

CORPUS

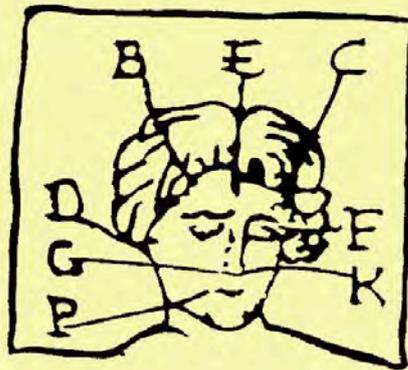
revue de philosophie

n° 43

*La connaissance du physique et du moral
(XVII^{ème} – XVIII^{ème} siècles)*

*

Dossier Charles Bonnet



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS X - NANTERRE

N° ISSN : 0296-8916

CORPUS

revue de philosophie

n° 43

*La connaissance du physique et du moral
(XVII^e-XVIII^e siècles)*

*mis en œuvre par
Thierry Hoquet*

**© Centre d'Études d'Histoire
de la Philosophie Moderne et Contemporaine
Université Paris X, 2003**

N° ISSN : 0296-8916

TABLE DES MATIÈRES

Dossier :

La connaissance du physique et du moral (XVII^e-XVIII^e siècles)

Thierry Hoquet

Présentation 7

Céline Spector

Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes
du grand siècle à *L'Esprit des lois* de Montesquieu 23

Claire Crignon

Mélancolie et réflexion : la question de la santé des
hommes de lettres dans *Les Trois Livres de la Vie*
de Marsile Ficin (1489) et *l'Anatomie de la*
mélancolie de Robert Burton (1621)..... 71

Gilles Barroux

Quelle lecture du corps malade au XVIII^e siècle ?
L'exemple des fièvres vu à travers le
prisme de *l'Encyclopédie*..... 93

Martin Rueff

Apprendre à voir la nuit : l'optique dans la théorie
de l'homme 139

Alexandra Torero Ibad

Scepticisme et science nouvelle
dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*..... 227

Mariafranca Spallanzani

Possibilité, nécessité et vérité.
Descartes et les nécessités de la physique..... 269

François Pépin

L'idée d'erreur scientifique. Le cas du phlogistique 295

Thierry Hoquet

La comparaison des espèces :
ordre et méthode dans *l'Histoire naturelle* de Buffon 355

Dossier Charles Bonnet

Thierry Hoquet

Indications bibliographiques.....419

Christiane Frémont

La métaphysique et la théologie dans les sciences
naturelles Bonnet et Leibniz 423

Sommaires des numéros disponibles 457

DOSSIER :
LA CONNAISSANCE DU PHYSIQUE ET DU MORAL
(XVII^e-XVIII^e SIECLES)

PRESENTATION

Les études ici réunies approchent sous différents aspects la question la connaissance du physique et du moral, celle de leurs rapports et de leur imbrication. Il s'agit là d'un thème classique qui, interrogeant les fondements de la morale dans l'utile ou de la physique dans la théologie, traverse aussi bien l'histoire naturelle ou la médecine que la jurisprudence. L'articulation du physique et du moral, la question de leur croisement, est véritablement question de philosophie au sens où l'entend l'âge classique : système général des connaissances, qui rassemble et coordonne une logique, une métaphysique, une physique et une morale.

Plus précisément, on peut distinguer deux niveaux ou deux types d'approches du physique et du moral. D'une part, ces concepts forment deux ordres différenciés de causalité ; ils constituent deux dimensions générales selon lesquelles se lit l'ensemble du monde créé. D'autre part, on peut considérer que ces deux concepts sont plus spécifiquement articulés dans cette créature métaphysiquement singulière qu'est l'homme ; physique et moral présentent alors chacun une méthode pour l'anthropologie, un modes d'approche de la réalité humaine.

Au premier type d'analyses, on peut rattacher Malebranche qui fait de la distinction du physique et du moral un usage théologique, le physique et le moral traduisant l'articulation de la Nature et de la Grâce, l'ordre des mouvements réglés par des lois et l'ordre du péché et de la rédemption. Malebranche souligne que Dieu « a connu clairement toutes les sortes de combinaisons possibles du physique avec le moral dans toutes sortes de suppositions ». Les principes de physique sont d'une grande simplicité puisqu'il ne s'agit que de « l'uniformité dans l'action des corps naturels » et de la rectilignité des mouvements¹ ; mais Dieu a prévu que l'homme pêcherait et que

¹ Malebranche, *Recherche de la Vérité, XV^e Éclaircissement*, OC III, 218.
« S'il n'y avait point d'uniformité dans l'action des corps naturels et si leur mouvement ne se faisait point en ligne droite, il n'y aurait point de

CORPUS, revue de philosophie

son péché se communiquerait à toute sa postérité en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. C'est ici que doivent intervenir la prescience divine et l'harmonie des deux règnes, du physique et du moral. Dieu a combiné le physique avec le moral selon le principe du meilleur et celui de son infinie sagesse. Il a opéré de telle sorte « que tous ses ouvrages fissent entre eux, et pour tous les siècles, le plus bel accord qui soit possible »². Ainsi, c'est cette proportion providentielle du physique et du moral qui fait que, l'homme s'étant révolté contre le Créateur, les créatures se révoltent contre l'homme : « Voilà pourquoi il y a tant d'animaux qui nous font la guerre. » Le monde que nous avons sous les yeux, celui où nous vivons, est bien, en dépit du péché et de la souffrance, l'objet de la plus « sage combinaison du physique avec le moral »³. La supposition, sous l'ordre physique, des belles convenances morales, assure la théodicée.

Mais la dichotomie du physique et du moral peut se lire également, non plus comme l'articulation théologique de la nécessité naturelle et de la justice divine, mais au principe de la science de la législation et de l'histoire naturelle de l'homme⁴. Elle vient alors redoubler la distinction de l'âme et du corps, à une importante nuance près : là où l'âme et le corps constituent, sur un mode métaphysique, deux substances réellement distinctes et figées dans leur différence, le physique et le moral, susceptibles de se transformer l'un en l'autre, sont deux relations qui relèvent plutôt d'une épistémologie empiriste. On peut illustrer cette différence en soulignant la différence

principe certain pour raisonner dans la physique, ni pour se conduire dans plusieurs actions de la vie. »

² Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (1688), XI, § X, OC XII-XIII, 268.

³ *Ibid.*, XI, § XI, OC XII-XIII, 268-269. Le thème figure déjà dans les *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1683), VII, 22, OC X, 79.

⁴ Cette transition est notée par Sergio Moravia, « *Moral-Physique : genesis and evolution of a rapport* », in Alfred J. Bingham et Virgil W. Topazio, *Enlightenment studies in honour of Lester G. Crocker*, Oxford, Voltaire Foundation, 1979, pp. 163-174.

d'accent, dans l'œuvre de Descartes, entre l'anthropologie substantialiste des *Méditations métaphysiques* et la morale du *Traité des Passions*. Cette dernière repose, certes, sur l'armature substantialiste des *Méditations* (la distinction réelle de l'âme et du corps détermine le programme critique des articles II et III des *Passions*, où ce qui ne relève pas de l'âme sera attribué au corps et où la passion de l'âme sera interprétée comme action du corps) ; mais les *Passions* ne tentent pas moins d'approcher le rapport métaphysique de l'âme au corps comme la modification des affections physiques en passions morales, analysées au moyen de typologies et de la composition des passions primaires. S'initie par là une tradition où l'on peut aussi bien inscrire les *Principes physiques de la raison et des passions des hommes* de Maubec⁵ que les *Rapports du physique et du moral de l'homme*, où Pierre J.G. Cabanis étudie les sources physiologiques de la moralité⁶.

Ce passage de la distinction théologique classique repérée chez Malebranche à l'interprétation anthropologique du physique et du moral traduit-il une évolution historique ? Si l'argument du physique et du moral sert à la théodicée malebranchienne pour juger de la perfection du monde, cette problématique tendrait à s'estomper à mesure qu'on avance dans le siècle. Au terme de cette évolution, on trouverait Diderot qui dit de son personnage Jacques Le Fataliste que « la

⁵ Maubec, docteur en médecine de la Faculté de Montpellier, *Principes physiques de la raison et des passions des hommes*, Paris, B. Girin, 1709. Cf. John S. Spink, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, London, University of London, The Athlone Press, 1960, pp. 219-224. L'auteur met en rapport le texte de Maubec avec les ouvrages du médecin Gaultier et avec l'*Ophthalmiatria* de William Coward, dont le *Journal des Savants* donne une recension le 30 janvier 1708.

⁶ Les références sont multiples. Moravia (*art. cit.*) signale notamment : Antoine-Joseph Pernety, *Connaissance de l'homme moral par celle de l'homme physique* (1776), qui étudie la constitution physique et morale de l'homme, les deux pôles considérés comme équivalents et du point de vue de leur harmonie ; Pierre Roussel, *Système physique et moral de la femme* (1775), Jean-André Perrau, *Considérations physiques et morales sur la nature de l'homme* (1791)...

CORPUS, revue de philosophie

distinction d'un monde physique et d'un monde moral lui semblait vide de sens »⁷. Un des opérateurs principaux de cette transformation du problème du physique et du moral serait la philosophie de Spinoza, que Jacques « savait par cœur » et dont la pensée vaut comme un appel à rabattre l'ordre idéal des perfections sur l'ordre réel des existences.

Le transfert de la problématique du physique et du moral de l'ordre cosmologique ou théologique à l'ordre humain permet de penser l'émergence dans les années 1740 de la problématique de la *civilisation*⁸ et la distinction de l'ordre humain par rapport aux autres types d'association ou d'agrégation (notamment, la question des *sociétés* animales). Plus que la relation du corps à l'âme au sein de l'unité de la personne, c'est tout le procès de la civilisation qui est décrit comme la transformation progressive du physique en moral, en particulier, avec le passage du sexe à l'amour⁹. La dualité dynamique du physique et du moral pose alors la question de l'appartenance des faits culturels à la sphère de l'histoire naturelle. Cette histoire « développementale » (le procès de la civilisation comme passage du physique au moral) est souvent condamnée comme téléologique et européocentrée. Ainsi, Jacques Roger voit dans ce mouvement, et en particulier dans le chapitre de l'*Histoire naturelle* de Buffon intitulé *De la puberté*, l'expression de « toute l'idéologie des

7 Diderot, *Jacques le Fataliste*, éd. Henri Bénéac, Paris, Garnier, 1959, p. 670.

8 Le terme serait introduit par Mirabeau dans *L'Ami des hommes* (1756). Cf. Jean Starobinski, « Le mot civilisation », in *Le Remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989 ; Georges Benrekassa, « Civilisation, civilité », in Michel Delon (éd.), *Dictionnaire européen des lumières*, Paris, PUF, 1997, pp. 219-224.

9 Cf. Robert Wokler, « Anthropology and conjectural history in the Enlightenment », in C. Fox, R. Porter et R. Wokler, *Inventing human science. Eighteenth-century domains*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1995, pp. 31-52 ; en particulier, p. 39 : « With regard to the relations between male and female of the human species, the history of civilization is the history of the refinement of attraction into affection, of sex (*le physique*) into love (*le moral*). »

Lumières », qui accorde aux Européens une supériorité à la fois physique (le plus beau corps) et morale (ils ont banni la castration et l'infibulation)¹⁰.

Nous préférons analyser ces textes comme l'indice d'une relative naturalisation (ou physicisation) du moral s'opérant au XVIII^e siècle. Cette naturalisation ne va pas sans heurts et devient l'objet de nombreuses polémiques. L'épicurisme est l'un des noms odieux attachés à cette physicisation, ce système étant considéré comme exemplaire de la soumission de la morale à une physique, dénoncée notamment par Jean-Pierre de Bougainville, le successeur de Fréret à l'Académie des belles-lettres et l'éditeur de l'*Anti-Lucrèce* de Polignac. Cette physicisation du moral est également identifiée dans le déplacement, vers la physique, des questions de la métaphysique et de la morale. Le *Second Discours* de Jean-Jacques Rousseau est ainsi accusé de vouloir animaliser l'homme en accordant trop au physique et trop peu au moral. C'est pourquoi le Père Louis-Bertrand Castel (1688-1757), rédacteur du *Journal de Trévoux* et auteur du *Clavecin oculaire*, réplique à Rousseau par *L'Homme moral opposé à l'homme physique*. Castel soutient que notre espèce est à l'image de Dieu ; il refuse que la nature animale brute soit préférée à la conduite morale et à l'ordre divinement inspiré¹¹. Jean Henri Samuel Formey (1711-1797) reprend cet argument dans sa *Bibliothèque impartiale* : Rousseau est le créateur d'un homme dont le principe est physique, c'est-à-dire d'un homme-animal¹².

10 Jacques Roger, « Buffon et la théorie de l'anthropologie », in Alfred J. Bingham et Virgil W. Topazio, *Enlightenment studies in honour of Lester G. Crocker*, Oxford, Voltaire Foundation, 1979, pp. 253-262.

11 Louis-Bertrand Castel, *L'Homme moral opposé à l'homme physique de M. R***, lettres philosophiques où l'on réfute le déisme du jour*, Toulouse, 1756.

12 Jean Henri Samuel Formey, *Bibliothèque impartiale pour les mois de juillet et août 1756*, p. 67 : « Dans l'hypothèse du citoyen de Genève, l'homme primitif, naturel et originaire, n'est qu'un animal, seulement capable d'acquérir de la raison avec le temps, et cela pour son

CORPUS, revue de philosophie

De même, le *Système de la Nature* du baron d'Holbach joue de cette ambiguïté. Le sous-titre de l'ouvrage porte : « *Des lois du monde physique et du monde moral* », ce qui semble maintenir l'existence du moral. Toutefois, le premier chapitre (*De la Nature*) considère que les hommes et les femmes sont de simples êtres physiques :

On a visiblement abusé de la distinction que l'on a faite si souvent de l'homme physique et de l'homme moral. L'homme est un être purement physique ; l'homme moral n'est que cet être physique considéré sous un certain point de vue, c'est-à-dire relativement à quelques-unes de ses façons d'agir dues à son organisation particulière¹³.

Si, pour la philosophie grecque, le physique était considéré comme indicateur du moral, il semble bien qu'à l'inverse, le XVIII^e siècle soit une période où le moral se redéploie à partir de ses déterminants physiques. La Mettrie souligne, dans *L'Homme machine*, la dépendance du moral par rapport au physique, pendant qu'Helvétius, dans son ouvrage *De l'Esprit*, désigne par *physique* les phénomènes physiologiques en général et par *moral* les complexes d'idées et de sentiments qui en dépendent. Buffon est exemplaire de ce point, notamment pour avoir déclaré qu'il n'y avait que le physique de bon dans l'amour, ou pour avoir, dans les *Variétés dans l'espèce humaine*, placé les mœurs de l'homme dans la dépendance du climat¹⁴. L'histoire naturelle de

malheur. Cet auteur ne le perd plus de vue, depuis qu'il l'a réduit à son animalité originale... »

¹³ Paul Henri Thiry, baron d'Holbach, *Système de la Nature* (1770), texte revu par Josiane Boulad-Ayoub, Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1990, t. I, p. 38.

¹⁴ Wokler, *art. cit.*, p. 35 : « No one in the eighteenth century made the distinction between *le physique* and *le moral* in human nature more central to the whole of his or her philosophy, nor did anyone achieve greater distinction in the Enlightenment as a true conjectural historian at once of the development of the human race and of the formation of the world itself. » Cf. par exemple, à propos des sauvages du nouveau-monde, Buffon, *Animaux communs aux deux continents*, IR IX, 105 :

l'homme, par ses méthodes même, est amenée à considérer l'histoire du genre humain comme l'altération et la transformation du physique¹⁵. Ainsi, le physique et le moral deviennent deux méthodes concurrentes pour faire l'histoire de l'homme, à l'origine de deux écoles qui s'opposent, les *médecins* et les *philosophes* : « les uns voulurent tout expliquer par le physique ; les autres voulurent tout éclaircir par le moral »¹⁶.

Ce processus de détermination du moral par le physique se redouble d'un second processus, où la moralité (au sens des mœurs et des manières) joue à son tour le rôle de déterminant pour le politique¹⁷. On peut trouver la marque de ce fait chez Montesquieu¹⁸, où la division du physique et du moral désigne

« Le physique de l'amour fait chez eux tout le moral des mœurs ; leur cœur est glacé, leur société froide et leur empire dur. »

¹⁵ Diderot souligne le point dans un passage de *l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* de l'Abbé Raynal (Genève, 1781, t. X, p. 84) : « On a dit qu'il y avait deux mondes, le physique et le moral. Plus on aura d'étendue dans l'esprit et d'expérience, plus on sera convaincu qu'il n'y en a qu'un, le physique, qui mène tout, lorsqu'il n'est pas contrarié par des causes fortuites, sans lesquelles on eût constamment remarqué le même enchaînement dans les événements moraux les plus surprenants, tels que l'origine des idées religieuses, les progrès de l'esprit humain, les découvertes des vérités, la naissance et la succession des erreurs, le commencement et la fin des préjugés, la formation des sociétés et l'ordre périodique des différents gouvernements. » Wokler date le passage de 1772 (*art. cit.*, p. 46).

¹⁶ Jean-Paul Marat, *De l'Homme ou des principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme*, Amsterdam, 1775, t. I, p. X.

¹⁷ Sur ce point, cf. Henry Vyverberg, *Human nature, cultural diversity and the French Enlightenment*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1989, ch. 4, « Physical and moral influences on national character », pp. 64-87.

¹⁸ Vicq d'Azyr reconnaît qu'il s'agit bien là du grand œuvre de Montesquieu (*op. cit.*, p. 5) : « On touchait au milieu du siècle... Montesquieu démêlait les causes physiques et morales qui influent sur les institutions des hommes. » Pour une analyse de cette question dans

CORPUS, revue de philosophie

deux types de causes générales, à l'œuvre dans l'histoire et auxquelles se rapportent tous les accidents. « Tous les accidents sont soumis à ces causes »¹⁹. Mais Montesquieu distingue d'une part, les causes physiques qui relèvent du climat ou de la nature du terrain et d'autre part, les causes morales qui tiennent à la politique, à la religion, aux manières et aux mœurs. L'ensemble des causes susceptibles de mélange, forme l'esprit général d'une nation et commande l'esprit de ses lois. Francine Markovits a analysé le mélange des facteurs que met en œuvre Montesquieu dans la causalité de l'histoire²⁰ : il est lié à la définition chimique du terme *esprit* et doit être rapporté au sixième mode des sceptiques. Ainsi, la reformulation du dualisme de l'âme et du corps selon la dichotomie du physique et du moral la transforme profondément et en affecte le sens : alors que le dualisme oppose les deux ordres et joue la législation de la liberté contre celle de la Nature, à l'inverse, à partir de la division du physique et du moral, Montesquieu propose une physique du politique et pense l'âme selon des comparaisons musicales ou naturelles, l'âme s'apparentant à un instrument ou à une araignée selon les modèles de la corde vibrante ou d'une machine constituée de fibres plus ou moins tendues.

Les rapports du physique et du moral doivent donc être pensés sous différentes figures : alors que pour Montesquieu, la perspective d'une stricte opposition du moral et du physique ne semble pas avoir grand sens²¹, Buffon développe de façon

l'œuvre de Montesquieu, cf. Carlo Borghero, « Dal *génie* all'*esprit*. Fisico e morale nelle *Considérations sur les Romains* di Montesquieu », in A. Postigliola (éd.), *Storia e ragione*, Naples, 1987, pp. 251-276 ; Francine Markovits, « Althusser et Montesquieu : l'histoire comme philosophie expérimentale », in Pierre Raymond (dir.), *Althusser philosophe*, pp. 31-74 ; Céline Spector, *Le Vocabulaire de Montesquieu*, Paris, Ellipses, 2001, article *Causes physiques, causes morales*.

¹⁹ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains*, ch. XVIII, Pl. t. II, p. 173.

²⁰ Markovits, *art. cit.*, p. 45.

²¹ Spector, *op. cit.*, p. 5-6 : il existe un rapport complexe, non pas de simple conflit mais aussi d'adjuvance entre causes physiques et causes

beaucoup plus radicale l'opposition des deux types de causes, procédant à une exclusion radicale des causes morales (ou finales) et proposant leur réduction systématique au profit des déterminations physiques (ou efficientes).

*

L'attention des auteurs des articles rassemblés dans ce volume éclaire différents aspects de cette problématique générale. Ils ont en commun d'approcher des systèmes de variations des croyances et de s'interroger sur le déplacement des concepts. Il s'agit d'identifier les rapports d'une sémiotique et d'une thérapeutique [Barroux, Crignon] ; de penser les usages philosophiques d'une découverte physique [Torero-Ibad] ou, à l'inverse, d'interroger les fondements métaphysiques d'un système physique [Spallanzani]. Le travail consiste à attacher aux images un sens précis : retrouver le réseau des concepts sous l'aléa apparent des exemples, non plus anecdotiques mais révélateurs de nécessité. Une catégorie esthétique (l'ombre) devient schème logique lié à la formation du jugement [Rueff] ; un concept médical (la fièvre) fonctionne comme une notion

morales. « Ce qui importe en réalité, plutôt que de rechercher le *primat* d'un certain type de causes, est de percevoir la rupture de Montesquieu avec toute perspective strictement dualiste : ni les causes physiques ni les causes morales ne peuvent être pensées à l'état *pur*. Le rapport entre les causes doit être pensé sur le mode d'une physique des forces ou d'une chimie du mixte, et fait intervenir de nombreuses médiations, comme la catégorie de *besoin* (qui peut inclure le *besoin de liberté*), à la charnière du physique et du moral. » Cf. *Esprit des Lois*, XIV, 10 et XXI, 3. Les causes morales semblent plus essentielles à la définition de l'esprit d'une nation, et souvent, elles décident du caractère d'une nation et de son esprit plus que les physiques (dans *l'Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères...*). *L'Esprit des lois* (XVI, 8, à propos de la polygamie) infléchit ce point : les causes physiques sont alors dites avoir une telle force que la morale n'y peut presque rien. Dans la *Défense de l'Esprit des lois*, p. 1173 et p. 1145-1146, Montesquieu souhaitera sans doute apaiser les censeurs en affirmant que « le livre de *l'Esprit des lois* forme un triomphe perpétuel de la morale sur le climat, ou plutôt en général, sur les causes physiques. »

CORPUS, revue de philosophie

politique [Barroux] ; un vice (l'amour-propre) se mue en opérateur social [Spector] ; des catégories morales (la noblesse ou l'utilité) cèdent ou se combinent à des raisons physiques et morphologiques [Hoquet] ; le concept d'erreur paraît à la fois physique (manipulation malheureuse, omission ou méprise) et moral (la faute ou le péché) : l'erreur est à la fois manque d'exactitude et de droiture [Pépin].

Le point commun des articles, plus que thématique, est également méthodologique. Si la pratique de la lecture, approchée dans les universités américaines notamment par les travaux de Paul de Man, J. Hillis Miller ou Stanley Fish²², a perdu la transparence d'une simple rencontre entre un texte et un lecteur ; si la critique contemporaine a délogé le texte de ses prérogatives de référent stable à qui il reviendrait d'imposer et de garantir un sens ; si elle a balayé le lecteur lui-même dans sa dimension de point de vue unifié et de sujet cartésien, et que celui-ci se voit désormais traversé par la multiplicité des jeux de langage, dont il n'est que le carrefour, la superposition ou l'entrelacs²³ ; les études réunies dans ce volume tentent pourtant de lire encore, et c'est là le présupposé méthodique qui les rassemble. Il ne s'agit toutefois pas ici de rechercher de

22 Paul De Man, *Allegories of reading* (1979), trad. Thomas Trezise, *Allégories de la lecture. Le langage figuré chez Rousseau, Nietzsche, Rilke et Proust*, Paris, Galilée, 1989 ; J. Hillis Miller, *The Ethics of reading*, 1987 ; Stanley Fish, *Is there a text in this class ? The authority of interpretive communities*, Harvard, University Press, 1980.

23 Les travaux de Stanley Fish, exemplaires de ces développements de la critique littéraire (la dissolution postmoderne des oppositions sujet-objet, lecteur-texte, ou le refus de passer de la dimension critique à une position thétique ou de la critique du fondationnalisme-fondamentalisme à un système anti-fondationnaliste) rencontrent ainsi des thèmes familiers de la philosophie sceptique : la notion d'*embeddedness* retrouve l'étude des logements de la vérité (Montaigne, *Essais*, II, 12) ; la multiplicité des *language games* qui s'entrecroisent dans le sujet correspond à la critique de l'assignation du sujet à un point fixe cartésien (Bayle) ; le rappel de la dimension performative de tout énoncé constatif ou dénotatif renvoie à l'inscription du sujet de l'énonciation dans son énoncé.

nouvelles sources, ou d'appliquer de nouveaux cadres théoriques, mais plutôt de suspendre un instant ce que l'on sait déjà de textes trop connus, de faire effort pour chasser les illusions rétrospectives, oublier les lieux de la critique afin de faire place à d'autres lectures. L'histoire des idées est alors convoquée pour construire la généalogie de nos concepts ; la philosophie a à charge de laisser émerger des manières inédites de voir et de diviser.

Céline Spector entreprend ainsi d'investir les lieux de l'histoire libérale et conteste l'interprétation strictement économique de la *main invisible* et de la convergence involontaire des intérêts. Ses analyses des mécanismes de formation de la société civile permettent de retracer un autre modèle de l'hétérogénéité des fins où le désir de profit et de bien-être se voit complété par le désir d'honneurs. Ainsi, les lectures rétrospectives qui font de Montesquieu un smithien avant la lettre sont écartées et on se propose de faire à nouveau marcher Smith lui-même à l'endroit, c'est-à-dire de le relire à la lumière des théories jansénistes et moralistes de la société civile. L'ordre civil émerge, entre *phusis* et *nomos*, ni naturel ni artificiel, fruit des actions des hommes mais non de leurs desseins.

L'interrogation sur l'ordre humain est poursuivie à partir d'une enquête sur le normal et le pathologique et les rapports de traduction du moral au physique [Barroux, Crignon] ou d'une critique du privilège accordé à l'humain [Torero-Ibad, Hoquet].

Les analyses de Claire Crignon travaillent, à partir de Ficin et Burton, la question de la mélancolie comme maladie spécifique des hommes de lettre et des génies, liée à la pratique (abusive ?) de la réflexion. Ficin oppose une bonne et une mauvaise mélancolie, quand Burton y voit une épreuve nécessaire qui permet de progresser dans la connaissance de soi. Le concept de tempérament (ici, mélancolique) articule la disposition physique de l'homme (un certain dosage d'humeurs ; ici, de bile noire) à certaines capacités intellectuelles, variant entre la haute réflexion du génie et les langueurs du *studioso*.

La contribution de Gilles Barroux considère également la médecine comme science de l'homme au physique et au moral. La question est celle de la politique médicale, entre le naturisme hippocratique ou l'interventionnisme qui précipite la crise. Le

CORPUS, revue de philosophie

choix d'une pratique – laisser faire, accompagner ou provoquer – relève également d'une certaine conception de la nature et de la contre-nature. Barroux interroge les figures du corps malade à travers la classification des fièvres et leurs divisions. Comment la fièvre permet-elle d'approcher la maladie ? Est-elle effort de la vie contre la mort ou manifestation pathologique ? symptôme traduisant l'action d'autres causes, affection accidentelle ou maladie en propre ? À partir du problème du caché et du visible, la médecine croise une sémiotique (les chaleurs comme signes) et une thérapeutique (une pharmacopée).

Martin Rueff déploie une vaste réflexion visant à insérer l'optique, non plus dans la physique de la lumière mais dans une théorie de l'homme. Il s'appuie pour cela sur le mot de Descartes, selon lequel « c'est l'âme qui voit, et non pas l'œil » (*Dioptrique*, AT VI, 41). L'ombre est un thème privilégié de cette articulation étudiée à travers les reprises rousseauistes du mythe de Bucéphale. L'analyse des ombres, la *skiagraphia*, manifeste le fait que l'optique échappe aux prétentions des mécanistes ; les rapports qu'elle dégage sont irréductibles à leur dimension mathématique de même que la vision peut être approchée indépendamment de la couleur. L'ombre relève d'une philosophie du dégradé, selon les formulations que donne Locke au problème de Molyneux : qui apprend à voir passe de l'observation d'un plan diversement coloré (*a plain variously color'd*) à celle d'un cercle plat et diversement ombragé (*a flat circle variously shadow'd*)²⁴. S'attacher aux ombres, c'est quitter le spectre coloré occupé comme un *topos* newtonien depuis la décomposition de la lumière ; mais c'est également, comme le souligne Rueff, quitter l'optique pour la théorie de l'homme. L'enfant qui identifie des positions d'après des ombres, comme celui qui apprend à voir la nuit, permettent d'approcher la formation de l'homme par ses idées. Ils indiquent que deux éducations se partagent l'homme, l'une visant l'être physique ou les rapports de l'homme avec les choses, l'autre l'être moral et ses relations avec les autres hommes.

Les contributions d'Alexandra Torero-Ibad, Mariafranca Spallanzani, François Pépin et la nôtre quittent le domaine

²⁴ Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, 9, 8.

strictement humain pour s'intéresser à la physique, à la chimie et à l'histoire naturelle. Leurs analyses contestent les méthodes qui, au nom de la science telle qu'elle se fait aujourd'hui, se croient dispensées de lire des textes trop vite jugés dépassés.

Les usages philosophiques de l'héliocentrisme sont analysés par Alexandra Torero-Ibad sur le cas de La Mothe Le Vayer. L'auteure s'emploie chaque fois à replacer dans leur contexte les passages dont elle propose l'analyse. Les critiques du géocentrisme paraissent s'inscrire dans différentes stratégies argumentatives qui articulent le physique et le moral. Giordano Bruno soutient l'infinité de l'univers au nom de sa conformité avec la perfection divine. La Mothe Le Vayer fait apparaître des caractères physiques et mathématiques (la centralité, l'immobilité) comme indices de qualités morales (la majesté, la perfection). Chaque fois, des changements de référentiel (le mouvement relatif du rôti et du feu) et des changements d'échelle (les rapports du microcosme et du macrocosme) font arguments philosophiques pour renverser le dogmatisme aristotélicien et promouvoir une physique copernicienne et aristotélicienne.

Mariafranca Spallanzani aborde la physique comme système rationnel du monde. Elle pose la question du type de connaissance auquel la physique, définie comme la science des corps étendus, peut prétendre. Elle interroge la nécessaire soumission de la physique aux mathématiques et remonte à la philosophie première comme au fondement métaphysique de toute nécessité, garantie infinie de nos savoirs finis. D'un point de vue épistémologique, c'est le caractère réaliste du géométrisme cartésien qui est expliqué contre le conventionnalisme des épicyclistes et l'isosthénie des sceptiques. L'assise théologique de la science permet d'affirmer que les causes que l'on connaît sauvent non seulement les phénomènes, mais garantissent également leur réalité.

Contre une certaine histoire des sciences qui entreprend de corriger, jauger et juger, amender et émonder, François Pépin analyse l'historiographie de la chimie et recherche une approche alternative. Il considère aussi bien la sociologie de David Bloor, l'ethnométhodologie des sciences de Bruno Latour, que la thèse dite « de Quine-Duhem » ou les problèmes liés à l'incommensurabilité des paradigmes kuhnien. Il interroge en

CORPUS, revue de philosophie

particulier la pratique des traductions dont les histoires de la chimie sont coutumières : peut-on dire de l'alcali de Black qu'il est du carbonate de potassium (Co_3K_2) ? L'article met en question l'évidence de cette méthode et s'applique à analyser un cas exemplaire d'erreur, la théorie du phlogistique, c'est-à-dire « un corps dont nous savons qu'il n'existe pas ».

Notre propre travail se situe dans une démarche proche de celle exposée par Larry Laudan dans la *Dynamique de la science* : il ne s'agit pas de juger ce qui est vrai, mais d'analyser comment chaque *fait* nouveau (qu'il soit, de notre point de vue, vrai ou faux) déploie une problématisation qui se nourrit de nouveaux objets et de nouveaux concepts à intégrer dans la science. L'article proposé étudie l'*Histoire naturelle* de Buffon dans l'ordre où elle fut publiée, et non en fonction de nos préoccupations (la science supposée utile, mondaine, ou anthropocentrée du seigneur de Montbard). Il s'agit de comprendre que l'on ne peut qualifier l'*Histoire naturelle* d'œuvre aristocratique simplement parce qu'un comte s'y propose de toute ordonner « d'après nous » ; que la science qui s'y trouve est un projet de physique générale qui n'est pas nécessairement pénétrée de morale parce qu'elle considère les rapports d'utilité, pas plus qu'elle ne peut être dite *évolutionniste* dès lors qu'elle étudie des variations. La question du moral et du physique se pose ici du point de vue du *naturel* : ce terme, dont Buffon fait un équivalent de l'instinct reprend en charge les anciennes sympathies et antipathies ; il est ce qui rend compte d'attractions et de répulsions non conscientes, impensées. Naturel, la hérissonne captive qui dévore ses petits ; naturel encore, la pudeur de l'éléphante qui ne s'accouple qu'en l'absence de témoins. Médée ou Lucrece : l'histoire naturelle des animaux fait l'histoire des sentiments moraux de l'homme.

Cette présentation ne serait pas complète sans la mention d'une autre femme : Pénélope, dont Boureau-Deslandes faisait, après Naudé, la représentation de la philosophie²⁵. Cette figure

25 Cf. Gabriel Naudé, *Syntagma de studio liberali* ; André-François Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès, et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, Amsterdam, François Changuion, 1737-

Thierry Hoquet

vaut ici pour celle qui l'a étudiée, Francine Markovits, dont les travaux tissent la trame dans laquelle ces études s'inscrivent²⁶. Toute ma gratitude lui revient. Dire que, sans elle, ce numéro n'aurait pas été possible, ce n'est pas seulement indiquer qu'elle en a favorisé la réalisation matérielle par son dévouement à la collection du *Corpus*. C'est souligner combien l'ensemble des travaux réunis ici doivent à son enseignement.

THIERRY HOQUET
UNIVERSITÉ PARIS X - NANTERRE

1756, t. I, pp. xxxvii-xxxviii : « Puissé-je rappeler à l'amour de Pénélope ceux qui ont trop de goût et trop d'attachement pour ses femmes et ses suivantes : c'est ainsi que les Anciens parlaient des hommes de Lettres qui préféraient à la Philosophie les autres Sciences, moins solides sans comparaison et moins fructueuses. »

²⁶ Francine Markovits, « L'Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine », *Corpus, Revue de philosophie*, n°31 (1997), pp. 207-236.

CUPIDITE OU CHARITE ? L'ORDRE SANS VERTU, DES MORALISTES DU GRAND SIECLE A L'ESPRIT DES LOIS DE MONTESQUIEU

Je disais : « on ne sait comment faire pour faire une grande action : si notre intérêt s'y trouve, on dit que c'est amour-propre ; s'il ne s'y trouve pas, on dit que c'est fanatisme » (Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 275).

« L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique ; il les lie par son action même ; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers »¹ : la notion de convergence involontaire des intérêts privés dans l'intérêt public, telle qu'elle apparaît dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu, peut surprendre. En l'absence de vertu politique (subordination volontaire de l'intérêt particulier au bien commun), la disjonction entre les *effets* et les *fins* inhérente à l'honneur n'anticipe-t-elle pas étrangement la fameuse « main invisible » d'Adam Smith ? Ne requiert-elle pas comme elle un *changement de point de vue*, des intentions partielles à une perspective globale qui permet, bien qu'ignorée des acteurs, de décrire et de justifier les effets de leurs actes ? Depuis sa naissance, l'idée de synthèse spontanée des intérêts semble reposer sur un acte de foi fondateur : les intérêts des individus, aussi opposés soient-ils en apparence, peuvent s'harmoniser entre eux et forger le bien commun. Or si l'harmonie n'est plus artificielle (imposée par l'Etat et par ses lois) mais naturelle (laissant libre cours aux intérêts divergents), la question de la justification des heureux effets d'un processus involontaire – procès sans sujet – se pose. L'involontaire, en l'occurrence, est double : il relève de l'involontaire des accidents possibles (de l'intention aux conséquences de l'acte) et de l'involontaire du profit produit pour d'autres sans être visé comme tel (l'excès des conséquences produites sur les

¹ De l'esprit des lois (désormais *EL*), III, 7.

CORPUS, revue de philosophie

conséquences prévues et voulues)². A l'affirmation « réaliste » et machiavélienne selon laquelle la politique doit prendre les hommes tels qu'ils sont et non tels qu'ils devraient être – mus par l'intérêt et non par la vertu – se conjugue la croyance selon laquelle un ordre social libre et prospère peut résulter des conduites de sujets égoïstes et imparfaits. Cette alchimie étrange de pessimisme anthropologique et d'optimisme social incite donc à la plus grande méfiance : si l'harmonie n'est plus « préétablie », de quel droit invoquera-t-on le « tout se passe comme si » de la main invisible, auquel Montesquieu et Smith font tous deux référence³ ? Le rapprochement entre les deux auteurs sur le thème de l'existence d'un ordre spontané des conduites en l'absence de vertu peut au demeurant être étayé, sans illusion

2 Cf. M. Foucault, Cours au Collège de France, leçon du 28 mars 1979, in *Naissance de la Bio-politique*, Paris, Seuil, à paraître. Nous remercions M. Senellart de nous avoir transmis cette leçon, inédite à ce jour. Sur la fonction d'excès ou de « surérogation », cf. C. Gautier, *L'Invention de la société civile*, Paris, P.U.F., 1993.

3 Ce « tout se passe comme si » apparaît chez Montesquieu à l'occasion de l'analogie proposée entre monde naturel et monde moral : « Vous diriez qu'il en est comme du système de l'univers, où il y a une force qui éloigne sans cesse du centre tous les corps, et une force de pesanteur qui les y ramène. L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique ; il les lie par son action même ; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers » (*EL*, III, 7). Voir Adam Smith, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. P. Taïeb, Paris, P.U.F., 1995, IV, 2, p. 513. *L'Histoire de l'astronomie* de Smith, qui reprend la métaphore de la gravitation universelle, réutilise le schème du « tout se passe comme si » : « Et même nous, quand nous avons tenté de représenter tous les systèmes philosophiques comme de pures inventions de l'imagination qui cherchent à relier ensemble les phénomènes naturels autrement disjoints et discordants, nous avons été amené, pour user d'un langage exprimant les principes de liaisons, à *faire comme s'il s'agissait* de connexions véritables que la Nature utilise pour rattacher entre elles ses diverses opérations ». Sur le statut épistémologique de la main invisible chez Smith, cf. C. Gautier, *L'Invention de la société civile*, *op. cit.*, p. 226-269.

rétrospective, à condition de retracer la filiation d'idées qui les unit : *L'Esprit des lois* et la *Théorie des sentiments moraux* ou la *Richesse des Nations* sont tributaires de lectures et d'influences communes, qui ne se limitent pas à la *Fable des abeilles*⁴. Plus profondément, elles enrachent la pensée de la « main invisible » dans l'anthropologie et dans la théologie morale du grand siècle.

La réflexion sur l'émergence de l'économie politique a généralement été associée à celle de la réhabilitation de l'intérêt. Dans une étude sur les origines de l'« esprit capitaliste » concurrente à celle de Max Weber, A. Hirschman a abordé la question de la mutation axiologique ayant affecté le désir du profit au XVII^e et au XVIII^e siècles⁵. Le changement d'attitude à l'égard de l'intérêt proviendrait, selon lui, du nouveau rôle qui lui a été conféré dans son rapport aux passions : seul capable de réguler les autres penchants en raison de son statut médian (à la fois *passion* dérivée de l'amour de soi ou de l'instinct de conservation et calcul *rationnel* de profits et de coûts), l'appât du gain aurait joué le rôle de « passion compensatrice » là où les sermons des théologiens et des moralistes étaient jugés inefficaces. Recours salutaire face au désordre des affects, l'avarice ainsi innocentée et convertie en « intérêt » serait apparue comme un instrument de discipline morale : en l'absence de vertu et de contrainte de l'Etat, le désir de s'enrichir assure la constance et la prévisibilité des comportements face

4 Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre article : « Vices privés, vertus publiques : de la *Fable des abeilles* à *De l'esprit des lois* », in *Montesquieu's Spirit of Modernity*, D. Carrithers et P. Coleman eds., Oxford, Voltaire Foundation, 2002, p. 127-157. Notre objet ne sera pas ici de lire la convergence involontaire des intérêts théorisée par Montesquieu comme anticipation de la « main invisible » de la *Richesse des nations*, mais tout au contraire de mettre à jour une tradition concurrente (encore présente, au demeurant, dans la *Théorie des Sentiments moraux*), où l'axiomatique de l'intérêt pécuniaire n'est pas prédominante.

5 A. O. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts*, trad. P. Andler, rééd. Paris, P.U.F., 1997.

CORPUS, revue de philosophie

aux débordements dangereux de l'amour aristocratique de la gloire.

L'axe directeur de cette étude, à cet égard, sera celui-là même qui oriente *Les Passions et les Intérêts* : comment comprendre le renversement axiologique qui affecte au XVII^e et au XVIII^e siècles la catégorie d'intérêt ? Mais l'argumentation retracée ici à la suite d'études récentes⁶ diffère profondément de la tradition exhumée par A. O. Hirschman : sans s'attarder sur les *effets moraux* de la cupidité, elle s'interroge sur le passage d'une *condamnation morale* à un éloge *socio-politique* des effets de l'amour-propre. La croyance en un ordre régi par une « main invisible » exige davantage, en effet, qu'une réhabilitation morale et politique du désir de profit : elle suppose la mise en lumière d'un mécanisme d'autorégulation, en vertu duquel les motivations partiales des hommes contribuent à leur insu à l'intérêt public. Non seulement l'ordre collectif, effet de composition des égoïsmes, est supposé parvenir à l'opulence, mais la société civile doit être capable de tenir d'elle-même, sans consensus moral ni discipline des mœurs imposée par le souverain.

Historiquement, la théorie d'un ordre spontané (ni naturel, ni artificiel, mais fruit des actions des hommes et non de leurs desseins⁷), se déploie donc en deux directions, correspondant à

⁶ Voir notamment T. Hutchison, *Before Adam Smith*, Oxford, Basic Blackwell, 1988, chap. 6 et 7 ; N. O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, Princeton, Princeton University Press, 1980 ; Ch. Lazzeri, « Peut-on composer les intérêts ? », in *Politiques de l'intérêt*, Ch. Lazzeri et D. Reynié éd., Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 1998 ; J. Viner, « The invisible hand and the economic man », in *The Role of Providence in the Social Order*, Philadelphie, Independence Square, 1972, chap. 3. Notre optique, en ce sens, n'est pas de découvrir de nouvelles « sources » mais de relire les textes habituellement invoqués dans une perspective nouvelle.

⁷ Selon Ferguson, « les nations rencontrent, comme par hasard, des institutions qui sont, en vérité, le produit de l'action des hommes, et non le résultat d'un dessein particulier » (*Essai sur l'histoire de la*

deux dimensions essentielles du bien commun : celle de la prospérité économique, celle de la cohésion sociale. La première est bien connue depuis les travaux relatifs à l'autonomisation de l'économie – spécialisation de son discours et émancipation de son champ à l'égard des normes religieuses, morales et politiques. Retraçant les origines de la formulation smithienne des effets bénéfiques de la rationalité intéressée (c'est l'intérêt, et non la charité, qui anime le boulanger, le brasseur ou le boucher⁸), J.-C. Perrot a établi la généalogie de l'« idéologie économique » à partir de la séparation janséniste de l'ordre de la concupiscence et de l'ordre de la grâce. La voie anglo-écossaise, dont Mandeville est un chaînon déterminant, prend sa source dans la théologie morale : la filiation de Nicole à Boisguilbert, puis de Mandeville à Smith est révélatrice de l'émancipation progressive (quoique sans doute inaccomplie) de l'économie à l'égard de la religion et de la morale⁹. La seconde voie, en revanche, n'a pas fait l'objet d'une recherche du même ordre. La question du lien social et de l'origine de la sociologie – dans son opposition originaire à l'économie politique – peut pourtant s'éclairer elle aussi grâce à l'archéologie du thème de la « main invisible ». Comme l'écrit A. Caillé, « ce qu'on appelle dorénavant les sciences sociales naît au moment où est reconnue aux individus et à leurs besoins, comme aux rapports sociaux qui les unissent, une consistance propre, c'est-à-dire indépendante du pouvoir politique et du souverain. Elles sont la théorie de cette

société civile (1767), trad. M. Bergier révisée par C. Gautier, Paris, P.U.F., 1992, III, 2, p. 221). La formule sera reprise par F. Hayek.

8 « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du brasseur ou du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais du souci qu'ils ont de leur propre intérêt. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur amour-propre, et nous ne leur parlons jamais de nos propres besoins, mais de leurs avantages... » (Adam Smith, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. P. Taïeb, Paris, P.U.F., 1995, I, 2, t. I, p. 16).

9 Cf. J.-C. Perrot, « La main invisible et le Dieu caché », in *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, Paris, E.H.E.S.S., 1992, p. 333-353.

CORPUS, revue de philosophie

consistance autosuffisante »¹⁰. L'auto-institution de la société ne relève pas, dans cette optique, du seul jeu coopératif de l'économie, où l'échange concurrentiel sur le marché se substitue à la logique volontariste du contrat social¹¹ : elle vaut au même titre pour la sociologie, qui s'interroge sur les facteurs de cohésion de l'ordre social sans réduire cette cohésion à l'effet extérieur du pouvoir et du droit. Or il n'est pas indifférent de mettre en lumière l'origine de théories concurrentes des motivations : là où les économistes finiront par réduire leur sujet d'intérêt à l'*homo œconomicus*, égoïste rationnel, indépendant et calculateur, de nombreux sociologues insisteront sur les intérêts de pouvoir et de prestige, distincts par nature des intérêts d'argent, à l'origine du lien social¹². La généalogie de la dynamique sociale fonctionnant en l'absence de vertu éclaire le partage originel des disciplines à partir d'une matrice commune : la conversion des vices privés en vertus publiques peut être fondée non seulement sur l'intérêt entendu comme désir de profit, mais aussi sur l'honneur, désir de distinction et

10 A. Caillé, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1989, p. 24.

11 Comme l'écrit A. Caillé, « Le marché est cette machine providentielle, mue par une main invisible, qui fabrique du juste, sans se soucier de justice, en transformant les vices privés en bienfaits publics » (*ibid.*, p. 27).

12 Le Mouvement Anti-Utilitaire dans les Sciences Sociales (M.A.U.S.S.) n'est bien sûr que l'un des courants de la sociologie contemporaine, mais son importance théorique ne doit pas être sous-estimée. Comme l'indique le site internet du mouvement, la décision de fonder la *Revue du MAUSS* a été prise en 1981 par quelques universitaires, sociologues, économistes et anthropologues français refusant l'hégémonie du modèle économique dans les sciences sociales. Sur le projet du M.A.U.S.S. comme critique de l'axiomatique de l'intérêt, voir également d'A. Caillé, *La Démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte, 1993.

de réputation, désir de reconnaissance qui inclut l'autre au cœur de la représentation du soi¹³.

Qu'est-ce que l'intérêt ?

Avant d'apparaître comme le postulat fondateur de l'économie formelle, l'universalité du mobile de l'intérêt avait acquis, depuis au moins Machiavel et Guichardin, le statut de lieu commun chez les écrivains politiques et les moralistes. Affirmer après Guichardin que « l'intérêt particulier est le maître de tous les hommes » – ce que reprendra Montesquieu dans les *Lettres persanes* : « L'intérêt est le plus grand monarque de la terre »¹⁴ – revient à postuler, par-delà la diversité empirique des individus, l'existence d'une maxime descriptive à valeur universelle : la nature humaine, envisagée sous l'angle des motivations de l'action, peut être comprise par un principe unique d'explication, ressort dominant ou finalité ultime. Comme le rappelle A. Hirschman, c'est vers la seconde moitié du XVI^e siècle que l'intérêt est entré dans le langage courant de plusieurs pays européens comme vocable dérivé du latin (*interesse, interest*) afin de désigner la volonté de conservation et d'accroissement de sa puissance qui sert de ressort aux actions des individus ou des Etats. Or le concept a longtemps assumé un sens étendu : il englobe l'intérêt que l'on peut porter à l'honneur, au pouvoir, ou à la réputation et non simplement à la poursuite d'avantages économiques¹⁵. Pour Guichardin notamment, l'ardeur de s'enrichir n'est pas la passion unique de l'homme ; la fortune doit être recherchée en vue de la

13 Sur l'usage contemporain du concept en théorie politique, voir Sharon Krause, *Liberalism with Honor*, Cambridge et Londres, Harvard University Press, 2002.

14 *Lettres persanes*, CVI.

15 A. O. Hirschman, « Le concept d'intérêt : de l'euphémisme à la tautologie », in *Vers une économie politique élargie*, Paris, Editions de Minuit, 1986, chap. 1, p. 7-29.

CORPUS, revue de philosophie

reconnaissance¹⁶. Principe d'intelligibilité des conduites, l'intérêt se définit comme recherche d'un avantage individuel qui domine toute obligation religieuse ou morale ; cependant, l'utilité qu'il recherche comprend non seulement les commodités et les richesses mais aussi toute forme de glorification (recherche des honneurs ou du pouvoir) qui marque la supériorité de l'individu et lui attire l'estime¹⁷. Bien que l'on puisse concevoir autant de formes d'intérêt que d'objets possibles du désir¹⁸, l'intérêt apparaît ainsi sous deux visages dominants, comme intérêt d'honneur ou intérêt d'argent. Loin de s'atténuer et de disparaître, cette dualité entre poursuite du bien-être et désir de gloire sera sans cesse approfondie, de Graciàn¹⁹ à Hobbes²⁰ en

16 Sur le rôle de Guichardin dans la constitution du paradigme de l'intérêt, cf. L. A. Mckenzie, « Le droit naturel et l'émergence de l'idée d'intérêt dans la pensée politique au début de l'époque moderne : François Guichardin et Jean de Silhon », in *Politiques de l'intérêt, op. cit.*, p. 119-144.

17 Cf. Ch. Lazzeri, introduction à H. de Rohan, *De l'intérêt des princes et des Etats de la Chrétienté*, Paris, P.U.F., 1995 ; « Les moralistes français du XVII^e siècle : la suprématie de l'amour-propre et de l'intérêt », in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, sous la direction d'A. Caillé, Ch. Lazzeri et M. Senellart, Paris, La Découverte, 2001, p. 293-304 ; G. Braive, « L'historien et l'équivocité du concept d'intérêt », in *Droit et Intérêt*, Bruxelles, Publications de l'Université de Saint-Louis, 1990, vol. 1, p. 25-35.

18 Voir D. Duflos de Saint Amand, « L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ? Un problème pour les moralistes et les théologiens du XVII^e siècle », *Corpus*, n° 42, 2002, p. 85-108.

19 « Il n'y a point de volonté qui n'ait sa passion dominante ; et ces passions sont différentes selon la diversité des esprits. Tous les hommes sont idolâtres, les uns de l'honneur, les autres de l'intérêt, et la plupart de leur plaisir » (Graciàn, *L'Art de la prudence*, trad. A. de la Houssaye, Paris, Payot et Rivages, 1994, § 26, p. 46-47).

20 La traduction Sorbière énonce ainsi « que toutes les sociétés sont bâties sur le fondement de la gloire et des commodités de la vie et qu'ainsi elles sont contractées par l'amour-propre plutôt que par une sorte d'inclination que nous ayons pour nos semblables » (Hobbes, *Le*

passant par le Cardinal de Retz²¹. Selon le *Dictionnaire de l'Académie* de 1694, l'intérêt désigne en premier lieu « ce qui importe, ce qui convient en quelque manière que ce soit, ou à l'honneur, ou à l'utilité, ou à la satisfaction de quelqu'un ». L'Académie distingue les notions d'intérêt général, public ou commun, de la notion d'intérêt particulier, et l'*intérêt pécuniaire* de l'*intérêt d'honneur*²².

Or avant que les intérêts ne soient appréhendés dans leurs effets bénéfiques – par autolimitation, réorientation, combinaison ou composition²³ – la conception négative de l'intérêt, à l'âge classique, demeure prédominante. Non seulement l'intérêt est

Citoyen, Paris, GF-Flammarion, 1982, I, § 2, p. 92). Tout en affirmant que « si c'est pour le commerce, l'intérêt propre est le fondement de la société » (p. 91), Hobbes distingue donc soigneusement le motif de l'utile (plaisir relatif aux sens) du motif de la gloire ou de l'honneur (plaisir de l'âme, qu'elle trouve dans la bonne opinion qu'elle a d'elle-même).

21 « Ne craignez point que cette action [se faire couronner] vous donne le nom d'intéressé : au contraire, il n'y a que la crainte du danger, qui est le plus bas de tous les intérêts, qui vous puisse empêcher de l'entreprendre, et il n'y a que la gloire, qui est directement opposée à l'intérêt, qui soit capable de vous porter à un si grand dessein » (Cardinal de Retz, *La Conjuration du Comte de Fiesque*, in *Mémoires*, Paris, Garnier, 1987, t. I, p. 193, voir p. 186-187). Il conviendra selon Retz de rendre à la république la liberté acquise et de remettre au peuple une couronne si méritée : « Alors il ne tiendra qu'à vous de donner un témoignage éclatant du mépris que vous faites de tous les intérêts du monde quand vous pouvez les séparer de l'honneur » (*ibid.*).

22 « Intérêt », *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Coignard, 1694, t. I, p. 602. Parmi les sens dérivés, on trouve tant l'idée de dédommagement (comme dans l'expression « tirer un homme hors d'intérêt ») que la référence à l'utilité et au profit que l'on retire de l'argent prêté.

23 Voir Ch. Lazzeri, « Peut-on composer les intérêts ? », *art. cit.*, p. 145-191. Et la classification proposée par E. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, rééd. Paris, P.U.F., 1995, t. I, p. 21-31.

CORPUS, revue de philosophie

aveugle, et aveugle les hommes (contrairement à la vision qui fait de l'intérêt un principe de calcul rationnel et de discernement pratique), mais il les oppose, ou du moins les sépare, en leur faisant négliger, pour leur utilité particulière, tout devoir religieux ou moral. Cette critique ne s'enracine pas seulement dans la tradition politique classique, qui, dès l'Antiquité, oppose l'utilité particulière à l'utilité publique ; elle émane également de l'association, d'origine théologique, entre intérêt et amour-propre²⁴. Sans doute la convergence de l'amour-propre et de l'intérêt, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, ne va-t-elle pas toujours jusqu'à l'identification : c'est plutôt de lien consubstantiel dont il convient de parler, comme lorsque La Rochefoucauld énonce que « l'intérêt est l'âme de l'amour-propre »²⁵ ou que Pascal évoque un « intérêt d'amour-propre » concernant le salut du libertin ou de l'honnête homme²⁶. Il reste que chez Abbadie, Senault, Malebranche, Nicole, Domat, Hobbes, Bayle, Silhon ou Boisguilbert, les deux termes sont invoqués conjointement sinon indifféremment²⁷. La pluralité des intérêts explique alors la diversité de ses manifestations :

L'intérêt peut tout sur les âmes. On le cherche dans l'objet de tous les attachements ; et comme il y a diverses sortes d'intérêt, on peut distinguer aussi diverses sortes d'affections que l'intérêt fait naître entre les hommes. Un intérêt de volupté fait naître les amitiés galantes. Un intérêt d'ambition fait naître les amitiés politiques. Un intérêt

24 Dans la mystique espagnole du XV^e et du XVI^e siècle, l'amour-propre est défini comme un « appétit du moi pour lui-même, fondement de tous les autres appétits de concupiscence liés à la recherche du bien-être propre que l'on pouvait désigner par la notion d'*interes* » (*ibid.*, p. 153). Les premiers humanistes français, notamment, critiquent l'amour-propre qui fait que « un chacun étudie à son profit particulier » et assimilent *amor sui*, *amor proprius* et *amor privatus*.

25 *Maximes*, Maxime supprimée n° 24.

26 *Pensées*, Brunschvicg (désormais Br.) n° 194.

27 On trouvera toutes ces références dans Ch. Lazzeri, *art. cit.*, p. 155-157.

d'orgueil fait naître les amitiés illustres. Un intérêt d'avarice fait naître les amitiés utiles²⁸.

Comment expliquer par conséquent le renversement entre la dénonciation de la corruption morale de l'amour-propre et la valorisation de ses effets sociaux ? L'opposition apparaît d'abord chez des penseurs jansénistes, comme Pascal, Nicole et Domat (annonçant Mandeville), mais elle fait également intervenir, à titre divers, des auteurs oratoriens (comme Malebranche) ainsi que des moralistes souvent proches des uns ou des autres (La Rochefoucauld, Bayle). Tous travaillent sur le thème de l'honnêteté mondaine comme économie de la vertu et doivent affronter le problème de la vertu des païens, notoirement incarné dans l'idéal d'honnêteté cicéronien²⁹. C'est donc la question du statut de l'honnêteté qui est en jeu : faut-il louer cette économie de la charité comme faisant partie d'un plan providentiel, ou doit-on déplorer le mirage de cette belle apparence au regard de la misère de la créature déchue³⁰ ?

Un beau tableau de charité ?

La possibilité d'une régulation sociale indépendante de la grâce est au cœur de la réflexion de nombreux jansénistes. Parmi les sources de la « main invisible », cette voie reste la

28 J. Abbadie, *L'Art de se connaître soi-même*, Rotterdam, Reinier Leers, 1730, p. 61.

29 Sur cette littérature de l'honnêteté, voir le *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre*, A. Montandon éd., Paris, Seuil, 1995. Le débat sur la vertu des païens diffère de celui sur la généralité du salut, qui induira chez les mêmes auteurs un passage du concept de « volonté générale » du théologique au politique (voir P. Riley, *The General Will before Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1986).

30 Cf. A. Lévêque, « "L'honnête homme" et "l'homme de bien" au XVII^e siècle », *PMLA*, sept. 1957, vol. LXXII, p. 620-632. Le débat sur l'honnête homme chrétien se poursuit au XVIII^e siècle (cf. J. Ehrard, *L'Idée de Nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, rééd. Paris, Albin Michel, 1994, p. 546-564).

CORPUS, revue de philosophie

mieux connue. Or la question des modalités de la convergence involontaire des intérêts, en réalité, ne se pose pas seulement pour l'économie : les moralistes interrogent les rapports entre mobiles subjectifs et résultats sociaux à propos de l'« honnêteté » ou de la civilité. La possibilité de dégager l'existence d'un « ordre impur » s'enracine dans une réflexion sur les effets sociaux de *l'amour-propre* et non sur ceux du seul désir de profit. La rupture entre l'ordre de la concupiscence et l'ordre de la grâce permet de mettre en relief la dynamique induite des comportements intéressés – le « bel ordre de la concupiscence », où le désir d'estime joue un rôle déterminant. Dans ces conceptions, la cohésion sociale résulte d'un système d'échange : l'ordre est conquis en l'absence de vertu. Le remède est cherché dans le mal, ou plus précisément dans les effets bénéfiques d'un vice inhérent à la nature de l'homme ; le lien social est l'effet de l'amour-propre, qui accepte de s'auto-contraindre pour mieux se satisfaire³¹.

À Port-Royal, la position adoptée à l'égard de l'honnêteté mondaine n'est évidemment pas homogène³². Pour Pascal, critique des libertins, la civilité ou ménagement réciproque des amours-propres³³ qui ôte « l'inconfort » et non « l'injustice » du moi doit d'abord être dénoncée : les règles admirables tirées de la concupiscence ne font que couvrir le vilain fond de l'homme, et non l'ôter³⁴. Ce n'est pas parce que « rien n'est si semblable à la charité que la cupidité »³⁵, qu'il faut se laisser prendre à l'illusion de l'harmonie sociale. La politesse des mœurs est fondée sur la simulation et la dissimulation : « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi

31 Cf. J. Starobinski, *Le Remède dans le mal*, Paris, Gallimard, 1989.

32 Cf. G. Chinard, *En lisant Pascal*, Lille, Giard, 1948, chap. VI ; J. Rohou, « Pour un ordre social fondé sur l'intérêt », in *Justice et Force. Politiques au temps de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 207-222.

33 Br. 455. Voir l'édition des *Moralistes du XVII^e siècle*, sous la direction de J. Laffond, Paris, Robert Laffont, 1992.

34 Br. 453.

35 Br. 663.

comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public ; mais ce n'est que feindre, et une *fausse image* de la charité ; car au fond ce n'est que haine »³⁶. Dans cette optique, toute forme de grandeur ou de vertu suspecte de pactiser avec la nature déchue est jugée indigne : le désir de gloire et de considération, loin de constituer la preuve de la spiritualité de l'animal rationnel et une étape décisive dans la sublimation de ses instincts, est de l'ordre de la concupiscence – *libido dominandi* et non perfectionnement moral³⁷. L'intérêt aveugle les hommes, ses prétentions à la prééminence sont illégitimes³⁸. En un mot, la concupiscence est source de tous nos mouvements, la vanité et l'amour de la gloire sont les ressorts de nos actions, leur « aiguillon » primordial³⁹ – et tout cela semble « misère ». Pourtant, le pessimisme anthropologique de Pascal peut prêter à une lecture différente pour peu que l'on isole le point de vue du demi-habile qui apprécie le renversement du « vain » au « sain ». Il n'est pas exclu, *en changeant de point de vue*, d'apprécier les effets sociaux de la concupiscence et de retourner la misère en

36 Br. 451, n. s.

37 « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable » (Br. 397). Comme l'écrit très justement P. Bénichou, « La séparation des ordres est liée à la ruine de l'ordre intermédiaire, de celui que Pascal appelle l'ordre des esprits ou de la grandeur de l'homme. Ce n'est plus là un échelon de passage, aussi réel que ceux de la concupiscence et de la grâce et conduisant de l'un à l'autre : la grandeur humaine, anéantie effectivement de façon radicale depuis le péché originel, n'existe plus qu'à l'état de trace, ou plutôt de manque douloureux ; l'excellence de l'homme, viciée jusque dans son principe, ne se manifeste que dans le sentiment qu'il a de sa déchéance » (*Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, 1948, p. 120).

38 « Qui ne hait en soi son amour-propre, et cet instinct qui le porte à se faire Dieu, est bien aveuglé. Qui ne voit que rien n'est si opposé à la justice et à la vérité ? Car il est faux que nous méritions cela ; et il est injuste et impossible d'y arriver, puisque tous demandent la même chose. C'est donc une manifeste injustice où nous sommes nés, dont nous ne pouvons nous défaire, et dont il faut nous défaire » (Br. 492).

39 Br. 151.

CORPUS, revue de philosophie

grandeur : « Grandeur de l'homme, dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un beau tableau de charité »⁴⁰. C'est la dialectique de la raison des effets : « grandeur de l'homme, d'avoir su tirer de la concupiscence un si bel ordre »⁴¹.

Cette possibilité d'un changement de point de vue, des intentions subjectives aux effets sociaux, est également à l'œuvre chez Nicole où la célébration des effets de la concupiscence l'emporte, de façon moins équivoque, sur sa condamnation au regard de la charité. Les écrits de Nicole, à ce titre, sont souvent inclus dans la généalogie de l'autonomisation de l'ordre économique à l'égard de toute motivation morale. Il est vrai que dans *De la civilité* (1671) Nicole maintient l'idée selon laquelle cette « civilité humaine n'est qu'une espèce de commerce d'amour-propre » (I) ; il ne faut se fier qu'à la charité qui fait « très purement et très sincèrement ce que les gens du monde font par un esprit d'intérêt et avec déguisement » (II et III). Mais dans les traités *De la grandeur* et *De la charité et de l'amour-propre* (1675), le philosophe envisage l'identité des effets de la charité et de la cupidité, et découvre dans l'amour-propre réglé par l'ordre politique le remède dans le mal :

La cupidité a donc pris la place de la charité pour remplir ces besoins, et elle le fait d'une manière qu'on n'admire pas assez, et où la charité commune ne peut atteindre. On trouve par exemple, presque partout en allant à la campagne, des gens qui sont prêts de servir ceux qui passent, et qui ont des logis tout préparés à les recevoir. On en dispose comme on veut. On leur commande, et ils obéissent (...). Qu'y aurait-il de plus admirable que ces gens, s'ils étaient animés de l'esprit de charité ? C'est la cupidité qui les fait agir, et qui le fait de si bonne grâce, qu'elle veut bien qu'on lui impute comme une faveur de l'avoir employée à nous rendre ces services.

40 Br. 402.

41 Br. 403.

Quelle charité serait-ce que de bâtir une maison toute entière pour un autre, de la tapisser, de la lui rendre la clef à la main ? La cupidité le fera gaiement. Quelle charité d'aller quérir des remèdes aux Indes, de s'abaisser aux plus vils ministères, et de rendre aux autres les services les plus bas et les plus pénibles ? La cupidité fait tout cela sans s'en plaindre.

Il n'y a rien dont on tire de plus grands services que de la cupidité même des hommes. Mais afin qu'elle soit disposée à les rendre, il faut qu'il y ait quelque chose qui la retienne. Car si on la laisse comme elle-même, elle n'a ni bornes ni mesures. Au lieu de servir à la société, elle la détruit. Il n'y a point d'excès dont elle ne soit capable lorsqu'elle n'a point de lien ; son inclination et sa pente allant droit au vol, et injustices et aux plus grands dérèglements.

Il a donc fallu trouver un art pour régler la cupidité, et cet art consiste dans l'ordre politique, qui retient par la crainte de la peine, et qui l'applique aux choses qui sont utiles à la société. C'est cet ordre qui nous donne des marchands, des médecins, des artisans, et généralement tous ceux qui contribuent aux plaisirs, et qui soulagent les nécessités de la vie⁴².

De ce texte célèbre, dont l'influence est avérée (Voltaire s'en fera ironiquement l'écho, usant de Nicole contre Pascal⁴³, et

⁴² Nicole, *De la grandeur*, in *Essais de morale*, Paris, G. Desprez, 1733, t. II, chap. VI, p. 171-172.

⁴³ Voltaire critiquera la proposition de Pascal selon laquelle « Nous naissons injustes ; car chacun tend à soi. Cela est contre tout ordre. Il faut tendre au général ; et la pente vers soi est le commencement de tout désordre en guerre, en police, en économie, etc. » : « Il est bien vrai que Dieu aurait pu faire des créatures uniquement attentives au bien d'autrui. Dans ce cas, les marchands auraient été aux Indes par charité, et le maçon eût scié de la pierre pour faire plaisir à son prochain. Mais Dieu a établi les choses autrement. N'accusons point l'instinct qu'il nous donne, et faisons-en l'usage qu'il commande » (*Lettres philosophiques*, XXV, *Sur les Pensées de M. Pascal*, § XI, Paris, Garnier Frères, 1956, p. 152).

CORPUS, revue de philosophie

Adam Smith en reprendra le motif), plusieurs éléments doivent être retenus. *Primo*, la cupidité semble en un sens faire mieux que la charité, puisqu'elle fait « gaiement » et « de si bonne grâce » ce que la charité ne livrerait qu'au terme d'une ascèse. *Secundo*, les hommes demeurent, selon le janséniste, inconscients de ce processus : « *Ils tirent en effet les mêmes avantages de tous ceux qui travaillent pour le public, dans lequel ils sont compris, que s'ils ne travaillaient que pour eux seuls* »⁴⁴. *Tertio*, la cupidité, pour autant, ne suffit pas : le risque d'excès qui lui est inhérent oblige à la borner, non par la raison, mais par la crainte de la sanction. Nicole fait apparaître la nécessité d'un art politique conçu comme art d'appivoiser les hommes mus par la cupidité. Il faudra donc des lois afin « que l'on en tire tous les services humains que l'on pourrait tirer de la plus pure charité »⁴⁵. Seule l'invention « admirable » de l'ordre politique permettra d'assurer la sécurité des hommes et leur coexistence pacifique.

Toutefois, la séparation de l'ordre de la concupiscence et de l'ordre de la grâce n'entraîne pas simplement l'émergence d'un ordre *économique* autorégulé. Dans l'opuscule intitulé *De la charité et de l'amour-propre*, Nicole invoque, plutôt que l'idée d'une régulation autoritaire de l'amour-propre par le souverain, la mise en œuvre de l'intérêt éclairé. Certes, l'homme est corrompu depuis la Chute, et animé d'une disposition tyrannique à se faire le « centre de tout », à vouloir « dominer sur tout » et à désirer être loué et admiré de tous. Mais « quoi qu'il n'y ait rien de si opposé à la charité qui rapporte tout à Dieu que l'amour-propre qui rapporte tout à soi, il n'y a rien néanmoins de si semblable aux effets de la charité, que ceux de l'amour-propre. Car il marche tellement par les mêmes voies, qu'on ne saurait presque mieux marquer celles où la charité doit nous porter, qu'en découvrant celles que prend l'amour-propre éclairé, qui sait connaître ses vrais intérêts, et qui tend par raison à la

44 *Ibid.*, p.175.

45 *Ibid.*, p. 172.

fin qu'il se propose »⁴⁶. Dans cette version nouvelle, l'amour-propre qui était cause de guerre entre les hommes devient facteur de paix sous l'effet d'une conversion du désir de domination : pour parvenir à ses fins, la passion réalise qu'il lui est nécessaire de s'auto-réprimer. Les hommes s'aperçoivent qu'il vaut mieux tâcher de contenter l'amour-propre de ceux dont ils ont besoin plutôt que de les tyranniser. C'est alors le « trafic » de civilités, tout aussi important que celui des marchandises, qui est placé à l'origine du doux commerce entre les hommes :

Les uns tâchent de se rendre utile à ses intérêts, les autres emploient la flatterie pour le gagner. On donne pour obtenir. C'est la source et le fondement de tout le commerce qui se pratique entre les hommes, et qui se diversifie en mille manières. *Car on ne fait pas seulement trafic de marchandises qu'on donne pour d'autres marchandises, ou pour de l'argent, mais on fait aussi trafic de travaux, de services, d'assiduités, de civilités ;* et on échange tout cela, ou contre des choses de même nature, ou contre des biens plus réels, comme quand par de vaines complaisances on obtient des commodités effectives.

C'est ainsi que par le moyen de ce commerce tous les moyens de la vie sont en quelque sorte remplis, sans que la charité s'en mêle. De sorte que les États où elle n'a point d'entrée, parce que la vraie religion en est bannie, on ne laisse pas de vivre avec autant de paix, de sûreté et de commodité, que si l'on était dans une République de Saints⁴⁷.

Dans cette nouvelle exposition du beau tableau de charité, la crainte du châtement n'est plus seule en cause : désormais, c'est pour se satisfaire que l'amour-propre est prêt à transiger et à s'autoréguler. Si Bayle sera plus radical en affirmant le dépérissement inéluctable d'une République de Saints, Nicole avait d'ores et déjà esquissé la description de la société comme

⁴⁶ *De la charité et de l'amour-propre*, in *Essais de morale, op. cit.*, t. III, chap. 1, p. 131-132.

⁴⁷ *Ibid.*, chap. 2, p. 136-137, n. s.

CORPUS, revue de philosophie

système d'échanges (échange de biens, de services, et de civilités) où il n'est nul besoin d'être chrétien parfait pour contribuer à la paix et à la prospérité. D'autres textes corroborent ce point de vue : l'ordre sans vertu repose non seulement sur « l'amour-propre de commodité » (désir de conservation et de bien-être) mais aussi sur « l'amour-propre de vanité » (désir d'estime et de reconnaissance). Le conflit dû à ce double désir de domination se résout par l'échange de signes d'approbation réciproque qui forme l'essentiel de la civilité (amour-propre de vanité) autant que par l'échange de biens et de services voué à satisfaire la multiplicité des besoins (amour-propre de commodité). Le désir de profit apparaît comme l'un des moteurs de la vie sociale, mais il n'est pas privilégié : le désir de plaire, source des bons offices, assume une fonction analogue.

La thématique du renversement des vices privés en vertus publiques apparaît ainsi au moment même où la régulation du corps social en vient à se penser sur le modèle de la régulation physique. La rhétorique de l'*imitation* ou de la *représentation*, qui accompagne la séparation des ordres, sert à faire émerger l'idée d'une comparaison entre monde naturel et monde spirituel. Les métaphores de Nicole introduisent à une forme de *physique sociale*, dynamisée par le désir universel de se distinguer :

Rien n'est plus propre à représenter ce monde spirituel que le monde formé par la nature, c'est-à-dire, cet assemblage de corps qui forme l'univers. Car l'on y voit de même que chaque partie de la matière tend naturellement à se mouvoir, à s'étendre, et à sortir de sa place ; mais qu'étant pressée par les autres corps, elle est réduite à une espèce de prison, dont elle s'échappe sitôt qu'on se trouve avoir plus de force que la matière qui l'entourne. C'est l'image de la crainte où l'amour-propre de chaque individu est réduit par celui des autres, qui ne lui permet pas de se mettre au large autant qu'il le voudrait⁴⁸.

De même les Grands d'un État en suivent tellement le mouvement, qu'ils ont leurs intérêts particuliers, et sont

48 *Ibid.*, p. 138-139.

comme le centre de quantité de gens qui s'attachent à leur fortune. Enfin comme tous ces petits corps entraînés par les tourbillons tournent encore autant qu'ils peuvent autour de leur centre, de même les petits qui suivent la fortune des Grands, et celle de l'État, ne laissent pas dans tous les devoirs et les services qu'ils rendent aux autres, de se regarder eux-mêmes, et d'avoir toujours en vue leur propre intérêt⁴⁹.

La métaphore inspirée de la physique cartésienne permet de jeter un pont entre monde physique et monde social, de même que la métaphore cartésienne ou newtonienne servira à Montesquieu, avant Smith, à caractériser l'idée de convergence involontaire des intérêts privés dans l'intérêt public – la main invisible. Dans les deux cas, l'alliance de la crainte du droit et de l'incitation due au désir de distinction et de réputation est décisive⁵⁰. La peur de la sanction permet de garantir, en faisant l'économie d'un travail sur les intentions, que l'ordre sera respecté : « Il suffit de dire que l'amour-propre nous empêchant par la crainte du châtement de violer les lois, nous éloigne par là de l'extérieur de tous les crimes, et nous rend ainsi semblables au-dehors à ceux qui les évitent par charité »⁵¹. Mais au principe inhibiteur doit se joindre un principe moteur : la recherche de l'estime et de la reconnaissance publique. Selon Nicole, les effets de la charité et ceux de l'honnêteté ne peuvent être distingués. L'amour-propre éclairé *imite* la charité : « Ainsi cette honnêteté qui a été l'idole des sages païens, n'est rien dans le fond qu'un amour-propre plus intelligent, plus adroit que celui du commun du monde, qui sait éviter ce qui nuit à ses desseins, et qui tend à son but, qui est l'estime et l'amour des hommes, par une voie plus droite et plus raisonnable »⁵².

49 *Ibid.*, p. 139-140.

50 Selon Montesquieu, l'honneur « peut inspirer les plus belles actions ; il peut, joint à la force des lois, conduire au but du gouvernement comme la vertu même » (*EL*, III, 6, n. s.).

51 *Nicole, De la charité et de l'amour-propre, op. cit.*, chap. 4, p. 143.

52 *Ibid.*, p. 146.

CORPUS, revue de philosophie

Ce même mécanisme de conversion de l'amour-propre de vice privé en vertu publique est enfin à l'œuvre chez Domat, qui l'inclut dans un contexte de Théodicée⁵³. Sans doute, le projet du *Traité des lois* consiste, contre Pascal et les sceptiques⁵⁴, à rationaliser le chaos des institutions – annonçant à cet égard la volonté de dégager « l'esprit des lois ». Mais selon Domat, il n'en est pas moins providentiel que le remède puisse se découvrir dans le mal et que « d'une aussi méchante cause que notre amour-propre, et d'une passion si contraire à l'amour mutuel qui devait être le fondement de la société, Dieu en a fait un des remèdes qui la font subsister ; car, c'est de ce principe de division qu'il a fait un lien qui unit les hommes en mille manières »⁵⁵. Si depuis la Chute, les besoins des hommes se sont multipliés, de ce mal peut se tirer un bien plus grand puisque cette multiplication des besoins entraîne celle de l'industrie et du commerce, des liaisons et des engagements mutuels. Ainsi l'intérêt et l'honneur deviennent-ils selon Domat les premiers principes du lien social :

Cet état des hommes porte ceux qui ne se conduisent que par l'amour-propre, à s'assujettir aux travaux, aux commerces et aux liaisons que leurs besoins rendent nécessaire ; et pour se les rendre utiles, et y ménager, et leur honneur, et leur intérêt, ils y gardent la bonne foi, la fidélité, la sincérité, de sorte que l'amour-propre s'accommode à tout pour s'accommoder de tout ; et il sait si bien assortir ses différentes démarches à toutes ses vues, qu'il se plie à tous les devoirs, jusqu'à contrefaire toutes les vertus⁵⁶.

53 « On sait que Dieu n'a laissé arriver le mal que parce qu'il était de sa toute puissance et de sa sagesse d'en tirer le bien » (Domat, *Traité des lois*, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1989, chap. IX, p. 25).

54 Sur la confrontation entre Domat et Pascal, cf. G. Chinard, *En lisant Pascal*, *op. cit.*, p. 101-112.

55 Domat, *Traité des lois*, *op. cit.*, p. 25.

56 *Ibid.*, p. 26.

Comme chez Nicole, le thème de l'imitation des vertus s'insère dans le cadre d'une coopération involontaire due à la multiplication des besoins. Les bienfaits économiques et sociaux de l'amour-propre sont reconnus : qu'il s'agisse de penser l'économie des voies ou celles des ressources en situation de rareté, les ruses de la Providence ou celles de la main invisible, un principe analogue est à l'œuvre. Ce qui importe est que l'on se place désormais du point de vue des effets, des conséquences ou des résultats, et non plus seulement du point de vue des intentions des agents :

On voit donc, dans l'amour-propre, que ce principe de tous les maux est dans l'état présent de la société une cause d'où elle tire une infinité de bons effets qui, de leur nature, étant de vrais biens, devraient avoir un meilleur principe ; et qu'ainsi on peut regarder ce venin de la société comme un remède dont Dieu s'est servi pour la soutenir ; puisqu'encore qu'il ne produise en ceux qu'il anime que des fruits corrompus, il donne à la société tous ces avantages⁵⁷.

Domat, à l'évidence, énonce d'autres principes par lesquels Dieu fait subsister la société indépendamment de l'amour-propre – la lumière de la raison qui fait sentir à tous les hommes les règles communes de l'équité, la connaissance et l'amour de la Justice sans lesquelles la société ne pourrait durer, l'effet de la religion. Il n'en reste pas moins que le paradoxe des « vices privés, vertus publiques » apparaît dans le passage du point de vue de la morale individuelle à celui de l'*utilité* commune.

Nombreux sont donc les moralistes du grand siècle qui ont tenté de reconstruire des royaumes pacifiques fondés sur l'amour-propre, à défaut de vertu ou de charité. L'entreprise de « démolition du héros »⁵⁸ une fois accomplie par la tradition janséniste, seul demeure en lice l'honnête homme des salons, mu par le désir de se distinguer (honneur, ambition, vanité). De ce point de vue, l'intervention des réponses jansénistes aux théories de l'honnêteté mondaine comme amour-propre bien

57 *Ibid.*

58 Voir P. Bénichou, *op. cit.*, p. 128-148.

CORPUS, revue de philosophie

réglé est bien à l'origine du renversement de la condamnation morale en éloge des effets sociaux et économiques de l'intérêt. La théorie de l'*autonomie* de l'ordre de la concupiscence, désormais radicalement séparé de l'ordre de la grâce, est à la source d'une pensée de l'autorégulation immanente du social. La théorie du beau tableau de charité, qui met en œuvre la disjonction entre mobiles impurs et résultats bénéfiques, entre inclinations égoïstes et profit collectif, entre intentions subjectives et conséquences sociales, peut être considérée comme l'origine de la thématique de la convergence involontaire des intérêts privés dans l'intérêt public – la « main invisible ». L'idée selon laquelle les vices privés deviennent des vertus publiques fait son apparition, à condition de changer de point de vue, sur le modèle de la Théodicée : c'est l'adoption d'une position de surplomb ayant prise sur la totalité des phénomènes qui permet alors de saisir la nécessité, voire l'utilité du mal (du vice), en vue d'un plus grand bien que les agents ignorent. Cependant, cette généalogie ne révèle pas simplement la source de l'axiome fondateur de l'économie politique comme domaine scientifique autonome, constitué, à partir de la *Fable des abeilles*, sur l'émancipation à l'égard du cours général de la moralité⁵⁹. La théorie janséniste fournit non seulement le terreau de l'autonomisation de l'économie, une fois rendu inutile, en théorie du moins, l'intervention de la Providence, mais également celui de l'autonomisation de la « société civile » comme société polie et policée, à l'égard de la religion et de la morale. La question de la production involontaire du lien social, irréductible au lien marchand, est ici essentielle. Or l'institution de la société civile, reposant sur un principe de constitution immanent, surgit des conduites animées par le désir de se distinguer, désir de reconnaissance dérivé de l'amour-propre, et non de l'intérêt, forme primitive de l'amour de soi.

59 L. Dumont, *Homo æqualis*, Paris, Gallimard, 1985.

Autres moralistes proches de Port-Royal

La pensée de l'autorégulation du social fondée sur l'amour-propre se déploie également par d'autres médiations. Quelles que soient leurs divergences, plusieurs moralistes proches des jansénistes partagent en effet la représentation de la société comme un commerce, trafic d'apparence où les hommes doivent se mettre en valeur au mieux : marché déguisé en salon où s'exercent des « morales substitutives »⁶⁰. Chez La Rochefoucauld par exemple, les catégories augustinienes se trouvent réinvesties, apparemment sans espoir de rédemption, au sein de l'éthique aristocratique⁶¹. La thématique augustinienne de la *cupiditas* est réélaborée sans référence structurante à l'autre versant constitué par la *caritas* : les *Maximes* se tiennent sur un plan d'immanence où les valeurs aristocratiques demeurent l'étalon à l'aune duquel juger les prétendues vertus⁶². De même

⁶⁰ Cf. N. O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, *op. cit.*, chap. 10 ; A. J. Krailsheimer, *Studies in Self-Interest from Descartes to La Bruyère*, Oxford, Clarendon Press, 1962 ; J. Starobinski, « La Rochefoucauld et les morales substitutives », *Nouvelle Revue Française*, 1966, n° 163, p. 211-229.

⁶¹ Sans doute la position de La Rochefoucauld est-elle plus complexe qu'il n'y paraît, et il n'est pas exclu qu'il envisage une abnégation authentique (cf. A. J. Krailsheimer, *op. cit.*, chap. V). Plusieurs de ses *Maximes* paraissent du moins aller dans le sens d'une dissociation entre véritable grandeur et grandeur d'opinion : « La parfaite valeur est de faire sans témoins ce qu'on serait capable de faire devant tout le monde » (*Maximes*, J. Truchet éd., Paris, GF-Flammarion, 1977 (édition de 1678), 216) ; « L'art de savoir mettre en œuvre de médiocres qualités dérobe l'estime, et donne souvent plus de réputation que le véritable mérite » (maxime 162, voir 166). Nous noterons désormais M pour maxime et MS pour maxime supprimée après la première édition.

⁶² Selon J. Lafond, la thèse de Bénichou suivant laquelle la pensée janséniste serait une entreprise dirigée contre l'éthique aristocratique et les valeurs chevaleresques vaudrait davantage pour Jacques Esprit que pour La Rochefoucauld : le second maintient une forme d'idéal

CORPUS, revue de philosophie

que chez Jacques Abbadie et Jacques Esprit, la magnanimité (vertu païenne par excellence, devenue vertu de l'honnête homme) fait certes l'objet d'une critique qui la ramène à l'orgueil, et au désir de louanges⁶³. L'entreprise de démystification dévoile les replis secrets du cœur où l'amour-propre, qui se fait centre de tout, gouverne les conduites et les inclinations : « l'amour-propre rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes et les rendrait tyran des autres si la fortune leur en donnait les moyens »⁶⁴. Les *Maximes* défendent l'idée d'une *inconscience* des hommes relative à leurs intentions réelles : par nature, l'intérêt est aveugle et l'amour-propre occulte nos motivations réelles. Il faut donc démasquer les prétendus conduites altruistes⁶⁵, découvrir la vanité aux sources de la valeur masculine et de la chasteté féminine⁶⁶, dévoiler enfin le système d'échange qui sous-tend l'harmonie sociale : « Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement réciproque d'intérêts, et qu'un échange de bons offices ; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à

aristocratique. Les *Maximes* s'orientent au fil des rééditions successives, par suppression de formules abruptes, vers une atténuation de la critique des vertus et vers une meilleure définition de l'honnêteté (cf. J. Lafond, « Mme du Sablé, La Rochefoucauld, Jacques Esprit : un fonds commun, trois œuvres », in *L'Homme et son image, Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Paris, Champion, 1996, p. 115-139, et dans le même recueil, « La Rochefoucauld, d'une culture l'autre », p. 141-153 ; « Morale aristocratique et augustinisme dans l'œuvre de La Rochefoucauld », p. 155-163).

63 M 248, 285.

64 MS 1.

65 « L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui du désintéressé » (M 39) ; « Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer » (M 171) ; « le nom de la vertu sert à l'intérêt aussi utilement que les vices » (M 187) ; « Nous aurions souvent honte de nos plus belles actions, si le monde voyait tous les motifs qui les produisent » (M 409).

66 M 1, 200, 220.

gagner »⁶⁷. Le désir universel d'estime, qui n'est qu'une des formes de l'intérêt égoïste, serait source de conflit généralisé si le tribut de reconnaissance n'était payé à tous. Duperie et flatterie, qui n'ont cours que par notre vanité, sont les conditions de la coexistence pacifique⁶⁸. En ce sens, toutes nos vertus se réduisent à un « art de paraître honnête » ou à un « fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête, pour faire impunément ce qu'on veut »⁶⁹. Les vices peuvent même devenir source d'approbation dans le monde, pourvu qu'ils servent au « commerce de la vie »⁷⁰. Mandeville s'en souviendra sans doute : « Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes ; la prudence les assemble et les tempère... »⁷¹.

Dire que l'intérêt mène le monde n'impose pas, cependant, de réduire cet intérêt au désir de profit : il existe un intérêt de gloire, au même titre qu'un intérêt de biens⁷². Or le désir de réputation peut être crédité d'effets bénéfiques à tous. La Rochefoucauld dégage ainsi le thème de la convergence involontaire des intérêts particuliers dans l'intérêt public dans le contexte des intérêts d'honneur et non des intérêts d'argent : tout se passe, dit-il, comme dans les batailles où la victoire militaire « est produite par une infinité d'actions qui au lieu de l'avoir pour but regardent seulement les intérêts particuliers de ceux qui la font, puisque tous ceux qui composent une armée, allant à leur propre gloire et à leur élévation, procurent un bien si grand et si général »⁷³. Comme Nicole plus tôt, La

67 M 83.

68 M 256, 87, 158.

69 MS 33, 34.

70 M 273.

71 M 182.

72 La distinction est introduite dans la préface de la seconde édition des *Maximes* (1666) : « Par le mot d'intérêt, on n'entend pas toujours un intérêt de bien, mais le plus souvent un intérêt d'honneur ou de gloire ».

73 MS 41.

CORPUS, revue de philosophie

Rochefoucauld énonce le schème formel de la notion de convergence involontaire des intérêts tel que pourra l'utiliser Montesquieu dans l'exposition du concept d'honneur. Mandeville constitue sans aucun doute une médiation déterminante. Les réminiscences des moralistes français convergeront alors, chez l'auteur de la *Fable* formé à l'école du protestantisme hollandais, avec l'influence de Bayle⁷⁴.

Bayle : l'honneur comme équivalent de la vertu

L'honneur, pivot de l'éthique aristocratique et mondaine, source de la conversion des vices privés en vertus publiques, joue en effet un rôle de tout premier plan chez Bayle, où l'augustinisme calviniste prend la relève de l'augustinisme janséniste. L'analyse des passions y est ancrée, comme chez Pascal ou La Rochefoucauld, sur le constat de l'impuissance de la raison et la dépravation de la créature déchue. Le *Dictionnaire historique et critique* part de la contrariété qui existe entre connaissance et action, « car la vie humaine n'est presque autre chose qu'un combat continu des passions avec la conscience, dans lequel celle-ci est presque toujours vaincue », même contre notre intérêt. L'amour-propre ne peut donc être éclairé : les hommes sont jaloux ou envieux alors qu'« ils savent fort bien que l'amour-propre trouverait incomparablement mieux son compte à se contenter de leur condition, et à voir avec plaisir la prospérité d'autrui ». Là encore, il s'agit de nier la vertu des païens. Depuis le péché originel, les hommes sont esclaves de l'injustice : « la raison, la philosophie, les idées de l'honnête, la connaissance du vrai intérêt de l'amour-propre, tout cela est

⁷⁴ Cf. J. Lafond, « Mandeville et La Rochefoucauld », in *L'Homme et son image, Morales et littérature de Montaigne à Mandeville, op. cit.*, p. 441-458.

incapable de résister aux passions »⁷⁵. L'article « Melanchthon » en conclut à l'utilité des passions ou des vices⁷⁶.

Or le concept d'honneur, à la croisée de l'omniprésence du paraître et de l'omnipotence de l'orgueil, permet de faire le pont entre les moralistes du grand siècle et l'auteur du *Dictionnaire historique et critique*. L'insistance sur la notion caractérise l'approche des *Pensées sur la comète*, où Bayle dissocie radicalement religion et pratique morale des hommes : l'expérience montre que la foi ne corrige pas les inclinations vicieuses des hommes⁷⁷. La distance entre croyance et action est à la source du fameux paradoxe : c'est parce que l'homme n'agit pas selon ses principes⁷⁸ que l'on peut conjecturer qu'une société d'athées se comporterait de la même manière qu'une société païenne ; ici comme ailleurs, seule la crainte de la sanction est susceptible de réprimer les vices. Ce sont les lois, et non les préceptes de l'Évangile, qui préviennent l'accomplissement des crimes : « la Justice humaine fait la vertu de la plus grande partie du monde »⁷⁹. Le contexte théologique, dont on ne tentera pas d'élucider le statut⁸⁰, est celui de la nature corrompue : nul

75 Bayle, art. « Hélène », note Y, in *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Desoer, 1820, t. VII, p. 549-550.

76 « Admirons ici un caractère particulier de la destinée de l'homme : ses vertus sont sujettes à des suites un peu vicieuses ; elles ont leurs inconvénients. Ses mauvaises qualités, au contraire, produisent de bons effets en plusieurs rencontres... » (Bayle, art. « Mélancthon », in *Dictionnaire historique et critique*, *op. cit.*, t. X, p. 386).

77 Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, P. Rétat éd., Paris, Nizet, 1984, § 134.

78 *Ibid.*, § 136.

79 *Ibid.*, § 161.

80 Selon E. Labrousse, les Philosophes des Lumières, en revendiquant Bayle comme précurseur, ne lui ont pas rendu justice : son anticléricalisme, en contexte réformé, n'impliquait pas impiété. En reconnaissant chez Bayle une valorisation des passions naturelles à l'homme et nécessaires à l'opulence de la société, de nombreux lecteurs du XVIII^e siècle auraient ainsi négligé tant ses affirmations fidéistes

CORPUS, revue de philosophie

ne peut sortir de l'esclavage du péché sans la grâce « de sorte qu'il n'y a point d'autre principe de ses actions que l'amour-propre, son tempérament, sa vanité, l'envie d'être loué, etc. »⁸¹. La volonté exclusive de « bien sauver les apparences » est preuve de la fausseté des vertus humaines, que l'examen de conscience doit pouvoir dévoiler au grand jour⁸². Mais cette faiblesse des vertus ne doit pas être déplorée : l'honneur, aussi faux soit-il, est utile au public. Dans la régulation des conduites en l'absence de vertu, *la crainte du déshonneur s'ajoute à la contrainte des lois*. Elle peut tenir les femmes à l'écart de l'impudeur qui est leur penchant naturel ou combattre la lâcheté des hommes, et leur faire affronter les plus grands périls⁸³. Les règles de l'honneur ne se contentent pas d'étouffer les vices ; elles jouent un rôle incitatif dans les actes de courage. La crainte du mépris et le souci de la réputation priment sur tout autre mobile. Leur influence rend raison de l'équivalence apparente entre société d'athées et société chrétienne :

On voit à cette heure, combien il est apparent qu'une société d'Athées pratiquerait les actions civiles et morales, aussi bien que les pratiquent les autres sociétés, pourvu qu'elle fit

(qui ne relèvent pas nécessairement de la prudence) que le principe anthropologique fondamental de la nature corrompt (« Obscurantisme et Lumières chez Pierre Bayle », in *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987, p. 99-123). Nous ne partageons pas cette analyse. Peut-on soutenir que Bayle n'a jamais fait l'apologie des passions, et que « c'est essentiellement à cause de la conformité extérieure aux exigences de la morale que les passions sont socialement bienfaisantes » ? À ce compte, il faudrait dire que les véritables vertus rempliraient aussi bien cet office que les fausses, ce qui démentirait le paradoxe du dépérissement d'une société de chrétiens parfaits. Sur l'art d'écrire chez Bayle, voir F. Markovits, « Bayle et le décalogue sceptique », in *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, édité par B. Melkevik et J.-M. Narbonne, Québec, Les Presses de L'Université de Laval, 2000, p. 251-287.

81 Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, *op. cit.*, § 141.

82 *Ibid.*, § 144.

83 *Ibid.*, § 142-143.

sévèrement punir les crimes, et qu'elle attachât de l'honneur et de l'infamie à certaines choses. Comme l'ignorance d'un premier Être Créateur et Conservateur du monde n'empêcherait pas les membres de cette société d'être sensibles à la gloire et au mépris, à la récompense et à la peine, et à toutes les passions qui se voient dans les autres hommes, et n'étoufferait pas toutes les lumières de la raison ; on verrait parmi eux des gens qui auraient de la bonne foi dans le commerce, qui assisteraient les pauvres, qui s'opposeraient à l'injustice, qui seraient fidèles à leurs amis, qui mépriseraient les injures, qui renonceraient aux voluptés du corps, qui ne feraient tort à personne, soit parce que le désir d'être loués les pousserait à toutes ces belles actions, qui ne sauraient manquer d'avoir l'approbation publique, soit parce que le dessein de se ménager des amis et des protecteurs, en cas de besoin, les y porterait⁸⁴.

Plus tard, Mandeville rejoindra Bayle dans l'affirmation selon laquelle ni la religion ni la morale abstraite n'ont pu imposer à l'homme la discipline de ses penchants : c'est l'honneur, maître des apparences, qui sert de substitut à l'abnégation⁸⁵. Une fois raffinée, la passion des honneurs et de l'estime publique sert l'intérêt commun et entretient le lien social⁸⁶. Ainsi, de Bayle à Mandeville, une même pensée se fait jour : à défaut de la grâce, les règles de l'honneur jointes au règne du droit contribuent à la conservation, voire à la prospérité de la société civile. Qu'ils disposent ou non du postulat de l'immortalité de l'âme, les hommes « ont un *intérêt particulier* à ne point s'acquérir une mauvaise réputation »⁸⁷. Comme ce sera encore le cas dans la *Théorie des sentiments moraux* de Smith⁸⁸, l'intérêt ne se réduit pas chez Bayle au désir

84 *Ibid.*, § 172.

85 Mandeville, *Recherche sur l'origine de la vertu morale*, in *La Fable des abeilles*, trad. P. et L. Carrive, Paris, Vrin, t. I, 1990, p. 51.

86 Remarque R, p. 168-169, cf. Premier Dialogue, in *La Fable des abeilles*, *op. cit.*, t. II, 1991, p. 55.

87 Bayle, *op. cit.*, § 179, n. s.

88 « Quel est le but de tout le labeur et de tout le remue-ménage de ce monde ? Quelle est la fin de l'avarice et de l'ambition, de la recherche

CORPUS, revue de philosophie

de profit. L'argent n'est qu'un moyen de combler l'appétit d'estime et le désir de distinction, de gagner par les attributs de puissance la bonne opinion de soi qui est l'objet exclusif de la conduite humaine : « c'est l'amour-propre, cette passion inséparable de notre nature, qui nous rend avares »⁸⁹. En cas de dilemme, c'est la vanité qui l'emporte sur l'avarice⁹⁰.

Les principaux aspects du concept d'honneur, confiné par Montesquieu dans les monarchies, sont donc d'ores et déjà exposés dans les *Pensées diverses sur la comète* : complémentarité des lois de l'honneur et du droit afin de prévenir les crimes, opposition entre lois de l'honneur et préceptes théologiques, effet de substitution à la vertu fondé sur le désir de se distinguer, assimilation de l'homme d'honneur et de l'honnête homme, régi par la bienséance mondaine et l'intérêt particulier (*EL*, III, 5-7). Mais Bayle, qui insiste davantage que Montesquieu sur le caractère conventionnel des lois de l'honneur, soutient encore que l'honneur ou l'honnêteté mondaine peut faire des « gens de bien ». Dans les *Continuations des Pensées diverses* en revanche, ce sont les vices eux-mêmes qui font prospérer la société civile. L'argumentation est mise au service du paradoxe du dépérissement d'une société composée

de la richesse, du pouvoir et de la prééminence ? Est-ce pour répondre aux nécessités de la nature ? Le salaire du moindre travailleur peut y répondre (...) D'où naît alors cette émulation qui court à travers les différents rangs de la société ? Et quels sont les avantages que nous nous proposons au moyen de ce grand dessein de la vie humaine que nous appelons amélioration de notre condition ? Etre observés, être remarqués, être considérés avec sympathie, contentement et approbation sont tous les avantages que nous pouvons nous proposer d'en retirer. C'est la vanité, non le bien-être ou le plaisir, qui nous intéresse » (Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris, P.U.F., 1999, I, III, 2, p. 91-92). Ce passage reprenant la notion mandevillienne de « désir d'améliorer son sort » et le primat de la vanité, la filiation avec Bayle n'est pas exclue.

89 Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, *op. cit.*, § 171.

90 *Ibid.*, § 179.

de vrais chrétiens. Bayle vient d'établir que « de toutes les passions il n'y en a point de plus opposée au repos des sociétés que l'ambition (...), mais cette ambition même est l'un des moyens les plus efficaces de conserver la société généralement parlant et de prévenir l'anarchie »⁹¹. Il s'interroge à présent sur la question de savoir « en quel sens le christianisme est propre ou non à maintenir les sociétés ». Il ne s'agit plus d'arguer de la dissociation des doctrines professées et des actes, mais d'évaluer le risque de l'application du dogme évangélique selon lequel les hommes se considèrent comme des pèlerins n'aspirant qu'à leur patrie céleste. Quelle menace peut comporter l'extension de la pratique ascétique (mortification de la chair, répression de l'orgueil, de l'amour des richesses et des dignités) ?

Ils [les Chrétiens parfaits] ne se détourneraient point de l'oraison et des œuvres de charité pour courir au gain, non pas même par des voies légitimes ; ils se contenteraient de la nourriture et de la vêtue selon la régularité des apôtres, et bien loin de se tourmenter pour enrichir leurs enfants, ils croiraient leur acquérir un assez ample patrimoine en leur apprenant à mépriser les biens du monde, à ne se venger jamais, et à vivre sobrement, justement, religieusement.

Examinez bien la chose, vous trouverez, je m'assure, qu'une nation toute composée de pareilles gens serait bientôt subjuguée, si un ennemi terrible entreprenait de la conquérir, car elle ne fournirait ni de bons soldats, ni assez d'argent pour tous les frais de la guerre (...)

Plus on étudie son siècle et les précédents, plus reconnaît-on que toute société exposée à des guerres étrangères succomberait bientôt si elle se conformait à l'esprit évangélique. Voulez-vous qu'une Nation soit assez forte pour résister à ses voisins ; laissez les maximes du Christianisme pour thème aux Prédicateurs ; conservez cela pour la théorie, et ramenez la pratique sous les lois de la Nature qui permet de rendre coup pour coup, et qui nous excite à nous

⁹¹ Bayle, *Continuation des Pensées diverses sur la Comète* (1704), in *Œuvres diverses*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966 (facsimilé des *Œuvres diverses*, La Haye, 1727), t. III, § 121, p. 358.

CORPUS, revue de philosophie

élever au-dessus de notre état, à devenir plus riches et de meilleure condition que nos pères. Conservez à l'avarice et à l'ambition toute leur vivacité⁹²...

Repris presque tel quel dans la *Fable des abeilles*, le paradoxe privilégie ces deux passions universelles que sont l'ambition et l'avarice. La perspective adoptée est celle de l'utilité publique : il faut savoir tirer parti des hommes dégagés de tous les scrupules de la religion, qui bien que « faux » chrétiens, n'en sont pas moins « très utiles à un État ». Critiquant les deux paradoxes de Bayle dans ses *Pensées* ainsi que dans *L'Esprit des lois*⁹³, mais entérinant le contraste établi entre « faux » principe de l'honneur et utilité publique, Montesquieu n'aura donc plus qu'à restreindre aux régimes monarchiques cette maxime de Bayle avouant la supériorité d'une société d'athées ou de mauvais chrétiens, et à rendre à l'honnête homme son sens strictement mondain⁹⁴.

Malebranche : **logique de la distinction et autorégulation sociale**

L'idée d'une combinaison bénéfique des partialités individuelles ne s'épuise pas, cependant, dans la lignée

⁹² *Ibid.*, § 124, p. 360-361.

⁹³ Montesquieu, *Mes Pensées*, 1230 et 1993 ; *EL*, XXIV, 2-6. Montesquieu sera accusé par l'un de ses censeurs jansénistes d'avoir traité Bayle de « grand homme », obligeant Montesquieu à se justifier dans sa *Défense de « L'Esprit des lois »* (réponse à la seconde objection, in *OC*, t. I, p 444). Sur les rapports entre Montesquieu et Bayle, cf. R. Shackleton, « Bayle and Montesquieu », in *Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam*, Paris, Vrin, 1959.

