

DU « NOUS » EXPLICITE AU « NOUS » IMPLICITE

Michel Le Du

(Faculté de Philosophie / IRIST, Université de Strasbourg)

Nous allons chercher, dans les pages qui suivent, à développer l'idée d'une pensée dont le support est un collectif, mais une telle entreprise impose au préalable de décanter le concept même de pensée d'un certain nombre d'images fallacieuses, et particulièrement de celles qui, à toute force, tendent à *situer* la pensée quelque part. Disons d'emblée que ces images ne sont pas imputables au seul homme de la rue et qu'on les trouve fréquemment (et parfois candidement) exprimées au sein de travaux de facture académique. J'en veux pour preuve la déclaration suivante, que l'on trouve au tout début d'un ouvrage bien connu de Dan Sperber et Deirdre Wilson :

« En rédigeant ce livre nous n'avons pas littéralement mis nos pensées sur le papier. Ce que nous avons mis sur le papier, ce sont de petites marques noires dont vous avez en ce moment une copie sous les yeux. *Quant à nos pensées, elles sont restées là où elles ont toujours été : dans notre cerveau*¹ ».

L'idée générale du présent article, tout à l'opposé de celle qu'exprime le propos qui vient d'être cité, consiste à soutenir que les pensées n'entrent pas dans la catégorie des choses qui se prêtent à une quelconque localisation. Comme cette conviction heurte ce qui constitue visiblement une pensée naturelle dans tout un ensemble de domaines (sciences cognitives, neurosciences etc.), il est indispensable de mettre en lumière les confusions dont se nourrit la conviction opposée. Ces confusions seront examinées dans les deux premières sections. La troisième section cherchera, quant à elle, à montrer qu'attribuer à la pensée un *véhicule* physique ne consiste pas à lui attribuer un lieu. Et si la pensée n'a pas, à proprement parler, de lieu dans l'esprit ou le cerveau de quelqu'un, il n'apparaît pas insensé de l'attribuer directement à un groupe d'agents. En d'autres termes, nous *avons*, les uns et les autres, des pensées, mais notre esprit (ou notre cerveau) ne les *contient* pas. La section finale s'efforcera d'établir que si nous nous reconnaissons comme appartenant à des collectifs (communautés, institutions etc.), ce qui contribue à fixer notre identité, cette reconnaissance ne nous met pas

¹ Dan Sperber et Deirdre Wilson, *La Pertinence*, Paris, Minuit, 1989, p. 11 (je souligne).

automatiquement en mesure de déterminer ce que notre pensée doit aux collectifs en question.

Au fond, le but du présent texte est de montrer que les versions « communautaires » de l'identité auraient tout intérêt à étendre leur propos et à intégrer une conception elle-même communautaire de la pensée². C'est une conception de cette nature que Ludwik Fleck avait entrepris de développer en philosophie des sciences³. Bâtir une telle conception implique une sorte de réapprentissage du concept même de pensée.

1. Le mythe d'un lieu de la pensée

Il est courant de dire à quelqu'un « Qu'as-tu en tête ? », lorsqu'on l'interroge sur ce qu'il pense ou a l'intention de faire. Il arrive également qu'un maître dise à un élève « Garde cela en tête ! » lorsqu'il s'efforce de prévenir un oubli ou une future inattention. Qu'elles soient interrogatives ou exclamatives, ces phrases constituent plutôt des mises en garde ou des injonctions. Elles n'indiquent pas nécessairement que leur énonciateur exprime des croyances précises se rapportant à un possible siège des phénomènes mentaux. Néanmoins, prises au pied de la lettre, ces différentes locutions accréditent l'image d'un *lieu* de la pensée. Wittgenstein a vu dans cette image une mythologie. Il a notamment tenu à souligner que nous n'avons aucune expérience portant sur le fait que nous pensons dans notre tête. En revanche, la locution « penser dans sa tête » nous a été inculquée durant notre enfance⁴. A cette observation, il ajoute les remarques suivantes :

² Par conception « communautaire » de l'identité, j'entends la conception défendue notamment par Michael Sandel et selon laquelle les agents conçoivent leur identité comme définie, jusqu'à un certain point, par la communauté à laquelle ils appartiennent. Sandel qualifie parfois cette conception de « constitutive » (voir son ouvrage *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 150). Selon Sandel, les individus ne décident pas de leurs propres fins, mais les découvrent, la communauté leur donnant les moyens de cette découverte de soi (pour un commentaire sur ce point, voir Mary Douglas, *Comment les institutions pensent*, Paris, La Découverte, 2004, p. 175-176). En d'autres termes, dans une communauté donnée, certaines fins ne peuvent pas constituer des découvertes possibles pour les acteurs. Il suffit, pour se pénétrer de cette idée, de garder à l'esprit certaines observations anthropologiques. Pierre Clastres note par exemple que dans une société primitive « personne n'éprouve le désir baroque de faire, posséder, paraître plus que son voisin » (*La Société contre l'état*, Paris, Minuit, 2011, p. 174). Autrement dit, la communauté à laquelle appartient le « primitif » ne ménage aucune place au désir de « posséder plus » et, dans un tel contexte, l'objet de ce dernier ne peut donc constituer une fin susceptible d'être découverte.

³ Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (1935), Frankfurt, Suhrkamp, 1980 (traduction française : *Genèse et développement d'un fait scientifique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005). Je songe évidemment à sa notion de *collectif de pensée*.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* vol. 1, Mauvezin, TER, 1989, § 349. L'auteur fait, à ce moment précis, le rapprochement avec l'expression « calculer dans sa tête ».

« Quelqu'un pourrait dire : "Lorsque je pense, j'ai le sentiment du lieu de cette pensée ..." – Mais cela montrerait-il qu'une pensée possède un lieu ? Je veux dire : Cela décrirait-il l'expérience vécue de la pensée de façon plus précise ? Ne serait-ce pas plutôt une *nouvelle* expérience vécue qui serait décrite ?⁵ ».

