animaux au point de vue mental, la psychologie évolutive le franchit aisément et, malgré les résistances, plus vives dans ce domaine du psychisme que dans celui de la morphologie, montre que la mentalité humaine n'est qu'une branche, plus haute et plus drue, il est vrai, d'un arbre immense qui émerge du sol en même temps que la vie et dont les racines plongent dans la terre nourricière de l'énergie physico-chimique.

(…)

Nous ne pouvons atteindre l'absolu en aucun cas, mais nous bâtissons la science sur des relations, et elle réussit, ce qui la légitime ; la psychologie atteint également des relations et elle réussit ; qu'on ne lui demande donc pas, plus qu'à une autre science, de viser un absolu inaccessible, qui n'est pas son objet.

(ed.1958). *Bulletin de Psychologie, 144.* 369-371

B. Le Behaviorisme.

1. Le modèle de la psychologie animale.

La psychologie comme science du comportement se développe notamment aux Etats-Unis sous le nom de Behaviorisme (littéralement : "comportementalisme"), qui deviendra rapidement le paradigme dominant. Dans cette nouvelle psychologie, il n'y a pas lieu de conférer à l'espèce humaine un statut différent de celui des autres espèces animales. Depuis Darwin en effet, il est scientifiquement admis que la différence entre l'homme et les autres animaux est une différence de degré, qui tient à l'évolution des espèces, et non pas une différence de nature : "Le behavioriste (…) ne reconnaît pas de ligne de démarcation entre l'homme et l'animal" (Watson, 1913). Les premiers résultats produits par la "psychologie comparée" s'avèrent d'ailleurs généralisables à l'homme. La découverte du réflexe conditionné par Ivan PAVLOV (1849-1936) est à ce titre considérée comme découverte majeure par les précurseurs du Behaviorisme. Les recherches expérimentales portant sur l'apprentissage chez le rat, et qui utilisent notamment la méthode du labyrinthe, confirment l'importance du conditionnement. Edward L. THORNDIKE (1874-1949), pionnier en la matière, publie en 1911 *Animal Intelligence* ; il y expose comment les animaux apprennent des comportements nouveaux (apprentissage par essais et erreurs, associations par répétitions, consolidation des bonnes associations par la réussite,…). C'est d'ailleurs dans le domaine de la psychologie animale que Watson, fondateur du Behaviorisme, soutient sa thèse.

2. Les principes du Behaviorisme

Watson part du principe que les procédés de la psychologie animale doivent être appliqués à la psychologie humaine. En premier lieu dans la circonscription de l'ordre de faits qu'une psychologie objective peut prendre pour objet, en l'occurrence les comportements. Le comportement, c'est pour Watson "tout ce que l'organisme fait et dit". Dans l'article fondateur paru en 1913, Watson énonce les principes du Behaviorisme. Selon ces principes, tous les problèmes de la psychologie peuvent être abordés sous l'angle du conditionnement. En effet l'association entre un stimulus S (c'est-à-dire l'ensemble des excitations qui agissent sur l'organisme à un moment donné) et une réponse R (- c'est le "schéma S-R") est susceptible de rendre compte de toute l'activité humaine. L'ensemble des comportements serait donc le fruit de l'apprentissage, et s'il existe des tendances innées, elles sont rares et très élémentaires (par exemple : la sécrétion salivaire à la vue d'aliments). Ainsi, il suffit de contrôler l'environnement pour contrôler le comportement. Le but de cette nouvelle psychologie est d'ailleurs explicitement "la prédiction et le contrôle du comportement". Ainsi : « Donnez-moi une douzaine d'enfants sains, bien constitués, et l'espèce de monde qu'il me faut pour les élever, et je m'engage, en les prenant au hasard, à les former de manière à en faire un spécialiste de mon choix, médecin, commerçant,

juriste et même mendiant ou voleur, indépendamment de leurs talents, penchants, tendances, aptitudes, ainsi que de la profession et de la race de leurs ancêtres. » (Watson, 1925).

WATSON (1926), *Qu'est-ce que le behaviorisme ?*

Il y a quelques années, nous n'entendions parler que de Freud, et de sa méthode : la psychanalyse. Grâce à cette méthode, ses loyaux sujets nous assuraient qu'ils pouvaient résoudre tous les problèmes psychologiques. Aujourd'hui, alors que chaque vendeuse vous expose ses rêves et ses complexes, la psychanalyse n'est plus un sujet intéressant dans les conversations de salon, non pas que quiconque soit particulièrement choqué par la discussion mais plutôt parce que sa nouveauté s'est évanouie.

Il en est ainsi de tous les mouvements nouveaux dans le domaine scientifique. Il y avait peut-être trop peu de science, de vraie science, dans la psychologie de Freud, et par conséquent, elle n'a eu l'attrait de la nouveauté que pendant une brève période.

Actuellement, il existe une nouvelle psychologie qui a suscité l'intérêt du public. Confinée aux cercles universitaires ces dix dernières années, elle est maintenant reprise par les journaux qui commencent à en nourrir les masses, quoiqu'à petites doses.

Ce concurrent est le Behaviorisme.

Le Behaviorisme a constitué un domaine d'étude indépendant dans les universités depuis environ 1912. Il représente ce que l'on doit considérer comme une renaissance véritable en psychologie. Jusqu'à cette date, la psychologie dite subjective, ou introspectionniste, avait le plus d'influence. La psychologie subjective était définie comme une étude de l'esprit, de notre propre esprit en réalité, puisque personne d'autre ne pouvait y plonger son regard et voir ce qui s'y passait. Et quand vous regardiez vraiment, qu'y voyiez-vous ? Etant donné que vous étiez entraîné dans le système et dans le langage des James, Angell, Ladd et Wundt, vous disiez voir *La Conscience.* Et alors vous essayiez d'analyser cette conscience. De quoi s'agit-il ?... Pourquoi doit-on la décrire en énumérant les unités qui la composaient ? La conscience était construite à partir d'unités de sensation comme la rougeur, la verdeur, des sensations de son, d'odeur, de température, et autres, et d'unités *d'impressions* appelées " agrément " ou " désagrément ". Quand un nombre suffisant de ces unités sensorielles est simultanément présent et accompagné de l'une ou l'autre des impressions, vous avez ce qu'on appelle une *Perception*, par exemple la perception d'une orange ou d'une pomme.

Le contenu de la conscience et de ses constituants devient encore plus compliqué quand on insiste sur le fait qu'en l'absence de perceptions, c'est-à-dire quand on n'a pas d'objets devant soi, la conscience se construit à partir de représentations d'objets appelées *images.*

Ainsi, toutes les données de ce type de psychologie étaient subjectives. La seule manière d'étudier ces données consistait en une introspection, un regard à l'intérieur de sa propre conscience. Aussi nommons-nous ces psychologues des psychologues subjectifs, ou psychologues introspectionnistes. La vérification des résultats - l'enjeu premier de toute science véritable - est donc à jamais impossible à celui qui étudie la psychologie de façon introspectionniste.