⁹⁴ Comme l'écrit Bayle, « Vous savez la maxime qu'un malhonnête homme peut être un bon citoyen. Il rend des services qu'un honnête homme n'est pas capable de rendre ». Bayle cite La Bruyère en note afin d'étayer son jugement : « Il faut des fripons à la cour auprès des Grands et de ministres, même les mieux intentionnés » (*ibid.*). Sur la distinction de l'honnête homme et de l'homme de bien, voir La Bruyère, *Les Caractères*, « Des jugements », § 55.

augustinienne. La possibilité d'envisager une mécanique paradoxale en vertu de laquelle la volonté de chacun s'accorde involontairement à celle des autres ne repose pas nécessairement sur une doctrine de la séparation des ordres : la théorie sociale de Malebranche fait de la logique de la distinction le principe même d'une dynamique autorégulée, une fois que Dieu a pourvu les hommes des inclinations adéquates à la conservation de la société. En un sens, Malebranche ne fait pourtant pas partie de la tradition évoquée dans cette étude, puisque l'opposition entre les *effets* et les *fins*, les résultats sociaux et les intentions subjectives, est remplacée dans son œuvre par celle des *motifs* et des *fins*, ouvrant à une « réhabilitation » de l'amour-propre *en lui-même*, et non pour ses conséquences involontaires. Par d'autres aspects, la critique malebranchiste du pessimisme janséniste, notamment orchestrée dans le *Traité de la nature et de la grâce*, semble indiquer en outre une voie divergente de l'économie politique, dont l'ordre naturel pensé par les Physiocrates serait l'incarnation⁹⁵. Mais l'intérêt de l'« optimisme » malebranchiste du point de vue d'une théorie de l'autorégulation sociale reste entier : il fournit à sa façon un autre antécédent possible du thème de la « main invisible », en envisageant les mécanismes *naturels* à l'origine de l'hétérogenèse des fins. Or l'ajustement des désirs de grandeur par la politesse des manières, dans cette optique, joue un rôle déterminant.

Dans la philosophie de Malebranche, l'absolution de l'amour-propre suit en réalité un cheminement complexe. Les premiers textes de la *Recherche de la vérité* se contentent d'en affirmer l'utilité par défaut : puisque les hommes ne parviennent pas à se diriger par la charité pure – principe trop abstrait qu'ils ne peuvent imaginer ni sentir – et puisque seule la recherche du bonheur (du plaisir) peut mouvoir leur volonté, il est naturel qu'ils n'aiment que par rapport à eux, et sans vouloir d'autre fin

⁹⁵ Cf. C. Larrère, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des Physiocrates », *Dix-huitième siècle*, n° 26, 1994, p. 119-138.

CORPUS, revue de philosophie

que leur satisfaction propre⁹⁶. Cette position est réaffirmée dans certains passages du *Traité de morale* : à défaut de l'amour de l'ordre, qui seul fait la vertu, il convient de se servir de la concupiscence ou de l'amour-propre pour modérer les passions et favoriser l'efficace de la grâce⁹⁷. D'un côté, seule l'union autour de la raison et de la charité peut susciter des amitiés durables (contrairement à la recherche des plaisirs, des richesses ou des honneurs⁹⁸) ; de l'autre, l'amour-propre éclairé peut être fort utile au regard de la condition de l'homme déchu. Ainsi à propos de la vertu des païens : s'il est vrai « qu'un païen ne peut jamais acquérir la charité », il peut néanmoins faire des actions bonnes et méritoires car il conserve toujours quelque amour de l'ordre, et « quoique le cœur soit corrompu, l'amour-propre éclairé peut quelquefois arrêter ou diminuer le mouvement des passions »⁹⁹. L'infléchissement de la pensée malebranchiste devient cependant notable à l'occasion des réponses formulées contre la théorie de l'amour pur des quiétistes dans le cadre de la polémique avec François Lamy¹⁰⁰.

96 Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, t. I, 1979, IV, 5, p. 416.

97 Malebranche, *Traité de morale*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, t. II, 1992, II, XII, § 5. Même si pour Malebranche comme pour les jansénistes, la grâce agit sur l'homme par l'intermédiaire du plaisir en contrebalançant le poids de la concupiscence, leur position diffère sur la question de l'efficacité de la grâce : pour les jansénistes, la grâce entraîne toujours la volonté qui en est touchée, tandis que pour Malebranche, le consentement dépend de l'homme, la grâce étant un secours et non une contrainte (cf. F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 483).

98 *Ibid.*, II, XIII, § 9-12.

99 *Ibid.*, I, IV, § 8 ; I, VI, § 1.

100 Malebranche, *Traité de l'amour de Dieu ; Lettres et réponse au R. P. Lamy*, in *Œuvres complètes*, t. XIV, Paris, Vrin, 1978. F. Lamy avait écrit dans le cadre d'une polémique avec J. Abbadie en invoquant l'autorité de Malebranche, que celui-ci refusera d'accorder. J. Abbadie soutenait que « l'amour de nous-mêmes allume toutes nos autres

Le *Traité de morale* soutient à ce moment que l'amour-propre n'est en soi ni vertueux ni vicieux puisqu'il est le *motif* naturel de la vertu comme du vice, selon que l'amour que nous nous portons est ou non régulé et maîtrisé¹⁰¹ (« l'amour-propre en lui-même n'est pas mauvais : Dieu le produit sans cesse en nous. Il nous porte invinciblement au bien... »¹⁰²). Un certain nombre de modifications cruciales apportées au texte primitif de la *Recherche de la vérité* vont dans le même sens : la perversion induite par le péché originel fait place à l'affirmation selon laquelle l'amour de la félicité est bon, à condition d'être rapporté à Dieu comme à son Souverain Bien¹⁰³.

affections, et est le principe général de nos mouvements » (*L'Art de se connaître soi-même, op. cit.*, p. 53).

¹⁰¹ Malebranche, *Traité de morale, op. cit.*, I, 3, §12-13 ; II, 14. Leibniz reprendra la distinction entre bon amour de soi et amour-propre perverti contre la morale de l'intérêt véhiculée par l'ouvrage de Louis des Bans (*L'Art de connoître les hommes*, 1702). Leibniz lui oppose ses *Réflexions sur l'art de connoître les hommes* : l'amour de soi est une « passion très bonne, que l'auteur de la nature nous a donnée » pour notre bien ; ce n'est que « quand le dérèglement s'y mêle » qu'apparaît « ce qu'on appelle l'amour-propre » (1708, publié dans *Politiques de l'intérêt, op. cit.*, p. 277-293). Par ses critiques, Leibniz atteint ainsi La Rochefoucauld ou J. Esprit que Louis des Bans a pillé. J. Lafond montre fort bien que le débat porte en réalité sur la validité de la morale antique, tout particulièrement de l'éthique stoïcienne accordant l'honnête et l'utile : les humanistes sont accusés par les augustiniens d'oublier que les vertus des païens n'étaient que des péchés (« Avatars de l'humanisme chrétien (1590-1710) », in *Politiques de l'intérêt, op. cit.*, p. 261-275).

¹⁰² Malebranche, *Traité de morale, op. cit.*, I, VIII, § 14, p. 498.

¹⁰³ Malebranche, *De la Recherche de la vérité, op. cit.*, IV, 5. Le premier état du texte est proche de la mouvance janséniste : « l'inclination que nous devons avoir pour Dieu s'est perdue par le péché, et il en est seulement resté dans notre volonté une capacité infinie pour tous les biens (...) mais l'inclination que nous devons avoir pour notre conservation, ou notre amour-propre s'est si fort augmentée, qu'il s'est enfin rendu le maître absolu de la volonté (...) L'amour-propre est donc le seul maître

CORPUS, revue de philosophie

L'innovation décisive concerne la distinction entre le motif et la fin du vouloir. Selon Malebranche, la volonté humaine n'est mue que par le désir du bonheur, ce qui signifie qu'il n'y a pas à chercher d'autre principe de la volonté que l'amour-propre, qui en est le seul moteur : « tout motif est naturellement, et nécessairement fondé sur l'amour-propre, ou sur le désir invincible d'être heureux »¹⁰⁴. Sans plus de pessimisme à l'égard de la nature humaine, Malebranche n'impute nullement cette hégémonie de l'amour-propre à la déchéance consécutive à la Chute. L'amour du plaisir ne témoigne pas de la corruption de l'homme, puisque si le bonheur est le motif de notre amour, il n'en est pas la fin. En tant que perception agréable, le plaisir n'a d'autre fonction que de rendre présent sa cause (Dieu) de telle sorte que la volonté se meuve naturellement vers elle. L'amour-propre n'est donc pas amour de soi seul : le transport qu'il occasionne peut tourner l'homme hors de lui¹⁰⁵. En définitive, la théorie de l'amour-propre permet donc à Malebranche de faire

de la volonté depuis le désordre du péché, et l'amour de Dieu et du prochain n'en sont plus présentement que des suites, puisqu'on n'aime plus rien que parce qu'on en espère quelque avantage, ou qu'on reçoit actuellement quelque plaisir en l'aimant » (p. 1502, note b et d). Le texte final redonnera sens à cette logique intéressée : « La charité toute pure est si au-dessus de nos forces, que tant s'en faut que nous puissions aimer Dieu pour lui-même, ou tel qu'il est en lui-même, que la raison humaine ne comprend pas facilement que l'on puisse aimer autrement que par rapport à soi, et avoir d'autre dernière fin que sa propre satisfaction » (p. 416).

104 *Ibid.*, p. 499.

105 Vauvenargues s'en souviendra sans doute, en distinguant, après « plusieurs philosophes », amour de soi-même et amour-propre : « avec l'amour de nous-mêmes, disent-ils, on peut chercher hors de soi son bonheur ; on peut s'aimer hors de soi davantage que son existence propre ; on n'est point à soi-même son unique objet (...) de sorte qu'au lieu que les passions qui viennent de l'amour de nous-mêmes nous donnent aux choses, l'amour-propre veut que les choses se donnent à nous et se fait le centre de tout » (*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, § XXIV).

valoir l'impossibilité de l'amour pur tel que l'entendaient les quiétistes, sans condamner d'avance la bonté de la volonté humaine, qui, si elle ne peut aimer que ce qui lui plaît, n'est pas pour autant fondamentalement maligne ou corrompue.

Une telle « réhabilitation » de l'amour-propre est à cet égard profondément différente de celle que pouvait véhiculer, malgré elle, la problématique janséniste du « beau tableau de charité ». Certes, le *Traité de morale* stipule que « nous devons tâcher de faire servir au bien l'instrument universel de l'iniquité, la concupiscence de l'orgueil et des plaisirs, et flatter un peu l'amour-propre pour le gagner et pour le régler »¹⁰⁶. Mais encore faut-il s'entendre sur la définition de l'amour-propre, auquel Malebranche donne un contenu manifestement différent de celui de ses prédécesseurs augustinien. La distinction opérée entre un amour de soi illégitime et surmontable d'une part, et un amour du plaisir légitime et invincible de l'autre, est tout à fait originale : l'amour-propre ainsi admis est désir de plaisir plutôt que recentrement sur soi¹⁰⁷. Si les premières éditions de la *Recherche de la vérité* paraissent en ce sens fortement imprégnées de jansénisme et proches, en ce qui concerne l'amour-propre, des *Maximes* de La Rochefoucauld¹⁰⁸, les

¹⁰⁶ Malebranche, *Traité de morale*, *op. cit.*, II, II, § 5.

¹⁰⁷ Cf. F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, *op. cit.*, p. 366-370. F. Alquié met justement en garde contre la tentation de faire de Malebranche le « précurseur » de certaines théories du XVIII^e siècle (notamment Rousseau) qui distingueront amour de soi et amour-propre en un tout autre sens.

¹⁰⁸ « Le mouvement d'amour que nous avons pour toutes choses n'est qu'une suite de l'amour-propre (...) L'amour-propre est donc l'amour dominant et universel, puisque l'amour-propre se trouve partout, et qu'il règne partout où il se trouve (...) Car de même que toutes les vertus ne sont, selon Saint Augustin, que des espèces de cette première vertu qu'on appelle charité, tous les vices, et même toutes les passions ne sont aussi que des suites ou des espèces d'amour-propre, ou de ce vice général qu'on appelle concupiscence » (Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, *op. cit.*, V, IX, variante, p. 1546-1548 ; voir les

CORPUS, revue de philosophie

rééditions postérieures à 1700 supprimeront, à la suite de la polémique avec Lamy, les passages incriminés. De l'amour-propre qu'ils décrivent, par lequel l'homme ramène tout à soi, Malebranche déclarera bientôt qu'il n'est ni fondamental, ni invincible : c'est pourquoi cette inclination pourra être condamnée comme source de tous nos dérèglements, tandis que l'amour éclairé du plaisir sera justifié – l'erreur de Lamy étant précisément de n'avoir pas su, en les condamnant indistinctement, distinguer les deux. La suppression des développements relatifs à la perversion générale de l'amour-propre après le péché pourra alors s'interpréter comme une réhabilitation de la nature humaine, que la Chute n'a pas irrémédiablement corrompue. La rupture avec les jansénistes est à cet égard patente.

L'oratorien, toutefois, ne se contente pas de fournir les fondements théologiques d'une légitimation de l'amour-propre entendu comme désir d'être heureux. Paradoxalement, sa philosophie *déduit l'hypothèse de l'autorégulation sociale de l'omniprésence même de Dieu, source de tous les mouvements et de tous les penchants actifs*. Dieu caché ou Dieu omniprésent : jansénisme et occasionnalisme aboutissent ainsi, par des voies distinctes, à un résultat analogue¹⁰⁹. La distance entre les deux

variantes de IV, 5, p. 1501-1502). La Rochefoucauld définissait l'amour-propre comme « amour de soi-même et de toutes choses pour soi » (MS 1). Comme le note F. Alquié, il est intéressant de remarquer que La Rochefoucauld a supprimé cette maxime dans les éditions postérieures à celle de 1665, tout comme Malebranche a supprimé le texte qui s'en inspirait visiblement. Il maintiendra cependant (ce qu'omet F. Alquié) la référence à l'auteur des *Maximes* à propos de l'omniprésence de la vanité chez les hommes : « et si l'on peut dire qu'ils se mettent moins en peine de paraître riche que de l'être effectivement, on peut dire aussi qu'ils se mettent souvent moins en peine d'être vertueux que de le paraître : car comme dit agréablement l'auteur des *Réflexions morales* : *la vertu n'irait pas loin, si la vanité ne lui tenait compagnie* » (IV, VI, § 1, p. 419 ; voir M 200).

¹⁰⁹ En toute rigueur, il faudrait plutôt dire que chez Malebranche Dieu est en même temps caché et omniprésent : « Dieu qui seul est capable

voies est cependant de taille : Malebranche ajoute aux motivations égoïstes de l'homme, qui le portent à se conserver, des inclinations sociales, qui tendent à la conservation de la société. La vanité et le désir de distinction font partie des inclinations naturelles de l'homme, mais tout aussi *naturelles* sont les inclinations par lesquelles Dieu unit les hommes en rendant l'amour-propre compatible avec l'amour d'autrui (mécanisme de sympathie¹¹⁰). L'Auteur de la nature a mis dans le cerveau des animaux un certain nombre de « ressorts » afin d'entretenir le concert et l'union nécessaire à leur conservation, ressorts que nous pouvons admirer mais non réellement comprendre¹¹¹. Aussi le jeu des machines est-il source d'un mécanisme de cohésion sociale dont il faut rechercher les effets et non les causes : « on peut, par observation, reconnaître les liens qui nous attachent les uns aux autres, mais on ne peut connaître exactement comment cela se fait »¹¹². De tels liens ou *rappports*, institués par l'Auteur de la nature, sont réels et non

d'agir en nous, se cache maintenant à nos yeux ; ses opérations n'ont rien de sensible, et quoiqu'il produise et conserve tous les êtres, l'esprit qui cherche avec tant d'ardeur la cause de toutes choses, a de la peine à le reconnaître, bien qu'il le rencontre à tous moments » (*De la Recherche de la vérité, op. cit.*, XV^e Eclaircissement, p. 969).

¹¹⁰ Ainsi à propos de la troisième inclination naturelle (après l'inclination pour le bien en général et l'amour-propre), qui est l'amitié que nous éprouvons pour les autres hommes, il faut louer la sagesse de Dieu et admirer son ouvrage : « Pour bien comprendre les causes et les effets de cette inclination naturelle, il faut savoir que Dieu aime tous ses ouvrages, et qu'il les unit étroitement les uns avec les autres pour leur mutuelle conservation ». Il existe donc des rapports naturels entre les hommes, quoique institués par Dieu : « Il nous a lié de telle manière avec tout ce qui nous environne, et principalement avec les êtres de même espèce que nous, que leurs maux nous affligent naturellement, que leur joie nous réjouit, et que leur grandeur, leur abaissement, leur diminution semble augmenter ou diminuer notre être propre » (*ibid.*, IV, 13, p. 475).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 478.

¹¹² *Ibid.*, p. 479.

CORPUS, revue de philosophie

fictifs : ils répondent en l'homme de certaines inclinations et de certains mouvements. Le *Traité de morale* y insiste tout particulièrement, lorsqu'il se réfère à la flatterie ou à l'imitation : dans les deux cas, « c'est la machine qui joue son jeu »¹¹³. Tant le langage naturel que les processus de communication affective peuvent se dérouler, *sans intention consciente*, en deçà du registre discursif, par la communication du mouvement entre les machines corporelles et la liaison entre les sentiments et les traces du cerveau. Les divers rapports sociaux d'estime se constituent à partir du mécanisme de l'imitation, de façon purement « machinale », de telle sorte qu'au terme de plusieurs ajustements successifs, « l'air » et les « manières » se fixent dans l'état souhaité par l'objet de notre révérence :

Par exemple, si les personnes devant qui nous sommes, sont élevées en dignité, l'éclat de leur grandeur nous éblouit et nous abat. Comme les traces que leur présence excite dans notre cerveau, sont quelquefois très grandes et que les mouvements en sont vifs, elles rayonnent pour ainsi dire dans tout notre corps. Elles se répandent sur notre visage et elles y marquent sensiblement le respect et la crainte, et tous nos sentiments les plus cachés. Ces traces agissent ensuite par ces expressions sensibles de nos mouvements intérieurs sur la personne qui nous regarde, elles la disposent à des sentiments de douceur et d'honnêteté par des traces que notre air respectueux ou craintif produisent machinalement dans son cerveau, lesquelles rejaillissent sur son visage ; elles y effacent la majesté qui y paraissait auparavant, et donnent au reste de son corps une posture qui arrête ensuite notre trouble, et qui nous rassure. Ainsi après plusieurs contrecoups de ces expressions sensibles, notre air et nos manières se fixent enfin dans l'état que la personne qui domine sur nous le souhaite¹¹⁴.

¹¹³ Malebranche, *Traité de morale*, *op. cit.*, II, VII, § 9-10.

¹¹⁴ Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, *op. cit.*, VIII^e Éclaircissement, p. 878. À comparer à Smith, qui abandonne le sous-bassement de la psychophysiologie (*Théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*, I, 1-2 ; I, 4, p. 46-47).

Se fait ainsi jour l'idée d'un *mécanisme* d'union entre les hommes, qui, une fois mis en branle par la Sagesse divine, fonctionne à la manière d'une montre, de telle sorte qu'il puisse « entretenir le concert et l'union nécessaire à leur conservation »¹¹⁵. C'est dans ce contexte qu'émerge l'idée de « liens invisibles » introduits par un Dieu providentiel : « Il a mis pour cela certains liens invisibles qui nous obligent comme nécessairement à les aimer, à veiller à leur conservation comme à la nôtre, à les regarder comme des parties nécessaires au tout que nous composons avec eux, et sans lequel nous ne saurions subsister »¹¹⁶. L'idée de la *main invisible* apparaît en filigrane – l'expression elle-même était présente quelques pages plus haut à propos de l'action insensible de Dieu qui « agit en nous sans que nous le sachions »¹¹⁷ – même si la bienveillance en demeure le moyen¹¹⁸.

115 Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, *op. cit.*, IV, 13, p. 478.

116 *Ibid.*, p. 477.

117 « Nous devons donc reconnaître sans cesse par la raison, cette main invisible qui nous comble de biens, et qui se cache à notre esprit sous les apparences sensibles » (*ibid.*, IV, 10, p. 448). On trouve une autre expression de ce « en nous sans nous » qui traduit l'efficace insensible de la grâce un peu plus loin (V, 5, p. 532).

118 « Il y a des gens si peu capables de réflexion qu'on pourrait presque les comparer à des machines purement inanimées. Ils ne sentent point en eux-mêmes les ressorts qui se débandent à la vue des objets, souvent ils sont agités, sans qu'ils s'aperçoivent de leur propre mouvement : ils sont esclaves, sans qu'ils sentent leurs liens. *Ils sont conduits de mille manières différentes, sans qu'ils reconnaissent la main de celui qui les gouverne* » (*ibid.*, p. 479, n. s). Malebranche attribue même à la paresse des philosophes la possibilité de transposer cette main invisible en nature : « Quelques philosophes aiment mieux imaginer une *nature* et certaines *facultés*, comme cause des effets qu'on appelle naturels, que de rendre à Dieu tout l'honneur qui est dû à sa puissance ; et quoiqu'ils n'aient point de preuve ni même d'idée claire de cette nature et de ces facultés, comme j'espère le faire voir, ils aiment mieux parler sans savoir ce qu'ils disent, et respecter une puissance purement imaginaire, que de faire quelque effort d'esprit pour reconnaître la main

CORPUS, revue de philosophie

Que la question de la civilité soit placée par Malebranche au fondement de la régulation sociale n'est donc pas indifférent. Si le *Traité de morale* ou les *Conversations chrétiennes* ne peuvent approuver l'ordre issu de l'honnêteté – les échanges de marques d'estime qui constituent le commerce de la société trahissent un redoublement du péché¹¹⁹ – *La Recherche de la vérité* insiste sur l'utilité sociale des vices comme sur la désutilité possible des vertus :

Les rapports que l'Auteur de la nature a mis entre nos inclinations, afin de nous unir les uns avec les autres, semble encore plus dignes de notre application... Car *tout y est réglé de telle manière, que les inclinations qui semblent être les plus opposées à la société y sont les plus utiles lorsqu'elles sont un peu modérées* (...) Il y a en effet une étrange corruption (...) dans l'amitié, la compassion, la bienveillance (...) qui tendent à unir les hommes ensemble. Ce qui devrait entretenir la *société civile*, est souvent cause de sa désunion et de sa ruine¹²⁰.

La « société civile » invoquée par Malebranche comprend alors l'idée d'une cohérence du tout qui n'est pas le résultat d'une fin délibérément visée par les parties mais des effets induits des conduites, dont le principe moteur est le désir de

de celui qui fait tout en toutes choses » (Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, *op. cit.*, XV^e Éclaircissement, p. 969).

¹¹⁹ Sur les marques d'estime, voir Malebranche, *Traité de morale*, II, II, § 6-9 ; II, XII, § 1-5 ; II, 13. Selon Malebranche, « il y a naturellement dans le cerveau des traces pour entretenir la société civile, et travailler à l'établissement de sa fortune, comme il y en a qui ont rapport à la conservation de la vie, et à la propagation de l'espèce. Nous sommes unis aux autres hommes en mille manières aussi réellement qu'à notre corps : et toute union aux créatures nous désunit maintenant d'avec Dieu, parce que les traces du cerveau ne sont plus soumises à nos volontés » (*ibid.*, I, XIII, § 22 ; cf. *Conversations chrétiennes*, X^e Entretien).

¹²⁰ Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, *op. cit.*, IV, 13, p. 479-481, n. s.

grandeur. Si ce désir de grandeur « tend par lui-même à la dissolution de la société », il est si bien tempéré par l'ordre de la nature qu'il sert davantage au bien de l'État, que d'autres inclinations faibles et plus languissantes :

Car il donne de l'émulation, il excite à la vertu, il soutient le courage dans le service qu'on rend à la patrie ; et l'on ne gagnerait pas tant de victoires, si les soldats et principalement les officiers n'aspiraient à la gloire et aux charges. Ainsi tous ceux qui composent les armées, *ne travaillant que pour leurs intérêts particuliers, ne laissent pas de produire le bien de tout le pays*¹²¹.

De même que chez La Rochefoucauld, c'est l'exemple militaire qui sert ici de paradigme à la convergence involontaire des intérêts particuliers. Malebranche, annulant de surcroît la caution épistémologique du « tout se passe comme si... » que maintenait l'auteur des *Maximes*, fait cette fois du désir de grandeur ou de gloire la source même de l'harmonie, à condition qu'il soit tempéré par la civilité : « art de tromper par un abaissement imaginaire », celle-ci doit modérer les passions « au défaut de la charité et de l'amour de l'ordre »¹²². L'hétérogénéité des fins, une fois encore, prend place dans le champ de l'honneur et de la civilité – celui du lien social, et non de l'économie. La boucle est bouclée : Montesquieu, définissant le concept d'honneur dans son association avec la politesse des manières, évoquera à son sujet le mécanisme de convergence involontaire des intérêts qu'il réserve aux monarchies¹²³. Sans

121 *Ibid.*, p. 480, n. s.

122 *Ibid.* À comparer avec les *Conversations chrétiennes* où Malebranche s'oppose vigoureusement à l'idée selon laquelle « c'est l'intérêt qui fait les sociétés » : seules la vérité et la justice peuvent « nous unir étroitement les uns avec les autres » (1677, VIII, p. 182-183).

123 Le code de l'honneur valorise la politesse des manières, mais les bienséances qui empêchent les hommes de se « choquer », qui les invite à « se plaire » et à se donner mutuellement du « crédit » doivent être rapportées à un mobile impur : « ce n'est pas d'une source si pure que la politesse a coutume de tirer son origine. Elle naît de l'envie de se distinguer. C'est par orgueil que nous sommes polis » (*EL*, IV, 2).

CORPUS, revue de philosophie

jamais plus invoquer la bienveillance et les affections sociales, il conservera alors l'idée d'une production involontaire du lien social grâce à l'ajustement des manières et de la civilité.

* *
*

Face à la prégnance de l'axiomatique de l'intérêt, qui réduit l'homme à un individualiste possessif et calculateur, souverain de lui-même et préservé de toute influence et de tout attachement – condition de fonctionnement, sur le marché, du processus de la « main invisible » – il importe donc de faire sa place à une autre généalogie de l'autonomie du social, distincte de l'autonomisation de la sphère économique. Certaines tentatives destinées à penser un ordre, qui, sans être naturel ou spontané, serait néanmoins autorégulé, ont émergé du domaine de l'honneur et de la civilité. Chez de nombreux moralistes du grand siècle, et en particulier chez certains jansénistes, la théorisation d'un ordre impur, fondé sur les seuls effets de la concupiscence, traduit la séparation irréductible de la nature et de la grâce. En l'absence de charité, les passions qui paraissent les plus pernicieuses s'avèrent les plus utiles à la conservation du corps social : Dieu étant caché, la société peut parvenir, par la médiation de l'art politique, à s'autoréguler. Du civique au civil, l'économie de la vertu peut être réalisée : loin de nuire à la perpétuation de l'ordre social, l'amoralité des sujets, mus par l'amour-propre, est source de sa prospérité. C'est dans le registre de l'honnêteté mondaine, où le désir de grandeur produit l'utilité publique, et où l'art de plaire résulte d'une discipline polie des passions, que surgit l'idée d'un concours des intérêts en l'absence de toute intention morale. Par une singulière ruse de la raison, le désir de gloire lui-même, éliminé selon A. Hirschman de la modernité régie par l'axiomatique de

Lorsqu'il évoquera le doux commerce des hommes, Montesquieu, dans un passage manifestement très inspiré de Malebranche, affirmera par ailleurs que « les machines humaines sont invisiblement liées ; les ressorts qui en font mouvoir une montent les autres » (*Causes*, in *OC*, t. III, p. 423).

l'intérêt, réapparaît chez Bayle, La Rochefoucauld, Malebranche ou Mandeville à l'origine du thème politique moderne par excellence – la main invisible.

Certaines thèses d'inspiration augustinienne ou malebranchiste apparaissent de la sorte comme la matrice commune aux thématiques économiques et sociales associées à l'idée d'harmonisation involontaire des intérêts. Le XVIII^e siècle retiendra la mise au jour de la théorie des conséquences non anticipées des actes, comme le privilège accordé à l'utilité sociale en tant que résultat d'une coopération involontaire des agents à un dessein qui les dépasse. Le rôle de la Providence une fois ôté, subsistera l'idée formelle d'une rationalité supérieure aux intentions et aux fins visées par les individus qui permet d'harmoniser leurs conduites en vue d'un bien dont ils n'ont pas conscience. Paradoxalement, ce sont donc les anti-humanistes pessimistes qui peuvent être placés à la source de ce qu'il est convenu d'appeler l'optimisme social du XVIII^e siècle¹²⁴. Cependant, l'économie ne sera pas seule à naître de l'adoption de ce point de vue des conséquences non anticipées des actes : tout un pan de la sociologie lui est également redevable¹²⁵. Plutôt que de privilégier les rapports des hommes à la nature et aux choses, elle privilégie les relations des hommes entre eux, et soutient que l'intérêt principal de l'homme est celui qu'il porte à

124 « Les analyses très dures d'un certain extrémisme augustinien pourront ainsi, sans trop de difficultés, être prises en charges par les morales utilitaristes du XVIII^e siècle ; il suffira pour cela que l'amour-propre change de signe » (ce qui sera fait notamment chez Helvétius). Cf. J. Lafond, « avatars de l'humanisme chrétien (1590-1710) », *art. cit.*, p. 273 ; M. Raymond, « Du jansénisme à la morale de l'intérêt », *Mercur de France*, juin 1957.

125 Il est surprenant que des théoriciens aussi opposés que F. Hayek et N. Elias fassent de l'ordre issu des conséquences non anticipées des actes l'objet privilégié de la sociologie (cf. F. Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, Paris, Plon, 1953 ; N. Elias, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991).

CORPUS, revue de philosophie

sa propre image plutôt qu'à l'obtention des biens¹²⁶. L'analyse des différentes modalités de la convergence involontaire des intérêts chez les moralistes et les théologiens du XVII^e siècle l'intéresse à ce titre : elle permet d'établir que l'échange économique est simplement appréhendé au départ comme une modalité particulière d'harmonisation possible. A l'individualisme inhérent à la représentation économiste de la société (le modèle monadologique) s'oppose l'insistance sur le jeu intersubjectif des regards¹²⁷.

Il resterait à s'interroger sur la coexistence, dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu, des différentes applications du mécanisme de l'hétérogenèse des fins (économique, sociale, politique surtout)¹²⁸. Le schème des « vices privés, vertus publiques » pourra servir en effet soit à mettre en avant les bienfaits issus de l'extension de la rationalité intéressée, soit à valoriser un modèle de *civilisation des mœurs* qui ne se réduit pas au libre jeu du marché. D'un côté, l'harmonie des intérêts entre nations marchandes résultera du seul désir de profit mis en jeu dans les échanges, selon le schème « libéral » classique¹²⁹. De l'autre, la convergence involontaire des intérêts sera associée à l'ambition régulée par un code de principes, qui permet de sauvegarder la liberté politique tout en entretenant le lien social : à défaut de vertu, c'est à l'honneur qu'il reviendra d'ajuster les désirs de domination dans une société civile disciplinée par la civilité. Derrière ces deux conceptions, ce qui

126 Ce point suffit, selon A. Caillé, à produire des anthropologies « irrécupérables par la Raison utilitaire » (*Critique de la raison utilitaire*, *op. cit.*, p. 94).

127 Selon A. Renaut, la monadologie anticipe la conception de l'ordre économique libéral (*L'Ere de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989) ; voir la critique de J.-P. Dupuy, *Libéralisme et justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, chap. 1 ; et C. Gautier, *L'Invention de la société civile*, *op. cit.*

128 C'est ce que nous tenterons de faire dans un ouvrage à paraître (*Montesquieu : pouvoirs, richesses, et société*, Paris, P.U.F.).

129 *EL*, XX, 2.

se joue est l'unité même de la *commercial society* promue par les modernes : l'immanence du principe constitutif de l'ordre social et l'insistance sur l'accumulation des richesses dans la société supposent-elles la réduction de sa composante première, l'individu, à une figure de l'*homo oeconomicus* solipsiste ? L'importance accordée par Montesquieu comme par Malebranche, Bayle ou Mandeville à l'honneur ou à la politesse dans leur dimension d'intersubjectivité permet sans doute d'esquisser une autre voie pour la modernité que celle de l'universalisation de la représentation économique de la société dont la main invisible évoquée par la *Richesse des nations* (plutôt que par la *Théorie des sentiments moraux*) sera le symbole. De l'amour de soi à l'intérêt comme recherche du bien-être, de l'amour-propre à l'honneur en tant que recherche d'une reconnaissance publique, deux chemins divergent, qui interdisent de réduire la genèse de la société civile à celle de la société marchande.

CELINE SPECTOR
UNIVERSITE BORDEAUX III

**MELANCOLIE ET REFLEXION :
LA QUESTION DE LA SANTE
DES HOMMES DE LETTRES DANS LES TROIS LIVRES
DE LA VIE DE MARSILE FICIN (1489)
ET L'ANATOMIE DE LA MELANCOLIE
DE ROBERT BURTON (1621)**

Depuis le texte du *Problème XXX, 1* attribué à la tradition péripatéticienne, la mélancolie est un tempérament associé à des talents particuliers et à des dons exceptionnels que ce soit dans un genre d'activité théorique ou pratique : « Pour quelle raison tous ceux qui ont été des hommes d'exception, en ce qui regarde la philosophie, la science de l'État, la poésie ou les arts, sont-ils manifestement mélancoliques ? [...] »¹, voilà la question qui ouvre ce texte fondateur de la tradition mélancolique. Mais c'est surtout à partir de la Renaissance que le rapport entre le tempérament mélancolique et un genre de vie consacré à la réflexion ou à la contemplation est thématiqué : en particulier chez Marsile Ficin qui, dans *les Trois Livres de la Vie*² (*De Triplici Vita* – 1^e édition à Florence en 1489) fait de la mélancolie la maladie des hommes de lettres. Ficin met en rapport le tempérament mélancolique avec le fait d'être né sous le signe de Saturne, planète la plus élevée, censée octroyer les facultés les plus élevées de l'âme : concentration, réflexion, méditation, spéculation. L'originalité de la démarche de Ficin consiste à élever le tempérament mélancolique au rang de « force intellectuelle ». La mélancolie est considérée comme une cause permettant de rendre compte des facultés intellectuelles supérieures de ceux qui se consacrent aux études (les *studiosi*, les hommes de lettres) et en même temps, l'activité de

1 *Problème XXX, 1*, p. 83. In *L'homme de Génie et la mélancolie*, trad. Jackie Pigeaud. Rivages poche, petite bibliothèque, 1991.

2 Nos citations renvoient à la réédition chez Fayard de la traduction de Guy Le Fèvre de la Boderie parue en 1582 : Marsile Ficin. *Les Trois Livres de la Vie*. Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 2000 (Texte revu par Thierry Gontier).

CORPUS, revue de philosophie

contemplation et de réflexion est considérée comme une cause susceptible de déclencher la mélancolie : chagrin et tristesse sont les « compagnons constants d'une méditation profonde »³. La spécificité et la grandeur du tempérament mélancolique tiennent en fait à cette ambivalence fondamentale : force intellectuelle, à l'origine du génie des grands hommes et de ceux qui se consacrent à l'étude, la mélancolie peut aussi se transformer en un obstacle à l'activité intellectuelle lorsqu'elle plonge les *studiosi* dans un souci et une tristesse qui peuvent les conduire à la folie.

De leur côté, les médecins insistent sur la dimension pathologique de la mélancolie. Ils considèrent la réflexion comme une *cause* possible de mélancolie et aussi comme le *symptôme* d'un dérèglement : comme une cause dans la mesure où l'activité intellectuelle conduit les hommes à négliger leur santé corporelle, et comme un symptôme car le délire mélancolique se caractérise par un genre de pensée particulier, une pensée continue, incessante, qui tend à devenir un obstacle à la vie active et mondaine de l'individu, et qui fait de celui qu'elle habite, la proie d'images terrifiantes. C'est pourquoi les médecins recommandent aux hommes de lettres, à ceux qui s'adonnent aux études et à la contemplation, de mettre un terme à leurs activités intellectuelles pour permettre à leur esprit de retrouver une certaine quiétude.

Dans *l'Anatomie de la mélancolie* (1^e édition en 1621), ouvrage qui se présente comme une somme et une synthèse de toutes les connaissances accumulées depuis l'Antiquité jusqu'au début de l'âge classique au sujet de la mélancolie, Robert Burton adopte une position originale à la fois par rapport à la tradition renaissante de la mélancolie géniale et par rapport à l'approche médicale. Il semble en effet d'abord donner raison aux médecins en proposant une lecture médicale du rapport entre mélancolie et réflexion et en conseillant lui aussi à ceux qui sont tombés mélancoliques par abus d'étude de mettre un

3 R. Klibansky, E. Panofsky et F. Saxl. *Saturne et la Mélancolie, Études historiques et philosophiques : Nature, Religion, Médecine et Art*, trad. Fabienne Durand-Bogaert et Louis Evrard en NRF Gallimard, 1989. p. 394.

terme aux activités intellectuelles qui supposent un effort trop intense de la part de l'esprit. Mais, s'il définit la mélancolie comme une maladie de la réflexion, il considère en même temps que cette maladie constitue une épreuve nécessaire, un détour utile qui donne l'occasion à la conscience de s'éprouver, et permet à l'homme de progresser dans la connaissance de soi.

Les auteurs de *Saturne et la Mélancolie* reconnaissent aux hommes de la Renaissance (en particulier à Ficin et Dürer) le mérite d'avoir élevé la mélancolie « au rang de force intellectuelle ». Comment cela s'est-il produit ? Par la rencontre entre deux traditions : la tradition péripatéticienne issue du *Problème XXX,1* qui associe le tempérament mélancolique au fait de posséder des dons exceptionnels et celle du néo-platonisme florentin qui, à la Renaissance, met en rapport le tempérament mélancolique avec le fait d'être né sous le signe de Saturne, la plus haute des planètes, celle qui octroie les facultés les plus élevées de l'âme (la raison et la spéculation) et « élève l'homme de recherche aux plus hauts secrets »⁴.

Par quel biais Marsile Ficin en vient-il à présenter le tempérament mélancolique comme un facteur permettant de rendre compte des capacités intellectuelles des hommes de lettres et de ceux qui se consacrent aux études ? En quoi le tempérament mélancolique constitue-t-il un terrain favorable à la méditation ou à la réflexion, bref à toutes les activités intellectuelles qui requièrent un effort de la pensée ? Pour rendre compte de ce rapport, Ficin a recours dans le chapitre 4 du livre I des *Trois Livres de la Vie* à une analogie entre la nature de l'humeur noire, la terre, et l'activité intellectuelle. La principale vertu de l'homme de lettres est la concentration. Or la production de la bile noire est pensée comme le résultat d'un processus de concentration : elle est le résidu superflu du processus de cuisson qui définit selon Aristote le processus de

⁴ *Les trois livres de la vie* I,6, *op. cit.* p. 36.

CORPUS, revue de philosophie

digestion⁵. D'après le schéma de la théorie des humeurs qui met en rapport chaque humeur avec un âge de la vie, une planète, l'un des quatre éléments naturels (eau, air, feu, terre), la bile noire est associée à la terre, paradigme de la noirceur et de la concentration. C'est cette idée de concentration qui permet d'expliquer la raison *naturelle* pour laquelle les hommes de lettres sont mélancoliques. La bile noire, substance concentrée et analogue à la terre, est un facteur qui incite l'âme à se concentrer, à se retirer « du dehors au dedans, comme d'une circonférence au point du milieu », à « se recueillir de la circonférence au centre »⁶.

Ficin lègue donc aux penseurs de l'âge classique, et en particulier aux Anglais chez lesquels ses ouvrages ont suscité un écho important, cette idée que la mélancolie, comme *tempérament naturel*, est à l'origine des capacités de concentration, de méditation et de spéculation des hommes de

5 *Problème I*, 861b20. Voir l'introduction de J. Pigeaud à *l'Homme de Génie et la Mélancolie*, p. 19.

6 Voir l'article de F. Azouvi. « La peste, la mélancolie et le diable ». In *Diogène*, 1979, p. 127 : « Le *studioso* est donc bien un mélancolique, puisqu'il réalise en lui-même cette astringence qui caractérise la terre, puisqu'il tend toujours vers son propre centre ». « Pour atteindre aux sciences principalement difficiles, il est besoin que l'âme se retire de dehors au-dedans, comme d'une circonférence au point du milieu, et que pendant qu'elle est tendue à la spéculation elle demeure fermement, par manière de dire, au propre centre de l'homme. Or se recueillir de la circonférence au centre, et demeurer fiché au point du milieu, est principalement le propre de la terre, à laquelle certainement l'humeur noire est fort semblable : Donques la melancholie provoque assiduellement l'âme, à ce qu'elle se recueille s'arreste, et contemple en un point. Et icelle semblable au centre du monde, la contraint à rechercher le centre des choses singulières, et l'esleue pour comprendre toutes les choses plus sublimes, d'autant qu'elle a fort grande convenance avec Saturne, qui est la plus haute des planètes. Tout de même la contemplation à son tour par un certain reply et compression en soymesme, attire et acquiert un natural fort ressemblant à la melancholie ». M. Ficin. *Les Trois Livres de la Vie*, op. cit. I,4, p. 29.

lettres. Mais l'auteur du *De Vita libri tres*, animé par le projet de donner aux hommes de lettres des conseils pour préserver leur santé, a aussi conscience des dangers du tempérament mélancolique et de l'influence néfaste de Saturne. Si le fait d'être né sous le signe de Saturne facilite et accroît le développement des facultés intellectuelles, réflexion et contemplation s'accompagnent aussi du chagrin et de la lassitude. Le tempérament mélancolique et l'influence de Saturne fournissent certes les qualités nécessaires au travail intellectuel mais, de son côté, l'activité intellectuelle peut aussi être considérée comme une cause de la mélancolie pathologique.

Cette thèse était déjà présente sous la plume des médecins de l'Antiquité : en témoigne par exemple cette remarque du médecin Rufus d'Ephèse dans son ouvrage *De Cogitatione Melancholica* (I^{er} siècle après JC) : « une réflexion abondante et tristesse engendrent la mélancolie » (*multa cogitatio et tristitia faciunt melancoliam*⁷). Si les médecins considèrent que l'activité intellectuelle peut être une cause de la mélancolie pathologique, c'est parce qu'ils ont conscience des contraintes qui sont liées au genre de vie des hommes de lettres. Ces derniers, parce qu'ils se consacrent aux études, concentrent leur esprit sur des choses mystérieuses et abstraites qui supposent un grand effort de la part de l'intellect. En outre, ils mènent un genre de vie retiré, à l'écart du reste du monde, qui peut devenir dangereux pour leur santé mentale. Cette idée selon laquelle l'activité intellectuelle peut être considérée comme l'une des causes possibles de la mélancolie pathologique est très présente chez les médecins anglais de la fin de la Renaissance et des débuts de l'âge classique. On la trouve en particulier chez le médecin Timothy Bright, auteur d'un *Traité de la Mélancolie* (1586) que Burton connaît et dont il s'est beaucoup inspiré.

Dans le chapitre XXXVII de cet ouvrage, les études sont présentées comme une cause possible de la mélancolie : « Parmi les travaux de l'esprit [*labours of mind*], les études sont déterminantes pour provoquer la mélancolie si elles sont passionnées et portent sur des matières difficiles ou hautement

⁷ Cf. *De Cogitatione melancholica*. In *Œuvres de Rufus d'Ephèse*, trad. Daremberg-Ruelle. Paris, Imprimerie Nationale, 1879, p. 454.

CORPUS, revue de philosophie

mystérieuses »⁸. L'activité intellectuelle, en conduisant celui qui s'y consacre à négliger son corps, peut devenir un obstacle à la vie active :

[...] comme ces activités touchent, ou constituent l'élément inorganique de l'âme, elles amènent l'esprit à négliger le corps : c'est ainsi qu'il devient par la suite inapte à l'action. Les humeurs, privées de sa douce influence, et de son esprit vital, se déposent en une épaisseur mélancolique, et se coagulent en cette humeur froide et sèche qui provoque terreurs et abattement⁹.

Bright conseille donc à ceux que les études et une réflexion trop intense ont rendu mélancoliques d'épargner à leur esprit « toute étude et réflexion », d'« abandonner leur esprit à la libre distraction », « loin de ces occupations qui attirent une trop grande quantité d'esprit vital et par là font tort aux parties physiques du corps » ; il convient non seulement d'« abandonner ou [d'] interrompre de temps à autre cette sorte d'étude à laquelle le mélancolique s'est épuisé, en lui substituant une autre plus modérée et douce », mais il faut « encore davantage éviter d'entreprendre l'étude difficile d'une matière inconnue nécessitant un travail intense du cerveau, de façon à imprimer à l'esprit un pli contraire »¹⁰.

Mais la réflexion n'est pas seulement *cause* de la mélancolie pathologique, elle fait aussi partie des *symptômes* mentaux mentionnés par les médecins. Le délire mélancolique se manifeste en effet par un type particulier de pensée. *Premièrement*, une activité intellectuelle intense et incessante, mais où la pensée tend à se laisser guider au gré des élans de l'imagination. *Deuxièmement*, une pensée qui se concentre de

⁸ Timothy Bright. *Traité de la Mélancolie*, trad. E. Cuvelier, éd. Jérôme Millon, 1996, ch. XXXVII, pp. 239-240. Bright précise ce qu'il entend par « études » dans le même chapitre : « Dans *l'étude*, j'inclus, bien qu'elles soient différentes, *toutes les activités des sens internes qui contribuent et servent à la réflexion*, qu'il s'agisse de savoir, de méditation ou d'invention [...] », p. 241. (souligné par nous).

⁹ *Ibid.* p. 240.

¹⁰ *Ibid.*, p. 241.

manière obsessionnelle sur un objet particulier, qui paraît à l'observateur extérieur dénué d'importance, mais qui conduit le mélancolique à négliger tout le reste. *Troisièmement*, les objets qui occupent les pensées des mélancoliques leur apparaissent déformés et cette déformation de la réalité suscite chez les malades une crainte permanente¹¹.

Si Burton fait état de la tradition de la mélancolie géniale, c'est en fait pour s'y opposer. On peut s'en rendre compte à la manière dont il cite et reprend les thèses de Ficin. Lorsqu'il est question du philosophe néo-platonicien, Burton semble faire comme si ce dernier avait exactement la même position que les médecins de la Renaissance qui considèrent les études et les activités intellectuelles comme une cause de la mélancolie pathologique, allant même jusqu'à en faire une cause de folie. Cela est particulièrement net dans la « digression sur la misère des hommes de lettres » :

Leonhart Fuchs, Felix Platter et Hercule de Saxonie mentionnent le délire maniaque particulier (ou la fureur particulière) que provoque l'abus d'études. Selon Fernel, l'étude, la contemplation et la méditation permanentes sont une cause spécifique de folie [...] ¹².

En ajoutant à cette liste le nom de Ficin (« Marsile Ficin place la mélancolie parmi les cinq maux principaux qui frappent ceux qui étudient [...] ») Burton ne fait que reprendre le titre du chapitre 7 du livre premier des *Trois Livres de la Vie* (« Qu'il y a cinq principaux ennemis des hommes studieux, la Pituïte, l'Humeur noire, l'Acte vénérien, la Satiété, et le Sommeil du

¹¹ L'énoncé de ces symptômes « intellectuels » de la mélancolie est présenté de manière systématique dans le *De Anima Brutorum* de Thomas Willis (1672) – cf. le ch. XI de la traduction anglaise de S. Pordage en 1683, *Two Discourses Concerning the Soules of Brutes*, facsimile reproduction and translation, Gainesville, 1971, p. 188 – mais on les trouve de manière disparate dans tous les traités sur la mélancolie depuis l'Antiquité.

¹² R. Burton. *Anatomie de la Mélancolie*, I.2.3.15, trad. B. Hoepffner, éd. Corti, 2000, pp. 199-200.

CORPUS, revue de philosophie

matin »), mais il ne rend absolument pas compte de l'ambivalence du tempérament mélancolique ni de ses vertus positives que Ficin entend préserver tout en donnant aux hommes de lettres les moyens de lutter contre les influences néfastes de l'humeur noire et de Saturne. En outre, lorsque Burton rend compte des causes pour lesquelles les hommes de lettres sont plus enclins que d'autres à la mélancolie, il « oublie » de mentionner la cause *naturelle* qui, dans le texte de Ficin, permet de comprendre la mélancolie comme une force intellectuelle : celle qui explique les qualités intellectuelles des hommes de lettres par la nature concentrée et analogue à la terre de la bile noire¹³. Burton présente comme deuxième cause donnée par Ficin ce qui correspond en fait dans le texte original à la troisième cause : la cause *humaine*, celle qui dépend de nous, dans la mesure où elle dépend du genre de vie que nous choisissons d'adopter¹⁴.

En outre, lorsqu'il se réfère aux œuvres qui témoignent de la tradition de la mélancolie géniale, Burton tend toujours à ne retenir que le versant pathologique du tempérament mélancolique, gommant la possibilité d'une bonne mélancolie. Rappelons en effet que Ficin distinguait, à la suite de Rufus d'Éphèse et de Galien, une « bonne » et une « mauvaise » mélancolie, la *mélancolie naturelle*, qui « n'est autre chose que la plus épaisse et plus sèche partie du sang », qui « nous sert et profite au jugement et à la sagesse » et la *mélancolie pathologique* qui « s'engendre par une ardeur et embrasement de

¹³ Voir la citation *supra*, note 5.

¹⁴ « Il y principalement trois sortes de causes qui font que les hommes lettrés soient mélancoliques. La première est céleste, la seconde naturelle, et la tierce humaine. [...]. Quant à la cause humaine, elle dépend de nous : parce que le continuel eslançement de la pensée dessèche grandement le cerveau, [...] la nature du cerveau devient sèche et froide, qui vraiment est une qualité qu'on nomme terrestre et mélancolique ». M. Ficin, *op. cit.* I,4, pp. 29-30. « La deuxième raison est la contemplation, laquelle assèche le cerveau et chasse la chaleur naturelle [...] ». Burton, *Anatomie de la Mélancolie*, I.1.3.15, p. 511.

sang »¹⁵ et qui résulte du processus d'adustion de l'une des quatre humeurs présentes naturellement dans le corps (mélancolie naturelle, sang, phlegme ou bile jaune). Pour Ficin, la mélancolie menace la santé de l'homme de lettres lorsqu'elle résulte de l'embrassement de l'une des quatre humeurs naturelles (c'est la mélancolie *aduste* de Rufus ou de Galien) ou lorsque l'humeur noire naturelle connaît des variations excessives en quantité ou en qualité (la température joue en particulier en rôle important) dans l'organisme, compromettant l'équilibre entre les quatre humeurs et la santé de l'individu. Autrement dit, si l'homme de lettres doit se garder de la mélancolie aduste, il doit au contraire rechercher la mélancolie comme humeur naturelle en tant qu'elle profite au jugement et à la science : « aincois ceste blanche humeur doibt estre autant cherchee et nourrie, ainsi que tresbonne, comme celle qui luy est contraire (comme nous avons dit) doibt estre evitee, ainsi que tresmauvaise et dommageable »¹⁶.

Reprenant les travaux des médecins qui font de la méditation et des études les causes d'une mélancolie pathologique et dangereuse et oubliant les bénéfiques que l'homme de lettres peut retirer de l'influence de l'humeur mélancolique naturelle lorsque celle-ci ne nuit pas à l'équilibre des humeurs, Burton accuse le genre de vie des hommes de lettres, dominé par une activité intellectuelle intense, d'être responsable de leur mauvaise santé. Il donne aussi au type de pensée propre aux mélancoliques le statut de symptôme mental de la mélancolie : les pensées qui habitent le mélancolique l'absorbent d'une manière telle qu'il ne peut plus rien faire d'autre que de s'y consacrer. Leur caractère obsessionnel finit par devenir un obstacle aux études mais aussi à l'action, sans parler du fait qu'elles font du mélancolique la proie d'images effrayantes et déformées de la réalité¹⁷ contribuant ainsi à

15 *Les Trois Livres de la Vie, op. cit.* I,5, p. 32.

16 *Les Trois Livres de la Vie, op. cit.* I,6, p. 36.

17 Les personnes mélancoliques « ne tolèrent jamais qu'on les interrompe car ces idées vaines sont très plaisantes, au point de les empêcher de vaquer à leurs tâches ordinaires et à leurs affaires urgentes, [...] elles

CORPUS, revue de philosophie

accroître la crainte qu'il éprouve vis-à-vis du monde extérieur et de ses semblables (le mélancolique est un misanthrope).

Si Burton paraît donner raison aux médecins contre ceux qui ont tenté d'indiquer aux mélancoliques les moyens d'échapper aux inconvénients liés à leur tempérament, comment expliquer qu'il considère en même temps l'inactivité de l'esprit, comme l'une des causes principales de la mélancolie ? Dans la section I.2.2.6 de *l'Anatomie de la Mélancolie* l'oisiveté de l'esprit est considérée comme une cause de la mélancolie beaucoup plus sérieuse que l'oisiveté du corps : « le désœuvrement mental est une maladie »¹⁸. L'activité intellectuelle (méditation, réflexion) est alors présentée comme un moyen efficace permettant à l'esprit de ne pas sombrer dans la mélancolie : « car l'esprit ne se repose jamais et réfléchit toujours à une chose ou à une autre ;

sont presque incapables d'étudier ou de travailler, ces pensées fantaisistes et ensorceleuses ne cessent de les envahir en secret, de façon si pressante, avec tant d'urgence, elles s'insinuent subrepticement, viennent les posséder, les submergent, les distraient et les accaparent, à tel point que ces personnes [...] ne peuvent plus s'occuper des affaires les plus urgentes, ne peuvent plus éloigner ces pensées ou s'en extraire, passent leur temps à rêvasser [*musings*], à mélancoliser [...] elles se précipitent avec sérieux dans ce labyrinthe de méditations mélancoliques pleines d'anxiété et de commisération qu'elles ne peuvent ni ne veulent abandonner ; elles se tendent et se détendent comme autant de ressorts d'horloge, suivent toujours leurs humeurs jusqu'à ce que, pour finir, la scène se transforme d'un seul coup, du fait de l'apparition d'un objet désagréable : ces personnes étant habituées à ces vaines méditations et à ces lieux isolés ne peuvent plus supporter la compagnie des autres et finissent par ne ruminer que des pensées douloureuses et laides ». *Anatomie de la mélancolie*, I.2.2.6, pp. 412-413.

¹⁸ *Anatomie de la Mélancolie* I.2.2.6, p. 408.

s'il n'est pas accaparé par une occupation honnête, il se précipite spontanément dans la mélancolie »¹⁹.

Mais comment l'activité intellectuelle peut-elle constituer à la fois une *cause*, un *symptôme* et un *remède* à la mélancolie ? En fait, Burton pense, comme Timothy Bright, que lorsque la mélancolie a été déclenchée par un excès d'étude et que l'activité intellectuelle est devenue un obstacle à la santé, il convient de recommander au mélancolique de mettre un terme à ce type d'activité. C'est le cas de Don Quichotte qui est évoqué dans la seconde partition de *l'Anatomie*. En revanche, si la mélancolie n'a pas été déclenchée par cette cause, l'activité intellectuelle peut constituer un remède. Son effet principal consistera à entraîner les méditations qui obsèdent le mélancolique sur une autre pente :

Si quelqu'un [...] est enfermé dans la solitude ou submergé par une agréable mélancolie et des idées futiles [*vain conceits*], si, par manque d'occupation, il ne sait pas que faire de son temps ou s'il est crucifié par les soucis de ce monde, je ne peux lui recommander de meilleur remède que l'étude, que se résoudre à apprendre un art ou une science. *Si tant est toutefois que sa maladie n'est pas due à l'excès d'étude, car dans ce cas il ne ferait que mettre de l'huile sur le feu* et rien ne serait plus dangereux ; qu'il prenne garde alors à ne pas trop demander à son esprit [*let him take heed he do not overstretch his wits*] et à ne pas se transformer en squelette ; voyez aussi ces amants qui ne lisent rien d'autre que des pièces de théâtre, de vains poèmes, des chansons de geste [...] – ceux là finiront sans doute aussi fous que Don Quichotte²⁰.

C'est pour cette raison aussi que Burton déconseille au lecteur mélancolique de lire la section consacrée aux symptômes de la mélancolie. Lire cette section ne pourrait que contribuer à aggraver le mal en donnant au mélancolique l'impression qu'il est touché par tous les symptômes recensés par l'anatomiste :

¹⁹ I.2.2.6, p. 406. Le texte anglais dit : « for the mind can never rest, but still meditates on one thing or other : except it be occupied about some honest business, of his own accord it rusheth into melancholy ».

²⁰ II.2.4.1. *op. cit.* p. 890.

CORPUS, revue de philosophie

Il me faut toutefois avertir mon lecteur actuel ou futur, s'il est atteint de mélancolie – il vaudrait mieux qu'il évite de lire le chapitre sur les symptômes ou les pronostics, car s'il applique à lui-même ce qu'il lit il risquerait d'aggraver sa maladie ou de s'approprier ce qui n'est indiqué qu'à titre général (c'est ainsi qu'agissent la plupart des personnes mélancoliques) et il finira par devenir soucieux et par se rendre malade, et se fera ainsi plus de mal que de bien²¹.

L'activité intellectuelle ne peut donc constituer un remède à la mélancolie qu'à certaines conditions. La première est que la cause de la mélancolie ne soit pas la réflexion elle-même. D'autre part, n'importe quel type d'activité intellectuelle n'est pas capable d'aider le mélancolique à se détourner de ses méditations obsédantes. Les activités qui peuvent l'aider à détourner son esprit de ce labyrinthe requièrent de l'attention et de la concentration : apprendre quelque chose par cœur, traduire un texte, lire les écritures saintes, « étudier les arts de la mémoire », « pratiquer la brachygraphie », « extraire une racine carrée », « étudier l'algèbre », voilà quelques exemples des activités que Burton recommande au mélancolique de pratiquer²². Ce que l'anatomiste propose ici comme remède à la mélancolie c'est un ensemble de pratiques ou de techniques qui, en faisant appel à la concentration, doivent aider le mélancolique à imprimer à sa pensée un autre « pli », à lui faire prendre une autre « pente ». On peut donc trouver dans un certain type de réflexion un remède à la mélancolie. Mais le rapport entre mélancolie et réflexion est encore plus étroit chez Burton. Il ne s'agit pas seulement pour lui de proposer de faire de certaines activités intellectuelles un remède à la mélancolie pathologique mais de montrer en quoi la mélancolie constitue une maladie qui permet à l'esprit de se réfléchir, et à l'homme de se connaître.

21 *Démocrite à son Lecteur*, p. 52.

22 *Anatomie de la Mélancolie* II.2.4.1, pp. 890-893. Burton, qui occupait la charge de bibliothécaire au collège de Christchurch, fait de l'art de la mémoire un exercice salutaire contre sa propre mélancolie : rappelons que *l'Anatomie de la Mélancolie* ne prétend être rien d'autre qu'une compilation de citations sur la mélancolie faites de mémoire.

Si Burton ne considérait la mélancolie que comme un état pathologique, comment pourrions-nous expliquer les nombreux passages où il vante les mérites de cette « douce folie », de cette « chère illusion » et évoque le plaisir de mélancoliser ? Par quels biais la mélancolie se transforme-t-elle en passerelle qui permet d'accéder à cette « tour de minerve »²³ dont parle Burton dans la *Préface* ? Il s'agit en fait pour Burton de montrer comment l'écueil de la mélancolie » peut aussi constituer un détour nécessaire et bénéfique :

détourné par ce courant secondaire, ce petit ruisseau dévié du cours principal de mes études, je me suis plongé avec délices dans ses eaux pendant mes heures de loisir, sujet tout à fait nécessaire et bénéfique²⁴.

De quel détour parle Burton et en quoi peut-il être bénéfique et nécessaire ? Burton se situe ici dans le droit fil de la tradition antique de la philosophie comme thérapie de l'âme et renouvelle ce lien étroit entre pensée et pratique médicales d'un côté, souci de soi de l'autre, dont Michel Foucault a montré l'importance pour la pensée stoïcienne²⁵. La mélancolie est un état pathologique dangereux, mais l'expérience de la maladie et de la douleur peuvent conduire à un genre de connaissance supérieur :

Ce que d'autres ont ouï dire ou lu, je l'ai moi-même ressenti et expérimenté, ils parviennent à la connaissance en lisant, moi à la mienne en mélancolisant. *Experto crede Roberto*, croyez en Robert qui parle d'expérience. Si je peux parler d'expérience, c'est que j'ai appris dans la douleur²⁶.

23 *Au Lecteur*, p. 20 : « tout mon trésor est dans la tour de Minerve ».

24 *Au Lecteur*, pp. 46-47.

25 Voir M. Foucault, *Histoire de la Sexualité*, T.III *le Souci de Soi*, éd. Tel Gallimard, pp. 69-74 et *L'Herméneutique du Sujet*. Cours au Collège de France – 1981-1982.

26 *Au Lecteur*, p. 26.

CORPUS, revue de philosophie

À quel genre de connaissance supérieur l'expérience douloureuse de la mélancolie permet-elle de parvenir ? Dans le second tome, Burton déclare :

Maladie est mère de modestie, elle nous rappelle que nous sommes mortels et, lorsque nous sommes au beau milieu des fastes et de la gaieté, elle nous tire par l'oreille et nous oblige à mieux nous connaître nous-mêmes²⁷.

Or la mélancolie est pour Burton la quintessence de toutes les maladies, une maladie à côté desquelles les autres maladies ne sont que des « morsures de puce »²⁸. La mélancolie est aussi la maladie qui révèle de la manière la plus éclatante chez les hommes l'absence de souci de soi. Les hommes, écrit Burton dans la « digression sur l'anatomie » :

ne savent rien, en général, sur eux-mêmes et s'en inquiètent peu, ils ne connaissent ni leur corps ni leur âme, comment ils s'imbriquent l'un dans l'autre, quelles en sont les différentes parties et facultés, ni la différence qui existe entre un homme et un chien²⁹.

Parler de mélancolie, c'est parler de l'homme (« tu ne trouveras ici ni Centaure, ni Gorgone, ni Harpie. L'homme est mon sujet, ainsi que l'espèce humaine. Le sujet de mon discours n'est autre que toi »³⁰), de son corps, de son âme, des rapports de l'âme et du corps, mais aussi des rapports des hommes entre eux, et du rapport que l'homme entretient vis-à-vis de son créateur (il y a une mélancolie politique et une mélancolie religieuse selon Burton). L'expérience de la mélancolie donne à l'homme l'occasion de se connaître car elle lui donne l'occasion de se soucier de toutes ces questions. L'idée qui sous-tend le livre de Burton consiste à dire que c'est en prenant conscience des troubles, des perturbations [*distempers*] qui affectent le

27 II.3.2.1, pp. 960-961.

28 I.4.1.1, p. 725.

29 I.1.2.1. p. 232.

30 *Au Lecteur*, p. 16.

corps de l'individu, son âme, mais aussi le corps politique, que l'on peut parvenir à un juste rapport à soi et aux autres.

Procéder à une anatomie de la mélancolie c'est en effet justement chercher à déterminer les causes de la maladie, chercher à connaître la structure et la composition de son corps, de son âme, déterminer aussi les facteurs qui peuvent expliquer les perturbations du corps ou de l'âme, facteurs que Burton identifie, à l'aide de la tradition galénique, avec la liste des six choses non naturelles : l'influence de l'air, l'exercice et le repos, l'alimentation et la boisson, le sommeil et la veille, l'évacuation et la réplétion, les passions. Pour savoir comment l'humanité est devenue mélancolique, il suffit en effet d'interroger les médecins qui nous expliqueront « que nous sommes allés à l'encontre des six choses non naturelles » : car « c'est notre intempérance qui amène tant de maladies variées et incurables sur nos têtes »³¹.

Mais comment la mélancolie nous permet-elle d'atteindre la tempérance, la sobriété ? de quelle manière l'esprit parvient-il à se corriger, à se réformer, grâce à la maladie ? Les tendances qui caractérisent la mélancolie comme maladie, tendance à l'introspection, pensée qui tend à se laisser absorber par l'objet qu'elle contemple au point de ne plus pouvoir s'en détacher, peuvent en même temps fournir les instruments de cette connaissance de soi que Burton appelle de ses vœux. L'expérience de la mélancolie peut aider l'homme à se concentrer sur lui-même, à se soucier de son corps et de son âme, de son genre de vie, des rapports qu'il entretient avec autrui et avec son créateur. « Dans la maladie l'esprit se penche sur lui-même et s'examine à l'aide du jugement », écrit Burton dans la première partition en citant une lettre de Pline le Jeune à Maximus, de sorte que (conclusion de la lettre de Pline à Maximus) :

L'apogée de toute la philosophie serait de nous permettre de poursuivre dans la santé, ou de nous permettre d'accomplir

31 I.1.1.1, p. 213.

CORPUS, revue de philosophie

au moins une partie de ce que nous nous étions promis de faire, étant malades³².

Si la mélancolie est à la fois une perturbation du corps et de l'esprit (une humeur et une passion), il n'est possible de remédier à cette perturbation qu'en faisant de la maladie le point de départ d'une réflexion sur soi. La mélancolie est un fléau certes, mais elle est en même temps une maladie qui donne à l'homme l'occasion de se connaître, à partir de ses dérèglements, de ses *distempers*. L'expérience de la mélancolie permet d'accéder à la connaissance de soi, parce qu'elle permet de mettre en place un ensemble de « techniques de soi » ou « de pratiques de soi », pour reprendre les termes de Foucault dans *le Souci de Soi* ou dans les cours au collège de France (*L'Herméneutique du Sujet*). Dans la mesure où la mélancolie est aux yeux de Burton une maladie universelle, une disposition que tout être humain est susceptible d'éprouver à un moment ou à un autre de son existence (et qui de disposition peut se transformer en un état chronique), la question n'est pas tant de chercher un remède miracle ou une panacée mais de donner aux hommes les moyens de prendre conscience du fait qu'ils sont mélancoliques et de transformer cet écueil en détour nécessaire : en en faisant un instrument de la connaissance de soi³³. Ainsi l'on peut comprendre cette maladie comme une *épreuve* salutaire, mais aussi comme ce qui donne à l'homme l'occasion de s'examiner et de s'interroger sur les raisons pour lesquelles il est mélancolique, le péché originel étant selon Burton la

32 I.1.1.1, p. 207-208. Voir la lettre 26 du Livre VII, ed GF 2002, trad. A. Flobert, p. 294. Burton ne rend pas compte de manière très fidèle du propos de Pline. La conclusion de cette lettre consiste plutôt en une critique de la philosophie qui s'acharne à démontrer sous forme de traités une vérité que la maladie peut nous enseigner de manière beaucoup plus efficace.

33 II.3.1.1. p. 946. « *Il est vrai que nulle médecine ne peut guérir toutes les maladies ; certaines affections de l'esprit sont totalement incurables ; il n'en reste pas moins que le recours aux arts, à la médecine et à la philosophie ne doit pas être condamné* ». citation de Cardan, *Ma Vie*.

principale de ces raisons³⁴. Les hommes peuvent tirer profit du fléau que Dieu leur a envoyé pour les punir d'avoir péché en en faisant un moyen de se corriger, de s'amender, en transformant la maladie, suivant en cela le modèle stoïcien, en un exercice permettant à la pensée de contrôler ses représentations, de les mettre à distance, au lieu de laisser l'imagination dérégulée, lésée, entraîner les pensées dans la direction qu'il lui plaît de suivre :

Laisse-toi conduire par la raison, examine tes lubies, prends-en l'habitude, débarrasse-toi de ces lubies [*conceits*] qui te séduisent tant, de ces vaines craintes, de cette trop puissante imagination, de ces pensées incessantes³⁵.

Le discours joue par exemple un rôle essentiel dans la cure du mélancolique, et plus particulièrement le discours de la consolation qui incite le malade à la réflexion sur soi, à la réforme de son existence ou à la remémoration : « réfléchis-y attentivement », « n'oublies pas », « Garde donc le silence », tels sont les conseils que l'on peut lire dans la « Digression consolatrice, contenant les remèdes à toutes sortes de maladies ». En se parlant à lui-même, (mais aussi en écoutant la parole de ses amis ou du thérapeute), le mélancolique peut passer d'un type de réflexion qui présente toutes les apparences du solipsisme à une réflexion qui lui permettra d'atteindre la satisfaction et la tranquillité de l'âme :

34 Voir la section 1.1.1.1. Burton emprunte cette idée à Hildegarde de Bingen dans *Les Causes et les Remèdes* (XII^e siècle) : « Lorsque Adam, qui connaissait le bien, fit le mal en mangeant la pomme, la mélancolie jaillit en lui sous l'effet de cette contradiction ; car celle-ci ne se trouve pas en l'homme, qu'il dorme ou qu'il soit éveillé sans intervention du diable : en effet, la tristesse et le désespoir viennent de la mélancolie qui est passée en Adam du fait de son péché. Car dès qu'il eut transgressé le précepte divin, la mélancolie s'est fixée dans son sang, de même que la clarté disparaît quand on éteint la lampe [...] ». Hildegarde de Bingen. *Les Causes et les Remèdes*. Traduit du latin et présenté par P. Monat, éd. Jérôme Millon, 1997. Livre II. p. 167.

35 II.2.6.1. p. 912.

CORPUS, revue de philosophie

*il est dans la nature humaine de méditer sur soi-même*³⁶, sur ses propres malheurs, et non d'examiner ou de prendre en compte ceux de son prochain, de se comparer à son prochain [...] ³⁷.

Si Burton parvient à faire de la mélancolie un détour nécessaire qui donne la possibilité à l'esprit de se réfléchir et à l'homme l'opportunité de se connaître, cette réflexion se traduit aussi par une conscience exacerbée chez le mélancolique de la folie des hommes et du monde³⁸, mais aussi de la vanité de sa propre existence. Le discours mélancolique chez Burton, mais aussi chez Montaigne, est un discours où le moi de l'auteur se met à nu, se dévoile : « je me suis mis à nu », « je me suis retourné, l'intérieur à l'extérieur »³⁹, et affirme sa propre vanité en s'auto-dépréciant : « le livre ne vaut pas la peine qu'on le lise, je te l'accorde, je n'aimerais pas que tu perdes ton temps en parcourant l'exposé d'un jugement aussi vain [...] »⁴⁰. Critiquant lui-même son style et son absence de méthode, Burton avertit le lecteur : « tu ne peux pas avoir une pire idée de moi que celle que j'ai de moi-même ». En faisant ainsi étalage de

36 Plutarque, *Consolation à Apollon*, § 9. Cité par Cardan, *De Consolatione*, liv.3. C'est le verbe « reflect » que Burton utilise : « 'tis the nature of all men still to reflects upon themselves, their own misfortunes, not to examine or consider other men, not to confer themselves with others [...] ».

37 II.3.1.1, p. 952.

38 Voir la *Préface* et la manière dont Burton reprend l'héritage des *lettres* du Pseudo Hippocrate : « le monde entier est fou, mélancolique et [qu'] il radote [dotes] ; [qu'] il est construit comme une tête folle [...] ». *Au Lecteur*, p. 53.

39 *Au Lecteur*, p. 34. « I have laid my self open [...] in this treatise, turned mine inside outward [...] ». p. 8.

40 *Ibid.* p. 33. Voir aussi Montaigne, *Essais*, *Au Lecteur*, éd. Pléiade, 1950, *Au Lecteur* : « Ainsi, lecteur, je suis moy-mesme la matière de mon livre : ce n'est pas raison que tu employes ton loisir en un sujet si frivole et si vain ».

ses faiblesses, de ses insuffisances, de ses défauts, en faisant l'aveu public de ce que Freud appelle dans « Deuil et Mélancolie » une « diminution extraordinaire du sentiment d'estime du moi, un immense appauvrissement du moi », le mélancolique montre aussi qu'il est celui qui s'approche au plus près de la connaissance de soi :

lorsque, dans son autocritique exacerbée, [le mélancolique] se décrit comme [...] un homme dont tous les efforts ne tend[ent] qu'à cacher les faiblesses de sa nature, il pourrait bien [...] s'être passablement approché de la connaissance de soi, et la question qui reste à se poser c'est de savoir pourquoi l'on doit tomber malade pour accéder à une telle vérité⁴¹.

Burton trouve aussi dans le rire un remède efficace pour contrer les effets nocifs pour la santé de cette conscience exacerbée de soi et de la vanité de l'existence qui habite le mélancolique de manière obsessionnelle. Le rire joue dans le texte de Burton le rôle de procédé réflexif qui permet au mélancolique de mettre à distance le spectacle de la folie humaine, sous toutes ses formes. Burton choisit clairement le parti de Démocrite contre celui d'Hippocrate :

Jamais comme aujourd'hui il n'y eut des raisons de rire aussi légitimes, jamais autant de sots ni de fous. Pour rire de nos jours, plus d'un Démocrite nous serait utile, il nous faudrait un Démocrite pour rire de Démocrite [...]⁴².

Non seulement le rire est nécessaire pour mettre à distance la folie des hommes et du monde et ne pas se laisser absorber par elle, mais il faut encore rire du rire de Démocrite, le réactualiser de manière critique. Si Burton peut adopter cette posture critique c'est que, comme Démocrite (Burton écrit la *Préface* sous le pseudonyme de Democritus Junior), il mène une vie retirée à Oxford, « à l'écart des tumultes et des préoccupations de ce monde », ce retrait et cette solitude lui

⁴¹ S. Freud, « Deuil et mélancolie », in *Métapsychologie*, éd. Folio-essais, 1996, p. 151.

⁴² *Au Lecteur*, p. 75.

CORPUS, revue de philosophie

permettant en même temps d'adopter la position du spectateur qui peut rire des malheurs et des infortunes des hommes parce que son rapport au monde est celui d'un spectateur face à la scène d'un vaste théâtre :

Je ne suis que le spectateur des fortunes et des aventures des autres, j'observe comme ils tiennent leur rôle, et ils s'offrent à moi comme en représentation depuis la scène d'un théâtre public⁴³.

Burton a recours à différentes images pour mettre en évidence cette position que lui confère sa mélancolie : celle du guetteur, de la traque mélancolique, celle aussi du faucon qui décrit « pour son plaisir » « de nombreux circuits dans l'air, et continue à s'élever toujours plus haut [...] », et qui « pour finir, lorsque la proie est levée, descend comme l'éclair et fond brutalement sur elle »⁴⁴. La position de retrait propre au mélancolique est source de tourment, d'inquiétude et de soucis. *Mélancoliser* a, sous la plume de Burton, le sens de *réfléchir* et cette réflexion peut aussi avoir le sens de « sombrer dans la méditation la plus noire ». Mais du tourment, l'on passe très facilement au plaisir : « comme le faucon parvenu à ces vastes champs de l'air », écrit Burton, « je vais pouvoir aller à mon gré et en toute liberté, errer quelque temps pour ma récréation, me promener dans le monde entier, me hausser jusqu'à ces orbes éthérées et ces sphères célestes, avant de redescendre enfin et de retrouver les éléments que j'avais laissés ».

Le rire de Démocrite Junior, expression de la conscience aiguë qu'a l'anatomiste de la vanité de son existence, de la folie des hommes, permet en même temps de les mettre à distance, de s'en faire le spectateur, au lieu de se laisser absorber par ces pensées au point de sombrer dans la mélancolie la plus profonde. On a là les prémisses de cette mélancolie moderne que l'on commence à rencontrer sous la plume des poètes au XVII^e s, en particulier sous celle du poète Milton dans *Il Penseroso*, mélancolie qui se caractérise par un sentiment doux amer de

43 *Au Lecteur*, p. 21.

44 II.2.3.1. « Air rectifié, avec une digression sur l'air ». p. 794.

l'existence, par le fait d'éprouver le plaisir dans la peine, d'être capable de rire encore et toujours de la folie des hommes et de la vanité de toutes choses⁴⁵.

CLAIRE CRIGNON-DE OLIVEIRA
ATER A L'ENS LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE LYON

⁴⁵ Le *Précis de mélancolie* par l'auteur offre une image saisissante de ces tourments et plaisirs de la mélancolie, celle-ci désignant alors moins une force intellectuelle qu'un état émotif et subjectif lié à la conscience aiguë qu'un individu peut avoir de la condition des hommes sur cette terre. Cf. *Anatomie de la Mélancolie*, pp. 11-13.

**QUELLE LECTURE DU CORPS MALADE
AU XVIII^e SIECLE ?
L'EXEMPLE DES FIEVRES
VU A TRAVERS LE PRISME DE L'ENCYCLOPEDIE**

Rendre compte d'une manière qui se veuille précise et circonstanciée de l'importance de la notion de fièvre dans la littérature médicale au XVIII^e siècle apparaît ni plus ni moins comme un travail herculéen. En effet, cela revient à rendre compte d'une multiplicité, voire d'une infinité de maladies différentes qui se manifestent par ce phénomène pathologique que constitue l'émergence de la fièvre. Plus précisément encore, cela revient à examiner, non pas seulement ce qui s'écrit au XVIII^e siècle sur cette question, mais la tradition médicale initiée par celui qui reste, précisément au siècle qui nous intéresse ici, le père fondateur de la médecine, Hippocrate, le médecin de Cos. Pour autant, si l'on veut se donner les moyens de comprendre les bases et les enjeux du discours philosophique et médical sur la maladie durant cette période, alors, indiscutablement, la fièvre s'impose, non pas seulement comme une pièce maîtresse de ce discours, mais comme la pierre de Rosette de la lecture et de l'intelligibilité de la maladie.

L'approche que nous proposons ici ne peut s'en tenir à ce singulier : « la fièvre ». Cela reviendrait à produire une unité illusoire, une unicité fictive. En un mot, il existe autant de sortes de fièvres que de maladies. Chacune a presque, pour ainsi dire, sa, si ce n'est ses fièvres. Et ce pluriel rend compte de l'état de développement et des impasses des théories médicales qui dominent le XVIII^e siècle : la multiplicité des fièvres comme la variété des maladies demande un travail de classification. Ces derniers font alors l'objet de très nombreuses nosologies, qu'il s'agisse du médecin montpelliérain Boissier de Sauvages dans la première moitié du XVIII^e siècle ou bien du célèbre aliéniste Pinel à la fin de ce même siècle. Ces différentes œuvres à vocation taxinomique tendent à délimiter des contours, à fixer des natures : les maladies sont des êtres qui ont leur propre cycle, parmi les différentes étapes de ces cycles, nous retrouvons la fièvre. Est-elle de l'ordre du symptôme, expression d'une maladie

CORPUS, revue de philosophie

en tant que telle ? Est-elle elle-même maladie, qu'il faut alors traiter de manière appropriée ? L'ambiguïté est de taille. C'est précisément cette ambiguïté de la fièvre qui contribue à forger un obstacle majeur à une détermination pertinente des pathologies. De quoi est-on réellement malade ? La manifestation d'une fièvre est-elle nécessairement d'essence morbide ? Doit-on systématiquement intervenir ou bien, suivant les conseils d'Hippocrate, doit-on laisser faire la nature dans la mesure où la fièvre, comme bien des maladies, ne serait rien d'autre qu'un effort entrepris par la nature pour que le corps recouvre la santé ?

Deux textes, parmi, comme on l'a laissé supposer auparavant, de très nombreux autres, font état avec pertinence ou avec exhaustivité des interrogations qui tournent autour de cette notion de fièvre comme symptôme ou comme maladie en tant que telle, durant la deuxième moitié du XVIII^e siècle, deux articles de l'*Encyclopédie*¹ : d'une part l'article *Fièvre* du Chevalier de Jaucourt, rendant compte lui-même du *Traité des fièvres* de Quesnay, d'autre part, l'article *Crise* du médecin montpelliérain Bordeu. Le premier a écrit ou réécrit, ou bien encore complété des centaines d'articles dans l'entreprise encyclopédique de Diderot et d'Alembert, parmi lesquels beaucoup d'articles de médecine ; le second, médecin vitaliste formé à l'Université de Montpellier, n'en a écrit qu'un seul, mais qui compense par la pertinence des intuitions qu'il porte la faible contribution de cet auteur, au regard d'un Jaucourt ou, pour rester à Montpellier, d'un Ménuret de Chambaud. Si notre choix semble ainsi se focaliser sur la littérature médicale de l'*Encyclopédie*, il faut garder en mémoire que ce corpus consiste en un faisceau de références extrêmement nombreuses aux multiples écrits médicaux précédant ou contemporains de ces articles, et qui ouvre plusieurs portes à qui veut interroger de manière conséquente la pensée médicale telle qu'elle s'exprime et se développe à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Cette œuvre monumentale, ne serait-ce que par l'importance de

¹ Concernant toutes nos citations extraites des différents articles de l'*Encyclopédie*, nous nous sommes appuyés sur la nouvelle impression en fac-similé de la première édition de 1751 – 1780.

sa production en terme d'articles médicaux (sur 71 810 articles, il y a 3 202 articles de médecine, soit un article sur 22) reprend, souvent, il est vrai de manière assez critique, les productions encyclopédiques précédentes (exemple du *Dictionnaire universel de Médecine* de Robert James, 1748). Elle renvoie aux traités, essais, nosologies et comptes rendus d'événements antérieurs. Elle fait émerger sur la scène publique des auteurs jusque-là plus ou moins anonymes. Loin d'être distante, elle tisse, souvent avec bien peu de recul (caractère polémique de certains articles) les fils qui la conduisent au cœur des questions et des enjeux de la médecine de l'époque. Elle invite et joue même un rôle de catalyseur dans ce sens, à lire la littérature médicale, à interroger sa pratique, bien au-delà de sa propre sphère d'investigation.

Nous proposons donc, d'articuler notre développement sur les trois points suivants : en premier lieu, nous verrons comment la fièvre exprime la difficulté que les médecins ont à départager symptôme et maladie ; en second lieu, et ceci constituera le point le plus étendu de notre article, nous examinerons comment se laisse dévoiler, à travers le repérage des fièvres, une vision générale de la maladie, articulée à des thèmes dont certains restent ancrés dans un héritage hippocratique fort, tels que ceux du sang, de la chaleur et du temps et, enfin, du rôle des passions de l'âme. En dernier lieu, qui servira de conclusion, face au constat que font bien des médecins sur la dimension épidémique et putride d'une bonne partie des fièvres (l'importance des marais par exemple), nous évoquerons l'extrême faiblesse des moyens thérapeutiques mis en œuvre, donnant raison, souvent plus par défaut que par conviction, à la médecine expectante et au naturisme hippocratique.

I. La fièvre : symptôme ou maladie en propre ?

La question posée par le titre que nous avons choisi : « quelle lecture du corps malade ? » trouve une légitimité dans la critique formulée dès les premières pages de l'article de Jaucourt sur la fièvre, lui-même largement tiré de la lecture du *Traité des*

CORPUS, revue de philosophie

fièvres continues de François Quesnay², paru en 1753, dont il est en même temps un précipité et un appel à le consulter pour en savoir plus. Ce traité développe, en effet, une approche critique quant à la manière généralement adoptée par les médecins contemporains pour répertorier les fièvres, en les confondant avec les symptômes. En d'autres termes, il y aurait autant de symptômes que de fièvres, entraînant par là même une classification plutôt boulimique. D'où le constat critique de cet éparpillement que Jaucourt formule dans son article, après avoir exposé les éléments contribuant à définir ce phénomène de manière générale :

Mais la distinction la plus contraire à la connoissance de ce qui constitue essentiellement la fièvre, c'est d'avoir fait d'une infinité d'affections morbifiques, de symptômes violens étrangers à la fièvre, ou de maladies qui l'accompagnent, tout autant de fièvres particulières. L'assoupissement dominant, les sueurs continuelles, le froid douloureux, le frissonnement fréquent, la syncope, le frisson qui persiste avec le sentiment de chaleur, &c. ont établi dans la Médecine la fièvre comateuse, la fièvre sudatoire, la fièvre algide, la fièvre horripilante, la fièvre syncopale, la fièvre épiolée, &c. C'est encore là l'origine de toutes les prétendues fièvres nommées putrides, pourpreuses, miliaires, contagieuses, colliquatives, malignes, diarrhétiques, dissentériques, pétéchiales, &c. car on a imputé à la fièvre même, la pourriture, les tâches pourprées, les éruptions miliaires, l'infection contagieuse, les colliquations, la malignité, les cours de ventre, le flux de sang, les pustules, &c. Cependant l'usage de toutes ces fausses dénominations a tellement prévalu, que nous sommes obligés [et ce passage mérite d'être souligné³] de nous y conformer dans un

2 François Quesnay (1694-1774), médecin, auteur d'un *Traité des fièvres continues* publié en 1753, a écrit sur les questions de la suppuration, de la saignée (querelle avec le médecin Silva), avant de devenir l'économiste que l'on a retenu (*Tableau économique*, 1758) et l'inspirateur de la physiocratie.

3 Cela renvoie à cette mission, évoquée au début, de l'encyclopédiste qui doit rapporter, relater tout en se gardant les moyens de dire certaines choses...

Dictionnaire encyclopédique, pour que les lecteurs y puissent trouver les articles de toutes les fièvres qu'ils connoissent uniquement par leurs anciens noms consacrés d'âge en âge ; mais du moins en nous pliant à la coùtume, nous tâcherons d'être attentifs à déterminer le sens qu'on doit donner à chaque mot, pour éviter d'induire en erreur ; & si nous l'oublions dans l'occasion, nous avertissons ici une fois pour toutes, qu'il ne faut point confondre les symptômes étrangers à la fièvre, ou les affections morbifiques & compliquées qui peuvent quelquefois l'accompagner, avec les symptômes inséparables qui constituent l'essence de la fièvre, qui ont été mentionnés au commencement de cet article⁴.

Ainsi cet article va se déployer comme une série de contre-exemples, si l'on retient la critique méthodologique formulée par son auteur, mais organisés de telle manière qu'une pédagogie médicale puisse tout de même opérer, et que, parmi la relation des confusions et des insuffisances du moment, la lumière d'une connaissance elle-même éclairée et mature puisse se faire jour.

Si le repérage plus précis de la structure de l'article s'impose, il ne s'agit pas ici de passer en revue détaillée toutes les fièvres (une cinquantaine) mais plutôt de voir, dans cette partie, ce qu'elles disent et ce qu'elles cachent du rapport santé/maladie, normal/pathologique, par ce jeu de renvois à d'autres affections, ainsi que par le jeu de renvois de l'article lui-même à d'autres traités, posant ainsi les jalons d'une anthropologie de la maladie.

L'article de Jaucourt se structure de la manière générale suivante : nature individuelle de la fièvre, comprenant ce qui la caractérise en elle-même, indépendamment des autres maladies qu'elle est susceptible d'accompagner – symptômes – cours de la fièvre – affections morbifiques accidentelles à la fièvre – causes – effets généraux – périodes – terminaisons – pronostics – cure – observations générales sur les divisions des fièvres, suivies de la longue série de divisions évoquée auparavant. En raison de cette structure, plusieurs thèmes se dessinent avec une certaine

⁴ *Fièvre*, t. VI, p. 722, col. 1, dernier §, col. 2, premier §.

CORPUS, revue de philosophie

importance : aspects relatifs à la nature de la fièvre interrogeant la nature de la maladie et de la pathologie de manière générale - la lecture de celle-ci à travers le déchiffrement des symptômes, qui amène à voir comment une certaine représentation physiologique appelle telle ou telle forme d'intervention - le lien accidentel/ essentiel : fièvre simple, compliquée, qui rejoint le problème de la détermination de la nature de la fièvre comme maladie - la question du temps comme repère (nombre de jours, périodes, etc.) - la terminaison et le sens de ce qu'on appelle « crise » - enfin, la pertinence ou non des divisions entreprises. Nous privilégierons, dans notre approche du texte de Jaucourt, les thèmes relatifs à la détermination de la maladie et des fièvres, la question des signes, symptômes, et des jours critiques, thèmes qui expriment le prolongement de la tradition hippocratique à travers le miroir de l'*Encyclopédie*, tout en étant questionnés et critiqués par les médecins eux-mêmes. Si l'on respecte la grille de références de l'article, plusieurs autres documents sont à prendre en compte : en premier lieu, *le Traité des fièvres* de Quesnay, comme une certaine synthèse des études sur ce phénomène, le travail de Van Loom⁵, ceux de Sydenham⁶, Hoffman et Boerhaave⁷. Ces cinq noms sont parmi les plus connus. D'autres méritent également d'être connus : Fizès sur les fièvres en 1757, Pierre Chirac sur les fièvres pestilentielles en 1742, tous deux formés à Montpellier, Voullonne en 1782, ou encore, en Allemagne, Selle avec son *Traité de Pyrétologie méthodique*, publié en France après la Révolution, an IX, etc.

5 Joost Van Loom, dit Jodocus Lomnius, médecin, auteur du *Tableau des maladies, où l'on découvre leurs origines et leurs événements*, publié en 1712 ; le *Traité des fièvres continues* de François Quesnay est paru en 1753, l'écart de quarante années donne l'occasion de regarder s'il y a évolution du discours sur la fièvre...

6 Notamment sa *Méthode complète pour décrire toutes les maladies, avec une description exacte des symptômes qui les accompagnent, et un petit traité de phtisie*, 1752.

7 Notamment *Aphorisme sur la connaissance et la cure des maladies*, 1745.

Ce qui nous attend maintenant, c'est le double jeu qu'implique la définition de la fièvre : aucune définition de celle-ci ne peut se comprendre véritablement sans une définition de la maladie, et l'étendue des définitions de cette dernière appelle dès les premières tentatives d'une approche précise une définition ou, en tout cas, une description circonstanciée de la fièvre. Ainsi devons-nous nous résoudre à ce va-et-vient entre « fièvre » et « maladie ». Jaucourt entame ainsi son article, et par là même résume une « philosophie » de la fièvre qui lui précède sensiblement : « maladie universelle très-fréquente, qui en produit plusieurs autres, cause la mort par sa violence & ses complications, procure aussi très-souvent une heureuse guérison, & est quelquefois salutaire par elle-même. ». Fait premier et consensuel entre les époques et les médecins : la fièvre est la plus commune des maladies⁸. Quesnay précise ce constat en énonçant qu'elle est aussi la moins dangereuse de toutes les maladies ainsi que la moins compliquée⁹. Universelle, elle est « toujours le principal objet du médecin »¹⁰. Cette maladie commune et incontournable est une maladie qui, ainsi que nous le propose la définition de Jaucourt, en provoque d'autres ou en guérit d'autres. Elle est donc soit maladie de la

8 Autre définition significative de la fièvre, celle de l'article « Fièvre » du *Dictionnaire universel de médecine* de Robert James, Paris 1746 : « La fièvre est une maladie très fréquente, qui en produit plusieurs autres, qui est toujours suivie de l'inflammation, cause quelquefois la mort, et surtout [insistons dessus] une heureuse guérison. ».

9 On peut aussi se référer à ce qu'en écrit Sydenham ou ce qu'en rapporte Voullonne des écrits de Sydenham : « Les maladies, dont le symptôme principal est la fièvre, forment, selon Sydenham, les deux tiers à peu près de la somme totale des maladies qui affligent l'espèce humaine. » *Mémoire qui a remporté le prix au jugement de l'Académie de Dijon en 1782, sur la question posée en ces termes : « Déterminer avec plus de précision qu'on ne l'a fait jusqu'à présent le caractère des fièvres intermittentes et indiquer par des signes non équivoques les circonstances dans lesquelles les fébrifuges peuvent être employés avec avantage et sans danger pour les malades. »*, publié en 1786.

10 *Traité des fièvres continues*, p. 2.

CORPUS, revue de philosophie

maladie, soit maladie de la santé¹¹. Autrement dit, apparaît ici le caractère symptomatique de la fièvre, puisqu'elle dit toujours autre chose qu'elle-même¹². La fièvre serait cette maladie qui est toujours maladie de quelque chose d'autre. Incitant presque à une sorte d'approche phénoménologique, elle serait tension vers le pathologique ou le normal, et cette tension doit donc, grâce à l'art du médecin, être lue avec une extrême précision et vigilance. Ceci justifie cette première division, générale, entre les fièvres simples et les fièvres malignes, sachant que cette division renferme ensuite des types de fièvres qui peuvent se loger également sous l'espèce maligne ou sous l'espèce des autres fièvres ; ainsi, une fièvre continue n'est pas forcément maligne, de même pour une fièvre intermittente, etc. Ceci justifie aussi la

11 L'étendue des définitions et des représentations de la fièvre se laisse voir au sein même de la grille référentielle donnée par Jaucourt. Ainsi, le médecin Van Loom, dans son *Tableau des maladies, où l'on découvre leurs origines et leurs événements*, publié en 1712, donne au début de son ouvrage un aperçu plus dramatique : « Le plus ordinaire de nos maux est la Fièvre, dont on peut dire qu'elle est le tyran de nos jours, et l'avant-courrière de la mort naturelle. » p. 2.

12 Il est intéressant de regarder comment, aujourd'hui, elle est présentée comme essentiellement ce qui indique, ce qui relève de la manifestation symptomatique : « Augmentation de la température corporelle ; elle apparaît dans de nombreuses manifestations pathologiques et doit être distinguée de l'élévation de la température due à l'effort, qui disparaît en quelques minutes. Le mécanisme de la fièvre, encore mal précisé, associe une élévation de la thermogénèse et une diminution de la déperdition de chaleur. Le facteur commun de toutes les affections fébriles pourrait être une lésion des tissus, et notamment des leucocytes polynucléaires qui semblent sécréter une ou plusieurs substances pyrogènes. Son importance en tant que signe diagnostique n'est plus à souligner, mais elle peut entraîner ses propres manifestations défavorables, notamment la déshydratation, voire la mort si elle dépasse 42 °C (température rectale) ; c'est pourquoi, à titre symptomatique, il est souvent préférable de la faire baisser par l'administration d'acide acétylsalicylique ou par des enveloppements tièdes ou froids, selon les cas, sans oublier la réhydratation éventuelle du malade. », article « Fièvre » de l'*Encyclopédie Universalis*, 1999.

classification traditionnelle qui répertorie les quelques cinquante espèces expliquant la longueur de l'article, comme celle du traité de Quesnay. Cette classification induit, pour chacune des espèces, la thérapeutique correspondante, d'où un tableau qui, ou accroît de manière quasi hyperbolique la vigilance du médecin, ou lui brouille définitivement les cartes¹³.

Après avoir proposé cette approche de la fièvre prise dans son acception la plus générale, Jaucourt décrit les symptômes de celle-ci, d'abord des symptômes primitifs : accélération de la vitesse du pouls, accélération de sa force et surcroît de chaleur¹⁴, dont résultent les trois autres symptômes suivants : augmentation du volume du pouls, respiration plus prompte et sentiment pénible de lassitude qui s'oppose aux mouvements du corps. L'évocation des symptômes nous amène à poser d'ores et déjà la question de la lecture de la maladie. Pour décrire, c'est-à-

¹³ Sur ce point, cette remarque qui peut apparaître comme une explication, formulée par le médecin allemand Selle, professeur de médecine, médecin de la Charité, et membre de l'Académie royale des sciences de Berlin dans son *Traité de pyrétiologie méthodique*, publié en 1817, traduit par J.B. Montblanc, chirurgien de première classe dans les armées navales de la République, actuellement chirurgien de l'hôpital de Lyon. Selle pose ce problème des modalités de classification des maladies en raison de la cure qui leur convient, en distinguant la méthode naturelle de la méthode artificielle, c'est-à-dire en distinguant celle qui se base sur la disposition des similitudes des choses suivant leur nature de celle qui se base sur cette même disposition d'après la différence de leurs attributs externes : « ...ce qui convient universellement aux genres dans le traitement, établit les ordres, et par la même raison les classes. La classe est donc cette similitude de traitement qui convient généralement aux ordres. L'ordre est la similitude de traitement qui doit s'appliquer universellement aux genres. Le genre renferme la similitude de traitement qui est affecté aux espèces. Et ainsi, les espèces naissent enfin de la similitude du traitement des individus. » p. 41.

¹⁴ D'où, ici, deux renvois possible aux articles suivants : *Pouls*, de Ménuret de Chambaud déjà évoqué, t. XIII, p. 205, et *Coction* de D'Aumont, t. III, p. 564, premier professeur de médecine à l'université de Valence.

CORPUS, revue de philosophie

dire pour comprendre le langage du corps malade, il faut bien sûr s'entendre sur la nature, l'importance, la hiérarchie des signes de ce langage. Le médecin, dans la stricte continuité de la tradition hippocratique, doit avant toute chose être un bon lecteur du corps, doté de connaissances en physiologie et en anatomie, sous peine de ne jamais pouvoir s'imposer comme thérapeute. Et nous voici encore en compagnie de Jaucourt, avec l'article *Symptôme* de l'*Encyclopédie*. Celui-ci se réfère à la définition donnée par Boerhaave (dont Jaucourt fut l'élève, admiratif, durant son séjour à la célèbre université de Leyde) :

Symptôme, s. m. en Médecine, se confond ordinairement avec le signe, & on les définit un signe, ou un assemblage de signes dans une maladie, lesquels indiquent sa nature & sa qualité, & font juger quel en sera l'événement. Voyez *Signe*. Dans ce sens, le délire est regardé comme un symptôme de la fièvre. La douleur, les veilles, l'assoupissement, les convulsions, la suppression d'urine, la difficulté de respirer ou d'avaler, la toux, le dégoût, les nausées, la soif, les défaillances, les pamoisons, le dévoiement, la constipation, la sécheresse & la noirceur de la langue, sont les principaux symptômes des maladies aiguës, malignes, ou fâcheuses. Boerhaave donne une plus juste idée du symptôme. Tout accident contre nature qui provient de la maladie comme de sa cause, en sorte néanmoins qu'on puisse le distinguer de la maladie elle-même & de sa cause immédiate, est proprement un symptôme de cette maladie. Voyez *Maladie*. Si un symptôme provient de la même façon de la cause de la maladie, on le nomme symptôme de la cause. Voyez *Cause*. S'il provient de quelque symptôme antérieur, comme de sa cause, on le nomme symptôme d'un symptôme¹⁵.

La question des symptômes est elle-même particulièrement révélatrice des difficultés qu'éprouvent les médecins à repérer de manière suffisamment claire et définitive la nature réelle des maladies et de leur cause. Jaucourt, Quesnay comme Selle, critiquent les médecins qui auraient tendance à confondre les symptômes avec les maladies. Ainsi la fièvre se manifeste-t-elle souvent avec force contraction, faiblesse, irrégularités du pouls,

¹⁵ *Symptôme*, t. XV, p. 742, col. 2.

angoisse, agitation corporelle, délire (comme il le mentionne également dans l'article *Symptôme* cité juste avant), douleurs vagues, grandes douleurs, assoupissement, vertiges, surdité, convulsion, yeux fixes ou hagards, aphtes, dégoût, rots, froid, tremblement, ardeur, couleurs pâle de la peau, etc. ; pour autant, quelques-uns de ces signes pris séparément ne font pas la fièvre, et seul l'empressement de médecins peu vigilants peut les amener à énoncer de mauvais pronostics. Celle stigmatise les erreurs de ceux qui font du symptôme le synonyme de la maladie : « Les symptômes, écrit-il, ne sont donc point, à notre avis, les effets de la maladie, mais bien les suites des causes... »¹⁶. Quesnay, dans la première partie de son *Traité*, différencie « maladie », « symptôme » et « accident », faisant de la première le mal qui produit les symptômes, et de ces derniers, un mal qui est produit par un autre mal. Ce qui ne lève pas toutes les ambiguïtés. Le symptôme est un mal, donc déjà un phénomène de souffrance pour le malade (effectivement, un tremblement, une convulsion, des douleurs de telle ou telle intensité sont alors et des symptômes et des maux déjà préoccupants en eux-mêmes). On voit bien ici se dessiner une possible ambivalence du statut de la fièvre : symptomatique elle-même de la maladie qui la complique, symptomatique d'un mouvement de celle-ci vers l'amélioration ou vers l'aggravation, puisque la fièvre exprime également, remarque récurrente dans les traités que nous avons déjà évoqués, l'effort que fait la nature dans le corps pour recouvrer la santé.

Quesnay précise par quelles modalités on différencie symptôme et maladie : il s'agit de distinguer les affections morbifiques des maladies¹⁷. Ce qui donne le tableau suivant : il y a des affections morbifiques dépendant d'une maladie (on pourrait alors prendre en exemple la surdité ou les vertiges ou la pâleur de la peau en lien avec une frénésie, une cachexie, une pleurésie, etc...) et des affections qui n'en dépendent pas expressément. En somme nous avons, toujours dans ce même tableau et cette même partie du *Traité* de Quesnay, le phénomène proprement dit, les symptômes et les affections

¹⁶ *Traité de pyrétiologie méthodique, op. cit.*, p. 16.

¹⁷ *Ibid.* pp. 8-9.

CORPUS, revue de philosophie

symptomatiques. Si le phénomène est une fièvre, celle-ci se détermine par une série significative de symptômes (tremblements, pâleur, frissons, etc.) et des affections symptomatiques dont le caractère peut être plus ou moins dramatique (exemple des convulsions). De plus, Quesnay rajoute les épiphénomènes des maladies qui sont les symptômes d'autres maladies qui lui sont unies. On comprend alors les risques de mauvaises lectures. Nous n'en avons pas fini avec la sémiologie, la question générale des symptômes, dans la mesure où la fièvre navigue sur le partage de ces eaux plus ou moins troubles que sont le symptôme, le mal en lui-même et l'affection correspondant soit à ce mal soit à la combinaison de plusieurs maux. Le problème de la nature de la fièvre renvoie donc à un autre débat, celui du rapport signe-symptôme dans le déchiffrement de la maladie¹⁸.

