

Une note sur les conceptions de l'histoire de l'esprit depuis Locke jusqu'aux Écossais

Laurent Jaffro

jaffro@univ-paris1.fr

Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne, Paris, França

resumo O texto pretende fazer uma exposição panorâmica das principais concepções de história do espírito dos filósofos britânicos, desde Locke até os autores do final do século XVIII. A partir daí pretende-se mostrar que a unidade entre esses filósofos é apenas aparente. Pois, apesar das semelhanças, as diferenças que há entre as concepções e orientações metodológicas destes autores são suficientes para atestar que estamos diante projetos filosóficos muito distintos.

palavras-chave filosofia britânica; história do espírito; história conjetural; Locke; Hume; Dugald Stewart

Le propos de cette étude est peut-être entièrement factice. En essayant de présenter de manière panoramique les conceptions de l'histoire de l'esprit qu'on trouve chez les philosophes britanniques depuis Locke jusqu'à la fin du 18^e siècle, on rencontre une difficulté: les conceptions sont suffisamment différentes, en dépit des similitudes de surface, pour qu'il soit douteux que ces auteurs adhèrent au même projet d'une histoire de l'esprit. La thèse ici défendue ne serait alors que la rectification d'une erreur initiale dont on serait tout autant responsable. Mais, comme on le verra, cette erreur, qui consiste à croire que la méthodologie « historique » est univoque, est assez répandue pour qu'il ne soit pas inutile de la pointer.

Selon un usage du terme « histoire » qui est le nôtre depuis le 19^e siècle, la possibilité d'une histoire de l'homme, au sens d'une science

Recebido em 5 de agosto de 2011. Aceito em 25 de setembro de 2011.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 1, p.97-111, abril, 2011

historique, est fondée dans la nature historique de l'homme même. Comme cette historicité de l'homme n'est pas moindre que celle des sociétés ni d'une autre nature qu'elle, la méthode de la science de l'homme et la méthode des historiens des sociétés peuvent se rejoindre. À l'exception peut-être d'un auteur comme Adam Ferguson, qui affirme que la technique est naturelle à l'homme (*An Essay on the History of Civil Society*, I, 1), et par suite que la nature de l'homme est aussi profondément historique que le sont les arts et les autres inventions, ou encore de Lord Monboddo qui, à l'inverse — selon une conception rousseauiste d'un état de nature animal que Ferguson critique, mais qui, sur cette thèse de l'historicité (naturelle ou pas) de l'homme, conduit par une autre voie à des résultats semblables —, soutient que sur le plan de la nature l'homme n'est pas plus équipé qu'un orang-outan, si bien que le langage, comme les arts, fait partie des acquisitions d'une histoire qui déporte l'homme hors de sa nature, il est très douteux qu'une telle conception se rencontre chez les auteurs britanniques qui, depuis Locke jusqu'aux philosophes écossais de la seconde moitié du 18^e siècle, ont prôné une approche « historique » de l'homme, qu'il s'agisse de l'homme en tant qu'être de langage et de connaissance, en tant qu'être de croyance et de superstition, d'action et de technique, etc. L'histoire ainsi entendue est une étude de la nature humaine qui ne suppose pas son historicité essentielle — qui, même, suggère l'ahistoricité de ses principes. En tout cas, il est certain que l'usage du terme « histoire », lorsqu'il est question d'une histoire de l'esprit, est principalement épistémologique et méthodologique. Si on fait abstraction — et cette abstraction peut être considérée, jusqu'à un certain point, comme arbitraire, par exemple dans le cas de Hume (voir GAUTIER, 2005) — de l'histoire des historiens à laquelle les philosophes s'intéressent au point de contribuer parfois à sa production, « histoire » est le nom d'une approche scientifique dont la plupart des philosophes du 18^e siècle pensent qu'elle est la meilleure voie pour mieux connaître les pouvoirs et les opérations de l'esprit, les dispositions affectives et cognitives de l'homme individuel ou social.