Lorsqu'il parle de « nouvelle expérience », Wittgenstein veut suggérer que même si nous n'avons aucune perception se rapportant au fait que notre pensée se déroulerait quelque part, nous pouvons néanmoins vivre des expériences qui se rattachent à cette idée. Les expériences vécues en question ne sont alors que l'écho subjectif de ces tours de langage appris au fil de notre prime éducation. C'est bien pour cette raison que Wittgenstein parle, à leur sujet, de « nouvelle expérience ». Les « expériences » de cette nature ne doivent donc pas être comprises (contrairement aux perceptions) comme des sources d'informations. Il est toutefois difficile de ne pas sortir de la lecture de ces remarques sans un sentiment d'insatisfaction. En quoi le fait que nous n'ayons pas l'expérience de « penser dans notre tête » prouve-t-il, absolument parlant, que nous ne pensons pas dans celle-ci ? La pensée ne pourrait-elle pas se passer « dans ma tête » à mon insu ? Répondre à cette question implique de comprendre qu'au delà de l'idée d'une expérience qu'en réalité nous ne faisons pas, c'est l'assimilation des pensées à des entités ou à des phénomènes prenant place dans l'intériorité de l'individu qui se trouve en cause.

Il existe en réalité deux variantes de cette mythologie, l'une est dualiste, l'autre matérialiste. Mais les options ontologiques sont ici moins importantes que le *mentalisme*, mentionné à la fin du paragraphe précédent, et que partagent les deux variantes⁶. En situant les pensées dans les limites d'un individu, l'une et l'autre variante

⁵ *Op. cit.*, § 352.

⁶ Cela dit, certaines versions du matérialisme échappent au mentalisme, notamment celles qu'il convient d'appeler *peripheralist views* (vs *centralist views*). J'emprunte cette expression à David Armstrong (voir son article « Mind-Body Problems : Philosophical Theories » dans l'*Oxford Companion to the Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 491). Les théories matérialistes *peripheral* assimilent l'esprit à ses expressions publiques. Le behaviorisme logique s'est fixé pour tâche de réaliser une telle réduction du mental à ses manifestations extérieures. Les *centralist views* « identifient, tout à l'inverse, les processus mentaux à des processus purement physiques situés dans le système nerveux central » (*ibid.*). Toute la contradiction de ce matérialisme est contenue dans cette phrase : comment un processus peut-il être « purement physique » et en même temps mental ? Soit on parvient à « éliminer » le mental, purement et simplement (ce que certaines théories ont prétendu faire), soit on cherche à expliquer comment des états ou événements mentaux peuvent rester ce qu'ils sont (c'est-à-dire mentaux) tout en étant identiques à des états physiques. L'une des solutions adoptées a consisté à « purifier la théorie psychologique de ses caractères mentaux et intentionnels en vue de leur substituer des caractères causaux et fonctionnels » (voir Tyler Burge, « L'individualisme et le mental » (1979), traduction française *Cahiers philosophiques de*

laissent peu de place pour l'idée même de *pensée collective* (si du moins on entend par cette expression davantage qu'une addition de pensées individuelles).

2. Mentalisme

Le mentalisme se retrouve notamment au sein de la tradition empiriste. Selon cette ligne de pensée, les idées sont des percepts qui occupent la scène mentale, et cette analogie théâtrale conduit naturellement à la représentation d'un esprit qui *perçoit* les entités en question – autrement dit à la doctrine lockéenne de la conscience comme *sens interne*. Ce sens est supposé assurer un contact entre l'esprit et ses contenus et fournir à ce dernier, par là même, un accès cognitif privé. Cela dit, beaucoup d'auteurs, y voyant le produit d'une oscillation entre différentes images, en sont venus à juger confus le concept même de perception interne. John Hyman écrit :

« Le fait d'avoir une sensation (une démangeaison ou un mal de dent) est conçu sur le modèle de la perception ... il est tentant de penser à la sensation comme à la perception de quelque chose d'intérieur, un objet privé et éthéré. Ensuite, imaginez la perception sur le modèle de la sensation et il semblera que lorsque nous percevons une maison ou un arbre, ce dont nous sommes immédiatement conscients est à nouveau un phénomène privé, même s'il s'agit d'un phénomène qui correspond d'une manière ou d'une autre à un objet physique effectif de notre environnement⁷ ».

Le passage nous montre comment on parvient par deux voies différentes à une notion entachée de syncrétisme⁸. Cela dit, s'il est vrai que le concept de sens interne est obscur, c'est bien l'image même d'un *lieu* contenant les pensées qui constitue la matrice initiale des confusions.

Il est frappant de remarquer au passage qu'une telle image se retrouve, *mutatis mutandis*, chez des auteurs d'horizons très différents. Ainsi, lorsque Freud traite du

Strasbourg, n° 17, 2004, p. 237). L'expression *processus mental* reçoit alors une signification entièrement distincte de celle qui est la sienne lorsqu'elle intervient dans le cadre d'une description de la vie consciente. Comme l'observe Burge, à la suite du propos que nous venons de citer, cette purification est bien davantage « un but de philosophe qu'un besoin de la psychologie ».

⁷ John Hyman, « Visual Experience and Blindsight » in *Investigating Psychology : Sciences of the Mind after Wittgenstein*, édité par J. Hyman, London/New York, Routledge, 1991, p. 166-200 et spécialement p. 176.

⁸ Ceci ne doit pas occulter le fait qu'existe, comme le rappelle Hans-Johann Glock, un usage parfaitement inoffensif du terme *introspection*. En effet, « nous observons ou décrivons parfois notre propre état d'esprit, non pas lorsque nous faisons état d'un mal de dent, mais dans des cas spéciaux d'auto-réflexion ... Mais dans de tels cas, nous n'exerçons pas un mystérieux sens interne » (*A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1996, p. 176). Il importe donc de comprendre qu'en ce sens « inoffensif », le terme *introspection* ne se rapporte pas à une sorte de perception et que l'auto-réflexion ainsi désignée nous renseigne avant tout sur la vie psychologique particulière de quelqu'un.