C'était le temps de l'analyse de l'esprit honorée par le temps. Elle était aussi profondément ancrée que la Bible, que la philosophie elle-même. Assurément personne n'était assez hardi, assez téméraire, pour s'interroger sur l'existence de l'esprit ou sur le fait qu'il soit constitué d'unités conscientes.

Pourtant, c'est précisément ce que firent les behavioristes. (...)

Une fois de plus, je rassemblai mes données et les rapportai à mes collègues. Après les avoir digérées, ils décidèrent que le comportement humain de l'adulte est trop compliqué à comprendre sans quelque connaissance sur sa prime enfance et son enfance. Nous ne comprenons pas pourquoi tel homme est un maçon, tel autre un artiste et tel autre encore un joueur. Nous ne pouvons comprendre pourquoi certains hommes sont insouciants et sobres, font de bons maris, et pourquoi d'autres non. Nous ne pouvons comprendre pourquoi certains hommes ne quittent jamais la maison, ne se marient jamais et ne sont jamais vus en compagnie de femmes. Il nous faut explorer le comportement précoce de l'homme pour voir s'il éclaire son comportement futur. De telles différences sont-elles dues à des différences innées dans le comportement, à des différences instinctuelles ou seulement à des différences précoces dans la formation ?

Je redescends à nouveau sur terre mais je commence cette fois-ci mes observations sur des nouveau-nés. Je note attentivement leur comportement à la naissance, quelles formes nouvelles de comportement non-appris se développent à intervalles définis après la naissance. J'étudie également comment la formation d'habitudes peut se déclencher chez ces très jeunes enfants et je note les divers facteurs qui aident à la formation de nouvelles habitudes. En d'autres mots, je commence à distinguer par mes observations la part du comportement humain qui est innée de celle qui est acquise. Cela aussi est de la psychologie.

Vous remarquerez que pour toutes ces descriptions, nous avons débuté avec des observations générales sur des personnes pour lesquelles aucun instrument d'étude ou de laboratoire n'était nécessaire, pour déboucher sur le

nouveau-né dans le laboratoire utilisant pour étudier notre phénomène toute l'instrumentation conçue jusqu'alors. Le behaviorisme, en d'autres termes, annule la distinction entre phénomènes subjectifs et objectifs. Tous les phénomènes liés aux êtres humains sont objectifs, même les choses que vous appelez maintenant “ mémoire ” et “ pensée ” ! Une fois de plus, vous avez l'habitude d'appeler ces études générales psychosociales ou sociologiques, et, quand il s'agit d'études plus étroites où le laboratoire est impliqué, psychologiques ou de psychologie expérimentale. Les behavioristes ne croient pas en ces vieilles distinctions. *Tout est psychologie.* Par le démantèlement de ces distinctions, la philosophie dans son entier est menacée. Le point de vue behavioriste devenant désormais prédominant, il est difficile de trouver une place pour ce que l'on nommait la philosophie. La philosophie est passée, -n'a fait que passer, et à moins que de nouvelles voies ne s'ouvrent à elle, qui proposeraient les fondements d'une nouvelle philosophie, le monde a vu ses derniers grands philosophes.

Jusqu'ici nous avons dû prendre les événements psychologiques tels qu'ils se présentaient à nous. Sommes-nous arrivés assez loin pour être capables de prédire quoi que ce soit de conséquent au sujet des individus ? Le sens commun, plutôt que la psychologie scientifique, a parcouru une certaine distance pour ce qui est de la prédiction : vous ne pouvez vivre avec des gens sans faire de prédictions à leur sujet. Vous savez à l'avance ce qu'ils vont dire et faire. C’est pourquoi tant de gens sont si ternes. Si je tire avec un revolver derrière une dizaine d'individus pris au hasard et qui sont tranquillement assis dans une pièce, je peux prédire sans craindre la contradiction qu'au moins neuf d'entre eux vont sauter, crier, changer de rythme respiratoire et cardiaque. Si je jette une centaine d'individus dévêtus, qui n'ont jamais appris à nager dans une pièce d'eau de cinq cents mètres de diamètre, ils se noieront tous à moins que quelqu'un ne vienne les aider. Si vous réfléchissez au problème un instant, vous vous apercevrez que la plupart de nos institutions, de nos banques, de nos églises, des grands magasins, l'institution du mariage elle-même, sont toutes fondées sur la supposition que le comportement humain peut être généralement prédit. (...)

Il est possible de faire ces prédictions dans la mesure où des données psychologiques ont lentement été accumulées à travers les âges, et non grâce aux efforts de psychologues avertis. Le chercheur averti doit maintenant se manifester et nous informer plus précisément sur ce que *cet* individu fera certainement face à une situation de la vie qu'il doit affronter. (…)

Qu'en est-il du *contrôle* des phénomènes psychologiques ? Pouvez-vous induire chez un individu tel comportement par une technique psychologique appropriée, comme le chimiste peut fabriquer de l'eau en réunissant de l'hydrogène et de l'oxygène dans certaines conditions ?

Nous ne pouvons aller très loin dans cette direction pour l'heure. Mais le behaviorisme vient seulement de naître. Il y a vingt ans environ, la biologie elle-même n'en était qu'à un niveau purement descriptif. Darwin dans les années cinquante était un grand observateur de faits. Sur la base de ses observations, il construisit sa théorie de la *descendance.* II n'est jamais allé tellement plus loin. Aujourd'hui, il existe une biologie expérimentale. Elle cherche à contrôler la descendance en manipulant l'environnement chimique et physique des plantes et des animaux. Elle désire changer et modifier les espèces, contrôler la croissance et, en général, changer le cours de l'hérédité.

La psychologie se situe encore surtout à un niveau descriptif. Le contrôle des phénomènes en psychologie est encore plus en retard que dans les autres sciences, en partie parce que la psychologie est une nouvelle science, mais plus encore parce qu'elle a perdu son temps si longtemps en cherchant futilement à étudier l'esprit plutôt que le comportement.

Nous avons fait les premiers pas. Ici se trouve un groupe de mites, tranquilles, dans une lumière très faible. Supposons que je décide de les réveiller afin de les faire voler à droite, à l'autre bout de la pièce. Comment puis-je contrôler ce comportement ? J'allume une bougie et la mets, dans la pièce, dans la direction exacte vers laquelle je désire les faire voler. En un laps de temps très court, les mites s'activent et s'envolent vers la source de lumière. Cela a pu prendre des jours, des semaines, voire des mois, au behavioriste pour découvrir le moyen de contrôler les insectes. L'ayant découvert, celui-ci devient une partie de la technique qu'utilisera *tout* chercheur. La *réponse* (acte, évènement) consiste à voler vers la source de lumière ; le *stimulus* est la bougie allumée. Dans cette simple observation, vous avez une partie des mécanismes de la psychologie béhavioriste exprimés dans leur forme la plus élémentaire : pas de réponse sans un stimulus. Chaque stimulus adéquat doit immédiatement produire quelque réponse.

