

Actualité de la théorie du verum-factum de Vico (1668-1744)

[Actualité de la théorie du verum-factum de Vico \(1668-1744\)](#) 1

[1. L'épistémologie de Vico.](#) 3

[1.1. La méthode de la science contemporaine.](#) 3

[1.2. La très ancienne sagesse des Italiens.](#) 6

[1.2.1. Objet et méthode.](#) 6

[1.2.2. L'équivalence du vrai et du fait](#) 7

[1.2.3. Quelle connaissance est possible pour l'homme ?.](#) 9

[1.2.4. Critique conjointe du cartésianisme et du scepticisme.](#) 12

[1.2.5. La constitution intellectuelle de l'objet](#) 14

[1.2.6. La constitution du sujet](#) 18

[1.2.7. Les voies de la vérité.](#) 19

[1.2.8. Dogme et science.](#) 22

[1.3. Questions.](#) 22

[1.3.1. Le fait est-il créé par l'esprit ?.](#) 22

[1.3.1.1. Comme représentation.](#) 23

[1.3.1.2. Comme interprétation.](#) 23

[1.3.1.3. Comme hypothèse.](#) 23

[1.3.2. Quel est le sens du *facere* ?.](#) 23

[1.3.3. De quoi sommes-nous la cause et en quelle mesure ?.](#) 25

[1.3.4. La théorie du *verum-factum* est-elle internaliste ou externaliste ?.](#) 25

[1.3.5. Faut-il concevoir une connaissance sans conscience ?.](#) 26

[1.3.6. Le sujet est-il un esprit ?.](#) 27

[1.3.7. Une épistémologie vichienne peut-elle se concevoir sans Dieu ?.](#) 28

[1.3.8. D'où vient notre connaissance des "*formes*" ?.](#) 29

[1.3.9. Concernant la nature, n'y a-t-il que des connaissances probables ?.](#) 30

1.3.10. Comment distinguer le vrai du probable ?	30
1.3.11. Y a-t-il une preuve du <i>verum-factum</i> ?	30
1.3.12. Le <i>verum-factum</i> est-il un <i>factum</i> ?	31
1.3.13. Quel est l'apport de Vico à des discussions actuelles telles que "<i>Qu'est-ce que l'homme ?</i>" ?	31
1.3.14. Quelles sont les limites de l'analogie ?	31
1.4. Résumé.	32
2. Discussion.	33
2.1. La notion de cause.	33
2.1.1. Cause et volonté.	33
2.1.2. Cause et nécessité.	34
2.1.3. Cause et expérience.	36
2.2. Vico et la science moderne.	38
2.3. Une épistémologie sociale matérialiste.	42
2.3.1. Epistémologie, psychologie et histoire des sciences.	43
2.3.2. Epistémologie sociale.	44
2.3.3. Pourquoi matérialiste ?	46
Résumé et conclusion.	48
Références bibliographiques.	51

Vico, moins que d'autres, n'est d'aucune actualité, dans le sens où sa "*Science nouvelle*" se rapporte, dit-il, à la "*nature commune des nations*", "nation" s'entendant au sens moderne de société, et donc pas à la nôtre, ni à notre époque, en particulier. La gravure qui illustre l'idée générale de son ouvrage principal montre le rayon de la lumière – entendons de la connaissance – partant de Dieu, frappant la poitrine de la métaphysique et, de là, éclairant Homère, le poète historien. L'allégorie d'inspiration platonicienne ne suggère évidemment pas une lecture rapportée à l'actualité, au sens de soucis événementiels fluctuants et changeants. La *Science nouvelle* (27) est une "*histoire idéale éternelle*", pas un ouvrage de circonstances.

J'entends ici par "actualité" le fait que ses conceptions comportent pour nous des pistes et des outils qui éclairent les problèmes que nous nous posons. Non pas que ceux-ci soient plus actuels, récents ; ils sont à peu près permanents depuis les origines de la philosophie. Mais les termes dans lesquels nous les posons, eux, sont bien historiques et témoignent de l'évolution de la pensée et de la culture occidentales. Ils ont une actualité dont nous ne pouvons nous

échapper. J'entends montrer ici comment les travaux de Vico nous fournissent des moyens d'éclaircir ces problèmes sous le jour qui est le leur actuellement.

La fortune de Vico dans la tradition philosophique occidentale est assez pauvre. D'une part, il est considéré comme l'initiateur des recherches systématiques sur l'histoire, la linguistique et la littérature comparées. Il serait le père spirituel de Hegel, de Marx, de Michelet, de Croce, de Gramsci, du comparatisme, voire du structuralisme. En même temps, il fait figure, dans cette lignée, d'ancêtre, certes sympathique et utile en son temps, mais totalement dépassé par les recherches factuelles plus récentes, ancré dans son archaïsme religieux et métaphysique, et il n'est souvent plus considéré que comme une curiosité historique. D'autre part, ses conceptions gnoséologiques sont généralement carrément ignorées, ou bien ramenées, encore, à n'être que les préfigurations préhistoriques du pragmatisme et/ou du constructivisme. Lui-même, sans renier les conceptions exprimées en 1709-1710 dans le *De Nostris Temporibus Studiorum Ratione* et le *De Antiquissima Italorum Sapientia*, s'y réfèrera en 1725-1743, dans la *Scienza Nuova*, comme le programme dont il entreprend la réalisation positive, sous la forme d'une "science nouvelle", et non plus comme à un projet vivant de recherche épistémologique. Il est passé de l'épistémologie à la philologie et, lorsqu'il s'adonnait à la première, sa pensée a semblé obscure à ses contemporains, et est passée un peu inaperçue. Quant à ses recherches philologiques et historiques, elles sont maintenant souvent dépassées quant à leurs bases factuelles et on n'en retient, au mieux, que la méthode.

L'épistémologie de Vico est résumée par la formule célèbre du *verum-factum*, qui affirme l'équivalence entre les deux termes "vrai" et "fait". Mais ce résumé est tellement concis qu'il semble ésotérique aux esprits contemporains, et les termes ne s'entendent pas de la manière dont leurs objets sont généralement conçus aujourd'hui, d'où il suit toutes sortes de méprises et de questions non résolues. D'abord, le vrai n'est pas la croyance vraie, comme on a généralement tendance à le présupposer de nos jours. Il n'a même rien à voir avec la croyance ni avec la conscience en général, la conscience humaine en tout cas. Le message du signal d'un passage à niveau qui avertit de l'arrivée d'un train est vrai (ou faux, s'il y a un dysfonctionnement) alors même que bien certainement le passage à niveau ne le "sait" pas. Cette distinction radicale entre vérité et conscience est essentielle pour apprécier la portée des conceptions vichiennes et pourtant elle est paradoxale pour la plupart des philosophes contemporains qui s'inscrivent tous dans une lignée conscientiste, qu'elle soit empiriste ou rationaliste, ou encore pragmatiste. Ensuite le "fait" vichien n'a rien à voir avec le fait empiriste ou positiviste, il est tout sauf une donnée. Il faut l'entendre comme une opération qui produit des effets. Là encore, on se trouve sur un terrain qui n'est guère familier aux philosophes contemporains, et ce pour deux raisons. La première est que le domaine de l'opération est relativement éloigné de celui de la conscience. Peu ou prou, la philosophie occidentale est essentiellement introspective ; elle explore des états de conscience. Elle est éloignée de l'activité opératoire, du monde du travail et de la production. La deuxième raison est que l'opération ainsi entendue, comme productrice d'effets, renvoie inévitablement à la notion de cause et que celle-ci, à son tour, est l'objet de doutes et de suspicions en grande partie légitimes, qu'il s'agit de lever si l'on veut comprendre comment Vico peut nous aider à penser les problèmes d'aujourd'hui. L'approche de la pensée vichienne suppose qu'on surmonte un certain nombre de paradoxes et d'obscurités, et c'est à quoi veut contribuer le présent travail.

Il sera composé de deux parties. La première est une présentation des textes de Vico relatifs à la gnoséologie et à l'épistémologie, dans laquelle je suivrai d'assez près la démarche de notre auteur. Dans la seconde, je reprendrai la discussion de la notion de cause, j'examinerai comment les conceptions vichiennes peuvent être pertinentes au regard des sciences modernes (*), et en conclusion, je tenterai de définir ce que serait une épistémologie d'inspiration vichienne tenant compte de la répartition du travail. Si, en effet, la vérité est dans le *factum*, alors elle est éclatée entre les différents opérateurs du *facere*, qui ont chacun une perspective différente sur les faits selon la part qu'ils ont dans la production sociale.

(*) Par "moderne", dans ce texte, je n'entends rien d'autre qu'"actuel" ou "contemporain", et il n'est question ni de l'époque dite moderne, c'est-à-dire relevant spécifiquement des Lumières, ni de se référer à une antériorité au "post-modernisme".

1. L'épistémologie de Vico

Il y a une unité profonde dans la pensée vichienne et la dichotomie entre sa *science nouvelle* et son épistémologie est en grande partie artificielle. Mais, comme j'entends m'attaquer principalement à des problèmes d'épistémologie, c'est surtout à cette dernière que je m'attacherai, présentée essentiellement dans deux petits ouvrages, le *De nostri temporis studiorum ratione* (La méthode dans la recherche contemporaine)(28) et le *De antiquissima Italorum sapientia* (La très ancienne sagesse des peuples italiques)(29).

1.1. La méthode de la science contemporaine

Dans le préambule de ce premier ouvrage, Vico affirme qu'il ne se rattache à aucune école. Néanmoins, il prévient que sa "tâche ... mériterait peut-être de figurer parmi les désirs de François Bacon". Rappelons comment Bertrand Russell résume la méthode de Bacon : " *He valued his method as showing how to arrange the observational data upon which science must be based. We ought, he says, to be neither like spiders, which spin things out of their own insides, nor like ants, which merely collect, but like bees, which both collect and arrange. This is somewhat unfair to the ants, but it illustrates Bacon's meaning.*" (Selon lui, le mérite de sa méthode était de montrer comment organiser les données d'observation sur lesquels la science doit se fonder. Nous devons, dit-il, n'imiter ni les araignées, qui fabriquent leurs fils à partir de leurs propres entrailles, ni les fourmis, qui ne font que collecter leurs matériaux, mais plutôt les abeilles qui font les deux, collecter et organiser. C'est un peu injuste pour les fourmis, mais cela illustre bien ce que Bacon voulait dire)(24). On verra que comme l'illustre bien la thèse d'Eugène Bouvy (*De Vico Cartesii adversario*, Vico adversaire de Descartes)(5), Vico se range contre l'usage exclusif de la déduction, sans pour autant se ranger dans le camp des empiristes, tels que la plupart des auteurs anglais, à la suite, précisément, de Bacon. En fait, ce n'est pas tant contre Descartes lui-même que contre l'influence d'un nouveau dogmatisme cartésien que Vico s'élève. Il reconnaît les mérites du cartésianisme : " *Sans doute doit-on beaucoup à René de vouloir prendre le sens individuel pour règle du vrai; c'était une dépendance bien avilissante que de faire reposer tout sur l'autorité. On lui doit beaucoup de réclamer de l'ordre dans la pensée (...) Mais vouloir que le jugement individuel règne seul et que l'on adopte partout la méthode géométrique, c'est tomber dans l'excès inverse*" (30, p. 228) Cet excès, on le retrouve dans l'usage abusif et déplacé, dans le sens propre du terme, de la fameuse "méthode géométrique" : " *Dernièrement, l'ordre des choses a de nouveau été bouleversé, et le probable a remplacé le vrai : on a galvaudé le mot "démonstration" en l'employant pour toute raison, non seulement probable mais souvent même apparente (...et ce nom de "démonstration" est) donné à des raisonnements probables et parfois même franchement faux, détruisant tout respect de la vérité*" (30, p.227). L'oeuvre épistémologique de Vico se veut ainsi une entreprise de restauration d'une véritable recherche de la vérité contre une mode intellectuelle qui consiste dans la confiance abusive en la "démonstration" et dans les "idées claires et distinctes". Mais elle contient aussi les fondements d'une gnoséologie nouvelle fondée sur le principe de l'équivalence entre le vrai et le fait, gnoséologie dont Vico prétendra réaliser le programme dans sa *Science nouvelle*.

La biographie de Vico est bien connue grâce à une autobiographie, et sa bibliographie est abondante, quoique pas toujours facile à se procurer. J'indique à la fin de ce texte les seuls ouvrages que j'ai utilisés pour les citations. Ils comportent tous de très riches et savantes bibliographies à partir desquelles le lecteur curieux pourra explorer tout à loisir la pensée vichienne.

Le *De nostri temporis studiorum ratione* est le premier ouvrage de Vico qu'on peut qualifier d'épistémologique, même si ce terme n'était pas en usage au temps de sa rédaction et publication (1709). La méthode des recherches y apparaît contenue toute entière dans trois choses : les instruments (*instrumenta*), les subsides (*adimenta*), et la fin. Vico adopte d'emblée une vision concrète et pratique des "études" (*studiorum*) que nous avons ici préféré traduire par recherche. C'est, en effet, l'activité même des chercheurs de son temps que Vico analyse. Le terme de "savant", employé à cette époque, ne l'est plus guère aujourd'hui, et désignerait plutôt le détenteur de la science accomplie, voire la science "normale", dans le sens kuhnien. Du temps de Vico, on ne faisait guère cette distinction et tous les "savants" étaient aussi des chercheurs, et réciproquement. C'est l'activité de recherche qui fait l'objet du texte vichien.

Celui-ci suggère une topique (entendons un ensemble ordonné de points de vue pour l'analyse) de cette méthode de la recherche, ordonnée autour du travail du chercheur, et, comme on l'a dit, constituée de trois choses : 1) les instruments qui sont appliqués à 2) des éléments matériels ("*subsides*"), 3) en vue d'une fin. On est loin d'une méthode purement rationnelle où un logos abstrait poursuivrait son chemin, dialectique, comme pour Platon et Aristote, ou déductif, comme pour Descartes. La méthode est propre à "*notre temps*" et à chaque recherche. Les instruments de ce temps comportent aussi bien le microscope pour l'anatomie que la méthode cartésienne pour la géométrie, le télescope pour l'astronomie et la boussole pour la géographie, ou encore la méthode géométrique utilisée en physique. Chaque discipline, selon son objet, possède sa méthode propre. Là encore, la conception vichienne se distingue aussi bien des conceptions néoplatonicienne ou aristotélicienne que cartésienne. Mais aussi, chaque discipline emprunte à des disciplines voisines ses instruments. Les mathématiques sont utilisées dans la physique, la physique l'est dans la chimie, qui est elle-même un instrument de la médecine, etc. Les méthodes et instruments propres à une science particulière voient leur domaine d'application étendu (l'algèbre à la géométrie) ou leur application transposée (des fonctions aux grandeurs physiques). La question sera de savoir distinguer entre les transpositions légitimes et celles qui sont contre la nature de leur objet.

L'importance des transpositions et des échanges entre disciplines est encore rapportée comme l'un des grands changements de la révolution scientifique des temps modernes : "*Ce fut Galilée qui, en appliquant de façon cohérente les mathématiques à la physique et la physique à l'astronomie, a le premier amené les mathématiques, la physique et l'astronomie à un niveau véritablement significatif et fructueux. Les trois disciplines avaient toujours été considérées comme essentiellement séparées ; Galilée révéla leurs relations mutuelles, et ouvrit en cela des champs nouveaux de recherche à des hommes d'intérêts et de spécialités fort divergents.*" (9) La pluridisciplinarité si vantée de nos jours trouve là son origine.

Si les instruments, les matériaux et les finalités ont évolué, se sont multipliés et développés, il reste vrai que les sciences se constituent autour de ces éléments. Les microscopes sont électroniques et d'autres méthodes d'exploration sont utilisées, les télescopes ne sont plus constitués de lentilles empilées, les satellites ont remplacé les boussoles et la géométrie fractale tient la première place. L'apparition de la vie, les exoplanètes, l'évolution du climat, les crises économiques et les maladies orphelines n'étaient pas les objets étudiés du temps de Vico, mais les principes de son analyse restent valables pour les nouvelles disciplines. Plus que jamais, l'interpénétration des méthodes est nécessaire. L'interdisciplinarité est la règle.

Cette double notion de topique et de transposition d'instruments d'un domaine dans un autre est essentielle. D'une part, la topique fournit une grille d'analyse, de classement des éléments par rapport au sujet de l'opération et à son objet, c'est-à-dire par rapport au chercheur et par rapport à l'objet étudié. D'autre part, la transposition et l'extension de l'utilisation d'une notion ou d'un outil, permet de comprendre l'origine d'un modèle ou d'une conception et d'en détecter le contenu de sens et de vérité. Par exemple, l'erreur de Descartes dans l'énoncé de la loi de la chute des corps, évoquée par Koyré (15), est éclairée si l'on se souvient qu'il transposait une méthode géométrique et un raisonnement sur l'espace à un fait qui prenait place dans le temps. On comprend alors pourquoi il a substitué

l'espace au temps dans sa formule. L'erreur n'est plus une simple "étourderie" mais prend un sens concret et devient le signe d'une démarche intellectuelle particulière, avec sa part de vérité et sa part de fausseté.

La topique permet de saisir l'analogie constituée par la transposition ou l'extension. L'économie moderne, par exemple, utilise des instruments mathématiques, comptables, psychologiques, etc. et poursuit des fins tantôt entrepreneuriales, politiques, morales, religieuses, etc. La nature des instruments, des matériaux et des fins transposés ou étendus renvoie clairement à la position du sujet dans le processus social de la recherche.

La conception vichienne s'appliquait aux études de son temps. Elle affirmait la particularité de chaque discipline par rapport à son objet et ses méthodes propres. Elle n'est pas pour autant elle-même limitée et circonscrite à ce temps et à cet objet. Elle analyse et explique les méthodes de chaque discipline en son temps concret. Mais, ce faisant, elle procède d'une manière ordonnée et reproductible et nous fournit des instruments d'analyse et de compréhension transposables et utilisables pour d'autres disciplines et d'autres contextes.

1.2. La très ancienne sagesse des Italiens

1.2.1. Objet et méthode

Le *De antiquissima Italorum sapientia* aborde des problèmes épistémologiques plus fondamentaux et, plus particulièrement, le plus fondamental, celui de la vérité. Qu'est-ce que la vérité ? Que signifie "A est vrai" ?

L'approche et la méthode de Vico dans cet ouvrage est déconcertante pour un esprit moderne. Il prétend, en effet, tirer ses conceptions de l'étymologie des termes latins. Cette étymologie montrerait selon lui, que les Latins ont emprunté leur vocabulaire et les idées que convoie celui-ci à leurs prédécesseurs les Etrusques et les Ioniens. Il prend soin de préciser qu'il n'est pas en train d'attribuer à ces anciens peuples ses propres conceptions, et ce contrairement à d'autres. "*C'est à partir de la philosophie dans laquelle ils avaient été formés et qu'ils cultivaient eux-mêmes, que ces auteurs s'échinèrent à chercher les causes du langage et à en saisir le système ; tandis que nous, qui ne sommes d'aucune école, c'est en suivant la piste de l'origine même des termes que nous allons rechercher quelle fut la philosophie des anciens peuples italiens*" (29, p. 7). On peut douter non seulement de la véracité philologique des thèses de Vico (discutée de son temps et aussi à des époques récentes, y compris par des auteurs dont la propre pensée est inspirée par Vico, comme Fausto Nicolini, par exemple) mais on peut aussi douter, tout simplement, qu'il échappe véritablement à la *boria dei dotti* qu'il dénoncera plus tard dans la Science nouvelle. S'il ne se rattache en effet à aucune école, n'est-ce pas ses propres conceptions qu'il attribue aux Anciens ? Echappe-t-il à l'ethnocentrisme, dont il sera l'un des premiers à comprendre les mécanismes, et ne projette-t-il pas les pensées modernes sur ce qu'il croit être les réflexions des premiers Latins ? Ensuite, et surtout, nous nous sommes habitués à juger par nous-mêmes, et il semble curieux de rapporter l'intérêt et même la justesse d'une doctrine à son ancienneté. Quand bien même les Latins auraient pensé de la façon qu'indique Vico, cela a-t-il un autre intérêt qu'historique ou, pire, anecdotique ?

En réalité, la démarche effective de Vico ne se résume pas à une forme d'idolâtrie de l'antique. Il part de ce qu'il

établit (ou croit établir) comme étant la pensée effective des Anciens pour en conduire une double discussion, philosophique, par la cohérence avec ce qu'il a constaté des progrès des sciences (notamment dans son ouvrage précédent), et par rapport aux autres systèmes (notamment le cartésianisme et le scepticisme), et théologique, par rapport aux dogmes du catholicisme ("*ét si nous, chrétiens, possédons les cérémonies les plus pures d'entre toutes, c'est que les croyances que nous avons de Dieu sont de toutes également les plus saintes*")(29, p.7). Vico a toujours soin de montrer que ses conceptions sont conformes aux enseignements de l'Eglise. Je laisse de côté ici la question de savoir quelle est la part de sincérité ou d'opportunisme - ou même de prudence - dans cette attitude par rapport aux dogmes catholiques, pour ne considérer que le contenu du texte vichien et ses rapports avec les problématiques modernes de l'épistémologie et de la philosophie en général.

Vico prétend réconcilier l'autorité des auteurs passés et l'autonomie du jugement personnel. "*Se reposer entièrement sur l'autorité, c'est, en philosophie, se conduire comme un aveugle, et (...) tout confier à son propre jugement, c'est avancer sans aucune escorte, ainsi l'autorité doit nous faire considérer la nécessité de rechercher les causes, que les auteurs, pas même les plus grands, n'ont jamais pu tirer de telle ou telle opinion*" (30, p. 202). Notre auteur met donc en place, progressivement et sous l'autorité des "*plus anciens penseurs d'Italie*", des concepts qui peu à peu, dessinent un système très cohérent de théorie de la connaissance. La vérité historique de ce système "reconstitué" nous importe alors assez peu, et nous en retenons surtout ce qui, à notre tour, nous incite à de nouvelles recherches.

1.2.2. L'équivalence du vrai et du fait

Dès la première phrase du premier chapitre, Vico nous annonce ce qui sera la clef de voûte de son système, et que l'histoire de la philosophie retiendra de lui, le fameux *verum-factum* : "*Pour les Latins "verum" et "factum" sont réciproques, ou, comme on dit communément dans les Ecoles, convertibles*"(29, p. 10). Pour comprendre le sens de cette formule, il faut prendre note que notre *fait* ne correspond que partiellement au *factum* utilisé ici. *Factum* est le participe passé de *facere*, faire, mais dans le sens de *produire, fabriquer, voire créer*. "*Dieu est le premier Facteur ... Dieu est le Facteur de toutes choses...*"(29, p 10) ("*facteur*", ici, est à comprendre de façon étymologique, comme le sujet, l'acteur, du verbe latin *facere*, c'est-à-dire celui qui fait, qui produit ; cf. l'expression "facteur d'instrument"). Un critique de Vico, citant le jésuite Onorato Fabri, fait remarquer que "*toute proposition, outre ce qu'elle affirme ou nie explicitement, exprime encore tacitement sa propre vérité, c'est-à-dire affirme qu'elle est vraie. (...) On en conclut que dans ces propositions, n'importe quel autre verbe (que facere) peut traduire "c'est vrai". Par exemple, qu'on accuse quelqu'un : "Tu m'as volé telle chose", "Id mihi furatus es"; s'il répond de la même manière : "Furatus sum", nous pourrions le dire en langage vulgaire : "C'est vrai", c'est-à-dire : "Il est vrai que je vous l'ai volée". Et cependant personne n'irait prétendre que ces deux expressions : "Furatus sum" et "Verum est" ont le même sens*" (30, p. 167) Ainsi rien ne distinguerait le verbe *faire* d'autres termes et rien ne permettrait donc d'identifier la production d'une chose avec sa connaissance. Vico, dans sa réponse (30, p.194), fait remarquer qu'il en irait de même de toutes les affirmations de vérité, qui reviendraient à dire ""*Il est vrai que ce soit tout-à-fait vrai*". On ne peut imaginer, dit-il, *énoncé plus inutile ni plus creux*". En fait, cette querelle repose sur une confusion entre assertion et énoncé et le simple énoncé d'une proposition ne revient pas à en affirmer la vérité.

Ce serait aussi un faux sens d'interpréter la théorie du *verum-factum* comme une simple théorie de la correspondance ou sémantique indiquant l'équivalence (terme moderne pour "convertibilité") entre l'énoncé et le "fait" correspondant ("la neige est blanche" est vrai" = la neige est blanche). Le *fait* dans cet emploi peut correspondre à ce que les épistémologues anglophones appellent *fact, state of affairs*, ou encore *matter-of-fact*, ou bien *sense data*, ou *observational data* ou encore *factual premisses*. Aucun de ces termes ne fait référence à la *production* du fait. Ils se rangent en deux classes. Les uns font appel à une métaphysique réaliste et font référence à des événements "indépendants de l'esprit" ("*mind independent*"). Cette métaphysique est implicitement dualiste, et le

monde est composés de faits par eux-mêmes inaccessibles au sujet, défini comme "esprit", réciproquement "indépendant" des faits appartenant au monde. Dans le cadre d'une telle métaphysique, la connaissance est inexplicable par les seules vertus propres du sujet et de l'objet et seule une harmonie préétablie, de type leibnizien, pourrait fournir une solution à l'impasse de la connaissance. Les autres font appel à une métaphysique idéaliste, dans laquelle les tableaux dont le monde est composé sont immédiatement donnés au sujet qui en a connaissance selon le modèle empiriste. Nous reviendrons sur la notion de "donnée", mais, en tout cas, cette conception est muette sur la façon dont le fait est "donné", à moins de faire de l'ensemble des tableaux, et, donc, du monde, le simple reflet du sujet. Dans le premier cas, la connaissance est un miracle. Dans le second cas, elle est une grâce non moins mystérieuse, par laquelle le monde "participe" du sujet, sans que l'on sache plus ce qu'il faut entendre par là. Dans les deux cas, on se trouve confronté à l'éternel problème de la philosophie occidentale : séparant radicalement le sujet et l'objet, elle a ensuite toutes les peines du monde à en assurer la rencontre pour rendre compte de la possibilité de la connaissance. Dans les sections III, sur Descartes, et IV, sur les Sceptiques, Vico montre que vérité et conscience ne sont pas corollaires l'un de l'autre, et que le premier donne une fausse solution aux faux problèmes posés par les seconds. Nous y viendrons plus loin.