refoulement, il décrit ce dernier comme un mécanisme conduisant à un déplacement des pensées d'une partie de l'esprit à une autre. Il conçoit donc celles-ci comme des unités discrètes, et demeure conforme en cela à la vue exprimée par l'empirisme⁹. La diffusion même de ce schéma suggère sa force d'attraction : se représenter les pensées comme des entités *dans* l'esprit, voilà une image dont il s'avère difficile de se défaire. Elle est pourtant contestable aussi bien parce qu'elle attribue aux pensées un siège que parce qu'elle les traite comme des entités unitaires¹⁰. En ce qui concerne le second de ces deux points, je soutiens que les concepts n'étant pas eux-mêmes de telles entités, il n'y a aucune raison de supposer que les pensées le sont. En effet, une idée courante (et fausement claire) de ce que sont les concepts consiste à dire que ceux-ci (par exemple celui de *chaise*) sont abstraits sur la base d'un ensemble d'observations. Norman Malcolm relève que cette idée repose sur une pétition de principe : comment pouvons-nous assurer que tous les locuteurs abstraient le *même* concept¹¹ ? Qui plus est, remarque-t-il, l'idée même d'*abstraire* un concept est intrinsèquement confuse : nous restons prisonniers de l'image d'un corps que l'on retire d'un autre, comme on retire une dent d'une gencive. C'est cette analogie dentaire qui entretient l'idée que les concepts seraient des entités circonscrites. En réalité, les concepts ne sont rien d'autre que les significations des mots et il n'y a aucune raison de réifier celles-ci¹². Et, on l'aura compris, il n'y a, *a fortiori*, aucune raison, du coup, de réifier les pensées résultant de leur composition : elles non plus ne sont pas des unités contenues dans l'esprit. Aussi, s'il est acceptable de dire, comme on le fait communément de quelqu'un, qu'il a une pensée *à l'esprit*, il est fallacieux d'en tirer l'idée que cette pensée est *dans* son esprit. De même, *posséder* un savoir et *contenir* un savoir sont deux choses différentes. En confondant les deux, on active l'image d'un lieu de la pensée.

Hume a lui-même finalement critiqué cette image et en est venu à conclure que la métaphore du « théâtre » (ou de la « scène ») mental(e) était inappropriée, dans la

⁹ Dans son ouvrage (1957), Alasdair McIntyre note à ce sujet : « Le terme "idée" a ici le sens qu'il a dans la philosophie empiriste anglaise et particulièrement chez Locke. C'est une unité discrète de la vie mentale, liée de diverses manières à d'autres unités semblables » (traduction française, Paris, PUF, 1984, p. 34).

¹⁰ Comme le rappelle Georges Canguilhem, Hippocrate fut le premier à enseigner que le cerveau était le siège des sensations et l'organe des jugements (voir « Le cerveau et la pensée » dans *Georges Canguilhem, philosophe et historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 11).

¹¹ Norman Malcolm, *Wittgenstein, a Religious Point of View ?*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 62 (traduction française *Wittgenstein, un point de vue religieux ? suivi d'une réponse de Peter Winch*, Paris, L'Eclat, 2014).

¹² Malcolm a évidemment à l'esprit la notion wittgensteinienne de « ressemblance de famille » lorsqu'il souligne le caractère non unitaire de la signification de nombreux termes.

mesure où, en vérité, ce sont les perceptions qui « constituent l'esprit¹³ ». Son dualisme en faisceau s'oppose, on l'aura compris, à celui des substances. Toutefois même si l'esprit n'est conçu ni comme une substance ni même comme un théâtre, les pensées que je trouve lorsque « je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même », pour reprendre la formule de Hume lui-même¹⁴, n'en continuent pas moins d'être comprises comme des entités non-physiques qui ne supposent rien d'autre, pour être identifiées, que la vigilance de l'esprit lui-même. Et que l'on voie dans la pensée un attribut d'une *res cogitans* ou qu'on la réduise à un faisceau d'événements « dans » l'esprit de quelqu'un, le résultat, quant au point qui nous occupe, est identique, puisque l'une et l'autre options excluent évidemment de lui attribuer une essence institutionnelle ou collective.

Ceux qui s'avèrent allergiques à l'assimilation de l'esprit à un lieu des pensées peuvent, à première vue, se tourner vers celle selon laquelle le cerveau en constituerait un. Mais l'idée même d'une localisation des pensées ou des représentations dans le tissu nerveux a fait long feu. Freud avait pris acte de ce point au moment où il rédigeait les textes rassemblés sous le titre *Métapsychologie*¹⁵ et a entièrement dissocié l'élaboration de sa topique psychique de tout projet de localisation cérébrale¹⁶. Il est toutefois frappant de constater que l'idée d'une telle localisation demeure tacitement impliquée par nombre de conceptions encore aujourd'hui en circulation. Personne, sans doute, ne s'exprimera aujourd'hui aussi candidement que Cabanis lorsqu'il disait que « le cerveau sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile ». Mais la plupart des théories de la mémoire, par exemple, instillent innocemment l'idée que le cerveau contient des représentations se rapportant à des épisodes passés particuliers. La terminologie consacrée a retenu le terme *engramme* pour désigner ces traces cérébrales. Il n'y a

¹³ David Hume, *Traité de la nature humaine* I, IV, VI, Paris, Garnier Flammarion, 1995, p. 344. Commentant le « dualisme en faisceau » humien, David Armstrong note : « Le terme « faisceau » (*bundle*) découle de l'affirmation de Hume selon laquelle, lorsqu'il tournait son regard mental vers son propre esprit, il ne pouvait y discerner une substance unitaire mais seulement un « faisceau de perceptions », une succession ou un flux d'entités ou d'événements mentaux. Hume considérait que ces entités étaient non physiques. Un dualiste du faisceau (*bundle dualist*) est quelqu'un qui dissout l'esprit selon cette démarche générale, tout en laissant le corps et les autres choses matérielles intactes ». (*op. cit.*, p. 490)

¹⁴ *Op. cit.*, p. 343.

¹⁵ « Toutes les tentatives pour deviner, à partir de là, une localisation des processus psychiques, tous les efforts pour penser les représentations comme emmagasinées dans des cellules nerveuses et pour faire voyager les excitations sur des fibres nerveuses ont radicalement échoué », Sigmund Freud, « L'inconscient » (1915) dans *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1986, p. 78.