Qu'importent les milliers de réactions qu'un être humain ou un animal est capable de manifester, il y aura toujours un stimulus ou un objet dans l'environnement qui suscitera chez eux telle réaction. Notre recherche en laboratoire à l'heure actuelle va dans ce sens : nous voulons mieux connaître les stimulus qui provoquent les réactions. Grâce à des données bien maîtrisées, il est assez simple d'agencer l'environnement, de présenter le groupe nécessaire de stimulus afin que l'homme ou l'animal accomplisse tel acte de son répertoire. Pénétrons le royaume humain. Je voudrais faire en sorte qu'un bébé âgé de soixante-dix jours cligne des yeux. Quel stimulus

vais-je choisir ? Je peux toucher ses paupières et produire le clignement, je peux souffler sur ses paupières et produire le clignement ; je peux faire passer une ombre rapidement sur l'œil et produire le clignement. Il y aura donc trois stimuli qui provoqueront cette réaction. Supposons que je veuille faire pleurer un bébé. Nous acceptons que ce bébé n'a pas encore d'habitudes, qu'il n'a encore rien appris. Je peux le pincer, le couper, le brûler, ou trouver n'importe quel autre stimulus nocif pour le faire pleurer. Supposons que je veuille faire sourire un bébé âgé de vingt jours. Je découvre que le seul moyen consiste à gentiment toucher ses lèvres avec une plume, par exemple, gentiment caresser sa joue, surtout dans des zones sensibles.

Mais le problème n'est pas toujours aussi simple. Bien des objets ne peuvent d'emblée servir de stimulus à une forme particulière de réaction. Quelques-uns ne produiront vraisemblablement pas de réaction directement observable. L'individu doit d'abord être *conditionné* à ces stimuli. L'environnement opère le conditionnement. Le processus est assez simple. La seule vue d'une baguette n'amènera pas un jeune à l'esquiver quand il la voit par exemple. Il doit être frappé (stimulus fondamental) avant de chercher à l'esquiver.

Cependant, si je lui donne un coup fort sur la tête chaque fois qu'il me voit prendre le bâton, il cherchera à l'éviter à l'instant même où il le *verra* (stimulus conditionné) dans ma main. J'ai mis en place une *réponse visuellement conditionnée.* Aucune « association d'idées » n'est impliquée parce que nous pouvons mettre en place des réponses conditionnées analogues dans nos glandes, sur lesquelles nous n'avons aucun “ contrôle ”. Nous pouvons même les mettre en place chez un nouveau-né ; nous pouvons les crier chez l'animal, même chez les modestes animaux unicellulaires.

Tout au long de la vie, les objets qui ne suscitent pas de réaction (c'est-à-dire qui ne sont pas stimulus de certaines réponses) peuvent constamment acquérir cette valeur réactive (devenant des stimulus conditionnés) parce qu'il leur arrive d'être présents lorsqu'un certain stimulus fondamental suscite une réaction de l'organisme. C’est pourquoi tout objet dans le monde peut éveiller une réaction de peur en fonction d'une histoire particulière dans notre passé. C’est pourquoi tout objet ou personne dans le monde peut être amené à susciter une réponse amoureuse, même une femme défigurée et bossue de cinquante ans évoquant une telle réponse chez un beau garçon de vingt ans.

Pour ensuite contrôler l'individu - pour qu'il se comporte comme la société le spécifie - en le confrontant aux stimulus appropriés, il nous faut avoir une connaissance considérable non seulement quant aux stimuli innés, fondamentaux, mais aussi quant à ceux qui ont été conditionnés. Pour acquérir cette connaissance, il nous faut aller dans le laboratoire et étudier l'individu depuis sa plus tendre enfance.

Cette description sert à situer quelques-uns de nos problèmes élémentaires mais fondamentaux. Ayant résolu ces problèmes, nous espérons atteindre une compétence telle dans notre science qu'il nous sera possible de faire sur demande de n'importe quel homme, en commençant sa naissance, toute sorte d'être social ou asocial. Nous espérons par ailleurs atteindre un jour une compétence telle que nous pourrons prendre le pire adulte ayant socialement mal tourné (pourvu qu'il soit biologiquement sain) et le mettre en pièces, psychologiquement parlant, pour lui donner un nouvel ensemble de réactions.

Ce but est-il trop ambitieux et totalement irréalisable ? Le but est certainement encore lointain, très lointain pour les adultes. Mais nous n'avons pas perdu espoir. La difficulté à travailler avec des adultes sur une base béhavioriste constitue probablement la raison pour laquelle les béhavioristes ont poursuivi des études sur les bébés et les jeunes enfants de façon si assidue. Les conditions sont alors plus simples.

Des centaines de bébés ont été observés par les béhavioristes, mais malheureusement pas sur une période de temps assez longue pour révéler beaucoup des faits nécessaires. Un matériel riche a cependant été amassé, un matériel qui finira par donner la clef du « contrôle » du comportement humain de l'adulte.

Nous pouvons maintenant déterminer avec une certaine précision ce que les nouveau-nés peuvent faire. Nous connaissons les stimuli qui amèneront leurs réponses. Nous avons également une vision de ce qu'un bébé de trois mois, de six mois, de neuf mois, de douze mois peut faire et cela nous donne une vision juste de ce qui est inné ou conditionné dans son comportement.

Une conclusion surprenante semble s'imposer à nous à partir de cette étude effectuée sur des enfants dans leur première ou leur deuxième année d'existence : le petit d'homme exécute beaucoup moins d'actes *naturels (*instinctifs) qu'on ne le supposait jusqu'ici. L'autre fait des plus intéressants est qu'il *apprend* à faire des choses, c'est-à-dire qu'il devient conditionné dès le jour où il vient au monde.

Les béhavioristes sont maintenant enclins à écarter le concept d'instinct dans son entier et à croire que la plupart des réactions complexes observables chez l'enfant sont construites.

Nous savons maintenant pourquoi et comment le comportement humain émotionnel s'élabore ; pourquoi certaines personnes sont peureuses, timides, prédisposées à la colère et à la rage, pourquoi d'autres sont jalouses, pourquoi d'autres encore se replient sur elles-mêmes quand la voix de l'autorité se fait entendre, pourquoi de nombreux échecs existent au niveau de l'adaptation sexuelle ou domestique. Nous avons étudié expérimentalement le processus d'élaboration de ces modèles émotionnels dans l'enfance ; ils sont tous plus ou

moins bien établis à la fin de la deuxième année. Nous comprenons le processus et pouvons le contrôler dans une certaine mesure. Aussi loin que nous pouvons en juger, la plupart des vocations se construisent très tôt. La famille (mère, père, frère, soeur, parents) est responsable du devenir des enfants. L'éducation - non la nature - est responsable.
La famille peut aujourd'hui être considérée comme un moyen de créer l'enfant à l'image de ses parents. Tel père tel fils, telle mère telle fille, sont plus que des platitudes usées. Ce sont des vérités terrifiantes. L'enfant moderne n'a presque pas de chance dans cette « recherche du bonheur » que notre constitution lui procure si gentiment. Cette conclusion peut sembler dure et cruelle, mais le béhaviorisme essaie de dégager des éléments d'explication. Quand il aura poursuivi ses études plus avant, il sera peut-être en mesure d'aider la famille, l'école, l'église, la société, à éduquer un produit humain socialisé mais individualisé.