Comme on peut le constater au fur et à mesure de la progression de l'article de Jaucourt, le lien entre « maladie » en général et « fièvre » prend une tournure explicite dans le moment suivant de cette présentation, lorsqu'il s'agit de recenser les causes de la fièvre. Sur ce point également il se fait lecteur assez fidèle de Quesnay. Il distingue deux ordres de causes. D'une part nous avons les causes épidémiques : air, aliments, genre de

18 Nous ne pouvons, ici, développer comme il se doit la question de l'opposition, ou, en tout état de cause, du rapport difficile qui traverse le débat médical, au XVIII^e siècle comme après, entre « signe » et « symptôme », notamment examiné par Canguilhem, ou bien par Foucault, et nous renvoyons plus particulièrement au livre de Jean-Charles Sournia, *Histoire du diagnostic en médecine*, Édition de Santé 1995, concernant cette opposition, plus précisément, pp. 87-88 de son livre, quand il note cette ambiguïté du mot « signe » : « Déjà le mot signe est ambigu, écrit Jean-Charles Sournia. Il a d'abord le sens de porteur d'information, sens que l'on peut dire étymologique et saussurien. La façon dont le malade entre dans le cabinet de consultation, sa démarche, son habillement, son élocution, son vocabulaire, les cicatrices qu'il porte sur son visage ou ses mains, sont des éléments d'information pour le médecin, même si, au premier abord, ils ne guident pas le diagnostic vers une maladie plutôt qu'une autre. Ce sont des signes. ».

vie commun. Ces causes s'inscrivent assez scrupuleusement dans la lecture hippocratique de la maladie. Sur ce premier ordre de causes, beaucoup de choses ont été écrites. L'article *Climat* de Formey, dans l'*Encyclopédie*, par certains de ses passages (surtout vers la fin), pourrait se comprendre comme un véritable article de médecine¹⁹. Derrière ces différents critères se dresse la possibilité d'envisager en pointillé une sociologie ou anthropologie de la maladie, mais celle-ci a des antécédents, puisque le premier théoricien d'une implication pathologique des climats est Hippocrate lui-même²⁰. D'autre part, nous avons toute une série de causes particulières qui se réduisent à neuf

19 « 3. Quelles sont les maladies particulieres aux différens climats, & leurs causes ? Voyez *Maladies endémiques*, au mot *Endémique*. 4. Les maladies générales ou communes à toutes les nations, varient-elles sous les différens climats dans leurs progrès & dans leur terminaison, ou dans l'ordre & la succession de leurs accidens & de leurs crises ? en un mot ont-elles un type différent ? le traitement de ces maladies doit-il varier aussi dans les divers climats ; ou, au contraire, une maladie générale, une pleurésie, une fièvre putride, est-elle la même à Londres & à Rome ? les descriptions d'Hippocrate peignent-elles exactement une maladie de Paris ? &, ce qui est bien plus essentiel, faut-il traiter une même maladie par la même méthode dans tous les climats ? Voyez *Crise*, voyez *Type* (Médecine), voyez *Méthode curative*. Le climat agit plus sensiblement sur les corps qu'il affecte par une impression soudaine, c'est-à-dire que les hommes nouvellement transplantés sont plus exposés aux incommodités qui dépendent du climat, que les naturels de chaque pays, & cela d'autant plus que leur climat naturel differe davantage de la température du nouveau pays qu'ils habitent.

C'est une observation constante & connue généralement, que les habitans des pays chauds peuvent passer avec moins d'inconvéniens dans des régions froides, que les habitans de celles-ci ne peuvent s'habituer dans les climats chauds. », *Climat*, t. III, p. 536, col. 1.

20 Certes, dans un contexte différent ; il y a une évolution dans la manière de prendre en compte l'influence des climats sur le milieu interne de l'homme et des êtres vivants ; par ailleurs sur les déterminations climatiques, certains passages du *Traité des fièvres malignes, des fièvres pestilentiennes et autres*, de Pierre Chirac en 1742.

CORPUS, revue de philosophie

ou dix classes capitales : mixtes sensibles qui renferment naturellement des hétérogènes qui nous sont pernicioeux (rapportés à cette classe les remèdes actifs appliqués à contre temps ou à trop grande dose²¹) – matières acres prises en aliments, boissons, en telle abondance qu’elles irritent, suffoquent, obstruent ou corrompent – applications extérieures de matières acres qui piquent, corrodent, déchirent, brûlent, enflamment – mauvaises qualités de l’air – vices de régime (intempérance dans l’usage des aliments, grandes abstinences, exercices outrés, vie trop sédentaire, dérèglement des passions, incontinence, veilles immodérées, application excessive de l’esprit, etc.) – contagion (fièvres putrides) – défaut des excréments et des sécrétions – suppression lente ou subite des excréments ou évacuations accoutumées par quelque cause que ce soit – maladies qui sont elles-mêmes des causes de maladies (inflammation des parties nerveuses) – toutes les causes qui produisent en nous quelques lésions et les lésions elles-mêmes.

II. Les définitions de la maladie à travers le lien complexe fièvre-phénomène pathologique

La fièvre agit donc, soit comme effet soit comme cause de la maladie. Le temps est venu d’approcher plus précisément la question de la détermination de la maladie elle-même. Si la fièvre est manifestation pathologique, le problème réside dans ce fait qu’elle ne dit donc pas tout de sa nature du simple fait qu’elle se manifeste, et c’est ce qui explique en partie les délimitations et classifications qui nous paraissent quelque peu outrancières quant à la multiplicité de leurs divisions et sous divisions, de même concernant les distinctions entre symptômes, affections et maladie elle-même. Or, ce que l’on rencontre souvent dans les différents traités et écrits médicaux, c’est précisément la question du sens du caché et du visible. « La nature de la fièvre est si cachée, qu’on doit prendre garde de se

21 On note ici comment le pompier peut aisément devenir l’incendiaire : le médecin qui ne sait pas doser les remèdes.

tromper en la recherchant »²², écrit Jaucourt, au début de son article (que nous avons déjà cité). Ou encore, Chez James dans l'article *Fièvre* de son *Dictionnaire* : « La nature de ce mal est si cachée, qu'on ne saurait trop prendre garde de tomber dans l'erreur en la recherchant. » Fièvres, symptômes, affections accidentelles (ou repérées comme telles) constituent aussi bien le visage caché que la figure apparente du mal. Et ces ambiguïtés ne sont pas sans se retrouver dans les définitions qu'on peut lire de la maladie durant toute cette période.

Autant d'ambiguïtés qui peuvent trouver une explication dans le constat suivant : la maladie elle-même se retrouve à la lisière de l'ordre des phénomènes naturels et des phénomènes contre nature. Elle est *morbus*, *malus*, affection, diminution de forces, mais aussi l'effort que la nature fait contre la mort, contre tout ce qui y tend. Cette double représentation de la maladie est rendue de manière critique et assez significative dans l'article *Maladie* de l'*Encyclopédie*, de Ménuret de Chambaud : « *morbus*, c'est en général l'état de l'animal vivant, qui ne jouit pas de la santé ; c'est la vie physique dans un état d'imperfection. »²³ Plus loin lit-on en référence avec ce qu'en a écrit Sydenham : « La définition que donne Sydenham n'est pas non plus sans défaut ; elle consiste à établir que la maladie est un effort salutaire de la nature, un mouvement extraordinaire qu'elle opère pour emporter les obstacles qui se forment à l'exercice des fonctions, pour séparer, pour porter hors du corps ce qui nuit à l'économie animale. »²⁴ Elle serait alors, pour paraphraser Bichat, l'ensemble des forces qui, jusqu'à un certain point, résistent à la mort. On pourrait, sur ce point, lire ce que Stahl a écrit sur les rapports entre maladie et mort :

22 *Fièvre*, t. VI, p. 720, col. 1, *Nature individuelle de la fièvre*.

23 *Maladie*, t. IX, p. 930, col. 1.

24 *Ibid.*, p. 930, col. 2, § 3 ; plus précisément, à propos de ce qu'en dit Sydenham : « La maladie n'est rien autre chose qu'un effort de la nature qui, pour conserver le malade, travaille de toutes ses forces à évacuer la matière morbifique ». Charles Daremberg note que cette approche est paradoxale avec les pratiques du même Sydenham, in *Histoire des sciences médicales* pp. 717-720.

CORPUS, revue de philosophie

« ...la mort n'est pas tant la conséquence directe de la maladie, que le résultat d'une fâcheuse issue, provenant d'un défaut de résistance de la part de la force vitale [...] La question n'est pas absolument : pourquoi l'homme meurt, mais pourquoi il meurt au bout d'un espace de temps déterminé ; ou plutôt, puisque l'homme peut ne pas mourir pendant un long temps, pourquoi ne le peut-il pas toujours ? Pourquoi est-il nécessaire qu'il cesse de vivre ? »²⁵. Et, dans ce cadre, l'une des pièces maîtresses de la maladie pour jouer ce jeu serait le déclenchement de la fièvre. Cette idée d'effort, d'un cours naturel des choses qui devrait être observé avec soin par le médecin prend sa source, comme on l'a déjà évoqué, avec Hippocrate, et court tout le long de l'histoire de la médecine jusqu'au XVIII^e siècle et même après.

Cette approche générale de la fièvre n'est pas le fait d'une école spécifiée de médecine, qu'il s'agisse des mécanistes au dix-septième siècle, des vitalistes, au siècle suivant, etc. Ainsi, les physiologies et philosophies médicales basées sur une approche mécaniste du corps reprennent à leur compte le caractère salutaire de la fièvre. Celle-ci est bien un mouvement qui, organisé dans un certain sens, dans une certaine mécanique, apporte le salut, le recouvrement de l'état de santé. Un des exemples d'importance de cette approche est celui du médecin Hoffmann qui développe cette idée. Nous notons, dans son livre portant sur les fièvres salutaires l'approche suivante : « La fièvre est donc un combat avec la maladie. Si les spasmes des nerfs obligent les sucs de se porter vers les parties intérieures, et qu'ils surmontent le mouvement que font le cœur et les poumons pour les porter vers les extérieures, la maladie l'emporte et le malade meurt. Mais si le mouvement rétrograde causé par le spasme des nerfs est surmonté par la contraction du cœur et des artères qui pousse avec violence le sang au dehors, la maladie cesse et le malade guérit. La victoire que remporte la nature après ce combat arrive dans des jours fixes qu'on a déterminés principalement par le nombre de sept. On les

²⁵ *Pathologie spéciale* de Stahl (1660-1734), représentant du courant animiste, courant qui va chercher à l'extérieur de la stricte mécanique du corps l'explication de la vie.

appelle par cette raison critiques ; ils servent aux médecins à juger de l'événement de la maladie. »²⁶. Hoffmann distingue dans la fièvre deux mouvements, l'un allant de la périphérie au centre, mouvement initial, déterminant les premiers symptômes et un mouvement en sens contraire produisant alors les effets opposés. Dans cette conception, tout est question de circulation entre fluides, solides et d'équilibre des uns et des autres. On se trouve donc essentiellement confronté à des phénomènes de résistance, à une conjonction de règles mécaniques et physiques que ne renierait pas Descartes. Ce point nous conduit à la représentation générale du corps que nous propose le même Hoffmann : « il n'y a que des causes corporelles, physiques, agissant de nécessité et mécaniques, il n'y a que des corps agissant [...] en raison de la nature de l'agent et du patient, une réaction que le corps patient ne peut ni faire dévier ni faire changer, et à laquelle il ne peut pas non plus résister. »²⁷.

Le médecin vitaliste montpelliérain Ménuret de Chambaud, dont la contribution au volet médical de l'*Encyclopédie* est également très importante²⁸, passe en revue de manière assez critique l'ensemble de ces définitions, imparfaites et réductrices. L'idée d'effort pour retrancher du corps de l'homme ce qui lui est extérieur, un trop plein, une affection, renvoie de manière plus large à la représentation non seulement de la maladie et de la santé, mais à celle de la nature dans le cours qu'elle observe et dont la notion la plus adéquate pour en rendre compte apparaît bien être celle d'équilibre. Sur ce point, il est intéressant de lire ce qu'en écrit, dans l'un de ses derniers livres, le philosophe contemporain Gadamer : « En réalité, écrit-il, la santé n'est, à l'évidence, pas la seule chose qu'il faille concevoir comme un état d'équilibre. Le concept d'équilibre sert, dans une certaine mesure, à la compréhension de la nature en général. La

26 Friedrich Hoffmann, *De la fièvre salutaire*, § 34, cité par Daremberg, in *Histoire des sciences médicales...*, I, p. 944.

27 *De affectibus haereditaris illorumque origine*, 1699.

28 Nous pensons, concernant Ménuret de Chambaud, au travail de Roselyne Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIII^e siècle à la fin du Premier Empire*.

CORPUS, revue de philosophie

découverte qu'a faite la Grèce, en développant une pensée de la nature, consistait dans la reconnaissance que tout est un ordre dans lequel les événements naturels se déroulent et se répètent selon les cycles fixes. La nature désigne donc ce qui se maintient d'elle-même dans sa propre voie. Telle est la pensée fondamentale de la cosmologie ionique, pensée dans laquelle trouvent leur aboutissement toutes les représentations cosmologiques selon lesquelles, pour finir, un principe d'équilibre régule la variation des événements, générant un ordre qui, telle une justice naturelle, régit tout.»²⁹. Dans cette approche, l'art médical n'est autre chose que le rétablissement de l'équilibre perturbé. Autrement dit, la médecine est l'art qui seconde la nature et, pour ce faire, elle commence par l'écouter, la lire.

Cette approche de la maladie, affection, retranchement ou ajout de ce qui est de trop ou au contraire de ce qui manque au corps, nous fait, pour ainsi dire, voyager dans le temps, d'Hippocrate à Hoffmann, lorsque ce dernier reprend à son compte les dires du médecin de Cos en définissant la médecine comme « l'art d'ôter et d'ajouter ; d'ôter ce qui est superflu et d'ajouter ce qui manque ; et que celui qui est en état de bien faire ces deux fonctions mérite le titre d'excellent médecin. »³⁰. Cette inscription de la médecine dans l'idée d'équilibre naturel revient de manière récurrente dès lors que, de manière problématique, se pose la question de l'intervention du médecin. À partir de quel point peut-il et doit-il intervenir ? Jusqu'à quelles limites ? « Et jusqu'à quel point faut-il livrer la nature à elle-même, se demande Bordeu critiquant Boerhaave dans ce qu'il juge être une trop grande indétermination quant à la marge, au degré d'intervention du médecin pour anticiper ou précipiter les jours critiques de la maladie, faut-il livrer la nature à elle-même, et ne pas se mêler de la cure, *se immiscere*

29 *Philosophie de la santé*, trad. Marianne Dautrey, Grasset, 1998, pp. 47-48.

30 Hoffmann, *Thérapeutique*, II,4, reprenant Hippocrate, *Des airs*, § 1, *Nature de l'homme*, § 9, *Du régime*, I, 2.

curationi ? »³¹. Cette indétermination apparente du médecin de Leyde, critiquée ou en tout cas interrogée ici par Bordeu, renvoie à celle d'un plus illustre médecin encore, Hippocrate, dont on trouve, par exemple, l'aphorisme suivant concernant les crises, entendons ici la terminaison (heureuse ou non) des maladies : « Quand les maladies se jugent³², ou qu'elles sont complètement jugées, ne mettez rien en mouvement, ne sollicitez rien de nouveau à l'aide de purgatifs ou d'autres irritants, mais laissez en repos. »

L'« état d'imperfection » évoqué en premier lieu par Ménuret de Chambaud pour définir la maladie se rapporte à un ensemble de causes qui devraient pouvoir se retrouver au déclenchement de toute maladie. Parmi celles-ci nous avons ce que d'aucuns appellent le dérangement, ou la lésion des fonctions. Et cette approche nous amène plutôt du côté de Galien : « La maladie est une affection contre nature, par laquelle les opérations sont évidemment lésées »³³ ou encore : « La maladie est une constitution contre nature des parties qui lèse les actions. » Dans l'état de maladie, nous retrouvons les mouvements et les opérations qui caractérisent le corps, son anatomie, sa mécanique, ses constituants, mais modifiées. L'idée de modification a cet intérêt qu'elle renvoie à plusieurs manières de représenter le corps. Une lecture mécaniciste du corps peut admettre, ainsi, cette idée de modification. Dans cette approche où le corps s'explique comme étant une machine dont chacune des pièces répond d'une fonction précise, ces facteurs généralement externes viennent perturber la mécanique interne. Les fonctions sont lésées et tel organe qui opérait d'une certaine manière opère désormais à contre temps. Un élément extérieur

31 article *Crise* de l'*Encyclopédie*, t. IV, p. 479, col. 1, § 2.

32 « Jugent » : ici l'idée du jugement renvoie à la crise lorsqu'elle est avérée ; encore le même article de Bordeu, pour préciser ce sens : « Galien, écrit-il, nous apprend que ce mot « crise » est un terme du barreau que les médecins ont adopté, et qu'il signifie, à proprement parler jugement », c'est-à-dire le changement décisif intervenant dans le cours de la maladie.

33 V – *controv. Med. Et philos.*, 1,4, c1.

CORPUS, revue de philosophie

vient réorganiser la circulation des fluides, vient perturber l'équilibre entre solides et fluides. Dans une approche vitaliste, où le corps vivant ne se réduit plus à une stricte question d'agencement mécanique, la maladie exprime également une réorganisation du corps face à une source d'altération. Sans développer plus ici, on peut constater que les grilles de lecture du corps, aussi diverses soient-elles, aussi divergentes soient-elles quant à une question à laquelle elles n'ont fondamentalement pas de réponse : l'origine de la vie, la détermination radicale du vivant, font de la maladie un état modifié des dispositions du corps, qui n'entraîne pas obligatoirement la mort, et qui, souvent, exprime plutôt la manière dont le corps se défend pour rester en vie et pour retrouver l'état initial, celui de la santé.

La fièvre exprime donc, de manière symptomatique, un état du corps modifié. Des facteurs d'ordre interne et externe sont à l'origine de cette modification. La détermination de la fièvre renvoie à la détermination des causes du mal. L'une des pièces maîtresses dans le registre des causes apparaît être l'état du sang.

La part du sang dans le mécanisme de la fièvre

Avant comme après Harvey et la mise en évidence du système de circulation du sang, on insiste sur la question de l'épaisseur ou au contraire de la fluidité du sang. On ne peut donc parler avec conséquence de la nature de la fièvre sans parler de celle du sang. Une des manifestations de la fièvre passe par le frisson. Mais, le frisson n'est pas à lui seul un élément susceptible de rendre compte de la fièvre, il peut donc exprimer un autre phénomène pathologique. Ainsi, sur ce point, Quesnay critique plusieurs de ses prédécesseurs en faisant du frisson une maladie à part entière qui peut être réunie à la fièvre mais qui lui est distincte³⁴. En revanche, le frisson provient d'une série mêlée de causes. Parmi elles, certaines tirent leur origine des mouvements de l'âme (causes qu'on examinera plus tard), d'autres sont tirées des mouvements internes au corps lui-

34 *Traité des fièvres* pp. 101-102.

même, à savoir, en l'occurrence, ce qui se passe au niveau du cœur et des artères et qui se laisse déterminer par le pouls. Quesnay dans son *Traité des fièvres*, reprend ce facteur relatif à l'état du sang. D'abord, il apparaît de manière implicite dans la détermination même de la fièvre : elle est « Une accélération spasmodique du mouvement organique des artères, qui est excitée par une cause irritante, et qui augmente excessivement la chaleur du corps. »³⁵. La pensée de Quesnay continue, ici à s'élaborer comme un passage en revue critique des représentations qui l'ont précédée. Une grande partie des déterminations causales de la maladie et de la fièvre passent donc par la question des mouvements du sang.

L'accélération ou bien le ralentissement de la circulation du sang, dans les veines ou dans les artères, successivement ou en même temps, constitue un facteur pathologique. Le ralentissement peut être dû à l'épaississement du sang, et ce dernier modifie l'état général du patient, état qui ouvre alors la possibilité de l'émergence de nouvelles dégradations. Ainsi en est-il, pour Pierre Chirac, des fièvres pestilentielles et épidémiques. Dans son *Traité des fièvres malignes, des fièvres pestilentielles et autres* (1742), ce médecin commence par répartir les maladies en deux grandes classes : l'interruption de la circulation du sang dans les parties, et l'interruption de la séparation des récréments³⁶ dans les différents couloirs du

35 *Ibid.*, p. 80.

36 « *Recrément*, s. m. dans l'économie animale, est le nom qu'on a donné à des sucs qui se séparent de la masse du sang par des couloirs qui les distribuent à différentes parties du corps pour des usages particuliers.

Il y a des récréments qui sont destinés pour la génération & la nourriture des enfans dans le sein de la mere, & pour les alimens pendant un tems après leur naissance ; tels sont dans les animaux mâles la liqueur prolifique, & dans les femelles, le suc des ovaires, qui fournit la premiere nourriture au genre animal, lorsque l'oeuf est fécondé par la semence, le suc nourricier qui est filtré par la matrice pour nourrir l'enfant dans le sein de la mere : enfin le lait qui est séparé dans les mamelles, pour l'alimenter après sa naissance.

CORPUS, revue de philosophie

corps. Au chapitre trois de ce même ouvrage, Chirac énonce les causes immédiates des fièvres malignes et pestilentielles. Dès le titre de son chapitre, il note qu'elles doivent être déduites des altérations du sang. On doit donc faire remonter ces causes à un sang « épaissi et caillé dans les grosses veines et dans le ventricule du cœur et dans l'engorgement des vaisseaux du cerveau, du poumon, du foie, de l'estomac... ». Ce qui est aussi à noter concernant ce traité, c'est que s'il recherche, comme il le dit lui-même, à l'intérieur du corps les causes de la maladie et non en direction de quelque cause occulte (il rend hommage ici à Boerhaave qui joue la carte de la transparence, de la clarté et de la rationalité, au contraire des médecins du nord dont il dresse une image peu favorable ; « chacun, écrit-il, a ses pilules, sa poudre calmante, son spécifique, son remède particulier. »), s'il se base sur la seule mécanique du corps en remontant, à la manière de Descartes, des causes les plus simples vers les plus complexes, il ira chercher dans les causes externes l'influence prédominante des climats (cause traditionnelle) et le conditionnement psychologique du malade potentiel (le rôle de la peur au cours des épidémies et sa traduction par un épaissement du sang...³⁷). La découverte de Harvey, qui joue bien sûr un rôle majeur dans la poursuite de la médecine, n'a pas débouché pour autant sur la possibilité d'établir le facteur sanguin comme une cause véritablement efficiente du

Il y en a d'autres qui sont filtrés & déposés dans différentes parties du corps, pour l'usage de ces parties mêmes : ceux-ci peuvent être réduits à trois genres, savoir aux recréments dissolvans, aux recréments lubrifiants, & aux recréments humectans. » *Encyclopédie*, t. XIII, p. 865, col. 1.

37 Il est à noter que ce rôle de la peur intervient, notamment, dans le débat qui oppose les tenants de la thèse de la contagion aux opposants à cette thèse concernant les épidémies (dont la peste) ; notamment, comme contribution à ce débat, la *Dissertation sur la peste de Provence* de Jean Astruc, 1722, ou encore, *Lettre de M. Chicoyneau, Conseiller du Roi, pour prouver ce qu'il avancé dans ses observations et réflexions touchant la nature, les événements et le traitement de la peste de Marseille et d'Aix, du 10 décembre 1720*, parmi beaucoup d'autres textes qui ont été produits sur ce sujet durant tout le siècle.

déclenchement de la maladie. Beaucoup d'oscillations caractérisent donc les théories d'une accélération ou bien d'un ralentissement du sang, d'un épaissement ou bien au contraire d'une trop grande fluidité de celui-ci. Il est vrai que la pratique de la saignée va figurer encore longtemps parmi les ordonnances médicales et que bien peu seront ceux qui vont minorer cette pratique, cela jusqu'au dix-neuvième siècle.

Quesnay, dans son *Traité*, passe en revue les différentes sectes qui, chacune, en fonction de la lecture du corps qu'elles proposent et la plupart du temps affirment sans laisser trop de part au doute, en montrant qu'elles ne pouvaient déterminer les causes de la maladie et de la fièvre que d'une manière partielle, en chargeant la balance d'un côté seulement. Ainsi a-t-on la secte des médecins humoristes, descendants d'Hippocrate, axant leur lecture du corps sur une théorie des humeurs (C'est-à-dire l'ensemble des fluides présents dans le corps). La secte des Méthodistes ou Médecins Organistes, fait, quant à elle, consister presque toutes les maladies dans le resserrement et le relâchement des solides. Celle des Empiriques, réduit la maladie à ses symptômes et est une illustration saisissante des ambiguïtés dont nous rendons compte depuis le début de notre article. Ensuite viennent les Gassendistes ou Qualitatifs. La secte la plus sévèrement jugée par Quesnay est celle des Fermentateurs ou Coagulateurs, secte qui doit, selon l'auteur, être absolument bannie de toute histoire digne de la "vraie" médecine. À propos des Hydrauliques, Quesnay tire précisément quelques conclusions sur le fait que la découverte de la circulation du sang n'a pas occasionné que des conclusions et des initiatives pertinentes, loin s'en faut : « La découverte de la circulation, écrit-il, détruisit plus d'erreurs dans la médecine, et en fit plus éclore de nouvelles, qu'elle procura de connaissances : elle inspira un dégoût général pour la doctrine des anciens. »³⁸ ; cette secte réduit ainsi le corps à une machine hydraulique où tout ne semble affaire que de circulation. Ensuite viennent les Triturans, inventeurs du système de la

38 *Traité des fièvres*, p. 58.

CORPUS, revue de philosophie

trituration³⁹, puis les Spasmodiques, secte également très dangereuse, ainsi que le remarque Malouin dans l'article *Spasmodique*, car « toutes les maladies mériteroient cette qualification, parce que toutes dépendent d'un spasme plus ou moins général ; mais nous avons remarqué qu'il y en avoit où cet état n'étoit que secondaire produit par un vice humoral, & que dans d'autres le spasme étoit essentiel. »⁴⁰ ; cette secte réduit comme en une sorte de principe unique l'ensemble des maladies car elles se manifesteraient par un spasme ; or le spasme peut aller du dérangement corporel à la convulsion⁴¹. Toujours à

39 Sur la trituration, nous renvoyons aux articles de Jaucourt et en rubrique "pharmacie" et en rubrique "médecine" : « *Trituration*, en Pharmacie, est l'action de réduire un corps solide en poudre subtile. On l'appelle aussi lévigation, pulvérisation, &c. Voyez *Poudre*, *Broyement*, *Levigation*, &c. Ce mot est formé du latin triturare, broyer, qui vient de tero, froter, piler, briser. » - « se dit aussi, en Médecine, de l'action de l'estomac sur les alimens, qui les rend propres à la nutrition. Voyez *Estomac*, &c.

Quelques médecins prétendent que la digestion se fait par la trituration, & non par la fermentation ; autrement que l'estomac ne fait autre chose que de broyer & atténuer les alimens pour les rendre propres à la nutrition. Voyez l'article *Digestion*, où cette matière est traitée amplement.

Ce système fit beaucoup de bruit, il y a quelques années, étant soutenu par le docteur Pitcarn & par d'autres ; mais il paroît qu'il est maintenant fort tombé. La doctrine de la trituration n'est pas nouvelle. Erasistrate l'a soutenue anciennement dans toute son étendue, & les modernes n'ont fait que la renouveler. », t. XVI, p. 665, col. 1.

40 *Ibid.*

41 Il est à remarquer que l'article *Spasme* de l'*Encyclopédie*, article de Malouin, donne lieu à un questionnement anthropologique, notamment à partir de la détermination du caractère contre nature du spasme, de ce qu'il manifeste ; faisant allusion et rendant « hommage » à Bordeu, voici comme s'exprime, dans un passage de cet article, Malouin : « voilà donc le spasme proposé comme cause générale de maladie, suivons l'auteur dans les différens pas qu'il a faits pour venir à cette conséquence, & examinons sans prévention les preuves sur

propos de cette même secte, Quesnay la divise en quatre sous sectes (les Spasmodiques turbulents avec Van Helmont – les Spasmodiques autocratiques avec Stahl et ses disciples – les Spasmodiques mécaniques avec Hoffmann et les Spasmodiques systématiques). Enfin, la secte des Organiques Pyrotiques vient clore cette revue ; elle nous ramène plus immédiatement à la question de la fièvre, puisqu'il s'agit ici de la mise en avant de la chaleur comme phénomène central de détermination pathologique. À ce sujet Quesnay écrit : « On commença à entrevoir vers la fin du dernier siècle, que la chaleur naturelle, ou la chaleur sensible du corps, est excitée par l'action des vaisseaux » mais, par des erreurs « On a confondu la vraie chaleur naturelle du corps avec d'autres chaleurs qui lui sont étrangères et nuisibles : on a imputé à celle-là tous les funestes effets de celle-ci »⁴², raisonnement qui a amené ces médecins Pyrotiques à déduire de fausses idées sur les fièvres.

Il apparaît que les différentes représentations issues des écoles listées par Quesnay ont amené ces excès qui consistent en une réduction des maladies à ces représentations, réductionnisme ou localisme qui continuera, du reste, à sévir au siècle suivant.

Ces réductions montrent assez comment la médecine manque d'une certaine indépendance et autonomie par rapport aux conclusions des travaux en physiologie. Bien souvent, elle épouse les limites de sa discipline cousine, mais avec des implications dramatiques lors du passage à la pratique. Ainsi qu'on l'a évoqué, le sang est un élément du dispositif d'une

lesquelles il en étaye la vérité. Jettons d'abord un coup d'oeil sur l'homme sain, & sans remonter aux premiers élémens peu connus dont il est composé, fixons plus particulièrement nos regards sur le tableau animé que présentent le jeu continu des différentes parties & les fonctions diversifiées qui en résultent.

Qu'est-ce que l'homme ? ou pour éviter toute équivoque, que la méchanceté & la mauvaise foi sont si promptes à faire valoir ; qu'est-ce que la machine humaine ? », t. XV, p. 435, col. 2, § 4.

⁴² *Traité des fièvres*, pp. 72-73.

CORPUS, revue de philosophie

lecture pathologique du corps, mais, en ce qui concerne la fièvre, l'élément qui s'impose dans cette détermination est la chaleur.

La signification de la chaleur

La référence aux Pyrotiques présente cet intérêt souligné par Quesnay : la difficulté à distinguer une chaleur naturelle d'une chaleur pathologique. La chaleur n'est pas en elle-même un élément nouveau de prise en compte, puisqu'Hippocrate y accordait une attention centrale, mais on voit ici les limites de cette référence qui survit largement à la doctrine du médecin de Cos. Celle-ci ne permet pas de faire la part du normal et du pathologique. Or la chaleur intervient à plusieurs niveaux : elle est témoin d'un état naturel du corps, tout milieu interne doit se caractériser par une certaine chaleur, du moins tel est le cas chez les animaux à sang chaud – l'excès de chaleur, la température, témoigne d'un dérangement organique dont il faut identifier la ou les causes – la chaleur c'est aussi la coction, c'est-à-dire cette poussée qui annonce une terminaison heureuse, critique et ici, la fièvre intervient comme un élément salutaire. La permanence de la chaleur à tous les états de la vie du corps trouve son illustration en un théorème énoncé (et repris des études antérieures) par le médecin Fizès : « Toute chaleur dans le corps humain est toujours en raison composée de l'agitation intestinale de ses particules, de la célérité de son cours, de sa quantité présente dans une partie, et de sa consistance. »⁴³

Un double constat se dégage dont la première proposition est implicitement contenue dans ce que l'on vient d'énoncer : toute chaleur n'est en rien pathologique, elle est même heureuse et vitale (idée qu'on pourrait rapprocher de celle, actuelle, de thermorégulation) ; tout excès de chaleur n'est pas non plus dommageable pour la santé du corps, ainsi certaines fièvres éphémères n'ont absolument rien de maligne ; lorsqu'on fournit un effort musculaire, lorsqu'on a éprouvé une émotion forte, une

⁴³ Conseiller et médecin du roi, professeur de chimie à Montpellier et ancien professeur de mathématiques, auteur du *Traité des fièvres*, publié en 1757, dont nous citons un extrait p. 70-71 de l'ouvrage.

petite poussée de fièvre n'est donc pas inquiétante ; ce qui le deviendrait, ce serait sa persistance une fois l'effort passé depuis longtemps, ou une fois l'émotion bien retombée et oubliée. La deuxième proposition renvoie à une complexité qui n'est plus relative à la santé mais à la pathologie, c'est que si les fièvres se caractérisent le plus souvent par une poussée de chaleur, elles peuvent aussi se caractériser par un « froid fébrile ». Le même Fizès, avec d'autres de ses contemporains énonce que l'état fébrile renvoie à d'autres composantes que la stricte chaleur, autrement dit que certains médecins se trompent en pensant que la fébrilité impliquerait toujours la chaleur. On rejoint ici des présupposés importants qui datent d'Hippocrate, faisant de la chaleur un élément lié à la santé.

Ainsi la coction est un mouvement se caractérisant par une forte chaleur corporelle, comme la sueur par exemple, et qui exprime, de manière normalement assez imminente même si elle n'est pas immédiate, si elle doit se faire à l'étape prochaine, une évacuation morbifique salutaire. Toute la matière morbifique, c'est-à-dire la matière contenant la substance de la maladie s'évacue par cette coction. Ce phénomène, la coction, se définit, pour reprendre ce qu'en dit Voullonne, comme » le temps où le principe de la vie exerce ses forces contre le principe de la maladie pour le subjuguier et l'éteindre. »⁴⁴. Au contraire, le froid et la crudité renvoient au dépérissement du corps ; ils expriment alors cet état d'un corps qui a renoncé à se défendre et qui laisse la mort l'envahir. Il est généralement accompagné de signes funestes. Parmi ces différents signes, l'un d'entre eux n'est pas à négliger : les couleurs du corps et de la maladie. Les couleurs sombres, noirâtres, verdâtres ou encore violacées témoignent d'un état fort inquiétant, caractérisé par plusieurs signes funestes qui peuvent du reste se manifester à l'insu du malade, de la perception qu'il peut avoir de l'état de son mal ; les

44 Voullonne, *Mémoire qui a remporté le prix au jugement de l'Académie de Dijon en 1782, sur la question proposée en ces termes : « déterminer avec plus de précision qu'on ne l'a fait jusqu'à présent le caractère des fièvres intermittentes et indiquer par des signes non équivoques les circonstances dans lesquelles les fébrifuges peuvent être employés avec avantage et sans danger pour les malades »*, publié en 1786.

CORPUS, revue de philosophie

couleurs vives et claires (pas trop claires, sinon on vire à la pâleur et celle-ci est plutôt une couleur annonciatrice d'un état de faiblesse ou pré-maladif) expriment quant à elles une régénération du corps. Ainsi, si l'on prend les multiples justifications de la saignée, c'est que, par sa pratique régulière, elle permettrait de posséder un sang rouge vif, témoin d'une santé pleine de vigueur⁴⁵.

Le temps, véritable régulateur de la maladie

Fièvre et maladie ont des couleurs, elles ont aussi un temps déterminé. Sur ce point également, la doctrine hippocratique reste prédominante. Les jours servent à départager aussi bien la nature de l'évolution du mal que la nature même des fièvres. On n'est pas malade de la même manière suivant qu'on est atteint d'une fièvre éphémère, tierce, quarte, etc. Le temps intervient de cette manière aussi arithmétiquement déterminée de façon à repérer les jours critiques qui ne peuvent arriver à n'importe quel moment. Le temps s'impose comme élément de détermination de la crise, point sur lequel le médecin peut s'appuyer et organiser sa stratégie d'intervention. Laissons sur ce thème la parole à Bordeu, dans cet article dont l'importance, à notre avis, dépasse le strict cadre de l'objet de l'article, à savoir les crises :

Toutes les maladies aiguës se terminent en quarante jours, & souvent plutôt ; il y en a beaucoup qui finissent vers le trentième, & plus encore au vingt, au quatorze ou au sept. C'est donc dans l'espace de sept, de quatorze, de vingt ou de quarante jours au plus, qu'arrivent toutes les révolutions des maladies aiguës, qui sont celles qui ont une marche marquée par des crises & des jours critiques, ou du moins dans lesquelles ce caractère est plus sensible, plus observable [...] On voit par ce précis quels sont les bons &

⁴⁵ À ce sujet, le livre de Chantal Beauchamp, *Le sang et l'imaginaire médical, histoire de la saignée aux XVIII^e et XIX^e siècles*, 2000, Desclée de Brouwer.

les mauvais jours dans une maladie aiguë ; les éminemment bons sont le septieme, le quatorzieme & le vingtieme⁴⁶.

Sur cette doctrine des jours, Bordeu évoque dans ce même article l'influence de l'école pythagoricienne sur les médecins. Il en montre également les limites, d'une manière plus ou moins ironique. Ainsi se demande-t-il ce qu'est un jour en médecine, ce que cette notion signifie vraiment. Il accuse les excès de cette doctrine qui fait passer les nombres avant les maux : « Il [Hippocrate] recommande à son fils Thessalus de s'attacher exactement à l'étude de la science des nombres ; parce que la connoissance des nombres suffit pour lui enseigner, & le circuit ou la marche des fievres, & leur transmutation, & les crises des maladies, & leur danger ou leur sûreté. C'est évidemment le Pythagoricien qui donne un pareil conseil, & non le medecin. ». Entre les jours critiques et précritiques, nous avons des jours qui représentent des moments de danger pour le malade. On parle de jours indices, intercalaires et vides . Les jours indices ou indicateurs sont ceux qui indiquent que la crise sera parfaite ; elle se fera dans les jours radicaux (quatrième, onzième, dix-septième) ; concernant les intercalaires, Bordeu restitue en ces termes la doctrine hippocratique (restitution plus claire que ce que nous pourrions résumer nous-même) :

Les jours qu'on nomme “intercalaires” ou “provocateurs”, sont le troisieme, le cinquieme, le neuvieme, le treizieme & le dix-neuvieme ; ils sont comme les lieutenans des critiques, mais ils ne les valent jamais : s'ils font la crise, on doit craindre une rechûte ; Hippocrate l'a dit nommément du cinquieme, qui fut mortel à quelques malades des épidémies. Le neuvieme se trouvant entre le septieme & le quatorzieme, peut être quelquefois heureux ; Galien le place entre les critiques du second ordre, & cela parce qu'il répare la crise du septieme, ou qu'il avance celle du quatorzieme. Le treizieme & le dix-neuvieme sont très-foibles, le dernier plus encore que le premier. » Enfin les jours dits « vides » : « ils ne jugent pour l'ordinaire que malheureusement, parce qu'ils n'indiquent rien, & qu'ils ne sauroient suppléer aux

46 *Crise*, t. IV, p. 472, col. 1, § 5.

CORPUS, revue de philosophie

critiques, sont le sixieme, le huitieme, le dixieme, le douzieme, le seizieme, le dix-huitieme, &c.⁴⁷

La fièvre annonce sa nature, son intention maligne ou salutaire en raison du moment où elle intervient. Ainsi, lorsqu'elle intervient dans le cours de la maladie, c'est généralement meilleur signe que lorsqu'elle intervient dès le début, donnant lieu à d'autres complications. En d'autres termes, mieux vaut la fièvre après la convulsion que cette dernière après et comme conséquence du spasme. Lorsque l'on considère le phénomène fébrile en lui-même, pris dans son propre mouvement, on peut distinguer les étapes suivantes. D'une part, en prenant en exemple le tableau comparatif de Voullonne⁴⁸ entre les périodes distinguées par les anciens et celles déterminées par les contemporains du médecin ; dans tous les cas, trois périodes qui s'appellent, chez les anciens le commencement, l'état et la déclinaison, et chez les modernes, le temps de l'irritation, celui de la coction et celui de la crise.

Chaque état a son appareil de symptômes qui lui sont particuliers. Il est nécessaire, précise l'auteur, que chaque état soit caractérisé par un parfait et entier développement. Cela renvoie à la doctrine qui, depuis Hippocrate, reste fidèle au cours de la nature, pour que les choses se passent bien, il faut qu'elles se déroulent entièrement, c'est-à-dire naturellement. Doctrine qui rejoint, en un sens, le souci des botanistes et naturalistes du XVIII^e siècle, en effet, plus la maladie se présente tel un être parfait dans son accomplissement, plus elle sera aisée à déterminer, repérer, classifier, tout comme les espèces végétales ou animales. Le premier temps est caractérisé par le froid, la santé et le corps balancent du côté du cru, du refroidissement avec le ralentissement de la circulation : « C'est donc généralement dans les symptômes qui annoncent le ralentissement de la circulation, et non dans le symptôme unique du refroidissement, qu'il faut chercher le caractère essentiel et inséparable du premier temps de l'accès d'une fièvre intermittente. » L'auteur s'attache ici à ce que le médecin ne s'en

47 *Ibid.*, p. 473, col. 1.

48 Voullonne, *op. cit.*, pp. 32-33.

tienne pas à la pure et simple manifestation mais qu'il procède à une lecture combinée des symptômes. Il est à remarquer, à ce sujet, et cela nous renvoie à ce que nous avons déjà constaté auparavant, que la maladie n'est jamais affaire d'un symptôme, que cette notion au singulier ne veut rien dire de précis, c'est toujours la combinaison qui fait la nature du mal en question. Le deuxième temps renvoie à cette définition proposée par Voullonne, que nous avons déjà donnée tout à l'heure, pour préciser le sens de ce phénomène, à savoir : « le temps où le principe de la vie exerce ses forces contre le principe de la maladie pour le subjuguier et l'éteindre. ». Le troisième temps est celui de la crise où « le principe de vie, devenu en quelque sorte maître du principe de maladie, le repousse loin de lui. » C'est le temps de l'expulsion de la matière morbifique. Certes, dans cet exemple, il s'agit essentiellement des fièvres intermittentes. Mais celles-ci sont particulièrement préoccupantes et courantes, car elles sont nombreuses et complexes, plus problématiques que des fièvres qui se déroulent en un seul temps.

D'autre part, nous pouvons également regarder la répartition que propose Bordeu des différents temps de la fièvre⁴⁹. Nous retrouvons bien les trois temps de la fièvre : la première fièvre renvoie aux désordres que cause dans un viscère l'irritation qu'il éprouve, d'où la fièvre d'irritation ; la deuxième fièvre est due à une action vive et énergique de la partie affectée, d'où la fièvre de coction ; la troisième est celle où la partie affectée fait le dernier effort pour se rétablir, d'où la fièvre d'évacuation. On comprend que ce schéma du mouvement des fièvres suive ou marche de pair avec une définition faisant de ce phénomène un effort du corps luttant avec la maladie pour recouvrer la santé. La fièvre annonce, et là elle est de l'ordre du symptôme ; elle catalyse également, puisqu'elle prépare le mouvement final qu'elle accompagnera, celui de l'évacuation. La fièvre prise en elle-même, est donc, en ce sens, plus manifestation de la santé que de la maladie. Mais elle n'est jamais simple, et le plus souvent elle est compliquée d'autres maux. Ce sont donc ces complications qui attirent l'attention du

⁴⁹ Bordeu, *Théorie générale des maladies et analyse médicale du sang*, théorème 25, 1775, pp. 94-95.

CORPUS, revue de philosophie

médecin. Celles-ci renvoient à des causes internes et à des causes externes. Et, bien sûr, c'est à la lisière de ces différents facteurs qu'intervient la part de décision du médecin. Que va-t-il faire de ce qu'il observe ? Comment va-t-il intervenir ? Que va-t-il prendre d'abord en considération ? On retrouve, tel un leitmotiv pertinent, la question posée par Bordeu : « Et jusqu'à quel point faut-il livrer la nature à elle-même, faut-il livrer la nature à elle-même, et ne pas se mêler de la cure, *se immiscere curationi* ? »

Les passions de l'âme

Bien que la question des rapports du moral et du physique occupe une place extrêmement importante dans l'appréhension médicale et philosophique de l'économie de la santé au XVIII^e siècle, nous ne ferons, ici, qu'entr'ouvrir la boîte de Pandore de cette dimension. Fièvre et maladie expriment la complexité des combinaisons entre les différents éléments constitutifs du milieu interne de l'homme, rapports entre solides et liquides, les différents états, autant de choses que nous avons été amenés à évoquer précédemment. Elles expriment également la complexité non pas seulement organique mais psychique de l'homme. L'âme intervient bien dans les événements pathologiques, aussi bien comme provocatrice de ces événements que comme catalyseur, quelquefois comme contribution thérapeutique⁵⁰. L'anthropologie de la maladie que nous voulons évoquer ici nous amènera donc du côté de la part de l'âme dans le corps, de l'alchimie des passions, des désirs, de l'imagination.

La question du rapport entre ce qui relève du moral et ce qui provient du physique apparaît régulièrement concernant les causes des fièvres, du moins de certaines d'entre elles. L'idée n'est pas ici de nous livrer à un développement général sur tous

50 Nous pensons, par exemple, à l'ouvrage suivant, du médecin Doppet, Docteur en médecine de la Faculté de Turin, *Ouvrage utile à tout citoyen, dans lequel on trouve une nouvelle manière de guérir, puisée dans les affections de l'âme, & la Gymnastique*, Turin, 1787, dans lequel il démontre le caractère bénéfique des passions dans la thérapeutique.

les phénomènes d'ordre mental, psychologique, mais plutôt de regarder comment et à quel moment de la littérature médicale sur telle ou telle maladie cette dimension est prise en compte, est inscrite soit dans l'ordre des causes, soit dans celui des effets. Il s'agit donc de nous demander durant quel événement de la vie pathologique du corps, ce dernier rencontre l'âme pour dire la même chose, pour exprimer une souffrance commune. Le terme qui revient, semble-t-il, le plus systématiquement, est celui de « passion ». Mais l'usage de ce mot peut s'avérer souvent fallacieux.

En effet, la passion peut aussi bien s'employer dans une acception strictement morale, morale et physiologique, ou purement physiologique. Pour prendre cette dernière approche, lorsqu'un médecin évoque la passion iliaque, il s'agit d'une très grave indisposition intestinale ou du ventre plus généralement se caractérisant par des vomissements continuels, vidant littéralement le malade, et provoquée par quelque empoisonnement ou cause extérieure. Dans cette acception, on retrouve donc le sens qui renvoie le plus directement à l'étymologie : idée de souffrir, d'être affecté par. Le sens moral renvoie aux théories philosophiques, aussi bien celles qui reposent sur une lecture distincte de l'âme et du corps, que de celles qui réproouvent une telle distinction. Ainsi, le médecin qui, tout en prenant le corps pour objet d'investigation et, éventuellement, interrogeant l'âme comme source supplémentaire d'investigation et de connaissance de l'état du patient, peut parfaitement être sensible à la lecture cartésienne des passions, sans en tirer pour autant quelque implication pratique. Ce qui nous intéresse ici se rapporte plutôt à l'approche intermédiaire de la passion, celle qui lie âme et corps en un destin commun. Commençons par comparer deux des articles portant sur les passions dans l'*Encyclopédie* : le sens philosophique et moral et le sens physiologique et médical⁵¹.

Passions, s. f. pl. (Philos. Logique, Morale) Les penchans, les inclinations, les desirs & les aversions, poussés à un certain degré de vivacité, joints à une sensation confuse de plaisir

51 Les articles *Passions* sont signés de Jaucourt.

CORPUS, revue de philosophie

ou de douleur, occasionnés ou accompagnés de quelque mouvement irrégulier du sang & des esprits animaux, c'est ce que nous nommons passions. Elles vont jusqu'à ôter tout usage de la liberté, état où l'ame est en quelque maniere rendue passive ; de-là le nom de passions⁵².

Ensuite, l'auteur de l'article se livre à une division entre plusieurs groupes de passions : plaisir et peine des sens pour le premier groupe, plaisir de l'esprit ou de l'imagination pour le deuxième. Notons également qu'il est retenu que la joie et la tristesse sont comme la base et le fond de toutes les passions, et que l'inquiétude exprime le combat entre la crainte et l'espérance.

On retrouve plusieurs des divisions traditionnellement établies en philosophie ; on y retrouve également cette position consistant à faire subir le sujet, sa raison n'étant alors plus libre d'évoluer, sa volonté étant en quelque sorte comme affectée ; ce dernier n'est plus en mesure d'agir en fonction d'idées claires et distinctes. En même temps, clarifions tout de suite que nous sommes bien conscients qu'il n'existe pas « un » discours philosophique ramassant toutes les formes de passions. Ainsi le texte de Descartes propose en quelque sorte une distribution des passions de l'âme, parce que certaines sont de nature à accroître les connaissances de l'homme, à contribuer à éclairer son esprit : « L'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient sans cela être effacées. Comme aussi tout le mal consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin ; ou bien qu'elles en fortifient et conservent d'autres auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter. »⁵³. L'ambiguïté dans le début de l'article de Jaucourt réside dans cet accompagnement de l'âme par le corps : « occasionnés ou accompagnés de quelque mouvement irrégulier du sang & des esprits animaux » (nous entendons ici par « esprits animaux » ce qui désigne les fluides

52 *Passions*, t. XII, p. 142, col. 1.

53 *Traité des passions de l'âme*, Article 74, À quoi servent toutes les passions et à quoi elles nuisent.

nerveux, ce qui a directement rapport aux nerfs). Or précisément, cela ne revient pas au même puisque dans un cas, un mouvement sous la forme d'un accident corporel occasionne les penchants que sont les passions, dans l'autre, il les accompagne, ce qu'on pourrait entendre par : il en est un effet. Les textes des médecins de ce siècle peuvent-ils nous aider à lever cette difficulté ? Avant d'en consulter quelques-uns, passons, ainsi que nous l'avons proposé, du Jaucourt philosophe moraliste au Jaucourt « médecin »⁵⁴, et regardons ce qu'il nous propose comme définition, en prenant également le début de l'article :

Passion, (Méd. Hyg. Pathol. Thér.) le desir, l'inclination pour un objet, qui est, qui peut être, ou qui paroît être agréable, avantageux, utile ; & l'éloignement, l'aversion que l'on a pour des objets qui sont désagréables, désavantageux, nuisibles, ou qui paroissent tels, sont des sentimens, des affections intérieures, que l'on appelle passions ; lorsqu'ils sont accompagnés d'agitation forte, de mouvemens violens dans l'esprit. [dans toute cette partie, la définition s'amorce comme aurait tout aussi bien pu s'amorcer la première définition, philosophique et morale ; la passion est présentée comme ce penchant centrifuge ou centripète propre à chaque individu envers différents objets ou êtres] Dans toutes les passions, on est affecté de plaisir ou de joie, de peine ou de tristesse, de chagrin, de douleur même ; selon que le bien désiré ou dont on espere, dont on obtient la possession, est plus considérable, peut contribuer davantage à procurer du plaisir, du bonheur ; ou que le mal que l'on craint, dont on souhaite l'éloignement, la cessation, ou dont on souffre avec peine l'idée, l'existence, est plus grand, plus prochain, ou plus difficile à éviter, à faire cesser. [Nous trouvons confirmation que l'amorce de cette définition n' a rien de comparable avec celle d'autres articles de médecine ou de physiologie ; pour le moment, il ne s'agit que de sentimens et de penchants ; voyons un peu plus loin :] On ne peut donc pas douter que les fortes affections de l'ame ne puissent beaucoup contribuer à entretenir la santé ou à la détruire selon qu'elles favorisent ou qu'elles

54 Précisons que Jaucourt, tout féru de médecine qu'il fut, n'a jamais exercé la profession de médecin.

CORPUS, revue de philosophie

troublent l'exercice des fonctions : la joie modérée rend, selon Sanctorius, la transpiration plus abondante & plus favorable, & lorsqu'elle dure long-tems, elle empêche le sommeil, elle épuise les forces : l'amour heureux dissipe la mélancholie ; l'amour non-satisfait cause l'inappétence, l'insomnie, les pâles-couleurs, les opilations, la consommation, &c. La haine, la jalousie produit de violentes douleurs de tête, des délires : la crainte & la tristesse donnent lieu à des obstructions, à des affections hypocondriaques ; la terreur, à des flux de ventre, des avortemens, des fièvres malignes ; il n'est pas même sans exemple qu'elle ait causé la mort. L'excès ou le mauvais effet des passions, des peines d'esprit violentes, est plus nuisible à la santé que celui du travail, de l'exercice outre mesure : s'il survient à quelqu'un une maladie pendant qu'il est affecté d'une passion violente ; cette maladie ne finit ordinairement qu'avec la contention d'esprit qu'excite cette passion, & la maladie changera plutôt de caractère que de se dissiper⁵⁵.

Ce deuxième extrait nous ramène plus directement à la manière dont les passions vont être évoquées et répertoriées dans la littérature médicale. Là où Descartes voyait une utilité des passions pour l'âme dans certains cas, les médecins leur accordent une utilité pour le corps, dans certains cas également. Prenons l'exemple du rôle des passions tristes dans la fièvre lente, formulé par Jaucourt dans son article sur la fièvre : « On tâchera d'adoucir les passions tristes par les réflexions & les moyens les plus propres à y parvenir : on changera de demeure, s'il est possible. ». Sur le registre des passions et de leur nature médicale et pathologique, nous proposons en référence quatre médecins que nous avons déjà eu l'occasion de consulter, et dont on sait à quel point s'exerce leur influence, pour quelques-uns d'entre eux, sur la pensée médicale jusqu'à la fin du XVIII^e siècle : Sydenham, Lomnius, Boerhaave et Chirac.

En ce qui concerne le premier, le célèbre médecin anglais, il évoque les émotions de l'âme comme une constante jouant sur l'économie animale, posant ce principe dans les premières pages de l'un des livres qui ont fait l'objet d'une traduction en

55 T. XII, p. 149, col. 1.

français⁵⁶. Lomnius, auquel fait référence Jaucourt dans son article sur la fièvre, insiste sur le rôle « salutaire » des passions de l'âme : « Les passions de l'âme ne contribuent pas peu à déterminer le genre de l'évacuation critique : en effet, la crainte produit les selles, le vomissement ou les urines ; la joie, promet des sueurs... ». Les passions prennent ici un sens non seulement positif, mais elles apparaissent comme une promesse thérapeutique, en effet, un choc psychologique serait alors susceptible de libérer la matière morbifique que l'organisme seul n'était pas à même d'évacuer. Dans les *Aphorismes* de Boerhaave, les passions ne sont pas seulement envisagées dans une acception générique, mais certaines d'entre elles sont ciblées et leurs causes et effets explicitement évoqués dans le cadre des pathologies étudiées. Parmi elles, la mélancolie qui constitue une sorte de véritable passion de nature pathologique, et la manie. « Les médecins appellent Mélancolie, écrit Boerhaave, un délire long et opiniâtre sans fièvre, et pendant lequel le malade est toujours occupé presque d'une seule et même pensée. »⁵⁷. Souvenons-nous que le délire, ainsi que plusieurs médecins le précisent (Quesnay notamment) ne constitue pas un symptôme de la fièvre et peut constituer un mal, une maladie en elle-même. Quant à la manie, elle est un accroissement de la mélancolie « jusqu'au point de mettre les liqueurs du cerveau dans une si grande agitation, qu'elle cause une fureur terrible » (à noter que le terme « fureur » est utilisé notamment pour qualifier l'enthousiasme, cf. article *Enthousiasme*). Le remède que préconise Boerhaave laisse quelque peu songeur : « précipiter le maniaque dans la mer et de l'y tenir plongé tant qu'il peut le supporter. »⁵⁸.

Le phénomène pathologique qui peut constituer un lien entre les mouvements du corps et ceux de l'âme est évoqué par le terme de « délire », et le même Boerhaave le définit comme « production d'idées qui ne sont point conformes aux causes

56 *Méthode complète pour guérir presque toutes les maladies, avec une description exacte des symptômes qui les accompagnent...*, 1752, p. 17.

57 Boerhaave, *Aphorismes*, p. 368.

58 *Ibid.* p. 385.

CORPUS, revue de philosophie

externes, mais à la disposition intérieure du cerveau, avec un jugement qui naît de ces idées, une affection de l'âme et le mouvement du corps qui s'ensuit.»⁵⁹. Il existe une symétrie explicite entre la disposition intérieure du cerveau, c'est-à-dire sa disposition organique et la disposition de l'âme. Sitôt que cette disposition change par quelque accident, celle de l'âme changera également. On songe à Diderot, « Dérangez l'origine du faisceau, vous changez l'animal »⁶⁰. Le délire, bien plus que la passion, renvoie à l'organique, à la matière ou à la mécanique du corps, ce qu'exprime l'article *Délire* de l'*Encyclopédie* :

Tant que les fibres du cerveau, dit M. de Sauvages dans son livre des nouvelles classes de maladies, (1732)⁶¹ jouissent de l'harmonie que l'auteur de la nature a formée entr'elles, par une tension proportionnée, les idées & les jugemens qui résultent du changement qu'elles éprouvent par les causes externes ou internes, sont sains & naturels, conformes à leurs objets ; mais dès que cet accord est dérangé, que les fibres deviennent trop tendues, trop élastiques, comme dans la phrénésie, la manie (voyez *Manie*, *Phrénésie*) dans lesquelles maladies toutes les fibres qui servent aux fonctions de l'ame, ont le même défaut : dans la mélancolie, la démonomanie, où il n'y en a que quelques-unes de viciées de la même manière (voyez *Démonomanie*, *Mélancolie*), dans des cas au contraire où elles sont trop relâchées, comme dans la léthargie, la stupidité (voy. *Léthargie*, *Stupidité*) : alors les idées & les jugemens, qui ne sont que la comparaison que l'esprit fait de ces idées, sont à proportion plus fortes ou plus foibles que l'impression des objets ; & comme ses opérations sont finies, les plus fortes occupant

59 *Ibid.* p. 205.

60 Réflexion de Bordeu dans le *Rêve de d'Alembert*, DPV, p. 168, que reprend, comme épigraphe, Jean-Pierre Changeux, dans son livre *L'homme neuronal*.

61 Il s'agit des *Nouvelles classes des maladies dans un ordre semblable à celui des botanistes, comprenant les genres et les espèces*, de Boissier de Sauvages 1732, remplacé en 1763 par *Nosologia methodica, sistens morborum classes, genera et species, juxta sydenhami mentem et botanicorum ordinem Amstelod* ; traduite en français par Gouvion et Nicolas.

toute la faculté de penser, fixant toute son attention (voyez *Attention*), il n'apperçoit pas les autres : de-là vient qu'il n'en sauroit porter un jugement sain & naturel⁶².

Du délire à la stupidité, il semble ne pas y avoir dans les grilles médicales que nous parcourons d'autre différence que celle qui relève de la quantité ; l'un et l'autre proviennent des modifications organiques qui sont entraînées par telle cause externe ou interne. L'incapacité de faire usage de sa raison trouve son origine aussi bien dans un accident corporel que dans un choc externe provoquant des lésions dommageables. Cela nous amène au dernier médecin que nous prenons ici en exemple, Pierre Chirac dans son *Traité des fièvres malignes*. « La stupidité, écrit-il, ou la difficulté de faire usage de sa raison, ne vient que de la difficulté qu'on a de lier les différentes idées qui doivent former un raisonnement juste et naturel ; la difficulté de lier les idées convenables suppose nécessairement que leurs types corporels ne peuvent se renouveler, se retracer, et se soutenir dans le cerveau, ce défaut n'étant qu'une suite du relâchement de toutes les fibres du cerveau ; et ce relâchement n'étant que l'effet d'une quantité d'esprits bien moindres que celle qui est nécessaire pour enfler et pour soutenir les réseaux des filets qui composent la moelle du cerveau. »⁶³. Il apparaît, à travers ces différentes références, que nous ne sommes pas très loin des représentations mécanicistes du corps, ce qui se passe dans l'âme est, en quelque sorte, affaire de ressorts. Même si l'on ne parle plus, comme au temps de Descartes, de tuyaux ou ressorts, on attribue aux fibres⁶⁴ un rôle qui apparaît souvent analogue. Pour reprendre Diderot et la physiologie qu'il fait développer par le Bordeu du *Rêve*, et notamment la citation que

62 T. IV, p. 785, col. 1, dernier § de la page.

63 Chirac, *Traité des fièvres malignes...*, ch. V, pp. 215-216.

64 La fibre est, en effet, l'élément central, commun et dynamique de la matière vivante. Voici la définition qui en est proposée dans l'*Encyclopédie* : « Il s'agit de l'unique élément de la machine de l'homme, ou du moins de l'élément dont sont composés les muscles, les vaisseaux, les os, les viscères la moëlle du cerveau, la principale lame de la retine, en un mot presque tout le corps animal. ».

CORPUS, revue de philosophie

nous en avons retirée peu avant, tout tiendrait finalement à une question de faisceaux, et la fragilité de l'homme n'en est que plus saisissante.

En dépit de ses nombreuses limites, la médecine n'a jamais délaissé la question du moral : elle s'est toujours, même à travers ses lunettes grossières, préoccupée de l'âme qui accompagne le corps malade, ne serait-ce que pour trouver peut-être l'ombre d'une clé, d'une réponse, quand les armes traditionnelles du savoir médical ne peuvent plus rien⁶⁵. De même, les philosophes, depuis l'antiquité, se sont attachés à intégrer le soin et la santé dans leurs préoccupations. Sur cette visée d'un homme qui se laisse connaître par son corps et par son âme, le médecin et le philosophe se rejoignent depuis longtemps. Du *tétrapharmakon* cher à Épicure aux préoccupations médicales si explicitement énoncées par Descartes dans ses *Méditations* et dans ses *Principia*, la visée thérapeutique du philosophe ne fait pas mystère. De même le médecin s'enquiert-il de la santé de l'esprit. « La connaissance de l'homme physique et moral, écrit Bordeu, nous paraît être le but auquel doivent tendre tous les efforts et toutes les études d'une médecine philosophe. »⁶⁶. La « médecine-philosophe », le mot est dit, et c'est ce qui contribue à la rendre accessible tout en en montrant en même temps ses limites. Si les médecins s'attachent à faire valoir une certaine réflexion psychologique, ce que l'âme et le corps ont à voir dans la maladie, elle prend également une

⁶⁵ Nous citons également ce petit texte de P. Chirac, toujours extrait du *Traité des fièvres malignes*, ch. XX, livre I. (372) : « Il y a trop de liaisons entre l'esprit et le corps pour qu'ils ne se ressentent pas mutuellement des mauvaises situations où l'un et l'autre se trouvent assez souvent, et quoique l'expérience et journalière des médecins doive les persuader que les passions de l'âme, le chagrin, la tristesse et la colère, causent des désagréments dans le corps plus opiniâtres que toutes les autres causes sensibles qui altèrent le corps et le rendent malade, et qu'ils soient très convaincus que les accidents corporels, qui dépendent des passions de l'âme, sont tout à la fois hors de la portée des remèdes, que les remèdes mêmes ne font que les augmenter et les aigrir... ».

⁶⁶ Bordeu, *Théorie générale des maladies et analyse médicinale du sang*, 1755.

dimension sociale, avec, notamment, l'exemple des causes de propagation rapide des épidémies

Conclusion : guérir les fièvres ?

Cette évocation des épidémies (la peste étant caractérisée, de manière très élastique et donc fort ambiguë comme l'une des principales épidémies) nous conduit au dernier volet de la considération d'une dimension anthropologique de la maladie et des fièvres, et, dans le même mouvement, aux limites de la politique médicale elle-même, au sens d'une action claire, ciblée et conjuguée des médecins pour faire reculer la maladie de manière globale. Une grande partie des fièvres, tierce, quarte, putride, pestilentielle, pétéchiale, scorbutique, pour ne prendre que ces espèces, sont des maux directement causés par une très grande misère et insalubrité. Toutes les fièvres qui affectent les personnes vivant dans les régions à marais regroupent les caractéristiques de ce qu'on appelle aujourd'hui le paludisme, et qui du reste n'est toujours pas résorbé à notre propre époque dans toute une partie du monde. Comment le médecin du XVIII^e siècle rend-il compte des causes de ces maux ? Il ne s'agit pas de chercher à lire, entre les lignes d'un traité de médecine, un texte d'analyse sociale des origines de la maladie. Le médecin, confronté à une série de cas particuliers, gère ces situations, en intégrant divers ordres de causes : causes liées au climat, la qualité de l'air est, comme on le sait, un facteur déterminant, et tout médecin sait que la proximité de marais occasionne des fièvres – causes liées aux habitudes et au milieu social : la qualité le plus souvent médiocre de l'alimentation est retenue comme cause de nombreuses maladies dans la mesure où une bonne part de ces aliments constituent, à plus ou moins long terme un empoisonnement, d'où l'importance extrême de l'hygiène comme thérapeutique première – causes liées au tempérament et à la personne même du malade. Il les gère avec deux « instruments » : la lecture des symptômes, la sémiologie, et la thérapeutique qui intègre l'usage des remèdes, la pharmacopée.

Or ce point implique quelques difficultés. D'une part, en ce qui concerne la fièvre, elle est, comme on l'a vue, déterminée

CORPUS, revue de philosophie

généralement comme étant l'expression du cours de la nature en réaction à cet événement contre nature que constitue la maladie. Dans ce cas, il n'y a pas grand-chose à faire d'autre que de s'en tenir à la « prudence » hippocratique, attendre la crise, attendre que la maladie se juge par elle-même. Certains médecins (par exemple Chirac) s'exaspèrent devant cette recommandation et expriment une divergence temporelle : le médecin se doit de précipiter la crise. Autrement dit, il ne doit rien administrer au malade qui nuise à la bonne marche de la fièvre, qui remette en cause ses effets salutaires. Comme ses effets salutaires sont notamment la sueur, le déclenchement de la coction qui permet l'évacuation du mal, les remèdes sont alors des bouillons ou autres boissons qui amplifient ces effets. Il ne remet donc pas essentiellement en cause l'idée d'un cours de la nature, seulement il en accélère le rythme⁶⁷.

D'autre part, comme il y a fièvre et fièvre, on sait que sont discernées les fièvres provoquées non par une maladie seulement liée à la disposition interne du corps, à sa pathologie seule, mais à une cause externe. Ceci nous renvoie aux fièvres liées aux infections d'origine climatique et environnementale. Par rapport aux fébrifuges recommandés, il y a bien sûr cette écorce provenant d'Amérique du sud qui apparaît souvent comme un remède miracle : l'extrait de quinquina, dont on doit la première

⁶⁷ Les modes généraux de guérison de la fièvre selon Jaucourt, d'après Quesnay, dans l'article *Fièvre* de l'*Encyclopédie* : « La fièvre se guérit, 1. toutes les fois qu'elle peut d'elle-même dompter sa cause matérielle, la rendre mobile, & l'expulser par les voies de l'insensible transpiration ; il faut en même tems que son mouvement se calme, & que la circulation se rétablisse dans toute sa liberté : 2. lorsque la matière morbifique, domptée & devenue mobile, n'est pas parfaitement saine, de sorte qu'elle empêche l'égalité distribution des fluides, & irrite les vaisseaux, ce qui occasionne quelque évacuation sensible, avec laquelle cette matière est expulsée hors du corps ; comme par des sueurs, des crachats, des vomissemens, des diarrhées, & des urines qui surviennent après la coction : 3. la matière de la maladie domptée, résolue, devenue mobile par l'action de la fièvre même, assimilée de nouveau aux humeurs saines, circule avec elle sans produire aucune crise, ni d'autres maux. ».

connaissance de celui-ci à La Condamine, en voyage au Pérou, et qui fit parvenir sa découverte en 1738⁶⁸. Or celui-ci n'agit que pour les fièvres intermittentes, dont le paludisme est une des expressions les plus courantes. Empruntons encore ces remarques à la littérature médicale de Jaucourt : « Mais en Europe, le débit en est prodigieux, par la vertu spécifique qu'il a de guérir les fièvres intermittentes ; cependant si la fièvre est le symptôme d'une autre maladie, c'est en vain & mal-à-propos que l'on donneroit l'écorce fébrifuge ; la fièvre ne cédera qu'en guérissant la maladie idiopathique dont elle tire son origine ; on connoît encore que le quinquina n'est pas un remède convenable dans les fièvres continues, hectiques, inflammatoires, putrides, malignes & pestilentielles ; il ne faut donc regarder cette écorce que comme un antidote dans les seules fièvres intermittentes. »⁶⁹. Cette écorce dont les vertus médicamenteuses se sont confirmées par la suite en donnant la quinine⁷⁰, a donc fait l'objet d'un usage jugé à juste titre quelque peu problématique. Comme d'autres substances à usage médical (l'écorce d'ipécacuana, par exemple, du Brésil), elle fut victime de son succès et provoqua, de par un usage abusif et sans discernement, de nombreuses victimes. C'est précisément pour cette raison que beaucoup de médecins, incapables de diagnostiquer correctement la nature des fièvres dont leurs

68 Jaucourt, auteur de l'article *Quinquina*, rapporte que « l'efficacité de ce remède n'acquît quelque célébrité qu'en 1638, à l'occasion d'une fièvre tierce opiniâtre dont la comtesse de Chinchon, vice-reine du Pérou, ne pouvoit guérir depuis plusieurs mois... », t. XIII, p. 718, col. 1, § 4.

69 *Ibid.*

70 « Alcaloïde extrait de l'écorce de quinquina en 1820 par les pharmaciens français Pierre Pelletier et Joseph Caventou ; poudre blanche de saveur amère, dont les sels et dérivés sont utilisés dans le traitement du paludisme », Garnier Delamare, *Dictionnaire des termes de médecine*, 26^e édition, 2000 ; l'OMS a constaté depuis déjà quelques années que le paludisme, dans plusieurs régions du monde, est devenu plus résistant ; d'autre part, les prévisions de réchauffement climatique laisseraient augurer un accroissement sensible du paludisme dans une partie importante du monde.

CORPUS, revue de philosophie

patients étaient atteints, recommandaient ce remède. Mais la palette des cures de la fièvre ne s'arrête pas à cette découverte du début du siècle. Parmi ces cures, nous en avons d'actives telles que les saignées appliquées aux différentes parties du corps, les remèdes pharmaceutiques dont celui que nous venons d'évoquer, les diverses préparations sous formes de boissons telles que les bouillons, les sirops, les apéritifs, etc., et les recommandations d'ordre hygiénique (au sens général de ce terme).

En guise de conclusion générale, nous avons tenté, en évoquant plus qu'en développant les problématiques afférentes à la question des fièvres, de donner un aperçu partiel du tableau de la médecine et de la philosophie médicale au tournant du XVIII^e siècle. Or, même enrichie par les avancées de la physiologie, de l'anatomo-pathologie, des progrès de la chirurgie, la médecine reste, et non de manière seulement formelle, sensiblement marquée par la philosophie médicale hippocratique. Il s'agit encore de laisser faire, ou d'accompagner de manière plus ou moins active, selon des modalités liées aux différentes écoles, le cours de la nature. La classification des fièvres, réfléchissant en quelque sorte celle des maladies, reste très empirique, ce que note Antoine Pinel lorsqu'il épingle, dans son introduction à sa *Nosographie philosophique* les modes précédents de classification des fièvres, qu'il s'agisse de ceux de Boissier de Sauvages, Cullen, Sagar, Vogel, Linné, Nietzki, Selle, Ven Denheuvell..., qualifiant leurs productions respectives d'autant d'« efforts laborieux et multipliés »⁷¹, critique à laquelle lui-même n'échappera pas plus tard. Pour autant, nous ne portons pas ici un regard, à l'instar d'un Daremberg au siècle suivant, qui serait celui de médecins positivistes contemplant plus ou moins sévèrement les errements des anciens. Bien plutôt, il nous semble que cette question des fièvres, carrefour mouvant entre santé et maladie, corps et âme, milieu interne et

⁷¹ *Nosographie philosophique, ou la méthode de l'analyse appliquée à la Médecine*, de Philippe Pinel, Médecin de l'Hospice national de la Salpêtrière, et Professeur à l'École de Médecine de Paris, seconde édition, An XI – 1802, introduction

Gilles Barroux

milieu externe, forces de la nature et politique médicale, offre un éclairage saisissant et séduisant des thèmes à partir et à travers lesquels se dévoile une anthropologie de la maladie durant le XVIII^e siècle et, plus particulièrement, durant la deuxième moitié, celle qui voit s'amorcer et s'accomplir l'aventure de l'*Encyclopédie*, qui ne cesse d'exprimer un intérêt scientifique, philosophique et politique central pour la médecine.

GILLES BARROUX
LYCÉE FLORA TRISTAN
93 NOISY-LE-GRAND

APPRENDRE A VOIR LA NUIT : L'OPTIQUE DANS LA THEORIE DE L'HOMME¹

Serge Daney et Jean Mathiot *in memoriam*

Avec les meilleurs yeux, l'homme le plus clair-voyant ne verrait rien, s'il n'eut appris à voir dès son enfance. *Traité de Sphère*, O.C. V, p. 585.

Cela est vrai ; il n'y a qu'à chercher l'opposé de l'ombre. Oh ! voilà le sud ! voilà le sud ! sûrement Montmorency est de ce côté. *Émile*, livre III, O.C. IV, p. 450.

Ombre. Trace obscure que fait un corps qui intercepte les rayons de la lumière. Mais si l'on veut parler de l'ombre que font les arbres, dans un espace d'une certaine étendue, le terme propre est *ombrage*. Ainsi ce dernier emporte tout-à-la-fois l'idée d'ombre, celle d'arbres, et celle d'un certain espace. C'est pourquoi si l'on dit à *l'ombre* d'un arbre, d'une forêt, on dit simplement sous un *ombrage* frais.

Au figuré *ombrage* s'emploie pour exprimer une crainte produite par des soupçons qui pourraient n'avoir pas de fondement. Mais ombre a un plus grand nombre d'acceptions.

Les Païens appelaient *ombres* ce qui survit après la mort. Ces *ombres* n'étaient pas des esprits, puisqu'elles conservaient la figure de ceux qui avaient vécu. Ce n'étaient pas des corps, puisqu'elles n'avaient point de solidité. Qu'était-ce donc ? De vaines imaginations. On lit dans

¹ Ce texte propose la version longue de celui publié dans *Rousseau et les sciences*, volume à paraître aux soins de Bruno Bernardi et de Bernadette Bensaude-Vincent que nous remercions pour leur gentille autorisation. Notre gratitude envers Francine Markovits, André Pessel et Mariafranca Spallanzani n'est pas moindre : ils ont encouragé et nourri cette recherche.

CORPUS, revue de philosophie

l'Odyssée que *l'ombre* d'Hercule errait dans les enfers pendant que son âme était dans les cieux. Caron passait les *ombres* dans sa barque. Les chrétiens nomment esprits les *ombres* des morts qui reviennent. Il revient des esprits dans ce château. On dit *l'ombre* de votre protection, parce que la protection de quelqu'un peut mettre à l'abri de toute insulte, comme un arbre garantit de l'ardeur du soleil. On dit une *ombre* de liberté, pour marquer qu'on n'a que l'apparence de la liberté. On dit que la grandeur, la fortune, la vie, passent comme une *ombre*, pour marquer que ces choses n'ont rien de solide, et qu'elles passent rapidement et facilement. En un mot, *ombre*, représente en général le peu de solidité, ou le peu de réalité. On dit pour excuser les défauts d'une personne qui a de bonnes qualités, ce sont les *ombres* d'un tableau. Condillac, *Dictionnaire des synonymes*

Le royaume des ombres est le paradis des esprits à chimères. Kant, *Rêves d'un visionnaire*.

1 § On se rappelle peut-être *l'exemplum* singulier sur lequel s'achève le livre II de *l'Émile* :

J'ai ouï raconter à feu milord Hyde qu'un de ses amis, revenu d'Italie après trois ans d'absence, voulut examiner les progrès de son fils âgé de neuf à dix ans. Ils vont un soir se promener avec son gouverneur et lui dans une plaine où des écoliers s'amusaient à guider des cerfs-volants. Le père en passant dit à son fils : où est le cerf-volant dont voilà l'ombre ? Sans hésiter, sans lever la tête, l'enfant dit : sur le grand chemin. Et en effet, ajoutait milord Hyde, le grand chemin était entre le soleil et nous. Le père, à ce mot, embrasse son fils, et, finissant là son examen, s'en va sans rien dire. Le lendemain il envoya au gouverneur l'acte d'une pension viagère outre ses appointements.

Quel homme que ce père-là ! et quel fils lui était promis ! La question est précisément de l'âge : la réponse est bien simple ; mais voyez quelle netteté de judiciaire enfantine elle suppose ! C'est ainsi que l'élève d'Aristote apprivoisait ce coursier célèbre qu'aucun écuyer n'avait pu dompter (*O. C.* II, pp. 424-425).

a) Tâchons de déterminer le sens de cette anecdote. Qu'est-ce qui vaut à ce gouverneur non seulement les honneurs des

appointements et de la pension viagère, mais encore celui bien plus remarquable de voir son élève comparé à Alexandre domptant Bucéphale ? Au-delà de la fonction de ce texte comme transition vers le livre III c'est-à-dire au-delà de son inscription dans l'Émile entendu comme *système de liberté* qu'est-ce qui fait la singularité de cette vignette ? À quoi le précepteur a-t-il su éduquer son élève ? Rousseau répond que cette leçon offre un exemple parfait de la *netteté de judiciaire infantine*. Or cette *netteté du judiciaire* s'exerce sur la vision : l'élève se voit félicité par son père parce qu'il a su déterminer la position du cerf volant à partir de l'image mobile de son ombre sur le chemin. Il a su juger, c'est-à-dire observer, se rapporter à l'objet et rapporter l'objet à lui-même². Ainsi, et pour reprendre les mots du vicaire, en répondant à la question « où est le cerf volant ? » il a su

2 « Apercevoir, c'est sentir ; comparer, c'est juger ; juger et sentir ne sont pas la même chose. Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la nature ; par la comparaison, je les remue, je les transporte pour ainsi dire, je les pose l'un sur l'autre pour prononcer sur leur différence ou sur leur similitude, et généralement sur tous leurs rapports. Selon moi la faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot est. Je cherche en vain dans l'être purement sensitif cette force intelligente qui superpose et puis qui prononce ; je ne la saurais voir dans sa nature. Cet être passif sentira chaque objet séparément, ou même il sentira l'objet total formé des deux ; mais, n'ayant aucune force pour les replier l'un sur l'autre, il ne les comparera jamais, il ne les jugera point. Voir deux objets à la fois, ce n'est pas voir leurs rapports ni juger de leurs différences ; apercevoir plusieurs objets les uns hors des autres n'est pas les nombrer. Je puis avoir au même instant l'idée d'un grand bâton et d'un petit bâton sans les comparer, sans juger que l'un est plus petit que l'autre, comme je puis voir à la fois ma main entière, sans faire le compte de mes doigts » O. C. IV, p. 571. S'interroger sur la dimension d'un même objet selon la perspective revient à réfléchir sur ce qu'A. Danto appelle une paire d'indiscernables. On trouve cette méthode chez Platon pour qui « les objets qui n'excitent pas la réflexion sont ceux qui ne produisent pas à la fois deux réflexions opposées », *République*, VII, 523c. Cf. aussi Arnaud et Nicole dans *La logique de Port-Royal*, Paris, Champs-Flammarion, p. 361.

CORPUS, revue de philosophie

« donner un sens à ce mot *est* » (O.C. IV, p. 571) et inscrire la vision dans cette grammaire des rapports que constitue *l'Émile* (O. C. V, p. 501). On demandera donc : qu'est-ce qui vaut à cette petite leçon d'optique le privilège de clore le livre II de *l'Émile* ? Comment cette clause s'insère-t-elle dans la *marche de la nature* qui est aussi la *partie la plus systématique du traité* (O.C. II, p. 242) ? Y a-t-il une optique de Rousseau et si oui quel sont ses chapitres ? Il faut d'abord tenter de comprendre cette scène.

Soulignons en premier lieu que la skiologie de Rousseau n'a rien d'un hapax dans l'optique du XVIII^e siècle. Au temps des Lumières, parler de l'optique c'est rencontrer le partage des ombres et des lumières dans la théorie de la connaissance comme dans l'esthétique de la peinture et l'astronomie³ : « la théorie des ombres est très importante dans l'optique et dans l'astronomie ; elle est le fondement de la gnomonique et de la théorie des éclipses »⁴. L'étude de l'ombre commande ainsi une *skiagraphie* dont traitent l'optique⁵, l'astronomie⁶, et la géographie⁷, et une *skiologie* qui est l'affaire des peintres⁸.

3 Pour l'histoire de l'ombre, cf. la synthèse de R. Casati, *La découverte de l'ombre*, Paris, Albin Michel, 2002. Pour l'esthétique de l'ombre, cf. E. Gombrich, *Ombres portées*, Paris, Gallimard, 1997 et M. Baxandall, *Ombres et Lumières*, Paris, Gallimard, 1999. On se reportera surtout au chapitre II, *Les ombres des lumières*, pp. 28-43. Cf. aussi V. Stoichita, *Brève histoire de l'ombre*, Genève, Droz, 2000. On a consulté aussi M. Trevi et A. Romano, *Studi sull'ombra*, Venise, Marsilio, 1975 et S. Sinisi, *Le figure dell'ombra*, Roma, Officina, 1982.

4 *Encyclopédie*, article *Ombre*, dû à Formey.

5 Sur l'optique de l'ombre dans *l'Encyclopédie*, on consultera, en plus de l'article *ombre* les entrées *diffraction*, *lumière* et *prisme*.

6 *L'Encyclopédie* réserve le terme de *sciagraphie* à l'Astronomie, « terme dont quelques auteurs ont fait usage pour exprimer l'art de trouver l'heure du jour ou de la nuit par l'ombre du soleil, de la lune, des étoiles. Ce mot vient de *skia*, ombre, & de *graphô*, je décris ». Cf. aussi *cadran*, *gnomon*, *éclipse*, *influence physique du soleil*, *méridien*, *nadir*, *parallaxe*, *parallélisme*, *passage*, *quartier*.

7 « La Géographie considère principalement l'ombre causée dans la lumière du soleil, & en tire plusieurs usages que nous allons expliquer

Pourtant la *skiagraphie* et la *skiologyie* ne sont pas le tout de l'étude de l'ombre qui comprend aussi une philosophie morale, la *skiamachie*, ou l'art de combattre contre son ombre⁹ et une métaphysique, la *sciomantie*, cet art d'évoquer les ombres¹⁰.

sommairement ». L'enquête sur la géographie de l'ombre est aussi une géographie humaine : « Les Grecs appellent l'ombre ; de-là viennent tous ces mots terminés en *scii*, & formés de diverses propositions ; comme *a*, sans ; *amphi*, de deux côtés ; *peri*, tout à l'entour, ou du mot, *hétéro* l'un ou l'autre ; & ces mots que les géographes latins ont emprunté des Grecs, ont servi à distinguer les habitants du globe terrestre par la différence des ombres ». C'est ainsi que *l'Encyclopédie* classe les *asciens*, les *amphisciens*, les *antisciens*, les *périsciens* et les *hétérosciens*.

8 On n'oublie pas que le terme de *sciographie* est un terme d'architecture. Sur la peinture d'ombres, cf. les articles *clair-obscur* (« art de distribuer avantageusement les lumières et les ombres qui doivent se trouver dans un tableau »), *grappe de raisin* (qui contient la célèbre anecdote de Titien), *esquisse*, *ensemble*, *équilibre*, *peinture*.

9 « Espèce d'exercice en usage chez les anciens, qui consistait dans des agitations des bras pareilles à celles d'une personne qui se battait contre son ombre. On mettait ces sortes d'exercices au rang des gymnastiques médicaux, parce que le combattant luttait de la tête et des talons, ou avec des gantelets contre une ombre. Il doit, dit Oribase, se servir non seulement de ses mains, mais encore de ses jambes, en luttant avec une ombre, se mettre quelquefois dans l'attitude d'un homme qui saute et qui se jette sur son adversaire, et faire usage de ses talons comme un lutteur ; tantôt il doit s'élancer en avant, et tantôt se retirer comme forcé par un adversaire plus fort que lui. Le combattant dans cette sorte d'exercice ne luttait pas toujours contre une simple ombre, mais quelquefois contre un poteau. Il est fait mention de cette *umbratilis pugna* dans Platon, qui dit de ceux qui combattaient sans adversaires, qu'ils ne faisaient que combattre contre une ombre. S. Paul dans sa *première lettre au Corinthiens* (I, 9, 25-27) y fait allusion par ces mots : *c'est ainsi que je frappe, mais pas dans le vide* ».

10 « Espèce de divination, qu'on appelait autrefois *psycomantie*. C'était l'art d'évoquer les ombres ou les mânes des morts, pour apprendre les

CORPUS, revue de philosophie

La *skiagraphie* est aussi l'affaire des philosophes. Les remarques insérées par Locke dans la deuxième édition de *l'Essai sur l'entendement humain* à propos de Molyneux, sont appelées par la question de savoir comment la vision bidimensionnelle de l'ombre sur une sphère nous convainc de la perception d'un globe et c'est donc d'abord au sein même de l'optique, dans la distinction du plan et du volume, que la question de la synthèse sensible se pose¹¹. C'est à nouveau l'ombre qui intéresse Condillac dans la perception du globe : la statue doit apprendre à voir un globe en jugeant du rapport des ombres¹². Avant que le toucher ne distingue les volumes et avant même que ne se pose l'énigme de Molyneux, l'ombre introduit le partage du visible, la différence de ses plans, la possibilité de sa profondeur¹³. Ainsi, avant de poser aux aveugles la question du visible, c'est l'ombre elle-même qu'on interroge. De surcroît, dans le cas évoqué par Rousseau, l'ombre portée par le cerf-volant sur la route est celle d'un objet mobile, ce qui ajoute à la question de l'origine du faisceau lumineux la question de sa mobilité¹⁴.

choses futures. Ce mot est formé de *skia*, ombre, & métaphoriquement l'ombre, les mânes, et de *mantie*, divination ». L'article *réalité* de *l'Encyclopédie* est exemplaire : « par opposition à spectre, fantôme, image, ici, c'est la chose, la réalité ; là n'est que l'ombre ».

- 11 *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, IX, 8, Paris, Vrin, 1972, p. 99.
- 12 « Elle ne voit donc pas encore un globe car son œil n'a pas encore appris à juger du relief sur une surface où l'ombre et la lumière sont distribuées dans une certaine proportion ». *Traité des sensations*, III, III, §11, in *Œuvres philosophiques de Condillac*, Paris, PUF, 1947, p. 282.
- 13 Pour une perspective contemporaine, cf. B. Horn, « Obtaining Shape from Shading Information », in P. H. Winston, *The Psychology of Computer Vision*, New York, MacGraw Hill, 1975, pp. 115-155.
- 14 Les premières expressions occidentales du théâtre d'ombres remontent à la fin du XVII^e siècle, cf. Casati, *op. cit.*, p. 26 sq.

Quant à la *skiologie*, elle occupe l'esthétique des Lumières¹⁵ et constitue un chapitre important des propos de Rousseau sur la peinture comme l'atteste la reprise du texte de Pline sur l'origine de la peinture dans *l'Essai sur l'origine des langues* : « Que celle qui traçait avec tant de plaisir l'ombre de son amant lui disait de choses ! » (O.C. V, p. 376). La scène est bien connue : la première peinture fut une affaire d'ombres¹⁶. C'est l'ombre encore qui détermine l'affaire du portrait dans *l'Héloïse* et nous pouvons vérifier que le premier portrait (II, xxii, O. C. II, pp. 278-280 et II, xxv, *ibidem*, pp. 290-293) ne naît pas de la présence de l'autre mais du contour de son ombre¹⁷ : plus que la présence de Julie, son portrait est l'ombre déposée par le

¹⁵ Cette esthétique comprend six chapitres : les contours de l'ombre, la forme des ombres, les conditions de lumière et d'ombre, l'intensité relative des ombres, la couleur dans l'ombre et la couleur de l'ombre. Ils sont étudiés par M. Baxandall au chapitre IV de *Ombres et Lumières*, *op. cit.*, pp. 91-134 qui s'appuie essentiellement sur le *Cours de peinture par principes* de Roger de Piles (1708), et sur le *Traité de peinture* de M. F. Dandré-Bardon (1765). On ne négligera pas le chapitre III des *Essais sur la peinture* de Diderot, « Tout ce que j'ai compris de ma vie du clair-obscur », in *Œuvres esthétiques*, Paris, Classiques Garnier, 1965, pp. 381-390.

¹⁶ Cf. Pline l'Ancien, xxxv, 15. Cf. E. Pottier, « Dessins par ombres portées », *Revue des Études grecques*, 1898, pp. 355-388 ; E. Keuls, « *Skiagraphia*, once again », *American Journal of Archeology*, LXXIX, 1, 1975, pp. 1-16 ; W. Trimpf, « The early metaphorical uses of *skiagraphia* and *skenographia* », *Traditio*, XXXIV, 1978, pp. 403-413. Cf. enfin et surtout, A. Rouveret, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne, Ve s. av. J.-C.-Ier s. ap. J.-C.*, École française de Rome, Paris, 1989, chapitre I, *Skiagraphies*, pp. 13-63.

¹⁷ Cf. *A contrario* J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 333 sq. Derrida est obligé de forcer le texte et de prétendre que la distance de la présence à l'ombre ne compte pour rien. Ce n'est pas seulement nier la grammaire du texte. C'est refuser de comprendre la *Nouvelle Héloïse*. J. Derrida reviendra sur cette question dans *Mémoires d'aveugle, L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1990, pp. 54-56.

CORPUS, revue de philosophie

souvenir de son absence¹⁸. Et dans l'esthétique de Rousseau, la supériorité de la musique sur la peinture tient précisément à ce que ses tableaux peuvent « peindre les choses qu'on ne saurait entendre, tandis qu'il est impossible au peintre de représenter celles qu'on ne saurait voir (...) : le sommeil, le calme de la nuit, la solitude, et le silence même entrent dans les tableaux de la musique » (O. C. V, p. 421)¹⁹. Rousseau fut sensible à la puissance des ombres au point qu'il en fit le moyen des révolutions picturales et des nouveaux trompe-l'œil : « Pourquoi les peintres n'osent-ils entreprendre des imitations nouvelles, qui n'ont contr'elles que leur nouveauté, et paraissent d'ailleurs tout-à-fait du ressort de l'art ? Par exemple, c'est un jeu pour eux de faire paraître en relief une surface plane : pourquoi nul d'entre eux n'a-t-il tenté de donner l'apparence d'une surface plane à un relief ? S'ils font qu'un plafond paraisse une voûte, pourquoi ne font-ils pas qu'une voûte paraisse un plafond ? Les ombres, diront-ils, changent d'apparence à divers points de vue ; ce qui n'arrive pas de même aux surfaces planes ». (O.C. V, p. 1098)²⁰.

b) Nous avons peut-être compris pourquoi la skiagraphie et la skiologie sont des chapitres de l'optique, mais sommes-nous en mesure de comprendre pourquoi l'optique est un chapitre de la *théorie de l'homme* de Rousseau (O. C. V, p. 941) ? Pour ce faire, il faut rappeler la scène de Plutarque, sans quoi la portée de ce texte risque de nous échapper.

18 Une tradition iconographique qui remonte au moins à Charles Le Brun met en scène Dibutade ou l'origine du Dessin. Cf. G. Levitine, "The Origin of Painting, A Problem in the Iconography of Romantic Classicism", *The Art Bulletin*, XXXIX, 1957.

19 Diderot est plus précis encore : la pantomime de Jean-François Rameau est susceptible d'évoquer l'ombre elle-même : « c'était la nuit avec ses ténèbres ; c'était l'ombre avec le silence ; car le silence même se peint par des sons », *Le Neveu de Rameau*, Paris, GF-Flammarion, 1983, p. 112.

20 Cf. C. Lévi Strauss, *Regarder, Écouter, Lire*, Paris, Plon, 1993, pp. 70-71.

Quand Philonique de Thessalie porta à Philippe le cheval Bucéphale, et qu'il lui en offrit treize talents, ils descendirent dans la plaine pour le mettre à l'épreuve. Il avait tout l'air d'un cheval difficile et à dire vrai d'un cheval intraitable : il ne tolérait la voix d'aucun des serviteurs de Philippe, et il se cabrait devant chacun d'eux. Philippe s'emporta et demanda qu'on éloignât le cheval parce qu'il était absolument sauvage et indomptable. Alexandre qui était ici présent commenta la scène : 'Quel cheval ils perdent parce qu'ils sont à la fois trop stupides et trop peureux pour savoir comment s'y prendre'. D'abord Philippe ne dit rien, mais comme Alexandre ne cessait de marmonner et de manifester son irritation, il le prit à parti : 'Est-ce que tu critiques le vieux parce que tu es convaincu d'en savoir davantage et que tu prétends savoir comment t'y prendre avec ce cheval ? Certes répondit-il, et celui-ci je saurais le traiter mieux qu'un autre. Si tu échoues, qu'es-tu prêt à payer pour tes affirmations téméraires ? Le prix du cheval'. Ils rirent de bon cœur et se mirent d'accord sur l'argent à verser. A peine l'affaire conclue, Alexandre se jette au cou du cheval, le prend par les rênes et le fait se retourner face au soleil parce qu'il avait compris, à ce qu'il semble, qu'il était troublé par l'ombre qu'il voyait s'avancer devant lui alors que c'était la sienne. Pendant un moment, il le fait trotter à son côté et le caresse de temps en temps, quand il s'aperçoit qu'il est excité et qu'il souffle, il dépose calmement la chlamyde sur sa croupe et saute en selle de manière décidée. (...) A son retour le père qui pleure de joie et d'admiration le félicite par ses termes : 'Mon fils, cherche un règne à ta mesure, la Macédoine est trop petite pour toi'²¹.

21 *Vie des Hommes illustres*, traduction, A.-M. Ozanam, dir. F. Hartog, Paris, Gallimard, Quarto, pp. 1231-1232. « Aussitôt, Alexandre courut au cheval et, saisissant la bride, le tourna face au soleil, car il avait observé, semble-t-il, que l'animal était effarouché par la vue de son ombre qui se projetait et dansait devant lui ». Traduction Flacelière-Chambry, Belles Lettres, Paris, 1975, p. 36. L'ombre est absente de la version médiévale du *Roman d'Alexandre*. Certes, Alexandre dompte bien Bucéphale, mais il s'agit alors de soumettre un cheval « félon », une sorte de dragon meurtrier ; cf. *Le Roman d'Alexandre*, branche I, §§

CORPUS, revue de philosophie

On reconnaît ici une de ces scènes qui correspondent à l'imaginaire comme au système de Rousseau. Trois éléments méritent d'être soulignés.

D'une part, le strict parallèle avec la scène racontée par Milord Hyde qui offre une version mineure de la grande scène de Plutarque (*O. C.* III, p. 42)²². On est passé de la peinture de genre à la scène bourgeoise, mais dans un cas comme dans l'autre, un père félicite son fils parce qu'il comprend l'origine de l'ombre. Dans le cas de Plutarque, c'est l'ombre de Bucéphale projetée sur le sol qui effraie le cheval, dans le deuxième cas, c'est l'ombre d'un cerf volant dont il faut savoir indiquer l'origine.

D'autre part, ce parallèle fait de l'ombre une question d'optique privilégiée. Si l'optique de Rousseau est distribuée entre le livre II (*O. C.* IV, pp. 382-404) et le livre III de *l'Émile* (*O. C.* IV, pp. 482-483), c'est qu'elle correspond d'abord à la formation de l'instrument, c'est-à-dire, à la formation du corps d'Émile lui-même et ensuite à la formation de son rapport aux choses. L'optique est d'abord un chapitre de la formation du

19-22, *Lettres Gothiques*, le livre de Poche, Paris, 1994, pp. 98-103. Les relations d'Alexandre et de Bucéphale seront d'autant plus tendres que le domptage fut sévère. Le jour de la bataille contre Darius, Alexandre ménage Bucéphale mais l'enfourche pour le combat (XXXII, 12, op. cit., p. 1256) ; plus tard, il menace de mort ses ravisseurs (XLIV, 4-5, p. 1266) ; enfin, à sa mort, il fonde une cité en son honneur (LXI, 1, p. 1279). Cf. le commentaire de Montaigne dans *Des Destriers*, I, XLVIII, *Essais*, Paris, Imprimerie Nationale, 1998, pp. 456-457.

²² Cf. *Lettre à Malesherbes*, (*O. C.* I, p. 1134), livre I des *Confessions* (*O. C.* I, p. 9), second dialogue : « Les Hommes Illustres de Plutarque furent sa première lecture dans un âge où rarement les enfants savent lire. Les traces de ces hommes antiques firent en lui des impressions qui jamais n'ont pu s'effacer ». (*O. C.* I, 819. et p. 824). Cf. aussi *O. C.* II, p.223, *O. C.* IV, p. 531 et p. 556. Cf. A. Oltramare, « Plutarque dans Rousseau », *Mélanges d'histoire littéraire et philologique offerts à M. B. Bouvier*, Genève, 1920, pp. 185-196, J.E. Morel, « Jean-Jacques Rousseau lit Plutarque », *Revue d'Histoire moderne*, 2, avril-mai 1926, pp. 81-102 et G. Pire, « Du bon Plutarque au citoyen de Genève », *Revue de littérature comparée*, XXXII, 1958, 4, pp. 510-547.

jugement avant d'être un exemple de son application. Dans le livre II de *l'Émile*, apprendre comment on connaît, c'est, conformément au constructivisme narratif de Rousseau, construire le sujet de la connaissance, c'est-à-dire substituer à la statue analytique des empiristes, à un modèle réduit, un véritable gabarit, un sujet de la connaissance *grandeur nature*. Rousseau reprend certes à Condillac le modèle des cinq sens mais la version qu'il propose des conditions de leur formation doit tout à son anthropologie et à son épistémologie. Cette description est soumise au quadruple critère de l'utile (O. C. IV, pp. 301-311 et 443-453), du négatif (pp. 311-345) du sensible (pp. 359-379) et de l'instrumental. Dans le livre II, l'optique de Rousseau c'est la formation de l'instrument de la vision : « Pour exercer un art, il faut commencer par s'en procurer les instruments, et, pour pouvoir employer utilement ces instruments, il faut les faire assez solides pour résister à leur usage. Pour apprendre à penser, il faut donc exercer nos membres, nos sens, nos organes, qui sont les instruments de notre intelligence ; et pour tirer tout le parti possible de ces instruments, il faut que le corps, qui les fournit, soit robuste et sain. Ainsi, loin que la véritable raison de l'homme se forme indépendamment du corps, c'est la bonne constitution du corps qui rend les opérations de l'esprit faciles et sûres. (...) Quel enfant de douze ans ne sait pas tout ce que vous voulez apprendre au vôtre, et, de plus, ce que ses maîtres lui ont appris ? Messieurs, vous vous trompez : j'enseigne à mon élève un art très long, très pénible, et que n'ont assurément pas les vôtres ; c'est celui d'être ignorant : car la science de quiconque ne croit savoir que ce qu'il sait se réduit à bien peu de chose. Vous donnez la science, à la bonne heure ; moi je m'occupe de l'instrument propre à l'acquérir. On dit qu'un jour, les Vénitiens montrant en grande pompe leur trésor de Saint-Marc à un ambassadeur d'Espagne, celui-ci, pour tout compliment, ayant regardé sous les tables, leur dit : *Qui non c'è la radice*. Je ne vois jamais un précepteur étaler le savoir de son disciple, sans être tenté de lui en dire autant. ». O. C. IV, p. 370. Dans le livre II, c'est le corps, comme instrument de connaissance qui devient le lieu de la connaissance : c'est lui et lui seul qui offre la possibilité de la synthèse, il en est la *racine*.

CORPUS, revue de philosophie

Dans le livre III, on passera de l'instrument de mesure à la mesure elle-même, du corps de la vision à son exercice dans la connaissance mondaine à travers l'apprentissage couplé de l'astronomie (O. C. V, pp. 429-437) et de la géographie (*ibidem*, pp. 448-450)²³ ; mais dans un cas comme dans l'autre, on ne négligera pas que la question est encore l'étude de l'ombre : dans le cas du lever et du coucher du soleil d'une part (p. 432), dans celui du jeu de piste dans la forêt d'autre part puisque Émile doit apprendre à retrouver sa position « par la direction de l'ombre » (p. 450). On ne se contentera pas de dire que l'on passe de la sensation à l'idée car dès le livre II, comme l'indique sa clause, la vision est un exercice judiciaire. Dans la clause du livre III, au moment de distinguer « l'esprit solide qui forme ses idées sur les rapports réels », de l'esprit « superficiel, qui se contente des rapports apparents » (p. 481), Rousseau reprend le motif du jugement visuel sans oublier la skiologie mais le triple dispositif du soleil, du cerf-volant et de l'ombre projetée est remplacé par celui, plus classique, de la lune, des nuages et de l'observateur : « Montrez de nuit à votre élève des nuages passant entre la lune et lui, il croira que c'est la lune qui passe en sens contraire et que les nuages sont arrêtés. Il le croira par une induction précipitée, parce qu'il voit ordinairement les petits objets se mouvoir préférablement aux grands, et que les nuages lui semblent plus grands que la lune, dont il ne peut estimer l'éloignement » (O. C. IV, p. 482)²⁴. La distribution des éléments de l'optique entre le livre II et le livre III de *l'Émile* nous renseigne sur la théorie rousseauiste du jugement. Dans le livre II, le jugement est inhérent à l'instrument, dans le livre III, il appartient à *l'induction*. Il y a donc un jugement passif de la sensation et un jugement actif de l'induction et s'il est faux de dire que l'œil juge, il ne l'est pas moins de dire que l'analytique

23 Sur les rapports de la géographie et de l'astronomie, cf. aussi le *Cours de géographie*, O. C. V, pp. 535-536.

24 Pour la question de l'ombre de la lune, cf. les articles *ombre*, *éclipse* et *immersion* de *l'Encyclopédie*.

du jugement est réservée au livre III²⁵. Passer du livre II de *l'Émile* au livre III, c'est passer de la formation du sujet de l'expérience à la formation de l'expérience du sujet tout en maintenant la skiologie au centre de l'optique. Il s'agit toujours d'assigner l'origine de l'ombre.

Enfin, et ce point est d'importance, dans le texte de Plutarque, la question de l'ombre est liée à celle du courage et de la vertu. Dompter Bucéphale, c'est le libérer de la peur de l'ombre et éduquer Émile, le libérer de l'ombre des faux rapports en le rendant semblable à Alexandre. Si l'on ne saurait ici retracer l'histoire philosophique d'Alexandre²⁶, on doit insister

25 « S'il se contente de dire ce qu'il aperçoit, ce qu'il sent, son jugement étant purement passif, il est impossible qu'il se trompe ; mais quand il juge de la chose par l'apparence, il est actif, il compare, il établit par induction des rapports qu'il n'aperçoit pas ; alors il se trompe ou peut se tromper. Pour corriger ou prévenir l'erreur, il a besoin de l'expérience ». O.C. IV, p. 482.

26 Cette histoire peut être faite de l'intérieur même de la légende d'Alexandre ou du point de vue de sa réception. De l'intérieur, on sait que les relations entre Alexandre et les philosophes sont particulièrement riches, puisqu'Alexandre est philosophe (XL, 2) et qu'il entre en relation avec toutes les grandes philosophies grecques : le platonisme, l'aristotélisme (VII, 1-9, XVII, 8), la rhétorique de Callisthène (LIV, 1-9) et le stoïcisme (XIV, 2-5). Qui plus est, Alexandre ouvre même la philosophie grecque à la philosophie indienne dans la scène extraordinaire des gymnosophistes (LXIV, 1). Du point de vue de la réception, il faudrait évoquer l'héritage d'Alexandre dans la philosophie antique, chrétienne, médiévale et moderne selon un triple plan : a) le philosophe-roi, b) le partisan de l'unité du genre humain, c) la confrontation avec Diogène. Pour le monde antique, nous renvoyons après les travaux classiques de W. W. Tarn (« Alexander and the Unity of Mankind », *British Academy Proceedings*, XIX, 1933, pp. 123-166 ; « Alexander cynics and stoics », *American Journal of Philology*, vol. LX, 1, 1939, pp. 41 et 70) et de M. H. Fisch (« Alexander and the Stoics », *American Journal of Philology*, vol. LVIII, pp. 59-82 et pp. 129-151) à la synthèse récente de G. Giannantoni, « Cinici e stoici su Alessandro Magno », in *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, éd.