¹⁶ A rebours de ce que suggérait son *Esquisse d'une psychologie scientifique* de 1895 (*cf. Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1991, p. 319-396).

toutefois rien d'évident dans l'idée qu'à chaque souvenir correspondrait quelque part une trace individuelle. Wittgenstein souligne clairement ce point :

« Il y a des années que je n'avais vu cet homme ; voici que je le vois à nouveau et que je le reconnais, je me souviens de son nom. Et pourquoi faudrait-il donc que ce souvenir ait une cause dans mon système nerveux ? Pourquoi faudrait-il que quelque chose, quoi que ce puisse être et sous quelque forme que ce soit, ait été emmagasiné là ? Pourquoi *faudrait-il* que cet homme ait laissé une trace ?¹⁷ »

Si l'on adopte l'image de l'engramme, le cerveau apparaît comme une sorte de réservoir où se trouvent stockées des images destinées à être exhumées à la faveur de telle ou telle circonstance. Cette vision des choses erronée n'est pas sans lien avec la conception mythologique des dispositions que mentionnait Wittgenstein lorsqu'il parlait d'un savoir qui serait « le réservoir hypothétique d'où coule l'eau que l'on voit¹⁸ ». En rejetant la théorie de l'engramme cérébral, on ne se condamne nullement à faire de la mémoire l'attribut d'une âme immatérielle. L'exercice du souvenir implique bien une *persistent condition*¹⁹ de nature matérielle mais celle-ci ne consiste pas en une trace liée à un souvenir particulier. Et c'est précisément cette idée de trace distinctive que Wittgenstein cherche à mettre en doute dans le passage cité à l'instant. Ainsi la condition dont il vient d'être question est-elle beaucoup plus générale et tient plutôt à l'intégrité du cerveau et du système nerveux central. La thèse à laquelle on est ainsi conduit se refuse à accorder une réalité cérébrale distincte aux souvenirs particuliers, mais admet que la mémoire, en tant que capacité, requiert des conditions causales. Rien ne suggère donc que l'on puisse découvrir des représentations dans le cerveau au sens où l'on découvre, sur un tronc coupé, des traces indiquant l'âge d'un arbre²⁰. A la fin du paragraphe cité plus haut et dans celui qui suit, Wittgenstein s'en prend au parallélisme psycho-physique qu'il décrit comme une doctrine inspirée par « une conception

¹⁷ Voir Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie* vol. 1, § 905. Voir également le paragraphe 220.

¹⁸ Voir Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, traduction française, *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980, § 10.

¹⁹ Voir C. D. Broad, *Mind and its Place in Nature*, London, Routledge and Kegan Paul, 1925, p. 458 et Norman Malcolm, *Memory and Mind*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, chap. 6.

²⁰ Comme l'observe Peter Hacker, beaucoup d'informations peuvent être dérivées de la coupe d'un arbre, comme de la dissection du cerveau. Mais il ne s'agit pas d'informations que le cerveau possède. De même, une grande quantité d'informations se trouve contenue dans l'*Encyclopedia Britannica* : cela signifie seulement que l'ouvrage contient des phrases qui expriment les informations en question. En ce sens, le cerveau ne contient pas d'informations (voir Peter Hacker « Language, Minds and Brains » in *Mindwaves*, dirigé par Colin Blakemore et Susan Greenfield, Oxford, Blackwell, 1987, p. 486-505 et spécialement p. 493).

primitive de la grammaire ». Dans l'exemple du souvenir, il y a parallèle en ceci que la trace cérébrale est supposée courir sur toute la période durant laquelle le souvenir peut être remémoré. La conception alternative présentée ci-dessus échappe au parallélisme sans supposer, à côté du corps, « l'existence d'un être animé spirituel ». D'un autre côté, on peut être tenté (1) de distinguer le souvenir de son évocation (2) de décréter ensuite identiques le souvenir et la trace cérébrale. L'identité que l'on pense ainsi établir met en jeu une conception de la grammaire tout aussi primitive que celle qui sous-tend le parallélisme.

On trouverait sans doute, parmi les philosophes de l'esprit contemporains, nombre d'auteurs capables d'entendre les réticences exprimées par Wittgenstein. Mais, en dépit de cela, nombre d'entre eux adoptent une théorie similaire à celle que nous venons de rejeter lorsqu'ils en viennent à se prononcer sur la nature des pensées. De ce point de vue, le cas du souvenir est paradigmatique. En effet, les théories contemporaines de la relation esprit / corps s'accordent majoritairement pour rejeter le dualisme. Ce dernier leur semble dans l'impasse et cette impasse explique le succès des théories de l'identité. Et à partir du moment où l'on se trouve à la peine pour établir de quelle façon le mental peut être réduit au matériel, il est tentant de souscrire à ce qui a parfois été appelé *dualisme des propriétés*. Cette expression désigne l'attitude consistant à penser que certains événements ou états physiques possèdent, en plus de leurs propriétés physiques, des propriétés psychologiques²¹. Le dualisme des propriétés a, par ailleurs, souvent été combiné à l'idée d'une identité *token / token*, celle-ci paraissant à ses promoteurs en mesure de rendre compte de l'irréductibilité des propriétés mentales aux propriétés physiques²². Mais la simple supposition qu'un événement mental *M* est identique à un événement physique *P* conduit inévitablement à penser que *M* a une localisation. Tout le monde trouvera ridicule la proposition énonçant que ma pensée que *p* est à cinquante centimètres du mur ; mais peu de gens remarquent qu'il est tout aussi ridicule de prendre au pied de la lettre la formule selon laquelle la pensée que *p* est « dans ma tête ». L'exemple du souvenir montre qu'il n'y a pas à chercher une

²¹ Une partie des difficultés induites par cette position tient à l'asymétrie qu'elle implique : on admet bien des événements physiques dénués de propriétés mentales (la chute d'une branche, par exemple) mais non l'inverse : du coup, se pose la question de savoir si les propriétés physiques ne sont pas les seules causalement pertinentes, ce qui fait planer la menace d'une impotence du mental.

²² La théorie de l'identité *type / type* consiste, au contraire, à penser que l'identité du mental et du physique n'est pas simplement une identité d'occurrences (*tokens*) mais une identité de propriétés (*types*).

contrepartie neuro-physique à chaque régularité psychique. Mais passer de l'idée que notre pensée a ses conditions causales au sein de notre appareil cérébral à celle selon laquelle chaque pensée est identique à un état ou événement physique situé dans ce même appareil n'est pas plus judicieux.