Le *fait*, *factum*, de Vico n'est pas donné. Il est même exactement, et par définition, tout l'inverse, puisqu'il est *produit*. En affirmant la "convertibilité" du vrai et du fait, Vico ne se contente pas d'affirmer une équivalence lexicale. Il analyse et développe ce qu'il faut entendre par "fait". Ce n'est pas, comme dans la tradition positiviste, quelque chose qu'il s'agirait de constater, d'observer, une donnée que les organes sensoriels enregistreraient. Ce n'est pas non plus un événement du monde, par nature étranger à notre conscience. Le fait est une relation. C'est une relation entre trois éléments, un facteur, des matériaux et un produit. S'il est vrai que le fait des positivistes peut être lui aussi une relation (par exemple Lille est au nord de Paris), cette relation n'implique nullement le sujet de la connaissance si elle vient à être connue. Au contraire, le fait vichien est par définition une relation entre le sujet du verbe faire et son objet. C'est corollairement une relation entre le sujet et l'objet de la connaissance, s'il vient à y en avoir une. La compréhension suprême des choses est celle de Dieu. "*C'est en Dieu qu'est la vérité première, parce que Dieu est le premier Facteur ; (...) elle est infinie, parce que Dieu est le facteur de toutes choses ; elle est très exacte, parce qu'elle lui représente les éléments, tant externes qu'internes, des choses, car Dieu les contient (continet). Or, savoir serait composer les éléments des choses ...*"(29, p.10). La facticité du monde n'est pas un simple événement, elle est une relation entre un produit et son facteur.

A côté de l'interprétation "positiviste" du *verum-factum*, une interprétation pragmatiste serait aussi possible. Le vrai se confondrait avec le fait dans la mesure où serait vrai " ce qui marche", ce qui a été accompli et a donné des résultats. Dans ce cadre, le vrai n'est que probable et est soumis à une menace permanente de démenti par de nouveaux faits. La probabilité dont il s'agit est de type humien, fondée sur l'habitude. Un enfant qui jouerait aux dés et verrait sortir le six trois fois de suite pourrait en conclure par induction que lorsque les dés sont lancés de telle façon, c'est le six qui sort. Il aurait découvert par induction une "loi" *qui marche*, mais qui serait en instance de falsification et, bien sûr, seulement probable. Peu ou prou, toutes nos connaissances relèveraient du même schéma épistémologique, et seraient probablement vraies, et en instance de falsification. La loi galiléenne de l'addition des vitesses était vraie jusqu'à ce qu'un fait nouveau, avec l'expérience de Michelson et Morley, vienne infirmer l'induction empiriste. Cette interprétation est correcte en tant qu'elle vise la justification d'une croyance, mais ne l'est pas lorsqu'il s'agit d'une conception métaphysique de la vérité (cf. Kirkham, 14). La conception de Vico est essentiellement métaphysique, elle décrit la vérité de Dieu, c'est-à-dire une vérité inaccessible à l'homme, qui ne peut en espérer qu'une imitation. La connaissance que Dieu a de l'univers est une limite vers laquelle tend la connaissance que nous acquérons. La vérité est ainsi définie indépendamment de la connaissance que nous en avons ou non. La croyance de l'enfant qui voit sortir le six n'est pas une connaissance, puisqu'il n'est lui-même le "facteur" d'aucun des éléments de son expérience. La loi d'addition des vitesses est, au contraire, une construction humaine d'éléments artificiels et artificiellement réunis. C'est ce qui en fait un *fait* au sens vichien, et non seulement une série de *sense data*. Cette construction permet de considérer les systèmes galiléens comme des *practically isolated systems* (23, p. 144) Elle est susceptible d'être invalidée précisément lorsqu'un élément du système n'est pas celui produit par le sujet : la vitesse des systèmes galiléens étaient telles que le rapport v/c tendait vers zéro. Dès lors que des *facteurs* extérieurs modifient ce rapport, le fait n'est plus le même, et le vrai non plus. Si un physicien relativiste avait vécu du temps de Galilée et avait pris connaissance de ses expériences et de ses

théories, il les aurait considérées comme vraies, et non comme seulement probables, tout en sachant qu'elles ne s'appliqueraient pas à des vitesses proches de celle de la lumière.

Vico fait ensuite une digression théologique "pour composer plus facilement avec notre religion une telle conception des choses" (29, p. 11). En effet, "les anciens philosophes italiens ... ont pensé le monde comme éternel, et, par conséquent, ces philosophes païens ont honoré un dieu qui a toujours oeuvré ad extra, ce que n'admet pas notre théologie." Pour contourner cette difficulté, Vico ajoute au fait le créé, si bien qu'"en Dieu la vérité et la compréhension de tous les éléments (...) ne font qu'un : et de ces éléments que connaît la Toute-Puissance divine le verbe le plus exactement réel tire son existence, puisque, étant connu de toute éternité par le Père, il est aussi engendré par lui de toute éternité". Ce passage met notre auteur en accord avec la religion chrétienne, et c'en est certainement la raison principale. Il reste aussi qu'il ne pouvait méconnaître qu'à travers la vision que les "philosophes païens" avaient de Dieu non pas créateur, mais facteur du monde, c'était aussi la situation de l'humanité productrice qui était entrevue. Plus loin, Vico traitera des causes et, par conséquent des moyens d'action intermédiaires que Dieu met en oeuvre dans sa production du monde.

Ainsi se trouve posé l'axiome fondamental de la théorie vichienne de la connaissance, l'équivalence entre le vrai et le fait. Cette équivalence est le fil d'Ariane qui, dans les diverses situations de connaissance possible, nous indique en quoi elle peut contenir de la vérité : c'est-à-dire dans la mesure où la connaissance supposée est équivalente à une opération de production. En même temps, Vico nous prévient que cette situation idéale n'est jamais réalisée que pour Dieu, créateur et donc connaisseur du monde. Il reste donc à définir la part de l'humanité dans cette situation métaphysique.

1.2.3. Quelle connaissance est possible pour l'homme ?

Pour l'heure, il lui importe d'abord d'établir la part humaine de cette vérité qu'il vient d'établir dans les nimbes de la divinité : "...savoir serait composer les éléments des choses : d'où la pensée serait le propre de l'esprit humain, là où l'intelligence serait celui de l'esprit divin. C'est que Dieu recueille tous les éléments des choses, tant internes qu'externes, parce qu'il les contient et les dispose, tandis que l'esprit humain étant fini et rassemblant seulement les extrémités des choses (...) ne relie jamais tout, de sorte que, s'il est bien capable de rassembler quelques pensées des choses, il ne l'est pourtant pas d'en avoir l'intelligence."(29, pp. 10-11). "La science serait la connaissance de la genèse d'une chose, autrement dit la façon dont elle est faite, et elle serait ce par quoi l'esprit, en connaissant cette façon puisqu'il compose les éléments, produirait la chose ; Dieu la produit solide, puisqu'il comprend tout, et l'homme plane, puisqu'il n'en comprend que les extrémités" (29, p. 11).

La section II (*De l'origine et de la vérité des sciences*) développe ce que sont - ce que peuvent être - les sciences humaines (dont l'homme est l'auteur) dans ces conditions. "Dieu sait toutes choses, puisqu'il contient en lui tous les éléments dont il compose toutes choses ; l'homme, lui, s'efforce, par division, de les savoir. C'est pourquoi la science humaine semble une sorte de dissection des oeuvres de la nature" (29, p. 12). Cette notion de "dissection" de la nature est essentielle dans la conception vichienne de la science humaine. Toute science doit procéder d'abord à une "anatomie" de son objet, afin de savoir de quoi il est composé. Seuls Dieu, qui a créé ce qu'il a composé, et - on le verra - le mathématicien, peuvent construire directement l'objet de leurs connaissances. La physique contemporaine, avec l'accélérateur de particules du CERN, par exemple, ne procède pas différemment, et tente de faire "éclater" les composants élémentaires de l'univers pour en comprendre la construction lors du Big Bang. On a souvent fait de Vico un constructiviste avant la lettre. S'il fallait entendre par là la conception selon laquelle les objets des sciences sont des créations de celles-ci, on en est loin. Pour Vico, les sciences de la nature ont pour objet la

nature et non de simples représentations essentiellement artificielles. Néanmoins, l'artifice, au sens propre du terme, joue un rôle essentiel dans le processus de connaissance, et notre texte nous indique en quoi. Dans le constructivisme, deux versants peuvent être distingués : la construction du modèle de l'objet, et la construction de l'objet lui-même. La construction d'un modèle peut - au moins théoriquement - se concevoir presque *ex nihilo*, comme Dieu lui-même a créé et connu le monde. Mais ce n'est alors qu'un modèle, un "tableau", dirait Wittgenstein. La construction de l'objet est, par contre, par définition impossible s'il s'agit d'un objet naturel, et, dans le meilleur des cas, partielle, dans la mesure où il est artificiel. Vico décrit une démarche qui procède dans les deux sens, "dissection" d'une part - aussi bien physique qu'intellectuelle, par l'abstraction - et "composition" d'autre part.

Le titre même de cette section indique la double intention, gnoséologique et épistémologique, de Vico. Il entend retrouver "l'origine" des connaissances, à la manière des empiristes et des sensualistes des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, mais aussi comment se fonde la "vérité" de ces connaissances. Au XX^{ème} siècle, des penseurs aussi différents que Piaget, Bachelard, ou Foucauld reprendront cette double démarche. C'est un débat sans cesse renouvelé que celui de savoir si l'épistémologie doit être essentiellement descriptive, s'en tenant à retracer les cheminements qui ont conduit les chercheurs à la connaissance, ou aussi normative, indiquant ce qui conduit à la connaissance vraie et ce qui permet de distinguer le vrai du faux. L'attitude qui se veut purement descriptive repose en partie sur un malentendu, car elle ne prétend pas décrire n'importe quelle démarche représentationnelle, mais bien la production de représentations qui ont valeur de vérité. Dès lors, elle ne peut faire l'économie de l'examen des critères de celle-ci. Vico, partant de l'équivalence entre vrai et fait, pose que la connaissance du monde par Dieu, qui en est l'auteur, est la plus exacte et la plus complète qui soit possible. Elle constitue une sorte de limite de perfection vers laquelle nous ne pouvons que tendre. "*C'est en partant du même principe que nous pourrions rechercher l'origine des humaines sciences et trouver même à la fin la règle pour distinguer lesquelles sont vraies*" (29, p.12).

Le premier mouvement de la science humaine est selon Vico l'abstraction. Mais cette abstraction n'est pas sans danger : "*il en va de cette dissection des choses comme de la dissection banale du corps humain, où les meilleurs naturalistes ne sont pas peu perplexes sur la place, la structure et l'usage des différentes parties. Car ils craignent que par les effets de la mort (coagulation des liquides, arrêt du mouvement) et par le découpage lui-même, tant l'emplacement que la structure de l'organe vivant n'aient été détruits, en sorte qu'il n'en soit plus possible d'en explorer l'usage*" (29, p.12). Ce n'est pas seulement le problème de l'expérimentation sur le vivant, comme le traitera, par exemple, plus tard, Claude Bernard, que Vico pose ici, mais celui de l'interaction entre le sujet et l'objet et l'indépendance de celui-ci à l'égard de l'observateur. La référence à l'anatomie sert ici d'analogie. Par l'abstraction, nous isolons certaines propriétés des objets et nous sommes alors incapables de relier intelligemment ces propriétés entre elles selon l'organisation de la réalité même. C'est là la limite qui nous sépare de la science divine que nous ne saurons jamais franchir.

Vient ensuite une seconde digression théologique, de résonance spinoziste : "*comme Dieu en effet est éminemment toutes choses, selon l'expression des théologiens chrétiens, et comme la génération et la corruption perpétuelle des étants, ne lui ajoutant ni ne lui retranchant rien, ne l'altèrent en rien, les étants finis et créés sont une certaine répartition ordonnée de l'être infini et éternel, de sorte que Dieu seul soit véritablement l'être et que toutes les autres choses participent plutôt de l'être*"(29, p. 13). Dieu le "facteur" du monde est la cause des causes et connaît parfaitement les causes. Dès lors, la question de la distinction entre le créateur et la créature se pose inévitablement. (La *Deuxième réponse aux objections faites à la métaphysique* (30) se conclut par une "Déclaration" dans laquelle Vico se défend de tout panthéisme et affirme la différence entre le Créateur et les créatures. L'éditeur français de cet ouvrage, Patrick Vighetti, cite à ce sujet Fausto Nicolini : "*cette "déclaration", fréquente dans les ouvrages publiés dans les pays catholiques, a une fonction purement préventive : dissiper tout soupçon d'hérésie de la part de l'auteur dans l'esprit des censeurs*"). Vico, en toutes occasions, réaffirme son orthodoxie catholique, invoquant le caractère définitivement mystérieux et vrai de la révélation : "*puisque c'est en Dieu seul que le vrai se rencontre avec exactitude, nous devons professer comme absolument vrai ce qui nous a été révélé par Dieu et non pas en chercher le genre, non pas chercher sur quel mode cela est vrai, puisque c'est là ce que de toute façon nous ne saurions comprendre*" (29, p.12)

Revenons à la gnoséologie.

L'abstraction commence par un renoncement à l'atteinte des choses extérieures elles-mêmes pour se concentrer sur des objets créés par l'esprit humain, qui lui permettent d'élaborer les mathématiques : *"l'homme, à la recherche de la nature des choses, ayant fini par s'apercevoir qu'il ne pouvait d'aucune façon l'atteindre parce qu'il n'a pas à l'intérieur de lui les éléments dont les choses sont composées (...), l'homme tourne à son profit cette infirmité de son esprit et, par ce qu'on appelle l'abstraction, se confectionne ("confinxit") deux notions : le point, qui peut être désigné, et l'un, qui peut être multiplié. Or, ce sont là deux fictions : le point, en effet, dès qu'on le désigne, cesse d'être un point ; l'un, multiplié, ne reste plus l'un. En outre il s'est arrogé le droit ("pro suo iure sumpsit") de procéder à l'infini à partir de ces fictions, au point de se permettre de tirer des droites au-delà de toute mesure et de multiplier l'un au-delà de tout nombre. Et de cette façon il a fondé pour lui-même une sorte de monde de formes et de nombres, qu'il puisse contenir en lui-même dans son universalité. Et en prolongeant, en raccourcissant ou en composant des droites, en ajoutant, retranchant ou combinant des nombres, il effectue des opérations infinies, parce qu'à l'intérieur de lui il connaît les choses infinies comme vraies ("intra se infinita vera cognoscit")"* (29, pp. 13-14). Dans ce même passage sont simultanément affirmés le caractère historique et artificiel des théorèmes mathématiques, et leur vérité. Ils ne sont pas vrais malgré le fait qu'ils sont une production humaine, mais parce qu'ils le sont. Vico souligne que ces créations mentales sont des "fictions", mais la connaissance que nous avons de ce monde de fictions est absolument vraie, car nous en sommes les créateurs. *"Ce sont les noms eux-mêmes qu'il définit, et, à l'instar de Dieu, sans le soutien d'aucune chose, il crée pour ainsi dire ex nihilo des choses telles que le point, la droite, le plan"* (29, p. 14). C'est précisément le caractère purement abstrait, indépendant de toute chose qui ne dépende pas de nous, qui fait la valeur de vérité des propositions mathématiques. *"Aussi, comme la science humaine est née du défaut de notre esprit, (...) qui fait qu'il est extérieur à toutes choses et ne contient pas ce qu'il cherche à connaître et que, ne le contenant pas, les vérités qu'il étudie ne sont pas son oeuvre, les sciences les plus certaines sont celles qui effacent ce défaut originel et deviennent dans leur opération semblables à la science divine, puisqu'en elles le vrai et le fait sont convertibles"* (29, p.15)

De ce caractère abstrait, les mathématiques tirent aussi la propriété d'être un langage. *"Et de cette façon, puisqu'il lui est interdit de posséder les éléments des choses par lesquels celles-ci existent véritablement, il confectionne pour lui-même des éléments de langage, capables de susciter des idées qui ne donnent prise à aucune contestation"* (29, p. 14). Et ainsi, étant langage, les mathématiques s'appliquent et, devenant plus réelles, deviennent moins certaines. *"Et comme la science humaine est par abstraction, les sciences sont d'autant moins certaines qu'elles sont davantage plongées dans l'épaisseur de la matière ("in materia corpulenta immerguntur") : ainsi la mécanique est-elle moins certaine que la géométrie et l'arithmétique, parce qu'elle considère le mouvement, mais à l'aide de machines ; la physique moins certaine que la mécanique, parce que la mécanique traite du mouvement externe des circonférences, la physique du mouvement interne des centres ; la morale moins certaine que la physique, parce que la physique considère les mouvements internes des corps qui appartiennent à la nature, laquelle est certaine, tandis que la morale scrute les mouvements de l'esprit, qui sont très profondément enfouis et, pour la plupart, proviennent du désir, lequel est infini. Et pour la même raison, sont prouvés en physiques les faits théoriques ("meditata") dont nous pouvons réaliser opératoirement un simulacre ("quarum simile quid operemur") : de là que les notions que nous avons des choses naturelles sont tenues pour les plus claires et recueillent l'approbation la plus large si nous y ajoutons des expériences, c'est-à-dire des sortes de fac-similés de la nature ("quibus quid naturae simile faciamus")* (29, p. 15). Cette gradation de la vérité des sciences, d'autant plus vraies qu'elles sont moins réelles, a fait écrire à Arthur Child, à juste titre : *"paraphrasant la remarque d'Einstein, que pour autant que la science humaine se réfère à la réalité, elle n'est pas certaine, et que pour autant qu'elle est certaine, elle ne se réfère pas à la réalité".* (7).

La situation idéale décrite métaphysiquement pour Dieu, créateur et connaisseur de toute chose trouve donc un équivalent humain dans les sciences dont nous créons les objets. Vico en identifie deux, l'arithmétique et la

géométrie. Plus tard, il y ajoutera sa propre " *Science nouvelle*", la science des sociétés et de leur devenir. Nous reviendrons dans la discussion sur cette cartographie du savoir par Vico, mais il est important pour le moment présent de noter que l'opération initiale par laquelle l'esprit humain aborde la connaissance du réel est l'abstraction. L'importance de cette notion est souvent éclipsée, dans la connaissance de l'oeuvre de Vico, par la présence, au premier plan, de l'équivalence du vrai et du fait, mais elle est essentielle en ce qu'elle articule la connaissance et le réel.

1.2.4. Critique conjointe du cartésianisme et du scepticisme

Vico entreprend ensuite d'"arracher ces différents résultats aux dogmatiques (c'est-à-dire aux cartésiens) et aux sceptiques (c'est-à-dire, en fait, aux empiristes et aux sensualistes).

La section III s'intitule donc "*De la vérité première selon les "Méditations" de René Descartes*". Si Vico critique Descartes, à plus d'un demi-siècle de distance (les *Méditations* sont de 1641 et le *De Antiquissima* de 1710), c'est autant parce qu'il en désapprouve les thèses que pour en combattre l'influence, qu'il juge néfaste, et sa critique s'adresse aux "*dogmatiques de notre époque*", les cartésiens. Pour défaire ceux-ci, il remonte aux thèses fondatrices de leur chef de file. Le point de départ du cartésianisme est la révocation en doute "*non seulement des opinions ou, comme ils disent, des préjugés absorbés depuis la prime enfance par le canal des sens, ces messagers trompeurs, mais encore de toutes les vérités empruntées aux autres sciences*" que la métaphysique, "*car, enseignent-ils, il n'y a que la métaphysique qui nous donne la vérité indubitable dont dérivent, comme d'une source, les vérités secondes dans le reste des sciences*" (...) "*Par conséquent, la frontière qui sépare les dogmatiques des sceptiques sera cette première vérité que cette métaphysique nous dévoile*" (29, p. 16). Le *cogito* est la pierre de touche du dogmatisme contemporain de Vico. La philosophie est comme prise dans un dilemme entre le dogmatisme cartésien et le scepticisme. Vico va donc critiquer ici le *cogito*, après quoi il n'aura plus comme adversaire que le scepticisme, qu'il aborde dans la section suivante.

La critique du cartésianisme par Vico est associée au scepticisme. Puisque Descartes prétend réfuter ce dernier, après avoir jeté le doute sur les opinions dérivées des sens et sur les prétendues vérités scientifiques, Vico entreprend de montrer qu'il ne répond nullement aux attaques du scepticisme. Vico résume l'argument cartésien : "*L'homme peut révoquer en doute qu'il sente, qu'il vive, qu'il soit étendu et, pour finir, qu'il soit tout court*" (...) "*mais nul ne peut d'aucune façon manquer d'être conscient qu'il pense ni manquer de tirer avec certitude d'une telle conscience du fait de penser la conclusion qu'il est*" (29, p. 16). Mais cette "découverte" n'en est pas une et ne nous apprend rien de ce que nous sommes. "*Mais le sceptique ne doute pas qu'il pense (...) aussi ne doute-t-il pas d'être. (...) Mais la certitude qu'il pense est, soutient-il, le fait de la conscience, non de la science, et c'est une connaissance vulgaire qui convient à n'importe quel ignorant, comme Sosie ; non pas une vérité rare et exquise, dont la découverte demanderait la très-grande méditation du philosophus maximus. Savoir, en effet, c'est posséder le genre, autrement dit la forme, par quoi une chose advient, tandis qu'il y a une conscience des choses dont nous ne pouvons démontrer le genre ou la forme (...)* Or, quoique le sceptique soit conscient qu'il pense, il ignore cependant les causes de la pensée, autrement dit la façon dont elle se fait" (29, p. 17)

Ce que Vico désigne ici par scepticisme ressemble beaucoup à la thèse de Berkeley. Le Sceptique ne conclut pas et prône la suspension de jugement. . "*[But though it were possible that solid, figured, moveable substances may exist without the mind, corresponding to the ideas we have of bodies, yet how is it possible for us to know this ? either we must know it by sense, or by reason.] [As for our senses, by them we have the knowledge only of our sensations, ideas, or those things that are immediately perceived by sense, call them what you will : but they do not inform us*

that things exist without the mind, or unperceived, like to those which are perceived.] This the materialists themselves acknowledge. It remains therefore that if we have any knowledge at all of external things, it must be by reason, inferring their existence from what is immediately perceived by sense. [But (I do not see) what reason can induce us to believe the existence of bodies without the mind, from what we perceive, since the very patrons of matter themselves do not pretend, there is any necessary connexion betwixt them and our ideas." (3, p. 121) Vico exprime ainsi cette thèse : "Ils affirment en effet que les choses leur apparaissent, mais qu'ils ignorent ce qu'elles sont en réalité (quid autem re ipas sint, ignorare)" (29, p. 18). Mais là où le Sceptique s'arrête, Berkeley continue : "it remains therefore that the cause of ideas is an incorporeal active substance or spirit" (3, p. 125) ; Berkeley serait un sceptique qui conclut.

Les sensualistes auront toujours du mal à définir ce qui différencie la perception vraie de la perception trompeuse, la perception actuelle du souvenir, du rêve ou de l'hallucination. Berkeley donne trois critères : "*the ideas of sense are allowed to have more reality in them, that is, to be more* (1) *strong, (2) orderly, and (3) coherent than the creatures of the mind*" (3, p. 128) Hume ne retiendra que le premier critère : "*We may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity*" (3, p. 53). Cette difficulté est celle d'une certaine circularité : qu'il s'agisse de sensation ou de perception, la connaissance du monde extérieur, pour autant qu'il en existe un et qu'il soit bien l'objet de notre connaissance, repose sur des états de conscience. Or, si un état de conscience ne prouve pas l'existence de son objet, comment un autre état de conscience le prouverait-il ? C'est cette circularité que Wittgenstein a particulièrement bien formulée dans le *Tractatus logico-philosophicus* en disant qu'un "*tableau ne prouve pas un autre tableau*" (31), d'où le recours des "sceptiques" anglais du XVIII^{ème} siècle à la notion de "*degré*", dont il faut avouer qu'elle n'est guère satisfaisante, puisqu'elle renvoie forcément à la conscience des degrés, dont on retrouve l'écho dans l'usage qui est fait de nos jours par les philosophes anglo-américains de la notion de croyance ou de conviction.

La critique sceptique, telle que la résume Vico, et les difficultés qu'elle soulève, repose sur une distinction profonde et souvent méconnue entre la cause et l'effet. Le monde extérieur est censé être la cause des sensations, or celles-ci ne nous assurent en rien de l'existence et encore moins de la nature de celui-là. "...*Un témoignage n'est pas une cause ; c'est pourquoi le sceptique qui, dans sa sagacité, aura nié la certitude des causes, n'ira pas nier celle des témoignages*" (29, p.18). Pas plus que les sensualistes, le rationaliste Descartes ne parvient à contourner la difficulté sceptique. Celui-ci "*maintient que savoir, c'est connaître les causes dont quelque chose provient*" (29, p. 18), or la conscience ne nous renseigne jamais sur les causes de ce dont elle est le signe. Descartes échoue donc à réfuter le scepticisme.