Cet accord méthodologique est cependant assez superficiel, puisque « histoire » recouvre ici plusieurs méthodes, au moins deux, qui même si elles sont pratiquées simultanément par certains auteurs, restent bien distinctes:

- H1: L'histoire comme description du donné. Il s'agit de la méthode pratiquée résolument par Locke. Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs (JAFFRO, 2009), H1 est aussi pratiquée par Hume et par Reid, mais dans des variantes très différentes:

- H1a: Hume conçoit la science de la nature humaine comme une enquête de nature empirique. À la différence d'une science démonstrative, ses principes sont des généralisations qui supportent des exceptions, comme la fameuse nuance manquante de bleu (*Traité*, I, i, 1, 10) — si cette science n'était pas empirique, une telle exception serait une contradiction directe du principe. Cette science découvre une causalité psychologique qui échappe profondément au contrôle de l'esprit et qui, dans ses ressorts fondamentaux, ne diffère pas significativement de la causalité qui régit la vie animale, même si elle est plus complexe. L'histoire naturelle de la religion est une théorie des causalités affectives qui sont à l'origine des diverses religions. Selon Stewart, cette méthode humienne est aussi très proche de H2 (sur ce sujet, voir MALHERBE, 1995).

- H1b: Reid conçoit la science de l'esprit humain comme une science du bon usage des capacités que la Providence nous a confiées. Pour progresser dans cet usage, il convient d'être attentif à la manière dont l'esprit opère, et pour cette raison la méthode de l'histoire de l'esprit, entendue comme une entreprise systématique de description et d'analyse de ses opérations, reste la meilleure démarche.

- H2: L'histoire conjecturale, selon l'expression de Dugald Stewart. Dans un passage célèbre du texte qu'il a tiré de sa conférence de 1793 à la Royal Society d'Édimbourg, Dugald Stewart caractérise ainsi la méthode qu'Adam Smith a suivie dans sa *Dissertation sur l'origine des langues* (1761):

In examining the history of mankind, as well as in examining the phenomena of the material world, when we cannot trace the process by which an event *has been* produced, it is often of importance to be able to show how it *may have been* produced by natural causes. Thus, in the instance which has suggested these remarks, although it is impossible to determine with certainty what the steps were by which any particular language was formed, yet if we can shew, from the known principles of human nature, how all its various parts might gradually have arisen, the mind is not only to a certain degree satisfied,

but a check is given to that indolent philosophy, which refers to a miracle, whatever appearances, both in the natural and moral worlds, it is unable to explain. To this species of philosophical investigation, which has no appropriated name in our language, I shall take the liberty of giving the title of *Theoretical* or *Conjectural History*; an expression which coincides pretty nearly in its meaning with that of *Natural History*, as employed by Mr Hume, and with what some French writers have called *Histoire Raisonnée* (STEWART, p. 293).

H2 est contrefactuelle, mais en quel sens ? Non pas au sens où la consécution des événements qu'elle relate n'est pas celle qui a eu lieu. Si cette histoire conjecturale est juste, cette consécution est bien celle qui a eu lieu. Ce qui est nécessairement contrefactuel, c'est l'observation elle-même. Cette conjecture à propos des origines se substitue non pas à une simple ignorance, mais à une autre conjecture, celle de l'histoire aidée de la Révélation, telle que l'« histoire universelle » de Bossuet qui fait de la Genèse « le commencement de toutes les histoires ». L'idée d'histoire conjecturale est fortement anti-providentialiste (CARRIVE, 1993)¹. Une explication causale naturelle, mais hypothétique, est substituée à une explication également hypothétique, mais, de plus, non légale et *ad hoc*, le « miracle ».

H1 et H2 peuvent se croiser ou se combiner. Mais elles se distinguent fortement sous plusieurs angles, et d'abord sous l'angle psychologique: H1 repose sur l'attention de l'esprit à l'égard de ses propres opérations, la « réflexion », tandis que H2 mobilise la capacité de l'esprit à combiner raisonnement et imagination. Mais l'essentiel de mon propos est de déterminer si H1 et H2 supposent l'historicité de leur objet. Je les examine successivement et montre que H1 ne la suppose pas et que c'est seulement dans une de ses variantes particulières que H2 la suppose.