Ne pourrait-on dire toutefois que la pensée en tant que *capacité* est dans le cerveau (et non plus telle pensée particulière) ? Après tout, on pourrait être tenté de raisonner par analogie avec une institution : l'ONU a un siège (sur la quarante-septième rue à New-York), mais ne se réduit pas à celui-ci, car elle possède des propriétés que l'on ne peut pas imputer à ce dernier. Ce parallèle peut être tentant, mais la difficulté reste que l'on peut attribuer une *adresse* à une institution et qu'il est difficile de le faire pour la pensée. Les pensées particulières ne sont pas logées dans le cerveau, mais la capacité de penser ne l'est pas non plus. Cette remarque ne s'applique pas à la seule pensée mais aussi à d'autres capacités. *Voir*, par exemple, ne peut se dire que d'un animal pris comme un tout (et non d'une de ses parties) et ne peut donc être caractérisé comme une activité du cerveau²³. Ce qui est situé dans notre tête, c'est le *véhicule* de telle ou telle capacité. Dans la suite de notre propos, nous allons tenter de montrer tout l'intérêt de la distinction entre une *capacité* (ou un état mental) et son *véhicule* et expliquer en quoi cette dernière notion est différente de celle de *siège*.

3. Pensée et véhicule :

La notion de *véhicule* est introduite et définie dans l'ouvrage d'Anthony Kenny, *The Metaphysics of Mind*²⁴. Il la présente comme suit :

« Le véhicule d'une aptitude (*ability*) est l'ingrédient ou la structure physique en vertu de laquelle le détenteur d'une aptitude possède cette aptitude et se trouve en mesure de l'exercer²⁵ ».

Il ajoute un peu plus loin :

« Un véhicule est quelque chose de concret, quelque chose que l'on peut peser et mesurer. Une aptitude, de son côté, n'a ni longueur, ni largeur, *ni localisation*²⁶ ».

²³ Peter Hacker, « Seeing, Representing and Describing », dans *Investigating Wittgenstein*, London, Routledge, 1991, p. 119-154 et spécialement p. 150.

²⁴ Anthony Kenny, *The Metaphysics of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1989, chap. 5.

²⁵ *Op. cit.*, p. 73.

²⁶ *Ibid.*, je souligne.

Il n'est pas absurde de parler du véhicule d'une douleur, mais celui-ci ne saurait être identifié au siège de celle-ci : si j'ai une douleur à l'orteil, celle-ci a pour siège l'orteil en question, mais son véhicule inclut, à coup sûr, le circuit nerveux qui va jusqu'au thalamus. Dans le cas de la pensée, on l'aura compris, les choses se présentent de façon différente car le point n'est pas de distinguer entre siège et véhicule mais de souligner que la pensée a un véhicule mais pas de siège. Cela dit, le siège d'une douleur n'a rien à voir avec celui d'une banque car il n'est pas situable en relation avec un système de coordonnées objectives, mais seulement par rapport au corps souffrant, ce que révèle le test de la transitivité : si la douleur est dans mon doigt et mon doigt dans la boîte à lettres, on ne peut pas pour autant conclure que la douleur est dans la boîte à lettres. Le mot *dans* a ici une signification secondaire, différente de celle qui est la sienne lorsqu'il s'applique à des entités physiques (d'où l'échec du test). S'agissant de la pensée, dire qu'elle est *dans* la tête met également en jeu une signification secondaire, mais sur le mode métonymique : le véhicule de la pensée est le cerveau et c'est ce dernier qui est dans la tête²⁷. Si nous avons réellement l'expérience de « penser dans notre tête », la différence qui vient d'être relevée entre les pensées d'une part et les sensations d'autre part n'existerait pas : les unes et les autres seraient localisables dans une partie de notre corps²⁸. Les *capacités* (à voir, à penser, à raisonner, à parler une langue etc.), outre un véhicule, ont aussi un *possesseur*. Il est important de distinguer les trois. Elles font par ailleurs, on l'aura compris, l'objet d'un *exercice*.

Au passage, il convient de relever à quel point la position ainsi esquissée est différente du dualisme des propriétés mentionné plus haut. Ce dernier consiste à soutenir qu'un même état ou événement peut, à la fois, avoir des propriétés physiques et des propriétés psychologiques. Tout à l'inverse, la position qu'exprime Kenny exclut d'attribuer des propriétés psychologiques au véhicule (ou à tel ingrédient particulier de celui-ci) : le *possesseur* de la capacité peut seul se voir attribuer de telles propriétés. Toute tentative pour réduire une capacité à son véhicule transgresse les limites du

²⁷ Lorsque l'on dit de quelqu'un qu'il est *dans* une dépression terrible, il s'agit également d'une signification secondaire et la relation contenu / contenant normalement associée à « dans » cesse ici d'être pertinente (le rapprochement qui s'impose alors est celui avec *être dans le brouillard*. Sur les variations de « dans », voir George Lakoff et Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, Chicago University Press, 1980, chap. 12 (traduction française, *Les métaphores et la vie quotidienne*, Paris, Minit, 1987).

²⁸ Les observations qui précèdent sur la localisation des pensées s'opposent à certaines remarques de William James qui n'hésitait pas à dire « Dans cette pièce ... il y a une multitude de pensées, les vôtres et les miennes, parmi lesquelles certaines s'accordent ou non. » *Principles of Psychology* vol. 1, Dover, New-York, 1900, p. 225-226.

sens²⁹. Plus généralement, les capacités n'ont pas à être hypostasiées, autrement dit à être traitées comme des substances ou comme des ingrédients d'une substance. Comme le dit Kenny, la différence entre le véhicule et la capacité n'est pas à comprendre sur le modèle de celle entre quelque chose qui serait solide et quelque chose qui serait nuageux, c'est, en réalité, une différence *catégoriale*³⁰. Résumons-nous : la pensée n'étant pas localisée dans son véhicule, une pensée d'essence collective est concevable. On peut donc imaginer une pensée qui serait une, tout en impliquant le concours de plusieurs véhicules. Il se peut même, qu'une telle pensée soit plus stable que celle d'un individu, si l'on suit l'intuition de Fleck³¹.