CORPUS, revue de philosophie

sur l'importance de ce modèle pour la compréhension d'*Émile* comme système de la liberté. *Émile* est la construction narrative du modèle de l'homme de la nature et cette construction implique une série de modèles. Alexandre n'est pas le moindre : il propose à la fois un modèle de courage antique (une *éthique*), un exemple de l'efficace de la langue des signes (une *sémiotique*), et une interrogation sur la vie bonne (une *morale*).

Une *éthique* d'abord. La valeur éthique du modèle d'Alexandre repose dans l'épisode connu sous le nom d'*Alexandre et son médecin*²⁷. Que cet épisode soit évoqué au

G. Casertano, Guida Editori, Naples, 1988, pp. 75-87. Pour le *Roman d'Alexandre*, cf. M. Mancini, « "Semeja la tu lengua la de filosofia", Alessandro come re filosofo », in *Festschrift D. Riegen*, Winter, Heidelberg, 2003. Pour le XVIII^e, il faudrait étudier le rôle d'Alexandre dans *l'Esprit des Lois*, cf. surtout X, 5, X, 14 (éd. Goldschmidt, pour GF-Flammarion, Paris, 1979, vol. I, pp. 284-287) et X 15.

²⁷ Cet épisode est rapporté par Plutarque au § XIX de la *Vie d'Alexandre*, *op. cit.*, pp. 1243-1244. Plutarque souligne lui-même que cette scène était « admirable et digne du théâtre » (p. 1244). C'est Quinte Curce cependant qui en offre le plus beau récit (III, 6-7). Tout y est détaillé : le contexte (Alexandre est malade), la scène préparatoire (Alexandre reçoit la lettre et attend deux jours avant de se décider), la confrontation (l'attitude de bravoure face à Philippe le fidèle médecin dénoncé) et la discussion finale. Isolons ce beau vis-à-vis : « *quo viso Alexander levato corpore in cubiti epistulam a Parmenione missam sinistra manu tenens occipit poculum et haurit interritus tum epistulam legere Philippem iubet nec a uultu legentis mouit oculos ratus aliquas conscientiae notas in ipso ore posse deprendere* ». Nous citons l'édition de *Quintus Curzio Rufo, Storie di Alessandro Magno*, volume I, fondazione Lorenzo Valla, Milano, 1999, pp. 35-39. Sénèque revient sur cet épisode dans le *De Ira* : « Qu'il y a plus de noblesse dans la conduite d'Alexandre ! Ayant lu une lettre de sa mère qui l'avertissait de se défier du poison du médecin Philippe, il but sans crainte la potion qu'on lui tendait, il se fia davantage à lui-même sur son ami ». *De Ira*, V, II, XXIII, 2, édition P. Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 143. Montaigne y revient après lui : « Ce qu'Alexandre représenta bien plus vivement par effet, et plus roidement, quand, ayant eu avis, par une lettre de Parménion, que Philippus son plus cher médecin était corrompu par l'argent de Darius

livre II de *l'Émile* (O. C. IV, pp. 349-350²⁸), livre qui s'achève précisément sur l'épisode de Bucéphale, nous autorise à en faire le livre d'Alexandre tout autant que celui d'Achille (O. C. IV, p. 393 et 869) ; mais comme Plutarque nous apprend qu'Achille était un des surnoms d'Alexandre²⁹, il n'est pas difficile de superposer leurs figures.

Dans *l'Émile*, le récit de cet épisode comprend plusieurs phases qui évoquent toutes l'impossibilité de faire entendre aujourd'hui la grandeur d'Alexandre au point que ce nom propre pourrait être lui aussi « effacé des langues modernes » (O. C. IV, p. 250).

« J'étais allé passer quelques jours à la campagne chez une bonne mère de famille qui prenait grand soin de ses enfants et de leur éducation. Un matin que j'étais présent aux leçons de l'aîné, son gouverneur, qui l'avait très bien instruit de l'histoire ancienne, reprenant celle d'Alexandre, tomba sur le trait connu du médecin Philippe, qu'on a mis en tableau, et qui sûrement en valait bien la peine³⁰. Le gouverneur, homme d'un mérite bien

pour l'empoisonner, en même temps qu'il donnait à lire sa lettre à Philippus, il avala le breuvage qu'il lui avait présenté. Fut-ce pas exprimer cette résolution, que si ses amis voulaient le tuer, il consentait qu'ils pussent le faire ? Ce prince est le souverain patron des actes hasardeux, mais je ne sais s'il y a trait en sa vie, qui ait plus de fermeté que celui-ci, ni une beauté illustre par tant de visages ». *Essais*, I, XXIV, Paris, Imprimerie Nationale, 1998, p. 230.

28 Cf. aussi Manuscrit Favre, O. C. V, pp. 115-117.

29 « Celui qui exerçait la fonction de pédagogue et qui en avait le nom était Lysimachos, originaire d'Acarnanie. Il était dépourvu par ailleurs de toute finesse, mais parce qu'il se donnait à lui-même le surnom de Phoenix, parce qu'il appelait Alexandre Achille et Philippe Pélée, il plaisait et occupait la seconde place ». Cf. *Vie d'Alexandre*, V, 7, op. cit., p. 1231. Cf. aussi Alexandre sur le tombeau d'Achille, XV, 7, op. cit., p. 1240.

30 Nous pensons qu'il s'agit d'*Alexandre et son médecin* d'Eustache Le Sueur. Cette pièce qui date de 1649 appartenait à la collection des ducs d'Orléans jusqu'en 1791 et se trouve aujourd'hui à la National Gallery de Londres. On y voit Alexandre blafard sous un baldaquin

CORPUS, revue de philosophie

établi, fit sur l'intrépidité d'Alexandre plusieurs réflexions qui ne me plurent point, mais que je ne voulus pas combattre, de peur de décréditer le maître dans l'esprit de l'élève ». Après quoi Rousseau assiste au dîner de ce petit babillard qui récite l'épisode : « avec beaucoup de grâce et de netteté ». L'histoire est commentée par les convives : « le plus grand nombre blâma la témérité d'Alexandre, quelques-uns à l'exemple du gouverneur admiraient sa fermeté, son courage, ce qui me fit comprendre qu'aucun de ceux qui étaient présents ne voyaient en quoi consistait la beauté de ce trait. Pour moi, leur dis-je, il me paraît que s'il y a le moindre courage, ou la moindre fermeté dans l'action d'Alexandre, elle n'est qu'extravagance, Alors, tout le monde se réunit et convint que ce n'était qu'une extravagance. J'allais répondre et m'échauffer, quand une femme qui était à côté de moi et qui n'avait pas ouvert la bouche, se pencha vers mon oreille et me dit tout bas : *tais-toi Jean-Jacques, ils ne t'entendront pas*. Je la regardai, je fus frappé. Je ne sais point son nom, je ne l'ai jamais revue, mais je l'honorerai toujours »³¹.

amarante, les jambes cachées par une couverture moutarde ; autour de lui sa cour s'inquiète. Un soldat casqué veille assis et indique la ligne de fuite des regards. Torse nu et soutenu par un ami fidèle, Alexandre porte la coupe aux lèvres en regardant Philippe par-dessous. Le médecin se tient debout à sa droite, tout absorbé par la lecture de la lettre. Le jeu de regards évoqué par Quinte Curce est absent. Ce qui frappe dans cette toile, au-delà de ses couleurs baroques et du bel effet des drapés c'est qu'Alexandre y semble un Christ déjà mort porté par des mains fidèles comme dans une ancienne pietà. Ce mélange de droiture stoïcienne et de sainteté chrétienne est un exemple de ce que l'école de Panofksy appelait la *migration des symboles*. La disposition des personnages autour du héros, à demi couché sur un lit placé de biais évoque celle de *La mort de Germanicus* de Poussin (1627). On trouve un beau commentaire de ce tableau dans le livre de H. Wine, *The Seventeenth Century French Painting*, Yale, Y. U. P., 2002. Il est reproduit dans le catalogue Eustache Le Sueur, Paris, Rmn, 2000, n°30, p. 113.

³¹ Rousseau revient sur cette femme mystérieuse dans sa *Correspondance avec Madame de La Tour*, lettre 66 du 26 septembre 1762, Actes Sud, Babel, 1998, p. 140.

Troisième moment de ce récit : Jean-Jacques conduit son jeune docteur au parc et l'interroge sur la signification qu'il prête à l'épisode. Il veut rire de l'interprétation qui voit le courage d'Alexandre dans l'absorption d'un « breuvage de mauvais goût sans hésiter, sans marquer la moindre répugnance », mais se voit forcé « d'avouer que la fermeté du héros avait fait une grande impression sur son jeune cœur, et qu'à la première médecine qu'il faudrait avaler, il avait bien résolu d'être un Alexandre ». Il refuse alors « d'entrer dans des éclaircissements qui passaient sa portée ». La vignette ne s'achève pas là. Rousseau sent bien l'insatisfaction de son lecteur : « Quelques lecteurs mécontents du *Tais-toi Jean-Jacques* demanderont, je le prévois, ce que je trouve de si beau dans l'action d'Alexandre. Infortunés, s'il faut vous le dire, comment le comprendrez-vous ? C'est qu'Alexandre croyait à la vertu ; c'est qu'il croyait sur sa tête, sur sa propre vie ; c'est que sa grande âme était faite pour y croire. Oh que cette médecine avalée était une belle profession de foi ! Non, jamais mortel n'en fit de plus sublime. S'il est quelque moderne Alexandre, qu'on me le montre à de pareils traits ». Ainsi, ces séquences sont toutes marquées par un même différend herméneutique sur le sens que les modernes pourraient accorder à un épisode de morale antique. On remarquera qu'à chaque fois, Jean-Jacques refuse d'engager le débat et choisit le silence : il se tait devant le gouverneur, il se tait à table et il se tait au parc, dans une situation pourtant plus propice à l'explication. Il y a là un différend entre plusieurs langages de la morale, et Rousseau sait bien que ce différend a des fondements politiques qui créent des différences insurmontables³². On pense au début de la *Lettre à C. de*

32 « Les anciens peuples ne sont plus un modèle pour les modernes ; ils leurs sont trop étrangers à tous égards. Vous surtout, Genevois, gardez votre place, et n'allez point aux objets élevés qu'on vous présente pour vous cacher l'abîme qu'on creuse au devant de vous. Vous n'êtes ni Romains, ni Spartiates, vous n'êtes même pas Athéniens. Laissez-là ces grands noms qui ne vous vont point. Vous êtes des marchands, des artisans, des bourgeois, toujours occupés de leurs intérêts privés, de leur travail, de leur trafic, de leur gain ; des gens pour qui la liberté même n'est qu'un moyen d'acquérir sans obstacle et de posséder en

CORPUS, revue de philosophie

Beaumont : « Quelle langue commune pouvons-nous parler, comment pouvons-nous nous entendre et qu'y a-t-il entre vous et moi ? » (ibidem, p. 927). Le silence marque le caractère incommensurable des langages de la morale si l'on nous autorise à reprendre la métaphore de Kuhn dont Pocock disait avoir fait la clef de sa méthode interprétative³³.

On comprend mieux alors ce qui fait la beauté du geste d'Alexandre : la rencontre de la rhétorique des signes, langage plus énergique que toute parole puisqu'elle agit par le geste muet, et de l'éthique de la vertu, éthique qui n'hésite pas à braver la mort pour donner son sens à la vie et à l'amitié. Alexandre est un modèle de l'ancienne rhétorique comme de la vertu des anciens. Rousseau revient sur sa sémiotique quand il évoque la grâce inimitable de Plutarque au livre IV de *l'Émile* : « Plutarque excelle par ces mêmes détails dans lesquels nous n'osons plus entrer. Il a une grâce inimitable à peindre les grands hommes dans les petites choses ; et il est si heureux dans le choix de ses traits, que souvent un mot, un sourire, un geste lui suffit pour caractériser son héros. (...) ; Alexandre avale une médecine et ne dit pas un seul mot : c'est le plus beau moment de sa vie... » (O. C. IV, p. 531)³⁴. On comprend mieux

sûreté ». *Lettres écrites de la Montagne*, IX, O. C. III, p. 881. Cf. J.-M. Beyssade, « Sophie et mon champ ou La politique des modernes », in *Études Jean-Jacques Rousseau*, 7, 1995, pp. 143-159.

33 Cf. J. G. A. Pocock, "Languages and their Implications : the Transformation of the Study of political Thought", in *Politics, Language and Time – Essays on Political Thought and History*, London, Atheneum, 1971, pp. 3-41.

34 Il est frappant que cette rhétorique des signes soit l'objet du premier paragraphe de la *Vie d'Alexandre* de Plutarque qui souligne lui-même le parallèle avec la peinture : « nous n'écrivons pas des histoires, mais des vies, et ce n'est pas toujours par les actions les plus illustres que l'on peut mettre en lumière une vertu ou un vice ; souvent un petit fait, un mot, une bagatelle, relèvent mieux un caractère que les combats meurtriers, les affrontements les plus importants et les sièges des cités ». *Vie d'Alexandre*, I, 2-3, *op. cit.*, p. 1227. Plutarque à la manière des portraitistes veut s'attacher surtout « aux signes qui révèlent l'âme ». Le grec dit bien *semeia tès alètès*. Ce qui fait la force de cette

que Rousseau ne puisse pas parler avec ses contemporains du grand geste d'Alexandre puisque cette grandeur consiste à se taire pour que se déploie l'énergie des signes (O. C. V, pp. 376-377). Rousseau revient ailleurs sur cette performativité des signes d'Alexandre en évoquant par deux fois la scène du favori auquel Alexandre répond en imposant son sceau sur sa bouche³⁵. Cette scène est bien la symétrique de celle de *l'Émile* : ici, il fait lire au médecin suspect la lettre qui l'accuse en se taisant, là il répond en scellant la bouche d'un favori. La communication d'Alexandre tire ainsi sa force de l'énergie des aposiopèses. Éthique du courage et efficace des signes se rencontrent dans ce moment de gloire où Alexandre est maître de soi comme des autres³⁶, de son corps, comme de son langage³⁷. N'est-ce pas là tout l'enjeu de ce rapprochement ?

rhétorique c'est qu'elle est une sémiotique. On comparera avec *Émile* (O. C. IV, p. 525-532).

- 35 O. C. IV, 647 et *Essai sur l'origine des langues*, O. C. V, p. 376 : « Mais le langage le plus énergique est celui où le signe dit tout avant qu'on parle. Tarquin, Trasibule, abattant la tête des pavots, Alexandre appliquant son cachet sur la bouche de son favori, Diogène se promenant devant Zénon ne parlaient-ils mieux pas qu'avec des mots ? Quel circuit de paroles eût aussi bien exprimé les mêmes idées ? ». On opposera cette rhétorique à l'éloquence du Christ dont le « parler était simple et doux, et pourtant profond et sublime ». O. C. IV, p. 1054.
- 36 Il arrive cependant qu'Alexandre, dont Plutarque loue la continence (cf. XV, 4, XXII, 3, XXIII, 1, XXX, *passim*, XXXII, 1, XLI et XLII) perde le contrôle de son verbe comme de ses gestes (IV, 8). Deux *exempla* fameux l'attestent : il est sensible à la flatterie et devient grandiloquent (XXIII, 7-8), il est sensible à la boisson et tue son ami Cleitos (LI-LIII).
- 37 La scène où Philippe impose silence à son fils l'atteste *a fortiori*. On n'est pas surpris que Rousseau la reprenne. Cf. *Lettre à Grimm* : « J'aime la musique peut-être autant que vous, mais je n'en aime pas moins le mot de Philippe qui faisait honte à son fils de chanter si bien ; il ne lui eut pas fait honte d'être aussi savant que son maître ». O. C. V, p. 269. Montaigne insiste lui aussi sur le caractère taciturne d'Alexandre : « Quant à son savoir et à sa suffisance, ce jugement ancien nous en est resté, que jamais homme ne suit tant et parla si

CORPUS, revue de philosophie

Il n'en est rien³⁸ : Alexandre n'est pas seulement une figure héroïque, mais la conjonction d'une double problématique offerte à la modernité : d'une part celle du rapport entre maîtrise de soi et maîtrise des autres³⁹ – cette question stoïcienne est historique et Rousseau ne manque pas de mesurer l'écart des temps ; d'autre part celle du *telos* de la vie humaine, entendons la question de la vie bonne divisée entre deux modèles d'excellence, la maîtrise pratique d'Alexandre et la maîtrise philosophique de Diogène. Comprendre le rapport d'Émile à Alexandre, c'est, pour parler comme A. MacIntyre, s'interroger sur l'histoire de la vertu⁴⁰, c'est-à-dire mesurer ce qui sépare

peu que lui, car il était pythagorique de secte. Et ce qu'il parla, nul ne parla jamais mieux ». Le panégyrique se trouve au chapitre XXXVI du livre II des *Essais*, consacré aux *Plus excellents hommes*, *op. cit.*, p. 668. On notera que pour Montaigne, Alexandre l'emporte sur Socrate. Le comble du panégyrique du taciturne est donc de ne point en avoir. Cf. Rousseau : « Si Alexandre eût été en effet ce qu'il affectait de paraître, il n'eût point songé à son portrait ni à sa statue, mais pour son Panégyrique, il n'eût permis qu'à un Lacédémonien de le faire, au risque de n'en point avoir ». *Observations sur le premier discours*, O. C. III, p. 37.

38 L'antiquité est donc moins un mythe qu'un exemple et un modèle, et pour tout dire un problème de la philosophie morale et politique. Cf. *a contrario*, D. Leduc-Fayette, *Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris, Vrin, 1974. L. Guerci a su montrer la dimension politique de ce modèle dans *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli, Guida, 1979. Y. Touchefeu a insisté récemment sur les tensions entre Sparte et Jérusalem chez Rousseau, in *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, SVEC, 1999.

39 Sénèque souligne très précisément ce point dans la lettre 113, au paragraphe 29 : « *id egerat ut omnia potius haberet in potestate quam adfectus* » in *Lettere a Lucilius*, Milano, Oscar Mondadori, 1995, vol. II, p. 926. Il ajoute plus loin : « *imperare sibi maximum imperium est* » (§30). Cf. aussi lettre 119, §7, p. 983. Rousseau évoque la vertu d'Alexandre, O. C. III, p. 75, p. 257, p. 503.

40 Cf. A. MacIntyre, *Après la vertu ? Étude de théorie morale*, Paris, P. U. F., 1997 ; R. Wokler a critiqué l'approche que Mac Intyre propose

Rousseau des Grecs et l'héroïsme de la vertu, c'est-à-dire aussi *La République* de *L'Émile* (O. C. IV, p. 250).

On ne sera pas surpris que cette distance soit aussi une affaire d'ombre. Il faut donc évoquer la fameuse rencontre d'Alexandre et de Diogène dont Rousseau fait l'incipit du *Discours sur la vertu la plus nécessaire au héros*. La question n'est peut-être plus de savoir qui est le « moderne Alexandre », mais de comprendre pourquoi, pour être un moderne, il faut s'éloigner d'Alexandre sans pour autant que ce dernier n'apparaisse comme une « chimère » (O. C. III, p. 425). Il ne faudra pas qu'Émile veuille devenir Alexandre car « celui qui commence à se rendre étranger à soi-même ne tarde pas à s'oublier tout à fait » (O. C. V, p. 535), mais il faudra toujours qu'il soit comme Alexandre, c'est-à-dire maître de soi. Une distance les sépare qui sépare l'ancien du moderne : une exigence les rapproche qui est celle du stoïcisme. Or pour être un stoïcien moderne, il faut qu'Émile ne soit pas Alexandre.

« Si je n'étais Alexandre, disait ce conquérant, je voudrais être Diogène. Le philosophe eût-il dit : si je n'étais ce que je suis, je voudrais être Alexandre. J'en doute : un conquérant consentirait plutôt d'être un sage, qu'un sage d'être un conquérant. Mais quel homme au monde, excepté le sage, ne consentirait pas d'être héros ? On sent donc que l'héroïsme a des vertus à lui, qui ne dépendent point de la fortune, mais qui ont besoin d'elle pour se développer. Le Héros est l'ouvrage de la nature, de la fortune et de lui-même. Pour bien le définir, il faudrait assigner ce qu'il tient de chacun des trois ». Rousseau savait-il que certains font de cette phrase d'Alexandre la réplique à la saillie de Diogène, « ôte-toi de mon soleil » ?⁴¹ Comment

des Lumières et qui ignore Rousseau in « Projecting the Enlightenment », *After MacIntyre*, ed. J. Horton et S. Mendus, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 108-126.

⁴¹ Cf. *Vie d'Alexandre*, XIV, 1, op. cit., p. 1239. Le système hypothétique d'Alexandre apparaît comme une réponse à la requête de Diogène dans la *Vie d'Alexandre* et dans *De l'exil*, 14, 605 D-b, édition Budé, *Œuvres morales*, tome VIII, 1980, p. 164. La réplique apparaît seule dans *Sur la fortune d'Alexandre*, I, 331 e-332 c ; *Ad princip. Ind.*, 782 a-b ; et chez

CORPUS, revue de philosophie

n'être pas frappé qu'une ligne d'ombre sépare le philosophe du maître du monde ? Il importe en tout cas de souligner que dans cette dissertation qui a la forme de la réfutation⁴², Rousseau, en reprenant l'argumentation de Plutarque⁴³ à l'intérieur de sa *théorie de l'homme*, se demande ce qui fait un héros et propose une réponse stoïcienne⁴⁴ : la constance. Rappelons la clause : « sans la force de l'âme, il n'y eut jamais de héros » (*O. C. II*, p. 1274). Or, cette force de l'âme, Rousseau ne la trouve pas seulement chez Alexandre, mais bien plutôt chez les stoïciens victimes de la fortune. Le propos de la dissertation sur l'héroïsme consiste alors à proposer un modèle qui se tient entre le philosophe et le citoyen stoïcien : Émile entre Socrate et Caton⁴⁵, et plus près de Diogène peut-être que d'Alexandre, tout proche en tout cas de Regulus et d'Épictète : « tous les événements honorent l'homme fort, le bonheur et l'adversité servent également à sa gloire, et il ne règne pas moins dans les fers que sur le trône. Le martyre de Regulus à Carthage, le festin de Caton rejeté du consulat, le sens-froid d'Épictète estropié par son maître ne sont pas moins illustres que les triomphes d'Alexandre et de César, et si Socrate était mort dans son lit, on

Diogène Laërte, 6.32. Cf. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Napoli, 1990.

⁴² Elle consiste pour l'essentiel à écarter les vertus qu'on associe à l'héroïsme : la bravoure (p. 1269), la justice (p. 1270), la tempérance (p. 1271), la prudence (*ibidem*), la force (p. 1273).

⁴³ Cf. *Sur la fortune et la vertu d'Alexandre*. Nous citons la remarquable édition d'Anna Maria d'Angelo, pour le *Corpus Plutarchi Moralium*, ed. M. d'Auria, Naples, 1988.

⁴⁴ « Je remarquerai d'abord une chose assez plaisante : c'est que de toutes les sectes des anciens philosophes que j'ai attaquées comme inutiles à la vertu, les stoïciens sont les seuls que M. Gautier m'abandonne, et qu'il semble vouloir mettre de mon côté. Il a raison : je n'en serai guères plus fier ». *O. C. III*, p. 66. Cf. *O. C. II*, p. 1124 et 1140.

⁴⁵ Cf. entre autres, A. Burgio, *Tra Socrate e Catone*, in *Rousseau, la politica e la storia, Tra Montesquieu e Robespierre*, Napoli, Guerini e Associati, 1996, pp. 49-84.

douterait peut-être aujourd'hui, s'il fut rien de plus qu'un adroit sophiste » (O. C. II, p. 1274).

La constance d'Émile ne sera pas tout à fait celle d'Alexandre comme son stoïcisme sera un stoïcisme pour modernes car le *traité de la nature humaine* de Rousseau articule une réflexion sur l'identité personnelle à une exigence de penser la vie bonne dans le cadre historique de la philosophie politique (O. C. I, p. 404, O. C. III, p. 214). Cette articulation doit prendre la forme du récit⁴⁶. *L'Émile* permet de dépasser l'héroïsme ancien, fait de *traits* et de coups de théâtre pour donner à la vertu sa forme moderne qui traduit en récit le motif de la constance de soi selon sa temporalité propre. Pour qu'Émile devienne ce qu'il est, point n'est besoin des éclats de la gloire. Sa constance commande le récit du développement narratif des principes de la nature humaine selon les lois de la dynamique moderne (O. C. I, pp. 669-670). La thèse d'un stoïcisme moderne de Rousseau n'est pas un simple point d'histoire des idées : elle permet de sortir de ces lectures idéologiques de Rousseau qui veulent voir en lui le fondateur de l'individualisme moderne⁴⁷ alors que son anthropologie du point de vue narratif consiste précisément à se demander quelles pourraient être les conditions du sujet moderne de la liberté.

Alexandre est bien un modèle du modèle de la nature humaine. Émile pourra lui emprunter des règles stoïciennes et le courage de voir la nuit. L'optique nocturne a pour but la bataille nocturne : « Quels avantages un homme ainsi élevé n'aura-t-il

⁴⁶ On pourrait dire ainsi que Rousseau est le seul à avoir fait ce que P. Ricoeur a thématiqué comme l'articulation de l'identité narrative, de l'éthique et du récit. Cf. *Soi-même comme un autre*, études cinq, six, sept, Paris, Seuil, 1990, pp.137-236. Mais tandis que Ricoeur propose un traité composé d'études, Rousseau exige un *roman* (O. C. IV, p. 777) qui conjoigne la partie systématique et la marche de la nature (O. C. IV, p. 242). C'est cette conjonction que nous appelons anthropologie du point de vue narratif.

⁴⁷ Cf. les thèses de C. Taylor dans *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, chapitre 20, pp. 447-460 et 21, pp. 461-489. Cf. aussi le chapitre 3 du *Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, pp. 33-49.

CORPUS, revue de philosophie

pas la nuit sur les autres hommes ? Ses pieds accoutumés à s'affermir dans les ténèbres, ses mains exercées à s'appliquer aisément à tous les objets environnants le conduiront sans peine dans la plus épaisse obscurité ». Émile ne doit pas être surpris par la nuit ni surpris de nuit. « Saisissez donc hardiment celui qui vous surprend de nuit, homme ou bête, il n'importe, serrez-le, empoignez-le de toute force, s'il se débat, ne marchandez point les coups, et quoiqu'il puisse dire ou faire, lâchez jamais prise que vous ne sachiez bien ce que c'est ». Une variante du manuscrit Favre nous permet de comprendre que c'est à Alexandre que Rousseau pense ici : « Alexandre domptant Bucéphale semblait avoir été instruit ainsi. S'apercevant que le cheval s'effrayait de son ombre il ne fit que lui tourner la tête contre le soleil puis il monta sans difficulté ce coursier célèbre dont aucun des écuyers de son père n'avait pu venir à bout ». (O. C. IV, p. 139). Ainsi, dans la version Favre, le lien est bien plus fort encore entre la dimension morale et la dimension physique de la skiologie. C'est parce qu'Alexandre n'a pas peur de la nuit qu'il peut apprendre à Bucéphale à ne pas avoir peur de son ombre. La formule de Rousseau est remarquable car elle permet d'articuler les deux éducations : celle du petit Alexandre qui ne craindra plus la nuit et celle de Bucéphale qui ne craindra plus son ombre. Leçon de ténèbres – oui, mais pour apprendre à en sortir.

Il faut donc vaincre la peur de l'ombre, vaincre la peur de la nuit. Ainsi l'optique doit-elle nous libérer de la peur des fantômes, ces ombres de l'ombre. Ce point est essentiel : il l'est dans *l'Émile*, comme il l'est dans les *Confessions* mais aussi dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse* ainsi que l'atteste le songe de Villeneuve : « Je me mets à errer par la chambre, effrayé comme un enfant des ombres de la nuit, croyant me voir environné de fantômes, et l'oreille encore frappée de cette voix plaintive dont je n'entendis jamais le son sans émotion. Le crépuscule, en commençant d'éclairer les objets, ne fit que les transformer au gré de mon imagination troublée » (V, IX, O.C. II, p. 616)⁴⁸.

⁴⁸ Les ombres reviennent. Julie aussi avait aperçu celle de Saint-Preux : « Apprends donc que ton rêve n'est point un rêve ; que ce n'est point

Saint-Preux serait-il comme Bucéphale, effrayé par les ombres ? C'est bien ce que prétend Wolmar dans un passage que la référence à la vie d'Alexandre permet seule d'éclairer. M. de Wolmar explique à Claire sa méthode et l'idée qui a présidé au retour de Saint-Preux : « Délivré des scrupules qui le gênent, il nourrirait peut-être avec plus de complaisance des souvenirs qui doivent s'éteindre ; il en parlerait avec moins de réserve ; et les traits de sa Julie ne sont pas tellement effacés en Mme de Wolmar, qu'à force de les y chercher il ne les y pût trouver encore. J'ai pensé qu'au lieu de lui ôter l'opinion des progrès qu'il croit avoir faits, et qui sert d'encouragement pour achever, il fallait lui faire perdre la mémoire des temps qu'il doit oublier, en substituant adroitement d'autres idées à celles qui lui sont si chères. (...) En attendant, je cherche à le familiariser avec les objets qui l'effarouchent, en les lui présentant de manière qu'ils ne soient plus dangereux pour lui. Il est ardent, mais faible et facile à subjuguier. Je profite de cet avantage en donnant le change à son imagination. A la place de sa maîtresse, je le force de voir toujours l'épouse d'un honnête homme et la mère de mes enfants : j'efface un tableau par un autre, et couvre le passé du présent. *On mène un coursier ombrageux à l'objet qui l'effraye, afin qu'il n'en soit plus effrayé.* C'est ainsi qu'il en faut user avec ces jeunes gens dont l'imagination brûle encore, quand leur cœur est déjà refroidi, et leur offre dans l'éloignement des monstres qui disparaissent à leur approche » (De M. de Wolmar à Claire, IV, XIV, O. C. II, p. 511). A respecter l'analogie, il faut comprendre que Saint-Preux est Bucéphale, que Wolmar est Alexandre, et que l'ombre n'est autre que l'image ancienne de Julie qui s'interpose entre Saint-Preux et la glorieuse Julie qui irradie depuis son mariage (III, XVIII). Si Julie rayonne de cette lumière de gloire, elle a sa part d'ombre qui rend Saint-Preux ombrageux⁴⁹. On ne se demandera pas ici si l'ombre de Julie est

l'ombre de ton ami que tu as vue, mais sa personne, et que cette touchante scène, incessamment présente à ton imagination, s'est passée réellement dans ta chambre le surlendemain du jour où tu fus le plus mal ». (III, XIV, O. C. II, p. 331).

⁴⁹ *L'Encyclopédie* précise la signification de l'adjectif *ombrageux* : « un cheval ombrageux est celui qui a peur de son ombre et de quelque

CORPUS, revue de philosophie

portée par sa lumière ou projetée par Saint-Preux⁵⁰. Dans la Nouvelle Héloïse, la *sciomantie* est la raison d'être de la *sciamachie*.

Si l'optique appartient à la théorie de l'homme c'est parce que, comme toute l'éducation des sens du livre II, elle contribue à l'éducation à la liberté, à *l'Émile* entendu comme *système de la liberté*. Avant l'optique, la théorie du toucher du livre II devait elle aussi libérer Émile de la peur de la nuit. Pourquoi a-t-on peur la nuit ? demande Rousseau. Il faudra montrer comment il prend partie dans un débat qui oppose Locke à Buffon sur l'origine de la peur de la nuit. Nous y revenons. La peur de la nuit provient d'une erreur du *judiciaire*, c'est-à-dire d'un conflit des facultés (O. C. IV, pp. 383-384). Il fallait qu'Émile vît en pleine nuit avec ses yeux au bout des doigts. Il fallait qu'il fût et David au camp de Saül et Ulysse au camp de Rhésos (O. C. IV, p. 388)⁵¹. Il fallait qu'il fût nyctalope. De cette manière

objet que ce soit, et qui ne veut pas avancer. Il ne faut jamais battre un cheval ombrageux dans sa peur, mais le faire approcher doucement de ce qui lui fait ombrage, jusqu'à ce qu'il ait reconnu ce que c'est et qu'il soit rassuré ». C'est le rôle du livre V de *l'Émile* de faire en sorte qu'Émile ne soit pas ombrageux : « Émile amoureux et jaloux ne sera point colère, ombrageux, méfiant, mais délicat, sensible et craintif ; il sera plus alarmé qu'irrité ; il s'attachera bien plus à gagner sa maîtresse qu'à menacer son rival ; il l'écartera, s'il peut, comme un obstacle, sans le haïr comme un ennemi ; s'il le hait, ce ne sera pas pour l'audace de lui disputer un cœur auquel il prétend, mais pour le danger réel qu'il lui fait courir de le perdre ; son injuste orgueil ne s'offensera point sottement qu'on ose entrer en concurrence avec lui ; comprenant que le droit de préférence est uniquement fondé sur le mérite, et que l'honneur est dans le succès, il redoublera de soins pour se rendre aimable, et probablement il réussira ». O. C. IV, pp. 798-799.

⁵⁰ Les ombres relèvent-elles d'une ontologie ou d'une métapsychologie ? L'inscription de la dixième planche de *l'Héloïse* fait pencher vers une lecture métapsychologique : « Où veux-tu fuir ? Le fantôme est dans ton cœur ». O. C. III, p. 770.

⁵¹ Cf. *Samuel*, I, 26, §6. David descend de nuit au camp de Saül et l'épargne alors qu'il le tient à sa merci : « Donc, David et Abishaï se

l'anthropologie de Rousseau retrouverait la leçon de l'allégorie de la caverne comme si être libre c'était toujours se libérer du royaume des ombres⁵². Chez Platon comme chez Rousseau l'optique et la skiologie sont l'affaire de la vérité et l'affaire de la vérité, celle du système de la liberté. Or c'est précisément parce qu'Alexandre est une figure exemplaire de la souveraineté qu'il faut qu'Émile soit comme Alexandre. « S'il est quelque moderne Alexandre qu'on me le montre à de pareils traits » s'exclame Rousseau à propos de la médecine d'Alexandre (*O. C. IV*, p. 117 et 531). Nous voulons dire que ce trait est bien un trait d'optique comme l'atteste l'argument philologique : dans le manuscrit Favre l'anecdote de mister Hyde et de son docteur des ombres apparaissait initialement au moment où Rousseau présentait la formation de l'instrument (*O. C. IV*, p. 129 et 1276). S'il décide d'en faire la conclusion du livre III, c'est pour en souligner l'importance et la signification.

Se former à juger c'est faire de son corps un instrument parfait aussi bien qu'endurant : devenir à la fois *chat*⁵³,

dirigèrent de nuit vers la troupe : ils trouvèrent Saül étendu et dormant dans le campement, sa lance plantée en terre à son chevet et Abner et l'armée étaient couchés autour de lui ». Au chant X de *l'Iliade* (465-525), Ulysse se rend au camp de Rhésos en pleine nuit pour voler ses chevaux.

52 Cf. *République*, livre VII. Cf. M. Heidegger, « La doctrine de Platon sur la vérité », *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 427-469. Cf. S. Todes, « Shadows in Knowledge, Plato's misunderstandings of Shadows and of Knowledge as Shadow-Free », in D. M. Ihde et R.M. Zaner, *Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1975, pp. 94-113.

53 « Voyez un chat entrer pour la première fois dans une chambre ; il visite, il regarde, il flaire, il ne reste pas un moment en repos, il ne se fie à rien qu'après avoir tout examiné, tout connu. Ainsi fait un enfant commençant à marcher, et, entrant pour ainsi dire dans l'espace du monde. Toute la différence est qu'à la vue, commune à l'enfant et au chat, le premier joint, pour observer, les mains que lui donna la nature, et l'autre l'odorat subtil dont elle l'a doué. Cette disposition, bien ou mal cultivée, est ce qui rend les enfants adroits ou lourds, pesants ou dispos, étourdis ou prudents ». *O. C. IV*, p. 368.

CORPUS, revue de philosophie

salamandre et *chevreuil*, Achille et Alexandre, savoir nager, et voir la nuit. C'est être libre : « Ainsi les jeunes gens élevés avec soin apprennent tous à monter à cheval, parce qu'il en coûte beaucoup pour cela ; mais presque aucun d'eux n'apprend à nager, parce qu'il n'en coûte rien, et qu'un artisan peut savoir nager aussi bien que qui que ce soit. Cependant, sans avoir fait son académie, un voyageur monte à cheval, s'y tient, et s'en sert assez pour le besoin ; mais, dans l'eau, si l'on ne nage on se noie, et l'on ne nage point sans l'avoir appris. Enfin l'on n'est pas obligé de monter à cheval sous peine de la vie, au lieu que nul n'est sûr d'éviter un danger auquel on est si souvent exposé. Émile sera dans l'eau comme sur la terre⁵⁴. Que ne peut-il vivre dans tous les éléments ! Si l'on pouvait apprendre à voler dans les airs, j'en ferais un aigle ; j'en ferais une salamandre, si l'on pouvait s'endurcir au feu » (O. C. IV, p. 379).

2§ En quel sens faut-il alors dire que l'optique est *dans* la théorie de l'homme ?

En un double sens ou pour un double motif : le premier engage l'histoire des théories de la vision, le second, l'histoire de la théorie elle-même, ou, pour le dire dans des termes qui rappelleront Spinoza, l'histoire de la théorie de la théorie.

54 Rousseau évoque Alexandre dans une variante : « Alexandre, César, tous les grands capitaines, tous les Grecs, tous les Romains, savaient nager, et n'imaginaient même pas qu'il y eût du risque à l'apprendre – ne se plaignaient point qu'il en coûtât la vie ». O. C. III, p. 1391. Émile sur terre, Émile sur l'eau, Émile dans les airs et dans le feu : c'est Alexandre encore qui sert de modèle à cette traversée des éléments. Rappelons que dans la troisième branche du *Roman d'Alexandre*, Alexandre accomplit un voyage sous-marin à l'intérieur d'un bathyscaphe (§§ 18-29) et un voyage aérien grâce à un engin singulier (v. 5015). Depuis l'essai de Warburg (« Luftschiff und Tauchboot in der mittelalterlichen Vorstellungswelt », *Gesammelte Schriften*, I, Leipzig, 1932, pp. 241-249), le voyage aérien d'Alexandre a donné lieu à une intéressante littérature critique : cf. Schmidt, « A Legend and its Image, The Aerial Flight of Alexander the Great in Medieval Art » Groningen, 1950, Settis Fugoni, *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine iconografica e fortuna di un tema*, 1973.

1-D'une part, l'optique de Rousseau appartient à l'histoire des théories de la vision⁵⁵. Or chez Rousseau, et c'est ce déplacement que nous voudrions décrire, l'optique est une région de la théorie de l'homme : s'il y a un sens à la première, elle le reçoit de la seconde – et elle ne la reçoit que de la seconde. L'optique est *dans* la théorie de l'homme et non dans la physique de la lumière et dans son traitement mathématique : mieux, cette anthropologie du regard est une antiphysique où Rousseau, toujours cohérent avec les principes de son épistémologie, rompt de nouveau avec le mécanisme. On le mesurera à opposer l'optique de Rousseau à la physique de la vision qui se dégage de Kepler à Descartes et de Descartes à Newton et à Hobbes⁵⁶. De la physique à l'anthropologie, *l'ontologie du visible* change de paradigme. Le chapitre XIII de *l'Essai sur l'origine des langues* exprime avec vigueur le rejet de Rousseau du paradigme physique de l'optique. S'il prête la

55 Sur l'histoire des théories de la vision, cf. les travaux de G. Simon, « On the theory of visual perception of Kepler and Descartes : Reflections on the role of mechanism in the Birth of Modern Science », *Kepler, Four Hundred Years*, ed. By A. Beer and P. Beer, Oxford, 1975 et surtout *Le Regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1988. Cf. aussi R. Pierantoni, *L'occhio e l'idea, fisiologia e teoria della visione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1981.

56 Cf. M. Blay, *La conceptualisation newtonienne des phénomènes de la couleur*, Paris, Vrin, 1983. Sur la mécanisation de la vision au XVII^e siècle, cf. chapitre III, pp. 33-59. Voir aussi la synthèse proposée par M. Blay dans *La science classique, XVI^e-XVIII^e*, *Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1998, article *Lumière et couleurs*, pp. 749-765. Sur Descartes, cf. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, rééd. 1949, pp. 207-213 et *L'œil et l'esprit*, Paris, Folio, 1985, pp. 36-60. Cf. aussi les précieuses mises au point de M. Fichant dans « La géométrisation du regard, Réflexions sur la dioptrique de Descartes », in *Physique et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998, pp. 29-57. On ne négligera pas la part de Hobbes dans cette histoire de la mécanisation de la vision. Cf. le beau livre de Franco Giudice, *Luce e visione, Thomas Hobbes e la scienza dell'ottica*, Firenze, Olschki, 1999. Quant à l'optique berkeleyenne, elle nourrit, comme on va le voir, des liens très profonds avec celle de Rousseau.

CORPUS, revue de philosophie

parole au mécaniste, c'est pour mieux en railler les prétentions : « Messieurs, leur dirait-il, pour bien philosopher, il faut remonter aux causes physiques. Voilà la décomposition de la lumière, voilà toutes les couleurs primitives, voilà leurs rapports, leurs proportions, voilà les vrais principes du plaisir que vous fait la peinture. (...) Les peintres français, continuerait-il, ont peut-être observé l'arc-en-ciel ; ils ont pu recevoir de la nature quelque goût et quelque instinct de coloris. Moi je vous ai montré les grands, les vrais principes de l'art. Que dis-je de l'art ? de tous les arts, Messieurs, de toutes les sciences. L'analyse des couleurs, le calcul des réfractions du prisme vous donnent les seuls rapports exacts qui soient dans la nature, la règle de tous les rapports. Or tout dans l'univers n'est que rapport. On sait donc tout quand on sait peindre, on sait tout quand on sait assortir les couleurs. Que dirions-nous du peintre assez dépourvu de sentiment et de goût pour raisonner de la sorte et borner stupidement au physique de son art le plaisir que nous fait la peinture » (O. C. V, p. 414).

a) Au XVIII^e siècle, les conditions d'une géométrisation de la vision semblent réunies. Voltaire consacre à l'optique la deuxième partie des *Eléments de la physique de Newton* et il semble que ces pages puissent constituer le point d'arrivée d'une révolution amorcée avec Kepler⁵⁷. Le propre de la géométrisation de la vision qui s'opère de Kepler à Newton est de déterminer les règles d'intelligibilité de la vision indépendamment des modalités de la perception : ni l'organe de la vue, l'œil, ni en général le corps du sujet voyant, ni non plus l'élément du visible, la lumière n'interviennent dans cette optique.

Avec Kepler, en effet, l'homme voyant qui hantait l'optique jusqu'au XVI^e siècle a disparu définitivement de l'optique qui a pu se constituer enfin comme science. Les *Paralipomènes à Vitellion* (1604) assimilent l'œil à un dispositif optique, à une chambre noire dont l'orifice serait la pupille, le diaphragme l'iris, l'objectif convergent le cristallin, et l'écran où se forme l'image, la rétine. Cette métaphore instrumentale d'un organe sensoriel fait

⁵⁷ *Eléments de la physique de Newton*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1879, volume 22, Mélanges I, pp. 393-583.

disparaître de l'optique l'œil comme donnée préalable n'obéissant pas aux seules lois de la physique, et accomplissant le mystère inexpliqué de la transmutation du visible en *vu*. On peut désormais se passer de lui en tant qu'organe de la sensibilité visuelle ; il suffit d'établir que se réalisent correctement les conditions géométriques de la formation d'une image nette sur la rétine. La science de la lumière achève ainsi sa mutation objectiviste⁵⁸. D'un point objet part un faisceau de rayons divergents ou, s'il est situé à l'infini, parallèles ; du moment que le cristallin est assez convergent, il procure au fond de l'œil une image ponctuelle, et la question ne se pose pas en termes différents que s'il s'agissait de l'image recueillie sur un écran dans une chambre noire munie d'une lentille. Quand on fait la théorie des miroirs, des dioptries ou des instruments d'optique, il n'est même plus nécessaire de faire mention de l'œil. Avec la notion de *stigmatisme* qui implique qu'à un point objet corresponde pratiquement un point image Kepler dégage la condition qui permet qu'une partie de l'optique puisse s'autonomiser et devenir exclusivement science de la lumière et de sa propagation, c'est-à-dire une physique.

Dégageant dans sa *Dioptrique* (1637), la triple question du trajet des rayons lumineux jusqu'au fond de l'œil, de la transmission nerveuse de ces rayons et de la transformation selon laquelle une modification cérébrale peut donner à voir quelque chose hors du corps, c'est-à-dire provoquer un phénomène de conscience radicalement différent de sa cause immédiate, Descartes a posé en ses termes classiques l'opposition conceptuelle du sujet percevant et de l'objet perçu. Merleau-Ponty a souligné le prix de cette physique de la vision : la vision devient une vue de l'esprit. Et il est vrai que dans le sixième discours de la *Dioptrique* Descartes peut affirmer que : « c'est l'âme qui voit et non pas l'œil »⁵⁹. Tout l'effort de Descartes, dans sa *Dioptrique* consiste à instituer une séparation

⁵⁸ Cf. *Paralipomènes à Vitellion*, Paris, Vrin, 1980. Dans son introduction, C. Chevalley souligne que ce texte pose les « fondements de l'optique moderne ». p. 4.

⁵⁹ *La Dioptrique*, A.T. VI, p. 141. Cf. aussi les *Réponses aux Sixièmes Objections*, A.T. IX-1, pp. 236-237

CORPUS, revue de philosophie

radicale entre le visible et le voyant, en posant ce dernier comme abstrait du visible, sorti du sensible, c'est-à-dire comme pure pensée. La physique de Descartes est une métaphysique et cette métaphysique comporte une sémiotique puisque les qualités de choses dans le quatrième discours de la *Dioptrique* sont perçues à condition d'être traduites en signes⁶⁰. Descartes résout le problème en faisant passer le visible dans l'ordre du langage. On sait combien la phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty s'insurgera contre cet escamotage de la vision elle-même qui interdit « la métamorphose des choses mêmes en leur vision ». A la vision comme *cosa mentale* le phénoménologue opposera une ontologie du visible dont le principe est bien connu : le corps est à la fois voyant et visible selon un entrelacement ontologique énoncé sous la forme du chiasme qui définit la structure même de la chair⁶¹.

b) On soutiendra que l'optique de Rousseau annonce cette ontologie du visible non par quelque prémonition, mais bien plutôt parce qu'elle critique les principes de la géométrisation du regard au nom de sa propre épistémologie. Rousseau aurait pu dire comme Merleau-Ponty : « si la physiologie n'explique pas la perception, l'optique et la géométrie ne l'expliquent pas davantage »⁶². Chez Rousseau, dans les livres II et III de *l'Émile*, le chiasme du voyant et du visible est assuré par le corps comme voyant et par le corps comme mobile. Émile qui apprend la philosophie par les pieds exercera son œil par le mouvement⁶³.

60 *La Dioptrique*, A.T. VI, pp. 112-113. Sur la physique de Descartes, cf. D. Garber, *La physique métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1999.

61 Dans la phénoménologie contemporaine, la chair semble avoir pris la place de la conscience donatrice. C'est ce que démontre C. Romano, « Le miroir de Narcisse : sur la phénoménologie de la chair », in *Il y a*, chapitre V, Paris, PUF, 2003, pp. 177-224.

62 M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 235.

63 « Comme tout ce qui entre dans l'entendement humain y vient par les sens, la première raison de l'homme est une raison sensitive ; c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle : nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux ». *O. C.* IV, p. 370.

Ainsi, chez Rousseau comme chez Merleau-Ponty, on ne voit jamais sans que le voyant (Émile) ne soit situé dans le visible. Les *Promenades* rediront cette leçon après que Saint-Preux l'aura lui-même énoncée⁶⁴ dans des termes qui sont aussi ceux du vicaire (*O. C. IV*, p. 565).

L'optique physique définissait la vision comme une géométrie qui *déplace les lignes* ; avant la phénoménologie de Merleau-Ponty, l'anthropologie de Rousseau la définit comme un échange du vu et du visible qui s'opère à même le corps. C'est au sujet voyant et non plus à une physique de la lumière qu'est demandée la synthèse fragile du vu et du visible. Or ce sujet est

« Mon corps mobile compte au monde visible, en fait partie, et c'est pourquoi je peux le diriger dans le visible. Par ailleurs il est vrai que la vision est suspendue au mouvement ». M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, *op. cit.*, pp. 16-17.

64 « Ce n'était pas seulement le travail des hommes qui rendait ces pays étranges si bizarrement contrastés : la nature semblait encore prendre plaisir à s'y mettre en opposition avec elle-même, tant on la trouvait différente en un même lieu sous divers aspects ! Au levant les fleurs du printemps, au midi les fruits de l'automne, au nord les glaces de l'hiver : elle réunissait toutes les saisons dans le même instant, tous les climats dans le même lieu, des terrains contraires sur le même sol, et formait l'accord inconnu partout ailleurs des productions des plaines et de celles des Alpes. Ajoutez à tout cela les illusions de l'optique, les pointes des monts différemment éclairées, le clair-obscur du soleil et des ombres, et tous les accidents de lumière qui en résultaient le matin et le soir ; vous aurez quelque idée des scènes continuelles qui ne cessèrent d'attirer mon admiration, et qui semblaient m'être offertes en un vrai théâtre ; car la perspective des monts, étant verticale, frappe les yeux tout à la fois et bien plus puissamment que celle des plaines, qui ne se voit qu'obliquement, en fuyant, et dont chaque objet vous en cache un autre ». II, XXIII, *O. C. II*, p. 77. On se rappelle que Saint-Preux s'interrogera plus tard sur le meilleur point de vue d'où observer une société (II, XVII, *O. C. P.* 245). Dans la phénoménologie contemporaine d'H. Maldiney, la promenade en montagne est l'occasion d'une belle méditation sur le visible. Cf. « Montagne », in *Ouvrir le rien, l'art nu*, Fougères, Encre Marine, 2000, pp. 33-53.

CORPUS, revue de philosophie

défini dans le cadre de la théorie de l'homme. L'optique est *dans* la théorie de l'homme parce que la théorie de l'homme récuse la géométrie et définit une nouvelle ontologie du visible.

On reconnaîtra une conséquence de cette épistémologie : la vision est affaire d'opérations et non de principes⁶⁵. Mais on en découvre une autre : les deux chapitres de l'optique de Rousseau sont la grandeur des objets et leur distance (*O. C. IV*, pp. 391-392), et non leur couleur. Or, au XVIII^e siècle, composer un traité d'optique qui ne traite pas la question de la couleur, c'est récuser la mathématisation des phénomènes, c'est-à-dire ce qui semblait constituer les avancées les plus décisives de la physique newtonienne⁶⁶. Si l'optique de Rousseau exclut la théorie des couleurs pour se concentrer (comme Berkeley) sur la double question de la distance et de la grandeur, c'est pour la même raison que sa musique exclut la physique des sons : ni l'une ni l'autre ne sont *dans* la théorie de l'homme⁶⁷. On connaît

⁶⁵ « D'ailleurs il s'agissait encore de tirer de cet exercice quelque objet d'instruction pour lui, afin d'accoutumer les opérations de la machine et celles du jugement à marcher toujours de concert ». *O. C. IV*, p. 393. Cf. aussi, *O. C. III*, p.125.

⁶⁶ Cf. M. Blay, *La conceptualisation newtonienne des couleurs*, *op. cit.*, chapitre III, pp. 125-175. Cf. article *Couleur* de *l'Encyclopédie* : « Les rayons du soleil traversant un prisme triangulaire donnent sur la muraille opposée une image de différentes couleurs (...) Cette expérience simple et néanmoins décisive est celle par laquelle Newton leva toutes les difficultés ».

⁶⁷ Le refus du mécanisme marque aussi bien la théorie du visible et l'esthétique de la peinture de Rousseau qu'il caractérise sa théorie de l'audible et son esthétique de la musique. Cf. à ce propos, C. Kintlzer, *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau*, Paris, Minerve, 1991 et surtout A. Charrak, *Raison et perception, fonder l'harmonie au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2001, cf. aussi « Rousseau et la musique : passivité et activité dans l'agrément », *Archives de philosophie*, 64, 2001, pp. 325-342.

l'effet de cette théorie sur l'esthétique de Rousseau qui préfère la gravure à la peinture parce qu'il préfère le dessin à la couleur⁶⁸.

2-D'autre part, l'optique n'est pas une région qui laisse intacte la théorie de l'homme elle-même. Elle engage le statut de la théorie. S'il est relativement aisé d'admettre pourquoi on ne saurait comprendre l'optique sans la soumettre à la théorie de l'homme, on se demandera maintenant en quel sens l'optique concerne la théorie de l'homme. Reprenant une perspective méthodologique ouverte par Michel Foucault on soutiendra que derrière l'optique et sa localisation dans l'ensemble des savoirs d'une époque, ce qui est en question c'est l'archéologie du regard, de l'homme voyant, de son rapport au visible⁶⁹. La vision a toujours servi, concurremment avec le toucher, de modèle métaphorique à la connaissance théorique. Le « tu vois ? » ou le « tu saisis ? » est resté depuis Platon le garant existentiel qui fonde le partage avec autrui d'une même impression, celle de bien « comprendre » la même chose ensemble⁷⁰.

a) Husserl confirme ainsi une leçon du *Théétète* (188 e) lorsqu'il écrit : « c'est la vision (*Sehen*) immédiate, non pas uniquement la vision sensible, empirique, mais la vision en général, en tant que conscience donatrice originaire sous toutes ses formes, qui est l'ultime source de droit pour toute affirmation rationnelle⁷¹ ». La *théoria* des Anciens renvoie à la

68 Cf. Marian Hobson, *The Object of Art*, Cambridge, C.U.P., 1982. Dans l'article *Dessin de l'Encyclopédie*, Watelet n'omet pas de rappeler qu'il s'est élevé des disputes assez vives dans lesquelles il s'agissait d'établir une subordination entre le dessin et la couleur. Cf. J. Lichtenstein, *La couleur éloquente*, Paris, Flammarion, 1989.

69 Cf. M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, P. U. F., 1963, cf. surtout chapitres VII, « Voir, Savoir », pp. 107-124 et VIII, p. 125 et sq..

70 Cf. F. Gil, *Traité de l'évidence*, J. Million, Grenoble, 1993, chapitre III, pp. 51-82. Cf. *République* VI, 508 b : « mais de tous les organes des sens, l'œil est je pense, celui qui tient le plus du soleil », *op. cit.*, p. 137.

71 *Idées directrices pour une phénoménologie*, §19, Paris, Gallimard, TEL, 1950, p. 64.

CORPUS, revue de philosophie

contemplation, cette scrutation attentive ; l'illumination intérieure liée à la conversion au Vrai est, pour saint Augustin, la prémisse affadie d'une vision béatifique ; la lumière naturelle de Descartes fournit à l'âme, avec l'intuition des évidences, la possibilité d'apercevoir ce qui se présente à découvert, mais qui sans elle resterait enténébré. Les cartésiens feront de la lumière le modèle de l'évidence et Hobbes lui-même faisait dépendre sa théorie du concept d'une physique de la lumière⁷². Il serait vain de multiplier de tels exemples tant le fait est bien connu. Si l'on prend au sérieux cette fonction archétypale de la vision, on doit conclure que chaque grande mutation de l'optique a pu entraîner une transformation de la théorie de la connaissance. Et il convient d'entendre par là, non seulement l'idée qu'on s'est faite de l'établissement correct d'une vérité, mais plus profondément sans doute la manière dont on a pensé que les choses doivent se présenter à notre regard intérieur pour livrer immédiatement ou médiatement ce qu'elles sont. C'est donc bien la conception des objets du savoir qui était en question chaque fois que l'optique modifiait elle-même l'objet de son investigation. Depuis *l'Alcibiade*, l'histoire de la vision et celle de la connaissance se sont comme spontanément entrelacées.

b) Or Rousseau s'est exprimé dans un texte remarquable sur le rapport de la vision et de la théorie. Il s'agit de la troisième des *Lettres Morales* (O. C. IV, pp. 1092-1093). Sa lecture nous obligera à rectifier l'hypothèse d'une fraternité entre l'optique dans la théorie de l'homme et la phénoménologie de la perception.

⁷² Cf. N. Jolley, *The Light of the Soul, Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*, Oxford, The Clarendon Press, 1990. Hobbes, *De la nature humaine*, chapitre II, Paris, Vrin, 1991, pp. 7 et sq. Cf. aussi *Traité de l'Homme*, chapitre II, Paris, Librairie A. Blanchard, 1974, pp. 42 sq. Chez Malebranche l'optique de la *Recherche de la Vérité* relève toute son ambiguïté : tandis que les chapitres V à XV du livre premier dénoncent les erreurs de la vue et font de cette dernière le paradigme des erreurs des sens, le chapitre I du livre III distingue les quatre manières dont on peut voir les choses au dehors et le chapitre VI explique la vision en Dieu. La vue est donc destituée avant d'être réhabilitée et magnifiée.

Alors que dans la lettre 2 Rousseau invitait Sophie à « s'étudier soi-même », à « porter au fond de son âme le flambeau de la vérité » (p. 1086), il déclare : « *Malheureusement, ce qui nous est précisément le moins connu est ce qu'il ne nous importe le plus de connaître savoir l'homme. Nous ne voyons ni l'âme d'autrui parce qu'elle se cache, ni la nôtre parce que nous n'avons pas de miroir intellectuel. Nous sommes de tout point aveugles, mais aveugles nés qui n'imaginons pas ce que c'est que la vue, et ne croyant manquer d'aucune faculté voulons mesurer les extrémités du monde tandis que nos courtes lumières n'atteignent comme nos mains qu'à deux pieds de nous* ».

L'argument empiriste retrouve une formulation leibnizienne pour exprimer une thèse sceptique : la difficulté de principe à se connaître et à connaître autrui⁷³. On aura reconnu au passage

⁷³ C'est l'argument des fenêtres. On se souvient du § 7 de la *Monadologie* : « Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir » (*La Monadologie*, Delagrave éd. Boutroux, rééd. 1983, p. 144). Voilà sa version rousseauiste : « L'entendement humain contraint et renfermé dans son enveloppe ne peut pour ainsi dire pénétrer le corps qui le comprime et n'agit qu'à travers les sensations. Ce sont, si l'on veut, cinq fenêtres par lesquelles notre âme voudrait se donner du jour ; mais les fenêtres sont petites, le vitrage est terne, le mur épais, et la maison fort mal éclairée » (*O. C. IV*, p. 1094). Rousseau accorde donc les fenêtres que Leibniz refuse, mais il doute de leur fiabilité. La récusation de l'empirisme va porter sur deux points : d'une part les sens ne nous permettent pas de connaître, d'autre part ils ne nous sont pas donnés dans un but cognitif mais pratique : « nos sens nous sont donnés pour nous conserver non pour nous instruire, pour nous avertir de ce qui nous est utile ou contraire, et non de ce qui est vrai ou faux, leur destination n'est point d'être employés aux recherches de la nature, quand nous en faisons cet usage, ils sont insuffisants, ils nous trompent, et jamais nous ne pouvons être sûrs de trouver la vérité parmi eux ». Rousseau revient plus loin sur l'argument des fenêtres : « nos lumières nous viennent-elles du dehors au-dedans par les sens selon les matérialistes ou s'échappent-elles du dedans au dehors comme le prétendait Platon ? Si le jour entre dans la maison par les fenêtres les sens sont le siège de l'entendement. Au contraire, si la maison est éclairée du dedans, vous

CORPUS, revue de philosophie

la reformulation de la thèse de Protagoras : la misère de l'homme est de se croire la mesure de toute chose.

Ainsi quand Rousseau récusé, avec une lecture personnelle de l'expérience de Molyneux le primat de la vision⁷⁴ (« Avec toute l'expérience acquise, il n'y a nul homme qui ne soit sujet à porter par la vue de faux jugements des objets qui sont éloignés, à faire de fausses mesures de ceux qui sont sous ses yeux et ce qu'il y a de plus étonnant est que ces erreurs ne sont pas toujours dans les règles de la perspective »), il récusé le primat philosophique de l'évidence. Il n'y a pas de miroir intellectuel, je ne peux pas voir en moi, ni, en moi, voir le même de ce moi qui est moi-même, et qui est l'âme. L'absence de miroir interdit de

fermeriez tout que la lumière n'existerait pas moins quoique retenue, mais plus vous ouvrirez de fenêtre, plus il sortira de clarté et plus il vous sera facile de distinguer les objets environnants ». (*ibidem*, pp. 1097-1098), Leibniz est cité dans le programme de lecture des Charmettes (O. C. I, p. 237) et dans le Verger de Mme de Warens (O. C. II, p. 1128). On sait que Condillac consacre un traité à la monadologie leibnizienne, *Les Monadés*. Cf. le chapitre III de la première partie, *Des perceptions que les Leibniziens attribuent à chaque monade*. On renvoie à la très belle édition des *Monadés* de L. L. Bongie reprise chez Millon, Grenoble, 1994. De manière plus générale, cf. W. H. Barber, *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire*, Oxford, 1955, Proust revient sur l'argument de la fenêtre dans une page admirable de *Jean Santeuil*, Paris, Quarto, 2001, p. 553.

⁷⁴ On se rappelle la question que posa Locke à son ami W. Molyneux : « supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement un homme fait, auquel on ait appris à distinguer par le seul attouchement un cube d'un globe (...) ; supposez que le cube et le globe étant posés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue. On demande si en les voyant sans les toucher, il pourra les discerner et dire quel est le globe et quel est le cube ». Question qui obséda l'empirisme, chez Locke (*Essai...*, II, ix, 8) et Berkeley (*Essai d'une nouvelle théorie de la vision*), Condillac et Voltaire, Hume et Diderot, et jusqu'à Kant sans oublier Leibniz (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, ix, 8). On voit donc Rousseau le reprendre à son compte. On y revient.

faire du *connais-toi toi-même* rousseauiste (O. C. III, p. 122) la simple reprise du motif socratique⁷⁵.

Il se peut que dans cette troisième lettre à Sophie, Rousseau récuse le miroir intellectuel en prenant place dans la querelle des *Méditations métaphysiques*. En effet, Gassendi, récusant l'évidence de soi à soi dans sa cinquième objection avait fait remarquer à Descartes : « Et pourquoi pensez-vous que l'œil, ne se voyant pas lui-même dans soi, se voit néanmoins dans un miroir ? C'est sans doute parce qu'entre l'œil et le miroir il y a un espace, et que l'œil agit de telle sorte contre le miroir en envoyant contre lui son image, que le miroir après agit contre l'œil en renvoyant contre lui son image, que le miroir après agit contre l'œil en renvoyant contre lui sa propre espèce. Donnez-moi un miroir contre lequel vous agissiez en même façon, et je vous assure que, venant à réfléchir et renvoyer contre vous votre espèce, vous pourrez alors vous voir et connaître vous-mêmes, non pas à la vérité par une connaissance directe, mais du moins par une connaissance réfléchie ; autrement je ne vois pas que vous puissiez avoir aucune notion ou idée de vous même ». (AT. VII, 292). On connaît la réponse de Descartes : « il est aisé de répondre que ce n'est point l'œil qui se voit lui-même ni le miroir, mais bien, l'esprit, lequel seul connaît le miroir, et l'œil et soi-même » (AT. VII, 367). Il était cohérent que l'optique de Descartes qui faisait de la vision une vue de l'esprit fit de l'esprit l'œil de la vision interne. Il se peut donc que Rousseau emboîte le pas à la critique de Gassendi⁷⁶, l'essentiel n'est pas là.

⁷⁵ L'on voudra bien se souvenir que ce dernier impliquait une optique, c'est-à-dire une théorie de la vision interne, développée dans *l'Alcibiade*. Cf. « Le paradigme de la vision de soi-même dans l'Alcibiade majeur », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79, 1974, pp. 196-222.

⁷⁶ C'est la position de P. Audi, qui attire l'attention sur ce texte et lui donne une position centrale, mais en propose une interprétation très différente de la nôtre : une interprétation phénoménologique. « Expérience intime, intériorisante et individualisante, épreuve immédiate et affective, et par là-même non réflexive, épreuve qui ne saurait en être une parmi d'autres possibles, mais qui, antérieure à toute autre, sert de fondement suprême à toute réelle expérience »

CORPUS, revue de philosophie

L'essentiel, c'est la récusation du miroir intellectuel⁷⁷ et du refus que la théorie soit une optique de l'évidence.

Ce refus appartient à ce qu'on peut bien appeler un scepticisme de Rousseau qui porte sur la possibilité de la connaissance : ce scepticisme marque cette troisième lettre morale qui a pour dessein étrange « d'établir des doutes » ; il est proche de celui professé par le vicaire⁷⁸.

Rousseau n'est donc pas M. Teste qui pouvait écrire : « je me voyais me voir », il n'est pas non plus Spinoza qui prétend que chacun peut faire l'expérience de la spécularité lorsqu'il sait ce qu'est Pierre et sait aussi qu'il le sait, et, de plus, savoir qu'il

(Rousseau, *Éthique et passion*, PUF, 1997, P. 33). P. Audi repère dans la lettre à Sophie la trace cartésienne qu'il suit jusqu'aux *Méditations*. Il propose une lecture phénoménologique de Descartes (inspirée par le M. Henry de la *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985 -voir les reconnaissances de dettes des pages 10, 18, 37-57, 89, 127, 246-50, 267, 312, 330-332) qui fait du cogito une intuition sans *cogitatum*. L'apparition du *cogitatum* serait second et on verrait Descartes s'éloigner de son commencement. Le cogito de la Deuxième Méditation « n'est pas le cogito intentionnel » (p. 38). Il faudrait discuter avec plus de précision cette lecture de Descartes et l'interprétation de Descartes qui se voit attribuée à Rousseau. Car si Audi relit Rousseau au fil de la phénoménologie matérielle de M. Henry, on a l'impression, dans ce chapitre, que Rousseau lit Descartes avec le même fil conducteur, dévoilant, à la manière de Heidegger ce que Descartes oublie de sa propre profondeur.

⁷⁷ Dont on trouverait la trace chez Malebranche dans sa critique d'une idée claire et distincte de notre âme – cf. *Recherche de la Vérité*, III, II, VII (4).

⁷⁸ « Voilà le scepticisme involontaire où je suis resté ; mais ce scepticisme ne m'est nullement pénible, parce qu'il ne s'étend pas aux points essentiels de la pratique, et que je suis bien décidé sur tous les principes de mes devoirs » (*O. C. IV*, p. 627). Il n'est pas tout à fait exact que ce scepticisme de la raison doive céder la place à un dogmatisme du sentiment, comme l'avait soutenu Y. Belaval : « Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, XXXVIII, 1974.

se sait savoir. Il n'y a pas d'œil intérieur et pas de transparence de soi à soi.

Si Rousseau retrouve l'injonction socratique de la connaissance de soi, il la comprend comme connaissance de l'âme, mais il refuse de penser qu'on puisse voir son âme, avec un œil intérieur, puisque l'organe même de la vision interne (le miroir intellectuel) nous manque. La question devient : quelle théorie pourra jamais rendre compte des insuffisances de l'optique ?

c) Cette question partage à jamais deux lectures de Rousseau : soit je considère que cette âme, que je ne peux voir, je la connais parce que je la *sens*, parce qu'elle est la vie en moi, une vie pré-réflexive, pré-spéculaire, une vie aveugle qui se sent vivre⁷⁹, soit je considère que cette âme je peux l'approcher par le récit de l'anthropologie. Cette question partage à jamais deux lectures de Rousseau : soit je considère que cette âme, que je ne peux voir, je la connais parce que je la *sens*, parce qu'elle est la vie en moi, une vie pré-réflexive, pré-spéculaire, une vie aveugle qui se sent vivre ; soit je considère que cette âme, je peux l'approcher par le récit de l'anthropologie qui en esquisse des versions narratives. La première lecture est phénoménologique,

⁷⁹ C'est aujourd'hui chez P. Audi (*op. cit.*) qu'on trouve développée cette lecture. Dans le chapitre I consacré précisément au sentiment de l'existence, l'auteur peut écrire : « le sentiment de l'existence, en tant que sentiment de soi, est une auto-affection primordiale et incessante, en grâce de quoi l'existence, comme dit Rousseau, se saisit de sa propre essence phénoménologique, c'est-à-dire de son ipséité en tant qu'elle s'identifie purement et simplement à cette puissance intime et affective d'autorévélation qu'est la vie transcendantale de l'ego » (p. 74). Chaque assertion appelle ici la discussion. Remarquons seulement que ce projet d'une lecture phénoménologique radicale repose sur les plus anciens préjugés de la critique rousseauiste qui firent les beaux jours de l'école genevoise. Selon cette interprétation, « la conscience est expérience de pure auto-affection » et Rousseau est le fondateur d'un nouveau modèle de présence : « la présence à soi du sujet dans la conscience ou dans le sentiment ». Ces deux dernières affirmations sont extraites d'un ouvrage où on les attendait peut-être le moins : *De la grammatologie*, *op. cit.*, pp.146-147.

CORPUS, revue de philosophie

elle fait de l'âme une auto-affection du sujet par lui-même et de Rousseau le chantre déçu de l'immédiateté⁸⁰ ; la seconde est logique et narratologique et veut comprendre pourquoi la théorie de l'homme doit prendre la forme d'une anthropologie du point de vue narratif : *homme voici ton histoire* (O. C. III, p. 133). Ces deux lectures s'opposent précisément sur le statut de la théorie et sur le modèle optique. Pour la première si Rousseau refuse la part de l'œil c'est qu'il exalte le sentiment de soi : lire Rousseau ne saurait signifier que retrouver ce modèle de la présence à soi dans l'effusion sourde de l'immédiateté ; pour la seconde, si le scepticisme de Rousseau le porte à nier les privilèges de l'optique c'est pour inscrire cette dernière dans une théorie de l'homme qui racontera comment on apprend à voir. L'œil n'est plus l'instrument ou le symbole de l'évidence : il a une histoire qu'il appartient à l'anthropologie du point de vue narratif de raconter. Le bien-fondé de cette lecture trouve sa confirmation dans une page déterminante de la *Chronologie Universelle*. Rousseau écrit dans la préface de ce texte mineur : « Or notre esprit est comme l'œil qui voit tout et qui ne se voit point, si c'est par réflexion lorsqu'il se regarde dans un miroir. Le secret pour se connaître et pour bien juger de nous, c'est de nous voir dans les autres. L'Histoire est un grand miroir où l'on se voit tout entier » (O. C. V, pp. 489-490). Si l'évidence d'un miroir manque à la connaissance de l'homme, il revient à l'histoire de le construire dès le second discours (O. C. III, p. 214). À défaut de l'évidence du miroir intérieur ; le récit, à défaut de l'intuition, la narration ; à défaut de l'évidence de la donation dans la sensation, l'enquête et le voyage⁸¹. C'est ainsi que s'éclaire le projet d'une

⁸⁰ Elle confond *âme*, *conscience* et *sentiment intérieur*, lequel est rabattu sur *le sentiment de l'existence*, autant de termes bien distingués par ce dictionnaire que Rousseau invite Madame d'Épinay à consulter ; C. C. t. III, N° 391, p. 296.

⁸¹ C'est pour cette raison que C. Lévi-Strauss fait de Rousseau *le fondateur des sciences de l'homme*. D'abord in *Jean-Jacques Rousseau*, La Baconnière, Neuchâtel, 1962, puis in *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973. Cf. aussi G. Gliozzi, *Natura e società in Rousseau*, in *Differenze e uguaglianza nella cultura europea*, Vivarium, Napoli, 1993, pp. 387-480.

anthropologie du point de vue narratif qui permet en outre d'articuler *l'Émile* aux textes de l'égologie où Rousseau développe les chapitres de sa propre identité narrative conformément à la thèse du vicaire savoyard : « Je sens mon âme, je la connais par le sentiment et par la pensée, je sais qu'elle est, sans savoir quelle est son essence ; je ne puis raisonner sur des idées que je n'ai pas. Ce que je sais bien, c'est que l'identité du moi ne se prolonge que par la mémoire, et que, pour être le même en effet, il faut que je me souvienne d'avoir été ». (O. C. IV, p. 590 et p. 301). C'est donc l'histoire qui constitue pour Rousseau le miroir de cette nouvelle optique.

L'optique est donc *dans* la théorie de l'homme parce que c'est sa singularité qui détermine la théorie de la théorie. On pourrait le dire aussi bien dans une formule dogmatique : c'est précisément parce que la théorie de l'homme ne peut *voir* cet homme (n'est-ce pas après tout, la leçon de la statue de Glaucus ? O. C. III, p. 122), qu'elle doit le construire dans l'enquête et dans le modèle de la fiction. Dans l'enquête, il s'agira d'aller voir ailleurs si l'homme s'y trouve⁸² ; dans la fiction, il s'agira de mettre sous les yeux ce qui, par essence, ou par défaut d'essence, se dérobe à la vue. À suivre P. Klee on pourrait donc dire que la théorie de l'homme est un art dès lors que « l'art ne rend pas le visible ; il rend visible ».

d) Sans doute l'optique permet-elle de bien cerner l'objet même de toute enquête sur l'épistémologie de Rousseau : le statut des sciences dans la construction de cette anthropologie. On se contentera ici de trois remarques.

82 « Il faut se garder de confondre l'homme sauvage avec les hommes que nous avons sous les yeux » O. C. III, p. 139 et note X, pp. 208 et suivantes – cf. aussi : « Je l'ai déjà dit et je ne puis trop le répéter l'erreur de Hobbes et des philosophes est de confondre l'homme naturel avec les hommes qu'ils ont sous les yeux, et de transporter dans un système un être qui ne peut subsister dans un autre ». p. 611. Ce regard de loin est celui de l'anthropologue. Cf. G. Balandier et C. Lévi-Strauss.

CORPUS, revue de philosophie

D'une part il y a bien une épistémologie de la théorie de l'homme : c'est elle qui règle les protocoles de ses expériences comme le disent à la fois le *Premier Discours* (O. C. III, pp. 123-124), *l'Émile* et le préambule de Neuchâtel (O. C. I, pp. 1148-1155) et c'est elle encore qui assure la cohésion de l'ensemble. Cette épistémologie comprend deux volets : la question de la méthode où Rousseau ne cesse de réaffirmer son refus de l'analytique (O. C. III, p. 612) et la question de la théorie, où l'on voit Rousseau départager Newton-Descartes (O. C. IV, p. 30). Or la théorie nous garantit contre les visions. Il faudrait citer la préface toute entière de *l'Émile*. On y comprendrait que le statut de l'optique gouverne la méthode. L'optique y définit en effet le statut du discours *théorique* de *l'Émile* ainsi qu'une idée de l'idée : « Je ne vois point comme les autres hommes ; il y a longtemps qu'on me l'a reproché. Mais dépend-il de moi de me donner d'autres yeux, et de m'affecter d'autres idées ? » (O. C. IV, p. 242)⁸³. Ce statut repose sur un éloge de l'observation : « Voilà l'étude à laquelle je me suis appliqué, afin que, quand toute ma méthode serait chimérique et fausse, on put toujours profiter de mes observations. Je puis avoir très mal vu ce qu'il faut faire, mais je crois avoir bien vu le sujet auquel on doit opérer ». Voir c'est voir ce qui est avant ce qui doit être. Mais voir ce qui est c'est si bien voir ce qui doit être vu que la bonne vision de la théorie peut sembler la rêverie du visionnaire⁸⁴. De cette manière, si l'épistémologie de Rousseau récuse la différence empiriste des faits et des normes, l'optique ne dépendra plus dans la théorie de l'homme d'une simple critique de la raison pure : elle est toute entière engagée par la raison pratique de la théorie de l'homme qui culmine dans une théorie des fins (O. C. III, p. 7, O. C. IV, p. 605 et O. C. II, p. 683).

83 C'est ce que Kant souligne à propos de *l'Émile*, in *Leçons sur la théorie philosophique de la religion*, Paris, Livre de Poche, 1993, pp. 51-53.

84 Cf. H. Gouhier, « Modèle, mythe, et réalité dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, t. XL, 1992. Réminiscence ou allusion, Kant intitulera un opuscule *Rêves d'un visionnaire*, Paris, Vrin, 1989. Les références à l'optique n'y manquent pas, cf. par exemple, pp. 80-82.

D'autre part, s'il y a une science digne d'intérêt, c'est bien, pour Rousseau, la *science de l'homme*, même si l'expression, sauf bénéfice d'inventaire, ne se trouve pas en ces termes dans les textes du système (O. C. IV, p. 947). C'est donc à l'aune de cette science qu'il faut la mesurer. Comme c'est *l'Émile* qui contient toute cette épistémologie, mesurer les sciences à la science de l'homme c'est savoir la place qu'elles occupent dans l'édifice de *l'Émile*, « son plus grand et son meilleur ouvrage »⁸⁵.

Enfin, l'optique de Rousseau nous permet peut-être de mieux comprendre la question du rapport de Rousseau et des sciences. La question n'est pas tant que Rousseau ait été considéré comme un facteur de divorce entre les sciences et la philosophie, mais bien plutôt que lui-même ait nourri à l'égard des sciences une attitude complexe qu'on pourrait résumer ainsi : pour construire la science de l'homme, Rousseau a dû critiquer les sciences, c'est-à-dire énoncer leurs conditions de possibilité au sein de son anthropologie. Or les sciences, sont à la fois inutiles et incertaines : inutiles tant qu'elles ne nous informent pas sur la théorie de l'homme dans la triple détermination de la question de la nature, des devoirs et de la fin de l'homme, incertaines, parce que Rousseau est un sceptique. Si l'on veut bien s'appuyer sur la troisième des *Lettres Morales*, comme expression la plus violente et la plus décidée du scepticisme de Rousseau, et comme une des reformulations les plus explicites du problème de Molyneux, on comprendra mieux le point de départ de l'optique de Rousseau.

Le fait que nous ne voyions rien, que nous soyons des aveugles nés rend nécessaire qu'il faille apprendre à voir, mais frappe d'un fort soupçon la possibilité de construire une optique scientifique. A ce stade il ne s'agit ni de récuser l'épistémologie de Rousseau pour adopter une lecture phénoménologique ni de proposer une lecture positiviste, qui voudrait sauver Rousseau de la première lecture parce qu'elle y voit le danger d'une forme d'irrationalisme. Cette lecture table sur le fait que Rousseau a fréquenté les sciences et les hommes de science et qu'il a pu forger quelques-uns de ses instruments conceptuels à leurs contacts. Une telle lecture est plus conforme à l'histoire des

⁸⁵ O. C. I, p. 687, O. C. IV, p. 960, O. C. I, p. 933 et O. C. IV, p. 935.

CORPUS, revue de philosophie

idées (Hubert, Einaudi, Wokler). Elle court cependant le danger de juger des épistémologies de Rousseau de manière locale, ou régionale sans prendre en considération le tronc dont Rousseau avoue lui-même qu'il n'a « souvent montré que les rameaux » (O. C. III, p. 106). Or il faut se garder d'une telle tentation. Ce n'est pas parce que Rousseau manipule des objets de la chimie, de l'optique ou de la physique qu'il est, comme le veulent certains un philosophe *hard-minded*, un philosophe dur et âpre, un philosophe sérieux⁸⁶, c'est parce qu'il propose une théorie de l'homme qui permet de juger de chacun de ces savoirs. D'où la possibilité d'une troisième lecture qui tente de reconduire chacune des sciences aux attendus de sa théorie de l'homme⁸⁷.

⁸⁶ V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p. 13 ; R. Masters, *La philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, ENS Editions, Lyon, 2002, pp. 9-23. C'est Masters qui après son grand livre sur la politique de Rousseau a tenté de le rapprocher des avancées les plus modernes de la biologie. Il écrit ainsi. « Jean-Jacques was a humanist – he was a scientist as well. I saw that the issues with which Rousseau had wrestled remain the questions of evolutionary biology, ethology and human anthropology », *Daedalus*, summer 1978, p. 95. Sur la notion de science dure, cf. F. Balibar et E. Durning dans leur présentation du collectif : *Sciences dures ?*, *Critique*, n°661-662, juin-juillet 2002, pp. 429-431.

⁸⁷ Le souci d'articuler le système de la théorie de l'homme à l'histoire des idées est le véritable enjeu méthodologique de toute relecture contemporaine de Rousseau. On sait que la plupart des lectures contemporaines de la philosophie politique de Rousseau privilégient son inscription dans l'histoire des idées aux dépens de sa rigueur systématique. C'est à cette lecture qu'invite Q. Skinner dans les *Fondements de la pensée politique moderne* (Paris, Albin Michel, 2001, pp.8-14) ainsi que dans ses textes méthodologiques, *Meaning and Context*, J. Tully éd., Princeton, P.U.P., 1988. Sur la méthode de Skinner, cf. J.F Spitz, « Comment lire les textes politiques du passé ? Le programme méthodologique de Quentin Skinner », *Droits*, vol. 10, 1989, pp. 133-145. Ici encore, et pour ce qui est de Rousseau, la question demeure d'articuler ces lectures avec la théorie de l'homme. Le lecteur de Rousseau ne peut ignorer aujourd'hui aucune des histoires dans lesquelles le système s'inscrit, mais il ne peut ignorer

C'est cette lecture que nous proposons ici de suivre : elle préfère la *hardiesse* de Rousseau à son sérieux. Examiner la théorie de la vision de *l'Émile*, c'est donc se demander comment se règle le rapport du sujet de l'expérience à son objet.

3-Mais il y a plus. Si les livres II et III qui enveloppent l'optique de Rousseau entendent démontrer que l'œil n'est pas donné mais construit et qu'il faut donc apprendre à voir c'est pour que dans le livre IV et dans le livre V, Émile apprenne à voir les autres et à se voir en les voyant⁸⁸. Tel est l'intérêt de l'optique et sa véritable inscription dans la *marche de la nature humaine* – offrir une propédeutique à toute critique du jugement voulant se constituer comme éthique : « ce n'est pas tant ce qu'il voit que le retour sur ce qu'il a vu qui détermine le jugement qu'il en porte » (O. C. V, p. 517)⁸⁹. Les chapitres

non plus la théorie qui les reprend dans sa systématité singulière qui n'est pas le *réseau de diamant* de Hegel mais l'anthropologie du point de vue narratif.

88 « Il suit de là que nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines ; car *nous y voyons* bien mieux l'identité de notre nature et les garants de leur attachement pour nous », *Émile* IV, O. C. III, p. 503. C'est nous qui soulignons. Le texte développe ensuite une optique de la pitié et des tableaux nécessaires pour rendre Émile sensible. Cf. « C'est alors que le triste tableau de l'humanité souffrante doit porter à son cœur le premier attendrissement qu'il ait jamais éprouvé ». *ibidem*, pp. 504-505.

89 Qu'on compare avec la fin du livre III : « Je vois servir à un enfant de huit ans d'un fromage glacé ; il porte la cuiller à sa bouche, sans savoir ce que c'est, et, saisi de froid, s'écrie : Ah ! cela me brûle ! Il éprouve une sensation très vive ; il n'en connaît point de plus vive que la chaleur du feu, et il croit sentir celle-là. Cependant il s'abuse ; le saisissement du froid le blesse, mais il ne le brûle pas ; et ces deux sensations ne sont pas semblables, puisque ceux qui ont éprouvé l'une et l'autre ne les confondent point. Ce n'est donc pas la sensation qui le trompe, *mais le jugement qu'il en porte*. Il en est de même de celui qui voit pour la première fois un miroir ou une machine d'optique, ou qui entre dans une cave profonde au cœur de l'hiver ou de l'été, ou qui

CORPUS, revue de philosophie

fondamentaux de cette optique seront déterminants pour l'éducation morale d'Émile et notamment pour l'éducation à la pitié (pp. 503-512), ce « premier sentiment relatif » (p. 505). Dans l'éducation à la pitié comme dans l'optique il s'agit de comparer la vue au toucher (p. 404), c'est-à-dire de faire sentir à Émile ce qu'il a toujours eu sous les yeux et qui le touche de près (p.546). On fait ici l'hypothèse, qui n'a jamais été tentée à notre connaissance, d'une lecture tropologique de *l'Émile*⁹⁰. Si la deuxième partie du *traité* correspond à une *nouvelle naissance* (O. C. IV, p. 490) et si l'arrête du livre IV, « moment de crise » (p. 489) et « moment de vérité », correspond bien au partage des deux versants des deux éducations (p. 487 et p. 493), celle de *l'être physique dans ses rapports avec les choses* (I-III) et celle de *l'être moral dans ses rapports avec les hommes* (IV-V), il faut se demander si ce qui est vrai de la première partie n'est pas vrai de la seconde ; mieux, si Rousseau n'avance pas dans la première pour préparer la seconde. On propose de lire *l'Émile* comme Fulgence proposait de lire *l'Enéide, secundum philosophos moralis*⁹¹. Ainsi apprendre à voir les choses c'est

trempe dans l'eau tiède une main très chaude ou très froide, ou qui fait rouler entre deux doigts croisés une petite boule, etc. ». O. C. V, p. 482. C'est nous qui soulignons l'expression qui ne se trouve que deux fois dans le traité – la première préfigurant la seconde.

⁹⁰ Selon la lecture allégorique de la Bible, l'ancien testament porte en figure, ou en type, la vérité du nouveau testament. Cette tradition paulinienne est reprise par Saint Augustin et on la retrouve chez Pascal. Saint Jérôme évoque dans une lettre fameuse les lois de la tropologie (*Epist.* 74). Cf. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris, Etudes augustiniennes, 1987, *passim* – sur Saint Jérôme, p. 188 et sq.

⁹¹ Fulgence interprète la *Virgiliana continentia* comme une allégorie de la vie humaine qui comprendrait toutes les périodes de la vie : *la nativitas, l'infantia, la pueritia, l'adulescentia, la iuventus* et *la gravitas*. Si cette hypothèse vaut pour *Émile*, elle permet de nouvelles articulations des cinq livres et l'invention de toute une série de réseaux de correspondances entre les motifs du *système de la liberté*. Rappelons seulement que Fulgence distingue trois phases (*gradus*) dans l'aventure d'Enée : la première consiste à posséder (*habere*) des capacités, qui

pour Émile s'entraîner à apprendre à voir les hommes, et trouver sa juste place à la bonne *distance*⁹². La technique des passages parallèles le prouverait⁹³ : si au livre II l'optique est nécessaire c'est parce qu' « il faut beaucoup de temps pour apprendre à voir » (*O. C. IV*, p. 396) ; si elle l'est au livre IV c'est parce que l'autre n'est pas plus donné dans la vision que la chose : de fait, « à seize ans l'adolescent sait ce que c'est que souffrir, car il a souffert lui-même ; mais à peine sait-il que d'autres être souffrent aussi : *le voir sans le sentir n'est pas le savoir* » (p. 504).

L'optique joue donc un rôle dans la généalogie de l'amour de soi (*O. C. IV*, pp. 935-937). On formule ainsi une hypothèse de type tropologique pour la construction de l'Émile : la continuité de la première partie de l'Émile et de la seconde est assurée par le *système de la liberté* (*O. C. IV*, p. 242)⁹⁴ : ce qui est dit du rapport aux choses dans la première partie du traité est *comme une figure de ce qui va venir dans la deuxième partie* et l'on est en droit à ce titre de proposer une interprétation figurative du déploiement narratif du système de la liberté⁹⁵. L'optique n'est

dérivent de la *nature*, la deuxième concerne l'exercice des capacités intellectuelles (*regere*) qui déterminent la *doctrine* ; la troisième comprend toutes les activités mondaines (*ornare*) dans lesquelles l'éducation de l'individu trouve le couronnement de sa félicité (*felicitas*). On passe ainsi du plan physique (*substantia corporalis*) au plan intelligible (*substanti sensualis*) et au plan éthique et social (*substantia censualis*). Cf. Fulgence, *Commento all'Eneide*, Luni ed., Milano, 1997.

92 « Ayez donc soin de le promener souvent, de le transporter d'une place à l'autre, de lui faire sentir le changement de lieu, afin de lui apprendre à juger des distances » (p. 285).

93 Le philologue et théologien G. F. Meier (1718-1777) dans son *Essai d'un art universel de l'interprétation* (1757) est l'un des premiers à avoir formalisé la fonction herméneutique des passages parallèles. Cf. P. Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, Paris, Cerf, 1989, p. 87. Rousseau suggère maintes fois que c'est ainsi qu'il doit être lu. Cf. *O. C. I*, p. 695 et *O. C. IV*, p. 345.

94 Cf. Heidegger, *Schelling, le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1993.

95 Cf. E. Auerbach, *Figura*, Paris, Belin, 1993, pp. 55-68.

CORPUS, revue de philosophie

plus seulement *dans* la théorie de l'homme mais *pour* la théorie de l'homme. Un argument textuel appuie l'hypothèse tropologique. Rousseau n'emploie que deux fois l'expression *netteté de judiciaire* dans *l'Émile*. La première concerne la skiologie d'Alexandre qui règle les rapports aux choses, la seconde apparaît au livre IV quand il faut mesurer la distance d'Émile aux autres : « Quels sentiments sublimes étouffent dans son coeur le germe des petites passions ! *Quelle netteté de judiciaire*, quelle justesse de raison je vois se former en lui de ses penchants cultivés, de l'expérience qui concentre les voeux d'une âme grande dans l'étroite borne des possibles, et fait qu'un homme supérieur aux autres, ne pouvant les élever à sa mesure, sait s'abaisser à la leur ! Les vrais principes du juste, les vrais modèles du beau, tous les rapports moraux des êtres, toutes les idées de l'ordre, se gravent dans son entendement ; il voit la place de chaque chose et la cause qui l'en écarte : il voit ce qui peut faire le bien et ce qui l'empêche. Sans avoir éprouvé les passions humaines, il connaît leurs illusions et leur jeu ». O. C. IV, p. 548.

3§

Comme la vue est de tous les sens celui dont on peut le moins séparer les jugements de l'esprit, il faut beaucoup de temps pour apprendre à voir ; il faut avoir longtemps comparé la vue au toucher pour accoutumer le premier de ces deux sens à nous faire un rapport fidèle des figures et des distances ; sans le toucher, sans le mouvement progressif, les yeux du monde les plus perçants ne sauraient nous donner aucune idée de l'étendue. L'univers entier ne doit être qu'un point pour une huître ; il ne lui paraîtrait rien de plus quand même une âme humaine informerait cette huître. Ce n'est qu'à force de marcher, de palper, de nombrer, de mesurer les dimensions, qu'on apprend à les estimer ; mais aussi, si l'on mesurait toujours, le sens, se reposant sur l'instrument, n'acquerrait aucune justesse. Il ne faut pas non plus que l'enfant passe tout d'un coup de la mesure à l'estimation ; il faut d'abord que, continuant à comparer par parties ce qu'il ne saurait comparer tout d'un coup, à des aliquotes précises il substitue des aliquotes par appréciation, et qu'au lieu d'appliquer toujours avec la main

la mesure, il s'accoutume à l'appliquer seulement avec les yeux. Je voudrais pourtant qu'on vérifiât ses premières opérations par des mesures réelles, afin qu'il corrigeât ses erreurs, et que, s'il reste dans le sens quelque fausse apparence, il apprit à la rectifier par un meilleur jugement. On a des mesures naturelles qui sont à peu près les mêmes en tous lieux : les pas d'un homme, l'étendue de ses bras, sa stature. Quand l'enfant estime la hauteur d'un étage, son gouverneur peut lui servir de toise : s'il estime la hauteur d'un clocher, qu'il le toise avec les maisons ; s'il veut savoir les lieues de chemin, qu'il compte les heures de marche ; et surtout qu'on ne fasse rien de tout cela pour lui, mais qu'il le fasse lui-même. *Émile* III, O. C. IV, p. 396.

S'il faut apprendre à voir, c'est que dans le cadre de l'anthropologie, la mathesis qui assurait la grande synthèse du voyant, du vu et du visible s'est disjointe. A Descartes qui affirmait dans la *Dioptrique* que la vue est de tous nos sens, « le plus universel et le plus noble » (A.T. II, 81), Rousseau oppose avec l'empirisme que la vue, loin d'être la donation première d'une évidence sensible, est toujours la construction rejouée de synthèses fragiles et provisoires. Synthèse des sens, synthèse des opérations et synthèse de la traduction de la vision en signe : une esthétique, une dialectique et une sémiologie seront les chapitres de cet apprentissage de la vision et c'est pourquoi il prendra du temps.

La vision n'est donc pas le sens de l'immédiateté : s'il faut apprendre à voir c'est que voir n'est pas donné. Que la vision soit une construction et non une pure donation phénoménologique c'est bien ce qu'attestent les exemples suivants pris dans les lieux les plus divers du système. Pour voir l'homme il faut apprendre à le voir et non pas se contenter de celui qui est sous nos yeux (O. C. III, p. 611). Pour la théorie des arts, on ne saurait rien voir qu'on ait appris à distinguer⁹⁶ : le spectacle de la nature lui-même n'est pas donné aux sens malgré un préjugé de lecture tenace. « Pure bêtise ! c'est dans le cœur de l'homme

⁹⁶ « Que dirait-on d'un homme qui prétendrait juger de l'Iliade d'Homère ou de la Phèdre de Racine, ou du Déluge de Poussin comme d'une Oille ou d'un Jambon ? » *Lettres philosophiques*, Paris, Vrin, 1974, p. 30.

CORPUS, revue de philosophie

qu'est la vie du spectacle de la nature ; pour le voir, il faut le sentir. L'enfant aperçoit les objets, mais il ne peut apercevoir les rapports qui les lient, il ne peut entendre la douce harmonie de leur concert. Il faut une expérience qu'il n'a point acquise, il faut des sentiments qu'il n'a point éprouvés, pour sentir l'impression composée qui résulte à la fois de toutes ces sensations. (...) Comment s'attendrira-t-il sur la beauté du spectacle de la nature, s'il ignore quelle main prit soin de l'orner » *Émile*, livre III, O. C. IV, pp. 430-431. Apprendre à voir, tel est, avant sa formulation par Schelling, le programme rousseauiste d'une éducation esthétique de l'humanité⁹⁷. Enfin, dans les grands textes de l'égologie, Rousseau insiste sur l'uniformité du complot qui fait que l'on ne voit rien que ce que l'on veut bien voir. De fait : « on voit ce qu'on croit et non pas ce qu'on voit ». O. C. I, p. 742⁹⁸. Une des solutions proposées pour sortir Jean-Jacques du *triple mur de ténèbres* où le complot l'enlace c'est que le Français apprenne à le voir, c'est-à-dire qu'il aille le connaître pour le reconnaître.

Il serait aisé de faire de la botanique le code de bonne conduite de l'optique de Rousseau. Apprendre à voir c'est s'exercer à l'attention et à la distinction. C'est savoir porter et maintenir son regard sur ce qui s'offre à la vue mais aussi savoir découper dans le visible. Telle est la fraternité de la loupe, de la lancette et des ciseaux : « Mais il est bon peut-être de vous prévenir, dès à présent, que dans cette famille et dans beaucoup plus petites que la Giroflée, et quelquefois si petites, que vous ne pourrez guère examiner leurs parties qu'à la faveur d'une loupe ; instrument dont un botaniste ne peut se passer, non plus que

⁹⁷ Sur ce programme, cf. R. Velkley, *Being after Rousseau, Philosophy and Culture in Question*, Chicago, U.C.P., 2002.

⁹⁸ Cf. Y. Citton, qui propose une lecture politique des dialogues dans « Fabrique de l'opinion et folie de la dissidence dans le complot selon Rousseau », in *Rousseau juge de Jean-Jacques, Etudes sur les Dialogues, La Pensée Libre*, n°7, P. Knee et G. Allard éd., 1998, pp. 101-114. Cf. aussi les remarques de N. Lenoir sur l'opinion publique dans la pensée politique de Rousseau in « Le concept de domination politique chez J. J. Rousseau », *Philosophie*, n°66, pp. 70-91 et surtout, 89-91.

d'une pointe, d'une lancette et d'une paire de bons ciseaux fins à découper ». (*Lettre II, O. C. IV*, p. 1159).

Apprendre à voir : l'optique joue son rôle dans la critique de la connaissance, dans la question de la liberté et dans la problématique des fins. On se concentre ici sur la critique de la connaissance.

On commence par démontrer que s'il faut apprendre à voir c'est qu'il n'y a plus de synthèse donnée et que le corps ne représente pas tant le lieu géométrique d'une nouvelle *mathésis* que l'occasion fragile d'une connaissance à *tâtons* qui réclame un récit. On décrit les deux chapitres de l'optique dans la théorie de l'homme : le problème de la taille et celui de la distance. On souligne ainsi que Rousseau à la différence de Berkeley, de Newton et de Helmholtz, refuse que le modèle d'induction de la vision soit de type linguistique. Apprendre à voir ce n'est pas apprendre à lire – c'est apprendre à marcher, à courir et à dessiner.

§4 Le débat sur la vision porte sur l'objet dans la grammaire de sa donation : comment comprendre que la vision est moins la donation d'une évidence phénoménologique que la construction fragile d'un système ?

a) Il n'est pas question de retracer toute la problématique de la *Lettre sur les Aveugles*⁹⁹, mais ce qu'il faut souligner c'est que la vue y perd le privilège de l'évidence¹⁰⁰.

⁹⁹ Diderot, *Lettre sur les aveugles*, éd. M. Hobson, GF-Flammarion, 2000. Cf. G. Evans, « The Molyneux Question », *Collected Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 364-399 ; R. Glauser, « Diderot et le problème de Molyneux », *Études philosophiques*, 1999, pp. 291-327 ; F. Markovits, « Mérian, Diderot et l'aveugle », in Mérian, *Sur le problème de Molyneux*, Paris, Flammarion, 1984, pp. 193-282 ; M. J. Morgan, « Molyneux's question. Vision, Touch and the Philosophy of Perception », Cambridge, C. U. P. La synthèse de Gregory et Wallace, *Recovery from early blindness*, Cambridge, U. P., 1963, reste utile. On a là, comme l'indique X. Papaïs, un bel exemple de "métaphysique expérimentale", « Sur la géométrie des aveugles », in *Instruments de mesure, philosophie de la mesure* (J.C. Beaune, Lyon, 1994, Champvallon). Cf. aussi Y. Pouliquen, « L'opération de la cataracte au XVIII^e siècle », *Voir*, n°19,

CORPUS, revue de philosophie

Mérian :

« La Vue, par elle-même ne nous fait rien connaître au-dehors ; c'est l'office du toucher. »¹⁰¹

Diderot : « Et je trouvais que de tous les sens, l'œil était le plus superficiel ; l'oreille le plus orgueilleux ; l'odorat le plus voluptueux ; le goût le plus superstitieux et le plus inconstant ; le toucher, le plus profond et le plus philosophique. »¹⁰²

Rousseau : « Nous ne sommes pas également maîtres de l'usage de tous nos sens. Il y en a un, savoir, le toucher, dont l'action n'est jamais suspendue durant la veille ; il a été répandu sur la surface entière de notre corps, comme une garde continuelle pour nous avertir de tout ce qui peut l'offenser. C'est aussi celui dont, bon gré, mal gré, nous acquérons le plus tôt l'expérience par cet exercice continu, et auquel, par conséquent, nous avons moins besoin de donner une culture particulière. Cependant nous observons que les aveugles ont le tact plus sûr et plus fin que nous, parce que, n'étant pas guidés par la vue, ils sont forcés d'apprendre à tirer uniquement du premier sens les jugements que nous fournit l'autre. Pourquoi donc ne nous

1999, pp. 78-87 et J. Proust éd., *Perception et intermodalité, approches actuelles de la question de Molyneux*, Paris, PUF, 1997. P. Quintili propose une lecture des *Lettres scientifiques* qui permet de relier la *Lettre sur les aveugles* et la *Lettre sur les sourds et muets* dans *La pensée critique de Diderot, Matérialisme, science et poésie à l'âge de Diderot*, Paris, Champion, 2001, partie I, deuxième section, chapitre 4, « *Le spectacle invisible* », pp. 207-245.

¹⁰⁰ Cf. aussi Diderot, *Histoire des deux Indes* : « ce n'est pas parce que l'homme lève les yeux du ciel, comme tous les oiseaux, qu'il est le roi des animaux, c'est parce qu'il est armé d'une main souple, industrielle, flexible et secourable ». Cf. Martin Jay, *Downcast Eyes, The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, U.C.P., 1993 ; *Modernity and the Hegemony of Vision*, ed. D.M. Levin, Berkeley, B.U.P, 1993 et *In Visible Touch*, ed. T. Smith, Sydney Power Publications, 1997.

¹⁰¹ Mérian, *Sur le problème de Molyneux*, op. cit., p. 171.

¹⁰² Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, op. cit., pp. 94-95.

exerce-t-on pas à marcher comme eux dans l'obscurité, à connaître les corps que nous pouvons atteindre, à juger des objets qui nous environnent, à faire, en un mot, de nuit et sans lumière, tout ce qu'ils font de jour et sans yeux ? Tant que le soleil luit, nous avons sur eux l'avantage ; dans les ténèbres, ils sont nos guides à leur tour. Nous sommes aveugles la moitié de la vie ; avec la différence que les vrais aveugles savent toujours se conduire, et que nous n'osons faire un pas au coeur de la nuit. On a de la lumière, me dira-t-on. Eh quoi ! toujours des machines ! Qui vous répond qu'elles vous suivront partout au besoin ? Pour moi, j'aime mieux qu'Émile ait des yeux au bout de ses doigts que dans la boutique d'un chandelier » O.C. IV, p. 381.

La supériorité des aveugles signifie celle d'un sens : le toucher. C'est aussi celle de sa culture (*ibidem*, p. 380), sous la triple forme de *l'exercice*, de la *connaissance* et du *jugement*. Comment la supériorité des aveugles ne signifierait-elle pas l'infériorité de la vue sur les autres sens ? « Ainsi la vue est de tous nos sens le plus fautif, précisément parce qu'il est le plus étendu, et que, précédant de bien loin tous les autres, ses opérations sont trop promptes et trop vastes pour pouvoir être rectifiées par eux ». O. C. IV, p. 391. Pourquoi la vue est-elle fautive ? en quoi le toucher est-il *un sens plus philosophique* ? Comment expliquer le sens de cette destitution et sa portée ?

Diderot discute l'opération d'un aveugle né : il nie qu'il y ait une vision immédiate comme il refuse qu'il y ait une transparence de cette opération¹⁰³. Au lieu de confier cette question à la main du chirurgien, ne faudrait-il mieux pas la transporter dans la bibliothèque des philosophes ? La notion d'expérience-vision est dépassée : elle réclame bien plutôt une expérimentation qui consiste avant tout en un nouveau jeu de langage, dans un complexe de questions-réponses, c'est-à-dire

¹⁰³ La philosophie expérimentale ne saurait limiter le concept d'expérience à la seule science. Le philosophe substitue au bistouri de l'opération le scalpel des jeux de langage et des interrogations (pp. 31-38). Ici comme là, l'opération exige un protocole.