*

S'agissant de H1, Husserl, dans la première partie de *Philosophie première* (1923-1924), insistait sur le parti pris « historique » dont Locke (selon Husserl) croyait qu'il lui permettrait d'éviter toute métaphysique, d'une

part, et d'autre part, de conduire une recherche sur l'esprit sans s'engager dans l'explication psycho-physique (*Philosophie première*, part. I, section II, 14^e leçon). Husserl cite la formule de l'*Essai*, « une histoire des premiers commencements du savoir humain », qui est effectivement un des lieux les plus importants de cet ouvrage pour comprendre la méthode historique de Locke. Je cite le paragraphe original:

And thus I have given a short, and, I think, true history of the first beginnings of human knowledge, whence the mind has its first objects, and by what steps it makes its progress to the laying in and storing up those ideas, out of which is to be framed all the knowledge it is capable of; wherein I must appeal to experience and observation, whether I am in the right: The best way to come to truth, being to examine things as really they are, and not to conclude they are, as we fancy of ourselves, or have been taught by others to imagine (LOCKE, *Essai*, II, 11, 15).

Je ne suis pas certain que Locke ait cherché à éviter toute métaphysique. Il est bien vrai que le terme « métaphysique », sous sa plume, est très souvent péjoratif, mais il ne s'empêche pas de raisonner sur la nature des êtres, par exemple lorsqu'il propose une sorte de preuve cosmologique de l'existence de Dieu au chapitre 10 du livre IV de l'*Essai*, à partir de l'existence des êtres pensants dans le monde. De même, la modestie de sa démarche historique, qui ne s'engage pas dans l'explication psycho-physique doit être comprise non comme un refus absolu, mais comme l'acceptation de notre ignorance qui est liée à l'état présent de nos instruments d'observation. L'agnosticisme est relatif à cet état et la frontière entre ce que nous savons et ce que nous ignorons est susceptible de se déplacer; et, à propos de ce que nous ignorons, notamment s'agissant du détail des interactions entre les corps, ou entre les corps et les esprits, nous avons à notre disposition un pouvoir de conjecturer. Husserl a cependant raison de caractériser la méthode historique de Locke comme le choix par lequel la philosophie se limite à l'examen de ce qui est immédiatement donné à la pensée. L'examen de nos idées est une entreprise étroitement historique en ce sens, puisque l'idée est définie, de manière apparemment très libérale, comme tout ce qui est immédiatement présent à l'esprit lorsque l'homme pense. L'erreur de Locke, selon

Husserl, n'est pas dans le recours à l'intuition et à une méthode descriptive, mais dans la limitation, typique du nominalisme, de l'intuitionné à des particuliers, à l'exclusion des universaux ou des idéalités. La libéralité de la définition de l'idée n'est qu'apparente en raison du privilège indûment accordé aux idées de sensation.

Dans ce passage du chapitre 11 du livre II de l'*Essai* sur lequel Husserl s'appuie, il y a deux indications particulièrement importantes pour la compréhension de l'histoire lockienne de l'esprit. La première indication est que ce dont l'*Essai* fait l'histoire, c'est en particulier (mais pas exclusivement, comme on va le voir) les « premiers commencements » et les « progrès » de la connaissance. La seconde indication est que l'histoire est une description du réel sans aucun recours à l'imagination. Il me semble qu'il y a deux façons de comprendre la première indication: Locke veut-il dire (1) que l'histoire de l'esprit comporte la reconstitution de la genèse de nos connaissances à partir de leurs premiers commencements dans la sensation ? ou (2) que la connaissance humaine a des époques et que l'acquisition des idées simples constitue un stade archaïque dans un processus lui-même de nature historique ? Je crois que la première interprétation est plus raisonnable. De plus, la méthode historique de l'*Essai* conduit Locke à examiner aussi, au livre IV, la manière dont l'esprit est capable de connaissance et de croyance. Il s'agit de déterminer comment nous percevons ou supposons l'accord ou le désaccord entre des idées qui constitue ce que Locke appelle une proposition. À ce niveau, l'esprit s'exerce sur des idées déjà acquises. La méthode historique consiste aussi à décrire et analyser les sortes d'attitude mentale que nous pouvons avoir à l'égard d'une proposition. Il me semble alors très clair que cette théorie de la connaissance ne postule pas l'historicité de son objet.