"*Il n'y a à la vérité aucun moyen d'extirper effectivement le scepticisme, si ce n'est que le critère du vrai soit d'avoir fait le vrai lui-même*" (29, p. 18). La cause de toutes les causes, c'est Dieu (ici, Vico démontre au passage que Dieu est esprit, mais il me semble que cette démonstration n'est guère probante et qu'on pourrait en inverser les termes pour montrer que Dieu est corporel ; s'agit-il d'un passage de précaution opportuniste ?). Dieu étant la cause de toutes les causes, connaît par là-même toutes les choses, il contient toutes les vérités. Mais nous, qui ne sommes pas Dieu, quelle connaissance nous est donc possible ? "*Et parmi les vérités, celles-là en effet sont humaines dont nous forgeons pour nous-mêmes les éléments, éléments que nous contenons en nous-mêmes et que nous prolongeons à l'infini par postulation ; et lorsque nous les composons, les vérités que nous connaissons en les composant, nous les faisons ; et à l'égard de toutes nous possédons le genre ; c'est-à-dire la forme, par laquelle nous faisons (et ob haec omnia genus seu formam, qua facimus, teneamus)"* (29, p. 19). Nous connaissons les causes lorsque nous sommes nous-mêmes la cause de ce que nous connaissons. Il fait ici référence à la géométrie et à l'arithmétique, mais il faut comprendre cette référence comme une référence à un exemple de ce que peuvent être les connaissances humaines, exemple le plus éminent mais non unique. Il introduit également les notions de genre et de forme, qu'il développe dans le chapitre suivant. D'ores et déjà, on comprend que la forme est ce par quoi nous faisons (*qua facimus*) les choses que nous produisons. La forme est donc l'instrument et de la production et de la connaissance.

La critique que conduit Vico contre le cartésianisme est célèbre. Mais elle ne saurait être dissociée de celle qu'il mène contre le scepticisme. En fait, c'est contre ce qu'on pourrait appeler le "conscientisme" que Vico s'insurge. Ludwig Wittgenstein (31) remarque qu'un tableau n'est qu'un tableau et ne peut jamais prouver un autre tableau. C'est, dans une autre langue, ce qu'affirme Vico. Un état de conscience n'est qu'un signe et ne se prouve jamais que lui-même. A la vérité, la connaissance n'est pas une sous-classe de la conscience, et toute philosophie, qu'elle soit plutôt rationaliste ou plutôt sensualiste, qui prétendrait établir la connaissance comme une sorte de conscience, est illusoire.

1.2.5. La constitution intellectuelle de l'objet

Le chapitre II est intitulé "*Des genres ou des idées (De generibus sive de ideis)*" (29, p. 20). Vico y entreprend une clarification des notions de genre, forme, idée, universaux, individu, physique et métaphysique, et des notions associées. Les oppositions fondamentales sont celles entre "*forme*" et "*universel*", d'une part, et entre "*métaphysique*" et "*physique*", d'autre part.

"Les Latins, quand ils disent "genus", entendent "forme" ... dès lors que le vrai pour les anciens philosophes italiens était la même chose que le fait, il fallait que les genres des choses fussent non pas des universaux au sens des Ecoles, mais des formes" (29, p. 20). La valeur de la notion de forme est donc nécessairement liée à la théorie du *verum-factum*. Elle n'est pas une position dogmatique que Vico prendrait plus ou moins arbitrairement, mais elle lui semble solidaire de sa thèse fondatrice. Cette solidarité nous aide à comprendre ce qu'il faut entendre par ce terme de "*forme*" et quel est l'enjeu de l'opposition avec la notions d'"*universel*". La forme doit être ce par quoi nous comprenons les choses, et donc aussi ce par quoi nous les faisons.

Mais Vico ne parle pas, comme nous venons de le faire, du point de vue humain, mais du point de vue de la "*science divine*", celle que Dieu, facteur de toutes choses, possède de celles-ci. Ici intervient la deuxième opposition, entre métaphysique et physique : "*les formes physiques sont formées à partir des formes métaphysiques*" (29, p. 21) La thèse de Vico nous renvoie à un schéma platonicien. On sait que pour Platon, les choses naturelles, de ce monde-ci (*physiques*, donc) résultaient d'un mélange d'idées non sujettes aux mêmes altérations et confusions que les choses naturelles. La forme est le modèle idéal des choses, mais une forme métaphysique, c'est-à-dire purement intellectuelle et précédant toute réalisation. L'appréhension des genres, des classes de choses, par le biais des formes est ainsi plus fructueuse que l'appréhension par induction, comme une collection, ce que les Ecoles appellent les "*universaux*". "...*la physique d'Aristote a de nos jours mauvaise réputation, comme étant trop universelle : tandis qu'au contraire le genre humain s'est trouvé enrichi d'innombrables vérités par le feu et la machine, ces instruments de la physique moderne, laquelle produit ses objets de façon qu'ils soient similaires aux oeuvres particulières de la nature*" (29, p. 21) Aristote, dans sa science de la nature (*physique*) voulait trop embrasser de phénomènes dans des classes de plus en plus vastes, mais dont il ne possédait pas la *forme* intelligible (*métaphysique*) ; la physique moderne, en produisant ses objets, s'est enrichie de nombreuses vérités (*facta*). On notera que ces objets "*similaires aux oeuvres de la nature*" ne sont pas de simples images mentales de celle-ci, mais bien des objets réels (*rerum*), produits "*par le feu et la machine*".

Vico fait ensuite l'éloge de ceux qui, au lieu de se contenter de la loi universelle (celle qui se rapporte au genre) savent appréhender les exceptions possibles, parce qu'ils perçoivent les causes qui peuvent expliquer ces exceptions. "*En effet, des situations nouvelles, extraordinaires, inattendues, ne peuvent être prévues par ces fameux*

genres universels" (29, p. 22). On le voit, ceux-ci n'ont d'universel que le nom. Ils prétendent à l'universalité, en tant que genres, mais, comme ils ne procèdent pas des causes de cette universalité, ils ne peuvent la réaliser.

Plus loin encore (29, p. 23), Vico débusque dans l'usage des genres, c'est-à-dire des termes universels, la raison de la plupart des erreurs des philosophes : "*Toutes les erreurs en philosophie proviennent des termes homonymes, couramment appelés équivoques : ceux-ci ne sont autre chose que des vocables communs à plusieurs choses. Sans les genres, il n'y aurait pas d'équivoques.(...) C'est pourquoi je me demande si les genres ne poussent pas les philosophes à l'erreur plus encore que les sens ne poussent le vulgaire dans de fausses convictions ou dans des préjugés. Car les genres, avons-nous dit, confondent les formes, en d'autres termes ils ne rendent pas moins les idées confuses, comme on dit, que les préjugés ne les rendent obscures*".

Pour résumer et transposer les conceptions de Vico sur les genres et les idées dans un langage et une problématique plus modernes, je propose de comprendre le mot "genre" comme équivalent à ce que nous appelons "classe" ou "ensemble", et "forme" ou "idée" à notre "propriété". Vico oppose une interprétation par la compréhension à une approche par l'extension des termes. Pour cette dernière, c'est l'appartenance d'un élément à une classe donnée qui implique que cet élément possède telle propriété (Socrate est un homme, donc il est mortel). Pour la thèse défendue par Vico, c'est la propriété d'être mortel qui définit d'abord l'élément et, ensuite, permet son rattachement éventuel à une classe d'objets présentant la même propriété (Socrate est mortel, donc c'est un homme). Laissons de côté le fait que ce dernier raisonnement suppose une prémisse telle que "Socrate est ou un homme ou un immortel". Reste que les deux supposent une troisième prémisse "Les hommes sont mortels". Comment celle-ci peut-elle être vraie ? Il y a trois manières d'appréhender cette possibilité. Si on prend le genre comme collection de termes, c'est-à-dire par son extension, on constate que Pierre est mortel, Paul également, et ainsi de suite, d'où il suit que les hommes sont mortels. De la même manière, les Anglaises sont rousses. La seconde manière est de poser comme une définition conventionnelle du terme "homme" que "tout homme est mortel". On a alors une définition du mot, mais celle-ci ne donne aucun moyen de connaissance de la chose. La troisième possibilité est que ce soit un fait que la propriété appartienne au genre. Le genre humain possède la mortalité. Celle-ci est incluse dans la compréhension du concept. "*...la somme des angles d'un triangle est toujours égale à deux droits. - Certes oui, mais ce n'est pas pour moi une vérité infinie ; elle tient à ce que j'ai, imprimé dans l'esprit, la forme (c'est-à-dire l'idée) d'un triangle, dont je connais maintenant cette propriété, et à ce qu'elle est pour moi l'archétype de tous les autres*" (29, p. 24). C'est là une conception clairement platonicienne que les empiristes et les aristotéliens rejeteront. Pour eux, la connaissance de ce fait, à supposer qu'il en soit un, ne peut résulter que de l'exploration de l'extension du concept. Mais, on l'a vu, celle-ci suppose donnée la collection de ses éléments. La difficulté est alors l'identification de ceux-ci : ou bien une sorte de liste est disponible et il faut pour chaque élément regarder s'il figure sur la liste, auquel cas la propriété devient "figurer sur la liste des éléments"; ou bien il faut connaître la propriété définissant le concept et considérer si l'élément comporte ou non cette propriété. Je ne crois pas que la première méthode puisse valablement être considérée comme étant à la base de la constitution d'un savoir quelque peu étendu. "*Parler en termes universels est le fait des enfants ou des barbares*" (29, p. 23). Il y a donc nécessairement une connaissance première (sinon *a priori*) de la *forme* sur le *genre*. Vico n'est pas pour autant un adepte de la réminiscence platonicienne, ni des idées innées, ni des intuitions mystérieuses. Nous connaissons les faits dont nous sommes la cause. Nous verrons plus loin quelles peuvent être les origines d'une connaissance des formes dans ce sens.

Il est donc temps, pour Vico, d'explicitier ce qu'il entend par "causes", et c'est l'objet du chapitre III. "*Les Latins confondent "causa" avec "negotium", autrement dit avec le travail (opération), et ce qui naît d'une cause, ils l'appellent "effectus". Ce qui s'accorde manifestement avec ce que nous avons dit du vrai et du fait; car, si est vrai ce qui est fait, prouver par les causes est la même chose qu'effectuer, et ainsi la cause et l'activité (negotium) seront la même chose, à savoir le travail (operatio); et même chose le fait et le vrai, à savoir l'effet*" (29, p. 25). On est ici non seulement dans le monde des idéalités mathématiques, où l'homme est comme Dieu, créateur de tous les éléments et "facteur" de la vérité, mais aussi dans le monde des activités de production en général, dans le travail. Vico ne développe pas ce champ d'application de ses théories. C'est pourtant là que se jouent la possibilité et les modalités

de notre connaissance des objets réels. Nous reviendrons dans la deuxième partie de ce travail sur cette limitation de la pensée de Vico. Les raisons de la vérité des mathématiques sont les raisons mêmes de l'impuissance de la physique (entendons science de la nature, du réel) : "*l'arithmétique et la géométrie démontrent bel et bien par les causes ce qu'on pense d'ordinaire qu'elles ne prouvent pas par les causes. Et si elles démontrent par les causes, c'est parce que l'esprit humain contient les éléments des vérités, éléments tels qu'il peut les séparer et les composer; et de ces éléments d'abord distingués et ensuite composés surgit le vrai que ces sciences démontrent, de telle sorte que la démonstration soit la même chose que le travail (operatio), et le vrai la même chose que ce qui est fait. Et c'est pour cette raison même que nous ne pouvons prouver les phénomènes physiques par les causes, car les éléments des choses naturelles sont extérieurs à nous.*" La connaissance par les causes des choses naturelles est de la seule capacité de Dieu. "*En effet, bien qu'ils soient finis, c'est pourtant l'affaire d'une puissance infinie que de les séparer, de les composer et d'en produire l'effet*" (29, p. 25).

Le chapitre IV est composé de six sections. La première traite "*Des Essences ou Puissances*", la seconde "*Des Points métaphysiques et des Conatus*", et les quatre dernières de divers aspects du mouvement. Dans son ensemble, ce chapitre un peu foisonnant permet de comprendre la distinction essentielle pour Vico entre les domaines de la métaphysique et de la physique. Rappelons encore que par physique il faut entendre, comme c'était encore l'usage au XVIIIème siècle, l'ensemble des connaissances de la nature, et non pas seulement ce que nous désignons actuellement par "physique". Vico entend en fait par "métaphysique" des vérités d'ordre divin, par opposition aux vérités auxquelles nous pouvons accéder concernant les choses créées et compte tenu de la limitation que nous impose notre propre nature, qui est, précisément, de ne pas en être les auteurs.

Le point de départ de Vico est une identification de l'essence et de la puissance. "*Ce que les Ecoles appellent "essentia", les Latins l'appellent "vis" (force, vertu) et "potestas" (puissance). Or tous les philosophes estiment que les essences sont éternelles et immuables. (...) De là il est permis de conjecturer que les anciens philosophes italiens jugeaient que les essences individuelles de toutes choses étaient des puissances éternelles et infinies (...) De là vient qu'ils pensaient que la métaphysique était la seule science vraie, elle qui traite des puissances éternelles*" (29, p. 27) Voilà la frontière tracée entre physique et métaphysique : "*dans la physique il s'agit des actes, et dans la métaphysique des puissances*". La première traite des choses réelles, n'est pas tout-à-fait vraie et nous est accessible, la seconde est absolument vraie, mais ne traite pas du réel et ne nous est pas accessible.

Vico illustre ensuite cette distinction par une réflexion sur la divisibilité de l'espace et de la matière, d'une part, et sur le mouvement et ses causes d'autre part. Le premier sujet s'intitule ici "*les points métaphysiques*" et le second "*les mouvement et le conatus*". Par cette curieuse expression de "*point métaphysique*", notre auteur nous entraîne à penser la vérité de la conception du point en géométrie sur le modèle de la vérité métaphysique, c'est-à-dire d'une vérité relative aux puissances et non aux actes. Il ne faut pas comprendre le point géométrique comme une chose, sur un modèle physique, mais comme une virtualité, sur le modèle métaphysique. "*Car la géométrie a reçu de la métaphysique la puissance d'extension (virtutem extendendi), laquelle, étant puissance de ce qui est étendu, est antérieure à ce dernier, et donc inétendue. De même que l'arithméticien a reçu de la métaphysique la puissance du nombre, à savoir l'un, qui, étant puissance du nombre, n'est pas nombre, et de même que l'un, qui n'est pas nombre, engendre le nombre, ainsi le point, qui n'est pas étendu, donne naissance à l'extension. Quand en effet le géomètre définit le point comme ce dont il n'y a pas de parties, c'est là une définition nominale (definitio nominis) ; il n'y a aucune chose subsistante (nulla substernitur res), en effet, qui n'ait pas de parties, et pourtant on peut la désigner en esprit ou par écrit. De même, la définition de l'un pour l'arithméticien est également nominale : car il fixe d'avance comme l'un multiplicable ce qui en réalité (re ipsa) n'est pas un*" (29, p. 29). On remarque que la géométrie et l'arithmétique "reçoivent" leurs concepts de la métaphysique. Cela consacre la primauté de celle-ci, mais c'est aussi un exemple premier de transfert de notions d'une discipline dans l'autre. C'est là un des principes de l'épistémologie vichienne selon lequel les différentes sciences progressent par importations de concepts, la métaphysique étant la première d'entre elles : "*la métaphysique est la source de tout vrai et (...) c'est d'elle que la vérité se diversifie pour former toutes les autres sciences*" (29, p. 29).

On laissera de côté l'affirmation douteuse de Vico selon laquelle l'un n'est pas un nombre (peut-être pense-t-il plutôt multiple) ... L'important est la distinction nette faite ici par Vico entre le conceptuel et le réel. Les concepts transposés de la métaphysiques sont irréels et virtuels, intellectuels et produisent des définitions de termes qu'il ne faut pas confondre avec les choses dont ils sont la définition. Telle est la leçon de Vico sur la distinction entre physique et métaphysique et sur la primauté de celle-ci sur celle-là. Une tradition métaphysique substantialiste nous a habitués à considérer son objet comme réel, comme étant même l'archétype de la réalité. Vico s'appuie sur une distinction capitale entre être et existence : aux idéalités métaphysiques l'être et l'essence intellectuelle, aux réalités physiques l'existence. Cette inversion de perspective est capitale, en ce qu'elle fait comprendre que seules les essences métaphysiques sont l'objet de l'intelligence, mais d'une intelligence parfaite qui n'est pas la nôtre, qui fait partie du monde physique, le monde réel que nous ne pouvons appréhender que par abstraction. Entre métaphysique, géométrie et physique se tissent des liens étroits faits de transpositions des notions de l'une dans l'autre, transpositions qui peuvent tout autant se trouver éclairantes que sources d'erreur. Vico prévient ainsi tout de suite contre l'erreur qui consisterait à donner de la réalité aux virtualités de la métaphysique. *"A la vérité, aussi loin qu'on remonte, on peut classer les philosophes en quatre classes. Les premiers sont des géomètres éminents qui ont disserté des principes physiques par des hypothèses de mathématique : parmi eux, Pythagore. Les deuxièmes, ayant une bonne connaissance de la géométrie et cultivant assidûment la métaphysique, ont réfléchi sur les principes des choses sans aucune hypothèse, et c'est la raison pour laquelle ils ont disserté des choses de la nature par des généralités métaphysiques : parmi eux, Aristote. Les troisièmes, ignorant la géométrie et hostiles à la métaphysique, ont relevé le simple corps étendu jusqu'à s'en servir comme de matière; dans l'explication qu'ils ont donné des principes ils ont échoué, et fort lourdement, pour ainsi dire sur la pierre du seuil; en revanche ils ont été plus heureux dans ce qu'ils ont pensé des phénomènes particuliers de la nature : parmi eux, Epicure. Les derniers, enfin, ont voulu que les principes des choses consistent en un élément corporel d'une certaine quantité et d'une certaine qualité : ainsi, parmi les plus anciens, ceux qui ont choisi la terre, l'eau, l'air, le feu, prenant soit un de ces éléments, soit deux, soit tous ensemble; et parmi les modernes, les chimistes. Mais ils n'ont rien dit sur les principes qui soit à leur honneur; les explications des choses particulières de la nature qui découlent de leurs principes réussirent, excepté dans quelques cas, où elles se révélèrent plus périlleuses qu'avisées"* (29, pp. 29-30).

Les sections suivantes du chapitre IV illustrent encore la distinction entre le domaine métaphysique et le domaine physique par une discussion fine des notions de mouvement et de conatus. Vico argumente qu'il n'y a pas dans la nature de mouvement rectiligne uniforme; tous les mouvements réels sont composés. De même, les corps naturels n'ont pas de conatus - et ne peuvent donc pas en transmettre à d'autres corps. Le mouvement rectiligne et le conatus sont donc des idéalités métaphysiques qu'il faut traiter en tant que telles et non pas supposer réelles dans la nature.

Les réalités ne se saisissent pas en extension mais par leur concept. Le domaine métaphysique n'est pas une super réalité, mais la matrice intellectuelle qui permet de comprendre le monde en en comprenant la fabrication. Comprendre le monde n'est pas le classer, mais en comprendre la réalisation.

1.2.6. La constitution du sujet

Le chapitre V distingue *anima*, comme principe de la vie et *animus*, comme principe du sentiment et de la pensée. *"Anima vivamus, animo sentiamus"* (29, p. 41). Suit une discussion sur le rôle et la localisation corporelle de ces deux principes. L'essentiel de cette discussion est obsolète, mais la conclusion de Vico est intéressante : *"Je dirais presque que la précaution la plus sûre à prendre pour méditer le vrai, c'est de se débarrasser de nos passions pour les choses (affectus rerum) plutôt que de nos préjugés. Car on ne viendra jamais à bout des préjugés, tant que*

durera la passion; en revanche, une fois la passion éteinte, le masque tombe, que nous avons appliqué sur les choses; ne restent que les choses elles-mêmes" (29, p. 44) Freud, pas plus que Lao-tzeu, ne désavouerait probablement pas cette position. Certains médecins anciens situaient le siège de l'esprit dans le coeur, Descartes le situe dans la *glande pinéale* (l'hypophyse). Vico critique les Anciens, pas pour les raisons de Descartes, mais au vu des résultats de l'anatomie moderne. Quant à la théorie de Descartes, il ne la réfute pas mais montre qu'elle n'a rien de certain. L'âme se définit surtout par des fonctions (vie, sensations, sentiments, imagination, pensée, mémoire, etc.) dont rien ne permet d'affirmer la localisation en un endroit particulier tant que les progrès de l'anatomie ne l'auront pas permis. Il y a encore de nos jours, dans les neurosciences, des cartésiens qui sont certains d'avoir localisé la nouvelle glande pinéale et des sceptiques qui attendent d'en savoir plus.

Le chapitre VI (*De la pensée*) prépare en fait la suite de l'ouvrage, où il sera question de connaissance certaine. Au passage, deux discussions prennent place, mettant à mal le cartésianisme. La première a trait à la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, et la seconde au problème du mal, de l'erreur et du libre-arbitre confrontés à la toute-puissance et à la bonne volonté divines. Concernant la démarche de Descartes, Vico reprend sa polémique : le *cogito* est un signe de la pensée, et ne peut être le principe d'où dériverait toute certitude, notamment pas celle de l'existence de Dieu. Vico "se demande avec étonnement comment (un penseur aussi pénétrant que Malebranche) a pu se ranger à la première vérité de René Descartes : "Cogito, ergo sum", alors que de ce que Dieu crée les idées en moi il aurait dû plutôt tirer la conclusion suivante : "Quelque chose pense en moi, quelque chose qui donc est : or dans la pensée je ne reconnais aucune idée du corps; ce qui donc pense en moi est la pensée la plus pure, c'est-à-dire Dieu". (...) Au point que Malebranche, s'il voulait rester doctrinalement cohérent, aurait dû enseigner que la pensée humaine tire de Dieu non seulement la connaissance du corps, mais également celle de soi-même; en sorte qu'elle ne se connaîtrait pas non plus elle-même, si elle ne se connaissait en Dieu. La pensée en effet se montre en pensant : Dieu pense en moi, c'est donc en Dieu que je connais ma propre pensée. C'est alors que la doctrine de Malebranche eût été cohérente" (29, pp. 45-46). Loin que le *cogito* soit le fondement de la preuve de Dieu, c'est Dieu qui est le fondement du *cogito*.

La deuxième discussion fait appel à Saint Augustin. Comment concilier la toute-puissance divine et le libre-arbitre humain ? "Voici Augustin : "Non seulement il attire quelqu'un de consentant, mais quelqu'un qui s'en réjouit, et il l'attire par le plaisir". Quoi de plus approprié et à la constance de la divine volonté et à la liberté de notre pouvoir de décision ?" (29, p. 46) Vico nous fait ici penser à Pascal : "nous voyons des choses finies, nous nous sentons finis nous-mêmes, mais c'est précisément pourquoi nous pensons l'infini : il nous semble voir le mouvement suscité et communiqué par les corps, mais ce sont cette suscitation et cette communication elles-mêmes qui affirment et confirment Dieu, et qu'il est pensée, et qu'il est auteur du mouvement (ces points ont été discutés au chapitre IV). Nous voyons bon ce qui est mauvais, multiple ce qui est un, autre ce qui est le même, en repos ce qui n'est pas en repos, mais comme ni le bon, ni l'un, ni le même, ni le repos ne sont dans la nature, se tromper en ces matières veut dire tout simplement que les hommes, imprudents ou trompés, contemplent à travers les choses créées comme en autant d'imitations le Dieu très-bon et très-grand." (29, p. 46)

Le sujet n'est pas une donnée première. La pensée moderne commence à en avoir des intuitions, qu'il s'agisse de prendre en compte le caractère collectif et social du sujet, ou sa constitution neurobiologique plurielle et progressive. Le "Je" n'est plus considéré comme une évidence ni comme une nature, mais plutôt comme l'une des dimensions ou des manifestations de processus bien plus nombreux et hétérogènes. Il n'est pas non plus le siège unique ni même privilégié de la connaissance ni de la représentation. Vico n'a certes pas la prémonition des découvertes factuelles de la science moderne, mais il a l'intuition féconde sur le plan épistémologique que le sujet de la connaissance n'est pas un être donné, mais l'un des termes d'une relation, dont la nature consiste dans la construction même de cette relation. Le sujet n'est pas un spectateur posé *a priori* en face d'un monde dont il tenterait d'obtenir l'image la plus claire possible, c'est un acteur faible et limité, dans ce monde, dont il ne saisit que ce dont il est lui-même l'auteur.