WATSON J. B. (1926). What is behaviorism ? *Harper's Monthly Magazine, 152*, 725-729.
Trad. dans Paicheler G. (1992). *L'invention de la psychologie moderne*. Paris : L'Harmattan. 297-302.

3. Le rejet du mentalisme*

Mentalisme : affirmation de l'importance de processus strictement internes, dotés de réalité et d'autonomie.
ANDLER D. (1996). Cognitives (sciences).*Encyclopaedia Universalis*, *6*. 68a.

Pour Watson, la pensée n'est qu'"une réponse verbale implicite", de même nature que la réponse comportementale extériorisée. Le langage est d'ordre comportemental ; il est donc déterminé, et la pensée avec lui, à l'instar de n'importe quel comportement : par les stimuli constituant l'environnement. D'ailleurs, il faut dit-il "abandonner l'idée selon laquelle l'intérieur de votre corps est différent ou plus mystérieux que l'extérieur."

Le rejet de tout mentalisme en psychologie sera radicalement réaffirmé par Burrhus Frédéric SKINNER (1904-1990), contemporain de l'essor de la psychologie cognitive auquel il s'opposera donc. Pour lui en effet, la psychologie n'a que faire de ce qui se passe dans la "boîte noire" : l'esprit. L'origine des comportements est à rechercher dans la relation entre l'organisme et l'environnement, générateur de renforcements*.

Renforcement : tout ce qui augmente la probabilité d'émission d'une réponse.

Remarques :
1. Par sa découverte du conditionnement opérant, Skinner parvient à rendre compte de comportements qui semblent se produire spontanément, ce sans remettre en cause le modèle behavioriste : ces comportements sont en fait déterminés par leurs conséquences.
2. Le Behaviorisme skinnerien a généré de nombreuses applications, notamment dans les domaines éducatif et thérapeutique.

SKINNER (1977). *Les cognitivistes inventent des substituts internes*

Le comportement humain dépend de variables issues de l'environnement. On peut distinguer les points suivants :
1. au cours de l'évolution de l'espèce, le milieu a une action sélective,
2. il agit en modelant et en maintenant l'ensemble des comportements qui transforme un membre quelconque de l'espèce en un individu, et
3. il joue un rôle causal dans l'apparition des comportements. Les psychologues cognitivistes étudient les relations entre les organismes et le milieu, mais ils ne les traitent que rarement de façon directe. En lieu et place, ils inventent des substituts internes qui deviennent l'objet de leur science.
Prenons, par exemple, le soi-disant processus d'association. Dans l'expérience de Pavlov, on fait entendre le son d'une cloche à un chien affamé, puis on le nourrit. Si cela se produit plusieurs fois, le chien commence à saliver en entendant la cloche. L'explication mentaliste classique est que le chien « associe » la cloche à la nourriture.

Mais c'est Pavlov qui les associait: « Associer » signifie joindre ou unir. Le chien commence tout bonnement à saliver en entendant sonner la cloche. Nous n'avons aucune preuve qu'il le fait à cause d'un substitut interne des contingences.

B. F. Skinner, *Behaviorism*, 5, 1-10, 1977, trad. J. Paschoud, in *L'observation*, Delachaux et Niestlé, 1984. D'après Filloux & Maisonneuve (1993)

C. Critique du Behaviorisme

La principale critique adressée au Behaviorisme, critique qui appuiera l'émergence de la psychologie cognitive, porte sur le fait qu'il ignore ce qu'il se passe entre le stimulus et la réponse. Non que les behavioristes nient l'existence de processus mentaux, mais ils considèrent, d'une part, que ces processus ne déterminent pas le comportement, d'autre part que leur étude ne peut être objective. Le Behaviorisme est descriptif : il rend compte des relations causales entre stimuli et comportements. Mais il n'explique pas par quels mécanismes causes et effets sont reliés. En effet pour Watson, l'explication est par nature interprétative ; aucun fait univoque ne peut donc en garantir la validité. De plus elle est inutile : la description behavioriste suffit à la prédiction et au contrôle du comportement.

Cela dit, si le behaviorisme watsonien connut d'entrée un grand succès dont témoigne par exemple sa vulgarisation, son refus de prendre en compte les mécanismes internes dans la production des comportements s'est avéré de plus en plus difficile à justifier. C'est ainsi qu'à partir des années 1930, le néo-behaviorisme intègrera des "variables intermédiaires" entre S et R, appelées également médiateurs. Si, pour Edward Chace TOLMAN (1886-1959) ces médiateurs sont décrits en termes de structures cognitives, et préfigurent en cela l'approche cognitive, en revanche Clark Leonard HULL (1884-1952) fait l'économie des structures mentales, y compris pour expliquer les comportements les plus complexes : la notion de renforcement secondaire y suffit. (Par exemple : chez l'homme, le fait de travailler pour de l'argent relève toujours du conditionnement. L'argent ayant été initialement associé à une réponse conduisant à la réduction d'un besoin, il joue le rôle d'un renforcement secondaire).

Il faudra attendre les années 1950 pour que la psychologie, avec l'essor du cognitivisme, place au centre de son objet les mécanismes mentaux, et tout particulièrement le traitement de l'information. Se développeront alors de nombreux travaux dans les domaines de la mémoire, de l'attention, de la résolution de problème, du traitement textuel.

CONCLUSION : Propositions alternatives

Plus globalement, il sera reproché au Behaviorisme de n'être pas une psychologie :

POLITZER (1928). ***La tentative de Watson sauve l'objectivité, mais perd la psychologie.***

Le grand mérite de Watson, et nous l'avons dit dès le début, c'est d'avoir enfin compris que l'idéal de la psychologie, science de la nature, impliquait un renoncement, absolu et sans conditions, à la vie intérieure. Jusque-là, les psychologies objectives ne l'étaient que dans les préfaces et elles avaient l'habitude de réintroduire dans le texte, avec plus ou moins de naïveté, les notions introspectives. Watson a compris que l'attitude sincèrement scientifique exigeait que l'on fît table rase de tout ce qui est introspection et spiritualité, et il a réussi ce qui avait échappé aux plus grands champions de la psychologie objective : *penser jusqu'au bout l'exigence de l'objectivité en psychologie*. Par là même le behaviorisme apporte une révélation de valeur définitive, à savoir que ses prédécesseurs en psychologie objective, les Wundt, les Bechtherev et les autres sont comparables à des péripatéticiens qui voudraient peser le diaphane et étudier par la stroboscopie le passage de la puissance à l'acte.