La seconde indication que donne ici Locke réduit au minimum le recours à l'imagination dans l'histoire de l'esprit. Il s'agit de s'en tenir aux faits, et d'éviter les spéculations. Il me semble que cette conception tend à limiter l'emploi des expériences de pensée, même s'il arrive exceptionnellement à Locke d'y avoir recours². En tout cas, lorsqu'il s'agit de comprendre les « premiers commencements de la connaissance humaine », Locke paraît exclure qu'on en appelle à l'hypothèse et, de ce point de vue, on ne peut que donner raison à Dugald Stewart pour qui l'histoire conjecturale caractérise la philosophie à l'époque de Hume et Smith. Si l'on

m'objecte que Locke, au livre IV, fait place aux conjectures, à ce qu'il appelle le « jugement », dans l'exploration de la nature au-delà de nos idées, il faut souligner que cette conjecture-ci n'est rien d'autre qu'une supposition dont la valeur dépend de sa probabilité. La conjecture de l'histoire conjecturale n'est pas de même nature. Elle n'est pas une *opinion* renforcée par des raisons de croire et une analogie avec notre expérience, mais une *théorie*. En un sens, l'histoire conjecturale est une approche a priori, conceptuelle, même si elle est mêlée de considérations empiriques.

C'est pourquoi il me paraît difficile de suivre Paul Wood lorsqu'il rapproche la « historical, plain method » de Locke (*Essai*, I, 1, 2) de l'histoire naturelle de l'homme telle qu'elle se développera dans la philosophie écossaise (WOOD, 1990, p. 96). Ce rapprochement est incontestable s'il concerne la manière dont on a pu lire Locke et s'inspirer de sa méthode. Mais il me paraît excessif si l'on considère la conception qu'avait Locke de sa méthode.

Cette discussion est en étroit rapport avec la première question. Il s'agit de savoir ce que Locke peut vouloir dire par l'histoire des « premiers commencements ». S'il s'agissait de commencements dont nous ignorons tout, ou pour lesquels nous n'avons qu'un récit biblique, la méthode de l'histoire conjecturale serait de bon aloi. Mais il ne s'agit pas de cela dans Locke. La genèse de la connaissance humaine n'est pas elle-même historique en un sens fort, même si elle fait l'objet d'une histoire. Les premiers commencements sont en un sens observables: chaque fois que nous pouvons réfléchir à la manière dont nous combinons des idées simples, nous procédons à une telle observation. Sur ce point, à la différence de Hume, Locke n'est pas conduit à associer les idées simples et leur rôle dans la genèse des connaissances à un contexte qu'on pourrait dire 'archaïque' de la vie de l'esprit. Dans le *Traité* de Hume, la causalité par laquelle une impression simple produit une idée simple ne se découvre que dans la situation contrefactuelle où l'on observerait la consécution de l'impression correspondante, elle-même étant une perception qui fait sa « première apparition », et de la « première apparition » de l'idée que l'impression cause. C'est pourquoi un bon exemple est celui de l'enfant à qui l'on donne une idée de l'amer en l'affectant de l'impression correspondante (*Traité*, I, i, 1, 8). C'est seulement dans cette situation que l'antériorité causale de l'impression se découvre. S'il s'agis-

sait d'un adulte, comme il aurait déjà une idée de l'amer, l'association des idées et la coutume brouilleraient les données. Certes, la réponse de Locke à la question de Molyneux (*Essai*, II, 8, 9) suggère que Locke distingue aussi entre la situation dans laquelle on se trouve avoir pour la première fois des idées, et la situation dans laquelle on a des notions acquises et des jugements habituels. Mais cette condition de contrefactua-lité n'est pas requise pour qu'on puisse utiliser correctement le vocabu-laire des idées.