1.2.7. Les voies de la vérité

Le chapitre VII reprend l'ensemble des considérations métaphysiques précédentes et en tire les conclusions épistémologiques pour définir une sorte de code de bonne conduite dans la recherche scientifique. Vico prend donc ici nettement parti pour ce que nous appellerions une épistémologie normative : *"Les arts (la topique, la critique et la méthode, dont il va développer les règles) sont en quelque sorte les lois de la république des lettres : car ce sont les remarques sur la nature faites par l'ensemble de la communauté savante qui ont débouché sur les règles des disciplines"*. Ainsi l'épistémologie normative n'est pas non plus l'application d'une métaphysique *a priori* qui viendrait *ex cathedra* dicter ses axiomes, mais bien le résultat d'une observation de la *nature* de la vérité, c'est-à-dire de la façon dont celle-ci apparaît dans les pratiques scientifiques. Il commence, dans les sections I à IV, par définir certains termes de nos facultés de connaître, puis conclut, dans la section V, sur *"la Faculté de savoir avec certitude"*. Vico rappelle le cadre général de sa théorie : Dieu seul est vérité, parce qu'il est l'auteur des choses créées; l'homme est dans la même position que Dieu en ce qui concerne la géométrie et l'arithmétique, dont il crée les objets; les choses naturelles sont *"les pensées de Dieu"* (29, p. 48).

Trois *"facultés"* sont spécialement examinées par Vico : le *"sens"*, la *"mémoire ou imagination"*, et l'*"ingéniosité"*. Le *"sens"* est *"interne"* ou *"externe"*. Selon lui, les Anciens englobaient sous ce terme toutes les opérations de l'âme, c'est-à-dire non seulement les sensations et les perceptions externes, mais aussi les internes, comme les émotions, plaisir et douleur, les jugements, les délibérations, les souhaits (29, p. 48). Il semble les suivre sur ce point et ne prend de distance que sur le caractère corporel de l'esprit : *"il n'y a aucune secte païenne qui ait reconnu l'esprit humain pur de toute corporéité. Ce qui les conduisit à penser que toute activité de l'esprit était un sens, c'est-à-dire que toute action et toute passion de l'esprit était une action du corps. Mais notre religion enseigne que l'esprit est absolument incorporel, et nos métaphysiciens démontrent que lorsque les sens corporels sont mus par des corps, ils sont mus à cette occasion par Dieu"* (29, p. 48). Il n'y a pas de réponse explicite dans le texte de Vico à la question de savoir s'il considère les deux thèses comme liées, comme semble l'indiquer ce passage, ce qui signifierait que le recours à *"l'enseignement de la religion"* est de pure forme. Non sans habileté, la référence à l'occasionalisme de Malebranche réintroduit Dieu dans ce qui serait une vision corporaliste des opérations de l'esprit. En tout état de cause, ce qu'il faut surtout retenir c'est que l'unité profonde entre le sens interne et le sens externe empêche de donner à ce dernier tout statut gnoséologique privilégié. Les sensualistes font de la perception des objets externes le critère de notre connaissance du monde réel. Mais si les sensations provenant de l'extérieur sont de même nature que celles du sens interne, rien en elles ne nous permet d'être certains qu'elles représentent bien autre chose qu'elles-mêmes. Réciproquement, si les sensations internes relevant du jugement et du raisonnement sont de même nature que les sensations externes ou que celles du souhait, rien ne garantit la réalité de leurs objets et le rationalisme est aussi peu certain que le sensualisme. Vico place donc dans une situation équivalente les deux courants principaux de la théorie de la connaissance occidentale, en ce qu'ils se réfèrent tous deux au *"sens"* ainsi défini. La conscience d'un objet ne nous apprend rien sur la nature de celui-ci. Ce rejet du conscientisme, comme réponse insuffisante au scepticisme est un trait majeur de la pensée vichienne.

Mémoire et imagination sont les deux versants d'une même faculté de se représenter ce que les sens ont perçu. L'imagination ne fait qu'arranger de nouveau les images présentes dans la mémoire, et *"l'homme ne peut rien imaginer qui excède la nature"* (29, p. 48).

"Ingenium est la faculté de conjoindre dans une unité des choses séparées et opposées" (29, p. 49). C'est une faculté propre à l'homme et c'est la source des techniques et des sciences : *"de même que la nature engendre ce qui est physique, de même l'homme produit ce qui est mécanique, et de même que Dieu serait l'artisan de la nature, de même l'homme serait le Dieu de l'artifice ? Oui bien sûr : d'où vient la science"* (29, p. 49) Première indication sur le processus intime de la production de la science : l'ingéniosité permet de rassembler des éléments éloignés, voire opposés, et de construire ainsi à l'aide de ces éléments des artifices (par opposition aux productions naturelles) dont

nous avons la science parce que nous les avons faits. La technique est en quelque sorte la preuve de la science.

Viennent ensuite les règles proprement dites de l'épistémologie, "*De la faculté de savoir avec certitude (De certa facultate sciendi)*". Il s'agit, en fait, de règles concernant la conduite des trois opérations principales de l'esprit : la perception, le jugement et le raisonnement, auxquelles s'appliquent respectivement : la topique, la critique et la méthode.

La topique doit être prise "*comme une liste et un alphabet de questions à poser sur une matière donnée, afin de l'envisager sous tous ses aspects*" (29, p. 52). Sa méconnaissance est une des lacunes de la méthode cartésienne. "*Par quel moyen en effet l'idée claire et distincte de notre esprit serait-elle la règle du vrai si elle n'envisageait dans son ensemble tout ce qui est inhérent à une chose et tout ce qui s'y rapporte ? Et pour quelle raison serait-on certain d'avoir tout envisagé, si ce n'est pour avoir parcouru toutes les questions qui peuvent être posées concernant la chose dont il s'agit ?*" (29, p. 52). L'intuition de l'esprit ne saurait remplacer l'exploration du réel, et celle-ci a besoin d'un art particulier, la topique. Celle-ci nous indique les différents "*lieux*" d'où se placer pour interroger la nature : "*si, tenant le flambeau de la critique, il parcourt tous les lieux de la topique, alors il sera certain d'avoir connu la chose clairement et distinctement; car il l'aura soumise à toutes les questions que l'on peut poser sur un sujet donné; et pour avoir épuisé ainsi les questions, la topique elle-même se transformera en critique*" (29, p. 52). La réintroduction de la topique dans l'arsenal philosophique peut faire passer le discours de Vico pour un retour à l'aristotélisme et à la scolastique. Mais ce qu'il réintroduit ce n'est pas une topique figée dont les catégories, les *lieux*, sont calqués sur la discipline grammaticale, mais une topique propre à la nature de chaque objet, dont il s'agit d'envisager les différentes dimensions, les différents aspects de manière systématique et non pas seulement selon l'intuition du sujet.

La critique et la méthode se rapportent respectivement au jugement et au raisonnement. Le texte est moins disert sur ces deux disciplines. L'ingéniosité est un facteur essentiel en ce qu'il permet de rassembler ce qui est épars et de trouver des choses nouvelles à partir d'éléments déjà connus. "*Et ceux qui ont écrit sur les auteurs des découvertes rapportent que tous les arts et tous les avantages dont l'humanité s'est enrichie grâce aux techniques (ab artificii) ont été découverts soit par pur hasard, soit par une ressemblance qui, ou bien a été indiquée par les animaux, ou bien inventée de toute pièce par l'industrie (industria) de l'homme*" (29, p. 53). Pour ce qui concerne la méthode, Vico rejette également, le syllogisme aristotélicien, le sorite stoïcien, et la méthode géométrique des cartésiens, au profit de "*l'induction par similitude*" (29, p. 53). Pour lui, le raisonnement doit répondre à deux exigences : produire une connaissance nouvelle dans sa conclusion et être clair et distinct. La méthode géométrique est claire et distincte, mais ne sert qu'à exposer des résultats déjà acquis; le syllogisme ressortit d'une logique d'ensembles et ne fait que "*développer l'espèce subordonnée au genre*" (29, p. 54). Le sorite, enfin, "*joint les causes aux causes de proche en proche*" (29, p. 54), mais d'une façon linéaire et non en rapprochant deux choses éloignées, ce qui aurait produit une connaissance nouvelle.

Vico revient sur les rapports entre géométrie et physique : "*ce n'est pas la méthode géométrique qu'il faut importer en physique, mais la démonstration géométrique elle-même*" (29, p. 54). Se référant à Galilée et aux "Anglais" (Newton ?), il conclut qu'"*il est donc juste d'expliquer les effets particuliers de la nature par des expériences particulières, qui soient des opérations particulières de la géométrie*" (29, p. 54). Alors qu'il est légitime, en arithmétique et en géométrie, de poser des hypothèses et de construire sur celles-ci des raisonnements et des théories, qui sont vraies parce que nous les faisons, la nature ne saurait être soumise aux visions de notre esprit. On ne saurait donc construire déductivement une théorie générale de la nature à partir de simples axiomes et postulats. Par contre, recréer des effets naturels de manière que s'y appliquent les opérations mathématiques, cela est légitime et producteur de vérité. "*Les choses physiques seront vraies quand nous les aurons faites; de même que les choses géométriques sont vraies pour les hommes parce qu'ils les ont faites*" (29, p. 55).

1.2.8. Dogme et science

Le huitième et dernier chapitre s'ouvre - opportunément ? - par une section intitulée "*Du créateur suprême*". Il en ressort essentiellement que le monde est bon, puisqu'il est créature divine, et que ce n'est que par rapport à nos intérêts et nos passions que la *fortune* peut être dite bonne ou mauvaise.

Mais surtout, cette affirmation du règne absolu de Dieu sur la création permet de distinguer le domaine propre de la connaissance humaine, comme Vico le fait dans sa conclusion : "*Tu as là, très sage Paolo Doria, la métaphysique qui convient à la faiblesse humaine, une métaphysique qui n'abandonne pas à l'homme toutes les vérités (comme le fait indûment le cartésianisme), ni ne les lui refuse toutes (comme le scepticisme), mais quelques-unes; une métaphysique compatible (commodam) avec la piété chrétienne, puisqu'elle distingue le vrai divin du vrai humain (évitant ainsi le panthéisme comme l'athéisme), et fait de la science divine la règle de la science humaine, non l'inverse (second reproche au cartésianisme); une métaphysique servante de la physique expérimentale que l'on cultive de nos jours pour le plus grand bien de l'humanité, en ce sens que c'est à cette métaphysique que nous devons de tenir pour vrai dans la nature ce dont nous faisons une sorte de maquette ressemblante (quid simile) dans nos expériences*" (29, p. 58). Nous aurons à nous interroger sur ce que la théorie du *verum-factum* doit aux "*enseignements de la religion*". Pour le moment, il faut remarquer que Vico délimite nettement un domaine et une démarche, le *facere* et l'expérimentation, qui assurent à l'homme une connaissance autonome, non révélée, de la nature, alors même que la métaphysique dont elle procède est "*compatible*" avec le dogme catholique. A côté du dogmatisme de fondement religieux, c'est aussi un autre dogmatisme que prétend réfuter Vico. Le cartésianisme en est le modèle et Descartes l'inspirateur. Il s'agit d'un dogmatisme rationnel qui prétend connaître la nature à partir de nos propres sentiments présentés comme des axiomes. Aujourd'hui, cette forme de dogmatisme n'est pas abandonnée du tout, notamment dans les sciences humaines, économie et psychologie en tête. Vico, au contraire, se range résolument du côté de l'expérimentation. La science est ainsi établie à bonne distance du scepticisme et du dogmatisme, catholique comme cartésien.

1.3. Questions

Cher lecteur, j'ai tenté jusqu'ici de rester aussi près que possible du texte du *De Antiquissima*, mais, au fil des pages, diverses questions sont inévitablement apparues, et il nous reste maintenant, avant de pouvoir discuter les thèses de notre auteur, à les examiner séparément pour s'assurer d'une compréhension cohérente de l'ensemble de sa "*métaphysique*". Il ne s'agit pas ici de prétendre à une fidélité historique, par ailleurs difficile à vérifier, mais plutôt d'une sorte de vérification de l'état de fonctionnement des outils légués par Vico.

1.3.1. Le fait est-il créé par l'esprit ?

L'un des soucis principaux de l'épistémologie moderne est celui de savoir dans quelle mesure les sciences nous donnent accès à une réalité indépendante de l'esprit (*mind independent*). La théorie vichienne nous renvoie à cette problématique : si le vrai est créé par l'homme, est-il autre chose qu'un produit de son esprit ?

1.3.1.1. Comme représentation

Une première interprétation de cette hypothèse est de comprendre "création de l'esprit" comme une représentation, une image mentale. Ce serait un contresens manifeste que d'interpréter la théorie vichienne comme signifiant que le fait est une image mentale. On l'a vu, Vico rejette l'idée que la connaissance puisse être fondée sur le *sens*, interne ou externe, ou, comme nous dirions plutôt, sur la conscience. La vérité selon Vico n'est pas une représentation. Il me semble difficile de tirer Vico vers une forme de constructivisme néokantien. La création de l'objet par l'esprit n'est la création d'un objet mental que dans le cas idéal des mathématiques, dans la connaissance du monde, ce ne peut être que la création d'un objet matériel, d'une chose dans les choses.

1.3.1.2. Comme interprétation

Une seconde possibilité est que le fait soit une création en tant qu'interprétation du réel. Les analyses de la perception, notamment la Gestalttheorie, ont accoutumé l'idée qu'il existe une sorte d'état brut de la nature, *avant* la perception, qui est dénué de sens, et que notre activité perceptive, en y découpant un paysage signifiant, constituent l'expérience et le fait, en lui conférant un sens qu'elle n'a pas par elle-même. C'est ce que fait l'expérience courante dans la perception et c'est aussi ce que fait la science par l'observation et l'expérimentation. Le fait est ainsi une lecture, une interprétation du réel. Cette vision des choses n'est pas incompatible avec les conceptions vichiennes, mais ne lui correspond pas non plus. Lorsque Vico parle de *facere*, il entend bien une composition d'éléments qui va bien au-delà d'un simple réarrangement perceptif. L'expérimentation à laquelle se réfère Vico, par laquelle nous faisons une "maquette" de la nature est une véritable création réelle et non une simple lecture d'une situation intouchée par ailleurs.

1.3.1.3. Comme hypothèse

Ce n'est pas non plus seulement comme hypothèse que l'esprit crée le fait. Vico n'est pas contre les hypothèses au sens expérimental du terme, l'hypothèse étant alors une question posée à la nature, mais il est opposé aux hypothèses qui servent de prémisses aux syllogismes et aux sorites pour démontrer de soi-disant vérités. Celles-ci sont licites en géométrie, car elles consistent en des définitions nominales, des conventions, mais ne peuvent être formulées avec l'"inflexible nature" qui ne saurait se plier aux vues de notre esprit.

1.3.2. Quel est le sens du *facere* ?

En quel sens faut-il alors comprendre le *factum* ? De quel *facere* est-il le résultat ? "*Le critère de la science d'une chose, c'est la possibilité de réaliser cette chose*" (30, p. 199). Il s'agit bien d'une production réelle et non imaginaire, ou mentale, ou hypothétique. Vico ne s'y réfère pas fréquemment, mais il cite quand même explicitement les réalisations de la technique, il emploie les mots d'*industrie*, de *mécanique*, d'*artifice*, d'*opération*, etc. Il faut donc bien comprendre toutes les réalisations des productions humaines de la technique et des arts et métiers. La connaissance que Dieu a de l'univers et celle que nous avons des idéalités mathématiques sont en quelque sorte le prototype parfait de cette production, en ce que les auteurs en possèdent tous les éléments et en composent entièrement les objets. La science humaine de la nature, elle, n'est qu'une faible copie de ces sciences divines en ce qu'elle ne crée pas entièrement ses objets, mais seulement dans une certaine mesure et elle est vraie dans cette mesure précisément. Le *verum-factum* nous introduit à une conception partielle de la vérité. Il ne s'agit plus d'une croyance ou d'un énoncé qui serait vrai ou faux, mais d'une compréhension du réel qui est vraie en ce qu'elle procède d'un *facere*. Le *facere* est ce qui est vrai dans nos représentations.

Jean-Louis Le Moigne, dans *Le constructivisme* (17), reprend à son compte la métaphore de Marx sur l'architecte et l'abeille. L'abeille a un *facere* en quelque sorte inconscient et automatique, l'architecte, "*même le plus mauvais*", "*a construit la cellule dans sa tête avant de construire dans la ruche*", et il nous est proposé de passer "*de l'abeille positiviste à l'architecte constructiviste*" (17, tome 2, p. 123 et suiv.). Mais l'activité de l'architecte est double : d'abord il dessine sur le papier les plans du futur édifice, et ensuite, il le fait réaliser par des ouvriers dont il contrôle le travail. S'il en reste à la première étape, il n'est qu'un esprit imaginaire, qui peut être génial, mais dont l'oeuvre n'est que virtuelle (rappelons que selon le *De Antiquissima*, la forme est la puissance, le virtuel ; cf. ci-dessus § 1.2.5.). L'ouvrier seul ne serait qu'une abeille, sans les automatismes innés de celle-ci. Seul Dieu a la capacité de passer du virtuel à l'acte par la création. Encore nous approchons-nous de lui, précisément dans l'opération, par laquelle, reprenant (récupérant, serait-on tenté de dire) des éléments de la nature, nous les combinons entre eux et recréons ainsi des objets qui, pour être le produit de notre esprit, n'en sont pas moins réels.

Encore ne faut-il pas perdre de vue la division du travail humain. Par simplification de l'énoncé, on dit que "*l'architecte construit*". En fait, il fait construire ; il dirige et organise le travail de ceux qui construisent. Cette division est essentielle car elle introduit une opacité et une déformation prismatique radicale dans la conscience poétique (au sens étymologique de *poiein*, fabriquer). La conception et l'organisation d'un côté, les matériaux et la réalisation de l'autre. D'un côté l'esprit, de l'autre la matière ; l'illusion d'une liberté du côté de l'esprit et celle d'une contrainte de l'autre, alors qu'en *fait* (au sens fort) la liberté n'est que virtuelle sans les contraintes de la réalisation. Sous le vocable de *constructivisme*, Jean-Louis Le Moigne regroupe un certain nombre de penseurs comme P. Valéry, G. Bachelard, N. Wiener, J. Piaget, E. Morin, et P. Watzlawick, dont le "*noyau dur*" pourrait se résumer en deux points essentiels et symétriques : 1/ la science ne "*décortique*" pas le réel pour le comprendre, elle le "*construit*", comme l'architecte; 2/ pour cette construction, elle "*n'applique pas*" des connaissances positives préalables, c'est cette construction même qui est connaissance. Vico est, bien entendu, cité comme l'un des précurseurs de cette conception. Celui-ci, toutefois, ne rejette pas "*la dissection de la nature*" (29, p. 12) comme première approche. Celle-ci conduit ensuite le savant à la conception de l'*abstraction* (p. 13), grâce à quoi il construit la géométrie, dont les objets restent virtuels. Là se trouve une ambiguïté du constructivisme. Le modèle seul reste un modèle. Son caractère construit ne lui confère aucune réalité au-delà de cette construction. Il reste imaginaire, s'il est imaginé, un morceau de papier, s'il est écrit, une maquette, s'il en est fait une maquette, une machine, s'il devient machine. Léonard de Vinci est fréquemment invoqué comme autre ancêtre du constructivisme, mais n'oublions pas que la plupart de ses inventions sont restées des dessins. Galilée, "*il saggiaiore*", s'est appuyé sur deux sortes d'expériences, les unes effectives, avec des dispositifs matériels comme lunettes, boules, plans inclinés et autres, les autres, dites "de pensée", simplement imaginées.

Sans prétendre donner une conception complète du statut de ces vérités imaginées, il importe d'en dire ici quelques mots. Vico, dans une discussion un peu confuse (29, pp. 36 et sq.) remarque "*que les mouvements sont tous composés*", et que "*le repos parfait n'est pas dans la nature*". Evidemment, on pense immédiatement aux "expériences" de Galilée et de Descartes, supposées concerner des mouvements uniformes rectilignes et des corps au repos par rapport à ce qu'on a appelé des systèmes galiléens. De même fait-on remarquer que le vide n'existe pas et que la lumière, par conséquent, ne peut pas y avoir de vitesse. En fait, la conception de ces "expériences de pensée" passe par la mathématisation du réel. A partir du moment où l'accélération devient une variable mathématique, elle devient un objet virtuel et peut être supposée nulle. Le mouvement rectiligne n'existe pas, il est seulement l'énonciation littéraire d'une formule mathématique dans laquelle g serait nul. De même, si la réfraction est mathématisée sous la forme d'un indice N , la vitesse réelle de la lumière peut être exprimée sous la forme $v=c/N$ et devenir la vitesse supposée dans le vide c en faisant abstraction de N , alors même que le vide n'existe pas, et que, par conséquent, c n'a jamais été – et ne sera jamais – mesurée empiriquement. La reconstitution de la construction de ces notions permet d'en comprendre la vérité. Le mouvement rectiligne et le vide ne sont pas des réalités dont il s'agirait d'enquêter sur les propriétés, ce sont des représentations imaginaires d'une opération mathématique. Cette opération mathématique elle-même tient sa vérité des opérations matérielles (expériences sur les plans inclinés, mesures effectives de la vitesse de la lumière dans des milieux naturels) dont on extrait des passages à la limite. Si on sépare les deux extrémités de la chaîne opérationnelle, on croit avoir affaire à des réalités, on réifie le modèle, ce que Marx appelait "*idéologie*".

1.3.3. De quoi sommes-nous la cause et en quelle mesure ?

Cette question est essentielle en ce qu'elle détermine ce que nous sommes capables de connaître. Trois sortes d'éléments sont cités par Vico : les éléments des mathématiques, dont nous sommes les créateurs intégralement, les artifices que nous utilisons dans l'industrie et dans l'expérimentation, dont nous empruntons une partie, par analogie, à la nature elle-même, et, enfin, le monde civil, que nous construisons intégralement "*selon un plan divin*", et qui fera l'objet de la *Science nouvelle*. Les idées de Vico sur ces trois domaines sont peut-être un peu trop simples : il n'est pas certain que les idéalités mathématiques soient entièrement notre création et ne doivent rien ni à la nature, ni aux autres arts ; par ailleurs, dans les artifices de la technique, il y a lieu de démêler précisément ce qui est fabriqué et par qui ; enfin, l'histoire est bien le produit de l'activité humaine, mais conditionné par les données de la géographie et ses acteurs sont multiples et ont chacun une part différente, et donc une connaissance différente des processus nombreux et entrelacés qui la composent. Le principe vichien, s'il est juste, ne saurait être appliqué uniformément *more geometrico*. Il invite, au contraire, à une analyse fine, dans ce qui se présente comme connaissance, de la part qu'y prennent différents opérateurs.

1.3.4. La théorie du *verum-factum* est-elle internaliste ou externaliste ?

La philosophie contemporaine présente souvent une problématique de la connaissance dichotomique entre positions dites "internalistes", pour lesquelles la vérité serait produite de l'intérieur par le sujet - et il faut entendre par ce mot souvent l'esprit de l'individu - , d'une part, et positions dites "externalistes", pour lesquelles la vérité serait produite par une vertu de l'objet qui rendrait vraie ou fausse la proposition ou la croyance. La question 1 renvoyait implicitement à une position internaliste, ou, en tout cas, spiritualiste : le *facere* est l'oeuvre, essentiellement, d'une faculté de l'esprit, *l'ingéniosité* qui nous permet de rassembler et de composer ce qui est épars et, par là, de faire, de produire. Mais, les réponses que j'ai apportées à cette question montrent que le produit de cette activité - et cette activité elle-même - ne sont pas fictifs et font entièrement partie du monde réel. En fait, la théorie du *verum-factum* nous situe au-delà de la dichotomie entre intérieur et extérieur. Sujet et objet de la connaissance font partie d'un même monde et le *facere* comme le *scire* sont une relation dans ce monde. La séparation entre objet et sujet ne trace pas une frontière ontologique entre deux mondes ou deux ordres de réalité radicalement distincts, mais délimite les deux termes d'une relation dans le monde. Les notions d'intérieur et d'extérieur ne sont pas pertinentes pour décrire la relation entre objet et sujet, car on n'a pas affaire à deux sphères ontiques, mais simplement à deux pôles dans l'ordre des causes qui engendrent le monde.

1.3.5. Faut-il concevoir une connaissance sans conscience ?

La séparation radicale des notions de vérité et de conscience est la clef de voûte de l'épistémologie vichienne. Cette séparation, loin d'être communément admise de nos jours, est même paradoxale pour la plupart des philosophes contemporains. Dans le sillage de l'empirisme anglais et du pragmatisme américain, la plupart posent la question de la vérité comme une dichotomie à effectuer parmi les croyances, dont les unes seraient vraies et les autres fausses, ou douteuses, ou probables. Ceux qui se situent dans une perspective rationaliste, version cartésienne ou version hégélienne, font aussi de la vérité une modalité de la conscience. L'épistémologie de Vico définit le vrai indépendamment du fait qu'on en ait conscience ou non. Cette approche est déconcertante pour la plupart des penseurs d'aujourd'hui, et il est nécessaire d'en rendre compte.