Mais bien qu'elle arrive à présenter une conception de la psychologie enfin conforme à l'idéal de l'objectivité, la tentative de Watson est frappée de la même insuffisance que les précédentes : elle sauve l'objectivité, mais

perd la psychologie. La preuve, c'est qu'à peine Watson a-t-il commencé à tirer les conséquences de sa découverte que, tout de suite, les psychologues américains se sont mis à la recherche d'un « behaviorisme non physiologique ».

En effet, seul le comportement et son mécanisme observé du dehors peuvent intéresser un behavioriste au sens propre du mot. Mais alors, la psychologie est tellement objective qu'elle se noie, pour ainsi dire, dans l'objectivité, et tout ce que le behaviorisme pourrait nous enseigner serait de l'ordre de la mécanique animale. Il y a là une solution désespérée ; le behaviorisme supprime l'énigme de l'homme et ne peut mettre, lui aussi, précisément parce qu'il a éliminé le propre du fait psychologique, que des *promesses* à la place.

D'où, d'une part, l'impuissance du behaviorisme en tant que psychologie et le problème du behaviorisme non physiologique.

(…)

10. Ce qui fait donc que la psychologie ne peut pas se constituer en science positive, c'est que, ne pouvant satisfaire que partiellement à ses conditions d'existence, elle est enfermée dans l'antithèse de l'objectivité et de la subjectivité.

POLITZER G. (1928). *Critique des fondements de la psychologie.* Paris : PUF.

L'opposition au Behaviorisme, cette "psychologie sans sujet", s'appuiera d'ailleurs fréquemment sur la critique du positivisme, lequel conduit à une conception étriquée de l'objectivité :

PIAGET (1980), *Qu'est-ce que la psychologie ?*

La psychologie est une science naturelle, et si cela est compris aujourd'hui dans sa grande majorité des pays (sans l'avoir été partout), il m'est agréable de signaler que cette position dans la classification des sciences correspond depuis longtemps à une grande tradition genevoise : en fondant dès 1890 la chaire que j'ai l'honneur d'occuper aujourd'hui. Th. Flournoy a voulu la placer à la Faculté des sciences, et cet exemple est souvent cité. Mais cette situation est parfois source de graves malentendus, car certains philosophes (je pense entre autres à Husserl et à la phénoménologie) opposent le transcendantal au " naturel " pour souligner les insuffisances du " naturalisme ". Rappelons que le transcendantal se réfère aux conditions préalables de la connaissance et à ceux de ses instruments qui sont antérieurs à l'expérience, en un sens d'ailleurs plus logique que chronologique, c'est-à-dire dont l'emploi est nécessaire pour rendre l'expérience possible.

L'origine de ces malentendus tient d'ailleurs à certains savants autant qu'aux philosophes : elle est à chercher dans le " positivisme " qui a donné de la nature et surtout des sciences de la nature une image trop étroite, constituant ainsi une cible facile pour les tirs même mal réglés. Le positivisme est une doctrine des frontières de la science, et il voudrait limiter celle-ci à certains problèmes, les autres étant " métaphysiques " (d'où la tentation de doubler la psychologie scientifique par une psychologie " philosophique ", etc). Or on sait que ces frontières ont toujours été violées : Auguste Comte proscrivait l'" explication causale " au profit de la seule recherche des " lois ", tandis qu'en fait le savant ne se lasse pas de chercher l'explication des phénomènes sans se contenter de les décrire : il proscrivait l'atomisme comme relevant de cette poursuite des causes et l'on sait ce qu'il en est advenu ; il condamnait le calcul des probabilités, l'astrophysique, l'usage du microscope, etc. Il est bon de se le rappeler parfois, car cela permet de juger de certaines interdictions ou limitations que d'aucuns voudraient encore aujourd'hui imposer à la science.

Or, ni la science ni la psychologie ne sont positivistes : elles sont indéfiniment " ouvertes " sur de nouveaux problèmes, elles vivent de crises et de révolutions aussi bien que de continuité et de tradition, elles se soumettent à tout fait nouveau et s'obligent à un constant réexamen de leurs principes et de leurs méthodes. Elles admettent les deux principes fondamentaux que se donnait jadis Flournoy : tout est possible (" il y a plus de choses entre ciel et terre… ") mais le poids des preuves doit être proportionné à l'étrangeté (ou à la nouveauté) des faits.

En une telle perspective le " naturalisme " au sens classique (et à celui que voulait encore combattre Husserl) n'est qu'un mythe, et cela pour deux raisons.

La première est que la nature est inépuisable et que l'on ne peut la connaître que par approximations successives. Le danger du naturalisme, entendu à travers le positivisme était la réduction du supérieur à l'inférieur.

(…)

La seconde raison est que la connaissance ou les sciences de la nature sont en constance réorganisation. Or il en résulte qu'aucune d'entre elles ne peut être étalée sur un seul plan et que chacune comporte des étages

épistémologiques multiples et distincts. Toute science de la nature englobe donc du transcendantal au sens défini plus haut des instruments nécessaires de structuration, mais un transcendantal immanent à la recherche elle-même : et surtout un transcendantal en mouvement, constructif et vicariant qu'il est impossible de substantifier ou de coucher sur le papier une fois pour toutes. En effet, il existe un progrès réflexif des sciences (indissociable de leurs progrès extensifs) et il consiste à dégager sans cesse de nouvelles conditions d'intelligibilité, qui sont transcendantales par rapport au contenu ultérieur de l'expérience : pour faire de la physique ou de la biologie, il faut des mathématiques et des logiques, qui ne sont pas tirées des faits, mais dues à une construction humaine indéfinie et aux coordinations mêmes de nos actions sur le réel.

J'en reviens à la psychologie avec une troisième remarque complémentaire de la précédente : la psychologie suppose donc les sciences naturelles et elle en dérive (par la physiologie et la biologie, jusqu'à la physico-chimie et aux mathématiques), mais un fait fondamental pour interpréter ces rapports est qu'elle explique en retour les notions et les opérations dont se servent ces sciences.

(…)

La psychologie occupe ainsi une position clef dont on aperçoit de plus en plus la portée. La raison bien simple en est que si les sciences de la nature expliquent l'homme, l'homme explique en retour les sciences de la nature et c'est à la psychologie à nous montrer comment : elle occupe, en effet, le point de jonction entre les deux directions opposées, mais dialectiquement complémentaires, de la pensée scientifique. Il en résulte que le système des sciences ne saurait être distribué selon un ordre linéaire, comme l'ont voulu bien des classifications des sciences, à commencer par celle d'Auguste Comte : la forme qui caractérise ce système est celle d'un cercle ou plus précisément d'une spirale, puisqu'il s'élargit sans cesse. En effet, les objets ne sont connus qu'à travers le sujet, tandis que le sujet ne se connaît qu'en agissant sur les objets. Or, si les objets sont innombrables et leurs sciences indéfiniment diverses, toute connaissance du sujet nous ramène à la psychologie, science du sujet et de ses actions.