CORPUS, revue de philosophie

dans la construction d'un problème et donc d'un rapport dialectique avec le donné¹⁰⁴.

Une fois l'organe de la vue présumé en état de fonctionner la question posée à l'ex-aveugle implique celle de la possibilité de transposer les connaissances acquises par un sens à un autre : existe-t-il des rapports et de quel ordre, entre la sphère perceptive de la vue et celle du toucher ? Il s'agit de s'entendre sur la définition du sens commun. Par ce terme, on désigne une unité de référence, un espace de traduction. Dans l'ordre sensible, il désigne la synthèse perceptive et corporelle qui permet de traduire dans le registre d'un sens les impressions fournies par un autre. C'est le sixième sens sur lequel s'achève la première partie de l'*Émile* : « Il me reste à parler dans les livres suivants de la culture d'une espèce de sixième sens, appelé sens commun, moins parce qu'il est commun à tous les hommes, que parce qu'il résulte de l'usage bien réglé des autres sens, et qu'il nous instruit de la nature des choses par le concours de toutes leurs apparences. Ce sixième sens n'a point par conséquent d'organe particulier : il ne réside que dans le cerveau, et ses sensations, purement internes, s'appellent perceptions ou idées. C'est par le nombre de ces idées que se mesure l'étendue de nos connaissances : c'est leur netteté, leur clarté, qui fait la justesse de l'esprit ; c'est l'art de les comparer entre elles qu'on appelle raison humaine. Ainsi ce que j'appelais raison sensitive ou puérile consiste à former des idées simples par le concours de plusieurs sensations ; et ce que j'appelle raison intellectuelle ou

¹⁰⁴ La lettre sur les aveugles comporte ainsi une théorie de l'expression : p. 37, p. 53. Sur les métaphores qui sautent aux yeux – passage qu'il faudrait comparer avec Aristote, *Rhétorique*, III, 10, 1410b 6-14 et avec *l'Essai sur l'origine des langues* : « Ainsi l'on parle aux yeux bien mieux qu'aux oreilles : il n'y a personne qui ne sente la vérité du jugement d'Horace à cet égard. On voit même que les discours les plus éloquents sont ceux où l'on enchâsse le plus d'images, et les sons n'ont jamais l'énergie que quand ils font l'effet des couleurs. Mais lorsqu'il est question d'émouvoir le cœur et d'enflammer les passions, c'est toute autre chose. L'impression successive du discours, qui frappe à coups redoublés vous donne une bien autre émotion que la présence de l'objet même où d'un coup d'œil vous avez tout vu ». O. C. V, p. 377.

humaine consiste à former des idées complexes par le concours de plusieurs idées simples » *Émile*, III, O. C. IV, p. 417.

C'est ainsi que le sens commun, s'il existe, et s'il est un sens, et s'il est le dernier sens¹⁰⁵, préside à l'unité de nos perceptions et de nos gestes. Mais sous ce terme on désigne aussi une unité sémantique, celle des discours qu'on peut tenir sur le monde à partir de tel ou tel ordre sensible et qui vient garantir l'objectivité des phénomènes. C'est le statut du sens commun qui est en question avec les aveugles : est-il préétabli ou soumis à genèse ?

b) Ainsi, on détache la vision de son objet. C'est prendre à rebours la dioptrique cartésienne, qui établissait entre l'œil et l'objet une correspondance réglée, tout un système de projection¹⁰⁶. Molyneux, au contraire, demande ce que sera la vision confrontée à l'expérience sauvage, à une réalité qu'on a pu intégrer dans cette correspondance. Dès lors tous les protocoles de mesure deviennent incertains : en détachant la vision de l'objet, on demande comment se forme l'expérience du monde visible. C'est pourquoi comme Diderot Rousseau souligne qu'il ne s'intéresse pas à l'apprentissage de l'organe. L'opération de Cheselden ne conclut rien¹⁰⁷. En effet, on ne peut découvrir les figures à la place de l'aveugle puisque pour nous dire ce qu'il voit et se faire entendre de nous, il faudrait qu'il ait déjà vu. On ne saurait sans contradiction enquêter sur la genèse d'une expérience – ce que verra l'aveugle – et la rapporter ensuite aux acquis de notre expérience coutumière – le cube et le globe que nous connaissons tous. En effet, il faudrait se crever les yeux

105 « À votre avis, que diraient de nous à leur tour d'autres êtres doués d'autres sens qui nous sont inconnus ? » *Lettres Morales*, 3, O. C. IV, pp. 1096-1097.

106 *La Dioptrique*, A-T. VI, pp. 79-228.

107 « Vous avez oui parler de la fameuse opération de l'aveugle né à qui non pas un saint, mais un chirurgien ayant rendu la vue il lui fallut beaucoup de temps pour s'en servir ». (O. C. IV, p. 1095).

CORPUS, revue de philosophie

pour connaître comment se fait la vision¹⁰⁸. On se souviendra que Rousseau fut aveugle six mois (*O. C. I*, p. 218).

On sait que l'aveugle imaginé par Diderot a le privilège d'être géomètre¹⁰⁹. Ce qui change tout. En effet, ce sont les signes mathématiques qui assureront la possibilité de la traductibilité des données acquises par le toucher en termes visuels. Les concepts géométriques n'assurent pas la possibilité de cette transposition en vertu d'une quelconque innéité mais justement dans la mesure où ils se présentent comme les règles de production, ici du carré, là du cercle. C'est le relais des démarches de la construction de l'objet qui permettent l'identification et la transposition des perceptions d'un sens à l'autre. La reconnaissance a pu s'opérer dans la mesure où les concepts de cercle et de carré renvoyaient à une pratique, leur production en tant que signes.

Si les rationalistes répondent positivement à la question de Molyneux, s'ils affirment que l'aveugle opéré saurait distinguer le cube de la sphère, c'est qu'une mathématique inconsciente préside selon eux à toutes les perceptions¹¹⁰. L'hypothèse de cette réponse c'est qu'à travers les divers registres sensibles, peut s'actualiser un méta-discours unique, qu'on puisse donc parler d'un cube ou d'un globe *en général*. Une harmonie préétablie gouverne toutes les analogies : le sens commun est une synthèse déjà donnée qui porte inscrits en lui tous les schèmes de la vision, actuelle ou absente. Apprendre à voir, c'est actualiser ce que l'on portait en soi. C'est cette immédiateté

108 Il faut souligner qu'Aristote avait déjà pensé la vue à partir du concept de *steresis*. Cf. *Catégories*, 10, 12a, 26-27, *Métaphysique*, Δ, 22, 1022 b. P. Rodrigo a proposé un commentaire de ces textes, in *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, 1995, pp. 91-101. On peut évoquer aussi le motif du Christ guérissant l'aveugle-né, Jean, 9, 14.

109 Il s'agit de Saunderson, dont Diderot suit l'étonnante carrière, *ibidem*, p. 45-58.

110 Cette position est celle de Leibniz dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chapitre 9, Paris, GF-Flammarion, 1990, pp. 105-110.

comme cette évidence que contestent les empiristes. Si un ordre sensible est comparable à une langue, l'aveugle ne saurait former la moindre correspondance. Il est dans la situation de celui qui doit apprendre une nouvelle langue. Cette position est celle de Berkeley : « il n'y a pas de connexion nécessaire entre telle ou telle qualité tangible et une couleur quelle qu'elle soit »¹¹¹. Pour l'aveugle opéré, la vision de la lumière, c'est tout simplement un autre monde, sans lien aucun avec le tact : un livre couvert de signes sans possibilité de le traduire dans sa langue¹¹². L'aveugle opéré ne dispose d'aucune pierre de Rosette. Puisque le monde visuel n'est pas pour lui constitué, l'opéré est livré au choc de l'impression pure¹¹³. Le sens commun entendu comme condition de l'expérience n'est pas un espace qui me précède : il est assuré par le corps, seul espace de traduction.

Il est remarquable que chez Berkeley, mais aussi chez Condillac, chez Diderot et chez Rousseau lui-même, la vue perde son hégémonie et se trouve supplantée par le toucher. En effet, dans le tact, le corps est simultanément sentant et senti, comme

¹¹¹ Berkeley, *Nouvelle théorie de la vision*, § 103, in Berkeley, *Œuvres*, Paris, PUF, 1997, p. 254. Cf. P. Spinicci, *La visione e il linguaggio, Considerazioni sull'applicabilità del modello linguistico all'esperienza*, Milano, Guerini, 1992 et pour une présentation générale, R. Schwartz, *Vision*, Cambridge, C.U.P, 1994.

¹¹² Sur ces questions, cf. J. L. Austin, *Le langage de la perception*, Paris, Seuil, 1971. Cf. aussi, J. Bouveresse, *Langage, réalité, perception*, J. Chambon, 1995.

¹¹³ « Le soleil et les étoiles, les choses les plus éloignées comme les plus proches lui sembleraient être sur son œil, ou plutôt dans son esprit ». Berkeley, *Nouvelle théorie de la vision* § 41, *op. cit.*, p. 221. Cf. aussi *Émile*, II : « Si de deux arbres égaux celui qui est à cent pas de nous nous paraissait aussi grand et aussi distinct que celui qui est à dix, nous les placerions à côté l'un de l'autre. Si nous apercevions toutes les dimensions des objets sous leur véritable mesure, nous ne verrions aucun espace, et tout nous paraîtrait sur notre œil ». *O. C.* IV, p. 391. A propos de l'aveugle né après l'opération : « tout ce qu'il voyait était dans son œil ». *O. C.* IV, p. 1093.

CORPUS, revue de philosophie

il éprouve à chaque instant son unité singulière¹¹⁴. Autrement dit, il assure à la fois l'affinité, la ressemblance originaire du sens et de l'objet senti, et l'indispensable unité de la référence.

Condillac peut écrire dans la deuxième partie du *Traité des sensations* consacrée au toucher : « En les portant sur elle-même, elle ne découvrira qu'elle a un corps, que lorsqu'elle en distinguera les différentes parties, et qu'elle se reconnaîtra dans chacune pour le même être sentant ; et elle ne découvrira qu'il y a d'autres corps que parce qu'elle ne se retrouvera pas dans ceux qu'elle touchera »¹¹⁵. Un tel paragraphe pourrait constituer une glose très efficace du célèbre échange sur lequel s'achève le *Pygmalion* de Rousseau (*O. C. II*, pp. 1230-1231) : Galatée doit

114 « Ainsi le toucher, étant de tous les sens celui qui nous instruit le mieux de l'impression que les corps étrangers peuvent faire sur le nôtre, est celui dont l'usage est le plus fréquent, et nous donne le plus immédiatement la connaissance nécessaire à notre conservation ». *ibidem*, p. 389. L'unité du corps propre comme enveloppement du sentant et du senti est un des grands thèmes de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, cf. II, 1, Paris, Gallimard, 1989, pp. 240-280. Cf. aussi *Signes*, « Il y a un rapport de mon corps lui-même qui fait de lui le *vinculum* du moi et des choses. Quand ma main droite touche ma main gauche, je la sens comme “une chose physique”, mais au même moment, si je veux, un événement extraordinaire se produit : voici que ma main gauche aussi se met à sentir ma main droite, *es wird Leib, es empfindet*. La chose physique s'anime, -ou plus exactement elle reste ce qu'elle était, l'événement ne l'enrichit pas, mais une puissance exploratrice vient se poser sur elle ou l'habiter. Donc je me touche touchant, mon corps accomplit “une sorte de réflexion”. En lui et par lui il n'y a pas seulement rapport à sens unique de celui qui sent à ce qu'il sent : le rapport se renverse, la main touchée devient touchante, et je suis obligé de dire que le toucher ici est répandu dans le corps, que le corps est chose-sentante, sujet-objet ». M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 210. Dans un livre récent, J. Derrida s'est efforcé de retracer la généalogie de la question du tact dans la phénoménologie de Husserl à J.-L. Nancy, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000. Voir les remarques et les critiques de C. Romano, *Il y a*, *op. cit.*

115 Condillac, *Traité des sensations*, *op. cit.*, pp. 102-103.

se *toucher pour dire Moi*, elle doit *toucher* un marbre pour *dire* : *ce n'est plus moi*, et *toucher* Pygmalion pour *dire* à nouveau : *Ah ! Encore moi*. La grammaire du *toucher* est une grammaire réflexive et si chez Kant, un *Je* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, le sensualisme aura découvert qu'un *me* doit accompagner tous mes *touchers* – au sens où il est impossible que je touche quoique ce soit sans en être à mon tour touché par ce que je touche : « Mais s'il lui arrive de conduire sa main le long de son bras, et, sans rien franchir, sur sa poitrine, sa tête, etc..., elle sentira, pour ainsi dire, sous sa main, une continuité de moi ; et cette même main, qui réunira dans un seul continu, les parties auparavant séparées en rendra l'étendue plus sensible. La statue apprendra donc à connaître les corps, et à se reconnaître dans toutes les parties qui la composent ; parce qu'aussitôt qu'elle porte la main sur une d'elles, le même être sentant se sépond en quelque sorte de l'une à l'autre : c'est moi. Qu'elle continue de se toucher, partout la sensation de solidité représentera deux choses qui s'excluent et en même temps sont contiguës, et partout aussi le même être sentant se répondra de l'une à l'autre : c'est moi, c'est moi encore ! Il se sent dans toutes les parties du corps. Ainsi il ne lui arrive plus de se confondre avec ses modifications : il n'est plus la chaleur et le froid, mais il sent la chaleur dans une partie et le froid dans une autre »¹¹⁶.

c) Condillac et Rousseau auront été sensibles, l'un dans son *Traité* et l'autre dans sa *Scène lyrique* à l'entrelacement du tact et de la parole. Le tact répond de moi. Il est inutile de se pincer pour se convaincre que l'on existe : il suffit de toucher une partie de son corps -de faire l'expérience réflexive du tact (où réflexif est un adjectif analytique)¹¹⁷. « Tant que la statue ne porte les

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 104-105.

¹¹⁷ Cf. *a contrario*, l'accident de la deuxième promenade : « La nuit s'avançait. J'aperçus le ciel, quelques étoiles, et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentais encore que par là. Je naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. Tout entier au moment présent je ne me souvenais de rien ; je n'avais nulle notion distincte de mon individu, pas la moindre

CORPUS, revue de philosophie

mains que sur elle-même, elle est à son égard comme si elle était tout ce qui existe. Mais si elle touche un corps étranger, le *moi* qui se sent modifié dans la main, ne se sent pas modifié dans ce corps. Si la main dit *moi*, elle ne reçoit pas la même réponse. La statue juge par là ses manières d'être tout-à-fait hors d'elle. Comme elle a formé son corps, elle forme tous les autres objets ». Il y a une grammaire de la main¹¹⁸. Dans le tact, les sensations pourront se rapporter à une mesure unique, qui ne sera pas modifiée par leur apparition. En revanche, la vision ne connaît pas cette réflexivité : un pur regard sans corps, dépourvu de tact, ne serait jamais qu'un simple écran coloré, un théâtre d'ombres.

Dès lors, on peut tirer plusieurs conclusions.

Tout d'abord, notre expérience de l'espace forme un composé, une association des idées visuelles, en elles-mêmes, inextensives, à celles du tact, qui seules assurent la conception de l'étendue, du mouvement et même du nombre¹¹⁹. L'espace primordial est tactile et auditif avant que d'être visuel. Même

idée de ce qui venait de m'arriver ; je ne savais ni qui j'étais ni où j'étais ; je ne sentais ni mal, ni crainte, ni inquiétude. Je voyais couler mon sang comme j'aurais vu couler un ruisseau, sans songer seulement que ce sang m'appartint en aucune sorte. Je sentais dans tout mon être un calme ravissant auquel, chaque fois que je me le rappelle, je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus ». *O. C. I*, p. 1005.

¹¹⁸ Cf. aussi, P. Valéry, « Il faut des mains pour instituer un langage, pour montrer du doigt l'objet dont on émet le nom, pour mimer l'acte qui sera verbe, pour ponctuer et enrichir le discours ». In *Variété*, V, *Études philosophiques, Discours aux chirurgiens, Œuvres, Paris*, Gallimard, édition de la Pléiade, pp. 918-919.

¹¹⁹ Berkeley, *Nouvelle théorie de la vision*, §§ 108-110 ; Condillac, *Traité des sensations*, II, chapitre 8 : « Elle examinera ses doigts lorsqu'ils s'écartent, se rapprochent, se plient ; frappée de la ressemblance qu'elle commence à découvrir entre ses mains, elle sera curieuse de juger encore mieux ; elle observera ses doigts un à un, deux à deux, etc..., par-là, elle multipliera ses notions abstraites sur les nombres, et pourra apprendre que sa main droite a autant de doigts que sa main gauche ». *Op. cit.*, p. 128.

sous la forme la plus épurée, l'objet de la géométrie c'est toujours en dernier ressort l'espace tangible : l'extension du corps sous la forme du tact. Par ailleurs, si la mesure suppose la ressemblance, il n'est de ressemblance que dans l'unité corporelle. Le seul objet, comme le seul sujet de la géométrie, c'est le corps, à travers tous ses substituts formels ou techniques. Ce privilège du corps, sujet et objet de la synthèse est un privilège de la main : plutôt que de suppléer à l'usage des mains par celui des machines, il faut comprendre que la première est la cause des secondes, et qu'elle peut toujours s'en passer : « Eh quoi ! toujours des machines ? qui vous répond qu'elles vous suivront partout au besoin ? Pour moi j'aime mieux qu'Émile ait des yeux au bout des doigts que dans la boutique d'un chandelier ». (O. C. IV, p. 381). Enfin, il faut prendre garde : si l'analyse empiriste affirme la primauté du tact, on n'a pas substitué aux modèles spéculaires une autre forme d'intuitionnisme, plus raffinée : une harmonie préétablie d'une espèce tangible. La réflexivité du tact ne désigne que la condition de tout symbolisme : elle forme un espace de traduction. On ne trouvera au corps d'autre unité que dialogique – ce que traduisent fort bien les dernières répliques du *Pygmalion* de Rousseau : « Galathée se touche et dit : Moi. Pygmalion, transporté, Moi¹²⁰.[...] Galathée fait quelques pas et touche un marbre : Ce n'est plus moi.[...] Elle pose une main sur lui ; il tressaillit, prend cette main, la porte à son cœur, puis la couvre d'ardents baisers. Galathée, avec un soupir. Ah ! Encore Moi » (O. C. I, pp. 1230-1231). Le scepticisme de Rousseau lui interdit de donner au tact le privilège que l'on accordait autrefois à la vue. La troisième des *Lettres morales* ne laisse ici aucun doute : « les erreurs des sens se corrigent par un autre, si jamais nous n'en avons qu'un, il ne nous tromperait jamais. Nous n'avons que des règles fautives pour se redresser mutuellement. Que deux fausses règles viennent à s'accorder, elles nous tromperont par leur accord même et si la troisième nous manque, quel moyen reste-t-il de découvrir l'erreur ? » (O. C. IV ; p. 1093). La

¹²⁰ Il faut prendre garde : la théorie de la subjectivation est liée à une grammaire des pronoms. Ici le « Moi » de Pygmalion est évidemment une citation (un *token*) : Moi ! c'est-à-dire : « elle peut dire moi ! »

CORPUS, revue de philosophie

lettre se poursuit par une critique du toucher qui n'est pas moins sévère que celle de la vue : « mais si la vue nous trompe si souvent que le toucher seul la corrige, le toucher lui-même nous trompe en mille occasions ». Loin qu'il corresponde à une nouvelle harmonie, le toucher exige lui aussi le dialogue et le récit.

Diderot a écrit la *Lettre sur les aveugles*, Condillac le *Traité des sensations* et Rousseau quelques pages décisives de *l'Émile* pour montrer que le tact constitue l'unité des mesures sensibles. Si entre les sens, il n'existe aucune correspondance préalable, si le tact doit venir suppléer à la vision défaillante pour constituer l'espace visible, la synthèse n'est ni première, ni centrale. Elle se fait par traductions partielles, par superposition difficile d'univers hétérogènes. L'analyse du tact, c'est l'anéantissement de toute harmonie préétablie au sein de l'expérience. À Sophie : « Ce n'est pas tant le raisonnement qui nous manque que la prise du raisonnement » (*O. C.* IV, p. 1095). Le mot de *tâtonnements* revient sous la plume de nos empiristes. Et sans doute y a-t-il entre *toucher*, *tâter* et *tâtonner* une perte progressive de la certitude sensible. Si *toucher* c'est rencontrer un objet, au point que toucher du doigt fait partie du vocabulaire de la preuve¹²¹, *tâter*, c'est toucher pour explorer,

¹²¹ Cf. Fernando Gil, *Traité de l'évidence*, Grenoble, Millon, 1993, §§ 78-81, pp. 118-123. Saint Thomas est le paradigme de cette figure. L'on voudra bien pour un instant se souvenir de *L'incrédulité de Saint Thomas* de Caravaggio (Postdam). La scène est bouleversante. Le christ guide la main d'un paysan incrédule à l'intérieur même de sa plaie. L'index pénètre dans la chair légèrement retroussée et ourlée de rouge sombre. La main droite du christ tient les plis du vêtement qui dégage son torse. La main gauche tient le poignet de Saint Thomas et le tire dans un geste plein d'autorité, de gravité et de délicatesse vers l'intérieur de sa chair. Il semble dire : *tu vois, c'est bien moi*. Son visage est préoccupé comme s'il craignait que l'index enfoncé ne le fasse trop souffrir. Thomas a l'œil fixé sur la plaie qu'il scrute. Son effort est intense : on peut voir les rides de son front plissées sous l'effet de la concentration. Ce tableau est commenté par F. Bologna dans *L'incredulità del Caravaggio*, Roma, Bollati Boringhieri, 1992.

pour éprouver et pour reconnaître¹²². Tâtonner c'est essayer de s'orienter dans le noir, ou, comme on le dit depuis le XVIII^e siècle, à l'*aveuglette*. Le tâtonnement c'est l'épreuve incertaine de l'expérience, la tentative jamais conclue¹²³, l'expérience à tâtons.

§ 5 Singularité de Rousseau : s'il partage avec Diderot, Condillac ou Berkeley le refus que la distance soit donnée dans la vision, s'il s'accorde avec eux pour dénier tout privilège à l'immédiateté, il les dépasse parce qu'il refuse que la vision soit un langage qu'il nous faille apprendre. C'est un exercice qu'il nous faut pratiquer. « Pour prévenir l'erreur, Émile a besoin de l'expérience » O. C. IV, p. 482. Apprendre à voir ce n'est pas apprendre à lire et ce refus s'explique à nouveau par les exigences de la théorie de l'homme.

a) Berkeley est là dessus fort explicite : « les figures visibles représentent les figures tangibles de la même façon que les mots écrits représentent les sons »¹²⁴. Si le paragraphe 144 admet que « nous ne sommes pas aussi susceptibles de confondre les autres signes avec les choses signifiées, ou de les considérer de la même espèce, que nous sommes susceptibles de confondre les idées visibles avec les idées tangibles », une théorie de l'apprentissage lexical permet de passer des mots vus aux

122 Ainsi peut-on tâter un homme, (*Nouvelle Héloïse*, I, lx, O.C. II, p. 166), le poulx (*ibidem*, VI, xi, p. 732) le terrain, ou l'ennemi. Tâter comporte une part d'incertitude comme l'atteste le réflexif *se tâter*.

123 Cf. la fin du livre X des *Confessions* : « Ici finit le recueil des lettres qui m'a servi de guide dans ces deux livres. Je ne vais plus marcher que sur la trace de mes souvenirs ; mais ils sont tels dans cette cruelle époque, et la forte impression m'en est si bien restée, que, perdu dans la mer immense de mes malheurs, je ne puis oublier les détails de mon premier naufrage, quoique ses suites ne m'offrent plus que des souvenirs confus. Ainsi, je puis marcher dans le livre suivant avec encore assez d'assurance. Si je vais plus loin, ce ne sera plus qu'en tâtonnant ». O.C. I, p. 544. *L'Encyclopédie* donne *ouvrage tâté* pour indiquer « un ouvrage fait d'une main servile et peu sûre ».

124 *Nouvelle théorie de la vision*, op. cit., § 143, p. 274.

CORPUS, revue de philosophie

choses lues. La théorie de la vision de Berkeley est une théorie de l'inférence dont la lecture est le modèle¹²⁵. Ce modèle se retrouve aussi dans les *Eléments de la physique de Newton* : « Nous apprenons à voir, précisément comme nous apprenons à parler et à lire. La différence est que l'art de voir est plus facile, et que la nature est à tous notre maître »¹²⁶.

Or, si Rousseau partage avec Berkeley la triple conviction que les capacités visuelles ne sont pas immédiates, c'est-à-dire qu'elles ne sont ni innées, ni instantanées, qu'elles engagent donc des mécanismes inférentiels (Rousseau parle d'induction, O. C. III, p. 482) qui impliquent le mouvement et le toucher, il n'est pas d'accord sur ce modèle de l'apprentissage. Le modèle de l'induction visuelle ne saurait être linguistique¹²⁷. « Des mots, encore des mots, et toujours des mots » (O. C. IV, p. 346). Il serait étonnant que le livre II propose la lecture comme modèle de la vision alors qu'il comporte une critique sévère de l'apprentissage des langues¹²⁸, une critique de la sémiologie qui

¹²⁵ Cf. R. Schwartz, *Vision*, chapitre III, *Perceptual Inference*, op. cit., pp. 85-124. Cf. aussi P. F. Mugnai, *Segno e linguaggio in Georges Berkeley*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1979, pp. 21-44. et surtout P. Spinicci, *La visione e il linguaggio, Considerazioni sull'applicabilità del modello linguistico all'esperienza*, op. cit., passim. Cf. aussi M. Fimiani, *G. Berkeley, Il nome e l'immagine, chapitre III, "La natura come linguaggio della visione"*, op. cit., pp. 99-157. Pour une situation de la *Nouvelle théorie de la vision* dans la sémiologie de Berkeley, cf. G. Brykman, *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1993, pp. 107-152.

¹²⁶ *Éléments de la physique de Newton*, op. cit. p. 471-472.

¹²⁷ Cf. aussi Helmholtz qui suggère plutôt un modèle symbolique qu'un modèle sémiologique : « Our ideas of things cannot be anything but symbols, natural signs for things which we learn how to use in order to regulate our movements and actions ». *Concerning our perceptions in General, Physiological Optics, in Treatises on Physiological Optics*, Dover, New York, 1950, vol. 3, p. 19. Cf. « Sur la nature des impressions sensibles de l'homme », *Philosophie* n°33, 1992.

¹²⁸ « Je conviens que si l'étude des langues n'était que celle des mots, c'est-à-dire des figures ou des sons qui les expriment, cette étude

préfère le signe à la chose¹²⁹ et une critique de la lecture qui détourne l'enfant de l'intelligence du monde (*O. C. IV*, pp. 357-359).

S'il faut apprendre à voir, il faut aussi apprendre que voir n'est pas lire. L'apprentissage de la vision est tout entier un apprentissage du corps. Il prend du temps, il y faut de la patience et aussi du tact.

b) Aussi les deux chapitres de l'optique de Rousseau dans le livre II sont-ils des exercices corporels du judiciaire. Il est remarquable que Rousseau reprenne les chapitres mêmes de l'optique berkeleyenne, à savoir, la distance et la grandeur pour les convertir à l'intérieur de sa théorie de l'homme en exercices

pourrait convenir aux enfants : mais les langues, en changeant les signes, modifient aussi les idées qu'ils représentent. Les têtes se forment sur les langages, les pensées prennent la teinte des idiomes. La raison seule est commune, l'esprit en chaque langue a sa forme particulière ; différence qui pourrait bien être en partie la cause ou l'effet des caractères nationaux ; et, ce qui paraît confirmer cette conjecture est que, chez toutes les nations du monde, la langue suit les vicissitudes des mœurs, et se conserve ou s'altère comme elles ». *O. C. IV*, pp. 346-347.

129 « En quelque étude que ce puisse être, sans l'idée des choses représentées, les signes représentant ne sont rien. On borne pourtant toujours l'enfant à ces signes, sans jamais pouvoir lui faire comprendre aucune des choses qu'ils représentent. En pensant lui apprendre la description de la terre, on ne lui apprend qu'à connaître des cartes ; on lui apprend des noms de villes, de pays, de rivières, qu'il ne conçoit pas exister ailleurs que sur le papier où on les lui montre. Je me souviens d'avoir vu quelque part une géographie qui commençait ainsi : Qu'est-ce que le monde ? C'est un globe de carton. Telle est précisément la géographie des enfants. Je pose en fait qu'après deux ans de sphère et de cosmographie, il n'y a pas un seul enfant de dix ans qui, sur les règles qu'on lui a données, sût se conduire de Paris à Saint-Denis. Je pose en fait qu'il n'y en a pas un qui, sur un plan du jardin de son père, fût en état d'en suivre les détours sans s'égarer. Voilà ces docteurs qui savent à point nommé où sont Pékin, Ispahan, le Mexique, et tous les pays de la terre ». *O. C. IV*, p. 347.

CORPUS, revue de philosophie

du corps. Voir, ce ne sera pas lire mais plutôt exercer ses pieds et ses mains, courir et dessiner, être tour à tour athlète et peintre.

L'erreur du judiciaire visuel tient à la puissance d'extension de la vision : « Autant le toucher concentre ses opérations autour de l'homme, autant la vue étend les siennes au delà de lui ; c'est là ce qui rend celles-ci trompeuses : d'un coup d'oeil un homme embrasse la moitié de son horizon » (O. C. IV, p. 391)¹³⁰. Si l'œil se trompe c'est précisément parce qu'il procède par coups d'œil, c'est-à-dire par à-coups aussi vastes que précipités : « Dans cette multitude de sensations simultanées et des jugements qu'elles excitent, comment ne se tromper sur aucun ? Ainsi la vue est de tous nos sens le plus fautif, précisément parce qu'il est le plus étendu, et que, précédant de bien loin tous les autres, ses opérations sont trop promptes et trop vastes pour pouvoir être rectifiées par eux ».

Le coup d'œil a beau être instantané, il est composé et c'est cette composition qui en fait un mécanisme d'induction susceptible d'erreur : « Le sens de la vue n'a, pour juger la grandeur des objets et leur distance, qu'une même mesure, savoir, l'ouverture de l'angle qu'ils font dans notre oeil ; et comme cette ouverture est un effet simple d'une cause composée, le jugement qu'il excite en nous laisse chaque cause particulière indéterminée, ou devient nécessairement fautif. Car, comment distinguer à la simple vue si l'angle sous lequel je vois un objet est en effet plus petit qu'un autre est tel ; parce que ce premier objet est en effet plus petit, ou parce qu'il est plus éloigné ? ».

Comment corriger les erreurs de la vision ? En s'exerçant à voir. Rousseau va décrire ces exercices avec minutie comme il avait décrit précédemment l'apprentissage du tact. Dans le livre II de *l'Émile*, exercer ses sens c'est s'exercer à juger, se fortifier et

¹³⁰ Cette critique de la vision implique une critique de la raison pure qui prétend voir ce qu'elle ne fait qu'imaginer. Le philosophe qui croit percer les mystères de la métaphysique *par l'intelligence ne dispose que de l'imagination* (O. C. IV, p. 568). Il doit donc apprendre à baisser les yeux. C'est à quoi invite la profession de foi du vicaire savoyard (O. C. IV, p. 570 et O. C. I, p. 1018).

fortifier la netteté du judiciaire : « Exercer les sens n'est pas seulement en faire usage, c'est apprendre à bien juger par eux, c'est apprendre, pour ainsi dire, à sentir ; car nous ne savons ni toucher, ni voir, ni entendre, que comme nous avons appris » (O. C. IV, p. 380). Pourtant s'exercer, comme l'indique aussi la construction pronominale du verbe, c'est aussi exercer un sens par l'autre dans le tâtonnement permanent et l'incertitude : « les erreurs d'un sens se corrigent par un autre, si nous n'en avons qu'un, il nous tromperait à jamais. Nous n'avons que des règles fautives pour se redresser mutuellement » (O. C. IV, p. 1093). Ainsi, de même que l'apprentissage du toucher impliquait que l'on exerce la main par l'œil, l'optique impliquera que l'on prenne l'œil par la main. À ce titre, et pour mieux comprendre la validité du toucher, il faut rappeler d'une part qu'il n'est pas garant pour Rousseau d'une nouvelle mathesis parce qu'il est impur et que l'œil le contamine¹³¹ ; mais d'autre part qu'il est plus sûr parce

¹³¹ « Quoique le toucher soit de tous nos sens celui dont nous avons le plus continuel exercice, ses jugements restent pourtant, comme je l'ai dit, imparfaits et grossiers plus que ceux d'aucun autre, parce que nous mêlons continuellement à son usage celui de la vue, et que, l'œil atteignant à l'objet plus tôt que la main, l'esprit juge presque toujours sans elle ». O. C. IV, pp. 388-389. Cf. aussi : « le toucher lui-même nous trompe en mille occasions » (O. C. IV, p. 1094). Dans la lettre 3, l'opposition de la vue et du toucher est aussi une opposition des philosophes : « La vue et le toucher sont les deux sens qui nous servent le plus à l'investigation de la vérité parce qu'ils nous offrent les objets plus entiers et dans un état de persévérance plus propre à l'observation que celui où ces mêmes objets donnent prise aux trois autres sens. Les deux premiers semblent aussi partager entre eux tout l'esprit philosophique. La vue qui d'un coup d'œil mesure l'hémisphère entier représente la vaste capacité du génie systématique. Le toucher lent et progressif qui s'assure d'un objet avant de passer à un autre ressemble à l'esprit d'observation. L'un et l'autre ont aussi les défauts des facultés qu'ils représentent. Plus l'œil se fixe à des objets éloignés plus il est sujet aux illusions d'optique, et la main toujours attachée à quelque partie, ne saurait embrasser un grand tout ». L'opposition de l'esprit systématique et de l'observateur se trouve dans la conclusion de la lettre 2, pp. 1090-1091.

CORPUS, revue de philosophie

qu'il nous rapproche des choses et des obstacles. Dans le régime pratique de cette description des sens, le toucher est plus sûr parce qu'il nous protège mieux : « En revanche, les jugements du tact sont les plus sûrs, précisément parce qu'ils sont les plus bornés ; car, ne s'étendant qu'aussi loin que nos mains peuvent atteindre, ils rectifient l'étourderie des autres sens, qui s'élancent au loin sur des objets qu'ils aperçoivent à peine, au lieu que tout ce qu'aperçoit le toucher, il l'aperçoit bien. (...) Ainsi le toucher, étant de tous les sens celui qui nous instruit le mieux de l'impression que les corps étrangers peuvent faire sur le nôtre, est celui dont l'usage est le plus fréquent, et nous donne le plus immédiatement la connaissance nécessaire à notre conservation » O. C. IV, p. 389-390¹³².

Corriger le tact par l'œil c'était précipiter la main sur la chose. Corriger l'œil par le tact, c'est en ralentir l'accélération¹³³ : « Il faut donc suivre ici une méthode contraire

¹³² Le régime pratique de la détermination des sens enveloppe une dissertation sur la peau et le contact. Il faudrait commenter les admirables descriptions de Rousseau. La peau doit être une enveloppe protectrice qui me garantit contre les agressions du monde. Elle doit pourtant permettre que le monde me touche et que je puisse l'offrir la douceur de mes caresses : « Il importe que la peau s'endurcisse aux impressions de l'air et puisse braver ses altérations ; car c'est elle qui défend tout le reste. A cela près, je ne voudrais pas que la main, trop servilement appliquée aux mêmes travaux, vînt à s'endurcir, ni que sa peau devenue presque osseuse perdît ce sentiment exquis qui donne à connaître quels sont les corps sur lesquels on la passe, et, selon l'espèce de contact, nous fait quelquefois, dans l'obscurité, frissonner en diverses manières ». O. C. IV, p. 390.

¹³³ Saint-Preux offre de cette accélération un exemple coquin quand il évoque les seins de Julie : « Ne soyez pas surprise de me trouver si savant sur des mystères que vous cachez si bien : je le suis en dépit de vous ; un sens en peut quelquefois instruire un autre : malgré la plus jalouse vigilance, il échappe à l'ajustement le mieux concerté quelques légers interstices par lesquels la vue opère l'effet du toucher. L'œil avide et téméraire s'insinue impunément sous les fleurs d'un bouquet, il erre sous la chenille et la gaze, et fait sentir à la main la résistance élastique qu'elle n'oserait éprouver. *Parte appar delle mamme acerbe e*

à la précédente ; au lieu de simplifier la sensation, la doubler, la vérifier toujours par une autre, assujettir l'organe visuel à l'organe tactile, et réprimer, pour ainsi dire, l'impétuosité du premier sens par la marche pesante et réglée du second. Faute de nous asservir à cette pratique, nos mesures par estimation sont très inexactes. Nous n'avons nulle précision dans le coup d'œil pour juger les hauteurs, les longueurs, les profondeurs, les distances ; et la preuve que ce n'est pas tant la faute du sens que de son usage, c'est que les ingénieurs, les arpenteurs, les architectes, les maçons, les peintres ont en général le coup d'œil beaucoup plus sûr que nous, et apprécient les mesures de l'étendue avec plus de justesse ; parce que leur métier leur donnant en ceci l'expérience que nous négligeons d'acquérir, ils ôtent l'équivoque de l'angle par les apparences qui l'accompagnent, et qui déterminent plus exactement à leurs yeux le rapport des deux causes de cet angle ». Le voyant de Diderot est géomètre, le voyant de Berkeley, bon lecteur, Émile sera travailleur manuel. Le corps de l'œil trouve sa règle dans le corps de métier.

c) Soit la distance. Rousseau se trouve d'accord avec Berkeley : « Tout le monde admet, je pense, que la distance ne peut être vue en elle-même et immédiatement. Car étant une ligne dont l'extrémité est orientée vers l'œil, la distance ne projette, sur le fond de l'œil qu'un seul point qui reste invariablement le même, que la distance soit longue ou plus courte »¹³⁴. Tous deux tiennent que la perception spatiale, et en particulier celle de la distance sont intimement reliées au mouvement, à la conduite et à l'adaptation dans l'espace. Le contenu des perceptions spatiales réside dans ses conséquences tangibles : savoir la distance qui me sépare de X c'est savoir combien de pas pourront m'y mener et combien d'efforts il me

crude : /Parte altrui ne ricopre invida vesta. /Invida ma s'agli occhi il varco chiude,/ L'amoroso pensier già non arresta » I, XXIII, O. C. II, p. 82. Il s'agit d'une citation du chant IV de la *Jérusalem délivrée* (Torino, Einaudi, 1971, p. 109). Cf. aussi « la baleine a cédé à la force de l'impression... Ah ! Je crois déjà sentir ce cœur battre sous une heureuse main ». I, LIV, *ibidem*, p. 147.

¹³⁴ *Nouvelle théorie de la vision*, § 2, *op. cit.*, p. 203.

CORPUS, revue de philosophie

faudra pour l'atteindre et le toucher. Mais tandis que Berkeley va emprunter la voie des signes, Rousseau va confier Émile à la marche de la nature. Pour apprendre à estimer les distances, il faudra qu'Émile apprenne à courir¹³⁵. D'où une première anecdote. Il n'est pas de déduction dans *l'Émile* dont le modèle ne soit à la fois logique et narratologique. Tel est l'effet le plus singulier de l'anthropologie du point de vue narratif que pour décrire Émile, il faille le raconter. Il fallait donc qu'un enfant courût. Comment le pousser à le faire ? On emmène l'enfant à la promenade, on sort trois gâteaux de sa poche, et, on fait disputer le troisième à la course : « Le gâteau fut posé sur une grande pierre qui servit de but ; la carrière fut marquée : nous allâmes nous asseoir ; au signal donné, les petits garçons partirent ; le victorieux se saisit du gâteau, et le mangea sans miséricorde aux yeux des spectateurs et du vaincu ». L'émulation pousse l'élève dans la lice et la leçon de gymnastique est aussi une affaire de morale. Finalement, avant que de devenir Hippomène (*O. C. IV*, p. 807), Émile est un petit Achille¹³⁶. Pour que la course devienne leçon d'optique, il faut

¹³⁵ « Tout ce qui donne du mouvement au corps sans le contraindre est toujours facile à obtenir des enfants. Il y a mille moyens de les intéresser à mesurer, à connaître, à estimer les distances. Voilà un cerisier fort haut, comment ferons-nous pour cueillir des cerises ? L'échelle de la grange est-elle bonne pour cela ? Voilà un ruisseau fort large, comment le traverserons-nous ? une des planches de la cour posera-t-elle sur les deux bords ? Nous voudrions, de nos fenêtres, pêcher dans les fossés du château ; combien de brasses doit avoir notre ligne ? Je voudrais faire une balançoire entre ces deux arbres ; une corde de deux toises nous suffira-t-elle ? On me dit que dans l'autre maison notre chambre aura vingt-cinq pieds carrés ; croyez-vous qu'elle nous convienne ? sera-t-elle plus grande que celle-ci ? Nous avons grand' faim ; voilà deux villages ; auquel des deux serons-nous plus tôt pour dîner ? »

¹³⁶ Rappelons que la figure qui est à la tête du livre II représente Chiron exerçant le petit Achille à la course (*O. C. IV*, p. 869). Homère utilise l'épithète d'Achille aux *pieds rapides* mais c'est dans *l'Achilléide* de Stace que l'on trouve la description de la préparation d'Achille à la course. Chiron lui apprend à poursuivre à la course les cerfs, les

qu'Émile apprenne à mesurer par l'œil la distance qui sépare ses pieds du gâteau. Un coup de main de Mentor trafiquant les points de départ y aide : « En continuant avec lui de marquer en différents lieux les termes d'où chacun devait partir à la fois, je fis, sans qu'il s'en aperçût, les distances inégales, de sorte que l'un, ayant à faire plus de chemin que l'autre pour arriver au même but, avait un désavantage visible ». C'est alors qu'Émile apprend à « y regarder de plus près. D'abord on voulut compter les pas ; mais la mesure des pas d'un enfant est lente et fautive ; de plus, je m'avisai de multiplier les courses dans un même jour ; et alors, l'amusement devenant une espèce de passion, l'on avait regret de perdre à mesurer les lices le temps destiné à les parcourir. La vivacité de l'enfance s'accommode mal de ces lenteurs ; on s'exerça donc à mieux voir, à mieux estimer une distance à la vue. Alors j'eus peu de peine à étendre et nourrir ce goût. Enfin, quelques mois d'épreuves et d'erreurs corrigées lui formèrent tellement le compas visuel, que, quand je lui mettais par la pensée un gâteau sur quelque objet éloigné, il avait le coup d'œil presque aussi sûr que la chaîne d'un arpenteur ». Dans la théorie de l'homme l'optique de la distance implique que le géomètre se fasse arpenteur, que l'arpenteur se fasse athlète et que l'athlète soit un peu gourmand. Percevoir est un mouvement, ou comme l'écrivait von Weizsäcker, un automouvement : « percevoir est un acte qui réalise l'intrication d'un processus moteur et de l'apparition d'objets par lui permise. C'est en cette intrication que se forme à chaque fois la présence sensible »¹³⁷. Rousseau pose qu'il n'est d'optique que du promeneur. Si Émile court vite, l'apprentissage de la distance

chevaux et les flèches à peine décochées (*praemissaque cursu tela sequi*), in *Achilleide*, II, 399. Nous citons l'édition de G. Rosati, *Achilleide*, Milano, BUR, 1994, pp. 162-163. Sur la postérité iconographique du rapport Achille-Émile, cf. S. Prigent, « Achille-Émile ou les idées rousseauistes dans un tableau de Jean-Baptiste Regnault », in *Imaginaire et création artistique à Paris sous l'Ancien Régime*, *Annales du Centre Ledoux*, Paris-Bordeaux, William Blake & Co/Art & Arts, 1998.

¹³⁷ Viktor von Weizsäcker, *Le cycle de la structure*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, p. 46.

CORPUS, revue de philosophie

et des mesures par l'optique prendra du temps : « il faut beaucoup de temps pour apprendre à voir »¹³⁸ et si Rousseau refuse le modèle condillacien de la statue c'est parce que son anthropologie est narrative¹³⁹. D'abord parce qu'il faudra multiplier les exercices : « Ce n'est qu'à force de marcher, de palper, de nombrer, de mesurer les dimensions, qu'on apprend à les estimer ; mais aussi, si l'on mesurait toujours, le sens, se reposant sur l'instrument, n'acquerrait aucune justesse ». Ensuite, parce qu'il y a loin de la mesure à l'estimation : « Il ne faut pas non plus que l'enfant passe tout d'un coup de la mesure à l'estimation ; il faut d'abord que, continuant à comparer par parties ce qu'il ne saurait comparer tout d'un coup, à des aliquotes précises il substitue des aliquotes par appréciation, et qu'au lieu d'appliquer toujours avec la main la mesure, il s'accoutume à l'appliquer seulement avec les yeux ». De même que l'aveugle né ne verrait pas tout de suite s'il recouvrait l'usage de la vue (*O. C. IV*, p. 1093), ainsi l'enfant ne naît pas en sachant voir (*O. C. IV*, p. 280).

d) A la faveur de cet exemple, Rousseau est passé de la question de la distance à la question de la mesure. C'est là le

¹³⁸ Cette leçon vaut pour l'aveugle opéré. *O. C. IV*, p. 1093.

¹³⁹ « Supposons qu'un enfant eût à sa naissance la stature et la force d'un homme fait, qu'il sortit, pour ainsi dire, tout armé du sein de sa mère, comme Pallas sortit du cerveau de Jupiter ; cet homme-enfant serait un parfait imbécile, un automate, une statue immobile et presque insensible : il ne verrait rien, il n'entendrait rien, il ne connaîtrait personne, il ne saurait pas tourner les yeux vers ce qu'il aurait besoin de voir ; non seulement il n'apercevrait aucun objet hors de lui, il n'en rapporterait même aucun dans l'organe du sens qui le lui ferait apercevoir ; les couleurs ne seraient point dans ses yeux, les sons ne seraient point dans ses oreilles, les corps qu'il toucherait ne seraient point sur le sien, il ne saurait pas même qu'il en a un ; le contact de ses mains serait dans son cerveau ; toutes ses sensations se réuniraient dans un seul point ; il n'existerait que dans le commun sensorium ; il n'aurait qu'une seule idée, savoir celle du moi, à laquelle il rapporterait toutes ses sensations ; et cette idée ou plutôt ce sentiment, serait la seule chose qu'il aurait de plus qu'un enfant ordinaire ». *O. C. IV*, p. 280.

second chapitre de son optique. Il est décisif en lui-même et par les conséquences qu'il aura sur la théorie de l'homme, dont l'un des chapitres principaux est d'assigner à l'homme sa dimension propre (O. C. II, pp. 12-13). A l'enseigne de Berkeley, Rousseau demande comment il se fait que nous percevions la grandeur des objets par la vue¹⁴⁰. Sa réponse est sans appel : « vous savez que nous ne connaissons point de dimensions absolues, et que rien n'est petit ou grand que par l'œil qui le regarde » (O. C. IV, p. 1140). La théorie de l'homme tient donc à la fois que les idées de dimension ne sont point immédiates, et qu'elles ne sont point accessibles par la vision. Si la question de la distance se réglait par une gymnastique, celle de la grandeur se règle par le dessin. Dans le premier cas, le pied corrige l'œil par la course, dans le second, la main corrige l'œil par la figure. Dans les deux cas, l'optique s'inscrit bien dans une théorie des rapports : « On ne saurait apprendre à bien juger de l'étendue et de la grandeur des corps, qu'on apprenne à connaître aussi leurs figures et même à les imiter ; car au fond cette imitation ne tient absolument qu'aux lois de la perspective ; et l'on ne peut estimer l'étendue sur ses apparences, qu'on n'ait quelque sentiment de ces lois. Les enfants, grands imitateurs, essayent tous de dessiner : je voudrais que le mien cultivât cet art, non précisément pour l'art même, mais pour se rendre l'œil juste et la main flexible ; et, en général, il importe fort peu qu'il sache tel ou tel exercice, pourvu qu'il acquière la perspicacité du sens et la bonne habitude du corps qu'on gagne par cet exercice ». Émile peindra d'après nature et dans le choix de cette *perspectiva naturalis* il faut reconnaître avec Merleau-Ponty que « toute théorie de la peinture est une métaphysique »¹⁴¹ : « Je veux qu'il ait sous les yeux l'original même et non pas le papier qui le représente, qu'il crayonne une maison sur une maison, un arbre sur un arbre, un homme sur un homme, afin qu'il s'accoutume à bien observer les corps et leurs apparences, et non pas à prendre des

¹⁴⁰ *Nouvelle théorie de la vision*, §§ 52-87.

¹⁴¹ *L'œil et l'esprit*, p. 42. Pour la différence entre *perspectiva naturalis* et *perspectiva artificialis*, cf. la thèse de Leonardo da Vinci pour qui le tableau est une section du cône visuel. Cf. *De la peinture*, Paris, Macula, Dédale, 1992, p. 103 et 123.

CORPUS, revue de philosophie

imitations fausses et conventionnelles pour de véritables imitations »¹⁴². Au reste, il ne s'agit pas qu'Émile excelle dans la peinture, mais qu'il perfectionne son instrument : qu'il barbouille, selon les termes mêmes de Rousseau, mais que ce barbouillage soit sa leçon d'optique. « Il contractera certainement un coup d'œil plus juste, une main plus sûre, la connaissance des vrais rapports de grandeur et de figure qui sont entre les animaux, les plantes, les corps naturels, et une plus prompte expérience du jeu de la perspective ». Il est logique que la leçon de dessin qui exerce l'œil dans la théorie de l'homme s'achève par un portrait de l'homme lui-même : « Je commencerai par tracer un homme comme les laquais les tracent contre les murs ; une barre pour chaque bras, une barre pour chaque jambe, et des doigts plus gros que le bras. Bien longtemps après nous nous apercevrons l'un ou l'autre de cette disproportion ; nous remarquerons qu'une jambe a de l'épaisseur, que cette épaisseur n'est pas partout la même ; que le bras a sa longueur déterminée par rapport au corps, etc ». Ainsi avant qu'il n'apprenne dans les livres IV et V à régler son rapport aux autres hommes, Émile doit apprendre les lois de la proportion de l'homme et c'est affaire d'optique.

L'optique des figures comprend cependant un second chapitre inattendu, la géométrie ; de sorte qu'il ne suffit pas de dire que Rousseau récusé la géométrisation du regard au sein de la théorie de l'homme, mais bien plutôt qu'il déduit la géométrie de l'art de la main et de l'exercice du corps. Ces quelques paragraphes sont une réécriture du *Ménon* au sein de l'anthropologie : ils s'achèveront avec la figure de ce petit Turinois « à qui, dans son enfance, on avait appris les rapports des contours et des surfaces en lui donnant chaque jour à choisir dans toutes les figures géométriques des gaufres isopérimètres. Le petit gourmand avait épuisé l'art d'Archimède pour trouver dans laquelle il y avait le plus à manger ».

142 Rousseau retrouve ici la leçon de Poussin. « Poussin avait coutume de dire que c'est en observant les choses que le peintre devient habile plutôt qu'en se fatiguant à les copier ». Ingres rajoutait : « Oui, mais il faut qu'il ait des yeux ». Ces textes sont rappelés par C. Lévi-Strauss, *Regarder, Écouter, Dire, op. cit.*, pp. 39-40.

Après s'être insurgé contre la géométrie analytique¹⁴³, Rousseau propose sa méthode : « Faites des figures exactes, combinez-les, posez-les l'une sur l'autre, examinez leurs rapports ; vous trouverez toute la géométrie élémentaire en marchant d'observation en observation, sans qu'il soit question ni de définitions, ni de problèmes, ni d'aucune autre forme démonstrative que la simple superposition. Pour moi, je ne prétends point apprendre la géométrie à Émile, c'est lui qui me l'apprendra, je chercherai les rapports, et il les trouvera ; car je les chercherai de manière à les lui faire trouver ». Ainsi la géométrie expérimentale de *l'Émile* est d'abord une théorie des rapports : en déduisant la mesure de l'angle par le dessin des arcs de cercle concentriques, le précepteur travaille par figures et superposition de figures : « il ne sera jamais question de démonstration (...) pour examiner la justesse d'une figure nous l'examinerons par toutes ses propriétés sensibles ». Il apprend aussi à Émile à se tenir au centre du cercle et à se rapporter à la périphérie pour revenir au centre – cette leçon sera aussi celle du vicaire ; et elle permet de distinguer le bon du méchant (O. C. IV, p. 597). Telle est l'exigence topologique que la géométrie s'accomplisse plus loin dans la morale et scelle sa signification ultime. Comme le dessin, la géométrie est la correction de l'œil par la main. Elle consiste à transformer le corps en instrument : « La géométrie n'est pour mon élève que l'art de se bien servir de la règle et du compas ; il ne doit point la confondre avec le dessin, où il n'emploiera ni l'un ni l'autre de ces instruments ». Cette transformation de l'œil en deux étapes prend du temps et l'on saisit le parallèle des deux chapitres de l'optique de Rousseau. Dans le premier chapitre, celui consacré à la question de la distance, l'estimation vient corriger la mesure, en rattraper les excès ; dans le second chapitre, celui consacré à la grandeur,

¹⁴³ « Au lieu de leur donner notre méthode, nous ferions mieux de prendre la leur ; car notre manière d'apprendre la géométrie est bien autant une affaire d'imagination que de raisonnement. Quand la proposition est énoncée, il faut en imaginer la démonstration, c'est-à-dire trouver de quelle proposition déjà sue celle-là doit être une conséquence, et, de toutes les conséquences qu'on peut tirer de cette même proposition, choisir précisément celle dont il s'agit ».

CORPUS, revue de philosophie

la géométrie vient corriger le dessin. D'une étape à l'autre de ces deux chapitres, on passe d'une mesure subjective à une mesure objective.

C'est la pratique enregistrée en discipline qui vient corriger et rectifier le premier jugement spontané et l'erreur de judiciaire. On comprend mieux alors que le célèbre chapitre III de *l'Essai sur l'origine des Langues* selon lequel le premier langage dût être figuré, est une affaire d'optique avant que d'être une affaire de rhétorique : « on n'appela les choses de leur vrai nom que quand on les vit sous leur véritable forme » (O. C. V, p. 381). L'anthropologie du point de vue narratif est bien historique et s'il faut apprendre à voir l'homme ce n'est pas seulement parce que l'homme est un animal sans forme fixe, mais aussi parce que voir prend du temps¹⁴⁴. La reconnaissance du vrai visage de l'homme et de sa vraie taille est un des enjeux de cette optique¹⁴⁵. Le premier chapitre règle la distance qui me sépare des objets et je devrai apprendre à régler la distance qui me sépare des hommes – ce sera l'objectif de la tactique de la pitié (O. C. IV, pp. 503-517), propédeutique à l'acquisition des sentiments sociaux (*ibidem*, pp. 517-548)¹⁴⁶ – le second règle la mesure de la taille de l'homme.

e) La didactique de la distance et la didactique de la mesure convergent dans le paragraphe qui achève la présentation de l'optique dans le livre II de *l'Émile*. Ce paragraphe est une apologie du tennis. Elle ne nous étonnera pas. Le tennis est l'art

¹⁴⁴ « Un homme sauvage en rencontrant d'autres se sera d'abord effrayé. Sa frayeur lui aura fait voir ces hommes plus grands et plus forts que lui-même : il leur aura donné le nom de Géants. Après beaucoup d'expériences, il aura reconnu que ces prétendus géants n'étant ni plus grands ni plus forts que lui, leur stature ne convenait point à l'idée qu'il avait d'abord attachée au mot de géant ». O. C. V, p. 381.

¹⁴⁵ Cf. Note X du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O. C. III, pp. 208-214 ; *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, O. C. II, p. 12 ; *Lettres Morales*, 3, O. C. IV, p. 1094-5 ; *Contrat Social*, O. C. III, p. 386 ; *Lettre à C. de Beaumont*, O. C. IV, p. 988.

¹⁴⁶ Cf. F. Worms, *Émile ou de l'éducation livre IV*, Paris, Ellipses, 2001, pp. 45-84.

d'accommoder son regard à une figure en mouvement qui se rapproche, à mouvoir son corps vers la balle en mouvement et à préparer sa main pour l'accueillir. Il nécessite force et adresse, concentration et toucher -l'œil et la main.

Rousseau le préfère au volant – tennis pour femmes (O. C. IV, p. 702) : « Je n'entends pas qu'il joue avec nos masses sur un billard haut de trois pieds ; je n'entends pas qu'il aille peloter dans nos tripots, ni qu'on charge sa petite main d'une raquette de paumier ; mais qu'il joue dans une salle dont on aura garanti les fenêtres ; qu'il ne se serve d'abord que de balles molles ; que ses premières raquettes soient de bois, puis de parchemin, et enfin de corde à boyau bandée à proportion de son progrès. Vous préférez le volant, parce qu'il fatigue moins et qu'il est sans danger. Vous avez tort par ces deux raisons. Le volant est un jeu de femmes ; mais il n'y en a pas une que ne fit fuir une balle en mouvement. Leurs blanches peaux ne doivent pas s'endurcir aux meurtrissures, et ce ne sont pas des contusions qu'attendent leurs visages. Mais nous, faits pour être vigoureux, croyons-nous le devenir sans peine ? et de quelle défense serons-nous capables, si nous ne sommes jamais attaqués ? On joue toujours lâchement les jeux où l'on peut être maladroit sans risque : un volant qui tombe ne fait de mal à personne ; mais rien ne dégourdit les bras comme d'avoir à couvrir la tête, rien ne rend le coup d'œil si juste que d'avoir à garantir les yeux. S'élançant du bout d'une salle à l'autre, juger le bond d'une balle encore en l'air, la renvoyer d'une main forte et sûre ; de tels jeux conviennent moins à l'homme qu'ils ne servent à le former ».

Certes, la paume s'inscrit bien dans les exigences formatives du livre II ¹⁴⁷ : faire de son corps l'instrument parfait, précis et vigoureux et en un mot fiable. Mais on peut y voir aussi culminer l'optique de ce livre II. Le tennis est l'exercice permanent de l'adaptation de la main et de l'œil, la traduction de cette adaptation en mouvement, et de ce mouvement en acte.

¹⁴⁷ Le jeu de paume a toujours passionné les lettrés et plusieurs humanistes le tiennent en aussi haute estime que les échecs. C'est le cas d'Erasmus dans ses *Colloques choisis* ou de Vivès dans ses *Exercices en langue latine*. Cf. G. Bonhomme, *De la paume au tennis*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 100-104.

CORPUS, revue de philosophie

Chez Rousseau, celui qui perçoit du mouvant (ici une balle) ne peut rester en liaison optique avec ce qui se meut, qu'en exécutant lui-même des mouvements : mouvements des yeux suivis des mouvements de la tête et du tronc, mouvements des jambes aussi. Pour parler comme von Weizsäcker, il ne peut entretenir la cohérence avec l'objet, à travers ses changements de forme et de lieu qu'en modifiant continuellement son système corporel de référence. Les impressions sensibles en lesquelles le mouvement perçu ne sont pas liées dans l'espace absolu de la géométrie mais dans l'espace opérationnel où se meut le corps. Von Weizsäcker veut voir ici une structure tragique : « l'apparition de la vie sous forme de déchirements et de bonds s'exprime à chaque fois par une contradiction entre l'identité d'un vivant et son changement au cours du temps »¹⁴⁸.

Rousseau n'omet pas le travail de l'ouïe dans son apologie du tennis : « Ce que j'ai dit sur les deux sens dont l'usage est le plus continu et le plus important, peut servir d'exemple de la manière d'exercer les autres. La vue et le toucher s'appliquent également sur les corps en repos et sur les corps qui se meuvent ; mais comme il n'y a que l'ébranlement de l'air qui puisse émouvoir le sens de l'ouïe, il n'y a qu'un corps en mouvement qui fasse du bruit ou du son ; et, si tout était en repos, nous n'entendrions jamais rien. La nuit donc, où, ne nous mouvant nous-mêmes qu'autant qu'il nous plaît, nous n'avons à craindre que les corps qui se meuvent, il nous importe d'avoir l'oreille alerte, et de pouvoir juger, par la sensation qui nous frappe, si le corps qui la cause est grand ou petit, éloigné ou proche ; si son ébranlement est violent ou faible. L'air ébranlé est sujet à des répercussions qui le réfléchissent, qui, produisant des échos, répètent la sensation, et font entendre le corps bruyant ou sonore en un autre lieu que celui où il est ». Paradoxe : il est peut-être plus aisé d'imaginer un joueur de tennis aveugle qu'un joueur de tennis sourd¹⁴⁹. Si le joueur à

¹⁴⁸ *Le cycle de la structure, op. cit.*, p. 223.

¹⁴⁹ On rappellera ces lignes de S. Daney : « Si vous avez joué au tennis et que vous êtes devenu aveugle (hypothèse absurde, j'en conviens, mais utile à ma démonstration) vous savez identifier au son la nature des coups : une première et une seconde balle de service ne font pas la

l'ouïe fine, il pourra voir la nuit et jouer en nocturne. L'espace primordial serait-il auditif¹⁵⁰ ? Cette hypothèse serait confirmée par l'esthétique de Rousseau.

§ 6

Au livre II, quand il achève les pages qu'il vient de consacrer à l'exercice du toucher, Rousseau conclut sa réflexion sur l'importance de l'exercice réciproque du toucher et de la vision par l'évocation d'une scène nocturne. Au moment d'achever son optique il souligne la nécessité de compléter l'échange de l'œil et de la main par l'intervention de l'ouïe : pour que l'œil saisisse et pour que la main voie venir, il faut que l'œil écoute. Rousseau finit alors par évoquer de nouveau l'hypothèse du déplacement nocturne. Mais pourquoi faut-il que l'haptique, l'optique et l'acoustique aient la nuit pour mesure ? Pourquoi l'aveugle est-il le témoin de la vision, du toucher et de l'ouïe ? On évoquera pour finir un quadruple motif.

Certes, l'expérience de la privation est le révélateur de la signification d'une expérience. Rousseau pratique souvent ce type de raisonnement déductif¹⁵¹ et si la musique l'emporte sur

même musique, un ace produit un son particulier, un lob lifté et une volée haute ne se ressemblent pas. Et si, aveugle ou pas, vous n'avez jamais joué au tennis de votre vie, c'est pareil : le son de la balle est ce qui vous maintient dans le match, ce qui vous permet de ne pas disperser votre attention sur les mille petits incidents de l'image. Ce son vous permet de ne pas tout voir, c'est-à-dire qu'il règle votre vision (...). Avez-vous déjà pensé à ce que représente une balle de tennis ? Par exemple, si vous êtes téléspectateur, elle représente votre regard. C'est pourquoi on place toujours les caméras en hauteur, pour que vous ne perdiez rien de ses trajectoires, pour que vous ne perdiez pas votre regard de vue et que vous puissiez distinguer entre les ignobles balles fautes et les irréprochables balles bonnes ». *Ciné Journal*, 1981-1986, Paris, Cahiers du cinéma, 1986, p. 30.

¹⁵⁰ Faut-il rappeler la définition du bruit selon le *Dictionnaire de Musique* ? « C'est en général toute émotion de l'air qui se rend sensible à l'organe auditif. » O. C. V, p. 671.

¹⁵¹ J. Mathiot avait insisté sur cette méthode dans « Politique et économie. Rousseau comme anticipateur du partage moderne », in *Rousseau*

CORPUS, revue de philosophie

la peinture par exemple, c'est parce qu'elle peut être cette musique de nuit qui dit le silence : « C'est un des grands avantages du musicien de pouvoir peindre les choses qu'on ne saurait entendre, tandis qu'il est impossible au Peintre de représenter celles qu'on ne saurait voir, et le plus grand prodige d'un art qui n'agit que par le mouvement est d'en pouvoir former jusqu'à l'image du repos. Le sommeil, le calme de la nuit, la solitude, et le silence même entrent dans les tableaux de la musique » (O. C. V, p. 421). Certes, la question de Molyneux a mis les aveugles sur la scène de l'optique. Mais c'est surtout que pour un sceptique, si « nous sommes des aveugles nés qui n'imaginons pas ce que c'est que la vue » (O. C. IV ; p. 1092), la nuit est partout et qu'il faut apprendre à y marcher comme les somnambules¹⁵² – le pied ferme. Enfin, et conformément à l'hypothèse tropologique avancée, exercer son corps à affronter la nuit c'est le rendre libre, c'est lui enseigner la privation et la finitude¹⁵³, la disparition des rapports mesurés et la maîtrise de la peur que cette disparition ne manque de susciter. Cette leçon vaut pour Saint-Preux, elle vaut pour Émile dans *Émile et les solitaires*, elle vaut pour Rousseau lui-même dans *Rousseau juge de Jean-Jacques* et dans *les Rêveries du promeneur solitaire*.

On s'autorise un pas en arrière pour aller trouver cette leçon de ténèbres dans l'haptique du livre II – c'est elle qui introduit à l'optique et c'est par elle qu'il faut finir.

anticipateur-retardataire, P. M. Vernes, J. Boulad-Ayoub et I. Schulte-Tenckoff éd, Presses de l'Université de Laval, L'Harmattan, 2000.

¹⁵² « Comme un somnambule, errant durant son sommeil, marche en dormant sur les bords d'un précipice, dans lequel il tomberait s'il était éveillé tout à coup ; ainsi mon Émile, dans le sommeil de l'ignorance, échappe à des périls qu'il n'aperçoit point : si je l'éveille en sursaut, il est perdu. Tâchons premièrement de l'éloigner du précipice, et puis nous l'éveillerons pour le lui montrer de plus loin » O.C. IV, p. 643. Cf. aussi *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, inscription de la onzième estampe : « Claire, Claire, les enfants chantent la nuit quand ils ont peur », O.C., p. 770. Cf. G. Pomiers, « Le somnambulisme : un problème philosophique », *Dix-Huitième siècle*, X, pp. 299-318.

¹⁵³ Sur la finitude, cf. *Émile I*, O. C. I, p. 247.

« *Beaucoup de jeux de nuit. Cet avis est plus important qu'il ne semble* » écrit Rousseau. Pour illustrer cet avis, il va puiser un exemple dans le récit de sa propre enfance comme s'il était entendu que le programme de l'anthropologie d'un point de vue narratif englobât déjà les *Confessions*¹⁵⁴. Le ministre Lambercier lassé que le jeune Jean-Jacques se moque de son cousin Bernard, « singulièrement poltron, surtout la nuit » décide de mettre son courage à l'épreuve : « Un soir d'automne, qu'il faisait très obscur, il me donna la clef du temple, et me dit d'aller chercher dans la chaire la Bible qu'on y avait laissée. Il ajouta, pour me piquer d'honneur, quelques mots qui me mirent dans l'impuissance de reculer. Je partis sans lumière ; si j'en avais eu, ç'aurait peut-être été pis encore. Il fallait passer par le cimetière : je le traversai gaillardement ; car, tant que je me sentais en plein air, je n'eus jamais de frayeurs nocturnes » (O. C. IV, p. 385). A peine le petit garçon a-t-il fait quelques pas dans la chaire que ses cheveux se dressent sur sa tête. Il bat alors en retraite et fuit en tremblant. La rencontre de Sultan dans la cour lui redonne du courage. Il rentre, une deuxième fois : « A peine y fus-je rentré, que la frayeur me reprit, mais si fortement, que je perdis la tête ; et, quoique la chaire fût à droite, et que je le susse très bien, ayant tourné sans m'en apercevoir, je la cherchai longtemps à gauche, je m'embarrassai dans les bancs, je ne savais plus où j'étais, et, ne pouvant trouver ni la chaire ni la porte, je tombai dans un bouleversement inexprimable ». Le trouble annule la latéralisation de l'expérience : « je ne savais plus où j'étais ». Comme le jeune Jean-Jacques rentre penaud, et qu'il entend sur le pas de la porte qu'on va se porter à son secours, tel un jeune spartiate, il se jette vers la nuit qu'il vient de quitter : « A

154 « Il est un terme de la vie au-delà duquel on rétrograde en avançant. Je sens que j'ai passé ce terme. Je recommence, pour ainsi dire, une autre carrière. Le vide de l'âge mûr, qui s'est fait sentir à moi, me retrace le doux temps du premier âge. En vieillissant, je redeviens enfant, et je me rappelle plus volontiers ce que j'ai fait à dix ans qu'à trente. Lecteurs, pardonnez-moi donc de tirer quelquefois mes exemples de moi-même ; car, pour bien faire ce livre, il faut que je le fasse avec plaisir ». O. C. IV, p. 385.

CORPUS, revue de philosophie

l'instant toutes mes frayeurs cessent, et ne me laissent que celle d'être surpris dans ma fuite : je cours, je vole au temple ; sans m'égarer, sans tâtonner, j'arrive à la chaire ; j'y monte, je prends la Bible, je m'élançai en bas ; dans trois sauts je suis hors du temple, dont j'oubliai même de fermer la porte ; j'entre dans la chambre, hors d'haleine, je jette la Bible sur la table, effaré, mais palpitant d'aise d'avoir prévenu le secours qui m'était destiné ».

Une telle scène n'est ni un *exemple* ni un *modèle*, mais une preuve de la nécessité des jeux de nuit. C'est que la peur de la nuit a une cause naturelle qui doit peu aux contes des nourrices (O. C. IV, p. 382). La théorie de l'homme entend renvoyer Locke et Buffon dos-à-dos : pour le premier, la crainte de la nuit et des fantômes qu'elle fait naître est l'effet des récits¹⁵⁵. Que les nourrices se taisent, qu'elles cessent d'effrayer les enfants par le récit des *goblins* et ils ne craindront pas ce dont ils ne sauraient avoir aucune imagination.

Pour Buffon, à l'inverse, la peur de la nuit et des fantômes naît d'une affaire d'optique. « Lorsque par des circonstances particulières nous ne pouvons avoir une idée juste de la distance, et que nous ne pouvons juger des objets que par la

¹⁵⁵ « Si les enfants étaient laissés à leurs propres inspirations, ils ne seraient pas plus effrayés dans les ténèbres que qu'ils ne le sont en plein jour. La nuit et le jour seraient également les bienvenus auprès d'eux, l'une pour dormir, l'autre pour jouer. Ils n'apprendraient pas par les discours des autres à faire une différence entre le jour et la nuit et à croire que les heures des ténèbres présentent plus de danger, plus de choses effrayantes. Mais si quelqu'une des personnes qui vivent auprès d'eux est assez sotte pour leur faire peur, pour leur faire croire qu'il y a quelque différence entre le fait d'être dans les ténèbres et le fait de fermer les yeux, vous devez les débarrasser de ce préjugé le plutôt que vous le pourrez. Vous devez leur apprendre que Dieu qui a fait toutes les choses pour leur bien a fait la nuit pour qu'ils puissent dormir plus tranquillement ; et qu'étant alors comme toujours sous sa protection, il n'y a rien dans les ténèbres qui puisse leur faire du mal ». *The Works of John Locke*, London, 1823, reprint Scientia Verlag Aalen, 1963, volume IX, pp. 129-131, *Quelques pensées sur l'éducation*, §138, Paris, trad. G. Compayré, Vrin, 1992, p. 188.

grandeur de l'angle ou plutôt de l'image qu'ils forment dans nos yeux, nous nous trompons alors nécessairement sur la grandeur des objets ; tout le monde a éprouvé qu'en voyageant la nuit, on prend un buisson dont on est près pour un grand arbre dont on est loin, ou bien on prend un grand arbre éloigné pour un buisson qui est voisin » (*O. C. IV*, p. 382). C'est si l'on se trouve dans des lieux « où l'on ne pourra juger de la distance, et où l'on ne pourra reconnaître la forme des choses à cause de l'obscurité, qu'on sera en danger de tomber à tout instant dans l'erreur au sujet des jugements que l'on fera sur les objets qui se présenteront ». Buffon assigne donc aux spectres et aux géants une cause naturelle qui revient à une question d'optique. Un spectre naît quand je trouve une forme redoutable parce que je ne peux pas la reconnaître. L'imagination ne fait rien à l'affaire : « le préjugé des spectres est donc fondé dans la nature, et ces apparences ne dépendent pas, comme le croient les philosophes uniquement de l'imagination ». Si Rousseau s'accorde avec Buffon pour rattacher les spectres à l'optique, l'inscription de l'optique dans la théorie de l'homme permet de dépasser l'opposition de la nature et de l'imagination. La crainte de la nuit naît moins d'une géométrie empêchée que de la crainte du déplacement imprévisible des formes. Homère compare la nuit où se meut Ulysse à un sang noir : c'est ce sang noir qui fait naître les spectres. « On voit que l'habitude de marcher la nuit doit nous apprendre à distinguer les apparences que la ressemblance des formes et la diversité des distances font prendre aux objets à nos yeux dans l'obscurité : car lorsque l'air est encore assez éclairé pour nous laisser apercevoir les contours des objets, comme il y a plus d'air interposé dans un plus grand éloignement nous devons toujours voir ces contours moins marqués quand l'objet est plus loin de nous » (*O. C. IV*, p. 383). Marcher la nuit, marcher dans la nuit c'est s'habituer à ce sang noir, savoir y accommoder ses pas, comme son œil, c'est régler à nouveau l'œil sur le pied et l'oreille¹⁵⁶.

¹⁵⁶ « Entraînés par la nature et par les hommes dans des routes contraires, forcés de nous partager entre ces diverses impulsions, nous en suivons une composée qui ne nous mène ni à l'un ni à l'autre but. Ainsi combattus et flottants durant tout le cours de notre vie, nous la

CORPUS, revue de philosophie

C'est l'impossibilité de distinguer les mouvements du milieu où je me trouve qui m'effraient. Voilà pour l'optique des spectres : elle dépend tout à la fois d'une saisie du contour et d'une saisie de la forme en mouvement¹⁵⁷.

Quant à l'imagination, elle permet d'expliquer le contenu de ces contours dont la métapsychologie de Rousseau fait déjà des projections. De fait, si les fantômes sont les fils de la nuit, c'est moins parce qu'ils viennent à notre rencontre, que parce que nous les appelons et que nous suscitons leur présence : « où veux-tu fuir ?, demande Wolmar à Saint-Preux, le fantôme est dans ton cœur » (O.C. IV, p. 770). La théorie de l'homme doit donc articuler une optique du fantôme et une métapsychologie des spectres : une *sciamachie* et une *sciomantie*. On fait l'hypothèse que cette articulation narrative a lieu dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, ce roman des distances que viennent combler les images (IV, III, O. C. II, p. 415)¹⁵⁸. Mais la leçon de Julie confirme l'optique de *l'Émile* parce qu'elle suit les principes

terminons sans avoir pu nous accorder avec nous, et sans avoir été bons ni pour nous ni pour les autres ». O. C. IV, p. 251.

¹⁵⁷ On trouvera un bel exemple de disjonction nocturne du pas et de l'œil dans un récit de J. Paulhan, *Petite aventure nocturne* qui rappelle Michaux et les aventures de Plume. Alors qu'il est rentré tard, le narrateur refuse d'illuminer la pièce où dort son épouse. Il donne un coup de lumière d'une extrême rapidité pour « m'entrer dans les yeux les obstacles de toute espèce » et puis se lance à l'aventure. Ce qui disparaît avec la lumière et les ombres c'est l'étagement des plans : « Point de ces places lointaines et de ces places voisines ! Ici tout m'était voisin. De ces parties indifférentes et de ces parties curieuses. Ici tout me concernait, tout m'était passionnant, tout m'était diablement vrai. Ni de ces plans aimablement étagés en fuite douce. Ici tout était imminent, hérissé de pointes, creusé de vides ! Ah ! non ça ne faisait pas un paysage de tout repos ! Et ma femme qui continuait à dormir paisiblement entre ces tables pointues... » in *Le clair et l'obscur*, Paris, Le temps qu'il fait, 1983, pp. 40-42.

¹⁵⁸ Cette hypothèse permet de dépasser l'opposition de l'immédiateté et de la séparation telle qu'elle est décrite dans le bel article de J. Colléony, « L'extase et la séparation, Jean-Jacques Rousseau en tant qu'auteur de l'Héloïse », *Philosophie*, n° 11, 1986.

de l'anthropologie du point de vue narratif. Elle répond aux mêmes fins : savoir faire la part de l'ombre, c'est-à-dire s'en libérer. Moins ombrageux que Saint-Preux, Émile comprendra mieux cette leçon de stoïcisme qui fera de lui sinon un moderne Alexandre, du moins son modèle pour les modernes.

§ 7 Certes, Rousseau n'est pas Hobbes qui pouvait écrire dans *A Minute or First Draught of the Optics*, qu'il était l'inventeur de deux nouvelles sciences : celle de la justice naturelle et celle de l'optique. Il n'en demeure pas moins que la théorie de l'homme enveloppe une optique comme elle détermine son sens. L'optique répond aux exigences de la théorie de l'homme définie comme système de la liberté. Il fallait qu'Émile fût tour à tour salamandre et chevreuil. Il faut maintenant qu'il soit noctambule ; or pour être noctambule, il faut être un peu chat, c'est-à-dire nyctalope. Émile ou Alexandre nyctalope. Émile ou comment ne plus avoir peur dans le noir et ne pas craindre son ombre¹⁵⁹. On ne s'étonnera pas que l'optique d'un philosophe des lumières puisse aussi mener à une critique des superstitions.

Il est remarquable que les deux chapitres de cette optique développés dans la première partie de *l'Émile*, déterminent dans la seconde les règles des rapports aux autres : la mesure des distances inspire la tactique de la pitié et au-delà, la question de la place d'Émile¹⁶⁰ ; la question de la grandeur commande l'appréciation des dimensions de l'homme moral (*O. C. II*, p. 12).

¹⁵⁹ Cf. l'article alarme de *l'Encyclopédie* : « La présence subite de l'ennemi donne *l'alarme* ; la vue du combat cause *l'effroi* ; l'égalité des armes tient dans *l'appréhension*, la perte de la bataille répand la *terreur* ; ses suites jettent dans *l'épouvante* (...) ; chacun *crain*t pour soi ; la vue d'un soldat fait *frayeur* ; on a *peur* de son ombre ». On comparera cette distinction aux remarques lexicologiques de Rousseau. *O.C. II*, p. 1253.

¹⁶⁰ Entre autres occurrences, cf. *O. C. IV*, pp. 251-252, pp. 304-317 ; p. 325 ; p. 458 ; p. 466 ; p. 466 ; pp. 503-509 ; p.523 ; p. 583 ; p. 683 ; p. 692. P. Burgelin avait attiré l'attention des lecteurs sur « L'idée de place dans *l'Émile* », *Revue de littérature comparée*, octobre-décembre, 1961.

CORPUS, revue de philosophie

Cette correspondance de la première partie et de la deuxième partie du traité confirme la cohérence du système de la liberté et de l'anthropologie du point de vue narratif. Elle donne raison à un parti pris de lecture tropologique. Tout comme apprendre à voir les choses c'est mesurer la distance qui m'en sépare, apprendre à voir les hommes, c'est apprendre à être libre dans la distance qui me lie à eux et qu'il m'arrive de combler de ces ombres dont je m'effraie moi-même. Émile apprend cette sombre leçon de l'existence, Julie et Saint-Preux en éprouvent la rigueur avant que Rousseau lui-même ne découvre que se connaître c'est apprendre cette distance qui me sépare de moi, qui me prive de me voir et m'oblige à me raconter. Le point de vue narratif est la solution systématique aux apories de l'optique.

MARTIN RUEFF
UNIVERSITÉ PARIS VII - DENIS DIDEROT

SCEPTICISME ET SCIENCE NOUVELLE DANS LES DIALOGUES FAITS A L'IMITATION DES ANCIENS

« EPHESTION : Que si la Nature, comme l'opinion contraire suppose, opere tousjours par les voyes les plus convenables, et les plus courtes, quelle apparence y a-t'il qu'elle fist giroüetter cette vaste et immense grandeur des cieux autour de ce petit globe de la terre, qui n'est considerée que comme un poinct Mathematique, puis que par une petite revolution d'iceluy elle peut si facilement arriver à sa fin ; comme qui feroit mouvoir la cheminée, voire la maison entiere, au lieu de tourner la perdrix qui est à cuire. »

« Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Quatre Dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, à Francfort, par Jean Sarius, 1506¹.

On considère généralement que le travail sceptique de La Mothe Le Vayer consiste avant tout en une reprise du pyrrhonisme antique, dans ses arguments comme dans ses enjeux. La pensée de cet humaniste serait entièrement tournée vers l'antiquité, et ignorerait en particulier les transformations de la science se produisant à son époque. Les rares fois où il y serait fait allusion consisteraient à renvoyer dos à dos physique aristotélicienne et thèses nouvelles, pour conforter une suspension du jugement en ce qui concerne la connaissance de la nature.

Un tel jugement peut être nuancé, lorsque l'on étudie la mise en œuvre des arguments sceptiques sans préjuger de leur

¹ La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, édition d'André Pessel, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1988, p. 58. Les lieux et dates annoncés sont bien évidemment fictifs. L'édition reproduite dans le Corpus date de 1632 ou 1633. [Par la suite : *Dialogues*, suivi de la pagination].

CORPUS, revue de philosophie

fonction dans l'économie des textes. L'étude des *Dialogues faits à l'imitation des anciens* peut en fournir l'occasion².

Il est vrai que cet ensemble de textes ne semble pas se préoccuper particulièrement de physique. Elle n'est jamais au cœur de la thématique d'un dialogue. Seul le « Dialogue de l'ignorance louable » lui consacre une partie. Ailleurs, on ne peut relever que des remarques éparses. De plus, lorsqu'il s'agit de physique, La Mothe Le Vayer met principalement en oeuvre des références antiques ; les enjeux contemporains ne paraissent pas alimenter particulièrement sa réflexion. Les quelques références à Copernic ou à la pluralité des mondes ne peuvent d'emblée être considérées comme significatives.

Cependant, en étudiant le discours de La Mothe Le Vayer sur la physique, en analysant la place et la fonction des références aux théories nouvelles, on voit se dessiner un bilan plus contrasté. D'une part, la méthode sceptique est mise au service d'une critique serrée du dogmatisme en général et du dogmatisme aristotélicien en particulier. C'est tout au moins une façon d'ouvrir la voie à une possibilité de changement. D'autre part, même s'il ne faut pas sortir de leur contexte les citations qui semblent favorables aux avancées de la science, les *Dialogues* traduisent, derrière l'apparence d'un cantonnement exclusif aux travaux des anciens, un intérêt pour des démarches contemporaines, principalement dans le domaine de l'astronomie. Il ne s'agit pas simplement de renouveler les exemples à l'appui d'une réflexion classique sur la diversité des opinions et leur variabilité, même si les bouleversements de l'astronomie fournissent, il est vrai, l'exemple d'un renversement de ce qui paraissait à tous extrêmement assuré, doté d'une évidence scientifique, et conforme au plus élémentaire bon sens. Enfin, il met en oeuvre une intéressante réflexion sur la démarche que l'on doit suivre dans l'étude de la nature, en rejetant toute forme

² Pour étudier de manière exhaustive le traitement de la physique par La Mothe Le Vayer, on ne peut bien sûr se limiter à l'étude de ces *Dialogues*. Particulièrement, il ne faudrait pas oublier l'examen du *Discours pour montrer que les doutes de la Philosophie des Sceptiques sont de grand usage dans les sciences* (*Œuvres*, Paris, 1669, XV, p. 61-124 ; une partie est consacrée au statut de la Physique, p. 96-114).

de finalisme. Ainsi, à travers la mise en œuvre d'arguments sceptiques, se dessine une critique virulente de la physique aristotélicienne, et une sympathie affichée envers les tentatives de renouvellement de la science de la nature.

La place limitée de la Physique

Dans les *Dialogues*, la place expressément réservée à la Physique est limitée. La Mothe Le Vayer semble d'abord la considérer avant tout comme un domaine parmi d'autres où se manifeste l'incertitude de nos connaissances. De plus, la possibilité de connaître la nature semble invalidée en deçà même d'une démarche proprement physicienne, par la remise en question de la fiabilité du témoignage des sens.

Parmi les neuf dialogues, seul celui « de l'ignorance louable » consacre expressément une de ses parties à la Physique. Cette étude se fait dans le cadre d'un examen critique de l'ensemble du savoir humain, mettant successivement en question les opinions de la logique, de la physique et de la morale. On peut souligner que, de cet examen qui se prétend exhaustif, la métaphysique est exclue, La Mothe Le Vayer considérant qu'elle n'est qu'une discipline annexe et inutile³. Il cherche chez Aristote lui-même une confirmation de ceci, rappelant qu'il traite du premier moteur aussi dans sa Physique, et contestant l'appellation de « Métaphysique » donnée au traité connu sous ce nom. La métaphysique ne doit donc pas être considérée comme le fondement de la physique, et Le Vayer ne prend même pas la peine d'en développer une réfutation. En tout cas, le dialogue conclut à l'incertitude de nos connaissances dans tous les domaines et à la nécessité de suspendre son jugement :

3 « le quatriesme membre le (*sic*) la Metaphysique, qu'on a depuis adjousté [à la Logique, la Physique et la Morale], ne sera que de petite ou nulle consideration à ceux qui traiteront la Physique comme il faut, et qui luy sçauront donner sa juste estenduë, n'y ayant peut-estre rien en la Philosophie au delà de la Physique », « Dialogue de l'ignorance louable », *Dialogues*, p. 231.

CORPUS, revue de philosophie

GRANICUS : si faut-il demeurer dans les termes de l'humanité, n'estendre pas nostre capacité au delà de sa sphere d'activité, et ne pas prendre des doutes pour des certitudes, et les vray-semblances pour des vérités. Ce sera le sujet de ma response, pretendant que vous n'avez avancé aucune maxime de Physique pour constante, qui ne soit tres-problematique, et que cette prétenduë science naturelle est aussi vaine que toutes les autres, à l'examiner sans prevention d'esprit, et Sceptiquement⁴.

Cette remarque reprend une conclusion de Sextus, qui considère que « si c'est en vue de faire des assertions avec assurance sur l'un des points qui sont traités dogmatiquement selon la physique, nous ne faisons pas de physique ; mais si c'est en vue de poser en face de toute raison une raison égale et en vue de la tranquillité, nous touchons à la physique. C'est aussi de cette manière que nous parcourons la partie logique et la partie éthique de ce qu'on appelle la philosophie »⁵. Ce qui compte est la méthode plus que l'objet. Le « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », quant à lui, contient deux développements importants touchant des questions de physique. Ces passages se situent au sein d'une défense du dixième mode de suspension du jugement, celui qui se fonde sur « les modes de vie, les coutumes, les lois, les croyances aux mythes et les suppositions dogmatiques »⁶. Cette défense est construite autour de l'examen critique de huit opinions généralement admises ; les deux dernières, qui concernent l'une la Nature, et l'autre la vitesse de déplacement du soleil, n'ont pas de rapport direct avec les précédentes, malgré le « bref » qui les introduit :

que nous soyons tres-redevables à ceux qui nous ont mis au monde, nous donnant la vie ; que les plus sains en jouissent le plus long temps ; que le bon sens y donne un grand avantage pour la passer ; que le sejour des villes y contribü ; le climat temperé ; la demeure en un Estat bien

4 *Idem*, p. 256.

5 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, livre I, § 9 [18], Seuil, 1997, p. 63-65.

6 Cf. *Idem*, livre I, 14 [37], p. 77.

policé ; bref que la Nature face tout pour le mieux ; que le cours du Soleil soit merveilleusement viste, et s'il y a encores quelque chose de plus vraisemblable⁷.

Elles sont simplement mises en valeur par leur position finale. Malgré l'intérêt de ces deux développements, il faut souligner que le dialogue ne leur offre pas de position centrale. Au contraire, ce dernier est simplement construit autour de la réponse à cinq objections d'Eudoxus concernant la philosophie sceptique en général⁸. En dehors de ces deux dialogues, qui se trouvent chacun en ouverture d'une série de dialogues (le « Dialogue traictant de la philosophie sceptique » ouvre les *Quatre Dialogues faits à l'imitation des anciens par Orasius Tubero*, tandis que le « Dialogue de l'ignorance louable » ouvre les *Cinq autres Dialogues du mesme auteur. Faits comme les precedents à l'imitation des anciens*), on n'a affaire qu'à des remarques éparses.

De plus, La Mothe Le Vayer insiste sur les difficultés inhérentes au projet de connaître la nature. D'une part, l'esprit humain est considéré comme incapable d'appréhender l'univers tout entier :

EPHESTION : C'est une merveilleuse vanité et insolence à l'homme, qui sçait à peine ce qui se passe chez luy, de s'estimer avoir une connoissance universelle de tout ce qui est sous le ciel ; et cela pour ne jetter jamais sa veuë sur toute la face de la Nature, et ne donner jamais à son esprit les revolutions entieres, et qui soient concentriques à l'univers⁹.

7 « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Dialogues*, p. 43-44.

8 Le scepticisme va à l'encontre du témoignage des sens ; le scepticisme va à l'encontre de l'opinion du plus grand nombre ; dire qu'il n'y a rien de certain est contradictoire ; les dix modes de suspension du jugement ne sont pas suffisamment convaincants ; le scepticisme ne conduit pas à la félicité, l'homme ayant besoin pour l'atteindre de satisfaire sa quête naturelle du vrai.

9 « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Dialogues*, p. 24.

CORPUS, revue de philosophie

D'autre part, La Mothe Le Vayer revient plusieurs fois sur le thème d'une Nature qui se dérobe à nous. Ainsi, dans le « Dialogue de l'ignorance louable », le sceptique Orasius affirme que « la Nature [...] a voulu cacher cette vérité que vous cherchez tant au plus profond du puits de Democrite »¹⁰, et parle de « l'obscurité de la Nature »¹¹. C'est la transformation d'un lieu commun : Orasius modifie le sens que son interlocuteur, le dogmatique Telamon, donnait à ce thème, dans la mesure où pour ce dernier, si la Nature se cachait, c'était pour stimuler notre recherche, et donc pour être trouvée¹². Il s'agit avant tout de donner un sens sceptique à une proposition qui ne l'était pas, sans que La Mothe Le Vayer prenne à son compte cette personnification de la Nature. Cependant, l'idée d'une impossibilité à connaître en est renforcée. Remarquons toutefois que le pyrrhonisme suppose une recherche constante, et non une prise de position dogmatique, fût-elle négative. La Mothe Le Vayer suit cette tradition et affirme moins l'impossibilité de savoir quoi que ce soit, que l'échec actuel de nos tentatives, le sceptique continuant toujours à chercher.

Enfin, La Mothe Le Vayer cherche à ramener la question de la valeur de la Physique à celle de la validité du témoignage de nos sens. Ainsi, dans le « Dialogue sur l'opiniastreté », Ephestion, en exposant rapidement les désaccords entre les philosophes dans les différents domaines de la connaissance, remarque que :

Nous ne sommes pas mieux d'accord dans la Physique¹³, non seulement à l'égard de ses principes, et de ce qui est de plus haute considération, mais des choses mêmes qui tombent sous nos sens. Epicure les croit très véritables par tout ; Pyrrho leur donne le démenti sur tout. Anaxagore trouve la neige noire ; Heraclite juge le miel Attique plus amer que celui de Corse. Mithridate se nourrit de poison, et

10 « Dialogue de l'ignorance louable », *Dialogues*, p. 216.

11 *Idem*, p. 223.

12 *Ibid.*, p. 251.

13 Que dans la logique et la morale. La tripartition est toujours la même.

quelques Sultans de Cambaie de mesme ; Demophon, Capitaine d'Alexandre, tremble au Soleil et s'eschauffe à l'ombre¹⁴.

Le questionnement est donc tout de suite reporté en deçà d'une interrogation proprement physicienne. Le glissement est d'autant plus manifeste que les exemples pris se rapportent immédiatement à la question de la variabilité des jugements proférés à partir des sensations éprouvées. A travers ce glissement, La Mothe Le Vayer vise particulièrement la philosophie aristotélicienne, en s'attaquant à l'un de ses fondements, selon lequel toute notre connaissance vient des sens. Tout d'abord, dans le « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », c'est l'aristotélicien Eudoxus qui attaque le scepticisme sur ce point :

Et veritablement vous avez tellement formé vostre discours, et assujetty vostre jugement à cette belle suspension d'esprit de la Sceptique, que pour ne rien determiner de certain, és choses mesmes les plus sensibles, il semble que vous ayez perdu tout sentiment, et par consequent toute raison, *puis que rien ne peut parvenir jusques à elles que par le ministere et intervention des sens* ; d'où vient que nous nommons les fols insensez¹⁵.

Mais la discussion est moins orientée vers la question de notre capacité à connaître que vers celle de notre capacité à vivre et survivre. La réponse d'Ephestion se situe ainsi sur le plan pratique ; il réfute la légende selon laquelle il fallait écarter Pyrrhon des précipices. Dans le « Dialogue de l'ignorance louable », la façon dont le thème est repris est plus subtile et s'applique directement à l'enjeu de la connaissance physique. C'est plus précisément à propos de l'astronomie que la question est étudiée. L'aristotélicien Télamon admet que pour ce qui se produit dans le Ciel, la science de la nature ne peut « parler de ces choses que sur les apparences, à cause de leur éloignement

¹⁴ « Dialogue sur l'opiniastreté », *Dialogues*, p. 377.

¹⁵ « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Dialogues*, p. 17.
Nous soulignons.

CORPUS, revue de philosophie

de nos sens¹⁶ ». Selon cette approche, la connaissance passe par « l'observation ». Télamon cherche en fait à valoriser l'intérêt de l'astronomie, en soulignant que malgré les difficultés à appréhender le monde supralunaire, sa connaissance constitue la partie la plus noble de la science, apportant le plus de contentement. Granicus ne discute pas cette position quant à sa méthode, n'évoque pas les nouveaux moyens d'observation mis à la disposition des savants, notamment par l'invention galiléenne de la lunette astronomique, n'interroge pas la façon dont l'« observation » peut ou devrait être conduite. Il prend appui sur cet aveu pour souligner l'impossibilité de connaître :

Les cieux sont trop esloignez de nos sens, comme vous advoüez, pour en rien determiner, et c'est icy que vous estes le plus raisonnable, et, sans y penser, Pyrrhonien, reconnoissant qu'on n'en peut discourir que sur les phenomenes. Leur matiere, leur forme, leur nombre, leur influence sont toutes choses conjecturales, autant d'ouranosopes, autant d'opinions¹⁷.

Pour un pyrrhonien, la distance à laquelle se trouve ce que l'on perçoit ne change en fait rien à l'affaire¹⁸. La Mothe Le Vayer joue ici sur la définition des « phénomènes », et sur le statut qu'on peut leur assigner. Comme le souligne Pierre Pellegrin,

16 « Dialogue de l'ignorance louable », *Dialogues*, p. 253-254.

17 *Idem*, p. 261.

18 Les Épicuriens admettent eux aussi que le cas des phénomènes célestes est particulier, dans la mesure où ils ne sont pas directement et entièrement observables, de par leur éloignement. Mais ils n'en concluent pas l'impossibilité à les connaître. Le discours qui les concerne doit simplement se fonder sur une analogie avec ce qui se produit près de nous, et admettre un mode d'explication multiple, considérant toutes les explications possibles et conformes aux observations comme également acceptables, refusant d'en privilégier une arbitrairement. L'impossibilité d'une appréhension directe et complète des phénomènes célestes par les sens ne conduit donc pas nécessairement à conclure à l'impossibilité de constituer un savoir les concernant.

dans son édition des *Esquisses pyrrhoniennes*¹⁹, d'une façon générale, le sceptique admet qu'on puisse en un certain sens « se fier » à ses perceptions comme à ses sentiments (c'est-à-dire à ses *pathê*) sans pour autant dogmatiser. Sextus introduit en effet une différence entre accepter « ce qui nous conduit à l'assentiment sans que nous le voulions conformément à une impression (*Phantasia*) passive », et poser que « la réalité est telle qu'elle apparaît », qu'aux impressions correspondent des objets extérieurs réels. Ainsi, dire que « le miel nous apparaît avoir une action adoucissante » est acceptable, « car nous subissons cette action adoucissante par nos sens »²⁰ ; mais dire qu'il est effectivement doux, c'est tomber dans la précipitation dogmatique. Si un certain assentiment est donné au phénomène, ce n'est qu'à ce qui m'apparaît sur le moment²¹. Mais il n'est pas question de poser qu'aux impressions sensibles correspondent des réalités existantes. Si le sceptique souscrit à ses impressions, ce n'est que dans la mesure où il n'associe pas à cet assentiment l'affirmation qu'elles correspondraient à quelque chose d'extérieur à nous. Le sens sceptique du terme « phénomène » est donc beaucoup plus restreint que celui que peut lui donner un aristotélicien. La Mothe Le Vayer opère ainsi subrepticement un glissement de sens, pour infléchir l'affirmation aristotélicienne de façon sceptique. De plus, en mettant sur le même plan des déterminations astronomiques et des assertions astrologiques, il reporte le discrédit des secondes sur les premières. Enfin, dans le cadre de cette remise en question de la démarche scientifique à partir du préalable du statut discuté du témoignage des sens, La Mothe Le Vayer utilise la question contemporaine de l'interprétation des « macules » observées sur le soleil. Cette découverte a été permise par l'utilisation de la lunette. Au moment où La Mothe Le Vayer écrit, on ne sait pas s'il s'agit de planètes auparavant invisibles ou véritablement de taches, qui seraient le signe de la

19 Cf. les entrées « impression » et « affect » du glossaire de Pierre Pellegrin intégré à son édition des *Esquisses pyrrhoniennes*, p. 547 et 527-528.

20 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 10, [19-20], p. 65.

21 Cf. *Idem*, Livre I, 1, [4], p. 53.

CORPUS, revue de philosophie

corruptibilité du soleil, alors que le monde sublunaire était jusqu'alors considéré comme le domaine des objets éternels et immuables. Le point de vue choisi par La Mothe Le Vayer est doublement provocateur, puisqu'il évoque des observations bouleversant les certitudes concernant le soleil, tout en mettant en question la fiabilité de ces nouvelles « visions » :

ORASIUS : Ainsi le Soleil, a la clairté et pureté duquel rien n'estoit entré jusques icy en comparaison, est accusé d'avoir en son corps des marques noires, ou macules sombres, par ceux qui croient l'avoir mieux considéré avec leurs telescopes et lunettes d'approche. Chacun a ses visions, et ses preventions, comme ces lunettes, qui luy font voir les objects à leur mode, leur couleur, ou le vice du verre s'attribuant aisément à ce qui est regardé²².

La Mothe Le Vayer renouvelle ainsi les exemples destinés à appuyer le troisième mode de suspension du jugement, celui qui se fait « d'après les différentes constitutions des organes des sens »²³. Si cette remarque évoque une mise en question de la division aristotélicienne du monde en monde sublunaire et monde supralunaire, elle se présente comme un renvoi dos à dos des partisans de l'incorruptibilité du soleil et de ceux de sa corruptibilité.

Ainsi, non seulement la Physique n'occupe pas une place centrale dans l'économie des dialogues, mais encore elle est d'abord présentée comme un domaine parmi d'autres pour lequel on ne peut que suspendre son jugement. La méthode sceptique mise en œuvre par La Mothe Le Vayer conduit d'abord à n'accorder aucun statut particulier à la Physique. Dans le cadre d'une réflexion strictement pyrrhonienne, Copernic et Galilée ne seraient que de nouveaux dogmatiques s'opposant aux dogmatiques aristotéliciens.

Ces premiers éléments pourraient donc conduire à regarder les *Dialogues faits à l'imitation des anciens* comme l'exemple même de l'indifférence des libertins vis-à-vis de la révolution

²² « Dialogue intitulé le banquet sceptique », *Dialogues*, p. 109.

²³ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, livre I, § 14 [36], p. 77.

scientifique qui leur est contemporaine. Cependant, ces textes, derrière la revendication affichée d'un pur scepticisme, traduisent un certain intérêt pour le renouvellement de la science de la nature. Déjà, la mise en avant d'une démarche sceptique permet de critiquer efficacement toute forme de dogmatisme ; alors, cet instrument permet de revendiquer la possibilité de mettre en question la physique aristotélicienne, au profit d'une démarche nouvelle. De plus, un certain nombre de références faites aux thèses de la nouvelle astronomie dénotent un réel intérêt pour ces conceptions. Enfin, La Mothe Le Vayer conduit une réflexion stimulante sur les démarches scientifiques, qui accompagne le mouvement de renouvellement de la physique.

Contre le dogmatisme

En utilisant l'outil sceptique, La Mothe Le Vayer contribue à remettre en question la domination des dogmatismes philosophiques et religieux, domination qui conduit à empêcher les tentatives d'innovation, de changement. Si la démarche annoncée semble placer toutes les thèses sur un même plan, on remarque en fait que la cible de La Mothe Le Vayer est principalement Aristote, dans ses thèses comme dans sa façon de les affirmer et de les défendre. Ainsi, on glisse d'un refus général de tout ce qui se présente comme certitude concernant le monde extérieur, à la critique d'un adversaire particulier, dont la philosophie fait autorité. La Mothe Le Vayer s'attaque également à l'autorité de la bible pour ce qui est des connaissances humaines en général, et du savoir scientifique en particulier.

Le scepticisme antique de Sextus Empiricus rejette le dogmatisme simplement en ce qu'il consiste à soutenir des opinions. Ainsi, être dogmatique, c'est soutenir une opinion parce qu'on la croit vraie, et cette croyance peut s'appuyer sur une démonstration fondée en raison. C'est penser qu'on peut, par la raison et l'expérience, atteindre à une connaissance adéquate de la réalité. Être sceptique, alors, c'est être sans opinions. Plus précisément, le sceptique se refuse à porter un

CORPUS, revue de philosophie

jugement sur la réalité du monde extérieur, c'est-à-dire sur tout ce qui n'est pas la simple conscience actuelle de ses affects. Ainsi, pour Sextus Empiricus, sont dogmatiques tous les philosophes non sceptiques, et plus particulièrement Aristote, Epicure et les Stoïciens. Le fait qu'une opinion soit soutenue autoritairement ou non n'est pas le critère permettant de discriminer une attitude dogmatique.²⁴ Dans ses nombreuses déclarations de principe, La Mothe Le Vayer s'inscrit dans une stricte reprise de ce scepticisme pyrrhonien. Dans le cadre de cette tradition, il appréhende les erreurs des dogmatiques en analysant les mécanismes de la pensée. Ainsi, dans le « Dialogue de l'ignorance louable », Ephestion analyse le mécanisme de l'opiniâtreté, comme conséquence inévitable de l'habitude de construire des raisonnements. Ce n'est pas simplement l'énoncé d'un paradoxe. Plus on étudie, plus on réfléchit, plus on affermit les thèses auxquelles on s'est attaché dès le début de ses méditations. De plus, notre pensée tend à la systématisme, en étendant ce qui peut être valable pour un domaine donné, une question donnée, à tous les champs de la connaissance²⁵ :

celuy qui s'adonne aux Mathématiques, veut tout soumettre aux démonstrations de son art, celui qui aime la fable et la mythologie, ne discourt, et ne s'explique que par parabole. Ainsi le Philosophe Musicien Aristoxenus dans Cicéron, *ab artificio suo non recedit*²⁶, voulant que nostre

24 C'est l'analyse de Pierre Pellegrin, dans l'entrée « dogme, dogmatique, dogmatiser » du glossaire de son édition des *Esquisses pyrrhoniennes*, p. 541-542.