Ce n'est pas la conscience qui par ses états détermine une notion ou une croyance à être vraie ou fausse. L'idée cartésienne qu'une transparence absolue - l'idée claire et distincte - serait la garante de la vérité est une illusion. La

conscience n'est donc pas essentielle à la vérité. De nouveau, l'épistémologie contemporaine définit facilement la connaissance comme "*croyance vraie et -généralement- justifiée*". Mais la vérité n'est pas un sous-ensemble des croyances. Une proposition peut être vraie sans que quiconque la croie telle, ni même ne la pense. La connaissance que Dieu a de l'univers est à jamais inaccessible à tout esprit humain. Le fait pour une connaissance d'être objet de pensée ne participe en rien à sa vérité ou à sa fausseté éventuelles. Vérité et conscience sont deux ordres distincts. Doit-on, dès lors, imaginer des connaissances inconscientes partout où, dans le monde, se produisent des enchaînements de causes et d'effets ? J'ai évoqué plus haut le cas du signal d'un passage à niveau, vrai alors même que personne ne l'entend ou ne le voit. Les mesures des appareils sont aussi vraies -s'ils sont bien étalonnés et fonctionnent normalement- que l'on regarde ou non leurs cadrans, etc. Evidemment, il serait abusif de parler là de connaissance, mais il ne l'est pas de parler de vérité. L'empirisme veut que l'on ne parle en épistémologie que de croyances ou d'énoncés, tant il est vrai qu'une proposition ne peut pas nous être donnée en dehors de sa formulation. Toute vérité jamais connue devra, par définition, être consciente, c'est-à-dire, pratiquement, énoncée. Tarski et, avec lui, la plupart des épistémologues contemporains, considère la phrase (*sentence*) comme le *vecteur de vérité* (*truth bearer*), et beaucoup considèrent le problème de l'épistémologie comme celui des rapports entre les mots et les choses, entre le langage et le monde. Si cela est vrai tant qu'on parle de connaissance en tant que représentation, ça ne l'est plus dès que se pose le problème de la vérité. Ce problème n'est pas celui d'un pont entre deux univers transcendants, celui des objets et celui des signes, il est entièrement situé dans le monde objectif. Il est vrai qu'il y a, ensuite, la difficulté de représenter et d'énoncer la vérité. Réciproquement, il y a aussi la question de savoir quelle est la vérité d'un énoncé. Selon Michael Polanyi (20), la plus grande partie des connaissances d'un homme de la science normale est tacite, implicite. Les paradigmes au sein desquels il travaille sont pour une large part inconscients. La fabrication des représentations explicites, des énoncés, à partir de ces matériaux non conscients est l'autre versant du travail de l'épistémologie.

S'agissant des énoncés (ou des "tableaux", au sens du *Tractatus logico-philosophicus*), s'agit-il de les comparer à une vérité désincarnée à l'aune de laquelle on estimerait leur degré de vérité ? C'est la conception idéaliste à laquelle semblent parvenir certains théoriciens de la cohérence, Brand Blanshard, par exemple (4), un énoncé devenant vrai à proportion de ce qu'il contient de la vérité pure, indépendante de ses énonciations. La conception de Vico semble à la fois plus simple et plus radicale que cela. Notons d'abord qu'il est implicite à cette problématique de distinguer entre l'énoncé et son sens. La philosophie analytique nous a fort heureusement habitués à cette distinction et à bien considérer que dans la phrase "Ceci est un cheval", il fallait juger séparément l'apparence ici et maintenant d'un animal et l'apparence que cet animal soit un cheval. Le langage ordinaire est polysémique et ne se prête qu'avec imprécision et inadéquation à la description du monde. La tradition philosophique idéaliste comporte toujours, sous des formes et des expressions variées, l'idée qu'un langage amélioré, voire idéal, tel que les mathématiciens, par exemple, savent en construire, rendrait possible une description adéquate. Le caractère idéaliste de cette position réside dans le fait de croire que le monde nécessairement doit pouvoir se conformer à un langage humain, de façon telle que tout énoncé possible dans ce langage soit vrai ou faux par correspondance plus ou moins identitaire avec des événements du monde. Il n'y a, en fait, aucune raison de supposer une chose semblable, qui implique que le monde ait une structure linguistique.

S'il y a lieu, dans la perspective ouverte par Vico, de rechercher dans un énoncé en quoi il est vrai, ce n'est pas en le perfectionnant pour atteindre une structure cachée du réel qui serait de nature langagière, mais c'est en y recherchant en quoi il décrit un *factum*. Dans son mémoire de 1905, Einstein élabore son *Electrodynamique des corps en mouvement* en posant en principe la constance de la vitesse de la lumière. S'agit-il d'un simple axiome théorique, conventionnel, ou d'un fait ? On a souvent considéré qu'il s'agissait d'un fait observé, dans l'expérience de Michelson et Morley, notamment, et que le génie d'Einstein consistait à retourner ce qui faisait difficulté par rapport à la théorie classique en érigeant en principe ce qui était une anomalie constatée. C'est une vision empiriste de la révolution relativiste. Rien n'empêche, au moins en théorie, de considérer comme possible qu'un jour, les moyens d'observation s'améliorant, la constance de *c* soit démentie par les faits et que le principe de la relativité restreinte se trouve ainsi mis en question. Mais la constance de *c* n'est pas seulement observée et mesurée comme une donnée, c'est un fait construit par l'expérimentation. La vérité de ce fait tient dans les opérations de sa réalisation : construction d'un dispositif dans lequel la vitesse de la lumière "devrait" changer, non-observation de cette variation et érection de cette non-variation en principe de constance. La vérité du principe de la théorie de la relativité n'est

pas partielle en tant que provisoire, susceptible d'être démentie par des observations ultérieures plus exactes, elle n'est pas non plus absolue en tant que principe idéal ou convention d'une théorie qui marche. Ce principe est vrai en tant qu'il reflète les opérations qui en conditionnent la réalisation. Ainsi le dilemme apparent entre empirisme et logicisme est-il dépassé. L'analyse philosophique n'est plus alors une seule analyse logique qui distille le vrai sens dans la polysémie de l'énoncé, c'est une analyse matérielle du contenu opérationnel des concepts et des énoncés.

S'agissant des relations entre conscience et connaissance, la connaissance sans conscience réside alors dans les opérations matérielles que la division du travail a séparées de la formulation conceptuelle et théorique.

1.3.6. Le sujet est-il un esprit ?

On vient de le voir, le *facere* dépend de facultés de l'esprit, de l'*ingenio* en particulier, qui permet de rapprocher analogiquement et de composer opérationnellement des éléments naturellement éloignés. Dieu, qui est la cause et la connaissance de tout, est "indiscutablement" un esprit. Dans cette mesure, la théorie du *verum-factum* ne se sépare donc pas de la tradition occidentale, qui, *grosso modo*, ne dissocie guère les notions de sujet et d'esprit. Mais c'est plutôt sur ce qu'il faut alors entendre par ce mot qu'une révolution capitale se dessine avec Vico. En effet, ce que les philosophes traditionnels et contemporains ont en tête lorsqu'ils parlent du sujet comme d'un esprit, c'est, le plus souvent, le produit de l'activité cérébrale d'un individu, plus ou moins indétachable du Moi. Patrick Vighetti, avec d'autres, a clairement montré (30, *Présentation*, p. 61 et suiv.) que Vico mettait en doute la localisation précise de l'esprit selon Descartes, et l'idée même qu'une telle localisation ait un sens, s'en remettant aux progrès à venir de l'anatomie. La *Science nouvelle* fait de l'humanité entière et des différents groupes sociaux le siège d'un esprit collectif réalisateur de l'histoire universelle. Ainsi, si les activités des sujets de la connaissance et de la production impliquent bien des facultés spirituelles, elles n'impliquent pas que celles-ci soient celles d'un un cerveau individuel. La subjectivité de la connaissance et de la production est distribuée. Cette distribution, liée notamment à la distribution du travail dans les sociétés, est une des difficultés majeures de la compréhension du programme de la théorie du *verum-factum* comme de sa réalisation. Le *facere* en miettes produit un savoir en miettes, miettes qu'il est difficile de reconnaître et de rassembler.

Cet aspect n'est abordé qu'indirectement par Vico, par exemple, lorsqu'il met en scène la *boria dei dotti* (la vanité des savants) pour la compréhension de l'histoire et des sociétés : si l'histoire était également le fait de tous les hommes, chacun de ceux-ci devrait pouvoir la comprendre sans difficulté et de manière transparente ; or ce n'est pas le cas, et des phénomènes comme la *boria dei dotti* montre les effets de la distribution inégale du *facere* dans le corps social.

1.3.7. Une épistémologie vichienne peut-elle se concevoir sans Dieu ?

Du point de vue de l'interprétation historique, on peut tirer Vico aussi bien vers un platonisme religieux que vers un constructivisme prométhéen. D'un côté, Dieu seul a une connaissance exacte du monde, parce qu'il en est la cause, et il en est la cause, à la fois comme le démiurge platonicien, parce qu'il en combine les essences, les formes, les réalités physiques étant le résultat de mélanges entre les virtualités métaphysiques, mais aussi, plus que le démiurge, parce qu'il est le créateur de ces essences elles-mêmes. De l'autre côté, Vico nous place, par rapport au monde de l'artifice, dans la même position que Dieu par rapport au monde naturel. On n'est pas loin, et peut-être même au-delà, de l'ambition cartésienne de nous rendre "*comme maîtres et possesseurs de la nature*". Les théologies des religions bibliques comportent la même tension, puisque nous sommes à la fois comme des poussières par rapport à Dieu, et que, néanmoins, Il nous a faits à son image.

La création du monde par Dieu, et l'omniscience qui en découle, occupent une place centrale dans le système vichien. Peut-on néanmoins n'en retenir que la partie indépendante de l'affirmation sans cesse répétée d'une fidélité absolue aux "enseignements de la religion chrétienne" ? La métaphysique de Vico part de l'être de Dieu, créateur de toute chose, et son épistémologie fait de cette métaphysique la "règle" avec laquelle nous devons évaluer le savoir humain. Mais cette règle, est-il nécessaire qu'elle existe ? Le géomètre est aidé par les règles matérielles pour tracer des lignes droites, mais il n'en a pas besoin pour raisonner sur celles-ci. La métaphysique est un monde de virtualités et de puissances, non d'existences. "*Les essences de toutes les choses sont des vertus éternelle des Dieu*" (30, p. 203). Les choses ont leur existence dans le monde physique, non dans le monde métaphysique, lieu des essences, ou vertus, ou puissances. Vico utilise des concepts ontologiques qui vont à l'encontre de la tradition ontologique occidentale, principalement française, influencée par le cartésianisme. "*Ici, je ne peux m'empêcher de noter que René emploie un vocabulaire inapproprié, lorsqu'il dit : "Je pense, donc je suis". Il aurait dû dire : "Je pense, donc j'existe". Prenant alors ce mot au sens qu'autorise son origine savante, il aurait parcouru un chemin plus court si, voulant passer de son existence à l'essence, il avait dit : "Je pense, donc je suis là". Ce "là" lui aurait aussitôt procuré l'idée suivante : "Donc il y a quelque chose qui me soutient, qui est la substance; la substance porte en elle l'idée de soutenir, non d'être soutenue; donc elle est par elle-même; don elle est éternelle et infinie; donc mon essence est Dieu qui soutient ma pensée". Les expressions qu'ont forgées les sages ont une importance telle qu'elles nous épargent de longues chaînes de raisons.*" (30, pp. 149-150) Nous nous sommes habitués à parler - de manière semble-t-il inappropriée- de "l'existence de Dieu", et non de son "être", car Vico poursuit : "*Ce sont encore ces arguments qu'on doit opposer à Descartes, lorsqu'il veut inférer de son existence celle de Dieu - ce qui n'est pas une preuve d'une piété convenable. En effet, de ce que j'existe, Dieu n'existe pas, mais est; en vertu des principes de métaphysique que nous avons établis, mon existence se trouve fausse, si c'est à partir d'elle que je parviens à Dieu; en effet, elle n'est pas en Dieu, pour cette raison que l'existence des choses créées est essence en Dieu. Dieu n'est pas "là" (ci), mais est, parce qu'il soutient, maintient, contient tout, tout naît de lui, tout retourne à lui*".

L'analyse et la discussion des contenus ontologique et théologique de ce passage dépasserait largement le cadre de ce travail, mais deux points peuvent en être retenus comme éléments de réponse à notre question : 1/ la séparation nette des domaines métaphysique et physique permet de distinguer la question de la validité des savoirs humains de celle couramment appelée de "l'existence de Dieu"; 2/ le rapport logique entre les deux questions est exactement inverse pour Vico et pour Descartes. Pour le premier, c'est l'être de Dieu qui implique l'existence humaine, pour Descartes, c'est l'existence humaine qui implique l'être de Dieu. Dieu est donc "inévitabile" dans le raisonnement cartésien, lorsqu'il est seulement "compatible" avec celui de Vico. Notre but, ici, n'est pas de savoir quelle était la véritable position de Vico sur la religion, mais de chercher dans son épistémologie ce qui peut nous être utile. On peut donc conclure que dans le système vichien, la connaissance divine est une sorte de limite essentielle de la connaissance humaine, mais qu'elle n'en est pas une condition logiquement nécessaire. Chez Vico, philosophie et théologie sont compatibles mais indépendantes l'une de l'autre.

1.3.8. D'où vient notre connaissance des "formes" ?

De la même manière, le caractère platonicien de l'idéalisme vichien conduit à se poser la question de l'origine de notre connaissance - éventuelle - des "formes". Vico conteste la forme d'empirisme aristotélicien et thomiste qui voudrait que la connaissance des choses se fasse par les "genres", c'est-à-dire par rangement des objets dans des classes et sous-classes, et par généralisation à partir d'exemples. A cette vision empiriste, Vico oppose une connaissance par les causes et les formes dont les choses sont faites. Mais d'où vient que nous ayons - ou puissions avoir - une telle connaissance ? Elle n'est, à strictement parler, possible que dans les mathématiques et dans la "*Science nouvelle*", et n'est possible concernant les choses naturelles, que par analogie, ressemblance avec ce que nous produisons par artifice ("*L'homme est le Dieu de l'artifice*" - 3, p. 49). Un platonisme traditionnel aurait normalement recours à la réminiscence, ou à quelque chose comme les idées innées, ou des structures mentales faisant partie du patrimoine génétique. Mais Vico, lorsqu'il décrit les facultés de l'esprit (29, chapitre VII), élimine manifestement une telle conception. "*L'homme ne peut rien imaginer qui excède la nature*" (29, p. 49), et il est clair

que par *nature*, il se réfère à la nature empirique. Il faut donc que la connaissance des formes procède de l'expérience, mais pas par l'induction généralisante. Vico défend le raisonnement de "*l'induction par similitude*", "*inductio similitum*" (29, p. 53). "*Il y a dans l'analogie - et notamment dans le raisonnement par analogie- une note logique ou méthodologique qui peut-être n'est pas négligeable, dès lors surtout qu'il s'agit d'assimiler à du connu des domaines de plus en plus étrangers aux structures déjà théorisées*" (26, p. 89). Vico est l'un des premiers à avoir perçu que l'inconnu s'appréhende à partir du connu (cf. Science Nouvelle XXXXXXXXXXXX). Mais il ne faut pas en conclure que toute analogie est bonne à produire une "forme" véritable. La vérité est ce qui est fait. Ce sont donc des similitudes opérationnelles qui doivent produire en nous les formes par lesquelles nous pouvons comprendre les choses. Toute opération qui n'est pas une création est elle-même une analogie, car elle transpose sur un nouveau matériau des gestes et des procédures expérimentés sur un matériau précédent. Elle n'est que répétitive si les matériaux et les procédures sont identiques ou quasi identiques, mais elle devient une nouvelle opération si certains de ces éléments sont modifiés. Par exemple, la forme "couper" devient une forme explicative de l'apparition de deux objets plus petits à partir d'un seul plus grand après que l'opération de découpe a été appliquée à différents types de matériaux, papier, bois, tissu, etc. Les "formes" proviennent par analogie d'opérations antérieures.

1.3.9. Concernant la nature, n'y a-t-il que des connaissances probables ?

Vico le dit en maints passages, seul Dieu a une connaissance certaine de la nature. Les connaissances humaines sont limitées à ce que nous faisons, les mathématiques et l'histoire. Néanmoins, le chapitre VII du *De Antiquissima* s'achève par une section intitulée "*De la faculté de savoir avec certitude*", "*De certa facultate sciendi*". En fait, la différence essentielle entre la connaissance divine et l'humaine est que Dieu a une connaissance totale de ce qu'il crée, car, en étant le créateur, il en contient et dispose tous les éléments, alors que nous n'avons qu'une connaissance partielle de nos artifices, dont nous ne contenons et ne disposons que certains éléments. En fait l'idée d'une connaissance totale et certaine est typiquement dogmatique : elle suppose que la nature peut se déduire de nos présuppositions. Notre connaissance est partielle et devient par là même probable en tant que connaissance par les causes, parce que, ne connaissant pas toutes les causes, elle est constamment à la merci d'un démenti venant d'une partie des choses que nous ignorons.

1.3.10. Comment distinguer le vrai du probable ?

La notion de probabilité est double : d'un côté objectif, elle désigne un rapport entre le nombre de cas où une certaine chose se produit et le nombre de cas où elle aurait pu se produire; d'un côté subjectif, elle désigne la force d'un sentiment de croyance que cette chose s'est réalisée ou se réalisera. Chez l'être raisonnable, cette force de sentiment est proportionnel au rapport objectif de réalisation. Chez l'être passionnel, elle est indépendante de ce rapport et dépend plutôt des désirs, espoirs et craintes du sujet. L'influence de Hume et d'Adam Smith et la mythologie du "sujet raisonnable" ont tendance à accréditer l'opinion que la force du sentiment de croyance est un indicateur de la probabilité objective. Du même mot désignant deux choses différentes, on est venu à forger une troisième notion qui serait une sorte de vérité atténuée. Ainsi la croyance dans le probable est-elle devenue dans une certaine tradition anglophone un équivalent réaliste du savoir vrai. Celui-ci est inaccessible, et il faut donc se rabattre sur le "probable". Mais s'il est vrai, comme on vient de le voir (1.3.9.), qu'une certaine dose de doute est indispensable concernant nos connaissances sur les faits naturels, il ne s'ensuit pas que la notion de probable puisse ou doive tenir lieu de vrai. Le vrai peut et doit, dans de nombreux cas, être associé, dans la croyance, à une certaine dose de doute, mais quelle que soit cette dose, il reste vrai. L'association nécessaire que nous faisons entre vérité et certitude est une erreur. La probabilité objective suppose le vrai pour le dénombrement des cas. Si chacun de ces cas était lui-même seulement probable, il ne serait pas possible d'assigner une valeur quelconque au rapport de probabilité, et tout l'édifice de la probabilité s'écroulerait. Il faut donc dissocier la certitude, qui est un sentiment, de la vérité, qui est une propriété de certaines propositions. Concernant la nature, nos connaissances ne sont pas certaines, elles sont néanmoins partiellement vraies. En fait, la question n'est pas tant de savoir si tel ou tel énoncé est vrai ou pas que de savoir en quoi il est vrai.

1.3.11. Y a-t-il une preuve du *verum-factum* ?

L'équivalence du vrai et du fait est posée comme une sorte d'axiome au début du *De Antiquissima*, et les développements de cet ouvrage ne comportent pas de démonstration ou de preuve empirique de la vérité de cette formule. Vico aborde d'autres aspects de l'*antique sagesse*, dont il montre à chaque fois les avantages et les inconvénients correspondants du dogmatisme et du scepticisme, et, aussi, la cohérence avec le *verum-factum*. Il constitue ainsi peu à peu non pas un système cohérent, au sens d'un ensemble hypothético-déductif, mais un faisceau de vraisemblances convergentes. Bridgeman, un des fondateurs du pragmatisme, définissait ainsi une voie d'accès à la vérité comme le fait de parvenir au même résultat par deux ou plusieurs voies distinctes (XXXXXXXXXX). Vico ne procède pas différemment. L'usage chez les Anciens de telle ou telle conception n'est pas une preuve de la vérité de celle-ci, mais d'une certaine vraisemblance. Sa concordance avec les faits et avec d'autres conceptions cohérentes construit progressivement un édifice qui "tient la route".

1.3.12. Le *verum-factum* est-il un *factum* ?

Il ne s'agit ni d'une création, comme les principes de la géométrie, ni d'une invention technique. Mais cette théorie nous met en présence d'une conception de la vérité indépendante de la conscience, et dont cette indépendance à l'égard de la conscience que nous en avons ou non est essentielle. Ainsi le *verum-factum* ne s'impose pas comme *évidence*, mais comme *nécessité*. La théorie nous enseigne qu'il ne suffit pas de penser une chose pour que celle-ci soit vraie, mais qu'il faut encore la faire, réellement. L'ancrage du vrai dans le réel est ce qui rend incontournable la théorie du *verum-factum*.

1.3.13. Quel est l'apport de Vico à des discussions actuelles telles que "*Qu'est-ce que l'homme ?*" ?

Depuis que les développements des sciences humaines ont plus ou moins disqualifié la notion de "nature humaine", c'est devenu un lieu commun de parler de la "mort de l'homme", après celle de Dieu. De ce fait, un certain nombre de débats se déroulent dans la confusion, dès qu'est en jeu la définition d'un statut humain. Par exemple, la contestation de l'avortement par les morales religieuses met en question, sans le dire explicitement et sans en définir les contours, la nature humaine ou non de l'embryon. Lorsqu'on invoque le respect de la vie, on pense, semble-t-il, à la vie humaine et non à la vie en général, ce qui aurait un tout autre sens et de tout autres conséquences (il faudrait, par exemple, prôner une alimentation purement minérale ...). Mais la vie humaine n'est pas définie autrement que comme la vie d'êtres humains. Une recherche d'inspiration vichienne sur un tel sujet exclurait à la fois cette généralisation empiriste et les anciennes conceptions aprioristes de la nature humaine. Pour Vico "*la nature des choses n'est rien d'autre que les circonstances dans lesquelles elles sont produites*" (27, XXXXXXXX). Il s'agirait donc de rechercher ce qui, aux plans phylogénétique comme ontogénétique, produit de l'humain.

D'une façon plus générale, les conceptions de Vico étaient la voie, déjà ouverte par bien d'autres recherches, à une exploration du réel qui n'en soit ni une simple photographie empiriste, ni une reconstruction mentale, mais une recherche sur la manière dont les choses se produisent.

1.3.14 Quelles sont les limites de l'analogie ?

On a vu (1.2.7. et 1.3.8.) que l'analogie joue un rôle essentiel dans la théorie vichienne. Toute opération est analogie, transposition d'éléments d'opérations antérieures dans une nouvelle opération. De même, toute proposition non tautologique est analogique : si elle indique une identité complète entre sujet et prédicat, elle est tautologique, sinon, elle indique une ressemblance sous certain aspect, qui devrait normalement être spécifié, mais ne l'est que rarement, tant cela semble évident. "La neige est blanche" n'indique pas une identité complète entre "blanc" et "neige", mais seulement sous l'aspect de la couleur du sujet. Suffit-il alors de créer des analogies ou de les susciter pour découvrir sans cesse de nouvelles vérités ? Evidemment non, et c'est le *facere* qui permet de trancher entre les analogies productives et les autres. On peut découper du bois, du carton ou du tissu, mais pas de l'eau ou tout autre liquide. La certitude de la fausseté est la sanction de l'échec du *facere*. Le réel se découpe en possible et impossible devant nos tentatives de faire. Les limites de l'analogie sont le réel lui-même. C'est pourquoi les dogmatismes rationnels se situent en dehors de la science, car ils excluent par principe la sanction du *facere*. Dans leur *Mémoire sur la chaleur* (16), Lavoisier et Laplace présentent l'analogie entre combustion et respiration comme une "conjecture très-vraisemblable" (16, p. 59), avant de monter un dispositif expérimental par lequel respiration et combustion produisent les mêmes effets selon les mêmes mécanismes, et de conclure : "la respiration est donc une combustion" (16, p. 75), assertion qui va au-delà de la conjecture et de la vraisemblance.

L'usage dogmatique de l'analogie en ignore, précisément, les limites. "L'analogie est un pont par-dessus une frontière - qui ne s'en trouve pas abolie pour autant ; car la proportion rationnelle ne détruit pas les différences réelles" (26, p.8). Le dogmatisme cartésien, par exemple, étend l'analogie de la machine aux organismes vivants, sans se soucier de la sanction du *factum*, de l'expérimentation et du domaine d'application légitime de l'analogie. Cette notion de domaine d'application d'une analogie est essentielle et mériterait à soi seule une étude particulière. Dans leur manuel *Economie* (25), Samuelson et Nordhaus définissent analogiquement l'équilibre macroéconomique : "Un équilibre est une situation dans laquelle les forces à l'œuvre se compensent. Par exemple, un ballon qui dévale la colline n'est pas en équilibre car les forces à l'œuvre le poussent vers le bas (il y a donc un déséquilibre). Quand le ballon est enfin au repos dans un trou au bas de la colline, les forces sont en équilibre, et le ballon est en situation d'équilibre. De même, en macroéconomie, un niveau d'équilibre du produit correspond à un équilibre des forces d'épargne et de dépenses ; si le produit est en situation d'équilibre, il s'y maintiendra jusqu'à ce qu'il y ait une modification des forces à l'œuvre dans l'économie." (25, p. 487) L'analogie est seulement métaphorique et pédagogique. La notion de force n'a évidemment pas le même sens en économie et en mécanique. Il y a une confusion entre repos et équilibre : les forces de gravitation entre Terre et Lune s'équilibrent nécessairement, puisqu'elles ne s'écrasent pas l'une sur l'autre, ni s'éloignent indéfiniment, pourtant celle-ci n'arrête pas de "tomber" sur celle-là. Enfin, on ne peut s'empêcher de penser qu'il y a une analogie sous-jacente avec la médecine, car l'équilibre semble implicitement souhaitable. En outre, les développements laissent entendre que le système tend naturellement à l'équilibre. Du point de vue épistémologique, la valeur de vérité de ces assertions est nulle, car elles reposent uniquement sur des analogies présumées et non opérées. Bien entendu, cela ne préjuge pas du fait que certaines peuvent se trouver justes par hasard.