Dans l'*Essai*, III, 1, 5, il est bien question de deviner (« give some kind of guess », que Pierre Coste rend par « conjecturer ») quelles notions eurent les premiers locuteurs de telle ou telle langue et comment ils se servirent des mots pour marquer à leurs interlocuteurs des idées de sensation et, par métaphore, des idées de réflexion, les opérations insensibles de l'esprit étant ainsi signifiées par les termes qui signifient primitivement des réalités sensibles. Cependant, on ne saurait conclure d'un tel passage que Locke a recours à H2, au sens strict. En effet, l'histoire conjecturale vaut dans l'ignorance ou l'inaccessibilité des origines, ou en l'absence d'un autre récit des origines que le récit surnaturel. Or, dans le cas présent, Locke a commencé par remarquer que nous pouvons actuellement observer la manière dont les mots que nous employons dépendent des choses sensibles et la manière dont par métaphore ils nous permettent de parler des choses insensibles, si bien que cette observation nous conduit « a little towards the original of all our notions and knowledge ». En d'autres termes, l'expérience des faits, dans ce cas, peut être conduite de telle sorte que l'expérience de pensée à propos des origines constitue une confirmation de l'expérience des faits, et non ce qui en tient lieu. L'histoire de l'esprit reste essentielle-ment une description des faits accessibles, et non une conjecture ou une reconstitution raisonnée d'une origine perdue. Le mot d'ordre que suit cette histoire est *ne pas enseigner; enquêter*. « I pretend not to teach, but to enquire, and therefore cannot but confess here again, that exter-nal and internal sensation are the only passages I can find of knowledge to the understanding. » (*Essai*, II, 11, 17) Dans Locke, l'histoire n'est pas une spéculation, mais une approche des faits combinée avec un certain agnosticisme à l'égard de leurs principes qui ne sont pas exposés à la vue de l'entendement.

Le passage de l'*Essai* que j'ai cité plus haut (II, 11, 15) encourage verbalement une assimilation entre la méthode historique (au sens classique de l'enquête descriptive) que pratique Locke et une approche historique en un sens beaucoup plus fort, et certainement plus moderne, et qui a pour particularité de justifier sa méthode par l'historicité même de l'objet. C'est ainsi que Jean Dagen, dans l'ouvrage monumental qu'il a consacré à *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, soutient que pour Locke « l'esprit a une histoire » (DAGEN, 1980, p. 73). Cette thèse doit être nuancée. Il est entendu que pour Locke les sources de nos idées sont la sensation, d'une part, et d'autre part la réflexion sur les opérations de notre esprit. D'un côté, cela plaide pour une diversité géographique et historique de l'esprit (sur cette thèse et sur la difficulté qu'eurent les successeurs de Locke à l'accepter, voir CAREY, 2006), et n'exclut pas, au contraire, un progrès. De l'autre côté, les opérations de l'esprit sur ses idées (abstraction, combinaison, comparaison) constituent des procédés psychologiques universels et permanents, qui s'appuient très fortement sur le langage, mais qui constituent des activités naturelles de l'esprit. De cet angle-ci, qui concerne le type d'actes mentaux dont il est capable, l'esprit a-t-il une histoire? Nous pouvons certainement progresser, de manière indéfinie, dans les deux directions du flux de nos idées: du côté des idées simples, nous pouvons en avoir de nouvelles si nous améliorons notre capacité d'observation, y compris nos moyens techniques; du côté des idées complexes, l'activité de l'esprit, aidée du langage, nous permet d'en former sans fin et ne se bride elle-même que par l'exigence d'adéquation. Mais les facultés qui permettent ces progrès n'ont pas d'histoire.

*

Si nous nous tournons maintenant vers la deuxième méthode qui permet de conduire une histoire de l'esprit, je crois que l'étiquette « histoire conjecturale » recouvre également des conceptions distinctes. Une histoire conjecturale est une vaste expérience de pensée qui détermine des conditions naturelles dans lesquelles l'état actuel des facultés serait radicalement simplifié, voire réduit au minimum requis pour que leur développement

soit pensable. Mais l'histoire conjecturale prend une physionomie très différente selon que, pour expliquer ce développement, elle suppose une corrélation par production ou bien par actualisation entre les circonstances (le terme indique assez qu'il s'agit de facteurs profondément historiques), les besoins, et les facultés qui contribuent à satisfaire ces besoins. Il convient de distinguer les deux conceptions suivantes:

- H2a qui pose une corrélation par actualisation. Les circonstances créent des besoins, qui, sans les créer, permettent à des facultés latentes de s'exercer.