25 Cf. « Dialogue de l'opiniastreté », *Dialogues*, p. 358-359.

26 « ne s'éloigne pas de son art ». La Mothe Le Vayer renvoie aux *Tusculanes* de Cicéron, I, 20 : « Aristoxène, philosophe en même temps que musicien, fait de l'âme une sorte de tension du corps même, comparable à ce qui dans le chant et sur la lyre s'appelle harmonie : de l'ensemble du corps, en raison de sa nature et de sa disposition, se dégagerait une gamme de mouvements analogue aux tons dans le chant. [...] Aristoxène s'inspirait de son art (*ab artificio suo non recessit*), mais Platon n'en avait pas moins, longtemps auparavant, dit et précisé

ame ne soit autre chose qu'une douce harmonie ; ainsi Pythagore assubjettissoit toute sa philosophie aux mysteres de ses nombres ; Aristote luy-mesme aux regles de sa Logique ; Platon à ses Idées ; Democrite et vostre Epicure à leurs Atomes ou corps insectiles ; les Chimistes à leurs principes et fourneaux ; les Cabalistes et Rosecroix à leurs traditions et figures enigmatiques ; Gilbertus à la vertu aimantée ; Copernicus (après Philolaus et Hicetas auteurs de cette pensée) à la mobilité de la terre ; bref, chascun se forme une ratiocination, et en suite un systeme à part, et à sa mode²⁷.

Il s'agit bien d'une tendance de l'esprit à prendre pour choix rationnel ce qui n'est que préférence irraisonnée. La Mothe Le Vayer analyse là la dangereuse systématique à laquelle veut nous conduire notre raison. On peut souligner que dans ce passage, Copernic lui-même est un dogmatique, ni plus ni moins que les autres.

Cependant, une lecture plus précise du texte de La Mothe Le Vayer permet de remarquer que l'adversaire principal des dialogues est Aristote. C'est même généralement le seul adversaire, auquel se réduisent tous les dogmatismes. Ainsi, alors que Sextus s'attaquait autant aux épicuriens et aux stoïciens qu'aux aristotéliens, Aristote est la cible privilégiée de La Mothe Le Vayer, tandis qu'un auteur comme Epicure semble bénéficier tout au moins de sa sympathie²⁸. Aristote est considéré comme dogmatique avant tout parce qu'il pose des premiers principes – le principe de contradiction et le principe

exactement ce que valait cette définition. », Belles lettres, édition de Jules Humbert, 1964, p. 16.

27 « Dialogue sur l'opiniastreté », *Dialogues*, p. 358-359.

28 Cf. Nicole Gengoux, « Place et fonction de l'épicurisme chez La Mothe Le Vayer », journée d'étude « Libertinage et philosophie : la résurgence des philosophies anciennes » organisée par l'Institut d'Histoire de la Pensée classique UMR CNRS 5037 et l'ENS Lettres et Sciences Humaines, Lyon, 19 avril 2002. Son analyse des *Dialogues faits à l'imitation des anciens* la conduit à déceler derrière le scepticisme affiché des affinités avec l'épicurisme.

du tiers exclu – qui sont indémontrables par définition, et qu’il refuse de philosopher avec quiconque n’accepterait pas ces principes. C’est bien l’attitude sceptique qu’Aristote récuse, et qu’il considère comme un danger à écarter d’emblée. La dénonciation de ce refus de discuter avec ceux qui n’admettent pas ces principes premiers est un point récurrent de la critique libertine d’Aristote. Ainsi, dans les *Etats et Empires de la Lune*, Cyrano de Bergerac fait dire à son narrateur, qui à ce moment du récit s’attache à son enseignement aristotélicien, pensant par là être sauvé lors d’un procès qu’on lui intente sur la lune, qu’« on [lui] avait défendu de disputer contre ceux qui niaient les principes »²⁹ d’Aristote. Pour Aristote, ces principes premiers sont d’autant plus fondamentaux qu’ils n’énoncent pas simplement des lois formelles de la pensée. Ils ne sont vrais de la pensée que parce qu’ils sont vrais de l’être. Dire qu’il est impossible que le même à la fois soit et ne soit pas, c’est dire qu’il est impossible qu’il y ait un intermédiaire entre l’être et le non-être. Afin d’établir ces principes, qui sont indémontrables, puisqu’ils servent de point d’appui aux démonstrations, Aristote³⁰ choisit une voie dialectique, par laquelle il s’agit de réfuter l’adversaire de ce qu’il veut établir (en lui faisant admettre des prémisses ayant pour conséquence nécessaire la négation de la proposition qu’il prétendait soutenir). Alors, l’adversaire d’Aristote est justement le sceptique, qui n’admet pas le principe de contradiction, parce qu’il est indémontrable, et qu’on ne peut admettre que ce qui est démontrable. La démarche d’Aristote consiste à obtenir de l’adversaire simplement qu’il dise quelque chose, quelque chose qui ait un sens, un même sens pour lui et pour son interlocuteur. Il ne lui demande pas d’affirmer quoi que ce soit. Si l’adversaire refuse de dire quelque chose, on ne peut tout simplement pas discuter

²⁹ Cyrano De Bergerac, *Œuvres complètes*, t. I, édition de Madeleine Alcover, Champion, 2000, p. 91.

³⁰ Cf. Aristote, *La Métaphysique*, □ 4 et 7, Vrin, éd. Tricot, 1991, p. 197-217 et p. 235-240. Cf. également Francis Wolff, « Le principe de la *Métaphysique* d’Aristote et le principe de la métaphysique de Descartes », *Revue internationale de philosophie*, n° 3 : *La Métaphysique d’Aristote*, 1997, p. 417-443.

avec lui, car discuter c'est dire quelque chose qui ait un sens. S'il se pose en adversaire du principe de contradiction, il reconnaît qu'il est déjà dans l'élément du langage. C'est le mot « homme » qui est pris comme exemple. L'adversaire est obligé de reconnaître que le mot qu'il a dit, « homme », signifie quelque chose, car il a dit « homme » au moment où Aristote a exigé de lui qu'il dise quelque chose qui ait un sens. Alors, Aristote fait admettre que ce quelque chose que cela signifie est en droit énonçable : si « homme » a un sens (par exemple un être vivant qui marche sur deux pieds), c'est ce qu'il veut dire quand il dit « homme ». De plus, ce sens est non seulement énonçable, mais toujours un. Non seulement tout mot prononcé, en tant que mot, a un sens, mais encore tout mot a un sens unique et déterminé. Ainsi, c'est sur la pratique même du langage qu'Aristote bâtit le principe de contradiction. Nécessairement, s'il est vrai de dire de quelque chose que c'est un homme, c'est un animal bipède ; c'est la définition qui lui a été accordée. De plus, « il est nécessaire que » signifie : « il est impossible que ne soit pas ». Ainsi, il est impossible pour quelque chose qui est homme de ne pas être un animal bipède, il est impossible pour quelque chose qui est homme de ne pas être un homme. Il est donc impossible qu'une même chose soit un homme et ne soit pas un homme. Quoi que dise l'adversaire, quel que soit le mot qu'il choisisse, le raisonnement d'Aristote fonctionne pour tout mot ayant un sens. L'implication métaphysique du fait que les mots aient un sens est la non contradiction de l'essence même des choses. Ainsi, le sceptique, en parlant, souscrit à la règle de détermination du sens, qui permet l'échange : si un être est ceci (ce que la détermination de son essence pourrait affirmer dans une définition), alors il ne peut être non-ceci. En parlant, lui qui nie le principe de contradiction le reconnaît déjà en même temps et sans le vouloir, par le fait même qu'il le nie (ou qu'il refuse de l'affirmer comme de le nier). De même, pour le principe du tiers exclu, celui qui nie quelque chose affirme quelque chose contre Aristote qui l'affirme ; en tant qu'il participe avec lui à un débat dialectique, il soutient la vérité d'une thèse en niant celle d'Aristote, et reconnaît donc que sa thèse est vraie si et seulement si celle d'Aristote est fausse. Qui nie le principe le confirme par le fait même qu'il le nie de celui qui l'affirme. Ainsi,

CORPUS, revue de philosophie

non seulement le sceptique ne peut soutenir sa position sans se contredire (ce qui au fond pourrait lui être indifférent), mais il établit les premiers principes par le fait même qu'il tente de soutenir leur fausseté. Réciproquement, qui affirme le principe n'a pas besoin d'une autre preuve que cette affirmation, car le principe est automatiquement rendu vrai par le seul fait d'être affirmé dans sa vérité. Puisque c'est simplement en parlant que le sceptique est conduit à admettre le principe de contradiction, s'il persiste à le refuser, il se place en dehors du champ de l'échange, auquel même les bêtes participent, puisque, si elles n'affirment ni ne nient, elles communiquent tout au moins. C'est en ce sens qu'Aristote considère que celui dont on n'obtiendrait même pas qu'il dise quelque chose qui ait un sens ne serait qu'une plante. C'est en se plaçant sur le registre de la polémique que La Mothe Le Vayer répond à l'argumentation aristotélicienne, en ce qu'elle rejette le sceptique en dehors du discours :

Aristote deffend de disputer contre ceux qui nient ces principes, lesquels avant toute chose il veut qu'on luy aloüe et concede, autrement il en vient aux injures, disant qu'on n'a pas plus de sens que les plantes, ou qu'on est opiniastre, et lors ne menace pas moins que du feu, *vel poena, vel sensu indigent*³¹ [...]. Or n'est-ce pas déjà un grand tesmoignage d'indigence, de demander ainsi honteusement, et n'est-ce pas encores une tyrannie dans la republique philosophique, de vouloir extorquer par force ce que les autres croient n'estre pas obligez de donner par raison. Car si les principes qu'il confesse indemonstrables sont si evidens qu'il dit, n'estans pas moins perceptibles à nostre entendement que les couleurs le sont à nos yeux, il a mauvaise grace de demander qu'on les admette par concession, puis qu'estans tels ils se feront assez recevoir d'eux-mesmes ; que s'ils ne sont pas tels, n'est-ce pas une

31 « Ce qu'il leur faut, c'est soit être châtié, soit recouvrer le sens ».

injustice toute pure, et une insolence bien Peripatetique de les vouloir exiger tyranniquement de la sorte³².

Le ton polémique est assez fréquent dans les dialogues, tout comme l'accusation réciproque d'être injurieux³³. Mais au-delà de cette accusation superficielle, c'est bien le statut même du discours qui est en jeu. Les sceptiques acceptent d'utiliser le discours, mais il refusent de lui accorder le statut que lui confère Aristote. Comme le précise Sextus Empiricus, des expressions comme « je ne définis rien » et « rien n'est vrai » s'appliquent à elles-mêmes ; si « celui qui dogmatise pose comme existante la chose à propos de laquelle il dogmatise, [...] le sceptique pose de telles expressions comme n'étant pas absolument existantes »³⁴. Le sceptique n'affirme pas dogmatiquement qu'il ne sait rien, et accepte d'inclure sa proposition dans le doute qu'il préconise. La Mothe Le Vayer reprend ainsi une expression employée par Sextus : la proposition selon laquelle il n'y a rien de certain est comme un purgatif qui s'en va avec les mauvaises humeurs qu'il chasse³⁵.

De plus, si c'est Aristote que La Mothe Le Vayer attaque, il s'en prend surtout à l'aristotélisme officiel. Cela le conduit parfois à opposer à la pensée scolastique d'autres interprétations

32 « Dialogue de l'ignorance louable », *Dialogues*, p. 258-259. La Mothe Le Vayer renvoie à *Métaphysique* □ 4 et *Ethique à Eudème* 1 chapitre 3 et passim.

33 Dans le « Dialogue de l'ignorance louable », Orasius considère qu'Aristote a appris à Telamon à « dire si à propos des injures » ; dans le « Dialogue sur le sujet de la divinité », au contraire, c'est l'adversaire d'Orasius qui considère que le Pyrrhonisme « ne peut estre que le plus odieux [des différents systèmes de philosophie], puis que mesprisant tous les autres, et ne convenant avec aucun, il se les rend tous en mesme temps ses adversaires ». *Dialogues*, respectivement p. 216 et p.304-305.

34 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, livre 1, § 7 [14], p. 61.

35 Cf. « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Dialogues*, p. 27. Cf. aussi Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, livre I, § 28, Seuil, 1997, p. 171.

CORPUS, revue de philosophie

comme l'aristotélisme padouan³⁶. C'est pourquoi il s'en prend surtout à l'attitude de ceux qui prennent Aristote comme maître sans qu'aucune mise en question ne soit possible. Ainsi, pour conclure le « Dialogue traictant de la philosophie sceptique » La Mothe Le Vayer fait dire à Eudoxus :

Vostre chant de Syrene ne peut rien sur mon oreille, bouchée de l'autorité de ce grand Genie de la nature, ce grand Demon de toute verité, ce grand Dictateur des sages, et bref ce grand et suprême Pontife des Philosophes Aristote, aux preceptes duquel je fais gloire de souscrire, *si besoin est, aveuglement*³⁷.

On peut rapprocher ce passage de la scène précédemment citée des *Etats et Empires de la Lune* de Cyrano de Bergerac, dans laquelle le narrateur, jugé sur la Lune pour avoir osé affirmer qu'il était un homme, croit bon de s'en tenir à la philosophie aristotélicienne, ce qui ne fait qu'aggraver son cas. Son attachement aveugle, dans ce contexte, à l'aristotélisme, le conduit à affirmer, malgré ce qu'il a lui-même observé, que la lune n'est pas un monde comme la terre :

Mais, me dirent-ils tous, vous y voyez de la terre, des forêts, des rivières, des mers, que serait-ce donc tout cela ? — N'importe, repartis-je. Aristote assure que ce n'est que la

36 Ainsi, dans le « Dialogue de l'ignorance louable », Le Vayer conduit une discussion sur l'immortalité de l'âme en évoquant le débat entre « Pomponatius » et « Niphus », et en remarquant qu'« Aristote mesme se contrarie dans ses propres escrits », certains passages pouvant être interprétés dans le sens de l'immortalité de l'âme, d'autres conduisant à conclure à sa mortalité. Le fait de placer ce passage dans une partie consacrée à la physique indique à lui seul au lecteur quelle interprétation d'Aristote il cherche à mettre en avant. Cf. *Dialogues*, p. 263-264.

37 « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Dialogues*, p. 62. Nous soulignons.

lune, et si vous aviez dit le contraire dans les classes où j'ai fait mes études, on vous aurait sifflés³⁸.

Dans l'un et l'autre cas, le respect inconditionnel d'Aristote est certes caricaturé, mais la charge critique n'en est pas moins efficace.

De plus, si l'adversaire principal de La Mothe Le Vayer est Aristote, représentant par excellence du dogmatisme, puisque le péripatétisme a été érigé en philosophie officielle, il s'en prend aussi à l'appel à l'autorité de la bible pour établir des vérités scientifiques. Dans le « Dialogue sur le sujet de la divinité », il met en œuvre une distinction entre domaine de la foi et domaine de la raison, qui lui permet de détacher un champ dans lequel il n'est pas légitime de faire de la bible une autorité. Cette distinction est certes utilisée par de nombreux savants au XVII^e siècle pour légitimer leurs recherches, et justifier le fait qu'elles puissent conduire à des conclusions semblant contraires à l'enseignement de la bible. Ainsi Galilée, pensant même aider l'Eglise catholique à rattraper son retard par rapport au monde protestant, a limité ses recherches novatrices au domaine de la physique, respectant l'enseignement de l'Eglise pour ce qui concerne les mœurs et la foi³⁹. Pascal, dans la *Préface sur le traité du vide*, appuie sa revendication d'une liberté de changements dans les sciences sur la stricte délimitation des domaines dans lesquels la raison est reine et de ceux dans

38 Cyrano De Bergerac, *O.C.*, t. I, Champion, p. 97.

39 Cf. l'article d'Isabelle Pantin, « Dissiper les ténèbres qui restent encore à percer ». Galilée, l'Église conquérante et la République des philosophes. », in *Révolution scientifique et libertinage*, Brepols, 2000, p. 11-34. Elle précise que Galilée croyait simplement faire valoir « la *libertas inquirendi* telle que la comprenaient alors les philosophes les plus chrétiens : s'appuyant sur une longue tradition, ils revendiquaient le droit d'explorer la nature selon leurs propres méthodes et en choisissant leurs critères, sans intention agressive [...] à l'égard de la religion. » (p. 11).

CORPUS, revue de philosophie

lesquels il faut s'en remettre à l'autorité⁴⁰. Descartes rappelle dans sa correspondance qu'il ne traitera jamais de sujets relevant de la foi, refusant selon ce critère de répondre à certaines questions, et dans les *Méditations métaphysiques* elles-mêmes revendique le point de vue d'un philosophe et non celui d'un théologien. Il pense avoir la liberté de raisonner en physique, mais renonce à publier son *Monde*, qui prend parti pour le mouvement de la terre autour du soleil dans un univers illimité, quand il apprend la condamnation de Galilée, par prudence et pour ne pas entrer en contradiction avec l'enseignement de l'Eglise. Si chacun délimite un peu différemment le domaine où la raison doit se soumettre et celui dans lequel elle est seule juge (accompagnée de l'expérience), cette distinction est un moyen efficace de libérer le champ scientifique. La Mothe Le Vayer semble prendre cette distinction à son compte, à propos précisément du système copernicien :

ORASIUS : Foscarini a fort hardiment discouru sur le subject du mouvement de la terre, qu'il n'y avoit pas lieu de s'arrester aux passages de l'Escriture sainte qui semblent

40 « Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans la jurisprudence, dans les langues et surtout dans la théologie, et enfin dans toutes celles qui ont pour principe, ou le fait simple, ou l'institution divine ou humaine, il faut nécessairement recourir à leurs livres, puisque tout ce que l'on en peut savoir y est contenu : d'où il est évident que l'on peut en avoir la connaissance entière, et qu'il n'est pas possible d'y rien ajouter. [...] Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle [...] Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous le sens ou sous le raisonnement : l'autorité y est inutile ; la raison seule a lieu d'en connaître. Elles ont leurs droits séparés : l'une avait tantôt tout l'avantage ; ici l'autre règne à son tour. [...] C'est ainsi que la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture, et toutes les sciences qui sont soumises à l'expérience et au raisonnement, doivent être augmentées pour devenir parfaites. », Pascal, *Préface sur le traité du vide, Œuvres complètes*, Seuil, 1963, p. 230-231.

asseurer sa stabilité, parce que la vérité des choses naturelles n'estant pas nécessaire, ny mesme peut estre utile à salut, le Saint Esprit ne nous l'a aussi jamais revelée ; au contraire l'ignorance nous pouvant estre avantageuse, il nous a teu ou desguisé tout ce que les sciences font profession de nous enseigner⁴¹.

On peut remarquer cependant qu'il transforme la présentation usuelle de cet argument. En effet, il ne se contente pas de dire que la bible ne s'intéresse pas aux questions de physique mais seulement au salut, et qu'ainsi pour se faire comprendre de tous elle aurait adopté les préjugés du vulgaire pour ce qui est de la conception de l'univers. Il va jusqu'à détourner le sens du mépris de la connaissance humaine (telle qu'elle apparaît par exemple dans *L'Ecclésiaste*, où « tout est vanité »), pour insinuer que la bible cacherait à dessein la vérité dans la mesure où elle serait préjudiciable au salut. Le glissement de « taire » à « déguiser » dévoile ainsi le caractère subversif du propos. Alors qu'il semblait rejeter toute tentative de connaître à l'aide de sa propre raison comme vaine présomption, afin d'accepter la révélation, sans que la raison soit légitimée à établir et examiner la vérité, le discours se transforme pour affirmer que la bible ment à dessein, afin de nous maintenir dans l'ignorance pour que nous croyions plus facilement. L'ignorance n'est plus alors celle du sceptique, fondée sur un examen et une connaissance des systèmes philosophiques et plus généralement d'un grand nombre d'opinions, mais celle du « vulgaire », qui demeure soumis aux préjugés. Non seulement la bible ne traite pas de physique parce que cela ne concerne pas le salut, mais elle cache la vérité ; le propos passe de la constatation neutre à la critique, puis même à la moquerie blasphématoire :

ORASIUS : Ainsi ne verrez-vous point qu'il nous ait expliqué ce que c'est que matiere premiere, forme, privation, quinte essence ; ainsi l'Apostre dit de Dieu, que *vocat ea quae non*

41 « Dialogue sur le sujet de la divinité », *Dialogues*, p. 310.

CORPUS, revue de philosophie

*sunt, tanquam ea quae sunt*⁴² ; ainsi Moïse, au lieu de nous décrire des épicycles, et des excentriques, s'est contenté de dire, *fecit duo luminaria magna*⁴³, mettant la Lune en parallèle de grandeur avec le Soleil, bien quelle soit six mille fois plus petite, et que la moindre étoile du firmament soit dix-huit fois plus grande que la terre, laquelle surpasse la Lune trenteneuf fois en grandeur, voire quarante fois selon les observations de Copernic ; ainsi Jésus-Christ même, *sine parabola non loquebatur*⁴⁴, et interrogé de la fin du monde, l'une des plus belles considérations de toute la Physique, il n'en voulut jamais révéler l'heure⁴⁵.

Le propos critique tout à la fois le recours à l'autorité biblique et à celle d'Aristote par les mêmes tenants du dogmatisme, en remarquant que les notions aristotéliennes ne sont pas présentes dans la bible. Il suggère aussi que le système ptoléméen n'est pas plus dans la bible que le copernicien. Ainsi, l'argument apparent du dialogue, consistant à dire que la philosophie sceptique est la plus compatible avec le christianisme, dans la mesure où l'ignorance qu'elle professe prépare le mieux notre âme à faire taire la raison pour faire place à la foi⁴⁶, ne conduit pas nécessairement à conclure que La Mothe Le Vayer y exprime un scepticisme chrétien. Richard Henry Popkin a raison de souligner qu'il est difficile d'évaluer la « sincérité » d'un auteur comme La Mothe Le Vayer. Il se méfie

42 « il nomme aussi bien les choses qui ne sont pas que celles qui sont ». La Mothe Le Vayer renvoie à l'*Épître aux Romains*, chapitre 4, v. 17.

43 « il fit deux grands luminaires ». La Mothe Le Vayer renvoie à la *Genèse*.

44 « ne s'exprimait pas sans paraboles ». La Mothe Le Vayer renvoie à *Matthieu*, 4.

45 « Dialogue sur le sujet de la divinité », *Dialogues*, p. 310-311.

46 « concernant ce qui peut être imputé à la philosophie Sceptique d'incompatible avec le Christianisme, il s'en faut tant que je défère quelque chose aux apparences de cette calomnie, que je fais gloire d'avoir porté mon esprit et ma ratiocination à ce qui le pouvoit mieux préparer à notre vraie religion, et le rendre plus capable des mystères de notre foi. », *Idem*, p. 306.

des interprétations fondées sur la supposition du dissimulé et préfère s'appuyer sur les énoncés explicites⁴⁷. Or, dire, comme La Mothe Le Vayer, qu'à partir du moment où quelqu'un abandonne tous les critères rationnels, plus aucune base ne lui permet de choisir le christianisme, peut conduire tout autant à ne pas croire, qu'à croire, avec, alors, la foi aveugle du fidéiste, qui considère que les certitudes ne peuvent être fondées que sur une adhésion absolue et inconditionnelle aux vérités révélées, étant donné que la raison ne peut par elle-même atteindre à la moindre vérité⁴⁸. S'appuyer sur le style, sur les exemples, ou sur les fréquentations de La Mothe Le Vayer n'est pas plus décisif, dans la mesure où ils peuvent être interprétés dans un sens athée comme dans un sens fidéiste⁴⁹. Ces prémisses conduisent alors Popkin à conclure que non seulement une interprétation fidéiste de La Mothe Le Vayer est possible, mais qu'elle est la plus probable et la plus cohérente⁵⁰. Popkin a raison de souligner qu'en sortant les citations de leur contexte, chacun peut choisir celles qui vont dans le sens de son interprétation. Mais, en conservant cette exigence de commentaire du texte par le texte, en prenant en compte l'ensemble du texte et en mettant en relation les différentes assertions, en tenant compte de leur place et de leur fonction dans l'économie du texte, on peut proposer une interprétation différente de celle de Popkin. En effet, on remarque alors que le dialogue tend à montrer la diversité des opinions touchant la définition de la divinité, et des croyances religieuses en général. Alors, le christianisme n'est exclu de cette mise en doute généralisée que de façon arbitraire. Les passages présentant le

47 Cf. Richard Henry Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, PUF, 1995 (présentation introductive de Catherine Larrère).

48 *Idem*, p. 29.

49 *Ibid.*, p. 142-143.

50 « Bien que La Mothe Le Vayer ait été considéré pendant très longtemps comme un des représentants les plus importants du libertinage du XVII^e siècle, rien n'empêche l'accent qu'il met constamment dans son œuvre sur le scepticisme chrétien d'avoir été sincère ou pour le moins aussi sincère que chez Montaigne ou Charron », *Ibid.*, p. 143.

CORPUS, revue de philosophie

christianisme comme la seule vraie religion ne s'intègrent qu'artificiellement à l'ensemble de l'argumentation. De plus, si le dialogue se présente comme une réponse à l'accusation d'irréligion faite au scepticisme, cette réponse constitue tout au plus une défense, et ne peut s'apparenter à la revendication de l'utilisation de l'exercice sceptique comme propédeutique à l'acceptation aveugle des vérités révélées. En présentant la philosophie sceptique comme la plus conforme au christianisme, La Mothe Le Vayer essaie surtout de désolidariser aristotélisme et christianisme, contestant la position de l'aristotélisme comme dogme officiel défendu par l'Église catholique. Ainsi, en énumérant les incompatibilités des différentes doctrines philosophiques avec le christianisme, il souligne qu'Aristote a soutenu l'éternité du monde, et s'exclame alors que « c'est merveille comme ayans estouffé toutes les autres sectes, à la mode des Ottomans, qui ne laissent vivre aucuns de leurs freres, [les Peripatetiques] ayent peu, nonobstant l'impiété de la pluspart de leurs dogmes, s'establi si magistralement dans toutes les escholes Chrestiennes »⁵¹. La Mothe Le Vayer prend ainsi plaisir à souligner que pour l'aristotélisme, l'idée de création est inconcevable, et s'amuse ainsi de la réappropriation chrétienne d'Aristote. Mettre en avant la création du monde contre Aristote, ce n'est pas défendre le créationnisme biblique, c'est mettre en contradiction avec eux-mêmes ceux qui au nom de l'Église prennent Aristote pour autorité⁵². Ainsi, le rappel de cette incompatibilité de l'aristotélisme avec le christianisme (dont le seul exemple précis reste l'éternité du monde), se poursuit en une violente diatribe :

Car encores que les premiers peres de l'Église eussent tous declamé contre le Lycée, et que S. Ambroise eust prononcé dans ses offices, qu'il estoit bien plus à craindre que les Jardins d'Epicure, sa Metaphysique ayant mesme esté bruslée publiquement sous le regne de Philippes Auguste,

51 « Dialogue sur le sujet de la divinité », *Dialogues*, p. 309.

52 De même, dans le « Dialogue de l'ignorance louable », il remarque qu'« on argue tous les jours en faveur de Moïse contre [l'] éternité » du monde. *Dialogues*, p. 261.

et un Alexander Nekanus ayant escrit que ses œuvres ne pouvoient estre entenduës que par le seul Antechrist ; si est-ce que depuis que le Docteur Angelique eut le premier baptisé Aristote dans l'Eschole, pour user des termes de Campanella, on luy a de tous endroits tendu la main, avec un si general applaudissement, que les Theologiens de Cologne ont bien osé le nommer *praecursorem Christi in naturalibus, ut Johannes Baptista in Gratuitis*⁵³, Henry d'Assia le faire aussi sçavant qu'Adam nostre premier pere, et George Trapezunce composer un livre entier des conformitez de sa doctrine avec notre sainte Escriture. Et neantmoins on peut bien dire que de tous les Dogmatistes que nous venons de nommer, et qui furent jamais, il n'y en a point eu qui ayent livré de plus rudes assauts à nostre creance que ces derniers, pource qu'il n'y en a eu aucuns qui se soient tant fondez sur la force de leur ratiocination purement humaine⁵⁴.

Dire que le scepticisme est la seule philosophie à s'accorder avec le christianisme, c'est bien refuser ce rôle à l'aristotélisme.

Ainsi, La Mothe Le Vayer rejette le recours à des autorités, quelles qu'elles soient. Quand il parle, dans la préface des *Cinq dialogues*, de « l'autorité de ces grands hommes de l'antiquité, qui est de tres-grand poids en beaucoup de matieres »⁵⁵, il ne fait pas jouer une autorité contre une autre, mais convoque d'autres auteurs que ceux qui font autorité. Si La Mothe Le Vayer discute Aristote, il discute encore plus ses interprètes qui l'érigent en maître ; s'il met surtout en opposition des auteurs antiques, cela ne l'empêche pas de soulever des débats contemporains. Ainsi certaines questions concernant tant la démarche physicienne que les contenus de connaissance sont

53 « le précurseur de Jésus Christ pour les choses naturelles, comme Jean Baptiste l'est pour les actes de la Grâce ».

54 « Dialogue sur le sujet de la divinité », *Dialogues*, p. 309-310.

55 *Lettre de l'auteur* introduisant les *Cinq autres Dialogues du mesme autheur. Faits comme les precedents à l'imitation des anciens, Dialogues*, p. 202.

CORPUS, revue de philosophie

évoquées à travers des références antiques mais, en fait, dans toute leur actualité.

Place et fonction des références aux nouvelles thèses astronomiques

C'est principalement la nouvelle astronomie qui est l'objet de son attention, dans la mesure où elle constitue une mise en question du système du monde ptoléméen, ce dernier non seulement faisant autorité, mais semblant communément le plus conforme au simple bon sens. Si ces nouvelles thèses ne sont pas au centre des préoccupations de La Mothe Le Vayer, on ne peut pas dire que ce dernier s'en soit complètement désintéressé, ou n'ait pris en compte cette mise en question des théories qui paraissaient les plus solides que pour renforcer le constat de l'impossibilité pour la science d'atteindre une quelconque vérité. Sans aller jusqu'à dire que La Mothe Le Vayer place la défense de l'héliocentrisme au cœur de son travail, ce qui serait en effet un contresens, on peut remarquer non seulement qu'il le prend en compte dans sa réflexion, mais encore qu'il le considère comme intéressant.

Il est donc vrai que dans la plupart des dialogues, la question de l'héliocentrisme est évoquée de manière incidente, dans des développements semblant avoir un tout autre objet. Il n'en est pas moins intéressant d'examiner ces occurrences.

Dans le « Dialogue sur le sujet de la divinité », La Mothe Le Vayer met en parallèle le caractère hypothétique des systèmes du monde avec celui des systèmes religieux, chacun étant un moyen d'expliquer les phénomènes, célestes pour les premiers, moraux pour les seconds⁵⁶, et devant être jugés en fonction de leur efficacité explicative. L'objet du passage est donc la nature et la fonction de la religion, et non l'astronomie. Cependant, on

⁵⁶ « finalement une religion, conçue de la sorte, n'est autre chose qu'un système particulier, qui rend raison des phénomènes moraux, et de toutes les apparences de notre douteuse Ethique », « Dialogue sur le sujet de la divinité », *Dialogues*, p. 331.

peut noter que La Mothe Le Vayer considère que les coperniciens « rendent compte plus clairement et plus brièvement de tout ce qui s'observe dans les cieux »⁵⁷, et qu'en cela leur nouveau système est intéressant. La Mothe Le Vayer ne se prononce pas sur la véracité du système, mais considère pour le moins que l'hypothèse de la « mobilité de la Terre » et du « repos du firmament » n'est pas plus farfelue que celles « des epicycles, des excentriques ou concentriques, et de telles autres machines fantastiques », « chascun pouvant faire capricieusement le mesme à sa mode, [...] moyennant qu'il sauve et explique methodiquement ce qui tombe sous nos sens des choses du Ciel »⁵⁸.

De manière encore plus incidente, Le Vayer évoque les objections des tenants du géocentrisme fondées sur les mouvements apparents, au cours d'un développement sur la catégorie du lieu (et non à propos du mouvement) :

Selon que vous définissez le lieu, une tour dont l'air qui l'environne est agité, change de place, et un vaisseau vogant à pleines voiles pourra estre dit ne bouger d'un lieu, au cas que le flus de l'eau s'y accorde, si vous n'avez recours à ce lieu fantastique du premier ciel⁵⁹.

Cette question des mouvements relatifs les uns aux autres est bien au cœur des débats sur le mouvement de la terre. Descartes, dans la troisième partie des *Principes*, pour que son travail ne soit pas condamné comme celui de Galilée, met en avant la relativité du mouvement : on ne peut dire d'un corps qu'il est en mouvement que par rapport à un autre que l'on considère comme fixe⁶⁰. Alors, parler du mouvement du soleil

57 *Idem*, p. 331.

58 *Ibid.*, p. 330.

59 « Dialogue de l'ignorance louable », *Dialogues*, p. 259.

60 Cf. le §15 de la troisième partie, Garnier, p. 228. Les *Principes* sont postérieurs au *Dialogue de l'ignorance louable*, mais Descartes y exprime bien l'enjeu de la question de la relativité du mouvement liée à l'affirmation prudente de l'équivalence des hypothèses, en tant qu'hypothèses qui ne prétendent pas être conformes au réel.

CORPUS, revue de philosophie

autour de la terre ou de celui de la terre autour du soleil ne serait qu'une question de point de vue. Le Vayer, lui, ne lie pas explicitement cette question à cet enjeu, mais c'est bien à cela qu'il fait implicitement allusion.

De plus, alors qu'au sujet de la catégorie du lieu, Le Vayer parlait incidemment de la question des positions relatives des objets les uns par rapport aux autres, c'est à propos des *Eléments* qu'il passe de la considération de l'élément de la terre, de sa légèreté, aux caractères de la planète, et à la question de sa mobilité. C'est en effet après avoir évoqué l'humidité du feu supposée par « quelques uns », qu'il ajoute que :

la terre [est] démontrée légère et mobile par le Mathématicien Aristarchus, et par tous ces Pythagoriens qui ont considéré la Terre comme un astre, et la Lune comme une seconde terre, qu'ils appelloient Antichtone, ou contraire à la nôtre. De sorte que nous ne savons pas seulement quel lieu nous possédons en la nature, si nous sommes au centre ou en la circonférence, si la terre se meut, ou si elle est le marchepied arrêté du premier moteur, si toutes ces grandes machines des cieux tournent autour de nos testes, ou si c'est nous qui par une voye bien plus courte faisons la ronde autour du centre lumineux ; bref, ce que l'un établit en cette matière élémentaire, l'autre facilement le détruit⁶¹.

Il faut remarquer que La Mothe Le Vayer met également en avant cette question dans des termes similaires dans le « Dialogue intitulé le banquet sceptique », en liant l'exemple du feu considéré comme humide par « quelques Chimistes », à celui de la terre, « estimée le centre du monde pour sa gravité, [et] tenuë par d'autres, qui la considèrent d'un autre biais, la plus légère des *Eléments* »⁶². Par ailleurs, La Mothe Le Vayer fait exclusivement référence à un auteur antique pour avancer l'hypothèse de la mobilité de la terre. Bien sûr, c'est une référence importante, puisque Aristarque de Samos a en effet été le seul dans l'antiquité à proposer un modèle héliocentrique

61 « Dialogue de l'ignorance louable », *Dialogues*, p. 261-262.

62 Cf. « Dialogue intitulé le banquet sceptique », *Dialogues*, p. 109.

(dans lequel la terre tourne à la fois autour du soleil et sur elle-même). Son hypothèse n'avait alors pas eu de succès⁶³. Les défenseurs du copernicianisme aiment parfois à rappeler cette filiation, même si elle participe d'une illusion rétrospective. Sorbière, par exemple, dans ses *Remarques sur un Discours contre la Sphère de Copernic*, commence par rappeler que l'hypothèse du mouvement de la terre est vieille de 2000 ans⁶⁴. Cette référence antique de La Mothe Le Vayer est une façon d'opposer à Aristote ou plus précisément à l'aristotélisme officiel d'autres références antiques. L'enjeu est donc contemporain, dans la mesure où il s'agit de rejeter l'hégémonie d'un système philosophique. Il s'agit, de plus, de réactiver d'autres références non ou anti-aristotéliennes, au service d'une réflexion renouvelée. Il faut remarquer ensuite que La Mothe Le Vayer semble poser l'équivalence des hypothèses, ce qui semble tout à fait conforme au projet sceptique, mais laisse entendre que l'héliocentrisme est plus simple, puisqu'il permet d'expliquer les phénomènes « par une voye bien plus courte ».

Enfin, alors que depuis l'antiquité on considère que le fait d'occuper, dans le système du ciel, la position centrale, et d'être immobile, est un signe de supériorité et de majesté – que l'on souhaite attribuer cette éminence à la terre, ou au soleil (rappelons que c'est une des motivations de Copernic pour placer le soleil au centre de son système) – Le Vayer surprend en considérant comme une opinion commune l'idée que les

63 Dans « les étapes de la cosmologie scientifique », Alexandre Koyré suppose que c'est parce que « le mouvement circulaire (rotationnel) de la Terre dans l'espace paraissait – et devait paraître – comme s'opposant à des faits incontestables et contredisant l'expérience journalière ; bref comme une impossibilité physique. Autre chose encore faisait obstacle à l'acceptation de la théorie d'Aristarque, à savoir la grandeur démesurée de son Univers ». *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973, p. 91.

64 Samuel Sorbière, *Lettres et discours de Monsieur Sorbière. Sur diverses matieres curieuses*, François Clousier, 1660, Lettre 66. « Remarques sur un Discours contre la Sphère de Copernic. Raisons tirées de la Sainte Ecriture. » À Orange, le 2 mars 1651, p. 462.

CORPUS, revue de philosophie

planètes, par leurs mouvements, et même par l'irrégularité de ces mouvements, sont supérieures aux corps célestes fixes :

HESYCHIUS : nous voyons au Ciel les planètes errantes de bien plus grande considération que les fixes et arrêtées⁶⁵.

Bien sûr, il ne faut pas faire dire à La Mothe Le Vayer plus qu'il ne dit. Ce propos est l'un des termes d'une comparaison destinée à appuyer l'idée selon laquelle les voyages sont bénéfiques : il compare les voyages des hommes aux transplantations des plantes puis aux mouvements erratiques des planètes. La question cosmologique ne semble pas être l'objet du propos. Mais sa singularité mérite qu'on s'y arrête. La Mothe Le Vayer met ainsi en question la démarche qui consiste à attribuer une place aux corps célestes en fonction de la dignité qu'on leur attribue. C'est pourquoi il attribue aux planètes à la fois le mouvement désordonné et l'éminence. Cela pourrait alors être une façon de sous-entendre qu'attribuer le mouvement à la terre ne signifie pas nécessairement lui ôter toute dignité. Mais c'est surtout une façon de critiquer l'idée même qu'il y ait à attribuer plus ou moins de considération aux différents corps célestes.

Si La Mothe Le Vayer traite à plusieurs reprises de l'héliocentrisme, il s'attache beaucoup moins à examiner la question de l'infinité de l'univers et de la pluralité des mondes⁶⁶.

Lorsque « l'infinité des mondes »⁶⁷ est avancée dans le « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », c'est pour renforcer l'argument selon lequel il est impossible de recueillir les opinions de tous les hommes étant donné les dimensions du monde. Elle n'est d'ailleurs rapportée que comme étant l'opinion

65 « Dialogue sur le sujet de la vie privée », *Dialogues*, p. 145.

66 Ceci vaut sur le cas des *Dialogues*. Dans *De la vertu des païens* (1640), Le Vayer prend plaisir à utiliser les propos d'un père de l'Eglise, saint Athanase, pour cautionner la thèse de la pluralité des mondes. Cf. *Œuvres complètes*, V, seconde partie.

67 « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Dialogues*, p. 24.

de certains. On peut cependant remarquer que cette thèse sous-entend que ces mondes soient habités.

Ailleurs, il ne parle de la pluralité des mondes qu'incidemment. Il évoque cette question d'abord à propos de la catégorie de la quantité chez Aristote :

non seulement il y en a eu qui ont bien conçu le monde infiny, mais qui ont mesme estably une infinité de mondes, comme Democrites et les Epicuriens, jusques-là, que Metrodorus ne jugeoit pas plus absurde de se figurer une grande campagne avec un seul espy de bled, qu'un seul monde dans l'estenduë infinie de l'univers⁶⁸.

Alors, il conclut de l'infinité de l'univers à la pluralité des mondes, et non l'inverse. De plus, il ne lie pas dans son argumentation la question de l'infinité de l'univers et celle de son éternité.

Le seul dialogue dans lequel La Mothe Le Vayer consacre expressément un long développement à une question astronomique est le « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », dans lequel il discute la vitesse du mouvement du soleil. Cet examen se fait dans le cadre d'une discussion critique d'un certain nombre de préjugés. C'est l'occasion d'une remise en question du géocentrisme. Le Vayer souligne tout de suite que la question ne devrait plus avoir de raison d'être, dans la mesure où à présent *on sait* que c'est la Terre qui tourne autour du soleil. Pour affirmer l'héliocentrisme, Le Vayer semble ne faire qu'opposer un point de vue à un autre sans le justifier :

après les Pythagoriens, les plus celebres esprits de ce siecle ont si vraisemblablement démontré [l']immobilité [du Soleil], comme estant le centre du monde, qu'il reste peu de gens de sçavoir, s'ils ne sont dans la prevention et opiniastreté pedantesque, qui ne reçoivent et agréent ce nouveau systeme de Philosophie⁶⁹.

68 « Dialogue de l'ignorance louable », *Dialogues*, p. 259.

69 « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Dialogues*, p. 57.

CORPUS, revue de philosophie

Cela pourrait ressembler étrangement à un argument d'autorité. Cela donne l'impression qu'il n'est même plus besoin d'argumenter en faveur de l'héliocentrisme. Cependant, ce traitement léger, s'il indique indéniablement une préférence de La Mothe Le Vayer, peut s'expliquer par le fait que là n'est pas l'objet de discussion choisi. La Mothe Le Vayer commence par dire que la question de la vitesse de rotation du soleil ne se pose pas puisqu'il est immobile ; si on admettait tout de même ce mouvement du soleil, de toute façon on se rendrait compte qu'il ne serait pas du tout rapide. Ici, l'argumentation consiste à penser la vitesse, non pas comme une donnée absolue, comme le rapport d'une distance parcourue au temps mis à la parcourir, mais comme une appréciation relative à l'objet qui se déplace et à ses dimensions : parcourir un mètre en une minute, c'est un rythme rapide pour une fourmi et lent pour un homme. La vitesse est considérée comme une appréciation qualitative et non comme une donnée quantitative. Ce n'est pas là une argumentation originale. Le Vayer se réfère même à l'*Adversus mathematicos* de Sextus. Mais il prend occasion de ce « topos » pour introduire la question de l'héliocentrisme. Alors, ce qui est à noter tout d'abord dans sa façon de l'aborder, c'est la très grande généralité du propos. Il ne distingue pas le mouvement journalier du mouvement annuel de la terre, alors qu'il serait possible de supposer que la terre, au centre du monde, tourne sur elle-même en vingt-quatre heures, ce qui expliquerait l'alternance du jour et de la nuit, et que le soleil tourne autour de la terre en un an. Ensuite, il faut remarquer qu'il tient à rattacher l'hypothèse héliocentriste à l'antiquité. Il ne cite pas Aristarque de Samos mais les Pythagoriciens, qui formaient en général la référence principale pour l'héliocentrisme antique. Enfin, après s'être contenté d'en appeler aux démonstrations des grands savants de son siècle, il avance tout de même quelques arguments rendant l'héliocentrisme vraisemblable. Ce ne sont pas des arguments scientifiques, mais des arguments qui se présentent comme étant « de bon sens ». Il commence par avancer un argument similaire à l'une des motivations de Copernic. Koyré, dans « Les étapes de la cosmologie scientifique », souligne en effet avec justesse qu'« une des raisons – probablement la plus profonde – de la grande réforme

astronomique, opérée par Copernic, n'était pas scientifique du tout. [...]Le Soleil étant la source de la lumière et la lumière étant ce qu'il y a de plus beau et de meilleur dans le monde, il lui semblait conforme à la raison qui gouverne le monde et qui le crée, que ce luminaire soit placé au centre de l'Univers qu'il est chargé d'éclairer »⁷⁰. Le Vayer présente donc comme premier argument celui de la noblesse du soleil qui doit ainsi se trouver à la place la plus éminente :

Mais tant s'en faut que ces agitations et mouvemens rapides luy conviennent, qu'estant le cœur et la plus noble partie de ce grand animal du monde, il y a aussi grande apparence de luy attribuer plustost qu'à la terre le plus honorable lieu, qui est vraisemblablement le centre et le milieu, et par consequent de l'estimer immobile⁷¹.

En parlant du « grand animal du monde », Le Vayer se réfère ainsi à la conception brunienne de l'univers. Bruno lui aussi rejette le géocentrisme pour des raisons métaphysiques, qui le conduisent également à affirmer l'infinité de l'univers, comme seule convenable à la puissance divine. Le second argument avancé par Le Vayer consiste à retourner d'un argument aristotélicien contre lui-même :

N'est-il pas vray que par une propension naturelle chaque chose semble avoir son mouvement vers ce dont elle a besoin, et qui luy est nécessaire, et non au contraire ? Ainsi l'animal se remuë pour prendre son aliment, qui n'a nulle inclination à le venir trouver. Pourquoi dirons-nous donc que ce bel astre du tout independant de la masse terrestre [...] soit celui qui s'achemine et se tourne vers elle, puisque c'est la terre qui a besoin de sa lumiere et chaleur, et qui cherche les douceurs de ses influences foëcondes⁷².

Alors que La Mothe Le Vayer remet par ailleurs en question le finalisme (c'est l'opinion qui fait l'objet du précédent examen

⁷⁰ Alexandre Koyré, « Les étapes de la cosmologie scientifique », *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973, p. 95.

⁷¹ « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Dialogues*, p. 57-58.

⁷² *Idem*, p. 58.

CORPUS, revue de philosophie

critique), il l'utilise ici contre ses partisans, pour dire que s'ils étaient logiques avec eux-mêmes, ils en concluraient la centralité du soleil. Il explicite cette démarche dans l'argument suivant, en soulignant que ce qu'il avance s'appuie sur ce que « l'opinion contraire suppose » :

Que si la Nature, comme l'opinion contraire suppose, opere toujours par les voyes les plus convenables, et les plus courtes, quelle apparence y a t'il qu'elle fist giroüetter cette vaste et immense grandeur des cieux autour de ce petit globe de la terre, qui n'est considerée que comme un point Mathematique, puis que par une petite revolution d'iceluy elle peut si facilement arriver à sa fin ; comme qui feroit mouvoir la cheminée, voire la maison entiere, au lieu de tourner la perdrix qui est à cuire⁷³.

Cet argument est un prolongement, sur le mode comique, des motivations coperniciennes ou brunniennes. Il est souvent avancé. Ainsi, Cyrano de Bergerac, dans *Les Etats et Empires de la Lune*, fait dire à son narrateur, qui discute avec le vice-roi du Canada de la configuration de l'univers, que :

la terre ayant besoin de la lumière, de la chaleur et de l'influence de ce grand feu, elle se tourne autour de lui pour recevoir également en toutes ses parties cette vertu qui la conserve. Car il serait aussi ridicule de croire que ce grand corps lumineux tournât autour d'un point dont il n'a que faire, que de s'imaginer quand nous voyons une alouette rôtie, qu'on a, pour la cuire, tourné la cheminée à l'entour⁷⁴.

On peut citer aussi des vers de Claude de Chaulnes :

D'ailleurs nous suivons ric à ric
L'opinion de Copernic...
Trouveriez-vous mieux que le feu
Roulât à l'entour de la broche...⁷⁵

⁷³ *Ibid.*, p. 58

⁷⁴ Cyrano De Bergerac, *O.C.*, t. I., p. 17.

⁷⁵ Cité par Madeleine Alcover, *in* Cyrano de Bergerac, *idem*, p. 17.

De même, lors d'un débat des Conférences de Renaudot, ayant eu pour sujet « Du mouvement ou de repos de la terre », il a été avancé qu'il était « plus raisonnable que la terre qui a affaire de lumière, de chaleur et d'influence les aille chercher, que si le soleil allait chercher ce dont il n'a que faire : comme le feu ne tourne pas devant le rôti, mais le rôti devant le feu »⁷⁶. C'est bien un « lieu commun » de l'argumentation des héliocentristes. Mais il faut souligner ici les réserves de La Mothe Le Vayer sur cette façon d'argumenter. Si le ton du texte semble indiquer sa préférence pour l'héliocentrisme, il ne se prive pas de critiquer l'utilisation de ces arguments de « bon sens ». Il ne s'agit pas simplement pour lui de retourner le finalisme contre les géocentristes, mais de montrer la fragilité d'une réponse reprenant à son compte ce mode de raisonnement. Dire que la nature agit par les voies les plus simples résulte d'une même façon d'envisager la nature qu'affirmer que celle-ci fait tout pour le mieux. C'était une des motivations de Copernic. Mais La Mothe Le Vayer rejette d'autant plus cet argument de la simplicité qu'il rejette même l'argument selon lequel le soleil, s'il se mouvait, aurait un mouvement bien trop rapide pour parcourir une telle distance en vingt-quatre heures. On peut donc lire ce passage, non pas simplement comme l'occasion de critiquer le géocentrisme, mais comme un moyen de mettre en question des arguments supposant un ordre et des fins dans la nature, même s'ils défendent l'héliocentrisme qui semble avoir ses faveurs. L'argumentation mise en œuvre par La Mothe Le Vayer est donc bien plus subtile qu'elle ne paraît au premier abord. Citer simplement l'argument de la maison qui tourne autour de la broche, sans le situer dans son contexte argumentatif, fausserait complètement sa portée et négligerait un de ses enjeux.

⁷⁶ Eusèbe Renaudot, *Recueil général des questions traitées dans les conférences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matières, par les plus grands esprits de ce temps*, J.B. Loyson, 1666, t. 1, X, p. 94-95, cité également par Madeleine Alcover. Elle signale de plus que l'image est aussi reprise par Bernier dans son *Abrégé de la philosophie de Gassendi en VII tomes, 2^e édition, revue et augmentée*, Anison, Posuel et Rigaud, 1684, t. IV, 3^e partie, ch. 5 et 6.

CORPUS, revue de philosophie

Ainsi, la méthode sceptique de La Mothe Le Vayer ne l'empêche pas d'indiquer son intérêt pour la nouvelle astronomie. Tout en gardant un point de vue critique, il affiche ses préférences.

Contre le finalisme

Enfin, La Mothe Le Vayer conduit une critique virulente de toute démarche téléologique, participant ainsi à une réflexion sur les démarches scientifiques, leur validité et leur portée. Cette critique se fait dans le cadre de l'examen d'un lieu commun tout autant solidement ancré que contestable : celui selon lequel « la Nature face tout pour le mieux »⁷⁷. Cette première formulation se réfère clairement à une forme de providentialisme. Il ne s'agit pas uniquement d'un moyen d'explication en physique : cette affirmation peut trouver un sens moral. Le sens théologique, qui aurait été plus clairement exprimé par une formulation telle que « Dieu a fait tout pour le mieux dans la nature », ou « dans la nature créée par Dieu, tout est pour le mieux », est écarté au profit d'une formulation plus directement aristotélicienne. De plus, afin de ne pas être ouvertement critique à l'égard de la religion, Le Vayer souligne qu'une telle proposition relève d'une forme de divinisation de la Nature. Mais considérer qu'une action divine préside à cette perfection peut être bien sûr une forme de ce finalisme. Dans le « Dialogue de l'ignorance louable », lorsque Granicus reprend cette question, il attribue explicitement la proposition selon laquelle la Nature fait tout pour le mieux à Aristote⁷⁸.

⁷⁷ « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Dialogues*, p. 44.

⁷⁸ « Dialogue de l'ignorance louable », *Dialogues*, p. 256 : « Le mesme Aristote veut en beaucoup de lieux qu'elle face tellement tout pour le mieux, *ut neque abundet superfluis, neque deficiat in necessariis* [qu'elle ne se retrouve pas abondamment pourvue du superflu, ni dépourvue du nécessaire]. » La Mothe Le Vayer renvoie à. *de part. anim.* IV, 13, et aussi à *De Coelo*, II, 5, éd. Tricot, Vrin, 1990, p. 80-81. Aristote y détermine les caractéristiques du mouvement de la sphère des fixes par

Dans le « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », la remise en question de la proposition selon laquelle la nature fait tout pour le mieux s'opère par le biais d'un infléchissement de la formulation, afin de viser directement Aristote. La proposition à discuter devient en effet : « Que la Nature face tout pour le mieux, et rien en vain »⁷⁹. Le point commun entre ces deux variantes est l'affirmation d'un finalisme comme principe d'organisation de la nature. C'est celui-ci que La Mothe Le Vayer entend remettre en question, quelles que soient ses variations. L'exposition des arguments venant réfuter un tel finalisme oscille entre un strict scepticisme et une adhésion à la thèse adverse. En sceptique, La Mothe Le Vayer met en œuvre deux séries de remarques, à propos de la considération de l'objet, puis du sujet. Pour ce qui est de l'objet appréhendé, alors que les finalistes affirment que tout est au mieux, on peut constater de nombreuses imperfections. Si nous ne les constatons pas, c'est que ce qui n'est pas viable ne survit pas. Et même, malgré cette disparition des productions imparfaites, certains monstres subsistent, dont on ne peut justifier l'existence à moins d'un sophisme grossier. Pour contredire le finalisme, Le Vayer fait ainsi d'abord appel à une position adverse, celle d'Empédocle sur l'importante place du hasard pour la constitution des choses de la nature. En bon contradicteur, il va même chercher chez Aristote un argument anti-finaliste, dans sa prise en compte de la question des monstres. En tête et à la fin de l'argumentation, La Mothe Le Vayer met en valeur l'affirmation de la présence de productions imparfaites :

Si est ce que nous pouvons à toute heure remarquer tant d'imperfections en la pluspart de ses ouvrages, qu'il ne faut

un raisonnement téléologique. C'est parce que « la nature réalise, parmi les possibles, celui qui est le meilleur », que la sphère des fixes se meut « d'un mouvement simple et sans pause », et « dans la direction la plus noble », c'est-à-dire d'Est en Ouest (comme l'explique Tricot en note, le haut, le droit et l'avant sont meilleurs que le bas, le gauche et l'arrière, car la notion de *προτερον* est supérieure à celle d'*υστερον*).

79 « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Dialogues*, p. 55.

CORPUS, revue de philosophie

pas avoir beaucoup du genie de Momus pour y trouver grandement à redire[...]. Encores ne laissons nous pas de voir à tous moments une infinité de prodiges et de monstres, qui sont autant d'impuissances, d'erreurs, et de manquemens de cette nature. Car de dire qu'elle les fait pour donner lustre à ses autres œuvres, ou pour l'ornement et recommandation de l'univers, c'est une puerilité et niaiserie si grande, qu'elle ne merite pas de replique, n'y ayant personne qui sous ce pretexte voulust souffrir ou excuser les defauts du plus vil de nos artisans⁸⁰.

Il semble donc que ce dernier point de vue ait sa préférence⁸¹. On peut remarquer que cette position rejoint celle d'Epicure, même s'il n'est pas cité. S'il est plus adroit dans l'argumentation de faire appel à Aristote pour constater l'existence de monstres et supposer la formation de plusieurs combinaisons avant que les animaux aient atteint leur état actuel⁸², c'est bien évidemment, et de manière plus forte, une thèse épicurienne⁸³. Alors qu'Aristote conçoit une tendance à la

80 *Idem.*, p. 56. C'est moi qui souligne.

81 Lorsque la question est abordée dans le « Dialogue de l'ignorance louable », l'argumentation n'est pas reprise. Granicus se contente de rappeler qu'« Il y en a qui le dementent par les monstres, et assez d'autres instances trop longues à desduire ». *Dialogues*, p. 256.

82 La Mothe Le Vayer se réfère explicitement à Aristote II *Physique* chap. 8 et III *De l'âme* chap. 7. Cf. « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Dialogues*, p. 56.

83 Cf. par exemple Lucrèce, *De la nature*, livre V, GF, 1964, p. 178 : « Que de monstres la Terre en travail s'efforça de créer, étranges de traits et de structure ! [...] Tous ces monstres et combien d'autres furent créés en vain, la nature paralysa leur croissance et ils ne purent toucher à la fleur tant désirée de l'âge, ni trouver de nourriture, ni s'unir par les liens de Vénus. Il faut en effet, nous le voyons, tout un concours de circonstances pour que les espèces puissent durer en se reproduisant [...] Beaucoup d'espèces durent périr sans avoir pu se reproduire et laisser une descendance. Toutes celles que tu vois respirer l'air vivifiant, c'est la ruse ou la force, ou enfin la vitesse qui dès l'origine les a défendues et conservées. Il en est un bon nombre en outre qui se

perfection, les épicuriens soulignent la précarité de l'état actuel. De plus, rejeter l'idée que les êtres et les choses soient parfaits est aussi une conséquence de la conception épicurienne. Dans un deuxième temps, Le Vayer remarque que concevoir la nature comme ordonnée en vue d'une fin bonne peut être aussi dû à notre esprit. Il ne s'agit pas simplement de dénoncer un préjugé, mais d'analyser son mécanisme :

La seconde raison de nostre grand respect et veneration, vient peut estre de la qualité et condition de nostre esprit, comme estant une substance égale en soy, uniforme, et déterminée ; car ne concevant rien qu'à sa mode, et selon sa portée, il presuppose volontiers une plus grande égalité et uniformité aux choses de la nature qu'il n'y en a. C'est ce qui luy fait inventer ces figures spheriques et parfaites des Elemens, leurs nombres certains et déterminez, et mille autres chimeriques pensées, touchant la fabrique et construction de ce monde, quoy qu'il n'y ait peut estre nul rapport de ces idées à celles de l'ame de l'univers, et nulle consonance ou harmonie entre les esprits du grand et du petit monde⁸⁴.

L'analyse est assez originale, et La Mothe Le Vayer utilise de façon singulière le thème de l'homme comme microcosme parallèle à l'univers comme macrocosme. C'est un vocabulaire couramment employé, que l'on attache réellement une pertinence à un tel parallélisme ou non. Le thème peut être utilisé au sein de conceptions du monde différentes. Par exemple, dans le « Dialogue de l'ignorance louable », lorsque Telamon fait un exposé de la physique qu'il défend face aux sceptiques, il met en avant cette analogie pour justifier l'intérêt de la physique :

non seulement la Physique traittant des parties de l'ame et du corps, dont nous sommes composez, nous apprend ce que nous devons estimer du total qui en resulte, c'est à dire

sont recommandées à nous par leur utilité et remises à notre garde. » La Mothe Le Vayer n'indique pas cette référence épicurienne mais fait appel à « Alphonse Roy de Castille, et celebre Mathematicien » p. 57.

84 « Dialogue traictant de la philosophie sceptique », *Dialogues*, p. 56.

CORPUS, revue de philosophie

de nous-mêmes ; mais de plus, pource qu'il y a un si grand rapport du petit monde au grand, qu'elle a pour continuel objet, qu'il est du tout impossible de prendre quelque notion de l'un sans l'autre⁸⁵.

Mais ici, La Mothe Le Vayer rejette le fait même de recourir à une telle image, en déplaçant son regard de la configuration corporelle d'ensemble aux mécanismes de pensée. L'image est ainsi travaillée d'une façon double : nous cherchons dans l'univers un ordre qui convient à ce que recherche notre raison ; mais ce n'est pas parce que nos raisonnements appellent un tel ordre qu'il existe. Donc, à l'ordonnement de nos raisonnements ne correspond pas nécessairement l'ordonnement du monde. En retour, le fait de penser le monde comme un emboîtement de mondes à la structure similaire au-delà les différences d'échelle est une façon de construire un ordonnancement. Là encore, La Mothe Le Vayer retourne une argumentation contre elle-même.

Reprenant cette même question dans le « Dialogue de l'ignorance louable », La Mothe Le Vayer reproche à Aristote d'avoir « assujetty toute la Physique à sa Dialectique »⁸⁶, à travers une réponse à Telamon qui avait rappelé que pour Aristote, « faire les choses contre l'ordre c'estoit les faire contre nature, pource que, comme il avoit enseigné au huictiesme de sa Physique, la nature est admirablement ordonnée par tout, et son esprit est celuy qui communique l'ordre, et par consequent la raison à toutes choses »⁸⁷. Il est important de remarquer que La Mothe Le Vayer critique toute forme de finalisme. Il rejette non seulement le fait que la Nature soit organisée selon un ordre providentiel, mais le fait que l'on cherche un ordre dans la nature. Il rejette également le finalisme de chaque chose, au sens où Aristote pense que chacune tend vers sa fin ; la nature est d'ailleurs pour Aristote principe du mouvement dans la mesure où elle conduit chaque être à sa fin. Le raisonnement téléologique ne peut même pas avoir de valeur heuristique :

85 « Dialogue de l'ignorance louable », *Dialogues*, p. 251.

86 *Idem*, p. 244.

87 *Ibid.*, p. 241.

GRANICUS : Les Anatomistes [...] font voir *dans le seul petit monde*, qu'il n'y a partie en nous qui ne serve à beaucoup de differens usages, et ceux qui ont osé dresser des commentaires *sur vostre grand livre du monde*, et se sont donnez des libertez de Momus pour en juger licencieusement, ont remarqué tant d'antinomies dans ce Code de la Nature, et ont trouvé son Digeste si confus et si indigeste, qu'ils en ont causé des scandales nompareils⁸⁸.

Ce propos semble ne s'attacher qu'à un aspect du finalisme, en s'opposant à l'idée que chaque chose ait sa fin propre et unique. De plus, l'argumentation conduite par Granicus est rapide et très peu précise. Il ne fait que se référer aux dires des « Anatomistes » sans donner d'exemples, et il se contente ensuite d'extrapoler du cas de l'homme au cas du monde, d'une façon on ne peut plus vague. Mais cette remise en question est très intéressante. La Mothe Le Vayer suggère ainsi que les organes n'existent pas en vue d'une fin.

En mettant ainsi en question la validité du point de vue finaliste en physique, La Mothe Le Vayer apporte une contribution intéressante à la réflexion sur la démarche scientifique en retravaillant un thème épicurien. S'il n'est pas le seul à partager ce point de vue, sa démarche se caractérise par sa radicalité.

Dans son *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, R. H. Popkin affirme que les sceptiques humanistes comme Montaigne, Charron, Naudé, Patin ou La Mothe Le Vayer mettent en œuvre un doute généralisé, en remarquant à peine la révolution intellectuelle qui leur est contemporaine. Ils critiqueraient la science, en ne visant habituellement que l'homme de science scolastique, les aristotéliens, ou le groupe varié des alchimistes, astrologues ou autres pratiquants de la divination par les nombres⁸⁹. Françoise Charles-Daubert, au contraire, dans *Les*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 257. Nous soulignons.

⁸⁹ Cf. Richard Henry Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, PUF, 1995, p. 144.

CORPUS, revue de philosophie

libertins érudits en France au XVII^e siècle, considère que La Mothe Le Vayer soutient clairement et fermement l'héliocentrisme. Son scepticisme, alors, n'aurait plus le sens de celui de Sextus Empiricus, et serait utilisé pour critiquer le dogmatisme en tant qu'il consiste à soutenir autoritairement une opinion. Sa démarche serait donc celle d'un rationaliste qui ne ferait qu'affecter une suspension de jugement⁹⁰.

Entre ces deux positions, j'ai tâché de proposer une approche nuancée du regard de La Mothe Le Vayer sur la révolution scientifique. Si l'on étudie l'ensemble des *Dialogues*, on se rend compte que La Mothe Le Vayer affiche une sympathie pour la nouvelle astronomie. Il ne conserve pas une stricte neutralité. Il défend vigoureusement la liberté de penser contre tout dogmatisme, sans même séparer un domaine de l'autorité, de la foi, et un domaine de la raison. Il critique dans les sciences la perspective finaliste dans toutes ses dimensions.

Est-ce à dire que le scepticisme de Le Vayer n'est plus celui de Sextus, qu'il correspond plutôt à un travail critique de la raison contre les autorités ? Disons que Le Vayer utilise la démarche sceptique pour construire un travail critique, tout en refusant de proposer un système contre un autre.

La science de son temps n'est pas au centre des préoccupations de La Mothe Le Vayer. Cependant, les bouleversements de l'astronomie alimentent sa réflexion, et pas simplement au titre d'exemples servant à renouveler la réflexion sur la variabilité des opinions. De plus, son examen des limites du discours scientifique, s'il prend peu de place dans l'ensemble de son œuvre, n'en est pas moins précis et intéressant. Si son travail est essentiellement critique, son utilisation de l'arme sceptique n'en contribue pas moins, en rejetant la domination de la philosophie aristotélicienne, au renouvellement des façons de penser la nature.

ALEXANDRA TORERO IBAD
DOCTORANTE – UNIVERSITE DE PARIS X NANTERRE
EA 373 – CENTRE D'ETUDES D'HISTOIRE
DE LA PHILOSOPHIE MODERNE ET CONTEMPORAINE

⁹⁰ Cf. Françoise Charles-Daubert, *Les libertins érudits en France au XVII^e siècle*, PUF, 1998, p. 52-53 et p. 61.

POSSIBILITE, NECESSITE ET VERITE. DESCARTES ET LES NECESSITES DE LA PHYSIQUE

Les trois voies de la physique philosophique de Descartes

Pour la Physique, je croirois n'y rien savoir si je ne savais que dire comment les choses peuvent être, sans démontrer qu'elles ne peuvent être autrement ; car l'ayant reduite aux lois des Mathematiques, c'est chose possible, & ie croy le pouvoir en tout ce peu que ie croy sçavoir, bien que ie ne l'aye pas fait en mes Essais, à cause que ie n'ay pas voulu y donner mes Principes¹.

C'est là une des énonciations les plus claires et les plus heureuses que Descartes ait données de sa théorie de la vérité physique. Tout en prenant en charge la réflexion philosophique de la tradition sur les jugements modaux et le débat contemporain sur l'épicyclisme, il n'esquisse pas moins dans cette lettre à Mersenne de 1640 les éléments d'une épistémologie placée sous le signe de la vérité de l'objet de la science et de la nécessité de ses démonstrations en vertu de l'équation entre physique et mathématique ; elle renvoie en fait à une doctrine des principes qui, si elle reste implicite dans les *Essais*, soustrait en droit la physique « réduite aux lois des mathématiques » à toute accusation d'arbitraire et de contingence. Seule une physique nécessaire pouvait sortir victorieuse des objections des sceptiques contre la science, et seule une physique vraie pouvait triompher des ruines de la physique aristotélicienne des formes.

Dans le cadre de la philosophie cartésienne, la question peut alors être formulée comme question transcendantale : quelles sont les conditions de possibilité d'une physique à la fois nécessaire dans ses procédures et vraie dans son objet ? La réponse de Descartes est métaphysique : la thèse d'un Dieu créateur des essences et des existences ainsi que la déduction de ses attributs d'immutabilité et de véracité constituent ces « principes » de nécessité et de vérité qui offrent les arguments

¹ *Descartes à Mersenne*, 11 mars 1640, AT III, p. 39.

CORPUS, revue de philosophie

transcendants d'intelligibilité nécessaires à la physique – ce sont eux qui la rendent possible, nécessaire et vraie.

C'est bien la philosophie première ou métaphysique qui rend cette science physique à la fois possible, nécessaire, et finalement vraie. Possible, d'abord, grâce à son modèle nécessaire – « ma physique n'est que géométrie » – ; nécessaire ensuite d'une nécessité comparable à celle de la géométrie ; vraie enfin, dans son objet, l'étendue – les *res quantæ* possédant « suas veras & immutabiles naturas »². Tel est le gage de la réalité de la physique : « rem quandam extensam in longum, latum & profundum, omnesque illæ proprietates quas rei extensæ convenire clare percipimus habentem, existere. Est hæc res extensa, quam corpus sive materiam appellamus »³.

En quel sens cette « nouvelle idée de Dieu » comme positivement infini, intelligible dans son idée mais incompréhensible dans son essence⁴, permet-elle la fondation de la physique ? En quel sens cet infini de Dieu – que le terme *ens amplissimum* repris de Gibieuf rend dans toute sa densité et toute son unité d'infini infiniment infini, qui permet de triompher des pièges cachés sous les litotes du lexique commun de l'infini⁵ –, permet-il aussi la fondation d'un savoir fini ?

C'est que la philosophie première y trouve sa garantie, par l'idée de l'infini de Dieu et de ses attributs d'immutabilité et de véracité, et qu'elle peut ainsi constituer la possibilité de la physique de l'étendue et instaurer sa nécessité à travers la thèse

2 *Meditationes de prima philosophia. Meditatio V*, AT VII, p. 64.

3 *Principia Philosophiæ*, II, I, AT VIII-1, p. 41.

4 Sur ce passage de la métaphysique cartésienne, cf. J.-M. Beyssade, « Sur l'idée de Dieu : incompréhensibilité ou incompatibilité ? », dans *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001, pp. 133-167.

5 « Si nomina omnia naturis rerum vellemus esse conformia », corrigeant ainsi les paralogismes du lexique commun de l'infini, notion absolument positive pour Descartes « quia id, quo infinitum differt a finito, est reale ac positivum », que toutefois l'usage exprime « per negationem negationis ». Au contraire, la limitation « qua finitum differt ab infinito, est non ens, sive negatio entis » (À Hyperaspistes, Août 1641, AT III, p. 427).

de la création de ces vérités éternelles qui, si elles sont indifférentes pour Dieu, n'en sont pas moins nécessaires pour l'entendement. C'est la philosophie première qui garantit en même temps sa vérité et sa permanence dans la vérité grâce à la théorie de la vérité de l'idée claire et distincte soudée à l'évidence du *cogito* et grâce à l'appel à la véracité divine qui fixe la mémoire de l'évidence et sanctionne son adéquation à l'essence des choses matérielles. Adossée à la philosophie première qui s'arc-boute sur l'idée d'infini, cette nouvelle physique se dressera contre tout aristotélisme d'une physique des formes et d'une mathématique sans matière ; contre tout conventionnalisme d'une science formellement inébranlable mais incapable de percer le fond des choses ; contre tout épicyclisme qui prétendrait sauver les phénomènes sans toutefois en connaître les causes et qui réduirait ainsi la nécessité de la physique à la nécessité de consécution ; contre tout scepticisme épistémologique et normatif qui prêcherait l'isosthénie des contraires en vertu de l'impossibilité irrémédiable de décider entre les *dissoi lôgoi*.

Ce n'est pas que la science exige un contrôle extérieur de ses procédures méthodiques, contrôle qui agirait comme une sorte de méta-méthode. Il n'en est rien : la méthode est déjà acquise et assurée depuis les *Regulæ* à partir de la réflexion que Descartes a menée sur les facultés de l'âme et sur ces actions de l'entendement pur qui assurent d'elles-mêmes la certitude et, mieux encore, l'évidence de toute connaissance saisie par intuition ou dérivée par déduction, bref, l'évidence de toute connaissance par ordre⁶. Les difficultés que la science ne parvient pas à résoudre par ses propres ressources, du moins si elle veut éviter de s'exposer aux objections des sceptiques ou si elle refuse de se résigner à des solutions épicyclistes, sont d'un autre ordre. Elles concernent sa possibilité et sa vérité : la possibilité de *son objet*, la matière ou le corps, et sa stabilité ontologique soustraite à tout héraclitéisme – c'est là ce qui impose la nécessité d'une démonstration de sa possibilité et de

6 Comme le soulignent M. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998 et J.-L. Marion, « La "règle générale" de la vérité », dans *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996.

CORPUS, revue de philosophie

sa nécessité –, et en même temps son accès épistémologique, c'est-à-dire la fiabilité de son paradigme et son adéquation à la structure vraie du réel – c'est là ce qui impose la nécessité d'une démonstration de sa vérité. Enfin – et c'est là la forme cartésienne du problème kantien de la déduction transcendantale⁷ – la question devient : l'objet de la physique, le corps, est-il susceptible d'une connaissance par l'idée claire et distincte de l'étendue ; est-il véritablement passible des traitements mathématiques qui en assurent la nécessité et compréhensible à travers la chaîne des théorèmes qui découlent de sa définition ? Est-il un être vrai, dans lequel s'opère la conversion de l'évidence en vérité⁸, ou rien d'autre qu'une séduisante illusion de l'imagination, qu'une fiction géniale de l'entendement, comme le prétendait Gassendi en lisant la cinquième méditation ?

Une fois qu'il a abandonné toute ontologie de la nécessité – d'une *necessitas de re* –, Descartes résout ces problèmes par l'enracinement de la physique dans la philosophie première ou métaphysique : l'image de l'arbre qu'il propose dans sa lettre-préface à Picot est à ce titre très efficace. La philosophie première instaure ainsi les conditions de possibilité de la physique et consacre tout à la fois une ontologie réaliste de l'étendue et une logique de la nécessité, d'une *necessitas de dicto* reconduite aux valeurs de vérité de ses concepts, qui ne sont plus seulement possibles mais deviennent par là-même nécessaires ; d'une nécessité enfin qui n'est pas une simple *necessitas consequentiæ* mais qui s'instaure plutôt comme une *necessitas Logica sive contradictoria*, selon la définition que Descartes opposait à Henry More.

C'était là au fond « la question des questions » dans sa forme la plus abstraite et la plus générale : la question du statut de la nécessité – que ce soit la nécessité des mathématiques et des lois naturelles, des axiomes de la quantité⁹, de la nécessité

7 J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 2000 (4^e édition), pp. 175-195.

8 J.-L. Marion, « La "règle générale" de la vérité », *art. cit.*, p. 67.

9 *Descartes à Mersenne*, 27 mai 1638, AT II, p. 138.

des valeurs morales aussi bien que des vérités métaphysiques¹⁰, de celle de l'économie de la création¹¹, des principes logiques¹², et finalement des principes physiques¹³. Cette *vexata quæstio* est le sceau de la science cartésienne, car après la transcription épistémologique des *Regulæ*, et après son ajustement « au niveau de la raison »¹⁴, la question de sa valeur de vérité échappe à toute ontologie catégoriale. À cette « question des questions », c'est la métaphysique cartésienne de la raison¹⁵ tout entière qui offre sa réponse. Elle est aussi généreuse que fiable ; on peut la juger surdéterminée ; on connaît ses principes : d'abord l'idée de Dieu infiniment infini, indifférent à tout ordre mais source et fondement de toute *ratio* en vertu de sa toute puissance incompréhensible et garant de sa possibilité en vertu de son immutabilité et de sa véracité ; ensuite, la thèse de la création des vérités éternelles et la doctrine de l'étendue des corps doués de propriétés géométriques ; enfin, la théorie de la vérité de l'idée claire et distincte soudée à l'évidence du *cogito* d'une part et fondée sur la véracité divine d'autre part, rendant ainsi possible l'accès à une connaissance nécessaire et vraie des choses, à une science qui, si elle est nécessaire pour la raison, ne l'est pas pour Dieu mais n'est vraie que par Dieu.

Détaillons les passages.

Premièrement, la thèse de la libre création des vérités éternelles en vertu de la toute puissance de Dieu, « *causandi ratio* »¹⁶ de toute nécessité, fonde en Dieu, « *causa sive ratio* » de

10 *Meditationes de prima philosophia. Sextæ Responsiones*, p. 435.

11 *Descartes à Hyperaspistes*, août 1641, p. 429.

12 *Descartes au Père (Mesland)*, (2 mai 1644 ?), AT IV, p. 118.

13 Dans les lettres à *Arnauld* (4 juin 1648, AT V, p. 194 ; 29 juillet 1648, AT V, p. 223) et à *Morus* (5 février 1648, AT V, pp. 272-273 ; 15 avril 1649, AT V, p. 342).

14 *Discours de la Méthode*, AT VI, p. 14.

15 J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1993 (seconde édition, revue et augmentée), pp. 191-208.

16 *Meditationes de prima philosophia. Sextæ Responsiones*, p. 436.

CORPUS, revue de philosophie

soi-même¹⁷, la nécessité de la nécessité et la protège par là-même des dangers des isosthénies sceptiques. *Deuxièmement*, la doctrine de l'immutabilité divine rend immuables les lois de la nature en les soustrayant au flux de l'héraclitisme, et l'appel à la véracité divine institue les conditions nécessaires de la possibilité des essences des choses physiques, rendant à la fois possible et stable l'objet de la physique qui, déterminé dans ses propriétés nécessaires inscrites dans sa nature de substance étendue infiniment divisible et indéfinie, se trouve ainsi soustrait aux antinomies de la raison et s'impose comme vrai de nécessité. *Troisièmement*, la véracité divine étend l'évidence à la mémoire de la science¹⁸ autorisant ainsi le corps entier d'un système aussi solide dans ses principes évidents que cohérent dans ses procédures nécessaires. Mais il y a plus : la théorie de la véracité divine autorise la déduction de ce que Michel Fichant appelle un corollaire supplémentaire : toutes les choses matérielles ne pouvant être conçues que comme étendues, tout ce qui est vrai de l'étendue est nécessairement vrai de la matière. Si les idées claires et distinctes touchant l'étendue se tiennent dans le système de la géométrie, la physique de la matière peut être reconduite au même système que la géométrie, le mécanisme des corps se trouvant ainsi fondé *a priori*.

Le prix à payer était clair : l'abandon de la théorie aristotélicienne de la mathématique comme science évidente des raisons des espèces, mais aussi celui de la mathématique divine des platoniciens et de toute analogie galiléenne entre la logique humaine et l'entendement divin. Le pari n'était pas moins évident : celui d'une physique géométrique¹⁹, entendons, d'une explication démonstrative évidente, totale et complète, nécessaire et suffisante, des phénomènes physiques à partir des

17 *Meditationes de prima philosophia. Primæ Responsiones*, p. 164 ; *Quartæ Responsiones*, p. 236. Cf. : V. Carraud, *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002, pp. 167-293.

18 *Meditationes de prima philosophia. Meditatio V*, p. 70.

19 « Ma physique n'est autre chose que géométrie » : *Descartes à Mersenne*, 27 juillet 1638, AT II, p. 268.

entités constitutives de leur essence physique, l'étendue des corps, et de leur intelligibilité épistémologique, les vérités mathématiques : « Nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidententer deducatur, ut pro Mathematica demonstratione sit habendum »²⁰.

C'était là une physique philosophique²¹ enfin : une connaissance raisonnée de la réalité naturelle²² à partir des principes clairs et distincts, vrais et réels, qu'une philosophie première lui impose selon l'ordre des raisons et lui offre dans l'ordre des êtres²³. Selon la définition par laquelle Descartes achève le programme des *Principia*, une puissante théorie des principes, ancrée à la philosophie première et présentée comme la condition du passage de la mathématique des êtres possibles à la physique des êtres nécessaire, soutient l'équivalence entre la matière des corps – « rerum corporearum materia » – et l'objet de la géométrie – « quam Geometræ quantitatem vocant » –, et

20 « Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem & mobilem, quam Geometræ quantitatem vocant, & pro objecto suarum demonstrationum assumunt ; ac nihil plane in ipsa considerare, præter istas divisiones, figuras & motus ; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidententer deducatur, ut pro Mathematica demonstratione sit habendum. Et quia sic omnia Naturæ Phænomena possunt explicari [...], nulla alia Physicæ principia puto esse admittenda, nec alia etiam optanda » : *Principia Philosophiæ*, II, LXIV, p. 79.

21 L'expression est de M. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, op. cit., p. 77. « Une physique métaphysique » selon D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, traduction française, *La physique métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1999.

22 M. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, op. cit., p. 75.

23 Cf. J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, PUF, 1978, pp. 61-74.

CORPUS, revue de philosophie

permet ainsi l'équivalence entre les démonstrations physiques et les démonstrations mathématiques.

C'est cette trilogie modale de la physique qui dictera sa structure à notre enquête conceptuelle et servira de fil directeur à notre itinéraire historique à travers les mondes de Descartes depuis les lettres à Mersenne de 1630 et « la fable du Monde » jusqu'aux *Principia*, via les *Meditationes*. Nous nous proposons ainsi d'évaluer le rôle que jouent les arguments métaphysiques dans la physique – ces arguments que nous appellerons avec Robert Stern des « arguments transcendants ». Nos questions sont à la fois historiques et conceptuelles : *quels arguments métaphysiques pour quelles théories physiques ?* Notre perspective, à la fois épistémique et critique : *quel est le statut épistémologique de cette voie cartésienne qui va de la métaphysique à la physique ? Quelle est sa justification et son but ?*

Dans cet itinéraire qui nous mènera à travers trois textes, nous emprunterons trois « voies » : une voie *critique* dans les lettres du printemps 1630 à Mersenne ; une voie *scientifique* dans *Le Monde* ; un itinéraire complet dans les *Principia* à travers les raisons métaphysiques qui fondent la physique du deuxième livre.

I. Les fondements de la Physique

La « voie » critique qui mène de la métaphysique à la physique est admise dès les lettres du printemps 1630 à Mersenne via la thèse de la création des vérités éternelles qui garantit l'efficacité physique des mathématiques en vertu de leur désignation comme lois nécessaires pour nous mais pas du tout pour Dieu, qui les a librement voulues et les a créées telles par sa toute puissance divine incompréhensible – ce qui permet de congédier tout exemplarisme, toute nécessité intrinsèque des mathématiques et toute ontologie de la nécessité, et interdit en même temps toute théologie de l'analogie.

Sans cela, la science cartésienne eût été exposée à un soupçon de contingence, soupçon qui l'aurait rendue tout à la fois fragile et suspecte sinon dangereuse – c'est ce soupçon néanmoins qui conduira Malebranche, à partir du *VIII^e* et du *X^e*

Éclaircissement, à refuser le caractère arbitraire de la théologie cartésienne, caractère qu'il juge dangereux. Il faut noter pourtant que Descartes est bien conscient du danger dans ce dialogue avec Mersenne où il décrit une sorte de genèse théorique liminaire de la vérité – genèse qu'il évoque au reste à travers un lexique consciemment biblique puisqu'il parle de « la production du Verbe ». Et de fait, s'inscrivant à l'intérieur d'une tradition qui remonte au moins à Ockham, il en appelle à cet opérateur de stabilité scientifique qu'est l'immutabilité divine, une des perfections infinies de Dieu qui a établi les lois naturelles éternelles et immuables librement mais tout aussi immuablement. Un tel établissement ne borne pas plus la liberté divine qu'il ne répugne à la toute-puissance, et Descartes reconnaît avec Saint Thomas que la volonté divine est libre tout en n'étant pas variable, « mutabilis »²⁴.

Descartes l'affirme clairement dès la lettre du 15 avril 1630 à Mersenne : « c'est par là [par la métaphysique] que j'ai tasché de commencer mes études ; et je vous diray que je n'eusse scieu trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voye »²⁵ ; et il expose immédiatement sa thèse de la libre création des vérités mathématiques, « lesquelles vous nommés éternelles », établies librement comme des « lois de la nature » par Dieu « ainsy qu'un Roy establisset des lois en son Royaume »²⁶. Il y reviendra aussi dans les lettres du 6 et du 27 mai en soulignant le caractère de contingence des vérités éternelles pour Dieu, source de tout possible par sa souveraine indifférence en vertu de sa puissance créatrice incompréhensible qui surpasse toute détermination de l'entendement, mais en même temps, en vertu de son éternité et de son immutabilité,

24 *Contra Gentes*, II, 25. Le texte est signalé par E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1979 (Seconde édition revue et commentée), p. 237. Voir : E. Scribano, « Quel che Dio non può fare. Descartes e i limiti della potenza divina », dans *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M. A. Granada, Y. C. Zarka, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 335-350.

25 *Descartes à Mersenne*, 15 avril 1630, AT I, p. 144.

26 *Ibidem*, p. 145.

CORPUS, revue de philosophie

fondement de la nécessité de la nécessité pour l'entendement qui par là comprend les vérités mathématiques ou lois de la nature comme immuables et éternelles.

Cette lettre 'kantienne' du 15 avril expose en fait une sorte de critique de la raison scientifique qui pose et impose à la science un paradigme épistémologique nécessaire – le mathématisme universel – et une thèse foncièrement réaliste de son objet – l'étendue comme essence des corps. Ces conditions relèvent d'une métaphysique qui, en vertu de ses principes – la toute-puissance de Dieu et le corollaire de la théorie de la création des vérités éternelles –, peut garantir non seulement la nécessité des procédures discursives de la science, c'est-à-dire l'équivalence entre démonstration physique et démonstration mathématique, mais aussi une ontologie réaliste de l'étendue. Car l'étendue des corps est leur essence créée, et se trouve donc passible de mathématisation comme les vérités mathématiques sont créées pour la nature dont elles constituent les lois.

Les vérités mathématiques étant la traduction et, pour ainsi dire, la forme « des lois en la Nature », la théorie métaphysique des vérités éternelles constitue l'ancrage épistémologique de la démonstration physique dans la démonstration mathématique, et consacre donc la légitimité, voire la nécessité d'une physique géométrique.

Descartes ne revient-il pas alors au projet dont il avait déjà envisagé la formulation dans la XIV^e des *Regulæ*²⁷, ce projet même qu'il se fixait lorsque, en évoquant dans cette même lettre du 15 avril les problèmes d'une physique de l'étendue (les atomes, par exemple, le vide, ...), il définissait l'explication géométrique des phénomènes de la nature comme leur liaison et leur enchaînement dans l'unité de l'étendue – celle-ci étant identifiée à la matière des corps, et dont les parties relatives ne sont diversifiées que par leurs figures et leur état réciproque de

27 « Hic vero versamur circa objectum extensum, nihil plane aliud in eo considerantes præter ipsam extensionem » : *Regulæ ad directionem ingenii*, *Regula XIV*, AT X, p. 447.

mouvement²⁸ ? Il renvoie la réalisation de ce projet à un « traité que ie prepare »²⁹.

II. L'invention d'une fable

La voie scientifique est exposée dans *Le Monde* qui va de la métaphysique à la physique *via* une théorie de Dieu, de son essence et de son action continuelle et immuable qui fixe et sanctionne l'ordre créé des lois.

Selon certains critiques de Descartes, ce dispositif exposerait la science cartésienne à un dangereux stratonisme. Leibniz soulignera ce qu'il considèrerait comme un paradoxe cartésien : comment comprendre que les vérités éternelles relèvent d'un arbitraire et les lois naturelles d'une nécessité absolue³⁰ ? Ce paradoxe n'échappe pas à Descartes qui le maîtrise conceptuellement dans ce dialogue du chapitre VII avec le lecteur, surpris peut-être de la polysémie de l'immutabilité : l'immutabilité de l'essence de Dieu et, en même temps, « son action continuë » ; l'immutabilité des mathématiques immuables et, en même temps, les « changements des parties » de la matière en vertu des lois immuables de la nature. Descartes tient en fait à distinguer clairement entre d'une part la modalité de l'immutabilité de Dieu – Dieu étant immuable « agit toujours de même façon » – et celle de l'immutabilité de l'action divine dans le monde créé – « Dieu agissant toujours de même, & par conséquent produisant toujours le mesme effet » – cette immutabilité garantissant l'équivalence métaphysique entre création et conservation ; et d'autre part, entre l'immutabilité des règles des changements de la nature, effet de l'action immuable de Dieu, et les changements de ses parties. Il parvient ainsi à conjoindre le double essai scientifique de réduire l'héraclitéisme du mouvement à l'immutabilité nécessaire de la

²⁸ M. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, op. cit., pp. 67-68.

²⁹ *Descartes à Mersenne*, 15 avril 1630, p. 141.

³⁰ Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 372-379.

CORPUS, revue de philosophie

règle et de concevoir en même temps le devenir des corps et l'immutabilité des lois, et l'effort métaphysique poussé de tenir ensemble l'éternité divine et le temps du monde, et de penser ensemble l'immutabilité de Dieu dans son essence et l'immutabilité de son action continuelle dans l'univers.

Sans y faire explicitement référence, Descartes inaugure son *Monde* par « ces considerations métaphysiques » dans lesquelles il déclare de ne pas vouloir « s'engager plus avant », mais qu'il énonce clairement lorsqu'il déduit « les deux ou trois des principales regles » de son « nouveau Monde » (la loi d'inertie, la conservation de la quantité de mouvement, l'inclination de la matière au mouvement rectiligne) précisément « de cela seul, que Dieu est immuable, & qu'agissant toujours en mesme sorte, il produit toujours le mesme effet ». Il affirme ainsi que tous les effets de la nature peuvent être expliqués par ces « trois lois », sans en « supposer d'autres, que celles qui suivent infalliblement de ces veritez eternelles, sur qui les Mathematiciens ont accoûtumé d'appuyer leurs plus certaines & plus evidentes demonstrations : ces veritez, dis-je, suivant lesquelles Dieu mesme nous a einsegné qu'il avoit disposé toutes choses en nombre, en poids, & en mesure ; & dont la connoissance est si naturelle à nos ames, que nous ne sçaurions ne pas les juger infallibles, lors que nous les concevons distinctement ; ny douter que, si Dieu avoit créé plusieurs Mondes, elles ne fussent en tous aussi veritables qu'en celui-ci. De sorte que ceux qui sçauront suffisamment examiner les consequences de ces veritez & de nos regles, pourront connoistre les effets par les causes », et avoir ainsi « des démonstrations à *Priori* des effets de ce nouveau Monde »³¹.

Ce texte très complexe prend en charge plusieurs énoncés très cartésiens où il est aisé de reconnaître : a) une théorie de la nécessité des lois de la nature déduite de l'immutabilité de l'essence de Dieu et non de sa volonté, c'est-à-dire de cette nécessité créée constitutive de l'essence même de Dieu dans laquelle Descartes inscrit aussi son action, la vérité métaphysique de l'immutabilité divine étant le fondement et le principe de l'intelligibilité rationnelle de la nouvelle physique et

31 *Le Monde ou Traité de la Lumiere*, AT XI, p. 37, p. 38, p. 43, p. 47.

de toute physique possible, ouvrant à la nécessité, créée et néanmoins nécessaire, l'ensemble des procédures méthodiques efficaces pour la solution des problèmes physiques ;

b) une doctrine anti-aristotélicienne de la structure mathématique de la nature créée et disposée par Dieu selon la biblique *numero, pondere et mensura* : les mathématiques venant ainsi constituer à la fois l'essence de la nature et son principe d'intelligibilité, sa nécessité et la démonstration *a priori* de ses effets ; la vérité métaphysique de la création des vérités éternelles instaurant l'efficacité physique des mathématiques en vertu de leur désignation comme « lois de la nature » ;

c) une définition des mathématiques comme « veritez éternelles naturelles à nos ames »³², ce qui va permettre de caractériser l'innéisme comme une théorie de la connaissance fondée sur des notions « mentibus nostris ingenitæ »³³ – ce qui permet de rapprocher *Le Monde des Lettres* de 1630. Cet innéisme conceptuel formulé par Descartes est profondément anti-platonicien car il entraîne le renoncement à la théorie de la réminiscence du *Ménon*³⁴ ; mais il n'enveloppe pas moins une attitude anti-augustinienne qui porte à se défaire de l'image des rayons du soleil reprise par Bérulle et Gibieuf³⁵.

Ce texte bref et très complexe permet donc de dégager une nouvelle idée des mathématiques, éternelles, nécessaires et immuables en ce que Dieu a « disposé » qu'elles fussent telles, et

32 « Omnes Geometricæ veritates sunt eodem modo nobis innatæ » : *Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium*, AT VIII-2, p. 167. Cf. S. Landucci, *Le teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986, pp. 166-168.

33 *Descartes à Mersenne*, 15 avril 1630, p. 145. « Sed tantum esse tales, ut ipsas, absque ullo sensuum experimento, ex proprii ingenii viribus, cognoscere possimus » : *Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium*, p. 166.

34 Descartes rappelle le *Ménon* dans *l'Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium*, p. 167.

35 Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981, pp. 178-214.

CORPUS, revue de philosophie

transparentes à la *mens* dans l'évidence de leur objet comme dans la nécessité de leurs procédures, bien qu'incompréhensibles dans leur fondement. Il ouvre en outre à une nouvelle idée de la physique réduite et reconduite à l'intelligibilité mathématique *via* l'homogénéité du statut ontologique de son objet et les exigences méthodiques d'une science qui ne se mesure qu'à l'évidence des principes et ne se formule que dans l'ordre des raisons. Il impose enfin une nouvelle image de la raison humaine, la *mens*. Celle-ci se trouve consacrée par Dieu à la vérité mais ne peut la saisir qu'à travers une *sapientia humana* ; tout en demeurant uniquement humaine, elle est néanmoins adéquate à la vérité créée par Dieu : elle devra savoir résister alors aux tentations de l'infini de la théologie et de la science auxquelles même Galilée, selon Descartes, ne s'était pas soustrait dans sa théorie ambiguë du mauvais infini³⁶.

Pourtant, dans *Le Monde*, si la physique apparaissait déjà nécessaire dans ses procédures, elle restait comme ondoyante entre plusieurs épistémologies obéissant chacune à des nécessités différentes : les nécessités de l'expérience du chapitre IV qui s'imposent en vertu de la raison suffisante³⁷ ; les nécessités analytiques *a priori* du chapitre VI qui s'imposent en vertu de leur nécessité logique dans le cadre possible d'une hypothèse concevable³⁸ : « la fable d'un nouveau Monde »,

36 « Nonobstant qu'il [Galilée] confesse que l'esprit humain étant fini, n'est pas capable de comprendre [l'infini], il ne laisse pas d'en discourir tout de même que s'il le comprenait ». *Descartes à Mersenne*, 11 octobre 1638, AT II, p. 383.

37 « Je ne veux pas assurer pour cela qu'il n'y a point du tout du vuide en la nature » : *Le Monde ou Traité de la Lumière*, ch. IV, p. 20.

38 « Et mon dessein n'est pas d'expliquer, comme eux [les Philosophes] les choses qui sont en effet dans le vray monde, mais seulement d'en feindre un à plaisir, dans lequel il n'y ait rien que les esprits plus grossiers ne soient capables de concevoir, et qui puisse toutefois estre créé tout de mesme que je l'auray feint. Si j'y mettois la moindre chose qui fût obscure, il se pourroit faire que, parmy cette obscurité, il y auroit quelque repugnance cachée, dont je ne me serois pas aperçu,

racontée sous la forme d'une hypothèse qui tient à la fois dans le cadre d'une physique de l'étendue et dans une stratégie de prudence, d'esquive et de substitution³⁹ ayant abandonné le vrai monde « aux disputes » des doctes. Telle est la physique du *Monde* : une physique nécessaire, donc, mais seulement possible dans son objet non nécessairement nécessaire dès lors que l'objet de la physique, la matière, est représenté encore à l'aide de l'imagination comme le corps parfaitement solide d'un monde possible « qui remplit également toutes les longueurs, largeurs & profondeurs ».

III. La physique nécessaire des *Principia*

C'est seulement dans les *Principia*, après le travail des *Meditationes*, que la physique est nécessaire. Il faut rappeler que les *Meditationes* avaient établi l'intégralité des principes de la métaphysique : l'idée intelligible, claire et distincte, mais non complète et non compréhensible de Dieu créateur des existences aussi bien que des essences et fondement de leur possibilité et de leur nécessité dans sa suprême indifférence ; la véracité divine, sceau de la vérité du principe de vérité et par cela instrument épistémologique d'élection de la science ; l'idée claire et distincte des choses matérielles d'essence immuable par Dieu et de vérité de contradiction pour l'homme. Nous disposons ainsi de la mise en œuvre complète d'une physique nécessaire et des raisons métaphysiques qui la fondent, la justifient et l'autorisent, en en sanctionnant la nécessité et en la consacrant comme l'unique science vraie de la nature : nécessaire

& ainsi que, sans y penser, je supposerois une chose impossible ; au lieu que, pouvant distinctement imaginer tout ce que j'y mets, il est certain qu'encore qu'il n'y eust rien de tel dans l'ancien monde, Dieu le peut toutesfois créer dans un nouveau : car il est certain qu'il peut créer toutes les choses que nous pouvons imaginer » : *Le Monde ou Traité de la Lumière*, ch. VI, p. 36.

³⁹ Cf. J.-P. Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, Paris, Vrin, 1991, pp. 191-205.

CORPUS, revue de philosophie

d'évidence *Logica sive contradictoria* et vraie d'une vérité adéquate à son objet, l'étendue, c'est-à-dire la matière des corps.

Les raisons métaphysiques

La théorie de la création des vérités éternelles exposée en détail dans les *Sextæ Responsiones* (« Attendenti ad Dei immensitatem, manifestum est nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat : non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem, nullamve rationem veri & boni »), théorie qui développe et élargit la thèse des lettres à Mersenne, surdétermine la doctrine de l'étendue de la cinquième méditation, et ouvre à une sorte de canonique de la physique en excluant toute forme de conventionnalisme (« Nec proinde putandum est æternas veritates pendere ab humano intellectu ») et d'empirisme (« vel ab aliis rebus existentibus »). Elle permet surtout l'ancrage explicite de la science, de sa nécessité et de sa vérité dans la philosophie première : « sed a solo Deo, qui ipsas ab æterno, ut summus legislator, instituit »⁴⁰.

De fait, la théorie de la véracité divine, qui se ramène à sa toute puissance puisque elle est une de ses infinies perfections, sanctionne le caractère épistémique des jugements modaux et impose de distinguer entre deux notions confuses enveloppées dans le verbe « pouvoir » : la notion de la puissance et de l'action divine, d'une part – la toute-puissance divine sur la contradiction, les valeurs et les raisons – et celle de la possibilité logique « in meo conceptu », de l'autre⁴¹. Le vide, par exemple, ou un univers fini, sont impossibles en ce qu'ils sont contradictoires avec l'idée de l'essence des choses matérielles, l'étendue⁴².

40 *Meditationes de prima philosophia. Sextæ Responsiones*, pp. 435-436.

41 La même distinction dans le livre récent de S. Landucci, *La mente in Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2002.

42 *Descartes pour Arnaud*, 29 juillet 1648, p. 224. On trouve ici la forme cartésienne canonique : « Mihi autem non videtur de ulla unquam re esse dicendum, ipsam a Deo fieri non posse ; cum enim ratio veri & boni ab eius omnipotentia dependeat, nequidem dicere ausim, Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum & duo non sint

Ainsi la théorie de la possibilité doit se dédoubler : elle est non-univoque en Dieu, « summus legislator »⁴³ de tout ordre de possibilité et d'impossibilité et pour l'entendement, soumise au contraire à la servitude du principe de contradiction. Cette théorie déplace alors les catégories de modalité de l'ontologie à l'épistémologie, les soustrait à l'invulnérabilité des propriétés de l'être, et interdit enfin tout discours sur le caractère impénétrable des fins d'un Dieu incompréhensible. Pourtant, tout en les reliant au rang de principes formels de la science, elle autorise quand même et, mieux, elle surdétermine la vérité des vérités nécessaires instituées comme telles dans l'entendement humain par la toute-puissance infinie : la détermination du statut logique et nullement naturel ou absolu des vérités éternelles ne pouvant que confirmer l'impossibilité épistémique de l'entendement humain à concevoir le contraire opposé – « dico tantum implicare contradictionem ». Il reste qu'une telle théorie des vérités éternelles suffit à les soustraire *recte* à tout doute

tria ; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno & duobus non sint tria &c., atque talia implicare contradictionem in meo conceptu. Quod idem etiam de spatio, quod sit plane vacuum, sive de nihilo, quod sit extensum, & de rerum universitate, quod sit terminata, dicendum puto ; quia nullus mundi terminus fingi potest, ultra quem extensionem esse non intelligam ; nec etiam dolium adeo vacuum possum concipere, ut nulla in eius cavitate extensio sit, ac proinde etiam in quo non sit corpus ; quia ubicunque extensio est, ibi etiam necessario est corpus ».

43 Ce sera cette théorie de la souveraine indifférence divine que Spinoza renversera complètement dans le *Tractatus theologico-politicus* : « Concludimus itaque, Deum non nisi ex captu vulgi, & ex solo defectu cogitationis tanquam legislatorem aut principem describi, & iustum, misericordem, &c. vocari, Deumque revera ex solius suæ naturæ, & perfectionis necessitate agere, & omnia dirigere, & ejus denique decreta, & volitiones æternas esse veritates, semperque necessitatem involvere » (*Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Herausgegeben von Carl Gebhart, Heidelberg, Carl Winters Universitætsbuchhaandlung, I, II, p. 65).

CORPUS, revue de philosophie

normatif et méthodique ainsi qu'à toute aporie sceptique et permet finalement de les consacrer à la nécessité de la science.

Mais il y a plus : la définition logique de la possibilité comme ce qui n'implique pas de contradiction pour l'entendement – « omne quod non repugnat humano conceptui » – conduit à une profonde révision modale des théorèmes classiques de la théorie logique de la possibilité, c'est-à-dire : à la réduction du possible au non- impossible conceptuel, c'est-à-dire à l'idée claire et distincte de l'entendement ; à la déduction du possible formel à partir du nécessaire « in solo nostro conceptu [...] nec in ulla re extra intellectum »⁴⁴. Le possible et l'impossible ne sont que des modalités de la représentation et nullement des propriétés de l'être : la contradiction devient un principe épistémologique et nullement un principe ontologique, comme le voudra Leibniz, ou un principe expérimental, comme le voudra Locke, étant donnée la suprême indifférence et la transcendance de Dieu à l'égard de toute possibilité et de toute nécessité.

Les *Meditationes* s'arrêtent ici, précisément sur cette « essentia rerum materialium », vraie et nécessaire en tant qu'objet d'une connaissance claire et distincte ancrée dans la vérité créée. Ce n'est que sur le fondement de la création et de la véracité divine que l'essence des choses matérielles de la cinquième méditation se révèle « immutabilis & æterna », « vera, quandoquidem a me clare cognoscitur », objet d'une science nécessaire pour l'entendement et non des vagues opinions de l'imagination. « Postquam vero percepì Deum esse, quia simul etiam intellexi cætera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem ; atque inde collegi illa omnia, quae clare et distincte percipio, necessario esse vera ».