Quatrième remarque : on dira que je fais ainsi de la philosophie ou de l'épistémologie et non plus de la psychologie scientifique. Mais, selon les recherches que l'on poursuit, il est impossible de dissocier la psychologie et l'épistémologie. Certes, si l'on n'étudie qu'un seul niveau de développement (par exemple l'adulte ou l'adolescent), il est facile de distinguer les problèmes : d'un côté l'expérience psychologique, l'affectivité, l'intelligence en son seul fonctionnement etc. ; et d'un autre côté les grands problèmes de la connaissance (épistémologie), etc. Mais si l'on s'occupe des fonctions cognitives et qu'on se place au point de vue du développement pour étudier la *formation* et les transformations de l'intelligence humaine (et c'est pourquoi je me suis spécialisé en psychologie de l'enfant), alors les problèmes se posent tout autrement : comment s'acquièrent les connaissances et comment s'accroissent-elles et s'organisent ou se réorganisent-elles ? Telles sont les questions à résoudre. Mais en ce cas les solutions qui s'imposent et entre lesquelles on ne peut que choisir en les affinant plus ou moins, sont nécessairement des trois types suivants : ou bien les connaissances proviennent exclusivement de l'objet, ou bien elles sont construites par le sujet à lui seul, ou bien elles résultent d'interactions multiples entre le sujet et l'objet mais lesquelles et sous quelles formes ? Or, on le voit d'emblée, ce sont là des solutions épistémologiques, relevant de l'empirisme, de l'apriorisme ou d'interactionnismes divers, plus ou moins statiques ou dialectiques. Bref, il est impossible d'éviter en de telles recherches les problèmes épistémologiques, sauf qu'il s'agit alors d'une épistémologie en mouvement ou génétique (psychogénétique).
D'où ma cinquième et dernière remarque : la psychologie, comme toutes les sciences, ne peut vivre et prospérer que dans une atmosphère interdisciplinaire.

Bulletin de psychologie XXXIV-348.

BRUNER (1991), *Car la culture donne forme à l'esprit.*

Cette étude ne prétend pas être " exhaustive " et traiter de tous les aspects du processus de fabrication de la signification. Ce serait d'ailleurs en tout état de cause impossible. Il s'agit plutôt d'une tentative d'illustrer à quoi ressemble la psychologie lorsqu'elle se consacre principalement à la signification, comment elle devient inévitablement une psychologie *culturelle*, et comment elle doit s'aventurer au-delà des ambitions traditionnelles

de la science positiviste, avec ses idéaux de *réductionnisme*, *d'explication causale* et de *prédiction.* Ces trois termes n'ont pas besoin d'être traités comme la Sainte Trinité. Dès que l'on s'intéresse à la signification et à la culture, on va inévitablement vers un autre idéal. Réduire la signification ou la culture à une base matérielle, dire que “ cela dépend ” de l'hémisphère gauche, par exemple, c'est trivialiser les deux aspects au nom d'une volonté assez déplacée d'évoluer dans le “ concret ”. Insister sur une explication en terme de “ causes ” nous interdit tout simplement d'essayer de comprendre comment les êtres humains interprètent leur monde et comment *nous* interprétons *leurs* actes d'interprétation. Si nous considérons que l'objet de la psychologie (et de toute entreprise intellectuelle) est d'atteindre à la compréhension, pourquoi faudrait-il nécessairement et dans tous les cas comprendre *par avance* le phénomène à observer, ce que prétend faire la prédiction ? Les interprétations plausibles ne sont-elles pas préférables aux explications causales, particulièrement lorsque pour parvenir à l'explication causale nous sommes contraints d'artificialiser ce que nous étudions au point qu'il est difficile d'y reconnaître une représentation de la vie humaine ?

BRUNER J. (1991)...*Car la culture donne forme à l’esprit (de la révolution cognitive à la psychologie culturelle)*. Paris : Eshel. P.15

HISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE
PS1 UE6 AU4

Travaux dirigés : exercices d'entraînement.

Consigne : Faites un commentaire historique et épistémologique du texte, en le situant de manière argumentée dans l'histoire de la pensée.

ATTENTION
Les textes suivants sont proposés à titre d'exercice. Ils ne doivent en aucun cas être choisis pour le travail demandé en vue de la validation du TD.

Exercice n°1 :

De même, à travers F, D se change en E, de sorte que tout puisse retourner à B, qui doit, dans sa circulation, être ramené à E, d'où il faut extraire F. Dans notre magistère, cela correspond au lieu de l'eau vive et de l'esprit fétide, parce qu'ainsi F a le pouvoir de changer D et H à travers la conservation de leurs formes. Ils posséderont alors en acte tout ce qui était en puissance dans l'œuvre de la nature, grâce aux intermédiaires les meilleurs, par la cause et la raison des extrémités, puisqu'en F et D il Y a en acte F, G et H cuits, purs et digérés avec force, grâce à l'intelligence de la sage nature. Il convient donc de retirer et séparer une partie de D et une partie de E; ainsi l'on obtiendra F, qui imitera la nature dans l'œuvre de l'art de toutes les meilleures manières, avec l'aide de C et de D, provenant de H et F, qui descendront de H en B. B produit F, qui se change en G, en suivant le cours de la nature dans notre magistère. Et ce G est la matière première la plus proche, avec laquelle nous produisons notre remède parfait, qui est le ferment de l'élixir.

Exercice n°2 :

Qu'un philosophe simple instruise ces nouveaux élèves des sublimités incompréhensibles de la nature ; qu'il leur prouve que la connaissance d'un dieu, souvent très dangereuse aux hommes, ne servit jamais à leur bonheur, et qu'ils ne seront pas plus heureux en admettant, comme cause de ce qu'ils ne comprennent pas, quelque chose qu'ils comprendront encore moins ; qu'il est bien moins essentiel d'entendre la nature que d'en jouir et d'en respecter les lois ; que ces lois sont aussi sages que simples ; qu'elles sont écrites dans le cœur de tous les hommes, et qu'il ne faut qu'interroger ce cœur pour en démêler l'impulsion. S'ils veulent qu'absolument vous leur parliez d'un créateur, répondez que les choses ayant toujours été ce qu'elles sont, n'ayant jamais eu de commencement et ne devant jamais avoir de fin, il devient aussi inutile qu'impossible à l'homme de pouvoir remonter à une origine imaginaire qui n'expliquerait rien et n'avancerait à rien. Dites-leur qu'il est impossible aux hommes d'avoir des idées vraies d'un être qui n'agit sur aucun de nos sens.