- H2b qui pose une corrélation par production. Les circonstances créent des besoins, qui créent des facultés.

La différence entre H2a et H2b est importante. Dans le cas d'une corrélation par production, l'historicité des circonstances contamine celle des facultés; tandis que dans le cas d'une corrélation par actualisation, les facultés ne sont pas elle-même historiques.

Dugald Stewart trouve le principe de l'histoire conjecturale dans la thèse de l'uniformité de la nature humaine (EVNINE, 1993), c'est-à-dire la « maxime logique incontestée » selon laquelle « les capacités de l'esprit humain ont été de tout temps les mêmes, et la diversité des phénomènes que manifeste notre espèce est le résultat seulement des différentes circonstances dans lesquelles les hommes ont été placés ». Cette maxime serait une condition nécessaire de l'histoire conjecturale, parce qu'il serait impossible d'imaginer — à partir de ce que nous savons ici et maintenant de la nature humaine — une explication causale et une observation contrefactuelle de ce qui s'est passé dans les origines si cette maxime était fautive. Il faut supposer, outre la pertinence des lois causales, la constance de la nature humaine à laquelle on les applique. Cette thèse revient à interpréter l'histoire conjecturale dans les termes d'une corrélation par actualisation plutôt que par production, ce qui convient bien aux auteurs que Stewart donne en exemple, à savoir Hume (son *Histoire naturelle de la religion*) et Smith. Mais il en va autrement si l'on considère les cas de Condillac et de Rousseau.

Certes, le terme « capacité » est ambigu. Il y a plusieurs manières de réduire radicalement le contenu et la détermination de ces capacités, de telle sorte que la thèse de l'uniformité peut être soutenue à leur propos. Une première manière est celle de Locke, qui veut bien admettre qu'il y

a des facultés innées, pourvu que l'on veuille dire par là seulement la puissance nue qu'a l'esprit d'exercer ses opérations, et non pas une potentialité plus déterminée. Une autre manière, très différente, celle de Rousseau, a l'avantage d'articuler uniformité de la nature et diversité de l'histoire de l'esprit (pour une présentation récente de cette question, dans un contexte intellectuel – peut-être trop unilatéralement français – qui va de Buffon à Condorcet, et au-delà, voir LOTTERIE, 2006). La perfectibilité est une faculté de second niveau, non pas une faculté capable à elle seule de développer des facultés, mais une faculté qui en est capable sous la condition de circonstances (« faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres »). À la fin de la première partie du second *Discours*, Rousseau insiste: les facultés de premier niveau ne se développent pas sans le « concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître ».

Mais dès que l'on donne un contenu plus déterminé aux capacités, les tenants de l'histoire conjecturale, du moins du côté non seulement de Condillac et de Rousseau, mais aussi de Monboddo et de Ferguson, ne seraient certainement pas d'accord pour dire alors qu'elles ont été « de tout temps les mêmes ». La potentialité de l'exercice de la fonction symbolique est universelle, mais au-delà de cette potentialité, dès que cette fonction s'exerce, on constate la divergence des langues et des cultures.

C'est bien à l'articulation de la pensée et du langage que cette question devient particulièrement sensible. Si nous portions seulement notre attention vers les procédures de la pensée, en nous efforçant, à la manière des philosophes des idées, de faire abstraction des mots, nous pourrions être moins ouverts à la conscience de la diversité géographique et de l'évolution historique qui est évidente dans les langues. Certes, le dix-huitième siècle britannique résiste devant la reconnaissance de cette diversité qui sera au centre de la linguistique comparée du siècle suivant, en particulier dans la tradition allemande. Mais il est difficile de fermer les yeux sur l'expérience de l'historicité des langues. Des auteurs comme Reid, qui doivent être situés par rapport à la tradition de la grammaire générale, persistent à chercher l'universalité logique et la constance de la nature humaine derrière la variété linguistique. Cependant, si la thèse de la dépendance du langage relativement à la pensée conduit à envisager une thèse de corrélation par actualisation, la thèse inverse peut conduire

à celle d'une corrélation par production, parce que l'historicité des langues est palpable. C'est pour cette raison, je crois, que, au sein de ce que Stewart caractérise uniment comme une histoire conjecturale, il y a une différence forte entre les positions de Condillac et de Rousseau, qui les situent du côté de la corrélation par production, et celle d'Adam Smith qui reste du côté de la corrélation par actualisation³.