1.4. Résumé

L'oeuvre de Vico paraît au premier abord à la fois archaïque et naïve. Archaïque par son style et son vocabulaire désuets et par sa référence à une supposée sagesse antique peut-être plus imaginaire qu'historique. Naïve parce qu'il semble croire que ses références antiques vont suffire à nous convaincre, parce qu'il ne multiplie pas les arguments contre ses adversaires mais se contente de ceux qu'il croit les plus pertinents. Archaïsme et naïveté qui peut-être expliquent en partie la méconnaissance dont il bénéficie dans la tradition universitaire. Si, toutefois, on tente d'en dégager le contenu réel, on découvre une pensée extrêmement cohérente et clairvoyante qui situe précisément les risques de la pensée scientifique de son temps, à la fois dans un empirisme sans guide et propice à la confusion, et dans un dogmatisme du raisonnement abstrait qui croit pouvoir dire sa loi à la nature. Sa clairvoyance n'est pas que critique et négative, elle perçoit aussi ce qui fait la promesse des découvertes futures : la prise du risque de la confrontation au réel dans l'expérimentation.

Vico n'était pas expérimentateur ni explorateur de la nature, mais plutôt des rayons de bibliothèques. Aussi son oeuvre s'est-elle orientée définitivement vers ce qu'il appelle la "*philologie*", la recherche historique à partir des archives et des mutations de la langue. La transposition pure et simple du principe du *verum-factum* dans une "*science nouvelle*" qui serait science parce que les hommes en sont les auteurs est peut-être elle aussi un peu naïve, car "les hommes" ne forment pas, par la vertu de ce simple pluriel générique, un sujet acteur et connaisseur unique et conscient. Les acteurs de l'histoire sont nombreux et divers et n'en sont pas (ou rarement) les rapporteurs.

Il reste que les principaux enseignements du *De Antiquissima* contiennent leur large part de vérité et, me semble-t-il, peuvent inspirer une philosophie moderne de la connaissance. C'est ce que je tenterai d'examiner dans la deuxième partie de ce travail, au cours d'une discussion sur la notion de cause, souvent rejetée dans la philosophie moderne des sciences, sur l'application des conceptions vichiennes aux sciences modernes, et enfin sur ce que pourrait être une épistémologie sociale matérialiste.

2. Discussion

2.1. La notion de cause

Celle-ci est à la racine de la conception même du *fait*, puisque le "*facteur*" est tel parce qu'il est une cause parmi les causes. L'idéal de la connaissance des choses, selon Vico, est d'en connaître les causes. Or ce terme de "cause" est plein de polysémies et la notion est empreinte d'anthropomorphisme et criticable à bien des égards. La mise en question scientifique de la notion de cause est postérieure historiquement à Vico ; il n'en reste pas moins qu'elle nous est adressée si l'on veut tenter un usage moderne des conceptions vichiennes.

Russell ironise sur la causalité : "*The law of causality, I believe, like much that passes muster among philosophers, is a relic of a bygone age, surviving, like monarchy, only because it is erroneously supposed to do no harm*" (23, p. 132). J'examinerai trois sortes de critiques de la notion de cause. La première est celle de l'anthropomorphisme ou, au moins de l'anthropocentrisme. Supposer l'existence d'une causalité dans la nature serait assimiler celle-ci à un opérateur humain en train de réaliser sa volonté, ses vœux ou son projet. Cette critique est évidemment très pertinente contre le système vichien, qui présente la même analogie, mais inversée : Dieu, dans la nature, réalise Sa volonté, et nous n'en sommes qu'une pâle copie. La seconde catégorie de critiques qu'il faut envisager est d'ordre plus technique et porte sur la notion de nécessité. Celle-ci serait impliquée par la notion de cause, mais n'aurait de valeur qu'en logique. Elle peut donc s'appliquer aux relations entre énoncés, mais pas aux relations entre faits. Enfin, une troisième famille de critiques porte sur le caractère inobservable et métaphysique, au sens positiviste du terme, de la causalité, qui serait donc un concept entièrement artificiel et imaginaire mais dont aucun exemple ne peut réellement être observé dans la nature. Chacune de ces grandes familles de critiques se décline en diverses variétés, et ne sont pas sans parenté de l'une à l'autre, et ce classement est surtout destiné à faciliter l'exposé.

2.1.1. Cause et volonté

Dans la vision religieuse du monde, "*Dieu est le premier Auteur de tous les mouvements, tant des corps que des esprits*" (29, p. 46), il est la cause de tout et donc la seule cause. Cette vision, quoique monothéiste, est très proche de la vision païenne ou même magique, dans laquelle simplement la volonté d'un seul dieu est remplacée par celle de plusieurs dieux ou d'esprits qui agissent à l'occasion de chaque événement, pluie, soleil, tempête, mariage, etc. Ces représentations seraient en fait la projection de nos propres préoccupations sur les événements naturels, et la notion de causalité, même modernisée et insérée dans les raisonnements scientifiques, n'en serait que le reliquat inconscient.

Je crois cette opinion doublement vraie, mais pas de nature à disqualifier pour autant la notion de cause. Le premier titre auquel elle tient probablement une certaine vérité est, si l'on peut dire, archéologique ou historique. Il est vraisemblable que les représentations de la causalité empruntent à un passé lointain où nous attribuons à des divinités spirituelles le pouvoir de réaliser certaines choses en fonction de leurs désirs et de leurs humeurs, et que nous continuons à fonctionner mentalement avec ces schémas représentatifs qui nous servent de support à nos raisonnements. Le second titre de vérité de cette opinion tient à la nature même de la causalité : celle-ci isole dans le monde un certain aspect pour dire que A est cause de B. Je mets une pièce dans le distributeur et j'obtiens un ticket de métro. Cela suppose, en effet, comme le dit Russell, qu'aucun tremblement de terre n'interviendra entre le moment où je mets la pièce et celui où le ticket sortira de la machine. Ce tremblement de terre peut être provoqué par un événement situé à des milliers de kilomètres de là, voire sur une autre planète, etc. Bref, l'univers tout entier à l'instant t est la cause de l'univers tout entier à l'instant $t+1$, et, assurément, en isolant ma pièce et mon ticket de métro, je centre les choses sur mon intérêt personnel et momentané. La notion de cause isole nécessairement un aspect du réel en fonction de nos soucis et de nos volontés. Dire que le mouvement de la Lune est la cause des marées signifie certainement qu'on s'intéresse aux marées - et à la Lune. Mais cela n'est pas propre à la causalité. Toute loi scientifique, toute connaissance, procèdent d'un découpage du réel selon les intérêts du sujet. Par exemple, la loi " $f=mg$ ", qui n'est pas causale, montre bien une condition, une règle à suivre si l'on veut donner une certaine accélération à un corps d'une certaine masse. Elle ne signifie nullement que la nature veuille une telle chose. Simplement, nous n'aurions jamais formulé, ni même soupçonné une telle loi sans être intéressés par les règles qui régissent l'accélération des mouvements.

Ainsi la causalité dans la nature n'implique pas de volonté dans celle-ci. C'est notre connaissance et notre formulation de cette causalité qui relève effectivement de l'exercice de notre volonté. Ce n'est pas que la Lune veut attirer la mer, mais c'est que nous voulons savoir quand notre bateau pourra appareiller. Comme on l'a vu, le mouvement des marées ne dépend pas seulement de celui de la Lune, mais aussi de celui de tous les corps de l'univers, dont l'attraction influence certainement le mouvement de chaque corps terrestre. Chaque grain de sable influence chaque goutte d'eau, et la plus lointaine des étoiles exerce son attraction sur la même goutte d'eau de nos océans. Mais ces attractions sont *négligeables*, non pas seulement parce qu'elles sont très petites au regard des grandeurs que nous pouvons mesurer et calculer, mais parce qu'elles ne sont pas *pertinentes* par rapport à ce qui nous intéresse. Russell remarque que la science doit considérer des "*systèmes pratiquement isolés*" (23, p. 144). Cette notion de système pratiquement isolé est essentielle, car elle montre non seulement que toute connaissance est par définition partielle, mais, en outre, que ce découpage dépend de notre pratique et donc de nos intérêts. Toute connaissance s'applique à un système pratiquement isolé et de tels systèmes supposent notre découpage du monde.

2.1.2. Cause et nécessité

Russell, dans le texte cité ci-dessus, reprend la critique humienne à propos de la présence de la nécessité dans la notion de causalité. Cette critique vise une certaine conception de la causalité dans laquelle la cause nécessite l'effet : la boule de billard A vient percuter la boule B et celle-ci ne peut que s'ébranler et partir selon un certain mouvement

déterminé entièrement par le mouvement et la masse de A et la sienne propre. Je crois que cette conception est erronée et inverse les termes de la nécessité. Dans la causalité, ce n'est pas la cause qui implique l'effet, mais l'effet qui implique la cause. "*Pas de fumée sans feu*" signifie "*Pas d'effet sans cause*". La cause peut ne pas produire son effet, notamment parce que les portions d'univers qui nous concernent ne sont pas toujours des "systèmes pratiquement isolés" selon les plans de nos connaissances, mais l'effet ne se produit jamais sans sa cause. On devrait en outre dire plutôt sans ses causes. Epicure déjà soulignait la pluralité des causes, non seulement alternatives (plusieurs causes possibles), mais aussi conjointes (plusieurs conditions nécessaires). "*Pas de fumée sans oxygène*", pourrait-on dire aussi bien. A la notion de cause, il faudrait substituer celle de condition. On retrouve la nécessité, mais dans l'ordre inverse de la conception courante : les conditions sont nécessaires, là où la cause était supposée suffisante. Vico semble se référer à cette conception courante lorsqu'il écrit : "*par "vraie cause" j'entends celle qui, pour produire son effet, n'a besoin d'aucune autre chose*" (30, p. 150). Cette "*vraie cause*" ne peut être que Dieu. Mais aussi, par complément, cette conception implique que toutes les autres causes, qui peut-être ne méritent pas pleinement ce nom, mais plutôt celui de "condition", ne sauraient que se mettre à plusieurs pour produire leurs effets. L'effet n'est pas nécessaire, les causes le sont.

Un autre aspect de cette critique procède de l'idée que la science ne recherche pas des causalités, mais des légalités. Encore faut-il s'entendre sur ce que ces lois sont supposées concerner. Les lois scientifiques ne concernent pas des événements, mais des grandeurs mesurables dans ces événements. " $f=mg$ " ne concerne pas l'accélération de ce corps ou la force exercée sur lui. Elle ne concerne même pas une classe d'événements de ce type, car elle reste vraie quand bien même il n'y aurait aucun corps accéléré pendant la durée de son existence. Elle concerne un rapport nécessaire entre force, masse et accélération. Il n'y a pas de causalité dans les lois scientifiques parce que celles-ci ne concernent pas des événements et que la causalité est un rapport entre événements. Les lois scientifiques concernent des rapports nécessaires entre grandeurs mesurables.

Il s'ensuit que des lois scientifiques, on peut déduire des caractéristiques de certains événements à venir ou passés, par exemple la trajectoire d'un corps heurté par un autre. Comme ces conséquences (logiques) sont observables, on en conclut que la loi scientifique sert, ou peut servir, à prévoir des événements à venir, ou à retracer des événements passés. Il est important de noter que la loi n'est pas la cause des mesures observées. Celles-ci en sont la conséquence logique mais non la conséquence physique, au sens d'effet produit par sa cause. La loi théorique implique ses conséquences pratiques. Mais celles-ci peuvent aussi être déduites d'autres lois. C'est la raison pour laquelle une loi ne peut pas être prouvée vraie par ses conséquences, tandis que la fausseté de ses conséquences implique nécessairement la fausseté de la loi.

On oppose enfin la simple corrélation statistique à la véritable causalité. Pendant longtemps, on a observé une corrélation forte entre le tabagisme et le cancer du poumon, sans connaître "de l'intérieur" les mécanismes d'apparition de la maladie, mécanismes que l'on commence à appréhender. Pouvait-on en conclure que celui-là était la cause de celui-ci ? Tous les fumeurs ne sont pas affectés d'un cancer, le tabagisme n'est donc pas une cause suffisante, et le cancer n'en est pas son effet nécessaire. Implicitement, ce raisonnement renvoie à la notion de cause unique et nécessitante, justement critiquée par Hume et Russell. Le cancer peut-il être en retour la cause du tabagisme ? Non, car la cause est supposée précéder son effet, et les malades observés sont d'abord sains et fumeurs, puis malades, et non malades d'abord et fumeurs ensuite. Mais rien ne permet d'écarter l'hypothèse d'une présence inobservable du cancer qui serait un facteur incitant au tabagisme, et antérieur à celui-ci. Cancer et tabagisme peuvent-ils être deux effets d'une même troisième cause ? Il resterait à expliquer le fait que cette cause génère systématiquement le tabagisme en premier. La corrélation peut-elle résulter du hasard ? Non, c'est le sens même de la notion de corrélation "forte". Les statisticiens déterminent ce que pourrait être une concomitance hasardeuse et mesurent un écart entre celle-ci et la concomitance observée. Au-delà d'un certain seuil, le hasard ne peut expliquer la corrélation. Les sciences humaines et la médecine utilisent beaucoup cette méthode de corrélation. Toute la difficulté réside évidemment dans la détermination du seuil de ce qui ne peut plus être considéré comme hasard. Là encore, on retrouve la notion de système pratiquement isolé. Dans un jeu de dés, le nombre de possibilités est connu et fixé d'avance. Le système est isolé en ce sens qu'aucun facteur extérieur ne viendra

subitement changer le nombre de faces d'un dé. Concernant le cancer, l'inflation ou la réponse au stress, il est moins facile d'avoir réellement affaire à un système pratiquement isolé.

Une remarque s'impose sur l'utilisation de la notion de scénario. On entend souvent par là une sorte de récit où des causes et des effets s'enchaîneraient de manière "logique" pour expliquer une situation observée ou découvrir une situation, passée ou à venir, inobservée. C'est le cas, par exemple, des recherches sur le "big bang", ou sur le passage de l'homme à la station debout, ou sur l'avenir de l'économie mondiale devant la pénurie d'énergie. On vient de voir que les relations entre causes et effets ne sont pas des relations de conséquences logiques. La logique n'intervient, dans de telles recherches, que sur la légalité des relations décrites entre les différents paramètres définissant les différentes situations du scénario : les lois de la thermodynamique sont-elles respectées par votre conception du "big bang"; celles de la mécanique, par la démarche supposée du premier hominien passant à la station debout; l'optimum de Pareto s'applique-t-il au marché de l'énergie ? Etc. Pour le reste, les causes supposées des événements sont purement fictives, quelque vraisemblables qu'elles soient.

2.1.3. Cause et expérience

Une autre critique de la notion de cause est d'ordre empiriste. Rien dans l'expérience ne correspondrait à la notion de cause. Hume fait cette critique, mais elle est adressée à la notion de cause nécessitante. Il s'agit de l'éventualité d'une connexion nécessaire entre deux événements. Adressée à la notion de condition nécessaire, elle est moins pertinente, car l'homme se heurte continuellement à des situations dans lesquelles les conditions pour que ses souhaits se réalisent ne sont pas remplies, et où il intervient comme cause pour modifier ces situations. C'est précisément l'expérience de l'industrie humaine.

Faire, comme Vico, du *facere* l'équivalent du *scire* suppose évidemment que le *facere* est conscient et objet d'expérience. Jean Piaget a étudié les conditions de possibilité d'une telle expérience. Selon lui, "*deux données fondamentales dominent les problèmes de la connaissance physique et par conséquent des rapports entre les opérations du sujet et la causalité des objets. La première a été fournie par de multiples études antérieures et nous n'y insisterons pas : c'est que la lecture même d'une expérience exige l'emploi d'instruments d'assimilation rendant cette lecture possible, autrement dit, elle suppose l'utilisation de structures opératoires*" (19, p. 127). Une "grammaire", une grille de lecture est indispensable pour que l'expérience en soit une. Connaître est toujours reconnaître. L'opération et la causalité ne se reconnaissent que par analogie avec d'autres opérations et d'autres causalités. Cette condition fondamentale demande à être comprise non seulement comme condition générale, c'est-à-dire non seulement comme l'exigence de la présence d'un schéma général de causalité, mais aussi comme la condition particulière qui permet la reconnaissance, dans chaque opération, des traits d'opérations antérieures.

Mais la seconde "*donnée fondamentale*" citée par Piaget est plus générale et rejoint la critique humienne : "*Seconde donnée essentielle : les connexions causales, tout en reposant en partie sur des informations obtenues par abstractions simples (y compris lorsqu'il s'agit de l'action propre, car alors les mouvements du sujet, les résistances qu'il arrive à vaincre, etc. sont pour lui des observables objectifs comme les autres), dépassent inévitablement, en tant que connexions, le domaine des observables. Dès la causalité perceptive, on ne voit rien passer de l'agent A au patient B, mais, en fonction des mouvements observés, on perçoit (comme déjà dit) que "quelque chose a passé" : or c'est là une reconstitution, due ici aux seules régulations et préférences perceptives mais déjà comparables aux reconstitutions déductives dues à l'intelligence elle-même lorsqu'il s'agit de transmissions de niveaux plus complexes. En fait, on n'observe jamais que des déplacements ou des changements qualitatifs, ainsi que des vitesses, mais ce ne sont là que les manifestations extérieures d'un rapport causal qu'il s'agit toujours de reconstruire par inférences et qui déborde ainsi inévitablement la frontière des observables*" (19, pp. 127-128).

Vico certainement n'a pas méconnu le problème posé par cette extériorité radicale, et c'est une des raisons pour lesquelles il réserve à Dieu la connaissance réelle de la nature et à l'homme une connaissance de celle-ci seulement par "*abstraction*" et par les "*extrémités*". Néanmoins deux remarques s'imposent :

1/ Il n'y a pas de différence entre les causalités des "objets" et celles du "sujet", celui-ci pris comme organisme vivant et éventuellement conscient d'une partie de ce qui l'entoure. Il n'y a pas de différence entre ce qui se passe entre mon pied et le ballon et ce qui se passe entre la boule de billard A et la boule B. L'un n'est pas plus clair, ni plus observable, que l'autre. Mais c'est-à-dire aussi qu'il ne l'est pas moins, pour autant qu'il le soit. La règle II des *Principia Mathematica* de Newton, au fond, ne dit pas autre chose : "*Therefore to the same natural effects we must, as far as possible, assign the same causes. As to respiration in a man and in a beast, the descent of stones in Europe and in America, the light of our culinary fire and of the sun, the reflection of light in the earth and in the planets*" (18, p. 3).

2/ Le caractère non directement observable de la causalité, pour autant qu'il soit prouvé par Hume et Piaget, ne met pas en cause le principe du *verum-factum*. Il implique seulement une distinction essentielle entre vérité et conscience, distinction que nous avons déjà établie par ailleurs (cf. 1.3.5.). Ce que l'étude de Piaget montre, c'est la difficulté de construire une représentation correcte de la causalité, et non pas que celle-ci soit une simple représentation de notre imagination, comme le prétendrait un humien strict. Et c'est bien certainement là la difficulté principale qu'une épistémologie fondée sur le *verum-factum* affrontera, celle de concevoir quelle conscience peut se faire de la vérité contenue dans le *facere* humain. La question cruciale est en effet celle de la représentation du vrai. Mais il est essentiel de voir que cette question est distincte de celle de la nature du vrai, et que cette dernière doit être définie en premier lieu.

On retrouve là une difficulté constante de l'empirisme, qui voudrait que toute notion significative fût l'objet d'une expérience ou d'une observation. S'il s'agit d'expérience sensible, il s'ensuivrait que toute connaissance possible est déjà donnée, au fur et à mesure du déroulement de l'expérience. Le simple questionnement, y compris le questionnement scientifique, serait sans objet, puisqu'il concernerait *de facto* un au-delà de l'expérience. S'il s'agit d'un programme de type physicaliste, exigeant que toute notion soit reliée, d'une manière à déterminer, à l'expérience, on peut y souscrire, à la condition d'admettre du même coup que cette liaison entre les conceptions théoriques et les données empiriques n'est pas elle-même empirique, ce qui réduit considérablement l'ambition et l'intérêt dudit programme. Vico nous propose une issue intéressante. D'abord, il faut admettre que la causalité, comme toute autre notion théorique, puisse être représentée (et non pas strictement observée), mais aussi que nous ne pouvons rien nous représenter hors de la nature, c'est-à-dire de l'expérience. C'est l'analogie qui offre cette possibilité de représenter de façon compréhensible l'incompris. L'*inductio simile* nous rend possible la représentation intelligible du non observé.

Le cas de la causalité n'est pas un cas exceptionnel. Comme le dit Piaget avec la première des *données fondamentales* qu'il cite, pour que l'expérience ait lieu, il faut qu'il y ait, en préalable, une structure, une grille de lecture, qui en permette l'appréhension. La causalité n'échappe pas à cette règle, mais c'est précisément parce qu'elle correspond à une expérience collective première, celle de la transformation volontaire de l'environnement, qu'elle constitue pour nous la grille de lecture principale de la nature.

2.2. Vico et la science moderne

Comment s'appliqueraient les conceptions de Vico aux travaux des sciences contemporaines ? Deux questions s'imposent : 1/ Qu'est-ce qui est vrai ? Est-ce bien le *factum*, comme le veut la théorie de Vico ? 2/ Comment ce vrai est-il représenté ? Ce sont seulement des pistes de recherche qui peuvent être indiquées ici. J'ai relevé trois

caractéristiques des démarches actuelles dans les sciences : 1/ La continuité de la démarche expérimentale, par laquelle l'homme produit en effet des réalités semblable à ce que produit la nature elle-même ; 2/ L'invention d'hypothèses justifiées sur la base d'observations statistiques ; 3/ Le dogmatisme lié aux modèles rationnels et à leurs fonctionnements théoriques.

Selon Kant, la raison, dans la méthode expérimentale, se présente à la nature "comme un juge en fonctions qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose" (13, Préface de la seconde édition, p. 17). Comment se constituent ces "questions" ? J'emprunterai d'abord un exemple simple à l'*Esquisse d'une histoire de la biologie* de Jean Rostand :

"A l'époque de Redi [1626-1694], on admettait sans discussion que la matière inerte — soit qu'elle n'eût jamais vécu ou bien qu'elle eût cessé de vivre — pouvait donner naissance à des animaux d'ordre inférieur : asticots, poux, limaces, cloportes, scorpions, voire grenouilles ou souris. Tout ce qui fermente ou pourrit devenait, pensait-on, un foyer de nouvelle vie ; et ainsi, par le moyen de cette génération spontanée ou équivoque, se formait journellement une foule d'êtres vivants, aussi nombreux peut-être que ceux qui doivent l'existence à la génération régulière. Il s'agissait là d'un préjugé séculaire, d'une sorte de dogme éminemment respectable autant par son ancienneté que pour le renom des hommes qui en faisaient foi. Aristote, et Galien, et Plin, et Lucrèce, et tous les physiciens et tous les philosophes, quelles que fussent leurs doctrines ou leurs tendances, aussi bien les disciples d'Aristote que ceux de Démocrite, n'avaient-ils pas affirmé que la vie naît de la pourriture ? Au XIV^e chapitre du Livre des Juges, dans la Bible, n'était-il pas question d'abeilles engendrées par la carcasse d'un lion mort ? Enfin, l'observation quotidienne, et pour ainsi dire ménagère, ne montrait-elle pas la génération spontanée des asticots dans la viande corrompue ou dans le fromage avancé ?

Nonobstant la certitude et contre l'évidence, Francesco Redi se permit de concevoir des doutes sur la réalité de la chose. Et c'était là déjà un mérite peu mince. Redi eut également celui de recourir à l'expérience dans une époque où l'on aimait mieux préjuger les faits que les interroger.

Il place donc des morceaux de viande dans des fioles à large ouverture, et laisse les unes ouvertes, à l'air libre, tandis qu'il recouvre les autres d'un « papier ficelé et bien hermétiquement assujéti ». Peu de jours après, les viandes contenues par les fioles ouvertes sont remplies de vers, celles des fioles bouchées sont demeurées parfaitement désertes. « Dans les fioles bouchées, dit Redi, je n'ai pas vu naître un seul ver, même au bout de plusieurs mois. »

N'en fallait-il pas conclure que la viande elle-même est incapable de produire des asticots et que leur formation dépend d'une cause extérieure ? On pouvait toutefois objecter à cette conclusion que la stérilité des viandes enfermées tenait au défaut d'aération. Mais Redi renouvelle ses essais en substituant au papier une gaze à mailles très fines ; et les résultats n'en sont pas modifiés pour cela. Leur interprétation, dès lors, n'offre plus d'équivoque ; et, pour ce qui est de cette cause extérieure qui se laisse arrêter par la gaze aussi bien que par le papier, on n'aura point de peine à la déterminer : elle se confond avec les mouches, qui s'introduisent dans les fioles ouvertes pour y déposer leurs œufs.

L'expérience de Redi avait une portée considérable. Ce qui est vrai des larves de mouches ne le serait-il pas aussi des autres bêtes ou plantes qu'on croit engendrées de la sanie ou de la décomposition ? Partout où l'on penche à voir une genèse équivoque ou spontanée, n'a-t-on pas affaire à un développement de germe inaperçu ?

C'est, en effet, ce que pense Redi. Il faut, d'après lui, renoncer à la vieille doctrine qui fait naître le vivant du non-vivant. Entre le vif et l'inerte, la séparation est beaucoup plus tranchée qu'on ne l'imaginait de prime abord. Si la matière vivante peut périr, la matière morte, elle, ne peut s'animer, et donc tout ce qui vit provient nécessairement d'une vie préexistante.