Toutes nos idées sont des représentations des objets qui nous frappent ; qu'est-ce qui peut nous représenter l'idée de Dieu, qui est évidemment une idée sans objet ? Une telle idée, leur ajouterez-vous, n'est-elle pas aussi impossible que des effets sans cause ? Une idée sans prototype est-elle autre chose qu'une chimère ? Quelques docteurs, poursuivrez-vous, assurent que l'idée de Dieu est innée, et que les hommes ont cette idée dès le ventre de leur mère. Mais cela est faux, leur ajouterez-vous ; tout principe est un jugement, tout jugement est l'effet de l'expérience, et l'expérience ne s'acquiert que par l'exercice des sens ; d'où suit que les principes religieux ne portent évidemment sur rien et ne sont point innés.

Exercice n°3 :

Nature a maternellement observé cela, que les actions qu'elle nous a enjointes pour notre besoin nous fussent aussi voluptueuses ; et nous y convie, non seulement par la raison, mais aussi par l'appétit ; c'est injustice de corrompre ses règles. Quand je vois et César, et Alexandre, au plus épais de sa grande besogne, jouir si pleinement des plaisirs naturels et par conséquent nécessaires et justes, je ne dis pas que ce soit relâcher son âme, je dis que c'est la roidir, soumettant par vigueur de courage à l'usage de la vie ordinaire ces violentes occupations et laborieuses pensées ; sages, s'ils eussent cru que c'était là leur ordinaire vacation, cette-ci l'extraordinaire. Nous sommes de grands fols : « Il a passé sa vie en oisiveté », disons-nous : « Je n'ai rien fait d'aujourd'hui. » Quoi ! avez-vous pas vécu ? c'est non seulement la fondamentale, mais la plus illustre de vos occupations. « Si on m'eût mis au propre des grands maniements, j'eusse montré ce que je savais faire ». Avez-vous su méditer et manier votre vie ? vous avez fait la plus grande besogne de toutes ; pour se montrer et exploiter, nature n'a que faire de fortune ; elle se montre également en tous étages, et derrière, comme sans rideau. Composer nos moeurs est notre office, non pas composer des livres, et gagner, non pas des batailles et provinces, mais l'ordre et tranquillité à notre conduite. Notre grand et glorieux chef-d'oeuvre, c'est vivre à propos.

Exercice n°4 :

Et quel plus puissant exemple peut-on produire de l'ignorance et de la faiblesse surprenantes de l'entendement que l'exemple présent ? Car sûrement, s'il y a une relation entre les objets qu'il nous importe de connaître parfaitement, c'est celle de la cause et de l'effet. C'est sur elle que se fondent tous nos raisonnements sur les questions de fait ou d'existence. C'est elle seule qui nous permet d'atteindre la certitude sur les objets qui sont privés du témoignage présent de notre mémoire et de nos sens. La seule utilité immédiate de toutes les sciences est de nous enseigner comment nous pouvons contrôler et régler les événements futurs par leurs causes. Nos pensées et nos recherches s'emploient donc, à tout moment, autour de cette relation : pourtant, les idées que nous formons à son sujet sont si imparfaites qu'il est impossible de donner une juste définition de la cause, sinon, celle qu'on tire de ce qui lui est antérieur et étranger. Des objets semblables sont toujours en connexion avec des objets semblables. Cette conjonction, nous en avons l'expérience. D'accord avec cette expérience, nous pouvons donc définir une cause comme *un objet suivi d'un autre et tel que tous les objets semblables au premier sont suivis d'objets semblables au second.* Ou, en d'autres termes, *tel que, si le premier objet n'avait pas existé, le second n'aurait jamais existé.* L'apparition de la cause conduit toujours l'esprit, par une transition coutumière, à l'idée de l'effet. Cette transition aussi, nous en avons l'expérience. Nous pouvons donc, conformément à cette expérience, former une autre définition de la cause et l'appeler *un objet suivi d'un autre et dont l'apparition conduit toujours la pensée à l'idée de cet autre objet.* Ces deux définitions sont tirées de circonstances étrangères à la cause et, pourtant, nous ne pouvons remédier à cet inconvénient et atteindre une définition plus parfaite qui puisse désigner, dans la cause, la circonstance qui la met en connexion avec son effet. Nous n'avons pas d'idée de cette connexion, ni

même aucune notion distincte de la nature de ce que nous désirons savoir, quand nous nous efforçons de la concevoir Nous disons, par exemple, que la vibration de cette corde est la cause de ce son particulier. Mais qu'entendons-nous par cette affirmation ? Nous entendons, ou *que cette vibration est suivie de ce son et que toutes les vibrations semblables ont été suivies de sons semblables*, ou *que cette vibration est suivie de ce son et qu'à l'apparition de l'une l'esprit devance les sens et forme immédiatement une idée de l'autre.* Nous pouvons considérer la relation de cause à effet sous l'un de ces deux jours ; mais, en dehors d'eux, nous n'en avons pas d'idée.

Exercice n°5 :

Une autre source de conviction de l'existence de Dieu, liée à la raison et non aux sentiments, me parait de bien plus de poids. Elle découle de la difficulté extrême, presque de l'impossibilité, à concevoir cet univers immense et merveilleux, comprenant l'homme avec sa capacité de voir loin dans le passé et vers l'avenir, comme le résultat d'une nécessité ou d'un hasard aveugles. Une telle réflexion me pousse à considérer une Cause Première ayant un esprit intelligent, analogue à un certain degré à celui de l'homme ; et je peux être qualifié de déiste.

Cette conclusion me paraissait solide, autant qu'il m'en souvienne, à l'époque où j'écrivais…….. ; depuis ce temps, et avec bien des fluctuations, elle s'est affaiblie très progressivement. Naît alors le doute - l'esprit de l'homme, dont je crois pleinement qu'il s'est développé à partir d'un esprit aussi fruste que celui de l'animal le plus inférieur, mérite-t-il confiance lorsqu'il tire d'aussi importantes conclusions ? Celles-ci ne sont-elles pas le résultat de la connexion entre cause et effet, qui nous parait nécessaire, mais qui dépend probablement d'une expérience héritée ? Ne sous-estimons-nous pas la probabilité qu'une éducation constante à la croyance en Dieu dans l'esprit des enfants ne produise un effet si puissant, qui peut être héréditaire, sur leurs cerveaux incomplètement développés ? II leur serait aussi difficile de rejeter la croyance en Dieu qu'à un singe d'abandonner sa haine et sa peur instinctive du serpent. Je ne peux prétendre jeter la moindre lumière sur des problèmes aussi obscurs. Le mystère du commencement de toutes choses est insoluble pour nous ; c'est pourquoi je dois me contenter de rester agnostique.