4. La collectivité de la pensée

Dans bien des situations, il nous arrive d'être incapables de dire qui a signifié ou pensé que *p*. La pensée que *p* a été formée au fil d'un échange. *Je*, puis *tu* s'expriment à tour de rôle, mais c'est plutôt un *nous* qui est l'auteur de la pensée ou de l'innovation sémantique considérée. Et il est parfois très difficile, voire impossible, d'abstraire rétrospectivement la contribution de chacun. L'image de la danse s'impose ici : même s'il y a un meneur, le tango demeure un produit conjoint. Il n'est pas question d'ignorer cette dimension interlocutive de la formation de pensées. Mais je pense que le caractère

²⁹ Voir sur ce point Peter Hacker, *op. cit.*, p. 154.

³⁰ Comme nous l'avons rappelé (*cf. supra* note 21), les théories qui ont défendu l'identité psycho-physique (que celle-ci porte sur des *tokens* ou des *types*) l'ont fait avec l'idée que cette dernière était de nature à expliquer la causalité du mental (= le fait que nos pensées, croyances etc. causent nos comportements et, par ce biais, des changements dans le monde physique). La position avancée par Kenny tend à identifier l'esprit à un ensemble de *capacités*. A ces capacités, il convient d'ajouter les concepts qui, dans leur usage standard, correspondent à des *dispositions*, comme ceux de *croyance* et d'*intention* (les capacités comme les dispositions s'opposent aux vécus, mais on ne dira pas d'une disposition qu'elle s'exerce). Ni les dispositions, ni les capacités ne peuvent être tenues pour des composantes de la machinerie causale du monde. Il ne s'agit pas de défendre la thèse (absurde) selon laquelle notre comportement n'aurait pas de causes internes, mais plutôt de dire qu'en utilisant les concepts mentionnés en italiques dans la présente note, on ne fait pas mention de telles causes. S'agissant de la notion d'intention, l'un des meilleurs traitements du sujet reste celui d'Elizabeth Anscombe, *Intention* (1957), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000 (traduction française *L'Intention*, Paris, Gallimard, 2002). Anscombe insiste (§ 12) sur le fait que mentionner des motifs explique l'action, mais non point en énonçant ce qui la détermine : en faisant état d'un motif, on interprète, on éclaire celle-ci. D'un certain point de vue, rapporter une action à une capacité revient aussi à en éclairer la nature. Si, par exemple, l'action est un succès, c'est sa nature que l'on caractérise en disant que la réussite n'est pas le fruit du hasard mais le résultat de l'exercice de la capacité concernée.

³¹ La phrase exacte dit que le collectif de pensée « est plus stable, plus conséquent que l'individu, toujours structuré par des instincts contradictoires » (*Genèse et développement d'un fait scientifique, op. cit.*, p. 82).

collectif de l'esprit va bien au-delà de ce que la situation dialogique permet de mettre en lumière³².

Il est, par exemple, tout à fait courant de voir les agents sociaux justifier leurs actes en les rapportant à leur appartenance institutionnelle. Quelqu'un dira par exemple : « J'ai fait *p*, parce que je suis soldat ». L'agent justifie ainsi l'action qu'il a accomplie, action qu'un civil ne serait pas en droit d'accomplir. Peter Winch souligne qu'il est impossible d'être soldat sans avoir le concept de soldat. Il dit exactement que le concept de guerre appartient *essentiellement* au comportement d'un membre de pays belligérant³³. Comme ce qui précède le suggère, l'agent se subsume lui-même sous ce concept, cette subsumption apportant des justifications à certaines de ses actions, justifications illustrant à leur tour le schème plus général consistant à *donner les raisons* de ce que l'on fait.

Cette appartenance institutionnelle (qui peut être formalisée à des degrés divers) concourt à l'identité des acteurs sociaux. Mais la sorte d'autorité en vertu de laquelle un agent se déclare soldat, policier, professeur ou membre de tel collectif scientifique ne lui confère pas automatiquement le pouvoir cognitif de discerner tout ce qui, dans sa pensée, procède de ces appartenances. A côté des pensées qui sont *formées* conjointement – autrement dit que *nous* formons, dans tel ou tel contexte d'interlocution – il y a toutes celles que nous *avons* sans les avoir jamais questionnées. Nous avons là une parfaite illustration de ce dont Wittgenstein faisait état dans *De la certitude* : « Ma vie consiste en ce qu'il y a beaucoup de choses que je me contente d'accepter³⁴ ». Idéalement, les individus croient en raison des éléments de preuve dont ils disposent (et croient à une chose en fonction du degré auquel elle est corroborée). Dans les faits, les choses se passent souvent autrement. Peter Winch souligne à juste titre que quelqu'un croit au caractère non surnaturel de l'arc-en-ciel le plus souvent parce tout le monde autour de lui y croit. Evidemment, les éléments de preuve se rapportant à cette naturalité ne sont pas, par principe, impossibles à trouver, mais beaucoup de personnes

³² Je rejoins là une distinction suggérée par Fleck lui-même. Il lui arrive de dire qu'un « collectif de pensée est toujours en germe dès que deux ou plusieurs personnes échangent des idées » (*op. cit.*, p. 81), tout en défendant, à d'autres endroits de son ouvrage, une conception beaucoup plus organique et institutionnelle de collectif. Cette dernière se rapporte à une réalité largement implicite, ce qui n'est pas le cas de la première.

³³ Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, London, Routledge, 1958, traduction française *L'Idée d'une science sociale*, Paris, Gallimard, 2009, chap. 5, § 1.

³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, § 344 (traduction française *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006).

n'ont pas connaissance de ces derniers, de sorte que leur acceptation ne doit rien à ceux-ci. Il n'est donc pas difficile de mettre la main sur des croyances auxquelles les sujets n'adhèrent pas tant parce qu'ils les auraient mises à l'épreuve, ni même parce qu'ils auraient de bonnes raisons d'y croire (l'autorité du météorologue en constituerait une pour le novice dans l'exemple de l'arc-en-ciel), mais parce que les croyances en question sont constitutives du milieu dans lequel ils se trouvent. A côté des pensées conjointement formées qu'exprime la locution « nous pensons que », il y a donc un *nous* implicite qui recouvre notre appartenance à une communauté de pensées normées. Ce *nous* implicite n'est pas le *on* de l'opinion : il peut être explicité (lorsque, dans telle ou telle circonstance, des pensées jusque là tacites peuvent en venir à être collectivement assumées) alors que le support des opinions, à l'inverse, reste diffus³⁵. Mary Douglas a fréquemment combattu le mythe individualiste qui consiste à penser que « les primitifs penseraient à travers leurs institutions tandis que les modernes penseraient individuellement leurs décisions essentielles³⁶ ».