Ainsi naquit, en 1668, la conception de la continuité vitale qui est encore aujourd'hui la nôtre, mais qui ne devait s'imposer à tous que deux siècles plus tard, après d'interminables controverses." (21, pp. 10-12)

La question de Redi naît d'un *doute* sur un dogme (certains diraient peut-être un paradigme) de la science dominante : l'apparition de la vie dans la matière non vivante. La question ne devient question réelle qu'une fois transformée en dispositif matériel causal : les organismes vivants sont peut-être causés par un agent extérieur et, si tel est le cas ils ne doivent pas apparaître si on isole la matière non vivante de telles causes externes. Apparaît alors l'objection du défaut d'aération. Cette objection ne sort pas de l'intellect des contradicteurs, mais est une traduction du dispositif matériel lui-même, qui empêche effectivement l'aération de la viande. Un autre dispositif est alors réalisé, qui permet l'aération, mais empêche les agents externes (en fait, les mouches) d'agir sur le morceau de viande en y faisant apparaître des organismes vivants. La vérité des conclusions de Redi est strictement déterminée par la réalisation des questions posées sous la forme de son dispositif expérimental. C'est de cette vérité-fait qu'il extrapole analogiquement que tous les êtres vivants naissent d'un être vivant antérieur ; ce que Jean Rostand nomme "*la conception de la continuité vitale*".

On voit que les questions que "*le juge*" de la raison kantienne pose à la nature ne sont pas nécessairement exactement celle qu'il formule explicitement. Le premier dispositif de Redi posait, en fait deux questions en une : 1/ le vivant peut-il apparaître sans l'intervention d'un agent externe ? 2/ le vivant peut-il apparaître sans une certaine aération ?, alors que Redi ne visait que la première ; ce que lui firent remarquer ses contradicteurs. Il y a ainsi un écart entre l'énoncé du vrai et son *fait*. Cet écart n'est pas celui d'une erreur ou d'un décalage "*naturel*" entre le théorique et le pratique, c'est exactement et matériellement la différence entre ce qui est fait et produit par l'expérimentateur et ce qu'il ne produit pas lui-même. En utilisant du papier dans ses premiers essais, Redi posait en fait la seconde question en plus de la première. En remplaçant le papier par la gaze, il crée une situation nouvelle dans laquelle seule la première question est posée.

Cet écart se retrouve dans l'extension analogique du vrai. Le *fait (factum)* de Redi montre que les vers n'apparaissent qu'après la ponte des oeufs par les mouches. L'extension à la *conception de la continuité vitale* ne se conçoit pas comme une simple généralisation empirique, mais comme la définition de la portée d'un concept, d'une *forme*, pour reprendre la terminologie du *De Antiquissima* : le vivant ne se crée pas à partir du non vivant. C'est une propriété du vivant que Redi vient à la fois de découvrir, d'inventer et de prouver. Dans ce qu'elle repose sur le *fait*, cette propriété ne saurait être démentie comme une généralisation pourrait l'être par un contre-exemple.

Bien entendu, cette conception universelle du vivant pose la question du scénario de son apparition première, toujours non résolue. De la même manière se pose celle de l'apparition, encore antérieure, de la matière et de ce qu'on appelle l'Univers.

La théorie du Big Bang relève de la famille des scénarios, c'est-à-dire des descriptions d'événements hypothétiques censés expliquer causalement des situations observées. En même temps, ce "scénario" semble inévitable, tant il n'existe aucune autre hypothèse compatible avec les faits et avec les théories admises qui rendent compte des situations observées. Le Big Bang a donc acquis presque la même autorité qu'un fait. Mais le scénario est incomplet en ce qu'il nous manque les étapes intermédiaires entre le Big Bang et la situation actuelle de l'Univers. Le Big Bang par lui-même n'explique pas pourquoi certaines particules ont une masse plus grande que certaines autres ; il n'explique pas pourquoi l'antimatière est invisible ; il n'explique pas de quoi sont faits les 95 % de l'Univers qui ne sont pas de la matière ni comment ils se sont constitués ; pour ne citer que quelques-unes des grandes questions laissées pendantes par la théorie du Big Bang. Ces questions sont transformées en expérimentation par le dispositif appelé "*Large Hadron Collider*" (LHC), près de Genève. La machine provoque des collisions très violentes entre ces particules et leur confère ainsi une énergie énorme, qui ne se rencontre pas dans la nature actuelle, mais proche de celle caractérisant le Big Bang. Cette expérimentation correspond donc en première approche à la conception vichienne qui veut que nous fassions, dans nos expériences, comme des copies, ou des maquettes de la nature, puisqu'il s'agit de reproduire en laboratoire l'état de particules élémentaires lors du Big Bang et dans les instants qui ont suivi. Mais les questions que je viens d'évoquer n'obtiendront qu'une réponse indirecte par l'expérimentation du

LHC. En effet, le *factum* de cette expérience se limite aux collisions provoquées entre les particules et à leurs effets immédiats. Que ceux-ci soient réellement identiques à ceux provoqués par le Big Bang reste hypothétique, de même que la réalité du Big Bang lui-même, quelle que soit la vraisemblance de ces hypothèses.

Un autre trait des expérimentations modernes, telles que le LHC, est leur grande complexité. Les expériences de la physique et de la chimie classique isolaient ou tentaient d'isoler quelques facteurs et paramètres maîtrisables et pouvaient ainsi les incorporer dans des calculs relativement simples. Les expériences comme le LHC tentent au contraire de reproduire des situations naturelles dans leur complexité. Les variables sont très nombreuses et, même si elles sont maîtrisables, en physique et en chimie, par exemple, à la différence des sciences humaines ou des sciences du vivant, elles sont si nombreuses qu'elles impliquent des calculs très complexes que seules des machines puissantes peuvent effectuer. Cette complexité est devenue un objet en soi. Dans la mesure où elle est artificielle, elle n'est pas un obstacle à la connaissance, mais son extrême démultiplication sociale est un facteur d'obscurité nouveau. Cette obscurité confirme *a contrario* la thèse du *verum-factum*.

Les sciences contemporaines ont généralisé l'usage du raisonnement statistique comme substitut du raisonnement expérimental, là où l'expérimentation est soit impossible du fait de la complexité des systèmes, soit répréhensible sur le plan de sa légitimité morale. La psychologie dite expérimentale est, en fait, souvent, statistique. Le cœur du raisonnement est le suivant : si les conséquences logiques d'une hypothèse s'observent plus fréquemment que ce que le hasard implique, l'hypothèse est validée. C'est la théorie des probabilités qui indique ce que veut dire ici "*plus fréquemment que le hasard*". Cette dette à l'égard de la théorie de la probabilité fait que la notion de vérité est généralement abandonnée au profit de diverses notions de justification. En pratique, l'expression "*hautement probable*" a remplacé le mot "*vrai*", mais cette substitution devient une sorte de clause de style, et il est attaché à cette haute probabilité le même degré de certitude et de confiance que jadis les dogmatiques attribuaient à la vérité. On retrouve ici la confusion dénoncée par Vico entre un état de conscience, la certitude, et un fait, la vérité. La théorie de la probabilité comporte une partie axiomatique entièrement construite comme le reste des mathématiques, c'est-à-dire vraie et non réelle. Son application à des cas réels dépend de la mesure dans laquelle ceux-ci sont produits de façon analogue aux situations théoriques. Le six d'un dé réel a autant de chances de sortir que le six d'un dé théorique dans la mesure où le dé réel est fabriqué de façon analogue au dé théorique et où ses six faces sont réellement identiques. L'application à des situations réelles dépend donc de la manière dont sont déterminées les composantes de ces situations : soit produites par la nature, soit produites par l'expérimentateur.

Les raisonnements statistiques comportent trois étapes. D'abord il y a la constitution d'universaux, c'est-à-dire la construction de concepts et de définitions qui permettent de ranger des "observables" en catégories dénombrables, comme les Anglaises, les femmes rousses, les pauvres, les patients atteints de la maladie d'Alzheimer, etc. Cette constitution d'universaux est un premier *facere*, une opération qui dénote le point de vue où se trouve son énonciateur. Ensuite, il y a l'établissement de relations arithmétiques entre les diverses collections ainsi obtenues et le rapprochement entre ces relations et les théories de la probabilité : établissement de corrélations, par exemple, et confrontation de ces corrélations avec les lois du hasard. Deuxième groupe de *facta*, des *facta* mathématiques, les premiers appliqués empiriquement, les seconds de statut théorique. Enfin, il y a la formulation, ou la présence sous-jacente et non formulée, d'hypothèses quant à la nature "*réelle*" des liens supposés entre les diverses collections d'observables. Evidemment, cette dernière étape n'est pas toujours la dernière dans l'ordre chronologique, et est souvent présente dès la constitution des universaux de base. Ceux-ci sont souvent conçus en vue, précisément, d'illustrer une telle hypothèse.

Les recherches scientifiques qui utilisent ces méthodes parlent souvent de "*données*" ou d'"*observations*". Ces expressions sont largement approximatives, et les éléments auxquels elles se réfèrent ne sont pas donnés, mais bien construits. Leur éventuelle vérité tient à cette construction : une étude récente (cf. Le Monde du 26 Juillet 2008) a montré un affaiblissement des fonctions intellectuelles sur des sujets ayant un passé de maladie coronarienne.

Deux ordres de données permettent à l'équipe qui a réalisé cette étude d'affirmer un lien causal entre maladie coronarienne et l'altération précoce des fonctions cognitives : la relation statistique entre les deux affections, d'une part, et, d'autre part, l'hypothèse qu'une mauvaise irrigation vasculaire du cerveau entraîne des lésions responsables des dysfonctionnements observés. Le lien causal est seulement probable, et vrai dans la mesure où les caractéristiques de la maladie coronarienne et de l'altération des fonctions cognitives sont correctement définies, et dans la mesure où il peut être confirmé par la construction des mécanismes par lesquelles la mauvaise irrigation du cerveau provoque son mauvais fonctionnement (mécanismes qu'il ne s'agit évidemment pas de provoquer artificiellement, mais sur lesquels on peut agir).

Cette construction des données statistiques peut être aussi bien le garant de leur scientificité que la source de leur caractère idéologique. Il faut considérer d'une part la construction des classes d'observables, et d'autre part, les conditions d'application des théorèmes de la probabilité. Les classes d'observables, si elles ne relèvent pas seulement d'universaux, de termes utilisés génériquement, sont construites sur la base d'expérimentations factuelles plus ou moins conscientes. La notion d'"altération des fonctions cognitives", par exemple, a connu une évolution forte depuis le dix-neuvième siècle, où des personnes dyslexiques ou de très faible niveau d'instruction pouvaient être considérées comme déficientes, pour s'affiner par l'expérimentation qui permet de mieux distinguer entre des compétences d'origine éducative et des compétences d'origine plus organique. D'une manière générale, la constitution de ces classes d'observables dénotent en perspective le point de vue d'où est considérée la classe en question.

Je ne m'attarderai pas ici sur les conditions d'application des théorèmes de la probabilité : dimension des échantillons, dénombrement des individus, dénombrement et identification des paramètres, significativité des écarts, etc. Il est clair que ces conditions ne sont pas toujours idéales, et cet écart à la théorie n'est pas toujours annoncé ni exploré.

Les sciences contemporaines n'ont pas rompu avec la longue tradition du dogmatisme des modèles. Souvent, ce dogmatisme emprunte sa justification à l'impossibilité ou à la difficulté de l'expérimentation dans certains domaines, les sciences humaines notamment. La rigueur des déductions tient alors lieu de garantie vérificatrice.

Dans son *Traité de l'homme*, Descartes explique comment, dans les machines qu'il invente, mais dont il n'est pas possible "*d'en trouver de plus semblables à celles dont la Nature se sert*", le sommeil et la veille trouvent leur équilibre naturellement par les dispositions mêmes de ces machines : "*Comme, réciproquement, elle doit aussi se rendormir, après avoir assez longtemps veillé ; à cause que, pendant la veille, la substance de son cerveau est desséchée, et ses pores sont élargis peu à peu, par la continuelle action des esprits; et que cependant, venant à manger (ainsi qu'elle fait infailliblement de temps en temps, si elle peut trouver de quoi, parce que la faim l'y excite) le suc des viandes qui se mêle avec son sang le rend plus grossier, et fait par conséquent qu'il produit moins d'esprits.*" (8, p. 871). Il explique ensuite comment seuls des éléments extérieurs, tels que le bruit, la douleur, la sécheresse ou l'humidité de l'air peuvent perturber ce fonctionnement idéal. Les économistes ne procèdent pas autrement avec, par exemple, le marché. "*Un des résultats majeurs de toute l'économie est que la répartition des ressources par des marchés concurrentiels parfaits est efficace*" (25, p. 158). Bien entendu, les "*marchés concurrentiels parfaits*" n'existent pas et sont une fiction intellectuelle, si bien que la réalité ne s'explique que par les facteurs externes au modèle : "*les défaillances du marché qui viennent gâcher le tableau idyllique présenté dans notre discussion des marchés concurrentiels*"; "*la concurrence imparfaite*"; "*les externalités*" (comme la pollution ou d'autres faits jugés non économiques); "*l'information imparfaite*" des consommateurs. Le parallélisme des deux démarches consiste dans l'analogie qui emprunte à un domaine un modèle qui est ensuite transposé dans un autre domaine et y est utilisé comme prémisses d'une doctrine prétendant décrire le réel sans interagir avec celui-ci. Descartes se réfère explicitement aux "*horloges, fontaines artificielles, moulins et autres semblables machines*" (8, p. 807). Les théories de l'équilibre des marchés de Say ou de Pareto empruntent leurs modèles aux mathématiques et

transposent les solutions des équations abstraites aux situations réelles des sociétés.

Ces raisonnements, qui prétendent plier la réalité à la logique déductive sont bien ceux critiqués par Vico à propos des "*dogmatiques*" de son temps. Ceux-ci puisent dans leur conscience la conviction de la vérité. Ils "produisent" en fait cette vérité, mais ils ne la produisent qu'en tant que produit de leur imagination. Lorsqu'ensuite ils en attribuent les caractères à la réalité, ce sont les caractères de leurs propres idées qu'ils lui attribuent. Son enseignement va au-delà de la seule critique et fournit les outils d'une analyse, une déconstruction qui permet d'en comprendre le sens et la genèse. En effet, les hypothèses et la logique déductive utilisées sont des *facta*, les produits d'une activité sociale qui s'illustre à travers ses produits. Ceux-ci, s'ils sont analysés comme tels, et non simplement comme des énoncés donnés par un penseur désincarné, représentent l'activité qui les a produits comme les vestiges archéologiques représentent l'histoire de la civilisation qui les a produits.

2.3. Une épistémologie sociale matérialiste

La conception vichienne du *verum-factum* nous indique des pistes pour une réflexion critique sur le savoir et les représentations. Elle nous oriente vers une épistémologie sociale matérialiste, et nous fournit aussi les principaux outils dont nous avons besoin dans cette voie. Dans les paragraphes suivants, j'examinerai successivement quelle est la place et le statut de l'épistémologie, en tant que discipline normative et critique, néanmoins fondée sur une connaissance historique et descriptive des connaissances et des représentations, quelles sont les conséquences du caractère éminemment social et distribué du *facere* sur le *scire*, et, enfin, les caractéristiques d'une épistémologie qui ne se contente pas de l'analyse logique et formelle des savoirs, mais tente d'en comprendre les origines dans le travail matériel qui les fonde.

2.3.1. Epistémologie, psychologie et histoire des sciences

La question 1.3.5 nous a aidés à mieux voir en quoi le problème de la vérité est distinct de celui de la conscience. Il est temps maintenant d'y revenir et de formaliser un peu plus ce résultat. L'idée d'une "théorie de la connaissance" recouvre deux problèmes distincts. Il y a le problème de la vérité : Que veut dire "*A est vrai*" ? ; et il y a le problème de notre représentation de A. Le premier problème est épistémologique (problème 1), le second est psychologique (problème 2). Ce second problème lui-même en comporte deux : 1/ la représentation de A (problème 2.1) ; 2/ la représentation de la vérité de A (problème 2.2). Au premier est associée la perception des objets, la conscience des tableaux, etc. Au second sont associées la croyance, la conviction, la certitude. Le problème 2.2 suppose réglé le problème 1, c'est-à-dire qu'il suppose qu'on dispose d'une définition valable de la vérité, sinon on ne sait pas de quoi on parle. Le problème 2.1 peut relever d'une esthétique transcendentale ou d'une psychologie génétique retraçant la construction empirique des formes et des concepts. Mais de telles recherches ne préjugent pas de la vérité ou de la fausseté des propositions qui pourraient être formulées à propos de ces formes ou de ces concepts. Par exemple, des recherches sur la psychogénèse de la causalité n'impliquent rien sur la vérité de "*la poule est la cause de l'oeuf*", ni même sur la validité scientifique de la notion de causalité. Que celle-ci soit une représentation mentale sans contrepartie dans le réel ou qu'elle corresponde effectivement à une caractéristique du monde, elle peut être étudiée de la même façon en tant que structure de nos représentations. La recherche sur le problème 1 n'a donc rien à attendre des recherches sur le problème 2, sauf d'éventuels contre-exemples à certaines de ses conclusions.

La question de la vérité est donc la question essentielle de l'épistémologie et ne peut pas être explorée du point de vue de la psychologie, c'est-à-dire de la façon dont nous nous la représentons. Néanmoins, ces représentations, puisqu'elles sont par définition ce par quoi seulement nous l'appréhendons, font évidemment partie de l'objet de l'épistémologie en tant que discipline critique. Nous attendons de l'épistémologie qu'elle nous aide à discerner le vrai du faux. Mais pour remplir cette mission, elle doit d'abord disposer d'une définition de la vérité.

Comme la psychologie, l'histoire des sciences se veut descriptive et explicative, et non normative. Il faut quand même remarquer qu'elle ne se conçoit pas sans une certaine épistémologie, au moins implicite, car elle doit distinguer, selon le mot de Jean Rostand (22), entre *science fausse et fausse science*. L'histoire des sciences nous procure une histoire de la vérité, nous indique comment les hommes ont peu à peu découvert ou inventé les vérités qui peuplent notre savoir. L'histoire des erreurs et des illusions n'est pas moins intéressante, car elle nous aide à définir une frontière entre validité des raisonnements et des méthodes et véracité des résultats. Elle nous montre aussi comment se construisent les représentations, vraies ou fausses, à partir de paradigmes, de critères généraux de vraisemblance, d'analogies, et de ruptures épistémiques. Mais cette histoire n'est qu'une cueillette baconienne si elle n'est pas équipée d'une conception claire de la vérité. Et ce n'est pas elle qui peut la fournir ; elle peut en confirmer la vraisemblance, si elle nous procure des exemples concordants ou l'infirmer, si elle fournit des contre-exemples.

L'épistémologie se dessine ainsi comme une discipline dont l'objet propre serait la vérité, en tant que propriété de ce qui est vrai. La théorie du *verum-factum*, assez largement oubliée, procure un ensemble de pistes et de concepts utiles qu'il conviendrait de réactiver et de traduire dans notre langage contemporain. On remarquera qu'ainsi conçue, l'épistémologie parcourt un chemin inverse de celui qu'on lui fait ordinairement suivre : d'habitude, il s'agit, en présence de croyances ou d'énoncés, ou de propositions données ("*truth bearers*", 14), de savoir reconnaître si ces *truth bearers* sont vrais ou faux, et, pour cela, de caractériser ce qui fait qu'ils sont vrais, ou, au moins, à quel titre on serait justifié de les croire ; le *verum-factum* ne pose plus le vrai comme ce qui fait question, et la question devient : quelle est la vérité de ce dit ? de quel *facere* est-il le dire ? La question n'est plus de croire ou de ne pas croire en un énoncé ou une théorie, mais de comprendre sa vérité, non pas dans un sens relativiste, où chacun aurait sa vérité, mais dans le sens où la représentation renvoie inévitablement à un aspect au moins du *facere*, ne serait-ce que sa propre élaboration comme représentation. Il ne s'agit pas, en effet, de traiter de façon symétrique les énoncés vrais et les énoncés faux, comme deux productions égales de l'esprit, mais de comprendre comment chacun se réfère nécessairement à un *facere* dont il est le produit et qui en constitue la vérité. L'épistémologie ainsi suggérée est clairement normative, en ce qu'elle s'appuie sur une conception *a priori* du vrai, mais elle n'est pas désincarnée en ce que cette conception, au contraire, ancre radicalement le vrai dans l'activité sociale.

2.3.2. Epistémologie sociale

Dans son *Vocabulaire de Vico*, Pierre Girard définit bien le programme qui s'ouvre à l'épistémologie à la suite de notre auteur : "*La redéfinition du champ de la vérité, aussi bien dans sa possibilité que dans son application, permet à Vico de définir la vérité comme processus de l'esprit s'adaptant au monde réel. Au modèle linéaire de la chaîne causale cartésienne, Vico substitue celui du tissu topique qui s'adapte avec souplesse aux « lieux » du faire humain et permet d'en rendre compte dans toute sa complexité. De cette redéfinition épistémologique de la vérité, Vico en tire une sociologie montrant que toute vérité s'ancre dans le sens commun et implique une adhésion collective. On n'est jamais seul dans la vérité, mais au milieu du monde des hommes.*"(10, p. 60) Une épistémologie fondée sur les conceptions vichiennes est donc une épistémologie sociale. Mais ce concept est utilisé dans des sens bien différents.

Il existe une version d'épistémologie sociale quasiment implicite dans la littérature philosophique et scientifique contemporaine, c'est celle du consensus, qui fait elle-même consensus. Selon cette version, la vérité se juge à l'approbation par les pairs. Une version amoindrie et prudente est que ce n'est pas la vérité, mais la validité qui se mesure à cette approbation. Comme est souvent coextensive à cette évaluation, celle déjà signalée qui réduit le vrai au probable, la notion même de vérité perd toute signification, et l'enjeu de l'épistémologie se résume au crédit qu'il convient d'accorder à une thèse en fonction de son agrément par une autorité collégiale. Cette forme d'épistémologie sociale exclut manifestement toute tentative dissidente et, par conséquent, disqualifie d'avance toute rupture épistémique. Ni Galilée, ni Newton, ni Einstein, pour ne citer que les plus illustres, n'auraient franchi le cap de cette censure. Vico défend explicitement Galilée l'expérimentateur, et rien dans sa théorie n'orienté vers une telle conception consensuelle de la vérité. Si celle-ci est sociale, ce n'est certes pas dans ce sens qu'il faut l'entendre.

La version d'Habermas, et des auteurs qui se réclament de ce dernier, fait entendre par "social" "*dialectique*", résultant du dialogue et de la confrontation égalitaire et démocratique des points de vue. Ce n'est pas non plus dans ce sens qu'il faut comprendre ici l'usage du qualificatif de "social". D'abord, parce que cette version se situe en fait dans une perspective de justification, de choix à faire parmi les énoncés pour savoir lequel est vrai (ou probable, dans la version amoindrie de la vérité) et lequel faux, au terme d'une sorte d'élection, sur le modèle démocratique, ou de compétition, sur le modèle du fonctionnement idéal du marché. La théorie du *verum-factum* ne se situe pas dans un souci de justification d'une croyance, d'une adhésion à une opinion, mais dans celui de la compréhension de ce qui est vrai dans ce que vous me dites. Ensuite, cette version dialogale revient, *in fine*, au même que la version précédente, c'est-à-dire, à une vérité basée sur le consensus, mais en fixant les règles d'obtention du consensus. Or une version de la théorie de la vérité basée sur le consensus fait de la vérité une qualité de la conscience, même s'il s'agit d'une conscience plus ou moins collective, et est par là même foncièrement opposée à la théorie vichienne qui, on l'a vu, suppose une distinction radicale entre vérité et conscience.

Enfin, une troisième forme d'épistémologie sociale est située à l'opposé de celles que nous venons d'évoquer, mais ne correspond pas non plus au sens que je donne ici à cette expression en rapport avec la théorie de Vico. Goldman (11) rejette le côté relativiste et conscientiste des thèses ci-dessus, et tient à séparer nettement la question de la vérité de celle de la représentation et de la justification. Il s'attache à la connaissance, pour en délimiter les conditions sociales : les intérêts et les objectifs de la recherche, ses véhicules, ses instruments, ses origines, ses garanties, sont déterminées socialement. Mais il refuse d'en tirer la conséquence que le contenu même de la connaissance soit déterminé socialement, car cela remettrait en cause, semble-t-il, le caractère objectif, externe, *mind-independent* de la vérité. Si la vérité est produite par les humains, elle perd son caractère "naturel". Mais cette conséquence n'est pas exacte. Vico montre que l'artifice n'est pas l'irréel. L'opération humaine ne produit pas des chimères ni des représentations simplement mentales. L'homme ne se coupe pas de la nature en opérant au sein de celle-ci. Si les *formes* sont métaphysiques, au sens où elles sont *a priori* et causes des objets, elles n'en sont pas moins causes d'objets physiques. Ainsi la vérité, résultat du *facere*, n'est pas interne, même de façon collective, elle est bien objective et externe, tout en étant un produit de l'activité humaine. Goldman hésite devant les conséquences d'une épistémologie intégralement sociale, qui ferait du contenu même de la vérité un produit humain, par un souci "véritiste". Ce souci légitime n'est pas endommagé par la conception vichienne, qui concilie parfaitement l'idée que la vérité est un produit humain et le fait qu'elle est une correspondance avec une réalité externe.