L'espace manque ici pour présenter une telle opposition. Il suffira d'indiquer (à la suite de DASCAL, 2006) que tandis que selon Condillac, suivi en cela comme en d'autres choses par Rousseau, les compétences conceptuelles sont relatives aux compétences linguistiques ou plus généralement symboliques – les langues étant des « méthodes analytiques » –, pour Smith les compétences linguistiques dépendent du développement des compétences conceptuelles. Dans sa *Dissertation*, Smith adhère manifestement à la vue traditionnelle selon laquelle le mental a une priorité sur le verbal, de telle sorte que l'histoire des langues peut être vue comme une évolution qui traduit les progrès de la métaphysique des locuteurs. Certes, Smith fait une certaine place au hasard, notamment à celui des rencontres entre les locuteurs de langues différentes, notamment à travers les invasions ou les migrations (*Considerations Concerning the First Formation of Languages etc.*, in *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, éd. J. C. Bryce et A. S. Skinner, p. 220-221); mais l'essentiel dans cette conjecture reste la thèse d'un développement progressif des capacités intellectuelles de généralisation, d'abstraction, de comparaison, qui servent de soubassement à l'évolution linguistique (p. 210-211). L'historicité des langues, je crois, est ainsi sous-estimée au profit d'une conception du raffinement de la pensée, qui progresse du synthétique vers l'analytique. Ce n'est pas exactement ce que dit Condillac. C'est même simplement le contraire, puisque celui-ci, comme on sait, subordonne le mental au symbolique, tel qu'il s'incarne dans le langage d'action, puis dans les langues instituées. Dès lors, l'historicité affirmée des langues rejaille sur la pensée elle-même, et sur l'esprit.

Lorsque le hasard des circonstances, comme c'est manifeste dans le second *Discours* de Rousseau, joue un rôle important dans la production même des facultés, et pas seulement dans leur actualisation, on peut dire que l'esprit a vraiment une histoire, distincte à la fois de la répétition d'une nature et de l'anticipation d'un progrès. Dans ce cas, la thèse de

Stewart selon laquelle le recours à l'histoire conjecturale suppose la constance de la nature humaine n'est plus entièrement vraie. L'histoire conjecturale (du moins dans sa variante H2b) combine un noyau constant de la nature humaine, qui fait sa réactivité, et une interaction avec les variations aléatoires d'un milieu (ces circonstances qui «pouvaient être ou n'être pas, ou du moins arriver plus tôt ou plus tard», même si certaines «dépendent de la volonté des hommes», selon la Lettre à M. Philopolis), qui la fait réagir. Les différences des circonstances, comme l'écrit Rousseau dans le second *Discours*, développent les «différences des hommes».

Bref, l'historicité de l'esprit procède de celle des langues. Si notre attention se portait sur les passions humaines (en tant que telles, en faisant abstraction de leurs objets et de leurs occasions) plutôt que sur la variété des systèmes de signes, nous serions sensibles, comme l'étaient les classiques, à cette similarité des passions dont parle Hobbes dans l'introduction du *Léviathan*, et au cycle sans fin, au fond anhistorique, des passions religieuses. Comme un commentateur a pu le dire à propos de Hume et de sa thèse d'un parcours du polythéisme au monothéisme, et derechef au polythéisme, « il n'y a pas de progrès réel dans l'histoire de la religion; elle est condamnée à se répéter sans fin » (MALHERBE, 1995). Autant dire que l'histoire naturelle de la religion n'est pas, sous cet aspect, véritablement une histoire. Mais sous l'aspect de la variation des langues et de leur dérive indéfinie, l'histoire, dans l'esprit, est bien là. Ainsi la thèse de l'historicité de l'esprit n'apparaît pas comme une implication de la notion très répandue d'histoire de l'esprit, mais plutôt comme une conséquence d'une conception beaucoup plus déterminée qui souligne l'intrication profonde entre le développement des facultés de l'esprit et l'historicité des systèmes linguistiques et plus généralement de la culture.