Un homme qui n'a pas de croyance affermie et constante en l'existence d'un Dieu personnel, ou en une existence future avec rétribution et récompense, ne peut avoir comme règle de vie, à ce qu'il me semble, que de suivre ses impulsions et ses instincts les plus pressants, ou qui lui semblent les meilleurs. Un chien agit de cette manière, mais il le fait aveuglément. D'un autre côté, un homme regarde l'avant et l'après, et compare ses divers sentiments, désirs et souvenirs. Il découvre alors, en accord avec le jugement des hommes les plus sages, que la plus grande satisfaction résulte de l'obéissance à certaines impulsions, les instincts sociaux. S'il agit pour le bien des autres, il recevra l'approbation de ceux qui le connaissent et gagnera l'amour de ceux avec lesquels il vit ; et cela sera pour lui son plus grand plaisir sur la terre. Progressivement, il lui deviendra intolérable d'obéir à ses passions sensuelles plutôt qu'à des impulsions plus élevées qui, par la force de l'habitude, peuvent pratiquement être qualifiées d'instincts.

Sa raison peut occasionnellement lui conseiller d'agir contre l'opinion des autres, dont alors il ne recevra pas l'approbation ; mais il aura encore la solide satisfaction de savoir qu'il a suivi son guide intérieur, ou conscience.

Exercice n°6 :

Commençons par distinguer le moral du Physique dans le sentiment de l'amour. Le Physique est ce désir général qui porte un sexe à s'unir à l'autre ; Le moral est ce qui détermine ce désir et le fixe sur un seul objet exclusivement, ou qui du moins lui donne pour cet objet préféré un plus grand degré d'énergie. Or il est facile de voir que le moral de l'amour est un sentiment factice ; né de l'usage de la société, et célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté et de soin pour établir leur empire, et rendre dominant le sexe qui devrait obéir. Ce sentiment étant fondé sur certaines notions du mérite ou de la beauté qu'un Sauvage n'est point en état d'avoir et sur des comparaisons qu'il n'est point en état de faire, doit être presque nul pour lui : Car comme son esprit n'a pu se former des idées abstraites de régularité et de proportion, son cœur n'est point non plus susceptible des sentiment d'admiration, et d'amour, qui, même sans qu'on s'en aperçoive, naissent de l'application de ces idées ; il écoute uniquement le tempérament qu'il a reçu de la Nature, et non le goût qu'il n'a pu acquérir, et toute femme est bonne pour lui.

Bornés au seul Physique de l'amour, et assez heureux pour ignorer ces préférences qui en irritent le sentiment et en augmentent les difficultés, les hommes, doivent sentir moins fréquemment et moins vivement les ardeurs du, tempérament et par conséquent avoir entre eux des disputes plus rares, et moins cruelles. L'imagination qui fait tant de ravages parmi nous, ne parle point à des cœurs Sauvages ; chacun attend paisiblement l'impulsion de la Nature, s'y livre sans choix avec plus de plaisir que de fureur, et le besoin satisfait, tout le désir est éteint.

Exercice n°7 :

Dans leur premier essor, nécessairement théologique, toutes nos spéculations manifestent spontanément une prédilection caractéristique pour les questions les plus insolubles, sur les sujets les plus radicalement inaccessibles à toute investigation décisive. Par un contraste qui, de nos jours, doit d'abord paraître inexplicable, mais qui, au fond, est en pleine harmonie avec la vraie situation initiale de notre intelligence, en un temps où l'esprit humain est encore au-dessous des plus simples problèmes scientifiques, il cherche avidement, et d'une manière presque exclusive, l'origine de toutes choses, les *causes* essentielles, soit premières, soit finales, des divers phénomènes qui le frappent, et leur mode fondamental de production, en un mot les connaissances absolues. Ce besoin primitif se trouve naturellement satisfait, autant que l'exige une telle situation, et même, en effet, autant qu'il puisse jamais l'être, par notre tendance initiale à transporter partout le type humain, en assimilant tous les phénomènes quelconques à ceux que nous produisons nous-mêmes (...).

Si donc toutes les explications théologiques ont subi (...) une désuétude croissante et décisive,

c'est uniquement parce que les mystérieuses recherches qu'elles avaient en vue ont été de plus en plus écartées comme radicalement inaccessibles à notre intelligence, qui s'est graduellement habituée à y substituer irrévocablement des études plus efficaces, et mieux en harmonie avec nos vrais besoins. (...).

Mais il faut sentir (...) que cette philosophie initiale n'a pas été moins indispensable à l'essor préliminaire de notre sociabilité qu'à celui de notre intelligence, soit pour constituer primitivement quelques doctrines communes, sans lesquelles le lien social n'aurait pu acquérir ni étendue ni consistance, soit en suscitant spontanément la seule autorité spirituelle qui pût alors surgir.

Exercice n°8 :

Tout ce qui est, on peut le concevoir seul, ou on ne le peut pas. Il n'y a point de milieu, car ces deux propositions sont contradictoires. Or tout ce qu'on peut concevoir seul, et sans penser à autre chose, qu'on peut, dis-je, concevoir seul comme existant indépendamment de quelque autre chose, ou sans que l'idée qu'on en a représente quelque autre chose, c'est assurément un être ou une substance ; et tout ce qu'on ne peut concevoir seul, ou sans penser à quelque autre chose, c'est une manière d'être, ou une modification de substance.

Par exemple : on ne peut penser à la rondeur sans penser à l'étendue. La rondeur n'est donc point un être ou une substance, mais une manière d'être. On peut penser à l'étendue sans penser en particulier à quelque autre chose. Donc l'étendue n'est point une manière d'être ; elle est elle-même un être. Comme la modification d'une substance n'est que la substance même de telle ou telle façon, il est évident que l'idée d'une modification renferme nécessairement l'idée de la substance dont elle est la modification. Et comme la substance, c'est un être qui subsiste en lui-même, l'idée d'une substance ne renferme point nécessairement l'idée d'un autre être. Nous n'avons point d'autre voie pour distinguer les substances ou les êtres, des modifications ou des façons d'être, que par les diverses manières dont nous apercevons les choses.

Or, rentrez en vous-même ; n'est-il pas vrai que vous pouvez penser à de l'étendue sans penser à autre chose ? N'est-il pas vrai que vous pouvez apercevoir de l'étendue toute seule ? Donc l'étendue est une substance, et nullement une façon ou une manière d'être. Donc l'étendue et la matière ne sont qu'une même substance. Or, je puis apercevoir ma pensée, mon désir, ma joie, ma tristesse, sans penser à l'étendue, et même en supposant qu'il n'y ait point d'étendue. Donc, toutes ces choses ne sont point des modifications de l'étendue, mais des modifications d'une substance qui pense, qui sent, qui désire, et qui est bien différente de l'étendue.

Toutes les modifications de l'étendue ne consistent que dans des rapports de distance. Or, il est évident que mon plaisir, mon désir et toutes mes pensées, ne sont point des rapports de distance. Car tous les rapports de distance se peuvent comparer, mesurer, déterminer exactement par les principes de la géométrie ; et l'on ne peut ni comparer, ni mesurer de cette manière nos perceptions et nos sentiments. Donc, mon âme n'est point matérielle. Elle n'est point la modification de mon corps. C'est une substance qui pense, et qui n'a nulle ressemblance avec la substance étendue dont mon corps est composé.