En fait, deux axes nous sont ouverts par Vico. D'abord le *facere* nous renvoie à l'"*artifice*", l'"*industrie*", activités sociales par excellence, marquées par le travail collectif, distribué, et où l'individu, même solitaire, n'est jamais seul. Que seraient Galilée sans les fabricants de verres, Palissy sans les ébénistes et les faïenciers, Newton sans ses prédécesseurs mathématiciens et expérimentateurs, etc ? L'autre axe ouvert par Vico, surtout à partir de la *Science nouvelle*, c'est celui de l'analyse des représentations sociales, mères de toutes les représentations. La sagesse "poétique" (jouant sur le double sens de *poiein*, faire et faire de la poésie), la *boria*, vanité, des nations et des savants, la représentation du connu à partir de l'inconnu, tels sont les principaux thèmes que Vico nous lègue pour nourrir cette recherche. Ces deux axes correspondent à la dichotomie introduite par la répartition sociale du travail entre manuels et intellectuels, entre le travail matériel et le travail formel, entre le faire et l'énoncé. L'épistémologie

traditionnelle considère des énoncés comme détachés du faire qui les a produits ou rendus possibles, alors que la question est précisément de retracer le lien entre énoncer et faire.

Le premier axe évoqué ci-dessus est essentiel, parce qu'il concerne le coeur même du problème épistémologique, celui de la vérité. Si *verum* et *factum* sont équivalents, alors le caractère distribué socialement du *facere*, du travail, implique aussi le caractère distribué socialement de la vérité. Cette distribution n'est ni aléatoire (selon les dons de la nature de chaque individu, par exemple), ni égalitaire (entre "*sujets raisonnables*", par exemple), elle se conforme à la distribution du travail. Aux fabricants de verre la vérité du rapport grossissant des lunettes, à Galilée les observations de la Lune. La vérité du *Sidereus Nuntius* n'est ni dans l'un ni dans l'autre, mais dans la conjonction des deux.

Ensuite, pour que le vrai devienne éventuellement objet d'une enquête épistémologique, il faut d'abord qu'il soit pensé, représenté, énoncé. Et ce travail, de pensée, de préprésentation, d'énonciation n'est en général pas le fait des mêmes individus ni même des mêmes groupes sociaux que ceux qui ont fait le *factum* lui-même, les *facteurs* ou *opérateurs*. La conception, la direction, la rédaction, l'énonciation, sont des tâches spécialisées de clercs, d'intellectuels, de cadres, et l'épistémologie sociale a alors à se soucier de l'adéquation du dit, de l'énonciation, au *factum*, à l'opération.

Le savoir, désormais, n'est plus une croyance vraie plus ou moins justifiée dans le cerveau du "*PRALS*" ("*penseur rationnel, autonome, solitaire et lucide*"), selon l'expression de Daniel Andler (1). Il n'est pas non plus une croyance plus ou moins collective détenue par le collège des experts réunis dans le consensus de la vérité approchée. Il est un travail éclaté, en cours de conception, de déchiffrement et de formulation. Conception, car il s'agit de définir techniquement les plans de l'expérimentation comme résultat des théorèmes. Déchiffrement, car, une fois conçu, le travail est divisé, éclaté entre mille métiers, distants des concepteurs et obscurs à eux. Il faut alors retrouver, parmi le réseau des opérations matérielles, les conceptions originelles. Formulation, enfin, car les schémas représentatifs disponibles, dans la science normale, comme dans les critères généraux de vraisemblance et de langage de l'époque, n'en permettent qu'une énonciation partielle et imparfaite. Ces trois étapes forment un cycle sans cesse recommencé, la nouvelle formulation conduisant à de nouvelles conceptions, de nouveau incarnées dans de nouvelles technologies, et ces réalisations devenant à leur tour obscures et externes aux clercs qui seraient susceptibles d'en faire la théorie.

Reconstituer le passage des différentes phases du travail social à celle de l'énonciation et de la publication théoriques devient alors une tâche essentielle de cette nouvelle épistémologie sociale, assez éloignée, il est vrai, d'autres formes basées sur des conceptions plus idéalisées du social. Le deuxième axe ouvert par Vico nous apporterait alors un nouveau secours : celui d'une compréhension nouvelle de l'élaboration des représentations collectives à la base de la grammaire et du métalangage de ces représentations et énonciations théoriques. Illusions et représentations ethnocentristes et intellectuelles, schémas cognitifs, images et analogies, Vico est certainement l'un des premiers auteurs à nous alerter sur l'importance de ces matériaux de nos représentations. La sociologie de la connaissance a beaucoup à emprunter à Vico.

2.3.3. Pourquoi matérialiste ?

Il y a un paradoxe à proposer, au terme d'une étude sur Vico, le théoricien de la Providence divine, le chantre de la

sagesse du Grand Dessein, une orientation matérialiste. Je voudrais expliquer ici ce paradoxe et montrer que, s'il n'est pas question d'ignorer le catholicisme sincère de Vico, il n'est pas incohérent non plus de déduire de ses réflexions qu'une certaine conception du matérialisme est utile à l'épistémologie à laquelle il nous invite.

J'ai déjà fait allusion à la division du travail entre les opérateurs du *factum* et les clercs ou intellectuels, qui produisent les représentations et les énonciations théoriques. Le problème est que les deux ne sont pas sur un pied d'égalité, et que la bonne science ne résulte pas d'une simple addition des deux sortes d'ouvrage. Le premier produit un *factum* réel. Le travail matériel est ce qui fait de l'homme une cause parmi les causes. Il n'en est pas de même du travail intellectuel, qui produit des représentations. Dans la mesure où ces représentations, énoncés, théories, prétendent à la vérité, elles doivent être adéquates aux opérations du travail matériel. Ainsi ce n'est pas le savoir qui s'analyse en termes de croyances, mais plutôt celles-ci qui s'analysent en termes de savoir. Le travail intellectuel est un travail réflexif sur le travail matériel pour en rendre compte et en exprimer la vérité. C'est en ce sens que l'épistémologie suggérée par la lecture de Vico serait matérialiste.

Se rapproche-t-elle pour autant du marxisme ? Dans *L'Idéologie allemande*, Marx et Engels font clairement référence à la division du travail, et principalement à la division entre travail manuel et travail intellectuel, pour expliquer une sorte de distorsion de la connaissance, à partir d'une connaissance "pure", qui serait le propre du travailleur manuel, vers une connaissance abstraite, déformée par des intérêts, des préjugés, et une perspective sociale (non éloignée de la *boria* vichienne), qui donne naissance à l'"idéologie", système d'idées abstraites éloignées du réel et en donnant une image aliénée. L'idéologie se construit par un processus optique déformant, elle est l'image inversée et aliénante du réel. La vision du monde des individus est conditionnée par leur position dans le mode de production et par ce mode de production lui-même. Mais que faut-il entendre ici par "mode de production" ? Il ne s'agit pas, pour ces auteurs, sauf en quelques passages isolés, de la manière matérielle dont les choses sont produites, du processus causal de la production, mais de la façon dont sont distribués, au sens économique du terme, les facteurs de production, entendons capital et travail. Ainsi, ce n'est pas le *facere* qui détermine la connaissance du réel, mais la situation de classe qui en détermine la vision. Le marxisme est ainsi plutôt un économisme qu'un matérialisme. Les analyses marxistes procèdent de la tradition optique de la philosophie occidentale : ce sont les concepts qui s'y opposent et se transforment les uns en les autres par les vertus de la dialectique et non les choses qui se réalisent par les opérations matérielles de leur production.

Plus tard, à partir d'*Anti-Dühring*, de *Dialectique de la nature* et, surtout, du *Capital*, Marx et Engels ont développé, sous le nom de "matérialisme dialectique", une sorte de méthodologie qui, prenant appui sur les résultats des sciences contemporaines, surtout la chimie, prônait une "*dialectique remise sur ses pieds*", c'est-à-dire inversée par rapport aux conceptions hégéliennes qui donnerait au socialisme une assise "scientifique". Cette alliance de scientisme et de dialectique allait devenir le canon de la scientificité marxiste. Celle-ci s'apparente aux dogmatismes dénoncés par Vico, en ce qu'elle prétend, à partir de conceptions théoriques, déduire par le raisonnement des lois qui s'imposeraient à la nature.

L'*Encyclopédie* faisait, elle, référence aux métiers, donc aux *facere* concrets. L'histoire des idées a fabriqué, à partir des écrits encyclopédistes, une forme hybride de "matérialisme", qui combine mécanisme et sensualisme. Le mécanisme peut être compris comme la conception de l'univers sur le modèle d'une machine, comme le rêvait Descartes, inspirée des horloges et des fontaines, et est alors désuet comme le montrent les autres analogies modernes avec des mécanismes plus complexes, électroniques, cybernétiques ou bioniques. Si le mécanisme a encore une actualité et un avenir, c'est dans le sens d'analogie entre les artifices humains (pas seulement "mécaniques") et les processus naturels. Mais ces analogies ne sauraient tenir lieu de vérité par leur seule conception. Elles constituent de simples modèles tant qu'elles ne produisent pas par l'expérimentation les effets qu'elles prédisent. Le dogmatisme des modèles dénoncé par Vico à propos des cartésiens vaut pour les dogmatismes du mécanisme moderne.

L'autre versant du matérialisme du XVIIIème siècle est en fait un sensualisme. Les Encyclopédistes s'y réfèrent souvent et leurs théories de la connaissance sont ancrées dans le sensualisme, c'est-à-dire qu'ils conçoivent les sens comme les seuls pourvoyeurs d'information sur le monde. Ils ont raison en tant qu'information directe, y compris sur nous-mêmes et nos propres opérations. Les sens fournissent les seuls matériaux représentationnels dont nous disposons. Mais il faut retenir qu'il s'agit là de la faculté de représentation, et non de la vérité de ces représentations. La plupart du temps, les matérialistes des Lumières ignorent l'analogie opératoire. Or c'est précisément cette analogie qui permet de dépasser les dilemmes de la conscience chargée simultanément du doute et de l'obligation de connaissance.

Bachelard avait vu cette limitation du matérialisme classique des Lumières. C'est pourquoi il conçut, sous l'appellation de "matérialisme rationnel", une sorte de synthèse entre le cartésianisme et le matérialisme. Bachelard, comme Vico, rejette la connaissance par "genres", l'empirisme de généralisation qui voudrait que les idées générales et les concepts soient le fruit d'une sorte de distillation des connaissances sensibles, qui en recueille les *essences*. Les idées ont une origine à part, "rationnelle". Bachelard a recours à l'intuition rationnelle (XXXXXXXXXXXXX), notion peu éloignée de celle d'idée claire et distincte chère à Descartes, malgré l'opposition de Bachelard au cartésianisme traditionnel. Or nous avons vu, à propos de la question 1.3.8., que Vico rejette cet apriorisme et toute connaissance qui n'ait pas son origine dans la nature. C'est par analogie (*inductio simillium*) avec des opérations antérieures que nous projetons dans les opérations actuelles les savoirs des opérations passées.

D'une manière plus générale, c'est à une épistémologie moins formelle que nous invite Vico. L'épistémologie du XXème siècle est imprégnée et dominée par la logique. Celle-ci définit les contours du vrai et définit les règles de fonctionnement de la science comme de la science de la science. Citons Alan F. Chalmers : "... *considérant comme donnée la notion de satisfaction primitive, Tarski définit récursivement la vérité. (...) Il considère comme donné ce que signifie pour un prédicat d'être satisfait par un objet x*" (6, p. 198). Ce qui est dit à propos de Tarski vaut pour de nombreux autres auteurs, et c'est précisément ce que Vico ne considère pas comme donné, avec sa définition du fait. Le fait n'est pas une simple attribution de prédicat qui serait donnée. Il est un processus de construction, de composition d'éléments et c'est cette composition que le sujet connaissant cherche à atteindre. La logique formelle est une logique des ensembles, des "genres", et la validité de ses règles est contenue dans la validité de la constitution des ensembles, c'est-à-dire de représentations. Mais elle y est évidemment contenue et limitée. La distinction vichienne entre conscience et vérité nous oblige à distinguer représentation et fait, entre énoncé et proposition. La logique nous renseigne sur la cohérence de représentations, non sur la vérité de propositions, en tant que celles-ci peuvent être des faits. Les règles de la pensée concernent la pensée, non les faits. L'épistémologie vichienne est plus ambitieuse qu'un simple contrôle de validité formelle, elle cherche à comprendre le contenu même de la connaissance, et mérite à ce titre le qualificatif de matérialiste.

Résumé et conclusion

Apport de la théorie du verum-factum de Giambattista Vico

1. Que la conscience n'est pas la science

Le Cogito ne nous garantit qu'une conscience de pensée. Il ne nous dit rien, ni sur ce qu'est la pensée, ni sur le sujet pensant. En particulier, ne sachant pas quelle est la cause de cette pensée, il ne permet pas de conclure à l'existence d'une chose pensante.

Les arguments sceptiques et solipsistes sont issus des contradictions propres à la conscience : l'erreur et l'illusion sont essentielles à la pensée humaine, et leur propre est de se présenter comme des faits de conscience semblables à la conscience du vrai. Les critères de la connaissance vraie ne peuvent pas venir de la conscience elle-même, mais de réalités extérieures.

2. La connaissance par les causes

Connaître un objet, c'est comprendre comment cet objet a été produit, quelles en sont les causes. La connaissance est une connaissance des genèses, développements et fins.

3. La science divine comme modèle

Dieu, étant la cause des causes, ayant créé tous les éléments de la réalité, les rassemblant et les dissociant selon le plan de sa Providence est le modèle de la connaissance absolue et complète du réel. Cette connaissance ne nous est pas accessible, même si la révélation de la parole divine nous donne une connaissance partielle de certaines vérités divines. En fait, c'est lorsque l'homme est lui-même créateur des objets du savoir qu'il s'approche de ce modèle, dans l'exacte mesure où il produit l'objet de la connaissance. C'est le cas en géométrie, où il crée des fictions comme le point, la ligne, l'unité, etc. et les combine selon leurs lois, c'est-à-dire, selon les lois de sa création. La limitation fondamentale de cette science est que ses objets sont de pures fictions. Un autre domaine où l'homme crée l'objet de sa connaissance est la société. Les sociétés naissent, se développent et meurent par l'œuvre humaine. La connaissance historique et sociale est de ce point de vue analogue à la connaissance divine.

4. La science humaine comme anatomie de la nature

Concernant les objets naturels, ceux-ci nous apparaissent déjà créés et sont donc opaques à notre connaissance. Nous avons toutefois la capacité de les analyser, de les décomposer et de les recomposer de telle façon que, partiellement, nous dressons des sortes d'inventaires partiels de leurs éléments, une sorte d'« anatomie » de la nature, que nous pouvons recomposer, soit sous la forme de modèles, soit sous la forme d'objets artificiels.

5. La construction de l'objet

Le vrai est le fait. Le fait qui est accessible à la connaissance l'est à celui qui l'a fait. Etymologiquement, c'est le verbe latin *facere* qui est à la racine de son participe passé *factum* ; autrement dit c'est bien dans le sens de fabrication, de création, de production qu'il faut prendre la notion de fait. Le fait donné ne nous est pas accessible et

nous en sommes réduits à en faire une « anatomie ». Par contre, nous produisons, outre les objets idéaux de la géométrie et les sociétés humaines dans leur histoire, des modèles des objets naturels et aussi des objets artificiels. Nous produisons ces deux dernières catégories d'objet en utilisant des matières premières issues du monde naturel que nous recomposons selon nos propres plans. Nous en sommes donc les créateurs partiels, pour leur agencement.

Les modèles peuvent ressembler aux objets naturels et les représenter, mais il ne faut jamais perdre de vue qu'ils n'en sont que des sortes de symboles, mais non leur réalité. Quant aux objets artificiels, ils sont bien réels, mais, justement, pas naturels ; ils ne nous renseignent donc que sur certains aspects et certains mécanismes propres aux objets naturels.

6. Vico et les sciences expérimentales

Dans le *De nostri temporis studiorum ratione*, Vico montre comment les sciences de son temps, systématisant la recherche expérimentale, se fait créatrice de ses objets, crée des modèles de la nature et, par là, en permet la connaissance partielle, mais réelle.

7. Quelques concepts utiles (cf. 10)

- Res : à la fois chose et objet. L'objet de la connaissance. La chose qui est donnée et impénétrable (car produite par un autre être), ou la chose construite par le sujet. En tout cas, la chose qui existe et dont la réalité fonde la confiance que nous avons dans le monde.
- Forma : la forme, soit plastique, soit séminale. La forme est l'idéalité qui sert de modèle à la res, qui se « conforme » à la forme dans son développement et dans sa construction.

Vico oppose la connaissance par les formes à la connaissance par les genres, défendue par les aristotéliens. Cette dernière procède par la collection de faits particuliers, par induction généralisatrice, sans connaître la raison qui fait d'un individu le représentant d'un genre. Elle est aveugle. La connaissance par les formes procède de la cause aux effets et sait par là discerner la raison, non seulement des genres, mais aussi des exceptions.

- Operatio : l'opération est l'acte par lequel l'opérateur humain ou la nature opératrice crée les choses en composant les éléments et en les conformant à une forme qu'il détient dans son esprit, voire qu'il a lui-même par ailleurs produite.
- Modus componendi elementa : le mode de composition des éléments est l'élément descriptif essentiel de l'opération. Seuls les sciences et les arts qui enseignent comment les éléments qui composent les choses étudiées par eux sont combinés, seuls ces sciences et ces arts sont utiles et vrais.
- Interrogatio ordonnata : l'interrogation ordonnée des choses et des faits. L'expérience instructive est une interrogation ordonnée des faits qui nous dit, pour une chose donnée, ce qu'elle est, comment elle a été faite, quand, etc. La valeur de ce concept est double : 1/ la connaissance procède d'une *interrogation* du réel ; 2/ cette interrogation doit être *ordonnée* selon une *topique* de questions pertinentes. La question qui se pose ensuite est celle de la pertinence dont il s'agit. Il semble que la *pertinence* d'une question est relative à un point de vue, à

une perspective d'un sujet particulier. Alors, les contenus des interrogations et des réponses doivent pouvoir être analysés selon ces diverses perspectives.

- Boria : souvent traduit par "vanité" ; il y a deux sortes de *boria*, la boria des savants et celles des nations. Il s'agit du biais naturel qui fait voir les choses non pas telles qu'elles sont mais à travers les représentations que nous forge notre position culturelle par rapport à elles, qui implique une certaine perspective.

Le lecteur de Vico, ou ceux que ce petit texte aura convaincu de le lire, sauront bien voir les limitations que comportent ses idées : l'illusion que la société soit à elle-même transparente, que le monde humain, parce que créé par l'homme, lui serait connaissable. Cette illusion relève peut-être d'une forme de naïveté du temps des Lumières, illusion à laquelle nous échappons peut-être plus facilement, instruits par les drames sociaux qui ont déchiré les siècles qui nous en séparent.

Le plus grand mérite de Vico est de nous ramener les pieds sur Terre. Le Scepticisme nous entraîne dans la douce illusion du relativisme et du sophisme où, finalement, chacun peut avoir raison, puisque personne ne détient *la Vérité*. Loin de cette Vérité détenue, Vico nous rappelle à la réalité, de laquelle nous faisons nous-mêmes partie, qui nous fait et que nous faisons. Le dogmatisme dans son orgueil insensé croit pouvoir dicter sa loi à la Nature. Là encore, Vico nous rappelle que ce n'est qu'en étant nous-mêmes partie de cette nature, cause parmi les causes, que nous pouvons en comprendre quelques parties. Sujet et objet ne sont pas deux entités métaphysiquement séparées par une transcendance obscure, ce sont les termes d'une relation concrète, naturelle et productive, qui fait notre vie de tous les jours.

Le *facere*, le travail, est la voie de la compréhension du monde. Celle-ci n'est pas l'activité isolée du chercheur ou du métaphysicien dans son cabinet, ni même de l'équipe de spécialistes dans leur laboratoire. C'est ce que nous fabriquons que nous comprenons, dans la mesure même où nous le fabriquons. Ce n'est donc pas ce que nous imaginons dans nos rêves métaphysiques ou dans nos modèles théoriques, mais ce que nous produisons réellement dans le travail matériel.

L'analogie est le mode de fonctionnement intellectuel du *facere*. Chaque opération reproduit une partie d'opérations antérieures, qu'elle transpose et adapte à de nouvelles situations, à de nouveaux matériaux, à de nouveaux instruments, à de nouveaux contextes. Le connu sert à connaître l'inconnu. Chaque découverte est une transposition. Le rêve et le dogmatisme se contentent de transpositions imaginaires et d'analogies supposées. La connaissance repose sur les analogies opérées par le travail.

La topique nous permet de parcourir les différents points d'où se dessinent les perspectives par lesquelles nous comprenons le monde. L'existence même d'une topique est une condition de fonctionnement de l'analogie, car c'est elle qui permet de trouver le semblable dans le différent, le connu dans l'inconnu, l'opéré dans l'opérable.

Mais ces relations entre compréhension (*intelligere*, disait Vico) et opération ne doivent pas être entendues avec l'idée d'une opération abstraite, isolée et purement intellectuelle, ayant son siège dans le sujet pensant artificiel imaginé par la philosophie occidentale (le PRALS de D. Andler). L'opération, la moindre d'entre elles, est un processus social concret, organisé, qui vise à la production du monde technique que nous avons fabriqué et dans

lequel nous vivons. Elle est éclatée entre différents acteurs, et pour cette raison, sa conscience et sa formulation sont aussi éclatées entre de multiples savoirs et savoirs-faire parcellaires. Chacun de ces savoirs parcellaires a tendance à se prendre pour un savoir total, parce qu'il est totalisé dans des manuels, des théories synthétiques et mnémotechniques, et qu'ainsi, il devient instrument de pouvoir, recueil de directives, de secrets de fabrication, de cheminements utiles réservés à ceux qui le détiennent. L'une des tâches du philosophe, et plus particulièrement de l'épistémologue, est de se retrouver dans ce maquis et d'y démêler le vrai du faux, c'est-à-dire d'y retrouver ce qui véritablement énonce les vérités des opérations et ce qui en constitue des extensions ou des transpositions.

Références bibliographiques

(Les indications renvoient aux éditions utilisées, et non à l'édition originale ou la plus récente)

- (1) **Daniel Andler**, Savoir et non-savoir, Séminaire de Master, Paris, 2007-2008
- (2) **Gaston Bachelard**, Le matérialisme rationnel, Presses Universitaires de France, Paris, 1972
- (3) **Berkeley**, Principles of Human Knowledge, in A New Theory of Vision, and other Writings, Everyman's Library, n° 483, 1969
- (4) **Brand Blanshard**, The Nature of Thought, Macmillan, New York, 1941
- (5) **Eugène Bouvy**, De Vico Cartesii aversario, thèse en Sorbonne, Paris, 1889
- (6) **Alan F. Chalmers**, Qu'est-ce que la science ?, Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, La Découverte, Paris 1987
- (7) **Arthur Child**, Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey, University of California publications in Philosophy, Vol. 16, N° 13, 1953
- (8) **René Descartes**, Oeuvres et lettres, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1958
- (9) **Stillman Drake**, Galileo Studies, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1970, cité par Alan Chalmers in Qu'est-ce que la science ?, La Découverte, Paris, 1987, p. 97
- (10) **Pierre Girard**, Le vocabulaire de Vico, Ellipses, Paris, 2001
- (11) **A. Goldman**, Knowledge in a social world, Oxford University Press, 1999
- (12) **David Hume**, An Enquiry concerning Human Understanding, in Essential Works of David Hume, Bantam Books, 1965
- (13) **Emmanuel Kant**, Critique de la raison pure, traduction A. Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 1963

- (14) **Richard L. Kirkham**, Theories of Truth, A critical Introduction, MIT Press, 1995
- (15) **Alexandre Koyré**, Etudes galiléennes, Hermann, Paris, 1966
- (16) **Lavoisier et de Laplace**, Mémoire sur la chaleur, Gauthier-Villars, Paris, 1920
- (17) **Jean-Louis Le Moigne**, Le constructivisme, ESF, Paris, 1995
- (18) **Newton's Philosophy of Nature**, Selections from his writings, edited and arranged with notes by H. S. Thayer, Hafner publishing Company, New York, 1953
- (19) **Jean Piaget et R. Garcia**, Les explications causales, Presses Universitaires de France, Paris, 1971
- (20) **Michael Polanyi**, Personal Knowledge, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1969
- (21) **Jean Rostand**, Esquisse d'une histoire de la biologie, Paris, Gallimard, 1945, Collection Idées
- (22) **Jean Rostand**, Science fausse et fausse science, Gallimard, Paris, 1958
- (23) **Bertrand Russell**, Mysticism and Logic, Unwin Books, Londres, 1963
- (24) **Bertrand Russell**, A History of western Philosophy, Unwin University Books, Londres, 1961
- (25) **Paul A. Samuelson et William D. Nordhaus**, Economie, Paris, Economica, 2005
- (26) **Philibert Secrétan**, L' analogie, Presses Universitaires de France, collection Que sais-je ?, Paris, 1984
- (27) **Giambattista Vico**, La Science nouvelle, traduction Ariel Douvine, Nagel, Paris, 1953
- (28) **Giambattista Vico**, De nostri temporis studiorum ratione
- (29) **Giambattista Vico**, De antiquissima Italorum sapientia, texte et traduction par G. Mailhos et G. Granel, TER, Paris 1987
- (30) **Giambattista Vico**, Réponses aux objections faites à la métaphysique, Traduction, présentation et notes par Patrick Vighetti, Préface d'Alain Pons, L'Harmattan, Paris, 2006
- (31) **Ludwig Wittgenstein**, Tractatus logico-philosophicus, Gallimard, collection Idées, Paris 1961

Mai 2009