L'originalité de Fleck aura été de combattre ce mythe individualiste au sein de la science. Ainsi a-t-il parlé d'une « fermeture organique de chaque communauté de pensée³⁷ ». Par cette locution, il entendait décrire ce qu'il peut y avoir d'auto-suffisant dans le collectif formé par les spécialistes d'une même discipline. Il ne faut pas imaginer une lumière naturelle dont chacun serait le porteur, et que l'on pourrait, à certaines conditions, espérer libérer chez chacun des préjugés et adhérences psychologiques individuelles. Si lumière il y a, elle est collective car les traits qui constituent un individu comme rationnel *présupposent* l'existence d'institutions. Il n'y a donc rien d'irrationnel

³⁵ On pourrait utilement faire appel ici à la notion de *représentation synoptique*, chère à Wittgenstein (voir *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, § 122). Wittgenstein explique en effet que nous n'avons pas une vue d'ensemble de l'emploi de nos mots, que notre grammaire « manque de caractère synoptique ». Finalement, toute vue synoptique demeure elle-même partielle. Le parallèle avec Fleck est frappant. Ce dernier souligne que l'on n'a jamais - ou presque jamais - conscience de la contrainte exercée par le collectif de pensée (*op. cit.*, p. 76-77). On peut déduire de ce propos que l'acteur d'un collectif ne peut acquérir une vue synoptique de celui-ci (cela supposerait de sa part une position d'extériorité qu'il ne peut pas occuper). Néanmoins, comme dans le cas de la grammaire, on peut imaginer l'occurrence de représentations synoptiques partielles dans des situations où les membres du collectif sont amenés à faire état d'un certain nombre de pensées, croyances et inclinations destinées normalement à rester implicites. Ainsi mettent-ils leur pensée et leur activité collective en perspective, mais cette mise en perspective ne peut être que partielle et demeure souvent momentanée (elle peut correspondre à un moment de crise où le « nous », justement, tend à se diviser).

³⁶ *Op. cit.*, p. 171.

³⁷ *Op. cit.*, p. 182.

ou d'obscurantiste dans le fait de penser à travers des institutions : nous le faisons tous et les savants le font aussi. Dans certains contextes, il est même plus pertinent de présenter la pensée d'un individu comme une variante d'une pensée collective. Pour comprendre le fonctionnement d'une communauté de pensée (qui ne se résume pas, on l'aura compris, au partage de thèses ou croyances explicites), il faut établir une distinction au sein même des concepts de *croyance* et de *pensée*.

En effet, il est d'usage de distinguer les pensées qui se présentent comme des dispositions (que je n'ai pas présentement à l'esprit mais qui peuvent m'être à bon droit attribuées) et celles qui sont présentes sur mon radar, soit simplement parce qu'elles « traversent mon esprit », soit parce qu'elles bénéficient de mon attention. Ces dernières pensées sont actualisées en ceci que je les exprime, que je réponds à des objections qui les remettent en cause, que j'en tire des inférences etc., bref, parce qu'elles sont présentes à ma conscience. Mais il ne faut pas perdre de vue que beaucoup de pensées s'actualisent dans le comportement et les réactions des agents. Ainsi quelqu'un peut-il déclarer de bonne foi que la glace est solide au moment même où ses réactions (il y met un pied, puis le retire etc.) trahissent le fait qu'il ne le croit pas vraiment³⁸. Les deux croyances ne sont pas sur le même plan, et c'est ce qui fait que la contradiction peut passer inaperçue (on imagine mal, en revanche, un sujet formant simultanément dans son esprit la proposition *la glace est solide* et la proposition *la glace n'est pas solide*). Nous sommes donc passés d'une opposition entre les pensées entendues comme des dispositions et les pensées actualisées à une opposition entre *deux types d'actualisations*. Les pensées, les croyances que mon comportement révèle sont à la fois implicites et actuelles. Il s'agit donc de pensées et de croyances en un sens plus primitif que celui qui prévaut lorsque nous parlons des pensées que nous « avons à l'esprit ».

Une bonne illustration de l'épithète « primitif », au sens qui vient d'être indiqué, est fournie par la situation de quelqu'un qui (1) s'avère incapable de reconnaître certaines de ses croyances, croyances que (2) il désapprouve par ailleurs réflexivement. C'est exactement la position dans laquelle se trouve quelqu'un qui manifeste des préjugés racistes dans sa conduite, tout en niant en toute bonne foi ces derniers. On pourrait dire alors d'un tel sujet (susceptible d'exprimer sincèrement les vues les plus opposées au racisme dans ses déclarations publiques) qu'il se trompe sur ce qu'il pense.

³⁸ L'exemple vient de Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949), Chicago, Chicago University Press, p. 44-45.

Les croyances en question n'étant pas actualisées de la même manière, cela explique en partie le fait que le sujet ne perçoive pas sa propre inconséquence. Mais on peut être tenté, de surcroît, de supposer l'intervention d'un évitement afin d'expliquer pourquoi il scotomise une partie de ses croyances. Le scénario ainsi suggéré ne se comprend que si l'on admet que les croyances concernées (1) sont socialement désapprouvées et (2) que le sujet le sait. Les détails ne nous concernent pas ici, mais on peut songer soit à un évitement intentionnel, soit à l'opération d'un mécanisme pré-intentionnel.