¹ Dans sa préface au second *Discours*, Rousseau inverse verbalement cet usage lorsqu'il fait de « l'histoire hypothétique des gouvernements », qui nous montre « ce que nous serions devenus, abandonnés à nous-mêmes », le moyen d'apprendre ce que nous devons à la main correctrice de Dieu.

² Philippe Hamou attire mon attention sur deux passages dans lesquels Locke a recours à une expérience de pensée dans laquelle est fictivement posé un état initial simplifié afin de mieux

comprendre la manière dont est constitué l'état actuel complexe. Il s'agit, d'une part, de la réponse à la question de Molyneux; d'autre part, du recours à l'exemple des compétences linguistiques d'Adam dans l'*Essai*, III, 6, 43-47, qui permet de comprendre la différence entre l'usage des noms de substances et l'usage des termes qui signifient des notions morales et plus généralement des « modes mixtes ».

³ Rousseau parle cependant parfois le langage de l'actualisation, comme dans ce passage du second *Discours* qui conclut ses considérations sur l'origine des langues: « Ce fut par une providence très sage, que les facultés qu'il avait en puissance ne devaient se développer qu'avec les occasions de les exercer, afin qu'elles ne lui fussent ni superflues et à charge avant le temps, ni tardives, et inutiles au besoin. »

Referências bibliográficas

CAREY, D. 2006. *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson: Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

CARRIVE, P. 1993. « L'idée d'histoire naturelle de l'humanité chez les philosophes écossais du XVIII^e siècle », In: *La pensée politique de Hooker à Hume*. Paris: Presses universitaires de France, p. 339-353.

DAGEN, J. 1980. *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, thèse présentée devant l'université de Paris IV, Service de reproduction des thèses, université Lille III.

DASCAL, M. 2006. « Adam Smith's Theory of Language », In: Haakonssen, K. (ed.), *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.

EVNINE, S. 1993. « Hume, Conjectural History, and the Uniformity of Human Nature ». In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 31 (4), p. 589-606, October.

FERGUSON, A. 1995. *An essay on the history of civil society*. OZ-SALZBERG, F. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

GAUTIER, C. (2005), *Hume et les savoirs de l'histoire*. Paris: Vrin/EHESS.

HUME, D. 1978. *A treatise of human nature*. Selby-Bigge, L.A.;

Nidditch, P.H. (eds). Oxford: Clarendon Press.

HUSSERL, E. 1990. *Philosophie première* (1923-24). Kelkel, A.L. (trad.). Paris: PUF (Presses Universitaires de France).

HÖPFL, H. M. 1978. « From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment », *Journal of British Studies*, Chicago, vol. 17, no. 2, pps. 19-40, spring.

JAFFRO, L. 2009. « Science de la nature humaine ou science de l'esprit humain ? Le débat écossais et son impact sur la psychologie philosophique en France », *Corpus. Revue de philosophie*, Paris, no.57, p. 101-124.

LOCKE, J. 1975. *A essay concerning human understanding*. Nidditch, P (ed.). Oxford: Oxford University Press.

LOTTERIE, F. 2006. *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises* (1755-1814), Oxford: Voltaire Foundation.

MALHERBE, M. 1995. « Hume's Natural History of Religion », *Hume Studies*, Salt Lake City, no. 21, vol. 2, pp. 255-274, November.

ROUSSEAU, J-J. 1959. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In: GAGNEBIN, B.; RAYMOND, M. (eds.); *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard.

SMITH, A. 1985 *Considerations concerning the first formation of languages*. In: BRYCE, J. C. (ed.), *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. IV. Indianapolis: Liberty Fund.

STEWART, D. 1982. *Account of the life and writings of Adam Smith, LL.D.* From the Transactions of the Royal Society of Edinburgh [Read by Mr Stewart, January 21, and March 18, 1793]. In: WIGHTMAN, W. P. D. e BRYCE, J. C., (eds.), *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. III. Indianapolis: Liberty Fund.

WOOD, P. B. 1989. « The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment », *History of Science*, vol. 27, p. 89-123.