La physique nécessaire et vraie

C'est dans les *Principia*, après le grand travail des *Meditationes*, que la nécessité et la vérité de la science sont

⁴⁴ *Meditationes de prima philosophia. Secundæ Responsiones*, p. 152, p. 150 passim.

prises à l'épreuve du système physique : c'est en fait en vertu de la thèse métaphysique de la véracité divine que l'étendue vraie de la cinquième méditation rejoint la *materia* des corps – « rem quandam extensam in longum, latum et profundum [...] existere. Est hæc res extensa, quam corpus sive materiam appellamus »⁴⁵ -, pour devenir l'objet nécessaire et vrai d'une connaissance vraie et totale et ouvrir ainsi à un système du monde.

De cette manière les lois de la physique sont avérées et rendues nécessaires en vertu du fondement métaphysique qui les produit et les rend stables, la perfection de l'immutabilité divine, mais aussi le principe métaphysique de la véracité divine rend vrai et nécessaire l'objet de la science, la quantité, ou, pour mieux dire, « quantæ extensio in longum, latum, & profundum », une nature, « sive essentia, sive forma immutabilis & æterna »⁴⁶. Ainsi, la quantité devient- elle le sujet de propriétés vraies, c'est-à-dire de propriétés nécessaires dont le contraire entraîne contradiction – la finitude, le vide et les atomes -, ainsi que l'objet d'une connaissance vraie et non simplement cohérente, soustraite par là- même aux incertitudes des hypothèses et aux instabilités de l'imagination, et protégée aussi des risques du conventionnalisme gnoseologique et des objections du scepticisme *adversus mathematicos*.

Voilà finalement la réponse des réponses à l'« objection des objections » de Gassendi dont Descartes tenait à s'acquitter de façon définitive et nette. Contre les scrupules de son objecteur, toujours méfiant envers l'idée cartésienne de l'étendue qui ne pouvait offrir selon lui qu'une physique imaginaire et feinte, incapable de toucher à la physique réelle de la matière solide⁴⁷, Descartes défendait les raisons scientifiques et les fondements métaphysiques d'une science physico- géométrique nécessaire et conforme « veræ illi rerum naturæ quæ a vero Deo condita est »⁴⁸.

45 *Principia Philosophiæ*, II, I, p. 34.

46 *Meditationes de prima philosophia. Meditatio V*, p. 64.

47 *Meditationes de prima philosophia. Objectiones Quintæ : In Meditationem V*, p. 321.

48 *Meditationes de prima philosophia. Quintæ responsiones*, p. 381.

CORPUS, revue de philosophie

Il pouvait enfin réunir les conditions qu'il imposait à la connaissance physique, c'est-à-dire, non seulement la possibilité de son objet, mais aussi sa nécessité, et, enfin, sa vérité : une physique *a priori*, dans laquelle les effets sont expliqués par les causes ; une physique *vraie* dans laquelle les propriétés sont déduites des essences vraies ; une physique *architectonique* enfin qui enchaîne les démonstrations selon un ordre des raisons solidaire et inoxydable réalisant à la fois le projet de la lettre du 15 avril 1630 d'une physique *unitaire* – *la démontrer toute ensemble* – et l'exigence de la lettre à Mersenne de 1640 d'une physique *nécessaire* – *démontrer que les choses ne peuvent être autrement* – sous le signe d'une rationalité pure dans sa forme d'excellence qui est la nécessité conceptuelle de l'implication, modalité des jugements qui n'appartient qu'aux idées claires et distinctes⁴⁹ telles que celle de l'étendue. Ainsi, affirmait-il, « *nulla ratio contraria afferri potest, quæ me ad dubitandum impellat, sed veram et certam de hoc habeo scientiam* »⁵⁰ : la contradiction, ressource puissante des exercices sceptiques et fondement aporétique de tout *époqué*, se trouvant exclue des jugements d'évidence en vertu de sa fondation métaphysique en tant que principe logique créé par Dieu.

La correspondance de Descartes avec Henry More : les atomes et le vide

Dans sa correspondance avec Henry More, Descartes témoigne d'une authentique attention aux questions de son jeune correspondant. On voit en effet le philosophe s'efforcer d'expliquer certains éléments de son système en empruntant ses arguments à l'épistémologie plutôt qu'en déployant un exposé technique. Étant donnée la lecture 'positive' de la physique cartésienne proposée par More ainsi que ses critiques, les réponses de Descartes décèlent et exhibent de façon exemplaire

49 *Meditationes de prima philosophia. Secundæ Responsiones*, p. 152.

50 *Meditationes de prima philosophia. Meditatio V*, p. 70.

la richesse des dispositifs métaphysiques qui sous-tendent sa science⁵¹.

Si ces lettres ouvrent un itinéraire épistémologique dans cette *optima philosophandi via* indiquée dans les *Principia*, celle d'une explication des choses créées *ex Dei cognitione*, elles exhibent aussi une mise en œuvre des principes physiques plus poussée et plus manifeste que dans les *Principia*. Elles offrent en effet un exemple plus détaillé et plus athlétique de leur défense (le plein indéfini et la divisibilité infinie de la matière : au fond, les implications de la définition même d'étendue) à travers les évidences et les garanties de la philosophie première qui en constitue la possibilité, la nécessité, la protection et finalement l'achèvement de la vérité. Il s'agit bien sûr d'une nécessité et d'une vérité créées, soumises à l'acte créateur d'une cause libre, mais toutefois d'une nécessité absolue pour l'entendement et point contingente sinon à l'égard de Dieu, et d'une vérité indéfectible par Dieu, *fons veritatis*⁵².

Bref, la correspondance avec Henry More offre une spectaculaire mise en scène de l'application à la physique de la thèse de la libre création des vérités éternelles dans toute la richesse des arguments métaphysiques et la complexité des modalités logiques. Elle rend opératoire et transparente cette dépendance de la physique géométrico-mathématique des fondements d'une philosophie première qui garantit la vérité absolue *ac plusquam moraliter* de ses principes évidents comme de ses démonstrations nécessaires : « Tales sunt Mathematicæ demonstrationes [...] ; & talia sunt evidentia omnia ratiocinia, quæ de ipsis fiunt ».

En fait, la définition logique de la possibilité donnée par Descartes comme de ce qui n'implique pas de contradiction pour l'entendement – « omne quod non repugnat humano conceptui » –

51 C'est ce qui avait attiré l'attention d'E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, Darmstat, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.

52 *Meditationes de prima philosophia. Meditatio IV*, p. 53.

CORPUS, revue de philosophie

ouvre à une théorie générale des jugements modaux⁵³ qui permet la distinction entre la modalité négative de la possibilité liée à la finitude de l'esprit humain qui n'arrive pas à apercevoir positivement l'impossibilité et la modalité positive de la possibilité liée à la présence dans l'entendement de l'idée claire et distincte qui permet de concevoir l'impossibilité du contraire comme absolue. Et si la possibilité négative exige un ultérieur supplément de nécessité de métaphysique pour achever la théorie scientifique (les atomes, par exemple, par comparaison à la toute-puissance divine qui seule permet à Descartes de sortir du labyrinthe leibnizien du continu), la possibilité positive attestée par la présence dans la pensée de l'essence des choses en vertu de la création et de la véracité divine (l'étendue, par exemple, dans l'idée de laquelle est inscrite la raison suffisante de la nécessité) sanctionne la science comme système dont la nécessité constitue le principe de toute déduction *a priori*.

Comme à propos de la réfutation de l'atomisme dans ses axiomes fondamentaux (les atomes et le vide), c'est la pensée métaphysique de la toute-puissance divine qui, en consacrant la possibilité des possibles, permet à Descartes de transformer des possibilités conceptuelles – « ut atomus dividatur » – en possibilités objectives, et de soutenir et de confirmer, dans une démonstration par l'absurde, le naturel de l'évidence de la représentation claire et distincte de la matière, tout en maintenant sa nécessité logique à la place subordonnée d'un effet de la suprême indifférence de Dieu⁵⁴. C'est en fait la doctrine métaphysique de l'action de la toute-puissance divine qui vient achever la théorie scientifique de la véritable division « in infinitum, sive indefinitum » de la matière – théorie qui suit nécessairement de la définition de la matière, mais qui outrepassa notre pensée en tant que « cogitatione comprehendere nequeamus » – les *Principia* avaient en effet affirmé l'exigence de l'infinie divisibilité de la matière dans toute

53 M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II. *L'âme et le corps*, Paris, Aubier, 1943, pp. 22-39.

54 J.-M. Beyssade, « Toute puissance de Dieu et nécessité des principes physiques chez Descartes », dans *Potentia Dei*, *op. cit.*, pp. 367-369.

son évidence de représentation, mais aussi dans l'incompréhensibilité de son actualité –, la rendant non seulement possible mais la consacrant aussi comme vraie et actuelle – « istam indefinitam quarundam partium materiæ divisionem revera fieri », en parachevant ainsi par une certitude absolue les principes que la physique pose de nécessité conceptuelle *via* le fondement métaphysique d'un Dieu *summe bonus & minime fallax*⁵⁵, garantie ultime de la vérité des idées évidentes.

Quant à la question physique de la possibilité ou de l'impossibilité du vide, More pouvait accepter la solution cartésienne dans les termes d'une nécessité expérimentale du plein ou dans ceux d'une hypothèse cohérente avec le système des tourbillons. Il ne parvenait toutefois pas à adhérer à cette hypothèse dans la force inexpugnable de ses raisons. La question se confond alors pour Descartes avec la question logique des indécidables, possibles à Dieu dans sa puissance infinie, mais non pour cela non contradictoires *in conceptu meo*. C'est dire que, s'il y a bien une impossibilité pour la raison à concevoir le vide puisqu'il est en contradiction avec l'idée vraie de l'étendue, il n'y a pas du tout une impossibilité absolue du vide en soi, ni une impossibilité de Dieu à créer le vide. Dire que Dieu peut tout ce qui est connu comme possible ne signifie pas nier aussi que Dieu, dans sa puissance infinie, ne puisse pas faire ce qui répugne à la raison.

Tel est le dernier état de la physique cartésienne : une physique *possible* en vertu de l'évidence des idées claires et distinctes ; une physique *nécessaire et vraie*, soustraite aux risques des hypothèses de l'imagination aussi bien qu'aux dangers des antinomies de la raison pure en vertu des protections et des achèvements d'une métaphysique de la libre création des vérités de la part de la toute-puissance et de l'indifférence divine, dispositifs qui fixent et stabilisent la nécessité, la vérité et la réalité de son objet, *verum et reale ens*⁵⁶ ; mais aussi, une physique *complète, globale et unitaire*,

⁵⁵ *Principia Philosophiæ*, IV, CCVI, p. 309.

⁵⁶ *Descartes et Burman*, 16 avril 1648, AT V, 160.

CORPUS, revue de philosophie

dans laquelle l'étendue indéfinie infiniment divisible, dont la notion est creusée par More sous tous ses aspects et revendiquée par Descartes comme vraie de vérité, joue évidemment le rôle de facteur de globalisation et d'unification⁵⁷. Cette physique satisfait non seulement aux conditions de possibilité mais encore de nécessité, de vérité et de réalité que Descartes avait rappelées à Mersenne : une physique qui ne se réduit pas à un système possible d'énoncés cohérents mais purement hypothétiques, mais qui, en vertu des principes *a priori* que la philosophie première lui offre, prend la figure d'un vrai système rationnel du monde, vrai de la vérité objective des idées claires et distinctes⁵⁸ auxquelles se ramène toute connaissance vraie. Cette physique nécessaire et vraie et réelle⁵⁹ reste toutefois bornée à la nécessité et à la vérité et à la réalité mathématique de ses énoncés, voire, à la nécessité conceptuelle et à la réalité de représentation de ses principes, et ne s'impose ni d'une nécessité métaphysique ni d'une nécessité empirique. Elle se définit en effet sous le signe de la nécessité « *quam vocas Logicam sive contradictoriam* » que Descartes défend contre les objections de son jeune et obstiné élève d'Outre Manche. Cette définition logique de la nécessité permet alors de ne pas confondre le statut de la physique comme science de concepts nécessaires, vrais par Dieu et non pour Dieu, avec la nécessité d'une ontologie des êtres matériels défendue par Hobbes, ou avec cette nécessité d'expérience des corps à laquelle More faisait référence : c'est une physique nécessaire et vraie enfin, mais dont la nécessité et l'évidence parfaitement compréhensible – « *mens nostra [...] certe debet esse mensura eorum quæ affirmamus aut negamus* » – ne s'instaurent que sous le signe de la puissance infinie et incompréhensible de Dieu qui ne se laisse nullement renfermer dans ou par cette nécessité qu'il

57 M. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, op. cit., p. 83.

58 *Descartes à Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT III, p. 474.

59 « C'est-à-dire conforme à la réalité ». Cf. N. Grimaldi, *Études cartésiennes*, Paris, Vrin, 1996, pp. 33-35.

Mariafranca Spallanzani

consacre⁶⁰, en tant que Dieu, l'être infini et parfait – *ens summe perfectum & infinitum*⁶¹ –, transgresse par son incompréhensibilité les vérités commensurables à notre esprit⁶², et outrepassé infiniment l'évidence des choses matérielles et des vérités mathématiques dont il est roi et législateur en ce qu'il les a créées dans sa toute-puissance et dans son infinie indifférence, et les a voulues immuables et éternelles dans l'immutabilité de ses décrets et de sa véracité. Ainsi le mode particulier de sa cognoscibilité se soustrait aux règles et aux itinéraires de la méthode : « Scio Deum plura posse fare quam ego cogitatione mea complecti »⁶³.

MARIAFRANCA SPALLANZANI*
UNIVERSITÉ DE BOLOGNE

60 J.-M. Beyssade, « Toute puissance de Dieu et nécessité des principes physiques chez Descartes », *op. cit.*, p. 368.

61 *Meditationes de prima philosophia. Meditatio V*, p. 54, p. 66, p. 67, passim.

62 J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 263.

63 *Descartes à Morus*, 5 février 1648, p. 272.

* Un remerciement particulier va à Martin Rueff, qui a révisé la rédaction de ce texte avec ses lumières de philosophe et la générosité fidèle d'un ami.

L'IDEE D'ERREUR SCIENTIFIQUE. LE CAS DU PHLOGISTIQUE

Une vue rapide, mais dont il n'est pas sûr qu'elle soit complètement inadéquate, sur l'histoire des sciences donne l'impression que de nombreuses erreurs la nourrissent. Celles-ci semblent plus marquées et plus aberrantes dans certains cas, où le décalage avec nos connaissances et peut-être surtout nos démarches et schèmes de pensée, est tellement criant que la réaction consiste à l'interpréter par le fait que les savants sont *tombés dans l'erreur*. La théorie du phlogistique rentre dans cette catégorie, elle est même souvent donnée comme un des exemples paradigmatiques de conception erronée. En effet, quoi de plus erroné que de construire une théorie sur un être qui n'existe pas ? Comment comprendre l'attachement à ce système en l'absence de vérification concernant l'existence d'un tel corps ? Comment ne pas considérer alors que nous avons à faire à une erreur qui repose sur une *croissance fausse* ? Il convient alors de préciser ce que l'on peut entendre par erreur et par l'expression de conception ou de théorie erronée.

On entend par erreur plusieurs choses qui doivent être distinguées. Une erreur peut être une omission ou le résultat d'une omission, comme dans une erreur de calcul, qui marque un manque d'attention. Dans ce cas, toutes les conditions à la rectification de l'erreur sont entre les mains de celui qui la commet et l'étaient même avant qu'il ne la commette : il aurait pu et dû ne pas la faire. On voit ainsi, notamment par le rapport à la notion de faute et à son double sens technique et moral, qu'il y a dans l'erreur comme omission ou méprise (envoyer une lettre à un mauvais destinataire) un manquement condamnable : le décalage avec l'exactitude est imputable à l'auteur de l'erreur. Cet aspect est sans doute lié au fait que celui-ci peut reconnaître lui-même l'erreur, qu'on la lui signale ou non, et ainsi se l'imputer et la regretter, comme lorsqu'on se reproche d'avoir commis des erreurs dans sa jeunesse. L'erreur fait donc ici intervenir non seulement un décalage avec une norme d'exactitude ou de droiture, mais aussi une temporalité individuelle qui permet la reconnaissance et le regret ou la

CORPUS, revue de philosophie

correction par l'auteur lui-même. Or, il n'en est pas de même dans un autre usage du terme, quand on parle d'erreur au sens religieux, qui concerne selon le *Dictionnaire de Furetière* un sens absolu : « ERREUR, prise absolument, s'entend de l'erreur en la foy, de l'heresie. »¹. Dans ce cas, en effet, on peut persister dans l'erreur et ainsi être condamné plus lourdement, puisqu'il semble que l'on s'y complaise et qu'on se trompe en quelque sorte volontairement. Comme on le voit dans les rapprochements du *Dictionnaire de Trévoux*, cette idée se joint à celle « d'aveuglement de l'esprit », c'est-à-dire une sorte d'incapacité mêlée de refus de voir la vérité. Les hérétiques et plus généralement les partisans de fausses doctrines seraient donc des gens qui *résistent à la vérité* : celle-ci est norme universelle et pourtant on peut faire le choix de ne pas la vouloir. On pourrait préciser d'autres usages, comme celui d'erreur de la nature, utilisé à propos de la génétique mais aussi bien avant, par exemple dans l'expression médicale d'« erreur de lieu », qui désigne au XVIII^e siècle le passage du sang dans des vaisseaux qui lui sont impropres². Mais ce qui nous importe ici est le constat du rapport entre décalage et faute, dans ses deux sens, ainsi que la question de la temporalité de l'erreur et de sa reconnaissance.

Ainsi, s'il y a erreur dans la théorie du phlogistique, ce ne peut être, comme c'est le cas en général dans l'histoire des sciences, qu'en vertu d'une reconnaissance ultérieure fondée sur la mise en avant de nouvelles conceptions et expériences. Le constat de l'erreur et la dénomination, voire l'accusation d'erreur, sont donc ici *rétrospectifs*. Ce caractère est renforcé par la conviction selon laquelle il y a un progrès dans la science, qui permet d'interpréter un décalage flagrant entre notre état du savoir et un état ancien à partir de l'opposition entre vérité et erreur³. Examinons la réaction produisant cette interprétation pour poser la question de sa légitimité.

1 *Dictionnaire de Furetière*, article « Erreur ».

2 Cf. l'article « Erreur de lieu » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert.

3 Un exemple extrême de ce type de présentation rétrospective est fourni par Bruno Wojtkowiak dans son *Histoire de la chimie de l'Antiquité à*

La lecture d'une explication par le phlogistique est alors instructive. Dans l'article « Sel et Sels (Chymie et Médecine) » de l'*Encyclopédie*, d'Holbach établit un rapport entre la volatilité des acides et la quantité de phlogistique qu'ils contiennent. Ce rapport ayant valeur d'explication des variations de la volatilité des acides, a quelque chose de frappant pour le lecteur moderne qui se demande comment il peut être conçu et établi puisque le phlogistique n'existe pas. Comment peut-on établir un rapport entre deux corps, et qui plus est entre deux corps que l'on met en rapport selon leur quantité, dont l'un est un concept vide ? Cela paraît d'autant plus étrange et dérangeant que le phlogistique est censé être un corps réel et non seulement un principe explicatif. Ainsi, dire que c'est en raison de la quantité de phlogistique que certains corps ont de la volatilité, choque beaucoup plus que si un théologien expliquait l'organisation du vivant par la volonté divine, même pour un savant athée ou rejetant ce type d'explication. Ici, ce n'est pas une explication qui est en cause, mais un corps dont *nous savons qu'il n'existe pas*. Puis, une fois ce moment d'étonnement passé, le lecteur moderne se dit, comme pour conjurer sa surprise et son incompréhension, que toute cette méprise est due à une *théorie fausse* qui fait que les chimistes ont *cru* à

1950, Technique et Documentation-Lavoisier, 1984, p. 46, à propos d'une controverse entre Black et Meyer : « L'interprétation de Meyer est en opposition avec les faits : la pierre calcaire calcinée, loin de perdre ... gagne au contraire « quelque chose » pendant l'opération. On sait que la chaux ordinaire (carbonate de calcium), effervescente avec les acides, soumise à l'action du feu, perd son CO₂ et donne de la chaux vive non effervescente. Or, selon Meyer, la chaux absorberait dans le feu un acide particulier, appelé par l'auteur « acidum pingue », qui transformerait la chaux (ordinaire) en chaux vive. Une vive controverse s'établit entre les partisans de Black et ceux de Meyer. C'est un exemple affligeant de discussion scientifique qui traduit la mauvaise foi et la méchanceté due à l'*aveuglement de l'esprit humain*. [...] Ce qui est *rassurant*, c'est qu'en fin de compte les idées de Black s'imposèrent et la *Vérité sereine* triompha de l'*Erreur* qui s'irritait en raison de son impuissance. » Nous soulignons.

CORPUS, revue de philosophie

l'existence du phlogistique⁴. Seule cette transformation du problème en terme de croyance erronée permet de lever l'incompréhension, en transférant l'origine du trouble dans la fausseté et l'absurdité d'une croyance qui, puisque *nous savons*, nous échappe. La fin du trouble est trouvée dans l'idée selon laquelle nous devons considérer ces savants avec leurs croyances, aussi étranges et infondées soient elles : l'origine de l'incompréhension est bien *en eux* et non dans le rapport d'eux à un contexte qui nous échapperait, c'est-à-dire dans un rapport entre leurs démarches et la connaissance que nous en avons. Ils se sont trompés, telle est l'origine du problème et le corrélat de l'idée d'erreur.

Une telle réaction n'est pas réservée à un regard trop rapide ou à une méconnaissance de la chimie du XVIII^e siècle. En effet, on peut considérer qu'une *théorie fausse* a des motivations dans un certain contexte théorique et se retenir de la blâmer ou de s'en moquer, mais cependant éprouver un trouble réel lorsqu'on se trouve confronté à une affirmation d'existence qui nous apparaît aussi arbitraire : qu'y a-t-il de plus arbitraire et infondé que l'utilisation explicative d'un être dont nous savons pertinemment qu'il n'existe pas et ne saurait donc rien expliquer ? En fait, on s'aperçoit dans cette situation qu'en dernière instance la connaissance et l'invocation du contexte avaient pour rôle *d'excuser ou de justifier l'erreur* et de permettre à notre compréhension de trouver des éléments qui comblent l'*écart* entre ce que nous savons être vrai et ce que ces savants affirment⁵. D'une manière générale, le lecteur s'en était tenu à

4 Même Metzger, pourtant éloignée de toute lecture rapide et rétrospective de l'histoire des sciences, parle parfois de croyance à propos du phlogistique : les stahliens « croyaient que les corps en brûlant laissaient échapper leur phlogistique », « L'historien des sciences doit-il se faire le contemporain des savants dont il parle », in *La méthode philosophique en histoire des sciences*, Fayard, 1987, p. 20.

5 Cette manière d'invoquer le contexte est fréquente chez Emile Guyénot, à propos des sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles. Dans ce cas, elle repose sur une conception positiviste (au sens comtien) du progrès de la science : l'esprit humain ne peut que se développer lentement et les acquis des siècles passés sont requis pour le progrès de la science.

une *compréhension rétrospective* qui cherche à rendre raison des écarts avec nos connaissances actuelles. Cette vision demeure lorsque nous soulignons les intuitions et les *prémonitions* de ces savants, comme pour montrer qu'ils étaient capables de mieux faire et qu'ils n'étaient pas toujours *si éloignés* de la vérité que nous connaissons. Dans cette vision des choses qui est notre vision première, même lorsque nous évoquons les progrès permis d'une manière ou d'une autre (on se contente alors souvent de se dire que cette théorie fautive a entraîné des recherches fructueuses) par ces savants, ou lorsque nous considérons que notre savoir en découle, il est probable que cela soit toujours lié à un regard rétrospectif qui s'efforce d'être honnête avec cette science. Jamais n'est oublié, c'est tout au plus refoulé, que cette science est *dépassée* et qu'elle n'est pas la nôtre. Ce n'est en effet pas seulement en cherchant à connaître le contexte théorique, technique, culturel que l'on évite les points de vue rétrospectifs. Il est d'ailleurs possible qu'on ne puisse s'en défaire totalement et que cela ne soit même pas souhaitable, en ce que cela donne une perspective supplémentaire pour l'analyse, notamment en ce que nous pouvons nous demander pourquoi une théorie fautive a eu du succès et s'est imposée comme satisfaisante.

Il apparaît alors que l'erreur scientifique a d'autres analogies avec l'erreur religieuse. En effet, on retrouve le postulat selon lequel il y a une *norme absolue* par rapport à laquelle l'erreur se manifeste dans un décalage. On peut parler

Cela explique pourquoi les savants anciens n'ont souvent pu bien poser un problème ou entrevoir les conditions d'une réponse adéquate. Est significative de ce point de vue l'idée selon laquelle certaines « entreprise[s] » sont « prématurée[s] », comme la recherche du mécanisme de la génération à cette époque. Cf. E. Guyénot, *Les sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Albin Michel, Paris, 1957, p. 331. Cf. aussi p. 363, qui exprime l'idée d'un rythme progressif de la science dans son dépassement du préjugé : « Tels sont les fondements théoriques, simples affirmations gratuites d'ailleurs, des idées [il s'agit des thèses fixistes] qui régnèrent, d'une façon tyrannique, sur les sciences naturelles, retardèrent et retardent encore leurs progrès. [...] Ainsi se meut, avec une incroyable lenteur, l'esprit humain. »

CORPUS, revue de philosophie

ici d'absolu, non pas nécessairement au sens où l'on supposerait, comme en matière de religion, un état définitif du savoir, mais au sens où on refuse l'inversion du rapport normatif entre le savoir moderne et le savoir ancien : c'est le premier qui est posé comme norme du vrai et aucune variation n'est admise en vertu de l'idée de progrès. Il y a donc en un sens précis *dogmatisme* : l'erreur est corrélative de l'affirmation non sujette au doute selon laquelle le phlogistique n'existe pas, ou plus généralement, de l'idée selon laquelle la théorie du phlogistique est dans son ensemble fausse et la conception moderne vraie. Ainsi, se pose la question de savoir si une critique du dogmatisme est possible à propos de l'erreur scientifique, dans la même mesure où la mise en avant d'un système de variations des croyances et des dogmes religieux permet d'invalider l'idée de religion vraie. Dans ce cas, non seulement la prétendue erreur, mais toute croyance, est rapportée à un groupe déterminé : elle n'est qu'un cas. Comme le montre bien l'argument classique selon lequel il n'y aurait dans cette perspective que des hérétiques sur terre⁶, l'idée de norme absolue du vrai disparaît et avec elle l'idée même d'erreur. Mais

⁶ Cf. Diderot, *Pensées philosophiques*, XXXV, à propos de la notion d'impiété : « J'entends crier de toutes parts à l'impiété. Le chrétien est impie en Asie, le musulman en Europe, le papiste à Londres, le calviniste à Paris, le janséniste au haut de la rue Saint-Jacques, le moliniste au fond du faubourg Saint-Médard. Qu'est-ce donc qu'un impie ? Tout le monde l'est-il, ou personne ? » Cf. aussi Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, à propos de l'« Hérésie » et surtout de l'« Intolérance » : « Voici la substance de tous les discours que tiennent les intolérants. Quoi ! monstre qui seras brûlé à tout jamais dans l'autre monde, et que je ferai brûler dans celui-ci dès que je le pourrai, tu as l'insolence de lire De Thou et Bayle, qui sont mis à l'index à Rome ! [...] Vous êtes des scélérats endurcis ; vous irez tous dans la gehenne où le ver ne meurt point, et où le feu ne s'éteint point ; car j'ai raison, et vous avez tous tort ; car j'ai la grâce, et vous ne l'avez pas. » On remarque à chaque fois que le discours est celui du dogmatique *en général*, perspective qui résulte d'une mise au même niveau et d'une variation de tous les points de vue.

un tel geste philosophique aurait-il un sens en science ? Il convient alors de préciser une grande spécificité de la science.

En effet, comme nous l'avons vu, le décalage qui manifeste l'erreur se situe dans le temps et prend alors nécessairement une dimension rétrospective. Or, celle-ci n'est pas en soi le signe d'un dogmatisme aveugle et à rejeter. Dans le cas de la science, deux caractères de cette rétrospection semblent s'opposer à sa critique. D'une part, le savoir scientifique ne repose pas sur une adhésion personnelle ou culturelle, mais s'appuie sur des procédures solides : le savoir moderne n'est donc pas une position arbitraire de norme. De plus, le rapport au temps semble toujours favoriser la postérité ou même la modernité, puisqu'elle intègre les éléments antérieurs en les rectifiant et en les épurant éventuellement. Il semble donc que s'il y a progrès, il y ait une norme du savoir et donc légitimité à parler d'erreur. Ainsi, la simple remise en cause de la solidité des conceptions modernes face à la variation des théories et des hypothèses scientifiques a beaucoup moins de pertinence que la remise en cause de la possibilité de la certitude face aux variations des positions d'un individu, telle qu'elle est présentée dans le *Rêve de d'Alembert* par le personnage de d'Alembert : « Mais je vois le matin la vraisemblance à ma droite, et l'après-midi elle est à ma gauche. [...] Et le soir, quand je me rappelle cette inconstance si rapide de mes jugements, je ne crois rien, ni du matin, ni de l'après-midi. »⁷. La rétrospection en science fonctionne ainsi comme un facteur de stabilisation du rapport hiérarchique entre deux conceptions, par rapport à la variation des opinions à l'échelle du temps individuel ou à celle des croyances religieuses.

Cependant, le problème de la justification du caractère dogmatique de l'accusation d'erreur ressurgit aussi en histoire des sciences, si l'on examine le double présupposé sur lequel elle repose. D'une part, il faut considérer que l'état moderne de la science, par rapport auquel une théorie ancienne est jugée en décalage, représente la vérité ou du moins un niveau plus proche de la vérité. En second lieu, il faut postuler que cet état décrit la réalité elle-même, puisque le décalage ne saurait être seulement conceptuel si l'on a une quelconque légitimité à parler

⁷ *Rêve de d'Alembert*, Classique Garnier, Paris, 1998, p. 282-3.

CORPUS, revue de philosophie

d'erreur. On peut donc dire que l'idée d'erreur repose sur le postulat d'un progrès de la science vers la vérité et l'idée d'un achèvement progressif de la science, ainsi que sur un postulat réaliste. Mais, là encore, une transposition immédiate de la critique applicable au dogmatisme religieux ne semble pas possible, puisque chacun de ces postulats a pour lui des arguments spécifiques. En effet, tous deux semblent fondés sur la rigueur et l'avancement du travail scientifique et non seulement sur un présupposé initial. Pourtant, la difficulté mérite d'être creusée, car l'accusation de dogmatisme peut revenir. Le problème est ici, comme le souligne très bien la sociologie moderne des sciences telle que la pratique Latour, à partir notamment du programme fort et la notion de symétrie⁸,

⁸ Cf. *La vie de laboratoire*, La Découverte, Paris, 1988, première édition Sage Publication, 1978, p. 20-2, qui explique ces orientations de la sociologie moderne des sciences posées par Bloor. Le programme fort demande que l'on ne se contente plus d'un saupoudrage de « facteurs sociaux » en laissant intacte la « dimension cognitive » considérée comme irréductible à tout contexte, et que l'on « investisse la forteresse, le noyau dur, le saint des saints, le contenu _ peu importe la métaphore. D'après lui [Bloor], aucune étude ne pouvait porter le nom de sociologie ou d'histoire des sciences si elle ne rendait pas compte aussi bien du contexte social que du contenu scientifique, et ce même dans les sciences théoriques, même dans les mathématiques [Bloor, 1978]. ». Le levier principal de cette exigence est le concept de symétrie, qui impose de « rétablir une totale symétrie de traitement entre les vaincus de l'histoire des sciences et les vainqueurs [...]. [...] Ou bien il est possible de faire une anthropologie du vrai comme du faux, du scientifique comme du préscientifique, du central comme du périphérique, du présent comme du passé, ou bien il est absolument inutile de s'adonner à l'anthropologie qui ne sera toujours qu'un moyen pervers de mépriser les vaincus tout en donnant l'impression de les respecter [...]. » Latour ajoute un élément central dans cette égalité de traitement : « non seulement il faut traiter dans les mêmes termes les vainqueurs et les vaincus de l'histoire des sciences, mais il faut traiter également et dans les mêmes termes la nature et la société. [...] La sociologie, l'anthropologie et l'économie ont vécu si longtemps à l'abri des sciences et des techniques, qu'elles ne peuvent être utilisées *telles*

que l'on part du présupposé fort critiquable selon lequel la vérité n'a pas besoin d'explication parce qu'elle est la norme de la science.

Il faut ainsi poser la question de savoir quelle est la bonne prise en compte de la variation des contextes, c'est-à-dire jusqu'où il convient d'étendre la relativité d'une conception envers son contexte de production, qu'il soit expérimental, théorique, culturel ou sociologique. Plusieurs possibilités opposées s'offrent en effet : le contexte ne change rien au décalage et à l'erreur, la vision rétrospective maintenant ses droits ; le contexte doit nous permettre de comprendre pourquoi et comment il a pu y avoir erreur ou encore de mettre en avant la fécondité d'une théorie fautive⁹, celle-ci étant alors relativisée voire expurgée de la dimension de faute mais conservée en tant que concept pertinent ; enfin, la variation des contextes et leur incommensurabilité¹⁰ rendent l'idée d'erreur et son présupposé dogmatique caducs.

quelles pour rendre compte des objets durs. [...] Le travail de terrain que nous présentons ici est donc deux fois symétrique : il s'applique au vrai comme au faux, il s'efforce de retravailler et la construction de la nature et celle de la société. »

9 Cf. la conclusion du chapitre sur le phlogistique dans l'histoire d'Olivier Lafont, *Les étapes de la naissance d'une science*, Ellipse, Paris, 1994, p. 85, qui montre bien comment une réflexion sur l'intérêt d'une théorie peut s'appuyer sur le présupposé de sa fausseté : « Il convient de se garder, assurés que nous sommes du caractère erroné de la théorie de Stahl, de tout sentiment de vaine supériorité vis-à-vis de ces chimistes qui eurent le mérite de tenter d'élaborer un système rationnel avec les moyens dont ils disposaient. » Il est par contre remarquable que cette perspective réduise, voire annule la dimension morale et fautive de l'erreur.

10 Nous empruntons ce concept à Kuhn pour signaler une impossibilité ou plutôt un refus, qui consiste dans le fait qu'un « paradigme » puisse être la norme pour en évaluer un autre, cf. *La structure des révolutions scientifiques*, première édition Chicago, 1962, chapitres VIII, XIX et XI, et la « Postface », Flammarion, Paris, 1972, p. 269-84. Cette idée apparaît aussi comme une application d'un argument sceptique traditionnel, selon lequel on ne saurait être à la fois juge et parti, c'est-

CORPUS, revue de philosophie

Nous commencerons ainsi par discuter la validité de la théorie du phlogistique, puis nous examinerons le postulat réaliste à propos de la chimie, et enfin, nous verrons en quoi la notion d'erreur peut être rejetée sans que la supériorité de certaines théories soient remises en doute.

I. Les critiques de la théorie du phlogistique

Il convient d'abord de savoir ce que l'on entend en disant que la théorie du phlogistique est fautive et que le phlogistique n'a jamais existé.

Deux grandes raisons font que la théorie du phlogistique est considérée comme un paradigme de théorie fautive. D'une part, elle fournit une compréhension d'un ensemble de phénomènes en posant l'existence d'un corps dont nous savons qu'il n'existe pas, ou plus précisément, elle explique par un corps ce qui s'explique autrement. D'autre part, on peut préciser un moment où cette théorie a été *réfutée*, c'est-à-dire non seulement remplacée par une théorie plus précise, plus générale, plus adéquate, mais invalidée en elle-même. On considère même très souvent que Lavoisier a réfuté la théorie du phlogistique par une expérience. Or, la première chose que l'on peut dire pour montrer la complexité de ces problèmes, c'est qu'une *simple* expérience ne saurait réfuter une théorie qui postule une existence, puisqu'elle ne saurait *prouver* une non existence ou l'impossibilité d'une existence. Ce qu'a fait Lavoisier ne se résume donc pas à un succès expérimental. La fausseté de la théorie du phlogistique ne se comprend ainsi pas en termes de

à-dire ici à la fois dépendant d'un point de vue défendu et hors de ce point de vue dans un absolu théorique à partir duquel on pourrait évaluer les points de vue, cf. par exemple Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 14-6. Chez Kuhn, cette impossibilité de sortir de la dépendance d'un paradigme pour accéder à la nature même des choses est soulignée par deux métaphores : celle du groupe linguistique et de la vision du monde. Elles insistent sur le fait que le savant n'est pas hors de la perspective théorique qu'il met en œuvre, mais que c'est bien à partir d'elle que toute sa pratique de savant et sa représentation du monde sont déterminées.

vérité empirique (un protocole expérimental peut prouver une existence, un fait, comme la décomposition de la lumière, mais pas une impossibilité ou une non existence). On ne peut pas isoler la question de l'existence du phlogistique et en faire une question strictement expérimentale.

La scientificité de la théorie du phlogistique

Mais surgit alors une autre manière d'invalider la théorie du phlogistique, qui peut paraître encore plus radicale. Elle consiste à dire que la théorie du phlogistique n'est pas une théorie scientifique, ou pas une théorie de la science moderne, en entendant par là qu'elle entretient un rapport inadéquat à l'expérience. La question de la scientificité du phlogistique importe ici dans la mesure où l'idée selon laquelle une théorie n'est pas scientifique permet de la traiter comme une erreur, en un sens très fort, qui consiste à mettre en avant une dimension fautive tout en posant une incapacité à se hisser à un niveau adéquat.

Un usage systématique de ce type se trouve dans l'idée de falsifiabilité chez Popper. Il s'agit ainsi de savoir si la théorie du phlogistique est falsifiable, c'est-à-dire si elle admet l'expérience comme critère de réfutation ou si elle établit tout un appareil théorique qui vise précisément à empêcher que l'expérience *puisse* invalider la théorie. D'un point de vue historique, cette idée peut être envisagée en raison de la persistance de la théorie du phlogistique malgré certaines expériences qui la rendaient problématique, notamment celles de l'augmentation du poids des métaux après calcination. Or, la grande difficulté de cette critique est le danger rétrospectif qu'il y a à considérer comme fondamentaux ces décalages, en raison de la signification et de la portée qui leur ont été assignées par Lavoisier, et ainsi de les interpréter comme un manque ou une méconnaissance. Il apparaît en fait que les partisans du phlogistique n'ont pas méconnu les problèmes posés par leur doctrine et ont tenté d'y répondre : la question est donc celle de la force de ces réponses. Le problème doit ainsi être posé en terme de *force relative* des théories, avec leurs insistances, leurs points laissés accessoires. Cela doit permettre de montrer qu'on ne peut considérer *dans l'absolu* que la théorie du phlogistique est fausse ou non

CORPUS, revue de philosophie

scientifique. Soulignons d'abord certaines ambiguïtés à propos du critère de la scientificité comme falsifiabilité des théories.

Il faut en effet distinguer deux niveaux. D'une part, il y a la falsifiabilité comme possibilité effective d'invalidation par l'expérience, qui décrit ce qu'est la science par distinction des théories métaphysiques¹¹. Mais il y a d'autre part un niveau plus problématique, celui de la visée de falsifiabilité, qui décrit ce que doit être la science¹². Cet aspect permet de critiquer des confusions entre une démarche non scientifique et une prétention scientifique, et ainsi de rappeler la distinction fondamentale entre science et métaphysique. Cependant, il est manifeste que ces deux critères fonctionnent différemment : le premier comme description d'un être et le second comme norme d'un devoir être. Or, le débat sur le phlogistique n'a d'intérêt que si l'on considère ce dernier aspect. En effet, la théorie du phlogistique est en elle-même falsifiable puisqu'elle a été falsifiée, au moins au sens où une théorie prenant appui sur certaines expériences l'a supplantée. Il s'agit donc de savoir si elle constitue une théorie visant l'expérience comme instance de validation ou d'invalidation, et si elle a *anticipé* certaines expériences cruciales. Mais les choses deviennent alors très compliquées, puisqu'une théorie n'existe pas indépendamment des savants qui l'énoncent et la discutent, sous des formes et dans des perspectives différentes. Pouvons-nous dès lors affirmer que la théorie du phlogistique est en elle-même scientifique ou non, vise ou non l'expérience ? D'ailleurs, Popper, dans le texte cité note 12, parle bien du savant et de la manière dont il doit envisager les théories, et non de ces théories en elles-

¹¹ Cf. « La science et l'hypothèse », in *L'avenir est ouvert*, Flammarion, Paris, 1995, p. 86-7 : « la réfutabilité et le contenu empirique des propositions constituent le fondement de la différenciation entre métaphysique et science [...]. Elle affirme (cette distinction) que les propositions métaphysiques ont un tout autre rapport aux propositions expérimentales que les propositions scientifiques. »

¹² Cf. *idem*, p. 69 : « Mais le savant a le *devoir*, dans toute la mesure du possible, de s'orienter vers ce type d'expériences décisives, que l'on appelle en anglais « crucial experiments », du latin « experimentum crucis », et si possible de les faire. » Nous soulignons.

mêmes. Il existe cependant une portée critique sous-jacente très nette dans ce deuxième aspect du critère de la falsifiabilité, comme le montre le texte précédant cette citation :

J'ai souligné, dès le départ, dans mes publications de 1933 et surtout de 1934, que l'on pouvait se dérober à toute réfutation, mais qu'il importait d'essayer d'affiner sa théorie à tel point qu'elle *puisse* être réfutée. Et c'est effectivement ce qu'a fait Einstein avec sa théorie générale de la relativité. [...] Bien sûr, même si Einstein avait alors renoncé à sa théorie, il serait resté beaucoup de partisans d'Einstein pour dire : « Non, non, on n'est pas forcé de renoncer. » On n'est évidemment jamais forcé de renoncer à une théorie. On peut toujours essayé de sauver sa théorie à l'aide d'hypothèses annexes ou par d'autres moyens [...] ¹³.

Remarquons alors que la question de la scientificité conduit à penser l'erreur éventuelle comme une erreur de démarche scientifique et non comme une erreur de conception. En outre, l'idée même d'erreur semble problématique dans cette perspective, parce que la détermination de la démarche procède d'une « décision » et d'une « convention », comme l'affirme clairement Popper dans *La logique de la découverte scientifique*¹⁴. Comme celui-ci le souligne à partir d'une comparaison avec la démarche juridique du jugement par jury, cette conception invite à penser la *relativité* de la base empirique et de la théorie l'une part rapport à l'autre¹⁵, sur laquelle il nous faudra revenir.

13 *Ibid.*, p. 68-9.

14 Le choix du critère de démarcation est une question de « convention adéquate », cf. *La logique de la découverte scientifique*, Payot, 1973, p. 31. De même, l'accord sur les énoncés de base qui servent à corroborer ou à falsifier une théorie résulte d'une décision de s'arrêter dans leur examen, comme toute l'analyse de la base empirique du chapitre V le montre. Enfin, le rejet même des hypothèses *ad hoc* et des autres attitudes de sauvegarde d'une théorie mise en défaut est le résultat d'une décision, comme le souligne l'argumentation du chapitre IV contre le « conventionnalisme » et notamment la p. 20.

15 Cf. *idem*, p. 110.

CORPUS, revue de philosophie

Ainsi, l'idée de devoir du savant de s'orienter vers la recherche d'expériences cruciales a pour fonction de permettre de rejeter les hypothèses *ad hoc* et une certaine opiniâtreté dans la défense de sa théorie. Il faut aussi souligner l'insistance de Popper, dans la citation précédente, sur la propriété d'une théorie par les pronoms personnels, qui tendent à dissoudre la distinction entre le savant et la théorie. C'est pourquoi il convient d'examiner, malgré la difficulté soulevée, si et en quoi la théorie du phlogistique montre les signes de ce mauvais rapport à l'expérience, signalé par l'opiniâtreté, et si cela permet d'en déduire son caractère non ou peu scientifique.

La théorie du phlogistique défendue par Rousseau

La manière dont Rousseau, dans ses *Institutions chimiques*, défend la théorie du phlogistique est instructive, à la fois dans son opiniâtreté et dans son souci de répondre aux difficultés soulevées par l'expérience. En effet, il est un partisan déclaré du phlogistique, rattaché à la première terre de Beccher définie comme « la matière du feu ou le Phlogistique »¹⁶, et considérée ainsi comme un principe prochain du règne minéral. Rousseau considère que le phlogistique est démontré *a posteriori* par l'expérience et invoque la suite de son ouvrage comme preuve¹⁷. Cette manière de faire peut être comprise comme l'utilisation d'une rhétorique de la preuve expérimentale, où l'on invoque l'expérience d'une manière générale et vague. Une telle attitude pourrait répondre aux difficultés soulevées à propos de la chimie des éléments, incapable de prouver par des expériences déterminées qu'elle atteint bien des corps élémentaires non séparables. Ainsi, pour justifier la thèse selon laquelle le phlogistique est responsable des couleurs, Rousseau affirme qu'« une infinité d'expériences font voir que le feu seul est capable de produire et de changer toutes les couleurs qui sont

16 *Institutions chimiques*, 1747 (?), Fayard, 1999, I, 1, p. 21-2. Il faut donc remarquer que Rousseau, à la suite de Rouelle, identifie le phlogistique au feu considéré comme élément.

17 Cf. *idem*, I, 1, p. 23.

dans la nature.»¹⁸ La suite donne un exemple : « Quelles nuances, par exemple, ne peut-il pas donner aux métaux différemment calcinés. La rougeur du minimum duë à la réverbération de la flamme : la vive noirceur des suyes oélagineuses, les changements de couleur que produisent les vapeurs du soulfhre et les corpuscules des encres de Sympathie ; tout cela montre manifestement du aux effets du Phlogistique : Mais tous les corps se décolorent dès qu'ils en sont entièrement privés.»¹⁹. En l'occurrence, la multiplication des expériences et l'affirmation de leur caractère inépuisable est de peu de valeur pour la démonstration de la thèse : cela ne prouve pas que le phlogistique soit le seul facteur de la production et de l'altération des couleurs.

Cependant, Rousseau se montre soucieux des objections expérimentales au phlogistique et cherche à y répondre d'une manière précise. Dans le second chapitre du second livre, qui traite des « instruments naturels », Rousseau s'attache au feu et à son principe. Sa démarche consiste d'abord à rechercher une propriété essentielle au feu, sans se préoccuper pour le moment de sa nature. Elle aboutit à l'induction selon laquelle le feu a un effet « universel dans toute la nature »²⁰, à savoir la dilatation des corps. Cette manière de procéder nous éclaire sur le sens de l'entreprise de Rousseau : il s'agit de systématiser l'expérience en faisant un passage à la limite, à l'universel, à partir d'une induction sans défaut, ou sans absence selon la table de Bacon. À chaque fois qu'il y a feu, il doit y avoir dilatation et réciproquement. Dès lors, au sujet de la théorie du phlogistique, le problème se pose de la manière suivante : elle permet de systématiser un ensemble d'expériences et de théories, sur la combustion, des réactions chimiques, les phénomènes de chaleur..., la question est alors de savoir si elle est mise en défaut par quelque expérience ou domaine d'application. À ce propos, Rousseau se montre très sérieux et rigoureux dans son relevé des objections. Une implication centrale de la doctrine du

18 *Ibid.*, I, 1, p. 29.

19 *Ibid.*, I, 1, p. 29.

20 *Ibid.*, II, 2, p. 68.

CORPUS, revue de philosophie

phlogistique est que celui-ci se trouve « répandu généralement dans toute la nature » et existe « sans cesse en tout lieu quoiqu'en différentes quantités »²¹. Le froid est alors compris comme une diminution progressive de la quantité de phlogistique. Une expérience semble cependant mettre cela en défaut. En effet, Rousseau remarque que si l'on frotte deux pièces de fer plates l'une contre l'autre suffisamment longtemps, des étincelles en sortent et les pièces rougissent. Le problème est que « quelque temps que l'on veuille l'éprouver », « cet effet sera toujours proportionnel à la force et à la vélocité du frottement »²², ce qui semble contredire la proportion entre la chaleur et la quantité d'un corps particulier et mettre en défaut la nécessité de supposer un principe producteur du feu préexistant à ce feu. Face à cette objection, Rousseau invoque l'identité du feu produit, quelque en soit le mode de production, et affirme que le phlogistique est libéré par le mouvement des parties d'un corps. Ainsi, l'apparition et la disparition du feu ne sont que des apparences dues aux changements de concentration du feu, qui ne devient sensible que dans un état de resserrement déterminé.

Les développements de Rousseau et les débats concernent donc un *niveau théorique* où l'on balance des hypothèses en évaluant leur cohérence avec les faits connus et leur facteur d'intelligibilité. Au sens strict, les arguments de Rousseau ne réfutent pas l'objection ni ne prouvent la théorie du phlogistique, mais montrent sa *force relative*, jugée supérieure aux autres hypothèses, pour systématiser un grand nombre d'expériences. Il est aussi remarquable que la théorie du phlogistique soit en désaccord avec les données brutes des sens, qui manifestent une existence momentanée du feu, en lui assignant une cause constante, mise en action dans certains contextes. Cela souligne le caractère éminemment théorique et construit du phlogistique, qui n'est pas une croyance directement issue de certaines expériences mal comprises ou trop rapidement généralisées. Il faut donc rejeter l'idée selon laquelle le phlogistique serait encore proche de l'invention arbitraire ou de la croyance

21 *Ibid.*, II, 2, p. 77.

22 *Ibid.*, II, 2, p. 78.

dogmatique. De plus, la prise en compte très précise d'objections par Rousseau et l'effort de réponse empêchent de considérer que le phlogistique est une théorie préscientifique ou non scientifique au sens où elle constituerait une construction refusant la falsification. Au contraire, si Rousseau use par fois d'une rhétorique de l'expérience générale et relativement indéterminée, il s'appuie aussi sur des expériences précises, tant du côté des soutiens que de celui des objections. Celles-ci sont traitées à partir de la théorie, mais sans qu'on puisse assigner clairement une hypothèse *ad hoc*, ou, plus exactement, sans que les réponses soient construites tout exprès et qu'il soit produit des adaptations de circonstances considérées comme déjà comprises dans la théorie initiale, qui auraient pour fonction de rejeter un nouvel examen²³.

23 Il semble ainsi que les précisions importantes apportées par Popper à propos de la position méthodologique qu'il faut prendre à l'égard des hypothèses auxiliaires ne soient pas prises ici en défaut : « En ce qui concerne les *hypothèses auxiliaires*, nous décidons d'instituer la règle selon laquelle seules sont acceptables celles dont l'introduction ne diminue pas le degré de falsifiabilité du système en question mais, au contraire, l'élève. [...] Si le degré de falsifiabilité est élevé, l'introduction de l'hypothèse a réellement renforcé la théorie : le système exclut plus qu'il ne le faisait précédemment, il défend davantage. Nous pouvons également présenter les choses ainsi : nous devrions toujours considérer l'introduction d'une hypothèse auxiliaire comme une tentative pour construire un nouveau système et évaluer alors ce dernier sur cette base : si on l'adoptait, cela constituerait-il un réel progrès dans notre connaissance du monde ? », p. 81. Le rapprochement entre cette exigence et le texte de Rousseau n'est pas facile à faire, car celui-ci ne présente pas exactement une hypothèse auxiliaire, mais invoque un aspect de la théorie pour répondre à l'objection, c'est-à-dire l'identité du feu. De plus, il pourrait sembler que la réponse ne fasse que réinvoquer ce qui est justement mis en doute, et ainsi être l'exact opposé de ce que préconise Popper. Cependant, d'une part, l'identité du feu n'est pas un postulat *ad hoc*, mais bien un aspect important de la théorie du phlogistique corroboré par plusieurs expériences. D'autre part, la réponse de Rousseau permet, sinon d'augmenter le degré de falsifiabilité d'une théorie déjà existante, de *préciser* cette dernière et

Lavoisier et Stahl : la question des mesures

Une objection plus consistante à cette conception est traditionnellement donnée par la réalisation, par Lavoisier, d'une théorie qui s'appuie sur l'inversion d'une opération. Lavoisier oxyde le métal, le pèse, voit la correspondance entre le poids de l'oxygène perdu et l'accroissement du poids du métal, puis sépare de nouveau les deux éléments. Il faut remarquer la très grande force de ce type de démarche, associée à des mesures précises²⁴. Or, en tant que telle, l'inversion n'est pas un critère

ces implications et de fournir par là des angles d'attaque éventuels pour un prochain test : la théorie du phlogistique s'est proposée un premier test et par sa réponse, puisqu'elle suppose un certain nombre de choses comme l'identité du feu et l'échappement du phlogistique dans toutes les production de feu, elle se soumet à de futurs tests, ou autrement dit, elle défend une position *plus déterminée*. Peu importe, à ce niveau, que Rousseau présente immédiatement des tests futurs possibles. Il est clair qu'il défend ici la théorie du phlogistique et se contente de certaines objections actuelles, mais sa défense, et c'est ce qui compte ici, n'invoque pas autre chose que des arguments *scientifiques*, au sens de Popper. Remarquons en effet que la falsifiabilité comme devoir être admet des degrés et concerne toutes les nuances possibles entre les auteurs et leurs diverses attitudes par rapport à aux théories. On aurait donc pu souhaiter que Rousseau anticipe d'autres tests, mais il est manifeste que sa démarche n'est pas moins scientifique et pertinente dans son argumentation et son rapport à l'expérience que celles d'autres théoriciens défendant une conception.

²⁴ La force relative de ce genre de procédé consiste dans la recherche de la constitution d'une expérience cruciale. Newton, dans son *Optics* en fournit un premier modèle célèbre, puis, pour la chimie, Joseph Black, dans sa découverte de l'anhydride carbonique, rapportée par exemple par Roland Mousnier, *Progrès scientifique et technique au XVIII^e siècle*, Plon, Paris, 1958, chapitre VIII. Black se mit à étudier la magnésie blanche dans une perspective médicale : trouver un remède pour la goutte et la pierre moins caustique que l'eau de chaud. Il est amené à traiter ce que Mousnier appelle, selon le nom moderne, du carbonate de magnésium avec des acides et remarque que résultat est analogue

avec des réactions connues avec la craie : dégagement de chaleur, formation d'un corps nouveau et d'eau. Cela suggère à Black l'idée de calciner sa magnésie « douce », ce qui lui donne une poudre blanche qui a perdu les 7/12èmes du poids originel de la magnésie douce. Dans le langage moderne, nous dirions que la différence est due au dégagement de CO₂, l'anhydride carbonique, et qu'il est resté de l'oxyde de magnésium. Black suppose alors que la différence de poids est due à « une substance aérienne élastique ». Selon Mousnier, « c'était la première fois qu'un gaz en combinaison était pesé ». Voici le moment crucial où l'inversion du processus devient déterminante. Mousnier cite alors Black qui nous éclaire à propos de son raisonnement et surtout du sens de sa démarche :

« Pour me corroborer dans mon opinion, je réfléchis au moyen de rendre, s'il était possible, à la magnésie calcinée l'air qu'elle avait perdu par la calcination. Et je me demandai comment la magnésie avait acquis cet air. Elle ne pouvait l'avoir acquis pendant qu'elle était encore combinée avec l'acide vitriolique dans le sel d'Epsom, car l'effervescence que la magnésie produit au contact d'un acide prouve que celle-ci ne peut pas être combinée en même temps avec un acide et avec cet air en question. La magnésie en peut donc avoir reçu cet air que de l'alcali [utilisé pour produire le carbonate de magnésium], employé pour la précipiter. »

Ainsi, Black veut vérifier par la possibilité expérimentale de l'inversion du processus, que c'est bien à un dégagement d'« air » que la différence de poids est due. Malgré sa compréhension du phénomène par une théorie, il considère en bon physicien expérimental que seule la réalisation de l'inversion constituera une preuve positive. Il élabore ainsi un protocole expérimental qui lui fait retrouver le même poids de magnésie à partir des 7/12èmes de poudre, qu'il a dissouts dans de l'acide vitriolique puis précipité par l'alcali. Ce point est tout à fait crucial puisqu'il précise la différence entre le cercle sceptique et celui de la philosophie expérimentale qui procède par analyse et synthèse, à savoir la *mesure*. En effet, ce qui donne à Black la certitude expérimentale d'avoir synthétiser le produit, c'est qu'il établit les mêmes proportions que celles issues de l'analyse. La balance, comme pour Lavoisier, joue alors un rôle décisif.

CORPUS, revue de philosophie

de l'infériorité du phlogistique, puisqu'au contraire elle est invoquée à son appui. Rousseau, pour prouver la présence du phlogistique dans les métaux, nécessaire puisqu'ils peuvent être calcinés, s'appuie sur une expérience connue d'inversion de l'opération de la calcination :

Enfin une expérience qui prouve encore mieux l'existence du phlogistique dans les métaux, c'est qu'après les avoir calcinés on en rétablit la chaux ou le verre dans leur état métallique en leur rendant la matière inflammable par le concours de quelque graisse ou des charbons²⁵.

Bernard Joly considère ainsi que, du point de vue de la *réversibilité* de l'opération de calcination, assimilée à une

Une dernière étape a conforté cette certitude expérimentale : elle consiste en l'analyse du produit de synthèse, c'est-à-dire dans la possibilité de retrouver les 7/12^{èmes} de poudre blanche à partir des mêmes procédés. Ce point a aussi son importance, car il donne un critère *expérimental* à l'affirmation d'identité des deux substances, par leur similitude par rapport aux mêmes réactions. C'est ce que l'on peut appeler une *identité opératoire*, c'est-à-dire postulée en raison de la similitude de comportement aux mêmes opérations. Or, nous y reviendrons, cette identité est fondamentale en chimie et il ne faut pas la confondre avec une identité substantielle ou réaliste, notamment en considérant hâtivement que les corps des chimistes su XVIII^e sont les mêmes que certains corps modernes où seul le nom changerait.

Cette question intervient ici à travers celle de la distinction entre les corps, ou, plus précisément, celle de l'isolation d'un corps. En effet, comme le souligne Mousnier, Black restait confronté à la question de savoir si c'était tout l'air qui entraînait en jeu ou seulement une partie. Là encore, seul un protocole expérimental pouvait trancher. Ainsi, Black place de deux côtés différents 4 onces de chaux et 4 onces d'eau ordinaire sous une pompe à air, puis fait le vide. Il se dégage alors deux gaz. Or, le gaz qui se dégage de la chaux est visiblement distinct de celui qui se dégage de l'eau, à savoir l'air atmosphérique. Black avait une preuve expérimentale que seule une partie de l'air était attirée par l'eau de chaux, qu'il appelle « air fixé ».

²⁵ *Ibid.*, I, 1, p. 28.

combustion, si l'on ne tient pas compte de la question de l'augmentation de poids, « la théorie du phlogistique rend compte des phénomènes de manière aussi satisfaisante que la théorie de l'oxydo-réduction, telle qu'elle sera développée à partir de Lavoisier. »²⁶. De plus, l'idée selon laquelle la calcination consiste en un processus de déperdition d'une matière, le phlogistique, trouve un fondement important dans cette expérience reproductible : la réversibilité est produite par un ajout²⁷. Cela permet de justifier la compréhension de l'opération initiale en terme de perte et ainsi de souligner la pertinence et la force de la théorie du phlogistique, éloignée de toute croyance arbitraire.

26 « La question de la nature du feu dans la chimie de la première moitié du XVIII^e siècle », *Corpus*, n° 36, p. 57.

27 Cette réversibilité de l'opération sous forme de déperdition puis de retour est déjà soulignée par certains textes alchimiques, même si le fait reste discuté et, surtout, si l'opération n'est pas posée en paradigme de compréhension. Cf. la description par Fernel de la première étape de l'élaboration de la pierre philosophale et la négation par Libavius de la réversibilité du processus, citées par S. Matton, « Fernel et les alchimistes », *Corpus* n°41. Voici le passage de Flamel tiré du *De abditis rerum causis*, édition de Leyde, 1644, p. 246-9, p. 160-1 dans l'article de Matton : « Mélangez deux onces d'or très pur avec dix fois plus de vif-argent préparé avec un grand soin technique, et dissolvez à feu doux, jusqu'à ce que le vif-argent s'exhale complètement, et qu'il reste le poids antérieur d'or réduit en une poudre noire qui néanmoins, une fois liquéfiée, puisse revenir à la nature propre de l'or. » Plus loin Fernel désigne cette poudre comme une « chaux ». Le texte de Libavius, tiré de son *Appendix necessaria Syntagmatis Arcanorum Chymicorum*, p. 236 (le texte initial fut publié en 1613 à Francfort), p. 170-1 dans l'article de Matton, s'appuie sur une comparaison critique de ce passage et d'un autre de Barnaud tiré du *Commentariolum in aenigmaticum quoddam epitaphium*, Leyde, 1597, p. 10-3, que Fernel aurait mal compris : « B. : qui (la poudre noire) néanmoins, une fois liquéfiée, NE PUISSE PAS se changer en l'ancienne nature de l'or. Fernel omet la négation, et révèle son ignorance en écrivant : qui néanmoins, une fois liquéfiée, puisse revenir à la nature propre de l'or. »

CORPUS, revue de philosophie

Pourtant, n'y a-t-il pas un défaut majeur dans cette inversion, puisqu'elle semble méconnaître les mesures des poids avant et après calcination ? En effet, la théorie du phlogistique explique par une déperdition de phlogistique la calcination qui a pour effet une augmentation de poids, et par une réintroduction de phlogistique, l'opération inverse qui se manifeste par une diminution de poids. La mesure semble invalider la théorie du phlogistique, et elle sera invoquée par Lavoisier en ce sens. Nous aurions donc affaire à une erreur par *omission*, ou plus certainement par *négligence*. De plus, il semble y avoir même erreur manifeste et *faute*, puisque ces différences de poids sont connues depuis très longtemps. Della Porta les mentionne dans sa *Magie naturelle*²⁸. Cependant, ces faits étant connus, la théorie du phlogistique n'est pas nécessairement en défaut puisque Stahl propose, contrairement à ce que dit Metzger²⁹, une explication de ces mesures dans son cadre : il suffit de supposer le phlogistique moins dense que l'air³⁰. Mousnier

28 *Magiae naturalis, Libri IX*, Francfort, 1591, traduction *La magie naturelle ou les secrets et miracles de la nature*, édition conforme à celle de Rouen (1631), Daragon, Paris, III, 4, p. 235.

29 *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*, Albert Blanchard, Paris, 1930, réédition 1974, p. 186.

30 Cf. Mousnier, *op. cit.*, p. 76-7, qui s'appuie sur un article du pharmacien Charles Bedel publié en 1952 dans *L'Encyclopédie et les techniques*. B. Bensaude-Vincent souligne, dans l'article « Phlogistique » du *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences* publié sous la direction de D. Lecourt, PUF, Paris, 1999, que Guyton de Morveau a utilisé cet argument de la « volatilité essentiel » du phlogistique dans une « Dissertation sur le phlogistique » de 1772. Si l'on en croit Mousnier et Bedel, Stahl aurait donc déjà proposé cette solution, mais il semble que Guyton de Morveau lui assigne plus clairement un rôle argumentatif dans une polémique qui prend un caractère nouveau : la question des mesures pourraient invalider le phlogistique, il *faut* donc répondre. Dans cette période, en effet, le phlogistique subit diverses critiques, comme celle de deux articles anonymes du *Journal de l'abbé Rozier*, qui selon B. Bensaude-Vincent et I. Stengers « dénoncent le caractère fictif, hypothétique, du phlogistique à peu près dans les

souligne que cette manière d'écartier l'objection est « très pertinente ». En effet, elle résout entièrement la difficulté sans impliquer des suppositions paradoxales ou extravagantes. En outre, Metzger indique que des disciples de Stahl ont présenté d'autres explications possibles afin de lever l'objection, comme l'hypothèse de Kunckel selon laquelle l'augmentation est due à une condensation des parties terrestres lors de la calcination³¹.

Il n'en reste pas moins que cette explication est formulée *ad hoc*, directement et uniquement dans le but de rendre la théorie cohérente avec une expérience. Comme le dit Metzger, il s'agit de trouver des explications « en marge de la théorie » à « une énigme plus ou moins agaçante »³². La théorie du phlogistique semble ainsi tomber sous le coup de la critique popperienne en suivant un des quatre éléments de la stratégie « conventionnaliste » de sauvegarde, celui qui semble de plus le plus important³³. Cela

mêmes termes que Lavoisier dix ans plus tard », *Histoire de la chimie*, La Découverte, Paris, 1995, p. 112.

31 Cf. Metzger, *idem*, p. 187.

32 *Ibid.*, p. 188.

33 Cf. *La logique de la découverte scientifique*, p. 79-82. Le texte énumère quatre moyens d'« atteindre, pour tout système axiomatique choisi, ce qu'on appelle sa « correspondance avec la réalité », selon une citation de Carnap donnée par Popper, à savoir : l'introduction d'hypothèses *ad hoc* ; la modification des « définitions ostensives », c'est-à-dire des définitions attribuant « à un concept une signification empirique déterminée en le *mettant en corrélation* avec certains objets appartenant au monde de la réalité » (p. 73), dont Popper montre au paragraphe 17 la limite puisque les concepts universels ne peuvent être définis explicitement qu'à l'aide d'autres concepts universels ; le doute envers la « confiance à accorder à l'expérimentateur » et enfin le doute envers la « clairvoyance du théoricien » (p. 79). L'introduction d'hypothèses *ad hoc* constitue en effet le problème le plus central, puisque dans les deux derniers cas, le doute peut être légitime et qu'il semble surtout possible d'interpréter tous ces « stratagèmes » comme des hypothèses auxiliaires, formulées explicitement ou sous la forme d'attitudes sceptiques envers les critiques. Ainsi, l'analyse du problème des définitions explicites, au paragraphe 20, et le choix méthodologique

CORPUS, revue de philosophie

constitue-t-il pour autant une attaque contre la théorie ou contre sa scientificité ? Rétrospectivement, il est clair que cela met en défaut la validité de la théorie, puisque Lavoisier a établi que « le phénomène qui paraissait exceptionnel n'était pas spécial aux calcinations, mais au contraire, général aux combustions »³⁴, et lui a assigné une importance cruciale dans le cadre de sa théorie de l'oxydoréduction. Il a fourni une explication plus *générale* et plus *centrale* à un phénomène qui n'était avant qu'une objection partielle. Mais, précisément, cet aspect montre que ce n'est qu'*en vertu* d'une meilleure conception, plus générale, mieux liée à des faits qui l'appellent ou qui sont éclairés par elle, qu'une conception préalable peut être jugée insatisfaisante. En son absence, il n'y a aucune raison de refuser une théorie systématisant convenablement un grand nombre d'expériences et permettant de classer des faits et de les éclairer. Comme le souligne Kuhn, le fait de chercher à résoudre des problèmes dans un certain cadre théorique est le résultat même de l'adoption d'un paradigme. Or, les réponses formulées à la difficulté en question, ou le fait même qu'il y ait des réponses simples et cohérentes, étaient satisfaisants pour les partisans du phlogistique. En l'absence d'une théorie qui assigne une autre importance et un autre enjeu aux mesures en question, il n'y avait pas de raison de chercher mieux. Il faut corrélativement souligner la supériorité manifestée par la conception de l'oxydo-réduction, une fois mis en avant ces aspects dans le cadre fixé par Lavoisier. La concurrence entre ces théories et leur force relative doivent ainsi être prises en

proposé par Popper « de ne pas employer de concepts non définis comme s'ils étaient définis de manière implicite » (p. 73), peuvent être compris comme la prescription de refuser l'ajout de nouveaux sens à un concept défini par l'usage : « En ce qui concerne ces concepts, nous interdisons les altérations clandestines de l'usage » (p. 82). D'une manière générale, il s'agit donc d'écarter la possibilité toujours offerte de rajouter une hypothèse permettant d'accorder *immédiatement et sans nouvel examen* une théorie avec des objections.

34 *Ibid.*, p. 188.

compte et maintenues, même lorsqu'on souligne la force de la théorie du phlogistique³⁵.

La théorie du phlogistique doit donc être tenue pour une théorie scientifique à part entière, au sens où elle constitue un cadre théorique permettant de comprendre, de systématiser et de classer un grand nombre de phénomènes. Elle doit même être considérée comme une théorie forte, en rapport à un contexte expérimental et théorique déterminé. Il est dès lors manifeste qu'elle ne doit pas être tenue pour une croyance des anciens chimistes, assimilable à un reste de préscientifique ou à une méthode non scientifique ou mal dégrossie, que Lavoisier aurait enfin réfutée. Par ailleurs, cette idée est fortifiée par le fait que le phlogistique n'est pas un paradigme universellement admis par les chimistes du milieu du XVIII^e siècle, comme le souligne Venel. Celui-ci le rattache à une théorie précise à propos du problème de la nature et de la production du feu, ce qui le distingue d'une croyance insuffisamment réfléchie ou

35 Cet aspect prend une certaine importance si l'on veut pouvoir opposer une argumentation aux tentatives de retour en arrière, ou surtout, aux visions rétrospectives intenable qui veulent voir dans des conceptions anciennes les prémisses ou même des anticipations de théories modernes. On trouve encore ce genre d'analyse dans la défense de l'existence de la pierre philosophale par Jacques Sadoul, *Le trésor des alchimistes*, J'ai lu, Paris, 1971, notamment au chapitre intitulé « L'alchimie et la science moderne », qui s'appuie sur des découvertes modernes tout en insistant sur l'orgueil de la « science officielle » et sa méconnaissance d'un savoir qui la dépasse. La même tendance se retrouve dans les écrits de Jacques Bergier, par exemple dans sa préface à la traduction française du livre de Holmyard sur *L'Alchimie*. De plus, la démarche de Popper exige aussi cette mise en balance des forces relatives des théories les unes par rapport aux autres et par rapport à un contexte expérimental, qui constitue le mouvement même du progrès scientifique. Comme nous le verrons, cela ne signifie pas nécessairement que la théorie relativement plus faible est *fausse* ou réfutée, mais qu'elle est moins falsifiable. Cf. *La logique de la découverte scientifique*, chapitre VI.

CORPUS, revue de philosophie

automatiquement admise en vertu d'un préjugé³⁶. Ainsi, on ne saurait parler ni de négligence ni d'omission, puisque la question des mesures de poids *devient* centrale avec Lavoisier, et encore moins de croyance erronée. Mais on peut aller plus loin et affirmer que l'idée même d'erreur en raison d'un décalage est indue, parce qu'il ne convient pas de maintenir un rapport de décalage entre vérité et erreur, mais un rapport de rectification, ou, si l'on insiste sur un effet de rupture, un changement qui concerne à la fois le contexte expérimental, sa lecture et l'édifice théorique. Celui-ci ne saurait donc pas être isolé pour être comparé à un autre comme si le socle empirique et le contexte étaient immuables. Cependant, pour examiner la pertinence de cette idée, il faut s'intéresser à l'idée selon laquelle un tel socle pourrait être trouvé dans la réalité elle-même, c'est-à-dire discuter le postulat réaliste à propos de la chimie.

II. Critique de la position réaliste a propos de la chimie

Ce postulat une fois posé semble toujours moins fort que lorsqu'il est présupposé dans le travail scientifique. En effet, la formulation en forme de postulat tend à en souligner la fragile justification face à l'attention envers les multiples niveaux de

³⁶ Cf. l'article « Feu (Chimie) » de l'*Encyclopédie* : « Stahl a designé cette matiere [le feu comme substance particulière, comme principe] par le mot grec *phlogiston*, qui signifie *combustible, inflammable* ; expression que nous avons traduite par celle de *phlogistique*, qui est devenue *technique*, & qui n'est pour nous, malgré sa signification littérale, qu'une de ces dénominations indéterminées qu'on doit toujours sagement donner aux substances, sur l'essence desquelles regnent diverses opinions très-opposées : or les dogmes de Becher & de Stahl, sur le principe du *feu*, qui paroissent démontrables à quelques chimistes, sont au contraire, pour quelqu'autres & pour un certain ordre de physiciens, incompréhensibles & absolument paradoxes, & par conséquent faux ; conséquence que les premiers trouveront, pour l'observer en passant, aussi peu modeste que légitime. Quoi qu'il en soit, ce sera sous ce nom de *phlogistique* que nous traiterons du principe de la composition des corps, que nous croyons être le *feu*. ».

construction des énoncés, qui rendent problématique l'idée, en partie naturelle durant la recherche proprement dite, selon laquelle nos concepts et théories représentent le monde et en constituent une sorte de corrélat. Or, relativement aux concepts et conceptions chimiques, un tel postulat devient encore plus problématique puisque les corps chimiques eux-mêmes sont construits et non trouvés tel quel dans la nature. Nous nous proposons d'examiner cette thèse en partant, non plus du phlogistique, mais de la découverte célèbre de Black.

Le caractère rétrospectif et intenable de l'attitude qui consiste à voir dans les entités passées les entités modernes est assez évident dans certains cas extrêmes, comme lorsqu'on se laisse prendre par une identité de mots pour poser une identité de concepts, de référents et d'implications théoriques, à propos du terme d'atome par exemple³⁷. Cependant, à mesure que la distance historique se réduit et que le contexte intellectuel et scientifique gagne en proximité, cette attitude semble devenir plus recevable et plus courante. Ainsi, si aucun commentateur ne s'amuse à chercher les équivalents modernes des concepts alchimiques fondamentaux, cela est fréquent pour la chimie du XVIII^e siècle. Roland Mousnier en fournit un cas radical en retranscrivant les expériences de Black à propos de sa découverte de l'anhydride carbonique dans le langage et la théorie modernes. Certaines de ses remarques sont instructives car elles montrent une recherche constante de transposition dans la science contemporaine du commentateur et du lecteur :

Il opérait sur une espèce de « terre », comme on disait alors, qui avait été découverte auparavant par le chimiste Hoffmann. Cette « terre », c'était le carbonate de magnésium.

Ce carbonate de magnésium, Black n'en avait pas à sa disposition. Il opérait sur le « sel d'Epsom », ou « acide

37 Cf. par exemple l'introduction au *De Natura rerum* de Lucrèce par Henri Clouard, qui malgré des nuances semble tenté de considérer l'atomisme antique comme le « précurseur », au moins partiel, de la science moderne fondé sur la notion d'atome. Cf. *De la nature*, G-F, Paris, 1964, introduction, p. 8.

CORPUS, revue de philosophie

cathartique amer », c'est-à-dire, dans notre langage actuel, le sulfate de magnésium, SO^4Mg .

Il s'agit pour lui de tirer de cal du carbonate de magnésium. Alors il le traite par l'alcali. Qu'est-ce que « l'alcali » ? C'est toujours un terme extraordinairement difficile à préciser, quand on le rencontre dans un texte du XVIII^e siècle, parce que ce peut être de la soude, cela peut être de la potasse, ce peut être même de l'ammoniaque. Ici, dans le cas de Black, c'est du carbonate de potasse, CO^3K^2 ³⁸.

Dans la suite de son exposé, Mousnier utilise uniquement les termes modernes. L'usage des guillemets et l'indication des termes du « langage actuel » suggèrent qu'il s'agit de *traduire* le langage de Black. La traduction recherchée est conçue comme un rapport de correspondance terme à terme. Dans le cas de l'alcali, il est frappant de voir que Mousnier est gêné par l'absence de correspondance exacte. Il est encore plus remarquable qu'il l'impute à une sorte d'équivocité du terme au XVIII^e siècle, qui est par conséquent « difficile à préciser ». Or, s'il demande à être précisé, c'est parce que notre théorie ne reconnaît pas de corps qui lui soit adéquat, il faut donc *chercher* de quoi parle Black, étant ainsi posé qu'il ne le sait pas exactement lui-même, son discours étant jugé par rapport au nôtre. Si Mousnier ne parle pas d'erreur, puisqu'il présente une grande découverte, on voit qu'il souligne un *manque* de rigueur. Le point essentiel qui rend compte de cette attitude et explique cette recherche de précision et de correspondance exacte, est un présupposé réaliste. En effet, les formules exprimant cette correspondance, « c'était le... », « c'est-à-dire », « c'est du... », indiquent qu'il s'agit de traduire des termes se référant à un même être en cherchant quel est cet être. La recherche de précision est subordonnée à l'idée selon laquelle notre langage cerne les êtres en question d'une manière adéquate, c'est-à-dire en ayant un terme pour un corps, qu'il constitue ainsi la norme par rapport à laquelle le langage de Black est équivoque. Il apparaît alors que le rapport entre les concepts et les entités des chimistes du XVIII^e siècle et ceux des chimistes modernes est un

38 Mousnier, *op. cit.*, p. 190.

rapport de simple traduction fondé sur l'existence d'êtres réels, extérieurs à ces termes et auxquels ils correspondent, et que tout décalage entre les deux langages est à comprendre comme un défaut du plus ancien qui est équivoque ou n'est pas adéquat d'une manière quelconque à ces êtres.

Or, une telle manière de voir les choses n'est pas moins rétrospective que celle qui consiste à donner au terme atome chez les anciens une portée et un sens qu'il ne peut avoir que dans une perspective moderne. Cette perspective rétrospective est seulement plus complexe et moins naïve. Elle passe par la médiation d'un présupposé réaliste qui implique de comprendre le rapport entre deux termes comme un rapport de traduction entre deux langages. Mais cette perspective, en ne retenant qu'un rapport entre des termes, oublie complètement qu'il y a d'abord une différence entre des *théories*, des *contextes* intellectuels et scientifiques, des *connaissances* expérimentales. Elle revient à considérer que les concepts et les entités sont indépendants d'un contexte théorique et expérimental déterminé.

L'idée de production des corps chimiques

Une telle méconnaissance des enjeux particuliers et historiques des concepts et entités est fortement critiquable. Elle repose sur l'idée qu'il y a des corps chimiques indépendamment des théories et des expériences, ce qui est difficilement tenable. Comme le dit Metzger, les réactifs ne sont pas « offerts gracieusement par la nature »³⁹, on ne peut considérer qu'ils existent tels quels indépendamment des doctrines et sont appréhendés comme des objets qui tombent sous le sens en présentant d'eux-mêmes leurs propriétés et leurs rôles. Metzger va ainsi jusqu'à déclarer que les réactifs chimiques sont « presque sans exagération, créés par la théorie ; du moins sans l'aide de la théorie qui a orienté les recherches du chimiste, jamais la science ne les aurait obtenus et étudiés »⁴⁰. Cette

39 Cf. « L'historien des sciences doit-il se faire le contemporain des savants dont il parle », p. 18-9.

40 *Idem*, p. 19.

CORPUS, revue de philosophie

citation soulève une difficulté importante dans l'examen du problème qui nous occupe : les restrictions employées ont pour résultat une ambiguïté fondamentale de la thèse énoncée. Cela pourrait être le signe que la critique de la rétrospection radicale est aisée mais qu'il est difficile de totalement s'en débarrasser, que le critique éprouve comme une réticence à aller jusqu'au bout de sa critique. Metzger énonce en fait deux thèses qui ont des implications contradictoires par rapport au problème. Si l'on admet que les théories constituent en quelque façon les réactifs chimiques, on ne peut plus admettre que les corps chimiques soient identiques à travers les époques. Si, au contraire, on dit seulement qu'elles interviennent pour diriger les recherches, cela laisse la possibilité que celles-ci aboutissent à la découverte de corps extérieurs à elles, qui seraient le fondement de la thèse d'une identité entre les entités anciennes et modernes. La question est donc de déterminer si le rôle des théories et des recherches chimiques concerne la constitution des corps eux-mêmes, ou seulement leur appréhension et leur découverte.

La première chose à faire est de souligner le rôle des théories pour savoir s'il va jusqu'à la constitution des corps. Cela permet en premier lieu d'insister sur la différence de contexte scientifique entre le XVIII^e et l'époque moderne, que l'on ne peut réduire à une question de langage. La prise en compte de cette différence permet de contrer la perspective rétrospective en affirmant, selon une expression de Metzger, que « les savants d'autrefois n'ont pas rédigé les résultats de leurs recherches pour faciliter le travail des futurs historiens de la science »⁴¹. Cela implique que des similitudes de mots ou le seul fait qu'il existe un terme pour désigner un corps ne puissent pas être compris comme le signe d'une identité de concept. Les chimistes anciens n'écrivent pas dans une autre langue sur les mêmes objets, mais *construisent* leurs objets en fonction de l'orientation de leurs recherches, de modèles théoriques, d'expériences connues ou en question. En chimie, deux éléments font que ces différences rendent clairement impossible de considérer comme identiques les corps des chimistes du XVIII^e et des chimistes

41 *Ibid.*, p. 19

modernes : la détermination et les variations de l'*homogénéité* et la *pureté* des corps.

Ces deux éléments prennent tout leur sens si l'on considère que les corps chimiques sont toujours *produits*, au sens où ils sont le résultat de pratiques expérimentales en rapport à des théories. Au XVIII^e siècle, il s'agit surtout de la pratique d'analyses, à partir desquelles les corps résultants sont classés. Ce sont ces classifications qui expriment le mieux la nature des corps, ceux-ci ne leur préexistant pas. Ainsi, le terme d'alcali n'est pas équivoque et imprécis, au sens où il recouvrirait plusieurs corps différents méritant chacun un nom propre, puisqu'il ne prétend pas désigner un corps au sens moderne, c'est-à-dire identifié par sa structure moléculaire, mais constitue une classe de corps similaires. Ce point est clairement visible dans l'article « Sel et Sels » de l'*Encyclopédie*. Les sels se décomposent en trois « espèces de substance » : les acides, les alkalis et les sels neutres, définies par certaines propriétés. L'espèce des alkalis se distingue en alkalis fixes et alkalis volatils, les premiers étant constitués de trois espèces différant seulement en fonction de leur quantité de principe terreux. Cela montre que ces espèces ne sont pas confondues avec des corps, mais qu'elles ont une homogénéité selon certaines propriétés et leurs principes constituants. La propriété remarquable des alkalis est de produire de l'effervescence au contact des acides. L'article « Alkali » définit ainsi d'une manière générale cette espèce en disant qu'elle « signifie en général tout sel dont les effets sont différents & contraires à ceux des acides ».

Si le terme d'alcali pose problème à Mousnier, c'est sans doute parce que cette catégorie n'existe plus, en tous cas avec ce mot. L'utilisation du terme acide aurait peut-être moins prêté à cette difficulté. Quoiqu'il en soit, si Black dit qu'il traite son sel d'Epsom ou acide cathartique amer par l'alcali, c'est vraisemblablement qu'il cherchait à produire une réaction similaire à celles causées par la présence d'un alcali et d'un acide. Il avait donc besoin d'un corps de la catégorie alcali, sans qu'il soit nécessaire de déterminer plus précisément quel était cet alcali et quelles étaient ses propriétés individuelles. Il est aussi possible qu'il n'ait eu que cet alcali sous la main. Il faut en tous cas refuser de considérer que cet usage résulte d'une

CORPUS, revue de philosophie

négligence de la part des chimistes de cette période ou d'une erreur manifeste sur la distinction entre les corps.

La plupart du temps, les commentateurs donnent une indication d'équivalents modernes aux termes anciens, en laissant entendre qu'il peut y avoir de nombreux décalages. Ainsi, B. Bensaude-Vincent et I. Stengers proposent une « Nomenclature » des « Equivalents approximatifs des termes anciens utilisés » dans leur *Histoire de la chimie*⁴². Une telle démarche est instructive d'un point de vue didactique, afin de donner une idée des corps en question, mais elle pose elle aussi des problèmes d'un point de vue théorique. Peut-on considérer que l'oxygène est l'équivalent approximatif de l'air déphlogistiqué, alors que ces deux notions font référence à des doctrines fondamentalement divergentes (le phlogistique de Beccher et Stahl et la théorie de Lavoisier) ? Cela présuppose encore une fois, ne serait-ce que dans l'esprit du lecteur, que malgré les différences de langage et de théorie, on a en gros affaire aux mêmes êtres. Il faut ainsi reposer la question de savoir si malgré les différences théoriques, on peut poser l'existence d'un référent grossièrement identique. La notion de pureté devient alors essentielle.

La pureté des corps chimiques

Un corps chimique pur est un corps bien isolé où aucun élément étranger n'est présent. Ainsi, Metzger signale que, souvent, les corps des anciens chimistes ne sont pas purs. Par exemple, l'antimoine est souvent en fait du sulfure d'antimoine et l'acide de sel marin peut contenir de l'acide vitriolique⁴³. Cela veut en fait dire que les corps sont mal isolés, ou plutôt, qu'ils sont moins bien isolés que les corps des chimistes modernes. Mais qu'est-ce qu'un corps isolé et comment parvient-on à l'isoler ? Si l'on reprend les exemples de Metzger, isoler

⁴² *Histoire de la chimie*, p. 334. De même, les auteurs proposent une description des expériences de Black « en notation stoechiométrique », p. 104, note 2.

⁴³ Cf. « L'historien des sciences doit-il se faire le contemporain des savants dont il parle ? », p. 18-9.

l'antimoine implique de pouvoir le distinguer d'autres corps, dont le sulfure d'antimoine, en leur reconnaissant des propriétés spécifiques. Puisque les corps chimiques sont produits et connus par des manipulations expérimentales, cela suppose que l'on ait reconnu des caractères propres à chacun des corps dans leur analyse et dans leurs réactions avec d'autres corps. Ainsi, les sels se distinguent des autres corps par certaines propriétés : être solubles, incombustibles par eux-mêmes et « savoureux » (au sens d'avoir du goût)⁴⁴. D'Holbach refuse d'assimiler tous les corps qui se cristallisent à des sels, parce que cela reviendrait à confondre de nombreux corps très différents. A partir de là, les acides, alkalis et sels neutres se distinguent en espèces différentes selon des propriétés et des constitutions propres⁴⁵. Ainsi, les acides sont considérés comme participant à la constitution de tous les sels, les alkalis n'étant alors que des acides combinés avec d'autres principes. D'Holbach invoque la simplicité de la nature et certaines expériences pour étayer cette idée : « l'expérience fait voir dans le regne végétal, quand il passe par tous les degrés de la maturité & de la fermentation, les acides se perdre, se changer en alkalis, & redevenir ensuite acides. » L'identité d'un corps, au sens de ce qui fait qu'on le reconnaît, dépend donc de ses propriétés sensibles, de ses réactions par rapport aux autres corps et de la manière dont il est produit. Pour ce dernier point, on peut notamment penser au fait que les corps prennent leur nom, au moins générique, des corps dont ils sont issus, l'eau, la terre, l'air⁴⁶. Le terme d'alcali,

44 Article « Sel et Sels ». Cf. aussi Rousseau, *Institutions chimiques*, p. 48, où les acides ont comme particularité une « saveur spécifique ».

45 Cf. aussi l'article « Alkali » du *Dictionnaire de l'Académie* de 1762, qui attribue aux alkalis la propriété de changer en vert la couleur bleu des fleurs et souligne le caractère sensible de la distinction entre alkalis fixes et volatiles, les premiers produisant une sensation de brûlure sur la langue.

46 Cf. Dagognet, *Tableau et langage de la chimie, essai sur la représentation*, Le Seuil, 1969, réédition Champ Vallon, 2002, p. 30-1, sur la présence de cette tradition jusqu'à Lavoisier, qui lui-même la poursuit dans certains passages.

CORPUS, revue de philosophie

par exemple, dérive, selon le *Dictionnaire de l'Académie* de 1762, de la composition « de deux mots Arabes, savoir de l'article *al*, le, & de *kali*, qui est une plante que l'on nomme en françois *soude*. Ce mot est employé génériquement dans la Chimie pour désigner un sel que l'on retire des cendres des plantes, après qu'elles ont été brûlées. »⁴⁷. De même, la distinction entre alcalis fixes et volatiles recoupe une distinction dans leur origine, ces derniers se tirant des animaux, alors que le premier doit une de ses dénominations, celle de sels lixiviels, au fait qu'on l'obtient en lavant les cendres des combustions de plantes⁴⁸. En conséquence, le fait qu'un corps soit pur, bien isolé et identifié, dépend d'une théorie et de pratiques expérimentales qui lui assignent une *fonction*. Ainsi, les alcalis ont pour fonction de produire de l'effervescence en contact avec les acides et de produire par cette réaction différents sels neutres⁴⁹.

Cet aspect est particulièrement mis en valeur dans *La structure des révolutions scientifiques* de Kuhn et dans *La vie de laboratoire* de Latour et Wooglar. Kuhn développe une analyse de la découverte de l'oxygène qui souligne bien la dépendance du sens spécifique d'un concept et d'une entité envers toute une démarche théorique et expérimentale. Le rôle de cette analyse dans l'économie de l'ouvrage est d'ailleurs de montrer en quoi une découverte n'est pas un simple ajout ou l'apparition naïve d'un corps nouveau⁵⁰.

⁴⁷ *Dictionnaire de l'Académie* de 1762, article « Alkali ».

⁴⁸ Cf. *idem*. Cf. aussi le *Dictionnaire de Trévoux*, article « Acide » : « Les liqueurs *acides* rougissent la teinture du tournesol. Pour connoître si une liqueur contient quelqu'*acide*, il ne faut qu'en verser un peu sur du syrop de violettes étendu sur du papier, ou sur une dissolution de fleurs de bluet ; car alors le bleu se changera tout d'un coup en rouge, ou en couleur de pourpre ; & s'il se change en verd, c'est un signe que la liqueur abonde en sels urinaux, ou lixiviaux. »

⁴⁹ Cf. *Dictionnaire de l'Académie* de 1762, article « Alkali », et *Encyclopédie*, article « Sel et sels ».

⁵⁰ Cf. *La structure des révolutions scientifiques*, p. 82-3 : « [...] il nous faut admettre que la recherche dans le cadre d'un paradigme doit être une manière particulièrement efficace d'amener ce paradigme à changer.

Il n'est pas anodin que Kuhn prenne un exemple chimique, puisqu'il présente à première vue deux aspects contradictoires : d'une part, il peut sembler qu'indépendamment des théories les faits et les êtres existent dans une certaine atemporalité ; d'autre part, les théories chimiques s'articulent à des états précis de la recherche expérimentale. Si Kuhn parvient à montrer ici que faits et théories nouveaux sont dépendants, la généralisation de la thèse semblera légitime. De plus, cela permettra de mieux rendre compte du caractère produit des corps chimiques. L'analyse de Kuhn s'articule à la discussion de la préséance entre Priestley et Lavoisier dans la découverte de l'oxygène. Si on se tient à une perspective réaliste, c'est-à-dire si prévaut la première production du corps isolé, alors Priestley est le découvreur. L'étude de cette question doit permettre, selon Kuhn, de « mettre en lumière la nature de la découverte, d'autant plus que [la] réponse n'existe pas »⁵¹. Kuhn commence par critiquer l'attribution de la découverte à Priestley :

Les prétentions de Priestley à la découverte de l'oxygène sont fondées sur le fait qu'il a été le premier à isoler un gaz qui, par la suite, fut reconnu comme étant un élément distinct. Mais l'échantillon de Priestley n'était pas pur, et si l'on peut considérer que tenir dans ses mains de l'oxygène impur équivaut à le découvrir, l'exploit avait été accompli par tous ceux qui avaient mis en bouteille de l'air atmosphérique. De plus, si la découverte revient bien à

Car c'est bien là le résultat des nouveautés fondamentales dans les faits et dans les théories : produites par inadvertance, au cours d'un jeu mené avec un certain ensemble de règles, leur assimilation exige l'élaboration d'un autre ensemble de règles. [...] L'assimilation d'un nouveau type de faits est donc beaucoup plus qu'un complément qui s'ajouterait à une théorie, et jusqu'à ce que le réajustement qu'elle exige soit achevé _ jusqu'à ce que l'homme de science ait appris à voir la nature d'une manière différente _, le fait nouveau n'est pas tout à fait un fait scientifique.

Pour vérifier à quel point les nouveautés de faits et de théories sont intimement mêlées dans la découverte scientifique, nous prendrons l'exemple particulièrement fameux de la découverte de l'oxygène. »

51 *Idem*, p. 85.

CORPUS, revue de philosophie

Priestley, de quand date-t-elle ? En 1774, il croyait avoir obtenu du protoxyde d'azote, corps qu'il connaissait déjà ; en 1775 de l'air déphlogistiqué, ce qui n'est pas encore de l'oxygène, ni entièrement, pour les tenants de la chimie du phlogistique, une sorte de gaz assez inattendu⁵².

Kuhn discute ensuite le cas de Lavoisier, qui, malgré de meilleures prétentions à la découverte en raison de l'identification du corps, pose des problèmes analogues, puisqu'il considérait l'oxygène comme un principe atomique d'acidité et pensait que le gaz oxygène se formait à partir de l'union de ce principe avec le calorique. Kuhn peut néanmoins conclure que la découverte n'est pas comparable au concept de vision en tant qu'il suppose « un acte simple et unique » et que dans les cas de découverte d'un phénomène d'un genre nouveau, il n'est pas « possible de découvrir sans effort, ensemble et en un instant, l'*existence* du phénomène et sa *nature*. » On peut ainsi admettre que « la découverte implique un processus d'assimilation conceptuelle étendu dans le temps »⁵³. Il faut même considérer, dans le cas de l'oxygène, qu'elle implique un changement de paradigme, c'est-à-dire des règles de la recherche fondées sur un modèle de réussite scientifique, puisqu'elle est partie prenante d'une théorie de la combustion opposée à celle du phlogistique. Kuhn insiste finalement sur la nécessité d'une nouvelle perspective pour *apprendre à voir* ce qu'était l'oxygène, qui supposait la prise en compte de certains problèmes et certaines orientations nouvelles de recherche :

Cette conscience préalable des difficultés est sans doute pour une bonne part ce qui permit à Lavoisier, dans des expériences analogues à celles de Priestley, de voir apparaître un gaz que Priestley lui-même n'avait pas su voir. Réciproquement, c'est essentiellement parce qu'un changement majeur de paradigme était nécessaire pour voir

52 *Ibid.*, p. 85-6.

53 *Ibid.*, p. 86.

de que voyait Lavoisier que Priestley resta, jusqu'à la fin de sa vie, incapable de le voir⁵⁴.

Peut-on alors considérer que, suivant l'analogie avec l'idée d'erreur religieuse, certains refusent de voir la vérité et restent dans l'erreur par rapport aux vraies natures des corps ? En fait, il convient de retenir que le fait de voir un corps n'est pas un acte simple et immédiat, mais présuppose au contraire, s'il s'agit de saisir sa nature, de se placer dans une certaine *perspective*, d'apprendre à le voir. Dès lors, il est clairement impossible de considérer que les corps des chimistes d'époques et de contextes différents, faisant référence à des perspectives différentes voire divergentes, soient identiques. Cela revient à méconnaître que ces corps prennent leur sens, leur portée, et sont essentiellement conçus en fonction d'une perspective théorique et expérimentale déterminée⁵⁵.

La relativité de la pureté

La notion de pureté mérite ainsi une attention toute particulière en chimie, parce qu'elle permet de comprendre en quoi les corps sont produits par une théorie et des pratiques. Il faut préciser ce point, afin de ne pas risquer de tomber sous la

54 *Ibid.*, p. 88.

55 Toute cette mise en perspective des implications de la découverte de l'oxygène montre la rapidité et le caractère rétrospectif de la présentation de Wojtkowiak, dans son *Histoire de la chimie*, p. 51 : « Mais son plus beau titre de gloire est la *découverte de l'oxygène*. [...] Si la paternité en revient à Priestley, il convient d'associer à cette découverte les noms de Scheele et de Lavoisier. [...] Le 1^{er} Août 1774, Priestley montra qu'en chauffant dans un récipient en verre du « mercurius praecipitatus per se » [une note dit ceci : « Oxyde mercurique : HgO »] à l'aide d'une grosse lentille, on obtenait un gaz insoluble dans l'eau qui rendait la flamme plus brillante et rallumait un morceau de bois en ignition. En présence de « gaz nitreux » (NO) on observait des vapeurs de coloration rouge-brun. Cet « air déphlogistiqué », comme il l'appelle (oxygène), pouvait également être obtenu à partir du minium. »

CORPUS, revue de philosophie

critique par Bourdieu des « concepts amphibologiques »⁵⁶, qui sous-entendent des thèses radicales, étonnantes mais que l'on peut défendre en leur donnant un sens et une portée réduits, et afin d'éviter les hésitations de Metzger. Que les corps soient produits ne signifie pas qu'ils sont créés à partir de rien par l'esprit ou les gestes du savants, ni qu'ils sont le résultat d'une information d'une matière par l'esprit. Cela implique que l'existence de ces corps est dépendante, d'une part, d'instruments et d'opérations, et d'autre part d'une perspective théorique permettant de voir certaines choses. Cette dépendance montre la *relativité* fondamentale des corps chimiques envers ces éléments. Or, il est important de préciser cette relativité et ce à quoi elle renvoie : il ne s'agit pas d'une relativité des opinions et des jugements individuels, mais bien d'une relativité des corps chimiques et de leur nature ou identité envers les instruments, les opérations et les perspectives théoriques. Cela a pour conséquence essentielle que cette relativité n'implique aucunement une équivalence entre ces éléments, alors que c'est le cas dans l'idée courante de la relativité des opinions et jugements. Il est tout à fait possible de penser une *force supérieure* des perspectives théoriques, qui englobent et éclairent plus ou moins de faits, une plus grande précision ou puissance des instruments et des opérations. Cependant, cette force et cette supériorité sont encore relatives, puisqu'elles dépendent nécessairement d'un contexte particulier, en général le dernier en date, celui de nos instruments, opérations et perspectives théoriques.

L'examen de la pureté des corps chimiques à partir des instruments des alchimistes souligne bien ce fait. Ainsi, l'existence et la nature de certains corps dépendent de l'opération de distillation et des instruments utilisés. La distillation est une opération de décomposition qui procède par la séparation d'un élément volatil et d'un élément non volatil. Or, cette séparation et l'interprétation de ses résultats dépendent de l'état du contexte théorique et opératoire. En vertu d'une distillation réalisée à partir de certains alambics, les corps

⁵⁶ Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Cours du collège de France 2000-1, Raisons d'agir, Paris, 2001, p. 56.

séparés seront considérés comme différents et correspondants au deux éléments, fixe et volatil, du corps de départ. Il n'y a plus dès lors de séparation entre le théorique et le pratique, ou, plus précisément, ce qui est séparé effectivement selon certaines opérations et avec certains instruments est tenu comme correspondant à des corps distincts dans leur nature. Le fait que la décomposition ne soit pas exacte ou puisse être poussée plus loin ne peut être conçu qu'en vertu d'autres moyens de décomposition. L'alambic correspond à une théorie de la séparation des corps, qui elle-même dépend des possibilités effectives de décomposition. Le progrès dans la fabrication des alambics illustre bien cette idée. E. J. Holmyard, dans son livre sur *L'Alchimie*⁵⁷, montre comment ce progrès a permis la découverte de nouveaux corps, et nous pouvons voir que cette *histoire* du progrès permet de comprendre le caractère rétrospectif et relatif du degré de pureté d'un corps⁵⁸.

57 Holmyard, *L'Alchimie*, Arthaud, 1979, première édition Penguin Books Ltd, Marmondsworth, p. 56.

58 Dans un premier temps, les alambics disposaient de systèmes de refroidissement peu efficaces qui ne permettaient pas de récupérer une partie importante des éléments volatils. A partir du XII^e ou XIII^e siècle, apparut l'alambic à condensation extérieure, qui permit selon Holmyard « la fabrication d'un alcool relativement pur ». Cette expression est intéressante car elle souligne le caractère rétrospectif d'un tel jugement : cet alcool est relativement pur parce que l'on peut aller plus loin dans la séparation de l'alcool et des éléments fixes, et parce qu'il est relatif à un contexte opératoire et instrumental que nous savons moins élaboré que le nôtre mais proche de ce que nous pouvons atteindre. Au XIII^e siècle, le Florentin Taddeo Alderotti propose une méthode de distillation fractionnée, où un tube en serpentín est immergé dans une cuve dans laquelle l'eau est en permanente circulation afin de maintenir une température froide. La distillation était répétée et Holmyard signale qu'on peut estimer que ce système permettait d'atteindre un alcool pur à 90%. Encore une fois, malgré la puissance de l'instrument, il est manifeste que la pureté est estimée en fonction de nos moyens actuels et de notre compréhension des phénomènes de distillation qui assignent une limite à la pureté parfaite, où l'on a de l'alcool à 100%, c'est-à-dire un alcool entièrement

CORPUS, revue de philosophie

Cette variété des démarches et leur différente force relative ne sont pas inconnues des alchimistes, qui, s'ils montraient peu de perspective historique pour comprendre la purification des corps, étaient sensibles aux divers moyens dont ils disposaient et à leur spécificité⁵⁹.

séparé de ce qui n'est pas lui. Dans ce cas, il est clair et non contradictoire que notre connaissance de la nature de l'alcool en question, nos instruments et les opérations que nous utilisons, sont supérieurs à ceux des alchimistes, mais que cette supériorité est relative à ces mêmes théories, instruments et opérations. C'est pourquoi on peut parler de force relative des théories et des pratiques expérimentales, ces deux aspects n'étant pas séparés.

59 *Ibid.*, p. 59. Holmyard cite un texte attribué à l'alchimiste Geber, dont les ouvrages furent publiés en latin vers 1300 :

« Nous vous révélerons les méthodes de distillation ainsi que leurs causes. Or, il est deux voies ou méthodes pour effectuer la distillation par ascension [L'article « Distiller » du *Dictionnaire de Trévoux* explique que la distillation en montant se fait en plaçant le feu sous le corps et inversement pour la distillation en descendant]. Un procédé consiste à opérer en vase de terre rempli de cendre. Mais, dans l'autre, le vaisseau contient de l'eau [...]. La distillation par le moyen de la cendre requiert un feu plus fort, plus violent et plus intense, alors que la distillation par le procédé de l'eau exige une chaleur douce et égale, car, contrairement à la cendre, l'eau s'oppose à la vivacité de l'ignition. De la sorte, quand la distillation est conduite par la voie de la cendre, s'élève coutumièrement les couleurs et parties les plus grossières de la terre. Mais si elle s'opère en eau, s'élèvent par contre les parties subtiles, sans couleur, qui approchent davantage la simple liquidité. Donc, la distillation par l'eau produit une plus subtile séparation que celle par la cendre. Celui-là le sait bien qui, ayant distillé de l'huile par la cendreuse méthode, recueille en son déphlegmateur [Le *Dictionnaire de Trévoux* donne la définition suivante du terme « Déphlegmé » : Purifié, dégagé de son phlegme, ou de l'eau. Flegmate *purgatus*. Ce terme se dit pour exprimer qu'un esprit est bien purifié, & bien séparé du phlegme & de l'eau. Pour cet effet on le tire, c'est-à-dire, qu'on le distille plusieurs fois, & quand il est bien dégagé de toute l'eau & de tout le phlegme, ou pour le moins autant qu'il le peut être, alors on dit que cet esprit est bien *déphlegmé*. » Le phlegme désigne en chimie la

En plus de la purification, la distillation fractionnée permit la découverte de nouveaux corps ; elle fut notamment à l'origine de l'utilisation des acides minéraux en laboratoire⁶⁰. Une autre opération alchimique fut aussi à l'origine de certaines découvertes, la sublimation, qui consiste proprement à « vaporiser un corps par chauffage puis à condenser les vapeurs par refroidissement rapide afin qu'elles passent directement à l'état solide »⁶¹. Holmyard décrit une représentation de four à sublimer tirée d'une traduction anglaise des œuvres de Geber. Il signale que c'est au cours de la période alchimique que furent isolés les acides benzoïque et succinique, au XVI^e siècle. Au XVII^e siècle, Jean Béguin obtint de l'acide benzoïque par sublimation. Holmyard ne précise pas quelles fonctions et quelles propriétés étaient assignées à ces corps.