Mais, dans bien des cas, il se trouve simplement (1) que nous sommes les porteurs de pensées que nous n'avons pas activement formées et que (2) les circonstances susceptibles de nous amener à les inspecter et à les évaluer ont peu de chances de se présenter. L'idée est donc au fond celle-ci : il y a des niveaux de pensée, à peu près au sens où Norman Malcolm le suggérait dans son article bien connu « Thoughtless Brutes »³⁹. Le niveau « élevé » (= 2) correspond à ce que l'on met couramment sous les locutions « avoir à l'esprit la pensée que *p* » ou « former la pensée que *p* ». Le niveau inférieur (= 1) correspond à quelque chose de plus primitif. Cette distinction recoupe largement celle que je cherchais à exprimer en opposant deux modes d'actualisation. Ainsi Malcolm résume-t-il cette distinction en opposant *to think* (niveau 1) et *to have a thought* (niveau 2)⁴⁰. Il me semble pertinent de soutenir qu'une bonne partie des pensées formant le tissu de la pensée collective relève du niveau 1. Ces pensées ne sont pas soustraites à la conscience du fait de l'action d'un quelconque mécanisme interne. Il se trouve seulement que le loisir requis pour les expliciter ne figure pas à l'agenda des institutions concernées et que ces dernières n'ont pas, en temps normal, de raison particulière d'encourager cet usage réflexif. Cela ne signifie pas que cette explicitation soit par principe impossible. A l'image du « posséder plus » qui n'a aucune chance de venir à l'esprit du primitif⁴¹ le genre d'autoréflexion requise pour élucider les adhésions que nous évoquons n'a aucune chance de devenir une priorité, ne serait-ce que parce qu'elle porte sur des choses qui sont souvent trop évidentes pour être aisément vues.

³⁹ Voir Norman Malcolm, « Thoughtless Brutes », *Proceedings of the American Philosophical Association*, 46, 1972-73, repris dans *Thought and Knowledge*, Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 40-57.

⁴⁰ Je ne suis malheureusement pas convaincu que les exemples choisis par Malcolm illustrent au mieux la distinction qu'il avance. Il imagine quelqu'un qui discute avec un interlocuteur tout en cherchant ses clés dans sa poche et conclut (*op. cit.*, p. 50-51) que les pensées formées au fil de la conversation sont de niveau 2 et que la croyance *que les clés sont dans la poche* est de niveau 1. On peut se demander si on n'est pas en présence, dans ce cas précis, d'un phénomène de division de l'attention plutôt que d'une hiérarchie des pensées.

⁴¹ Cf. *supra*, note 2.

Les institutions (et notamment les collectifs de pensée qui portent la responsabilité du travail scientifique) développent chez leurs membres certaines capacités et aussi des inclinations qui orientent les pensées selon certaines lignes. Il convient de voir là le ticket d'entrée dont il faut s'acquitter pour les intégrer. Néanmoins, il arrive qu'une autoréflexion s'engage, mais il faut plutôt voir là le symptôme d'une période de crise durant laquelle, pour nous en tenir au fonctionnement des collectifs de pensée, on remet en question la « science normale⁴² » : dans ce genre de situation, le « nous » implicite, dont nous avons parlé, est menacé de fragmentation.

Conclusions

Etre inscrit dans une institution développe des capacités et des inclinations caractéristiques chez les agents. Par ailleurs, on ne peut expliquer sans mentionner cette inscription le fait que ces derniers suivent certaines règles sans même y penser. Du reste, suivre une règle revient à exercer une capacité ; notre compréhension spontanée de tout un ensemble de concepts constitue également un tel exercice. A l'image des capacités, les inclinations doivent être distinguées du véhicule qui les porte. Au bout du compte, il ne faut pas imaginer l'institution comme une sorte d'armature qui agirait causalement sur les acteurs. Lorsque l'un de ceux-ci applique une règle, il n'est pas déterminé causalement à le faire par le collectif auquel il se rattache : suivre une règle revient à *instancier* une régularité caractéristique de l'institution à laquelle on appartient et, ce faisant, à perpétuer ladite institution. Or la relation d'instanciation doit être distinguée de la relation causale⁴³.

Même décantée de cette mythologie causale qui tend à faire des agents des marionnettes, l'idée que les institutions pensent (ou qu'un « nous » pense en elles) déclenche l'antipathie beaucoup de gens qui y voient une porte ouverte à l'irrationalisme et au relativisme. Il y a, à coup sûr, des collectifs de pensée fous (il suffit de songer à l'exemple d'une secte pour s'en convaincre), mais il n'y a aucune raison de prétendre qu'une pensée collective serait par principe plus irrationnelle qu'une pensée individuelle. L'idée que l'individu serait un foyer de préjugés et d'illusions et que la

⁴² Je reprends librement ici une notion kuhnienne. Voir *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), Chicago, Chicago University Press, 1970 (traduction française *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970).

⁴³ Voir à ce sujet la mise au point de Theodore Schatzki, « Do Social Structures Govern Actions ? », in *Midwest Studies in Philosophy*, XV, 1990, p. 280-295.

rationalité se construit collectivement par corrections réciproques constitue même un thème récurrent de l'épistémologie française⁴⁴.

Mais il y a plus. Ce n'est pas simplement que la raison de l'un s'appuie sur la raison de l'autre, selon un schéma classique. C'est, plus radicalement, que les caractéristiques qui signalent un être comme rationnel ne peuvent se développer que chez un individu élevé et entraîné au sein d'une communauté. Ainsi, à partir du moment où l'on ne considère pas la rationalité comme une propriété naturelle que possèdent les agents, il convient de s'interroger sur les conditions institutionnelles qui lui permettent d'émerger. Il n'y a donc pas lieu de rechercher une lumière naturelle que l'on pourrait décanter de la gangue des préjugés collectifs. De même, face à une communauté culturellement éloignée de la nôtre, il n'y a pas à imaginer, lorsque ses dispositions en matière de justice, par exemple, nous paraissent aberrantes, que ses membres sont aveuglés par des traditions qui les empêchent de voir le caractère « naturel » de certaines conceptions. C'est oublier que nous-mêmes pensons dans des institutions au sein desquelles existe un consensus décrétant « naturelles » certaines idées. En résumé, pour avoir des chances d'être rationnel, il n'est d'autre option que d'intégrer des pratiques épistémiques collectives. C'est même la condition pour les remettre en cause ensuite, à un moment où le « nous » implicite dont nous avons parlé précédemment sera devenu le lieu de sécessions.

⁴⁴ Le texte de Gaston Bachelard « Idéalisme discursif » (1935) constitue sur ce point un document édifiant. Voir ses *Etudes*, Paris, Vrin, 1970, p. 87-97.