La science des manuels

Il demeure cependant une question relative à l'usage des équivalents, notamment dans le cadre de la réappropriation des acquis antérieurs par la science moderne. Cette question se pose en raison de la réélaboration permanente des connaissances par le progrès scientifique, dont les manuels sont un des résultats et le meilleur indice. En effet, les manuels ne s'attachent qu'à l'état actuel de la connaissance, tel qu'il peut être résumé d'une manière cohérente et totale. Ils ne s'intéressent à l'histoire des connaissances que pour indiquer des noms propres et éventuellement des dates, ce qui conduit à une vision très spécifique de la science, par succession d'éléments qui semblent

partie aqueuse et insipide dégagée lors d'une distillation, cf. par exemple l'article « Flegme » du *Dictionnaire de l'Académie* de 1762.] une huile à peine altérée. Mais voulant celle-ci séparée plus avant, se voit par nécessaire contrainte conduit à distiller par le moyen de l'eau. Alors, réitérant son labeur, il fragmente l'huile en ses autres parties et ainsi d'une huile fort rubescente extrait une eau de très grande blancheur et sérénité dont toute la rutilance demeure déposée au fond du vaisseau. »

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 58.

⁶¹ *Ibid.*, p. 51.

CORPUS, revue de philosophie

s'articuler comme si leur place avait été assignée de tout temps. Le résultat de cette image est de suggérer à propos de découvertes ou de concepts des liaisons, des implications, des contradictions éventuelles qu'ils n'avaient pas historiquement mais que leur place dans le savoir actuel leur confère⁶².

On peut dès lors opposer une image fixée en fonction des impératifs présents de la continuité du groupe de savants, à la dynamique historiquement déterminée des recherches. Dans le premier cas, l'essentiel est de réorganiser et de présenter le savoir sous forme de connaissances à apprendre et maîtriser, et non de problèmes orientant une activité de recherche. Kuhn met ainsi en avant le caractère anhistorique de la présentation des manuels, non pas au sens où ils ne dépendraient pas du contexte d'enseignement de formation dans lequel ils existent, mais au sens où ils présentent le savoir sous une forme non évolutive, uniquement destinée à répondre à des attentes fixées :

Pourtant, même en partant de l'histoire, ce nouveau concept ne révélera pas de lui-même si en recherchant et dépouillant

62 Kuhn insiste ainsi sur le décalage entre la vision des manuels et celle qu'une histoire adéquate de la science pourrait donner de la recherche, *La structure des révolutions scientifiques*, p. 17 :

« L'histoire, si on la considérait comme autre chose que des anecdotes ou des dates, pourrait transformer de façon décisive l'image de la science dont nous sommes actuellement empreints. Cette image a été tirée en grande partie, même par les scientifiques, de l'étude des découvertes scientifiques, telles qu'elles sont rapportées dans les classiques et, plus récemment, dans les manuels où chaque nouvelle génération scientifique apprend la pratique de son métier. Il est cependant inévitable que le but de tels livres soit de persuader et d'instruire ; le concept de science qu'on en tirerait n'a pas plus de chances de refléter la recherche qui leur a donné naissance que n'en aurait l'image d'une culture nationale tirée d'un prospectus de tourisme ou d'un manuel de langue. Cet essai se propose de montrer qu'ils nous ont égarés sur des points fondamentaux, et d'esquisser de la science la conception tout différente qui se dégage du compte rendu historique de l'activité de recherche elle-même. »

les données historiques, on continue à s'assigner pour but de répondre aux questions posées par les conceptions stéréotypées et anhistoriques que l'on tire des manuels scientifiques⁶³.

En suivant cette remarque, il est possible de s'interroger sur le rôle des manuels dans l'usage moderne de l'idée d'erreur par rapport aux conceptions anciennes. Nous pouvons suggérer

⁶³ *Idem*, p. 17. Il est important, dans la critique des normes des manuels et de leur caractère rétrospectif et résolument anhistorique, de ne pas considérer ces normes sous la forme d'une essence atemporelle, mais de les rapporter à un contexte social et intellectuel, notamment à une forme historiquement déterminée de la reproduction du groupe des savants, cf. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, p. 95. De ce point de vue, le concept de champ, développé par Bourdieu, et son application à la science est instructif. Il met notamment en valeur le fait que la formation a essentiellement pour rôle de qualifier des gens pour une fonction précise, qualification qui prend socialement la forme d'une sélection par ce que Bourdieu appelle un droit d'entrée : « Une des caractéristiques qui différencient le plus les champs est le *degré d'autonomie* et, du même coup, la force et la forme du *droit d'entrée* imposé aux nouveaux entrants » (*idem*, p. 96-100). Cela permet ainsi de produire une analyse des conditions sociologiques et des modalités historiques qui ont permis d'établir une formation scientifique constituant un groupe spécifique, sans présupposer qu'il s'agit d'un impératif atemporel et immuable. Par exemple, le rôle des mathématiques en physique peut être examiné dans cette perspective, en mettant en avant son importance dans la constitution d'un droit d'entrée reconnu et admis comme légitime par les savants. Cela éclaire la manière dont un groupe se constitue autour d'un travail scientifique spécifique, ainsi que certaines de ses propriétés constitutives, comme le fait que les physiciens ont un usage beaucoup plus important des mathématiques que les chimistes, encore aujourd'hui. Ces analyses de Bourdieu mettent en perspective la dimension sociologique du concept de paradigme chez Kuhn, qui permet une recherche autour des mêmes problèmes et avec les mêmes règles d'un groupe particulier de personnes, et approfondissent la fonction que les manuels prennent dans la constitution de ce groupe et des modalités de la recherche.

CORPUS, revue de philosophie

deux pistes. D'une part, il est remarquable que les manuels aient pour fonction, peut-être principale, de proposer des *exercices* ayant pour but de tester la maîtrise des connaissances. Il est même possible que le savoir présenté dans le manuel soit plus ou moins directement lié à l'établissement d'exercices. Quoiqu'il en soit, le rôle du test des connaissances conduit à focaliser l'attention et le travail sur l'apprentissage au détriment de la dimension problématique et vivante de la recherche, ainsi qu'à faire passer sans discussion comme thèse ou instrument indiscutables des hypothèses de travail. D'autre part, la vision de la science proposée par les manuels rejoint la vision rétrospective et fortement critiquable que nous venons d'examiner à propos de la question de l'identité des corps chimiques à diverses époques. Est aussi posée une distinction opératoire centrale entre les grands découvreurs et les obstacles ou les erreurs. Kuhn souligne en effet fortement les « implications profondes » de cette vision sur la « nature » et le « développement » de la science :

Si la science est l'ensemble des faits, théories et méthodes rassemblées dans les ouvrages courants, alors les savants sont les hommes qui, avec ou sans succès, se sont efforcés d'ajouter tel ou tel élément à cet ensemble particulier. Le développement scientifique devient un processus fragmentaire par lequel ces éléments ont été ajoutés, séparément ou en combinaison, au fonds commun en continue croissance qui constitue la technique et la connaissance scientifique. Et l'histoire devient la discipline qui retrace à la fois ces apports successifs et les obstacles qui ont gêné leur accumulation. Face au développement scientifique, l'historien semble alors avoir deux tâches principales : d'une part, déterminer par quel homme et à quel moment chaque fait, loi ou théorie scientifique a été découvert ou inventé ; d'autre part, décrire ou expliquer les masses d'erreurs, de mythes et de superstitions qui ont freiné l'accumulation des éléments constituant la doctrine scientifique moderne⁶⁴.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 18.

Ainsi, non seulement les manuels proposent et sont issus d'une vision rétrospective de la science, mais ils représentent l'histoire des sciences comme un processus d'accumulation d'éléments jusqu'à l'état moderne de la science. Le caractère rétrospectif poussé jusqu'à ce point conduit en fait à nier la dimension profondément historique de la science. Corrélativement, cela conduit à réduire l'activité scientifique, comme le souligne Kuhn, à des critères stéréotypés et à prétention universelle :

Ceux-ci [les manuels], par exemple, semblent souvent sous-entendre que le contenu de la science se limite aux seules observations, lois et théories décrites dans leurs pages. Avec une régularité presque aussi grande, on fait dire à ces livres que les méthodes scientifiques sont uniquement celles qui sont illustrées par les techniques expérimentales utilisées pour obtenir les faits décrits dans les manuels, ainsi que les opérations logiques effectuées pour rattacher ces faits aux généralisations théoriques du manuels⁶⁵.

Cette réduction permet de fixer les moments de l'accès d'une science au stade scientifique, considéré comme étant complètement défini par les notions de raisonnement logique et de base expérimentale. La chimie est d'ailleurs parfois présentée de cette manière dans les histoires qui lui sont consacrées⁶⁶, ce que les analyses de Kuhn et de Bourdieu permettent à la fois de comprendre et de critiquer.

La théorie des types d'énoncés

Il est possible, en dernier lieu, de spécifier la distinction entre les manuels et le travail scientifique de recherche, en examinant les types d'énoncés les plus propres à chacun. Une

65 *Ibid.*, p. 17-8.

66 Bensaude-Vincent et Stengers, *op. cit.*, Prologue, p. 7-8, soulignent que cela revient à considérer qu'il existe une essence atemporelle de la chimie, correspondant en fait à une certaine image de la chimie contemporaine. Nous pouvons rajouter : à une image qui doit beaucoup aux manuels et à certaines pratiques de formation et de reproduction du groupe des savants.

CORPUS, revue de philosophie

classification des types d'énoncés est proposée par Latour et Wooglar dans *La vie de laboratoire*, à partir de leur degré de facticité examiné à partir de leur forme. Ainsi, sont établies cinq classes, les énoncés de type 5 « correspondant à un fait pris pour acquis »⁶⁷ et ceux de type 1 à des « conjectures ou spéculations (sur une relation) »⁶⁸. Du point de vue formel, bien que les difficultés du passage de la forme au degré de facticité conduisent les auteurs à s'intéresser au contexte précis et à concevoir une possibilité plutôt qu'une nécessité de correspondance, ces différents degrés de facticité se manifestent principalement par la présence ou l'absence de modalités avec l'affirmation. Par exemple, la différence entre le type 3 et le type 4 (l'affirmation d'une certaine relation entre A et B) consiste dans le fait d'ajouter au premier une restriction ou d'assigner un contexte par des expressions du type « on considère généralement que » ou telle preuve « a été fournie par... »⁶⁹. Par ailleurs, les énoncés de type 2 sont ceux où la modalité porte sur la généralité des données, qui peuvent prendre la forme d'hypothèses à tester. Les auteurs insistent sur les changements de modalités ou de leur fonction entre les énoncés et soulignent leur importance pour comprendre la signification des textes scientifiques. Le rôle de l'ensemble des réflexions sur les types d'énoncés est d'ailleurs de permettre une compréhension des textes scientifiques sans passer par les explications des savants, qui ne font de toutes façons que redire la même chose sous une autre forme⁷⁰. La mise en valeur des changements de type d'énoncés permet d'établir l'hypothèse selon laquelle on pourrait « décrire l'activité de laboratoire comme une lutte constante pour créer et faire accepter certain types d'énoncés particuliers »⁷¹, c'est-à-dire globalement pour qu'un énoncé hypothétique devienne par des changements successifs de modalité un fait, un énoncé sans modalité.

67 *La vie de laboratoire*, p. 75.

68 *Idem*, p. 77-8.

69 Cf. *ibid.*, p. 76.

70 Cf. *ibid.*, p. 73-4.

71 *Ibid.*, p. 80.

Ce qui nous intéresse ici est que les manuels utilisent d'une manière privilégiée les types d'énoncés sans modalité, notamment les énoncés de type 4⁷², et le fait que les faits sont des énoncés transformés. Ces deux aspects permettent de compléter les remarques précédentes en montrant, d'une part, que les manuels présentent le savoir acquis à travers des affirmations générales et fixes, sans discussion ou ouverture vers des pistes de recherche⁷³ ; et d'autre part, que ces énoncés sans modalité et décontextualisés sont pourtant le résultat de débats et d'un processus historique et social de démodalisation et de décontextualisation⁷⁴.

L'exemple d'une discussion dans le laboratoire montre comment ces énoncés/faits sont intégrés à la connaissance transmise par les manuels et le savoir courant des savants, de telle sorte que tout débat à leur sujet a été oublié. Il y a comme

72 Cf. *Ibid.*, p. 75 : « En plus de cette forme [la forme des énoncés de type 5 qui caractérisent un fait acquis], les manuels scientifiques foisonnent de phrase du style : « A entretient une certaine relation avec B. » Par exemple, « les protéines ribosomales se lient aux pré-ARN dès le début de la transcription. » [Watson, 1976, 200]. On dira qu'il s'agit là d'énoncés de *type 4*. Même si la relation présentée dans cet énoncé ne prête pas à controverse, elle est exprimée explicitement, au contraire des énoncés de *type 5*. Ce type d'énoncés est souvent considéré comme le prototype d'une affirmation scientifique. Mais notre observateur n'en trouva qu'assez rarement dans les travaux des chercheurs du laboratoire. Les énoncés de *type 4* sont plus couramment répandus dans les textes destinés aux étudiants, ils font partie du savoir accepté. »

73 Ainsi les énoncés hypothétiques de types 1 « apparaissent le plus couramment à la fin des articles, ou lors de conversations privées », *Ibid.*, p. 78.

74 Cf. *Ibid.* p. 74 : « Mais il apparut à notre observateur que tout ce qui était considéré comme allant de soi au laboratoire avait sans doute été l'objet de controverses dans des articles précédent. Une période intermédiaire s'était écoulée, au cours de laquelle un glissement progressif s'était produit, transformant un débat animé en un fait bien connu, non remarquable et non litigieux. »

CORPUS, revue de philosophie

une réappropriation des connaissances qui, par un impératif d'économie et par le caractère accumulatif des acquis scientifiques, efface le processus conflictuel de constitution, les transformant ainsi en *évidences artificielles* :

Au cours d'une discussion, par exemple, Bloom ne cessa d'affirmer que, « dans le test de l'immobilisation, les rats ne réagissent pas comme s'ils étaient sous neuroleptiques ». Pour Bloom, la force de l'argument était claire. Mais Guillemin, chercheur travaillant dans un domaine différent, avait des questions préliminaires à poser : « Que voulez-vous dire par test de l'immobilisation ? » Quelque peu décontenancé, Bloom s'arrêta, regarda Guillemin, et *prit le ton d'un professeur lisant un manuel* : « Le test classique de catalepsie est un test d'écran vertical. Soit un réseau de fils. On met l'animal dans ce réseau ; un animal qui a reçu une injection de neuroleptiques restera dans cette position. Un animal non traité va simplement descendre. » (IX, 83) Pour Bloom, qui connaissait ce test, c'était un énoncé de type 5 qui n'exigeait aucune explication supplémentaire. Après cette interruption, il reprit le ton d'excitation qu'il avait précédemment et revint à l'argumentation initiale⁷⁵.

Les changements entre les types d'énoncés permettent de mettre en avant les processus par lesquels un énoncé devient un fait, suite au changement final de suppression des modalités. Notamment, cela se produit lorsqu'un énoncé désigne une procédure qui a été répétée dans plusieurs laboratoires, et perd alors les restrictions de lieux et de contextes qui lui étaient au début adjointes. Cette démarche permet ainsi de poser la question du « critère »⁷⁶ de l'admission d'un énoncé comme fait et de contrer les effets de certitude atemporelle et rétrospective des manuels :

Notre observateur se rappelle que les inscriptions produites par certains montages ou appareils ont été « prises au sérieux » dès le moment où l'on a pu les identifier à d'autres inscriptions produites dans les mêmes conditions. En

75 *Ibid.* p. 75. Nous soulignons.

76 *Ibid.*, p. 83.

termes simples, les membres du laboratoire acceptent d'autant mieux qu'une inscription soit liée sans ambiguïté à une substance appartenant au monde « extérieur » (*out there*), s'ils parviennent à trouver une autre inscription similaire. De la même façon, le fait que d'autres reconnaissent un énoncé similaire joue un rôle important dans l'acceptation d'un énoncé. La combinaison de deux énoncés ou plus apparemment similaires concrétise l'existence d'un objet extérieur ou d'une condition objective dont ces énoncés sont considérés comme des indicateurs⁷⁷.

L'analyse des processus de production des faits montre le caractère constitutif des recoupements, au sein du laboratoire entre diverses données et entre différents laboratoires. L'analyse détaillée de la fabrication d'un fait à partir du cas du TRF(H) mettra en avant l'importance, pour l'admission finale, de l'utilisation d'un énoncé/fait dans d'autres *réseaux*, qui marque en fait l'entrée de l'énoncé dans le groupe des acquis scientifiques non restreints à une recherche particulière ou un groupe spécifique⁷⁸.

Ce dernier point est important pour les auteurs, qui considèrent que l'intégration usuelle d'un énoncé au corpus des faits passe par son entrée dans le fonds commun des connaissances non discutées et son utilisation dans divers champs et domaines, notamment sous la forme d'appareils. Il apparaît d'autre part que le moment crucial de la constitution

⁷⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, p. 145 : « [...] une fois que l'on a choisi une structure purifiée et une seule parmi toutes les structures également probables, une métamorphose décisive se produit dans la nature de l'objet construit. Quelques semaines après la stabilisation, des échantillons non problématiques du matériau purifié se mirent à circuler dans les cercles de chercheurs fort éloignés des groupes d'origine _ ceux de Guillemin et Schally. [...] Ces nouveaux groupes se mirent rapidement à considérer le TRF comme un acquis. L'histoire de sa découverte s'effaça progressivement, les quelques traces et cicatrices restantes perdirent peu à peu leur intérêt pour les chercheurs en activité. Le TRF vint tout simplement s'ajouter à la masse des outils utilisés au cours de longs programmes de recherche ».

CORPUS, revue de philosophie

d'un fait consiste dans le passage d'un énoncé rapporté à un contexte de laboratoire (lectures sur des appareils, manipulations, calculs...) à un fait rapporté à une nature ou un extérieur. L'analyse de Latour et Wooglar permet de faire valoir que ce rapport non plus à une subjectivité ou à des circonstances locales déterminées, mais à un recoupement de contextes est constitutif de l'*objectivité*. Celle-ci n'est plus pensée comme un donné (au contraire est analysée la manière dont ce qui est présenté comme donné est construit), mais comme un *résultat* et plus particulièrement le résultat de la mise en valeur d'une indépendance des énoncés envers des circonstances particulières et non répétables. Les notions fondamentales se présentent ainsi à travers certaines oppositions : l'opposition du significatif au bruit de fond, expression utilisée pour caractériser tous les résultats accidentels dans un laboratoire dus à des circonstances non maîtrisées ; celle entre la superposition de données similaires et la donnée restreinte à un lieu et un temps ; et enfin celle, qui synthétise les autres, entre le subjectif ou dépendant d'un lieu et temps déterminés et l'objectif, indépendant de ces lieux et temps car résultat de recoupements divers⁷⁹.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 83-4 : « Ainsi les sources de « subjectivité » disparaissent lorsque plus d'un énoncé entre en jeu : l'énoncé initial peut être pris au pied de la lettre, sans réserve [cf. Silverman, 1975]. Il arrive ainsi que nos chercheurs rejettent un pic sur le spectre d'un chromatographe en l'assimilant à du bruit de fond. Mais si l'on voit apparaître plus d'une fois (dans des circonstances que l'on considère comme indépendantes), on tend souvent à y reconnaître la présence d'une substance, dont ce pic est une trace. C'est en superposant plusieurs énoncés et informations de façon à ce que tous les énoncés soient mis en rapport avec quelque chose que l'on situe en dehors ou au-delà de la subjectivité du lecteur ou de l'auteur que l'on aboutit ainsi à un « objet ». De la même façon, c'est en introduisant – ou plutôt en réintroduisant – un lien entre la subjectivité de l'auteur et la production d'un énoncé que l'on peut diminuer le degré de facticité d'un énoncé. Au laboratoire, on aboutit à des « objets » en superposant plusieurs documents produits par plusieurs documents produits par plusieurs inscripteurs du laboratoire même ou des articles émanant de

L'essentiel de la démarche consiste ainsi à revenir aux processus de constitution oubliés, qui sont pourtant ceux qui ont permis la constitution de l'énoncé comme fait, et à rappeler que ce qui se présente comme établi et donné résulte de procédés visant à isoler ce qui doit être considéré comme indépendant de contextes particuliers. Il s'agit donc de voir comment un énoncé devient un fait parce qu'il est considéré comme significatif et comme révélateur d'un extérieur. Le terme de facticité a d'ailleurs pour fonction de souligner cela, par le jeu sur son double sens, qui signifie ici proprement se rapprocher d'un fait, mais aussi construit, artificiel, afin de mettre en valeur que tout fait est construit et dépendant du processus décrit. D'une manière générale, la démarche de Latour et Wooglar permet de s'opposer à la manière dont les manuels présentent la science et de rectifier cette image.

Nous pouvons conclure de ces arguments que la chimie constitue un lieu privilégié de la critique de la conception réaliste de la science, et ainsi de l'idée d'erreur en tant que fondée sur un décalage avec la réalité.

III. Le problème des expériences cruciales

Il convient maintenant d'examiner les raisons profondes qui permettent de critiquer l'idée d'erreur à propos de théories sans pour autant remettre en cause l'existence d'une supériorité relative des théories les unes par rapport aux autres. Nous pouvons à ce propos examiner certains parallèles entre les conceptions de Popper et de Diderot. Dans un premier temps, il

chercheurs extérieurs au laboratoire. Aucun énoncé ne peut être émis sans référence à des documents existants ; ces énoncés se chargent alors de documents et de modalités qui en constituent l'évaluation. Par conséquent, les modalités grammaticales (« peut-être », « définitivement établies », « improbable », « non confirmé ») agissent souvent comme si on conférait un prix aux énoncés, ou, pour utiliser une analogie mécanique, comme l'expression du *poids* d'un énoncé. En ajoutant ou en retranchant les niveaux de documents, les chercheurs peuvent augmenter ou diminuer la portée d'un énoncé, et son *poids* se modifie en proportion ».

CORPUS, revue de philosophie

semble que leur insistance commune sur le rôle de l'expérience cruciale rejoigne une perspective qui rende possible la conception d'un décalage envers la théorie confirmée conçu comme une erreur. En effet, une expérience cruciale a précisément pour fonction de départager deux théories, ou pour reprendre une image baconienne, deux chemins ou directions. Il s'agit de laisser l'expérience trancher. Et si l'expérience parle, comment ne pas tenir le chemin invalidé pour erroné ? De plus, puisque le protocole expérimental constitué cherche à obtenir une réponse claire et univoque, comment ne pas tenir celle-ci pour définitive et sans réplique ? Remarquons d'abord que l'expérience cruciale est par nature le type d'expérience le plus exigeant à réaliser : pouvoir obtenir une réponse univoque suppose que tous les éléments soient interprétables sous un certain nombre d'aspects bien déterminés afin qu'ils parlent clairement en faveur d'un membre d'une alternative. Le cas parfait d'un protocole expérimental permettant d'anticiper toutes les réponses possibles et de les relier sans ambiguïté à une position dans un débat constitue une limite idéale. Cela suppose d'avoir déjà accepté une connaissance qui assigne à chaque réponse une interprétation univoque. Il faut ainsi avoir repéré tous les possibles et les avoir classés dans un système d'alternatives. D'une certaine manière, un tel avancement de la connaissance semble ne pas avoir besoin de l'expérience cruciale, ou, plus précisément, avoir déjà intégré des résultats partiels sans qu'une grande confirmation puisse revêtir un caractère si dramatique et nouveau⁸⁰. L'expérience cruciale

80 Cf. la remarque d'Einstein, rapportée par Ilse Rosenthal-Schneider et citée par Gerald Holton, « Où est la réalité ? Les réponses d'Einstein », *in Science et synthèse*, Gallimard, 1967, p. 123, à la confirmation partielle de la théorie de la relativité, souvent présentée comme un modèle d'expérience cruciale, apportée par l'éclipse de 1919 ayant permis de vérifier la courbure des rayons lumineux : « Comme je lui fais part de ma joie à voir les résultats coïncider avec ses calculs, il m'assure, imperturbable : « Mais je savais bien que la théorie était juste ! » Sur quoi, je lui demande ce qu'il m'aurait dit si sa prédiction n'avait pas été confirmée. Il riposte : « Eh bien, j'en aurais été fâché pour le bon Dieu : la théorie est juste ! » Cet exemple mérite cependant

n'est-elle pas dès lors une invention théâtralisée de philosophes, éloignée du travail progressif de la science qui ne permet pas que l'on sépare et isole une phase de préparation et une vérification générale ultime ?

De plus, si l'on en suit une remarque précédemment citée de Popper et qu'on prend en compte la résistance et les contre-arguments des phlogisticiens face à Lavoisier, il est toujours possible de ne pas admettre une expérience présentée comme cruciale ou d'en refuser l'interprétation fondamentale. Il semble alors plus convenable d'admettre qu'il existe, dans la formulation et l'acceptation d'une expérience cruciale, tout un réseau d'hypothèses et de conventions, ainsi que de choix stratégiques et de projets, comme le soulignent Bensaude-Vincent et Stengers à propos de Lavoisier⁸¹. Dans cette perspective, la notion même d'expérience cruciale est mise en question⁸² et paraît renvoyer davantage à la polémique et à la reconstruction rétrospective qu'à l'effectivité du travail scientifique. Il s'agit alors de saisir sa fonction et son usage dans

examen, puisqu'il relève aussi, sans doute, d'une part de mise en scène d'Einstein face à son interlocuteur, et surtout de la conception épistémologique progressivement développée par le savant, qui insiste sur le rôle global de l'expérience et la fécondité d'une théorie, ainsi que sur la portée réaliste des mathématiques et des concepts mathématiques, comme le souligne l'intervention de Holton. D'autre part, il est à remarquer qu'Einstein a accordé, dans une phase précédente du développement de sa théorie, beaucoup plus d'importance à cette expérience, cf. *idem* p. 109. Nous pouvons néanmoins tirer comme conclusion de ce cas qu'une théorie qui anticipe des expériences cruciales ne se développe pas suivant deux phases bien distinctes, l'une de préparation et l'autre de test, mais que ceux-ci sont intégrés progressivement. On ne saurait isoler une expérience cruciale globale.

81 Cf. *op. cit.*, p. 115-21. Latour et Wooglar mettent un accent encore plus significatif sur les choix stratégiques et leur rapport à une politique de la recherche à propos de la découverte du TRF.

82 Cf. le l'intitulé du premier sous-chapitre de la partir consacrée à Lavoisier dans l'ouvrage de Bensaude-Vincent et Stengers : « Expériences cruciales ? ».

CORPUS, revue de philosophie

les conceptions de Popper et de Diderot. L'essentiel est que l'expérience cruciale est une *visée*, l'objectif régulateur d'une démarche. Popper souligne ainsi très clairement, à propos de sa distance envers une position de réfuteur naïf, que sa démarche présente les expériences cruciales comme un « *devoir* » de recherche de la part du savant⁸³. De plus, lorsqu'il se distingue de Kuhn, il insiste sur le fait que sa démarche est normative et propose des buts au savant et non une description :

Formule ta thèse le plus précisément possible ! C'est une règle normative, non pas une description de l'histoire des sciences, mais un conseil au savant pour améliorer la position de la science. Dès que tu peux être critique, sois-le ! Bien sûr, livre-toi à des expériences critiques et montre-toi bien entendu critique à l'égard de tes expériences. [...] Et l'attitude critique suppose aussi que l'on essaie toujours de pousser les choses jusqu'à une éventuelle réfutation⁸⁴.

L'attitude critique demande alors aussi de faire valoir l'intérêt d'une hypothèse et de chercher à la défendre :

Il est tout à fait juste de penser qu'il faut aussi défendre ses théories, car si une théorie n'est pas défendue, on ne peut jamais se rendre compte de ce qu'elle apporte véritablement. On a cru très souvent avoir réfuté une théorie alors qu'en réalité non seulement elle pouvait encore être sauvée, mais le conflit lui ajoutait de nouveaux éléments importants⁸⁵.

Dans une perspective proche, Diderot formule le rapport qu'il convient d'avoir ses systèmes pour ne pas s'en laisser abuser, qui consiste à les concevoir comme *instruments* à tester. On retrouve alors des préceptes qui tendent à la fois à ne pas délaisser trop rapidement une hypothèse ou un système et à ne pas chercher à les défendre à tout prix :

83 *L'Avenir est ouvert*, « La science et l'hypothèse », p. 69.

84 Cf. *idem*, p. 72.

85 *Ibid.*, p. 73.

Quand on a formé dans sa tête un de ces systèmes qui demandent à être vérifiés par l'expérience, il ne faut ni s'y attacher opiniâtrement, ni l'abandonner avec légèreté. On pense quelquefois de ses conjectures qu'elles sont fausses, quand on n'a pas pris les mesures pour les trouver vraies⁸⁶.

La suite de ce passage montre ensuite quel est le critère ultime de la recherche du test expérimental : la *fécondité*. En effet, le test et le travail expérimental sont toujours sources de connaissances, même si celles-ci impliquent le rejet ou la modification du système préalable : « L'opiniâtreté a même ici moins d'inconvénient que l'excès opposé. À force de multiplier les essais, si l'on ne rencontre pas ce que l'on cherche, il peut arriver qu'on rencontre mieux. Jamais le temps qu'on emploie à interroger la nature n'est entièrement perdu. » Le rôle de la recherche d'expériences cruciales et du travail qui consiste à les rendre possibles n'est pas tant de confirmer un système, puisque celui-ci ne pourra au mieux recevoir qu'une confirmation provisoire, que de guider la recherche expérimentale. Cette conception s'articule à l'opposition entre philosophies rationnelle et expérimentale et à la position de la juste démarche consistant, non pas dans le « juste milieu » baconien⁸⁷, mais dans la reprise des fonctions de la première, à savoir liaison des faits et préparation des expériences, dans l'esprit de la seconde, animée par une recherche permanente qui ne s'arrête jamais et se propose toute connaissance comme provisoire et à compléter. Ainsi, le critère central de l'étude de la nature n'est pas un idéal de vérité définitive mais la fécondité

86 *Pensées sur l'interprétation de la nature*, XLII, Classique Garnier, 1998, p. 218.

87 Cf. *Novum organum*, 95, PUF, Paris, 1986, p. 156-7. Il est de ce point de vue significatif que la reprise d'éléments directement issus de Bacon se fasse dans une perspective décalée. Ainsi, la métaphore de l'abeille qui sert à penser un strict milieu entre deux extrêmes chez Bacon, devient chez Diderot l'occasion d'une critique plus forte de la philosophie rationnelle et du raccourci que l'on prend souvent de se consulter soi plutôt que la nature, cf. *Interprétation de la nature*, IX et X, p. 185.

CORPUS, revue de philosophie

des expériences, des hypothèses et des systèmes. Dès lors, la recherche expérimentale et l'impératif de test expérimental aboutissent à une conception paradoxale, mais pourtant cohérente, par rapport à la notion d'expérience cruciale :

Toute expérience qui n'étend pas la loi à quelque cas nouveau, ou qui ne la restreint pas par quelque exception, ne signifie rien. Le moyen le plus court de connaître la valeur de son essai, c'est d'en faire l'antécédent qu'un enthymème, et d'examiner le conséquent. La conséquence est-elle exactement la même que celle que l'on a déjà tirée d'un autre essai ? on n'a rien découvert ; on a *tout au plus* confirmé une découverte⁸⁸.

On trouve plusieurs exemples de recherche conformes à ces principes dans les « Conjectures » données dans *l'Interprétation de la nature*. Nous retiendrons seulement ici la formule de la méthode suivante, qui conclut une série de questions produites par anticipation d'essais expérimentaux à propos d'un corps encore peu connu, la môle : « Voilà ce qu'on peut appeler l'art de procéder de ce qu'on ne connaît pas à ce qu'on connaît moins encore. »⁸⁹

Ces éléments permettent de comprendre pourquoi les théories ne renvoient pas à une expérience définitive qui les validerait une fois pour toute et rejetterait dans l'erreur toute conception marquant un décalage par rapport à elles. Mais ils montrent corrélativement en quoi il y a des différences de force relative entre ces théories en fonction de leur rapport à l'expérience. Nous pouvons ainsi remarquer un certain parallèle dans le fonctionnement du critère de falsifiabilité chez Popper et le critère de la philosophie expérimentale chez Diderot. En effet, malgré des décalages importants, il apparaît que dans les deux cas, d'une part les expériences sont construites et non données, d'autre part, une théorie peut être préférée à une autre sans que la seconde soit directement réfutée par l'expérience ou la base empirique admise. Popper souligne qu'une théorie peut être meilleure qu'une autre en vertu d'un plus grand degré de

⁸⁸ *Idem*, XLIV, p. 220. Nous soulignons.

⁸⁹ *Idem*, XXXII, « Premières conjectures », p. 199.

falsifiabilité, ce qui signifie qu'elle est plus précise, qu'elle détermine davantage ses énoncés et donc qu'elle s'offre davantage à une possible réfutation : « elle nous *dit plus* à propos du monde de l'expérience car elle exclut une plus grande classe d'énoncés de base. »⁹⁰. De même, si le mouvement incessant de la philosophie expérimentale peut balayer les systèmes construits sur une certaine base, Diderot critique d'une manière générale l'ambition même de produire ce genre d'« édifices »⁹¹. Il soumet donc les théories à un critère expérimental qui consiste à admettre, à anticiper et à préparer la recherche expérimentale, sans chercher à s'arrêter une fois pour toute. Diderot et Popper critiquent ainsi une tendance métaphysique dans la science productrice de systèmes, au profit d'une évaluation de la *fécondité relative* des théories⁹². On peut considérer que de ce point de vue leur détermination du concept de métaphysique est convergente.

Cet aspect prend une importance particulière à propos du rapport de Diderot à la théorie du phlogistique. Il est en effet frappant qu'il n'en parle pas, alors qu'il la connaît au moins par l'intermédiaire des démonstrations de Rouelle et qu'il fait un grand usage de nombreuses notions et thématiques chimiques. Nous pouvons formuler l'hypothèse suivante : bien qu'il ne la

⁹⁰ *La logique de la découverte scientifique*, p. 113. Sur cette question des degrés de falsifiabilité, voir l'ensemble du chapitre VI.

⁹¹ Cf. *Interprétation de la nature*, XXI, p. 191-2.

⁹² On en trouve un bon exemple dans l'examen par Diderot de l'hypothèse selon laquelle tous les êtres d'un même genre ou même de la nature sont le résultats des variations d'un même « prototype », *idem*, XII, p. 188 : « Mais, que cette conjecture philosophique soit admise avec le docteur Baumann [Maupertuis] comme vraie, ou rejetée avec M. de Buffon comme fausse, on ne niera pas qu'il ne faille l'embrasser comme une hypothèse essentielle au progrès de la physique expérimentale, à celui de la philosophie rationnelle, à la découverte et à l'explication des phénomènes qui dépendent de l'organisation. Car il est évident que la nature n'a pu conserver tant de ressemblance dans les parties, et affecter tant de variété dans les formes, sans avoir souvent rendu sensible dans un être organisé ce qu'elle a dérobé dans un autre. »

CORPUS, revue de philosophie

critique pas directement, Diderot a pu la considérer comme trop métaphysique, au sens où elle s'arrête dans la détermination des corps élémentaires alors que nous n'avons aucune garantie que l'analyse ne pourra être poussée plus loin. Cette idée est fortifiée par le fait que le maintien de la notion d'élément chez Diderot est lié à l'attachement à la thèse de l'hétérogénéité de la matière, sans qu'il discute du nombre et de la nature de ces éléments⁹³.

Conclusion

La théorie du phlogistique ne semble ainsi pas pouvoir être tenue pour une erreur, si l'on entend par là qu'elle est procédée d'une omission, d'une croyance issue de généralisations hâtives, et manifeste un décalage envers une réalité absolue dont la science contemporaine serait le dépositaire. Elle constitue une théorie solide qui permet d'interpréter et d'articuler un certain nombre d'expériences. De plus, son invalidation n'est pas à comprendre comme la succession de la vérité après l'erreur. Mais peut-on généraliser cette idée en rejetant l'idée d'erreur scientifique ? Il convient de distinguer certains cas où les difficultés soulevées à propos du phlogistique ne se posent pas ou se posent avec moins de force. Ainsi, lorsqu'une théorie repose directement sur une expérience, l'invalidation de celle-ci peut permettre de remettre directement en cause le bien fondé de la théorie et de l'attribuer à une erreur dans le protocole expérimental. Tel est le cas de la génération spontanée relativement aux expériences de Needham. Cependant, là encore, l'expérience cruciale est à comprendre en terme de force relative des protocoles expérimentaux et de leur interprétation, comme dans le cas de la décomposition de la lumière et de la découverte de l'anhydride carbonique : les expériences de Spallanzani apparaissent comme déterminantes en vertu d'une *meilleure* attention envers l'éventuelle existence de facteurs extérieurs au processus de putréfaction, qui débouche sur l'idée

⁹³ Cf. *ibid.*, LVIII, p. 239. Le même rapport entre notion d'élément et hétérogénéité de la matière est présent dans l'article « Principes (Chymie) » rédigé par Venel.

d'augmenter la température afin d'éliminer tous les germes. De même, son observation est *plus* fine et débouche sur une distinction entre les infusoires, qui disparaissent après une demi-minute d'ébullition par l'eau, et les microbes qui résistent à plus d'une demi-heure d'ébullition. Enfin, Spallanzani réussit à mettre en place des expériences répondant aux objections de Needham, qui le conduisirent à affiner sa conception du rôle des différents facteurs⁹⁴. De plus, l'interprétation de l'expérience n'est pas, dans ce cas aussi, évidente et univoque. C'est ainsi que Diderot, dans ses *Éléments de physiologie*, rédigés après les expériences de Spallanzani, reformule la théorie de la génération spontanée en réélaborant la notion de germe posée par celui-ci. Le germe est défini comme « un point de conformation donné dont le développement produit un tel animal »⁹⁵, c'est-à-dire une certaine organisation de matière non nécessairement préexistante, produit par certaines réactions comme la putréfaction ou d'autres formes de fermentations⁹⁶.

Un usage moins problématique de la notion d'erreur peut être trouvé dans l'omission de certains aspects théoriques ou expérimentaux déjà formulés ou acquis. Ainsi, Rousseau semble méconnaître le rôle de la pression à propos du volume des corps, lorsqu'il pose que le feu est le seul facteur d'expansion ou de raréfaction des corps⁹⁷. On peut parler ici de méconnaissance ou d'omission car Rousseau lui-même suppose ce rôle dans l'explication des différences de degrés d'ébullition de l'eau par les variations de poids de l'atmosphère sur le liquide⁹⁸.

Ces remarques n'empêchent pas que la notion d'erreur, même à propos de conceptions générales servant à interpréter

94 Sur tous ces points, voir E. Guyénot, *Les sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 226-9.

95 *Éléments de physiologie*, I, 2, *Œuvres complètes*, Bouquins, 1994, p. 1274.

96 Cf. *idem*, I, 2, p. 1275. A propos de la formation répétée de vers dans une plaie sous certains climats, Diderot dit que « les molécules rendues ont formé un germe. »

97 Cf. *Institutions chimiques*, p. 68-9.

98 Cf. *idem*, p. 74-5.

CORPUS, revue de philosophie

certains phénomènes, revête un caractère naturel lors d'une recherche scientifique ou à travers une vision rétrospective de la science. Il y a comme une sorte d'illusion qui persiste malgré les difficultés qui lui sont inhérentes, telle l'illusion transcendantale chez Kant. Cependant, on peut remettre en cause les présupposés de cette illusion, comme le réalisme, ou ses implications, telle la vision déformée de l'histoire des sciences. Dans ce cas, si l'on rejette l'opposition des grands découvreurs du vrai aux grandes erreurs et aux préjugés persistants, il demeure possible de maintenir l'idée qu'il existe des grandes découvertes expérimentales ou théoriques, en utilisant par exemple le concept de paradigme.

FRANÇOIS PÉPIN
DOCTORANT UNIVERSITÉ PARIS X – NANTERRE
LYCÉE EINSTEIN, SAINTE-GENEVIÈVE DES BOIS (91)

LA COMPARAISON DES ESPECES : ORDRE ET METHODE DANS L'HISTOIRE NATURELLE DE BUFFON*

L'ordre du texte de Buffon ne fait en général pas problème au lecteur, celui-ci suivant la succession des monographies sans leur supposer un quelconque principe organisateur. C'est ce qu'attestent les rééditions successives qu'a connues l'ouvrage depuis le XVIII^e siècle, rééditions qui se sont employées à en modifier l'ordonnancement, à reclasser les articles pour en corriger l'arrangement et rendre le livre *meilleur*. *Meilleur*, c'est-à-dire plus *scientifique*, plus conforme à l'esprit et à l'intérêt des sciences naturelles que Buffon lui-même n'aurait pas toujours su comprendre.

Buffon pourtant présente ses idées sur l'ordre et juge le point suffisamment important pour le mentionner dans l'index général des matières qu'il donne au tome XV. Il est vrai que cette explication est unique et bornée au premier volume de l'ouvrage. Faut-il pour autant, comme le fait Flourens, assortir ce texte de commentaires méprisants¹ ? Buffon n'ayant pas suivi l'ordre qui convenait à un naturaliste, il faudrait le corriger et ce serait la charge de l'éditeur de perfectionner sur ce point l'ouvrage qu'il donne au public. Nul ne s'est refusé à cette noble tâche : mener

* Une première version de ce travail fut présentée au centre Koyré le 15 janvier 2003, au séminaire « Acteurs et pratiques de l'histoire naturelle », sur l'invitation de Pietro Corsi, Jean-Marc Drouin et Georges Métaillié.

¹ Pierre-Marie-Jean Flourens (éd.), *Œuvres complètes de Buffon, avec la nomenclature linnéenne et la classification de Cuvier, revues sur l'édition in-quarto de l'Imprimerie Royale, et annotées par M. Flourens*, Paris, Garnier Frères, 1853-1855, 12 vol. (notée infra *Histoire naturelle*, éd. Flourens), t. I, p. 17 : « C'est en effet l'ordre [Flourens souligne ironiquement] qu'il suit tant qu'il n'est pas naturaliste : dès qu'il est devenu naturaliste, il l'abandonne, il ne le suit plus pour les oiseaux, pour les singes, etc. »

CORPUS, revue de philosophie

vers la plus grande perfection un Buffon aveugle à l'avancée de la science et plus préoccupé de sa gloire littéraire².

Rééditions et réorganisations : l'ordre insoupçonné

Trois exemples nous permettront de constater avec quelle constance les éditeurs de Buffon ont négligé l'ordre même du texte qu'ils publiaient : Jean Piveteau qui donna l'édition la plus complète qui ait paru dans la seconde moitié du XX^e siècle ; René-Richard Castel, immédiat successeur de Buffon, qui, sans doute le premier, introduisit l'ordre linnéen dans le texte de *l'Histoire naturelle* ; enfin Pierre-Marie-Jean Flourens qui au XIX^e siècle tint une position contrastée vis-à-vis du texte et de l'organisation qu'avait voulu lui donner son auteur.

Le paléontologue Jean Piveteau donne en 1952 aux Presses Universitaires de France, un choix de textes de Buffon sous le titre *Œuvres philosophiques de Buffon*. La sélection serait « philosophique », terme dont le sens ne reçoit aucune explicitation. L'éditeur procède ensuite en divisant ce *Buffon philosophe* en différents segments : l'incontournable *Buffon écrivain* et le réputé *Buffon mathématicien* sont, comme il se doit, précédés d'une abondante sélection des productions du *Buffon naturaliste*. Cette section décline le spectre des sciences de la Nature, n'excluant ni la méthode, ni les considérations générales sur la Nature : *Buffon et la biologie*, *Buffon anthropologiste*, *Buffon et les problèmes biologiques*, *Buffon minéralogiste*. Ce mode de présentation démultiplie les Buffon et scotomise les textes en ne retenant d'eux que ce qui est jugé « philosophique » par le paléontologue éditeur.

² Nous prenons quant à nous le parti inverse. C'est pourquoi, entendant lire Buffon comme il s'est écrit, nous ferons référence pour le texte comme pour l'illustration à l'édition de *l'Histoire naturelle générale et particulière*, Paris, Imprimerie Royale, 1749-1767, 15 vol. (notée infra IR suivie du tome en chiffres romains et de la page en chiffres arabes).

Plus généralement les éditeurs de Buffon ont déformé le texte de Buffon en vertu de trois principes. Il s'agit toujours de corriger Buffon au nom de Linné ; de faire disparaître la distinction entre les quinze volumes de l'*Histoire naturelle générale et particulière* et la série des *Suppléments* ; de mettre ainsi Buffon face à ses contradictions. Cette volonté est particulièrement manifeste dans l'édition donnée par René Richard Castel. Celui-ci publie l'*Histoire Naturelle de Buffon classée par ordres, genres et espèces*³. Il regroupe d'abord tous les discours généraux dans un seul volume, puis range les histoires particulières de Buffon d'après le système de Linné. Le constat de Castel est le suivant : « Le même ordre porté dans le règne animal fit ressortir davantage les défauts du plan qu'avait adopté Buffon. Plus on estima les ouvrages du naturaliste français, plus on y regretta l'absence de la méthode suédoise. »⁴ La nouveauté principale de cette édition, c'est donc d'avoir introduit l'ordre méthodique linnéen :

L'idée de réunir les espèces qui ont des caractères de consanguinité en une même famille que l'on nomme genre, de perpétuer le souvenir de cette réunion par un nom qui soit commun à toute la famille, et que chacun des membres porte avec le sien ; cette idée si grande et si simple a plus facilité la marche de l'esprit humain, a plus avancé ses progrès dans les sciences naturelles, que les recherches les plus savantes et les combinaisons les plus ingénieuses.

3 René Richard Castel (éd.), *Histoire naturelle de Buffon classée par ordres, genres et espèces, d'après le système de Linné*, Paris, Crapelet-Déterville, an VII, 26 vol. (notée infra, *Histoire naturelle*, éd. Castel). Le tome I contient *Théorie de la terre* et ses *Preuves*, ainsi que le début des *Époques de la Nature*, continuées dans le tome II. Le tome III contient des discours généraux sur l'histoire naturelle (les deux *Vues*, le discours sur les animaux domestiques, le discours sur les animaux carnassiers). Le tome IV s'ouvre par l'*Histoire naturelle de l'homme*. Puis les volumes IV à X contiennent les quadrupèdes, les volumes XI à XXVI déploient les oiseaux.

4 *Histoire naturelle*, éd. Castel, t. I, p. xij.

CORPUS, revue de philosophie

C'est à Linné qu'on en doit les principaux développements, et surtout l'exécution⁵.

Le nouvel ordre constituera ce « *fil*, avec lequel on pourra parcourir, sans s'égarer, les cabinets d'histoire naturelle, suivre les cours, mesurer l'étendue de la chaîne des êtres, et connaître la position respective de chacun des animaux qui la composent »⁶.

Concernant les *Suppléments*, Castel soutient que Buffon les aurait fait disparaître s'il en avait eu le temps⁷. De plus, les *Suppléments* créent dans le texte une opacité où Buffon lui-même se perd puisqu'il se contredit d'un volume à l'autre : Buffon se corrige mais le lecteur ignore tout de ses corrections essaimées au fil des volumes, tant sur l'accroissement des cornes des bœufs, que sur la présence des genettes en France. Comment comprendre également que Buffon intercale pas moins de cinquante espèces entre le rhinocéros d'Afrique à deux cornes et celui d'Asie à une corne ? Les chauves-souris ne connaissent pas un sort plus heureux, éparpillées dans quatre volumes et intercalées avec des animaux tout différents. Cinq volumes d'intervalle séparent le commencement et la fin de l'histoire des morses et des phoques ; de même pour celle des gazelles. Devant tant de problèmes, préjudiciables à une lecture utile de l'ouvrage, Castel estime qu'il lui appartient de corriger l'ordre. Il note dans sa préface que son édition a l'avantage de conserver le style dans toute sa pureté. Toutefois, il ne considère pas comme un problème que l'ordre des idées se trouve totalement bouleversé.

Une solution intermédiaire semble avoir été adoptée par Flourens. Celui-ci en effet propose une édition qui respecte l'ordre de Buffon. Toutefois, il nous semble qu'il le défend pour de mauvaises raisons : c'est que Flourens lit l'ordre de l'*Histoire*

5 *Id.*, t. I, p. xxij-xxiij.

6 *Id.*, t. I, p. xxiiij.

7 *Id.*, t. I, p. xiv : « Leur objet est de faire connaître des espèces nouvelles, de donner sur d'autres des notions plus étendues, de corriger enfin des erreurs. Mais remplissent-ils réellement leur destination ? »

naturelle comme celui d'un grand tableau des vertus morales des animaux.

Selon Flourens, Buffon a rangé les histoires particulières des animaux « selon leurs rapports d'utilité ou de voisinage relativement à l'homme ». Buffon commence par ce qu'il connaît le plus et ce qu'il peint le mieux : d'abord le cheval, puis l'âne et tous les animaux domestiques, puis les animaux à demi-domestiques (comme le chat) puis les animaux sauvages et carnassiers de nos climats, puis ceux des climats étrangers, où Buffon sépare les deux faunes, de l'ancien et du nouveau monde. Buffon ayant dédaigné la méthode ordinaire des naturalistes, la classification par les organes, ce dédain de la méthode le jette, par une sorte de ruse du génie, dans la distinction des espèces par leur patrie ; et cette distinction nouvelle lui découvre la loi de la distribution des êtres vivants sur le globe. Flourens respecte donc l'ordre défini par Buffon en tant qu'il est la voie détournée qui n'a pas empêché le naturaliste de faire de grandes découvertes :

Je n'ai point rapproché des histoires particulières des animaux les additions et les corrections qui s'y rapportent, parce que je n'ai pas voulu substituer un ordre matériel à une pensée fine et délicate : ces histoires ont été conçues d'après un dessein réfléchi, dans un ordre calculé pour un effet donné ; là chaque individu apparaît avec sa physionomie, son caractère, ses instincts, ses ruses ; et de toutes ces nuances, habilement mises en relief, sort une composition qui emprunte de son unité même une grande partie du charme que nous lui trouvons⁸.

Ainsi, Flourens reconnaît bien qu'il y a un ordre des pensées, qui préside à l'écriture et à l'ordonnement de l'*Histoire naturelle*. Mais quel est cet ordre ? Pour Flourens, si le tableau du renard suit celui du loup, c'est que la pétulance est opposée à la timidité, la ruse à la force. Le tableau général de l'*Histoire naturelle* devient comme un ballet des espèces, où les positions sont assignées par l'homme en fonction de son goût et de son savoir, où les tempéraments divers se contrastent et

⁸ *Histoire naturelle*, éd. Flourens, t. I, p. xxiv.

CORPUS, revue de philosophie

s'équilibrent pour former un ensemble vif et harmonieux. Flourens entend respecter le dessein de Buffon quand il est manifeste. Il se permet en revanche des modifications quand le texte a été manifestement livré aux aléas⁹.

Quels motifs ont entraîné un tel oubli de la question de l'ordre ? Il y a de fait un certain nombre d'obstacles à la fiction d'un ordre de l'*Histoire naturelle*, qu'il nous faut prendre en compte.

Catalogue et matériaux incomplets : l'ordre impossible

On peut relever quatre obstacles majeurs à la fiction d'un ordre dans l'ouvrage de Buffon : la proximité du modèle épistémologique proposé par l'histoire naturelle et de l'idée de *catalogue* ; le caractère inexhaustif de l'information présentée ; la pluralité des niveaux de sens du texte de Buffon ; la liaison intime de tout ordre à la notion de classification (linnéenne).

Les liens entre histoire naturelle et catalogue tiennent bien sûr à la pratique des cabinets de curiosité. Bacon a théorisé ces liens en définissant l'*histoire naturelle* comme une étape préparatoire à la construction de la *philosophie naturelle* ; ainsi, il assigne à l'historien-naturaliste une fonction de collecteur et de collectionneur de matériaux, par opposition au philosophe, concepteur ou ingénieur de l'édifice de la science. La tâche de l'historien est de fournir les matières premières nécessaires à l'édification du savoir comme la forêt fournit au charpentier sa matière première : c'est le sens du titre donné au recueil d'expériences *Sylva sylvarum*. Ce point — que l'histoire naturelle est une phase préparatoire à la science et non la science — a des

⁹ *Id.*, t. IV, p. 243 : « Comme Buffon a jeté ces *additions* dans trois volumes sans ordre, sans plan, à mesure que le hasard lui en fournissait les matériaux, ou même que des mains étrangères les lui transmettaient toutes rédigées ; comme ce sont en un mot, de simples additions matérielles et non des suites d'idées, je n'ai eu aucune vue, aucun dessein de Buffon à ménager ; je les reproduis ici en les réunissant par groupes naturels ou méthodiques. »

conséquences méthodologiques importantes, puisqu'il entraîne une certaine indifférence à l'ordre :

Aucun de ceux qui recueillent et rangent des matériaux pour construire des édifices, des navires, etc, ne se préoccupe de les placer de manière esthétique, comme dans les boutiques, et de les mettre en vue pour qu'ils plaisent au regard : on se préoccupe seulement de leur bonne et saine qualité, et de leur faire occuper le moins de place possible dans l'entrepôt...¹⁰

Ainsi comprise, l'*Histoire naturelle*, serait bien un catalogue qui enregistre les pièces au fur et à mesure de leur récolte, ayant d'abord pour fonction la description des pièces assemblées dans le cabinet.

Mais quelle place tient la description du Cabinet dans l'ouvrage ? Buffon délègue cette tâche à son collaborateur Daubenton, ce qui montre assez la relégation au second plan du projet de catalogue du Cabinet du roi. Si le premier volume de l'*Histoire naturelle* donne une théorie de la terre suivie de dix-neuf articles de preuves, aucun de ceux-ci ne fait référence aux pièces du Cabinet : Buffon conclut même sur ce point en signalant « le défaut des monuments historiques ». De même, la référence aux collections du Jardin du roi est absente du second volume, qui cite, à titre de preuves, de nouvelles expériences, mais pas de pièces du Cabinet¹¹. Ce n'est qu'au tome III, que Daubenton intervient pour donner « la description de la partie du Cabinet qui a rapport à l'histoire naturelle de l'homme ». Ici, il donne des recommandations pour bien tenir et organiser un cabinet : en particulier, il conseille de classer les pièces en fonction de leurs ressemblances et de leurs différences, c'est-à-dire selon le genre et l'espèce. Mais cet ordre de classement n'est pas générateur de celui de l'*Histoire naturelle*. Sans doute sous l'influence de Buffon, Daubenton relativise cette classification en la qualifiant d'arbitraire et recommande de suivre la marche de

¹⁰ Francis Bacon, *Parasceve*, Aph. III, in James Spedding, Robert L. Ellis, Douglas D. Heath (eds), *Works of Francis Bacon*, London, Longman et alii, 1859-1864, t. I, p. 396.

¹¹ Buffon, *Expériences au sujet de la génération*, IR II, chapitre VI.

CORPUS, revue de philosophie

la Nature elle-même. Il souligne en outre que « la description du cabinet sera divisée en plusieurs articles, conformément aux divisions de l'*Histoire naturelle* et les différentes pièces seront rapportées immédiatement après les discours qui en auront traité »¹². Ainsi, la *Description du cabinet* suit l'histoire naturelle de l'homme, commencée au volume II et à laquelle elle se rapporte. Elle n'est pas génératrice d'ordre pour l'*Histoire naturelle*, mais elle dépend, pour son ordre de présentation, de la succession des articles proposée par Buffon. L'abandon du projet de *Catalogue raisonné du cabinet du Jardin royal*¹³ pour celui d'une *Histoire naturelle générale et particulière* montre assez que Buffon entend relire ce terme et investir la vieille coquille de l'*Histoire naturelle* pour en faire le lieu d'une nouvelle physique des effets généraux. Ce point ne sera pas sans susciter la colère de ses contemporains qui s'estiment trompés par le titre¹⁴.

Le caractère parcellaire de l'information, l'incomplétude du monde que Buffon doit décrire et pour lequel on n'a pas encore rassemblé tous les faits, semblent rendre impossible toute

12 Daubenton, *Description du Cabinet du roi*, IR III, 12.

13 Buffon à Jean Jalabert, 2 août 1745, cité in Buffon, éd. Piveteau, p. VIII.

14 Sur la déception causée par l'écart entre le titre de l'ouvrage, *Histoire naturelle*, et son contenu, cf. par exemple Melchior Grimm, *Correspondance littéraire*, t. I, p. 337 : « À tout prendre, ce livre ne répond pas à l'idée qu'on s'en est faite. » ; J.A. Lelarge de Lignac note également le malentendu (*Lettres à un Américain*, Hambourg, 1751, Lettre I, t. I, p. 1-2) : « Vous attendez avec impatience, Monsieur, l'histoire du cabinet du roi, vous comptiez y voir un catalogue raisonné de toutes les richesses que la Nature étale avec profusion dans tout l'univers. Ce cabinet est effectivement une histoire naturelle de votre goût. Vous n'en aurez pas la description, parce qu'elle ne paraît point encore : on n'en a que la préface en trois volumes in-4° et cette préface contient les songes philosophiques de M. de Buffon, auxquels M. Daubenton a ajouté quelques pièces anatomiques pour compléter le troisième volume. » ; ou du même (*id.*, t. I, p. 16) : « la physique [est] le vrai objet de la grande préface de l'histoire du cabinet du Roi... »

tentative d'ordonner ou de préméditer un ordre. L'auteur de l'*Histoire naturelle* est condamné par avance à un ordre aléatoire, qui s'infléchit en fonction des informations disponibles, qui tente une série provisoire, le temps d'un volume, mais se détourne nécessairement de cette ligne initiale, devant l'afflux de nouvelles données d'observation. Un lion apparaît au Combat du taureau à Paris¹⁵, un rhinocéros ou un zèbre à Versailles¹⁶, ou bien le coaita du Duc de Bouillon meurt¹⁷, et chaque fois, il faut se rendre, obtempérer pour observer et décrire ce qui se donne, quand il se donne. Ainsi, s'explique la structure matérielle des volumes de l'*Histoire naturelle* : si quinze volumes constituent le corpus initial, dont la parution s'étire de 1749 à 1767, ceux-ci ne forment pas le tout de l'ouvrage et à peine close, l'*Histoire naturelle* est à reprendre et à compléter ; le quinzième volume s'achève par une *Notice de quelques animaux dont il n'a pas été fait mention expresse dans le cours de cet ouvrage* ; commence ensuite la série des *Suppléments*, à la fois compléments et corrections, informations nouvelles et plus fines, repentirs sur les traits et les coups de pinceaux hâtifs du tableau brossé dans la hâte des volumes précédents.

Les analyses de Michèle Duchet, qui partent du problème de l'information des philosophes et de l'analyse de la diffusion du savoir (principalement anthropologique) par les récits et les collections de voyages, tendent à interpréter l'*Histoire naturelle* dans une telle perspective¹⁸. L'ordre est problématique, incertain, toujours révisable, parce que la littérature des voyages est un genre soumis aux impératifs de la découverte et au culte de l'information nouvelle. Dès lors, si cette science qu'est l'histoire naturelle est en dépendance directe vis-à-vis des récits qui en sont la source, alors, elle se trouve traversée, comme en

15 En 1757. Cf. Daubenton, *Description du lion*, IR IX, 27

16 Un zèbre est à la Ménagerie de Versailles en 1761 (on essaie de le faire s'accoupler avec des ânesses). Buffon, *Le Zèbre*, IR XII, 3.

17 L'animal meurt en 1764. Buffon, *Le Coaita et l'Exquima*, IR XV, 16.

18 Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971 (rééd. Paris, Albin Michel, Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, 1995).

CORPUS, revue de philosophie

écho, par le souci d'une information actuelle et riche en faits nouveaux et curieux, susceptibles d'attirer, de capturer et de captiver un public avide, qui ferait le succès de l'*Histoire naturelle* comme entreprise éditoriale.

Mais force est de constater que Buffon ne prétend en rien à l'exhaustivité et qu'il ne fait figurer certaines espèces, au demeurant douteuses, que pour ne pas se voir reprocher d'avoir négligé certains pans de la connaissance de la Nature¹⁹. Il procède *autant qu'il est en lui*, mais sans prétendre jamais donner le tout de la Nature. C'est dire assez combien il renonce à une *Histoire Naturelle* qui serait inventaire exhaustif ou catalogue complet.

De plus, eussions-nous trouvé, au milieu de ces flux toujours neufs d'informations, un fil d'Ariane pour nous servir de guide, que nous n'eussions guère été plus avancés puisque Buffon prétend encore couper ce fil trop uniforme ou monotone par des réflexions générales sur l'ordre de la Nature²⁰. C'est un nouvel obstacle à l'hypothèse d'un ordre : l'*Histoire naturelle* n'est pas un texte homogène mais une construction à plusieurs

¹⁹ Buffon, *Notices de quelques animaux dont il n'a pas été fait mention expresse dans le cours de cet ouvrage*, IR XV, 128 : « Ce n'est ni par l'utilité, ni par l'attrait du sujet, mais uniquement pour éviter le reproche de n'avoir pas dit dans un ouvrage aussi étendu tout ce que l'on croit savoir sur les animaux, que je me suis déterminé à ajouter les notices suivantes. »

²⁰ Buffon, *Avertissement*, IR XII, j : « Comme les détails de l'histoire naturelle ne sont intéressants que pour ceux qui s'appliquent uniquement à cette science, et que dans une exposition aussi longue que celle de l'histoire particulière de tous les animaux, il règne nécessairement trop d'uniformité, nous avons cru que la plupart de nos lecteurs nous sauraient gré de couper de temps en temps le fil d'une méthode qui nous contraint, par des discours dans lesquels nous donnerons nos réflexions sur la Nature en général, et traiterons de ses effets en grand. Nous retournerons ensuite à nos détails avec plus de courage. Car j'avoue qu'il en faut pour s'occuper continuellement de petits objets, dont l'examen exige la plus froide patience et ne permet rien au génie. »

niveaux. Comme les *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes* de Réaumur présentent à la fois des préfaces générales et des monographies sur les insectes, l'ouvrage de Buffon présente des textes de réflexions générales, qui viennent interrompre la succession propre des articles consacrés à chaque espèce (par exemple, les *Première* et *Seconde Vues* qui ouvrent les tomes XII et XIII se singularisent par une pagination hors-texte)²¹. C'est ce point que Steven Toulmin et June Goodfield soulignent quand ils qualifient l'ouvrage de Buffon de *scientific Tristram Shandy*, en référence à l'ouvrage fameux de Laurence Sterne qui inspira *Jacques le Fataliste*²². Ainsi compris, Buffon aurait produit un vaste corps d'ouvrage que rien ne vient ordonner.

Plus même, en fonction de l'objet qu'on attribue à l'*Histoire naturelle*, il y aurait deux façons de hiérarchiser les discours et leur importance relative : si la tâche de Buffon est bien la description d'un cabinet et l'histoire particulière de chaque espèce animale, alors, on considèrera, comme Toulmin et Goodfield, que Buffon prend tout prétexte pour échapper à sa tâche et articule à ses observations de détail, plusieurs vues d'ensemble de la Nature, longues et pénétrantes digressions sur la théorie et la méthode scientifiques mais hors du propos essentiel de l'ouvrage²³. À l'inverse, si l'on considère que l'essentiel du propos est de traiter de la Nature en général et de son histoire, alors, il faut bien voir que ce projet n'y est pas plus achevé, sa réalisation étant toujours repoussée par un perpétuel art de la digression. Le début de la *Première Vue*, qui traite la

21 Il faut bien voir qu'une histoire naturelle de type collection n'empêche pas la supposition d'un ordre quelconque. En particulier, Réaumur donne des mémoires successifs, mais il ne renonce pas à donner une forme de classification.

22 Stephen Toulmin et June Goodfield (*The Discovery of time*, London, Hutchinson & Co, 1965, p. 144) précisent que l'ouvrage de Buffon, fut « so read at times like a scientific *Tristram Shandy* ».

23 *Id.* : « Any curious and intriguing fact of nature (say, the sterility of mules) is liable to be an occasion for a far-ranging theoretical argument. »

CORPUS, revue de philosophie

Nature comme « le système des lois établies par le Créateur »²⁴, ne serait, sous la plume d'un Tristram Shandy naturaliste, que l'annonce d'un programme destiné à appâter le chaland.

Enfin, la question de l'ordre doit être distinguée de la question de la taxinomie et de la classification²⁵. Buffon se tient en marge par rapport à l'idéal prométhéen de la classification rationnelle des vivants ou de ce que François Dagognet appelle le *catalogue de la vie*²⁶. La tâche administrative d'assignation de places aux nouvelles espèces lui semble vaine, et vouée à l'échec. Toutefois, cela ne signifie en rien qu'il abandonne toute prétention à ordonner les animaux qu'il présente.

Par quoi commencer ? Quatre faits problématiques

Nous voudrions poser le problème de l'ordre à partir de quatre faits problématiques, dont nous rappellerons les interprétations classiques avant d'en proposer une nouvelle lecture.

24 Buffon, *Première Vue*, IR XII, iij.

25 La tentation de retrouver une classification d'esprit linnéen dans l'œuvre de Buffon a suscité une tentative malicieuse et séduisante de François Poplin (« L'évolutionnisme, noble conquête du cheval à travers Buffon », in Jean Gayon (éd.), *Buffon 88*, pp. 463-474). Selon cet auteur plein de fantaisie, les animaux domestiques des tomes IV et V seraient ordonnés en fonction de leur nombre de doigts : d'abord le cheval et l'âne qui ne sont dotés que d'un doigt ; ensuite, le bœuf, la brebis et la chèvre, qui ont deux doigts ; le cochon, le sanglier et le chien, ayant chacun quatre doigts à chaque patte ; enfin, le chat, qui peut compter pour pentadactyle, serait rejeté en début du volume VI, juste avant les animaux sauvages. Quid toutefois de la place de l'homme : pourquoi l'homme n'est-il pas placé avec le chat ? et si Buffon souhaitait commencer par l'homme, pourquoi n'a-t-il pas suivi l'ordre inverse (allant des pentadactyles aux solipèdes) ?

26 François Dagognet, *Le Catalogue de la vie : étude méthodologique sur la taxinomie*, Paris, PUF, 1970.

Premier fait : le cheval

Le premier animal décrit par Buffon est le cheval²⁷. Cette priorité semble due à la place incontournable qui lui revient dans l'économie domestique du XVIII^e siècle. On pourrait dire que le cheval est l'animal sans lequel la société s'effondrerait, qu'il joue un rôle majeur dans le système de production.

Cette lecture va déboucher sur la lecture utilitaire et l'hypothèse d'une rhétorique *proxénète*²⁸. Elle se conjugue à une deuxième interprétation, qui associe la priorité du cheval à la noblesse de cet animal. Cette proposition, couplée à la fameuse critique de l'admiration des abeilles (selon laquelle une mouche ne doit pas tenir dans la tête d'un naturaliste plus de place qu'elle n'en tient dans la Nature) invite à lire l'ordre de l'histoire naturelle comme un ordre de dignité ontologique, où le premier rang est accordé au plus noble, au plus digne. Cela s'accorde bien avec la philosophie qu'on attribue à *Monsieur le comte*. Cela surtout s'articule avec le deuxième fait capital qu'il faut prendre en compte quand on explique l'ordre.

Deuxième fait : l'homme

Si Buffon se doit de commencer par ce qui est le plus noble, par les êtres placés le plus haut sur l'échelle ontologique qu'il dessine, alors il est naturel que le cheval soit placé tout à côté de l'homme, au début de *l'Histoire naturelle*. En réalité, ce deuxième fait confirme et réfute le premier. En même temps, il confirme l'idée que le cheval devait être traité en premier (les espèces les

27 L'archéo-zoologue François Poplin a fait des gorges chaudes du rythme en 6-8 de la première phrase de l'article : « La plus noble conquête que l'homme ait jamais faite et celle de ce fier et fougueux animal qui partage avec lui les fatigues de la guerre... » Cf. « L'évolutionnisme, noble conquête du cheval à travers Buffon », in Jean Gayon (éd.), *Buffon* 88, pp. 463-474, ainsi que son intervention aux Journées « Buffon : l'écriture de la science », organisées par Béatrice Didier (École Normale Supérieure, 14-15 décembre 2001).

28 En référence à l'article *Titre* du *Dictionnaire* de Furetière, où le titre est décrit comme « le proxénète d'un livre, ce qui le fait vendre ».

CORPUS, revue de philosophie

plus nobles), mais dans le même temps, il réfute l'idée que le cheval soit effectivement le premier animal traité par Buffon. Il apparaît en effet que le cheval n'est pas premier mais simplement second, traité immédiatement à la suite de l'homme. L'hypothèse d'un ordre de dignité ontologique s'appuie sur le fait que l'homme, maître de la création, précède immédiatement le cheval dans l'ordre des matières.

Troisième fait : la terre et la génération des animaux

En réalité, l'homme lui-même n'est pas premier mais son *Histoire naturelle* ne vient qu'après un volume de considérations sur la *Manière dont il faut étudier et traiter l'histoire naturelle*, *l'Histoire et Théorie de la Terre*, les *Preuves de la Théorie de la Terre*, ainsi qu'une *Histoire générale des Animaux* qui détaille les mécanismes de la génération. De ce fait aussi, il faudra tenir compte.

Quatrième fait : deux mondes

Dernier point d'importance : Buffon procède à la description des animaux en procédant selon la division des deux faunes, de l'Ancien et du Nouveau Monde. Il dira de cette division, dans l'introduction à *l'Histoire naturelle des oiseaux*, qu'elle a fonctionné comme une boussole pour son étude des quadrupèdes²⁹.

Ainsi, il nous faut considérer quatre faits importants : tout d'abord, *l'Histoire naturelle* commence par une théorie de la terre, et donc par la nature inerte avant de traiter de la nature animée ; ensuite, l'ordre des animaux non-humains procède

²⁹ Buffon, *Histoire naturelle des oiseaux* I, *Plan de l'ouvrage*, IR XVI, xij : « Nous avons au moins trouvé, dans les animaux quadrupèdes, des faits généraux et des points fixes, sur lesquels nous nous sommes fondés, pour faire leur histoire particulière : la division des animaux naturels et propres à chaque continent a souvent été notre boussole dans cette mer d'obscurité, qui semblait environner cette belle et première partie de l'histoire naturelle. »

selon une double division, d'une part du familier à l'exotique ou des animaux domestiques aux animaux sauvages, et d'autre part, en traitant à part des animaux de l'Ancien et du Nouveau Monde ; parmi les animaux en général, ce n'est pas le cheval, mais l'homme qui ouvre la série ; enfin, parmi les animaux domestiques et familiers, c'est le cheval qui est traité en premier.

Le rappel des faits, et en particulier la priorité de l'homme et du cheval, fait apparaître que les lecteurs de Buffon n'ont pas totalement abandonné la question de l'ordre. Simplement, ils la supposent résolue par une formule : l'utilité. Buffon n'a pas négligé l'ordre, mais l'ordre qu'il propose n'est pas scientifique. C'est un ordre moral : le grand seigneur de Montbard a tout ordonné à partir de lui et son *Histoire naturelle* n'est qu'une hiérarchisation des animaux selon leurs rapports décroissants d'utilité pour un aristocrate européen.

Différentes hypothèses sur l'ordre

Trois principales lectures ont tenté de répondre à la question de l'ordre et d'informer l'énorme matière des histoires singulières : la première recourt à l'argument d'une épistémologie réaliste, où l'ordre de la science devrait se calquer sur celui de son objet ; la seconde développe une conception subjectiviste de l'ordre, défini par l'intérêt des lecteurs et l'utilité des matières ; une troisième enfin conjoint les deux perspectives en proposant que ce soit à la noblesse, c'est-à-dire à un ordre de dignités essentielles ou de valeurs incorporées, qu'il revienne de dicter les préséances au sein de l'*Histoire naturelle*.

L'ordre de la Nature même ?

Un premier principe d'ordre serait à trouver dans la Nature même dont Buffon veut faire l'histoire. L'argument est fréquent : l'abbé Noël-Antoine Pluche en particulier suppose que nous avons l'ordre d'étudier la Nature, elle-même nous offrant l'accès à l'ordre fixé par la Providence et que l'action de l'homme ne

CORPUS, revue de philosophie

peut que déranger³⁰. Mais Buffon suit-il l'ordre de la Nature ? L'histoire naturelle doit-elle imiter cet ordre ? C'est un présupposé commun aux travaux de Dirk Stemerding (qui traite de Buffon dans la perspective de la classification naturelle)³¹ et à ceux de Giulio Barsanti³². En particulier, le critique italien a consacré ses études à l'image de la Nature et à la représentation qu'en donnent les naturalistes. Son projet consiste à compléter les affirmations de Arthur O. Lovejoy et Henri Daudin

30 Noël-Antoine Pluche, *Le Spectacle de la Nature, ou entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle*, Première partie, Paris, Vve Étienne-Desaint, 1732. Il existe un lien intime entre spectacle et ordre de la Nature : « Dieu dont la sagesse et la science sont infinies, a rempli de leçons utiles pour le salut, le spectacle et l'ordre de la nature. » (t. I, p. 332, Entretien XI). L'ordre est le propre de la sagesse et de la liberté ; il est refusé à la matière et au mécanisme aveugle. Les désordres introduits par l'invention humaine sont multiples et le Prieur se charge de les rappeler : « l'art de voler serait le plus grand malheur qui pourrait arriver à la société » et les bienfaits qu'on en pourrait tirer « ne seraient pas capables de compenser les désordres qui en naîtraient » (cf. t. I, pp. 289-91, Entretien X, « Art de voler impossible ») ; de même, la pierre philosophale détruirait l'ordre providentiel (cf. t. III, p. 462, Entretien XXVI) : « Ce qu'elle nous a rendu précieux en nous le donnant avec discrétion, nous l'aurions rendu vil en le multipliant. Nous aurions dérangé l'ordre qu'elle a établi. ».

31 cf. Dirk Stemerding, « How to make oneself nature's spokesman ? A Latourian account of classification in eighteenth- and early nineteenth-century natural history », *Biology and philosophy*, 8-2 (1993), pp. 193-223. L'article donne une bonne présentation de la pensée de Buffon, inspirée des profonds travaux de Phillip R. Sloan. Toutefois, l'idée d'être « fidèle à la Nature » n'est pas mise en question par l'auteur qui conçoit la science de la Nature comme un mouvement nécessaire vers la « classification naturelle ».

32 Cf. Giulio Barsanti, *La Scala, la mappa, l'albero. Immagini e classificazioni della natura fra sei e ottocento*, Firenze, Sansoni, 1992, et surtout « Buffon et l'image de la nature : de l'échelle des êtres à la carte géographique et à l'arbre généalogique », in Jean Gayon (éd.), *Buffon* 88, pp. 255-296.

consacrant la suprématie de l'image de l'échelle³³. Pour Barsanti, « le vieux lieu commun, selon lequel l'échelle aurait été "la figure sacrée du XVIII^e siècle", doit être repoussé »³⁴.

Une telle interprétation, selon laquelle le livre de la Nature doit suivre l'ordre même de son objet, peut-elle s'appliquer à Buffon ? Il nous semble que sur ce point la réponse ne peut être que négative. Pour Buffon, de façon très nette, l'homme n'a aucune possibilité de retrouver et donc de produire un ordre naturel. Il y a un écart impossible à combler entre la marche de la Nature et celle de nos idées. Ce point rend définitivement impossible toute entreprise de se faire le traducteur de la Nature et d'en épouser les déroulements. À supposer toutefois que Buffon tenterait sinon de calquer l'ordre de la Nature, du moins de le traduire en donnant un arrangement du type des « classifications naturelles », la méthode de Barsanti permet-elle de rendre compte de cet ordre ?

Les études de Barsanti visent à relativiser l'importance de l'échelle, par rapport à d'autres modèles de représentation et d'ordonnement du naturel. En particulier, Barsanti s'attache à montrer que « dans les années [mille sept cent] soixante-dix et quatre-vingts, la carte devient même la représentation dominante »³⁵ ; une autre figure, l'arbre, émerge dans les dernières décennies du siècle, notamment chez Buffon et Peter Simon Pallas. Buffon intervient dans la réflexion de Barsanti comme le résumé de toute la littérature naturaliste de la seconde moitié du XVIII^e siècle : l'ontogénèse de l'*Histoire naturelle* récapitule la phylogénèse du débat européen sur les classifications.

Buffon exploite toutes les possibilités de l'échelle ; il est le premier à dessiner un territoire, le premier à en orienter la

33 Arthur O. Lovejoy, *The Great chain of being* (1936), New York, Harper and Row, 1960, p. 184 ; Henri Daudin, *De Linné à Jussieu : Méthodes de classification et idée de série en botanique et en zoologie (1740-1790) et Cuvier et Lamarck. Les classes zoologiques et l'idée de série animale (1790-1830)*, Paris, Alcan, 1926.

34 Barsanti, « Buffon et l'image de la nature », *art. cit.*, p. 281.

35 *Id.*, p. 281.

CORPUS, revue de philosophie

carte, le premier à suggérer une troisième dimension ; parallèlement à Pallas, il lance l'arbre et il est celui qui en développe le mieux les implications ; enfin, il est le premier à représenter le cours du temps, la quatrième dimension, en transformant l'arbre en *généalogie*³⁶.

À partir de là, Barsanti, tout occupé à retracer l'histoire de l'échelle et l'émergence des représentations concurrentes, relève dans le texte de l'*Histoire naturelle*, l'ensemble des allusions, plus ou moins développées, plus ou moins thématiques à l'échelle ou à des modèles moins unilinéaires (comme la carte). Barsanti relève trente-neuf références à la nouvelle présentation en tableaux, dont vingt-deux permettent de retracer un réseau, qui pour partie retrouve et confirme les résultats de Linné et Donati, et pour partie marque l'originalité de Buffon³⁷. Chaque occurrence de lexies évoquant le modèle scalaire ou cartographique est représentée graphiquement ; le texte est systématiquement traduit en image et la combinaison des figures parcellaires permet d'obtenir la supposée vision buffonienne de l'échelle et de la comparer à d'autres échelles, données par d'autres naturalistes. Ou bien, concernant l'émergence de la carte pluridirectionnelle, le texte de Buffon est représenté sous forme de réseaux et rapproché de plusieurs autres représentations plus ou moins contemporaines : la *mappa* linnéenne dessinée par Giseke (*Tabula genealogico-geographica affinitatum plantarum*, 1789 et 1792) ; les suggestions de Bernardin de Saint-Pierre (*Idée d'un ordre sphérique pour une des parties de l'histoire naturelle*, 1773)³⁸.

Toutefois, Barsanti doit conclure son article par une restriction : « À la différence de ses contemporains, Buffon n'insiste pas sur ce qui oppose les trois images de la nature, et il

36 *Id.*, p. 292.

37 *Id.*, p. 265.

38 À l'inverse de Buffon, Bernardin de Saint-Pierre se situe dans une problématique de la perfection de la Création. Il défend l'hypothèse d'une absence de hiatus dans la chaîne des êtres et s'appuie sur ce point pour prévoir l'existence de certaines espèces à partir de la progression de la série.

ne justifie pas ses propres passages de l'une à l'autre. Mais il semble s'être chargé d'ouvrir les débats les plus décisifs. »³⁹ Et de fait, il apparaît que si Buffon n'insiste pas sur ces figures, c'est qu'elles ne sont pas pour lui pertinentes. La lecture de Barsanti est extrêmement déformante et manque les visées propres de Buffon dans chacun des passages incriminés. Des préoccupations architectoniques rendent le critique aveugle au projet et au lexique buffoniens⁴⁰. Quant à la question de l'organisation des matières, l'ordre suivi par Buffon ignore tout d'un quelconque ordre de la Nature qu'il faudrait imiter et la préséance de certaines espèces sur d'autres ne provient pas d'un respect de la *scala naturæ*. Quand Barsanti met Buffon dans la continuité de Linné, il ne note à aucun moment que la *carte de Buffon* — si carte il y a — ou, en tout cas, que les textes de Buffon en apparence porteurs du modèle de l'échelle ou de la carte, constituent précisément une critique des nomenclatures : Buffon y place une visée polémique. La prétendue *carte buffonienne* ne rapproche pas Buffon de Linné : tout au contraire, elle entend le démarquer du groupe d'auteurs avec lequel Barsanti le conjoint (Bonnet, Linné et les linnéens, Bernardin de Saint-Pierre). Ainsi, la mention par Buffon d'*intermédiaires* intervient comme une critique des divisions dichotomiques bien plutôt que comme l'esquisse d'un réseau. De même, la position d'une espèce dans un réseau non plus binaire mais triangulaire ne vise pas à dépasser l'échelle linéaire par la carte pluridimensionnelle, mais à manifester l'inanité des divisions des classificateurs, leur caractère abstrait et non *réel*. La portée du texte est plus critique que positive.

Enfin, comme Barsanti l'admet finalement lui-même, Buffon ne porte aucune attention aux modèles qu'il est supposé

39 Barsanti, *art. cit.*, p. 292.

40 Absorbé par une perspective unitaire, visant à dégager le sol commun des représentations opposées, Barsanti regroupe tout discours évoquant une liaison linéaire (échelle, chaîne, gradation ...) sans jamais distinguer entre ces termes, alors que l'échelle thomiste aux degrés ontologiquement hiérarchisés n'est pas une chaîne continue. C'est ainsi que le concept buffonien de *rapport* est sans plus de façon identifié au concept linnéen d'*affinité*.

CORPUS, revue de philosophie

employer. On est en droit de se demander pourquoi, si Buffon avait effectivement une conception claire de l'échelle ou de la carte et de la position relative des espèces, non seulement il ne trace jamais aucune table, échelle, gradation ou arbre, ni linéaire ni pluridirectionnel, mais son texte même ne respecte aucunement l'ordre de présentation qui correspondrait à cette intuition de l'ordre de la Nature.

L'analyse de Barsanti se fonde en réalité sur plusieurs contresens très nets. Tout d'abord, le texte des *Variétés dans l'Espèce humaine* est mis en échelle et interprété en termes hiérarchiques. S'il est vrai que la *Comparaison des Animaux et des Végétaux* a mis en place une hiérarchie générale des êtres en fonction de leur nombre de rapports avec l'extérieur, il est impossible de transférer ces thèses hiérarchiques à l'intérieur de l'espèce humaine. Les textes *hiérarchiques* de Buffon considèrent l'homme en général, et sa supériorité lui vient simplement de ce qu'il est doté de la pensée et du langage, et non de quelconques lumières par lesquelles la civilisation européenne se montrerait supérieure aux sauvages. Contre la hiérarchie attribuée à Buffon et représentée graphiquement, il faut rappeler la thèse, que Buffon tient toujours ferme, de l'unité du genre humain⁴¹. Cette unité du genre humain implique que les dégradations de la forme originaire de l'homme (à la peau blanche) sont toujours parfaitement réversibles, dégradations dues aux migrations qui ont exposé l'homme aux climats qui tannent ou aux changements de nourriture⁴² : cela les rend rétives à toute fixation en une échelle invariable.

41 Buffon, *De la Dégénération des Animaux*, IR XIV, 311 : « la grande et unique famille de notre genre humain ».

42 Le climat ne produit que des affections superficielles : il peut seulement brunir la peau de ses habitants. « C'est là la plus grande altération que le ciel ait fait subir à l'homme, et l'on voit qu'elle n'est pas profonde ; la couleur de la peau, des cheveux et des yeux, varie par la seule influence du climat ; les autres changements, tels que ceux de la taille, de la forme des traits et de la qualité des cheveux ne me paraissent pas dépendre de cette seule cause. » (*id.*, IR XIV, 314). Il faut donc admettre pour ces altérations plus profondes « quelques causes réunies avec celle du climat : la plus générale et la plus directe est la

En outre, nous avons souligné l'absence de représentations de l'ordre de la Nature dans les planches de l'*Histoire naturelle*, ce qui contraint Barsanti à inventer des graphes que Buffon n'autorise en rien. Il y a pourtant une exception à ce point, remarquable de ce fait : c'est la table de l'ordre des chiens, que Buffon donne au tome V⁴³. Or, bien loin d'étayer le propos de Barsanti, cette table éclaire les confusions à l'œuvre dans les analyses du savant critique. La *Table de l'ordre des chiens* aurait pu (dû) indiquer à Barsanti comment il fallait lire le texte des *Variétés dans l'espèce humaine*. En effet, cette table n'est autre chose qu'une carte donnant la répartition géographique des variétés dans l'espèce canine et leurs liens de filiation. C'est une carte qui met en rapport des variétés, c'est-à-dire qu'elle est strictement mono-spécifique et ne trace nullement un plan suivi par la nature. Bien loin de constituer un modèle de carte à la Donati ou à la Linné, elle dresse l'histoire de l'espèce en tentant d'articuler ses variations et ses migrations ; elle manifeste que le texte des *Variétés dans l'espèce humaine* ne permet pas de lecture scalaire mais donne seulement une carte géographique des modifications (climatiques, mais aussi alimentaires...) toujours réversibles qui font l'histoire d'un moule spécifique : elle distribue les avatars d'une forme.

L'hypothèse d'un ordre du texte qui redoublerait l'ordre des perfections des créatures dérive en réalité du schéma utilitaire, mais en donne une version ontologique. Elle s'appuie en particulier sur le fait que l'*Histoire naturelle* commence par traiter du cheval, qui est décrit comme la plus noble conquête que l'homme ait jamais faite. L'hypothèse d'un ordre de la Nature a donc partie liée avec l'idée d'un ordre ontologique et hiérarchique des perfections.

qualité de la nourriture » (*id.*, IR XIV, 315). La nourriture n'est finalement qu'une traduction du climat, mais elle pénètre à l'intérieur de la forme. Sur cette question, cf. notre article « La théorie des climats dans l'*Histoire naturelle* de Buffon », *Corpus, Revue de Philosophie*, n°34 (1998), pp. 59-90.

⁴³ Buffon, *Le Chien*, IR V, 230 pour la table et 225-229 pour le commentaire.

CORPUS, revue de philosophie

L'ordre proxénète ?

Le *Dictionnaire* de Furetière dit que le titre est le *proxénète* du livre, c'est-à-dire ce qui le fait vendre. Par l'idée d'un ordre proxénète, il s'agit d'un opérateur d'ordre *a minima*, hypothèse selon laquelle Buffon aurait résolu de commencer par ce qui intéresse les lecteurs. Ainsi, Jacques Roger n'hésite pas à répondre, à la question, pourquoi commencer par le cheval, qu'un tel article est destiné à son public privilégié, celui des *gentlemen farmers*. En particulier, si Buffon traite plus longuement du cheval que du bœuf, c'est qu'il s'adresse à des maîtres et non à des fermiers⁴⁴. L'argument va plus loin :

Souvent aussi, il indique comment on chasse un animal. À propos du cerf, il fait ainsi un éloge de la chasse à courre, qui scandalisera Grimm le philosophe, mais qui séduit sans doute les grands seigneurs à qui Buffon ne veut pas déplaire, et à qui en outre il n'est pas mécontent de démontrer sa familiarité avec ce noble passe-temps⁴⁵.

Selon Jacques Roger, le choix des matières vient principalement de ce que Buffon vit dans un monde encore très

44 Le choix des matières vient en grande partie du public visé. Jacques Roger, *Buffon, Un Philosophe au Jardin du roi*, Paris, Fayard, 1989, p. 354 : « Buffon n'oublie pas que ses lecteurs ne seront pas tous des naturalistes. Il s'adresse à un public cultivé, qui s'intéresse à la science et à la philosophie, mais aussi, plus ou moins consciemment, à une élite aristocratique qu'il imagine sur le modèle anglais des grands propriétaires terriens, passionnés de chevaux, de chasse, et soucieux de faire valoir leurs domaines. Les articles consacrés aux animaux domestiques comportent parfois de longs développements sur l'élevage, voire sur les maladies et les soins à donner au cheptel. Il est significatif que ces développements soient beaucoup plus longs et détaillés à propos du cheval, qui concerne directement le maître, qu'à propos du bœuf ou du mouton, qu'on abandonne plus facilement au régisseur ou au fermier. »

45 *Id.*, p. 355.

proche de l'animal, avec des amitiés, des répulsions, des terreurs, etc⁴⁶.

Ce n'est pas un hasard si Buffon a été un zoologiste, si ses projets d'écrire une botanique n'ont jamais abouti, s'il a abandonné à Lacépède les poissons et les reptiles. Il se passionne pour les animaux parce que ceux-ci parlent à sa sensibilité comme à son intelligence, et finalement parce qu'ils lui parlent de l'homme⁴⁷.

Par là, ce qui est impliqué, c'est la catégorie d'utilité, dont plusieurs commentateurs soulignent l'importance et le rôle déterminant dans la genèse de l'ordre des volumes. En particulier, Christian Licoppe pense l'histoire du rapport entre le savant et les techniciens et étudie l'apparition du thème de l'utilité comme justification des recherches entreprises⁴⁸. L'ordre

46 C'est d'ailleurs une opinion fréquemment exprimée sur Buffon, notamment par les anthropozoologues qui trouvent dans les textes de *l'Histoire naturelle* la traduction littéraire de mentalités populaires encore mal épurées. Par exemple, Daniel Bernard, *L'Homme et le loup*, Paris, Berger-Levrault, 1981, donne, sous le titre « Mépriser celui qu'on craint », une citation de l'article *Loup*, assortie du commentaire suivant : « Sans doute pensez-vous qu'il s'agit-là d'une description vengeresse d'un quelconque bûcheron qui, un soir plus noir que de coutume, s'était fait arracher le fond de la culotte par "la bête". Eh bien non ! C'est Buffon lui-même, encore considéré comme l'un des fondateurs de la zoologie moderne, qui raconte tous ces ragots sur le loup » (p. 129). Dans un autre registre, François Poplin analyse l'organisation du bestiaire ou « système culturel des animaux ». Dans un article consacré à « l'image mentale des lagomorphes » (« Que le lapin est la forme domestique du lièvre », *Études rurales*, janvier-juin 1993 (129-130), pp. 95-105), Poplin note à propos des gravures de lapin sauvage et de lapin domestique dans *l'Histoire naturelle* de Buffon : « Notamment, il y a chaque fois deux individus, ce qui satisfait à un principe de dédoublement très actif avec ces bêtes. »

47 Roger, *op. cit.*, p. 377.

48 Christian Licoppe, *La Formation de la pratique scientifique*, Paris, La Découverte, 1996, étudie l'insertion de la science de la Nature dans

CORPUS, revue de philosophie

utilitaire se décline selon la préséance culinaire et les vertus symposiaques et on le trouve à l'œuvre dans les textes de Belon, Gesner et Olaüs Magnus⁴⁹. Même sous les divisions en apparence neutres, la question économique de l'utilité transparaît souvent. Florence Burgat a analysé le rôle de l'économie et de la recherche de l'utilité dans la formation des divisions. Diviser les animaux en animaux domestiques, puis en animaux sauvages, regrouper le gibier parmi les espèces naturelles, est un moyen de faire passer des critères culturels et économiques pour des divisions ontologiques⁵⁰. Cette analyse de l'ordre, utilitaire et prostitué, peut trouver, au-delà des considérations strictement éditoriales, de nombreuses confirmations dans le statut même de l'histoire naturelle. Les liens dès l'origine de l'histoire naturelle et de la vénerie semblent en effet le confirmer. La peinture d'histoire naturelle plonge ses racines dans la peinture de chasse⁵¹. Les gravures de cerfs, de

une demande publique (les travaux sur la résistance du bois commandés par Maurepas) et précise p. 225 : « Buffon a toujours revendiqué l'utilité comme moteur de ses recherches... C'est l'utilité [...] qui régit sans partage le plan de son grand-œuvre, la monumentale *Histoire naturelle*, à rebours des systèmes antérieurs de classification que Buffon juge tous arbitraires. Le cheval, le chien et le bœuf doivent selon lui se voir marquer, du fait d'une utilité incomparablement plus grande, une nette préséance sur le dromadaire ou l'éléphant quant au rang et au luxe de détails intervenant dans leur description. »

⁴⁹ Cf. Paul Delaunay, *La Zoologie au XVI^e siècle*, Paris, Hermann, 1962, chapitre XVIII, « La taxinomie et ses modalités », pp. 191-200.

⁵⁰ Florence Burgat, *Animal, mon prochain*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 25.

⁵¹ La peinture animalière aux XVII^e et XVIII^e siècles est d'abord peinture de chasse. Alexandre-François Desportes (1661-1742) peint les chiennes favorites de Louis XIV pour décorer des dessus de portes et les antichambres au château de Marly. Il sera reçu à l'Académie en tant que peintre d'animaux. Jean-Baptiste Oudry, sous Louis XV, remplace Bachelier pour représenter les trophées ou *massacres* du Roi (Un massacre est un morceau de crâne orné des cornes). Oudry, qui collabore à l'*Histoire naturelle* en dessinant le cheval en pied qui figure au tome IV, rencontre notamment un grand succès dans les salons de

chevaux et de chiens s'esquissent et s'élaborent sous le pinceau des peintres, qui, pour les rois Louis XIV et Louis XV, immortalisent les plus belles pièces de leurs meutes et leurs prises les plus singulières. Toutes ces lectures émergent de problématiques spécifiques mais peuvent trouver leur principe dans le texte de Buffon et l'interprétation qui en est donnée par Flourens : « Il ne veut plus juger des choses que par les rapports d'utilité ou de familiarité qu'ils ont avec nous ; et sa grande raison pour cela, c'est "qu'il nous est plus facile, plus agréable et plus utile de considérer les choses par rapport à nous, que sous aucun autre point de vue." »⁵²

Plusieurs objections demeurent toutefois, et en premier lieu, il faudrait démontrer que le règne animal constitue bien ce *plus utile* qu'il convient d'étudier prioritairement. Ne pourrait-on pas au contraire noter la prolifération des traités de la science botanique et conclure de là à l'utilité prioritaire du règne végétal ? Ainsi, la botanique devient pour François Dagognet « la grande science naturelle du XVIII^e siècle, la plus bouillonnante et la plus travaillée »⁵³. Ici, c'est à l'utilité technique, pratique,

1753 avec *La Lince allaitant ses petits* (la lince est une chienne de chasse destinée à la reproduction). Cette tradition se poursuit avec les tableaux de Pierre-François Vitry (fils), comme le *Chien en arrêt sur des perdreaux* (1778) dans les collections du Musée de la Chasse et de la Nature, à Paris. Cf. Madeleine Pinault, *Le Peintre et l'histoire naturelle*, Paris, Flammarion, 1990.

⁵² Flourens, *Buffon, Histoire de ses travaux et de ses idées*, Paris, Paulin, 1844, p. 5.

⁵³ Dagognet, *op. cit.*, p. 17 : « Pourquoi cette importance des jardins, des flores et des herbiers ? Tout simplement parce que la civilisation ou la société du XVIII^e siècle repose, pour ainsi dire, sur des bases végétales et naturelles, la culture des plantes et leur utilisation. L'animal compte alors beaucoup moins... Le bois et la forêt dominant encore, au début du XVIII^e siècle, l'économie, la vie des métiers et des ateliers... Quant au blé, qui n'en sait l'importance ? ». Jean-Baptiste Robinet appuie cette thèse de la priorité de la botanique : « Le règne végétal a été plus étudié qu'aucun autre. » (*De la Nature*, Amsterdam, E. van Harrewelt, 1761, t. I, p. 38). Buffon l'évoque aussi de son côté (*De la Manière*, IR I,

CORPUS, revue de philosophie

sociale d'une science, qu'il revient de rendre compte de la prééminence d'un champ de recherche, et ici vient en renfort l'opinion de l'abbé Pluche, qui « aime mieux M. de Réaumur occupé à exterminer les teignes de nos tapisseries avec l'huile de térébenthine [...] que M. Bernouilli absorbé dans son algèbre ou M. Leibniz combinant les divers avantages et inconvénients des mondes possibles »⁵⁴.

Cela signifie-t-il que la réduction de l'ordre à l'utile est le sous-sol architectonique sur lequel tous les naturalistes du XVIII^e siècle feraient fond, le providentialisme utilitariste de Pluche figurant alors le tout de la science naturelle des Lumières⁵⁵ ? Buffon n'aurait-il pas dû commencer par les plantes, proposer une autre manière d'étudier la botanique ? N'aurait-ce pas été d'ailleurs plus cohérent avec la polémique lancée contre les nomenclateurs dans le *Discours de la Manière* ? En outre, relativement au règne animal lui-même, il faut bien avouer que l'*Histoire naturelle* n'est ni un traité de vénerie, ni un art du maréchal-ferrant, ni un manuel d'agriculture et d'élevage. Son objet n'est ni la récolte du musc, ni le traitement des laines

13) : « la botanique, cette belle partie de l'histoire naturelle qui, par son utilité, a mérité de tout temps d'être la plus cultivée ».

54 Pluche, *Spectacle de la Nature*, op. cit., t. I, p. 450 (Quinzième entretien).

55 Lorelai Kury n'est pas loin de le penser (*Histoire naturelle et voyages scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 42) : « Pour Buffon, l'homme est maître de l'univers ; En conséquence, toutes les productions de la nature devraient être décrites en fonction de leur utilité et de leur proximité par rapport à lui. Dans ce sens, même si l'œuvre de Buffon repose sur des fondements essentiellement différents de ceux des providentialistes, leurs intérêts se rapprochent quand il est question de favoriser la recherche de l'utilité dans la nature. Pluche lui-même, dans son *Spectacle de la Nature*, consacre une place très importante à la description des techniques de l'agriculture et des arts, allant jusqu'à expliquer le fonctionnement des machines, en utilisant de nombreuses planches... En effet, malgré toutes les différences qui distinguent les auteurs qui recherchent la main de la Providence dans la nature et l'histoire naturelle laïcisée de Buffon ou de l'*Encyclopédie*, l'étude de la nature au XVIII^e siècle semble converger vers la quête de l'utilité, vers la pleine appropriation du monde naturel par l'homme. »

ni la production de soie. Si l'utilité est explicitement prise en compte par Buffon comme par tous ses contemporains, elle n'est pas le cœur de son propos : elle n'est surtout pas la catégorie génératrice de l'ordre. Ainsi, Buffon commence par les animaux domestiques, mais cela n'inclut ni le chameau ni l'éléphant. Buffon dit que le chameau est un animal uniquement domestique et ne traite pourtant son histoire naturelle qu'au volume XI. Cela contribue encore à invalider l'hypothèse d'un ordre utilitaire. Si l'utilité est une préoccupation présente et qui oriente une partie de la description, elle n'est toutefois pas le seul et unique principe recteur et ordonnateur des volumes. À travers la question de l'utilité de l'animal, c'est la question de la place de l'homme qui se pose.

L'ordre de dignité décroissante et la centralité de l'homme

C'est surtout Jacques Roger qui développe cette conception d'un « ordre de dignité décroissante » à partir de l'homme⁵⁶. Michèle Duchet, qui s'intéresse surtout à l'anthropologie de Buffon, reprend totalement à son compte ces analyses de Roger, et souligne à son tour la place centrale de l'homme dans l'*Histoire naturelle*. L'ouvrage serait régi par la double figure du *centre* et du *maximum*, l'homme valant à la fois comme le point fixe auquel tout se rapporte et incarnant en même temps la valeur maximale de perfection, le sommet de la Création. Ce centre même serait travaillé par un processus de concentration, ou de dépassement, le pôle central humain tendant vers l'homme civilisé comme vers son centre. Selon Roger et Duchet, l'*Histoire naturelle* est ordonnée selon une logique du centre, valant comme le maximum de perfection, à la fois point de référence à quoi tout se rapporte et sommet d'une hiérarchie, l'extrême pointe d'une échelle ontologique qui se redouble en échelle de valeurs⁵⁷.

⁵⁶ Cf. Jacques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1993, pp. 527-536, en particulier p. 531.

⁵⁷ Duchet, *Anthropologie et histoire*, *op. cit.*, p. 230 : « L'ordre suivi par Buffon dans l'*Histoire naturelle*, n'est ni spontané ni ingénu. Comme

CORPUS, revue de philosophie

On donnera comme particulièrement exemplaire de la lecture hiérarchique, ce paragraphe de Duchet, à propos d'un passage des *Variétés dans l'espèce humaine* où Buffon parle des hommes de la zone tempérée, qu'il considère être « les plus beaux, les plus blancs et les mieux faits de toute la terre » :

Nous voici assurément au cœur de l'anthropologie de Buffon, en même temps qu'au centre du chapitre des *Variétés dans l'espèce humaine*, dont la structure formelle accueille et reproduit une structure logique. Structures concentriques, dont l'analogie avec celle de l'univers formé de tous les êtres vivants s'impose : l'Homme au centre de la Nature, et au centre de l'espèce humaine un modèle qui en est la forme la plus achevée⁵⁸.

La lecture de Duchet, dont l'objet est de décrire la naissance de l'anthropologie⁵⁹, est attentive à souligner la place accordée à l'homme au centre de la création, à montrer qu'il apparaît

l'écrit M. Jacques Roger, c'est un "ordre de dignité décroissante", qui répond à un souci de fonder toute connaissance scientifique sur l'homme, "être unique et supérieur par essence", en qui la nature trouve sa fin, puisque tous les êtres qui la composent se soumettent à sa loi. Cet ordre implicite se retrouve dans le tableau des *Variétés dans l'espèce humaine*, où toutes les races gravitent autour d'un centre fixe. » Elle poursuit, p. 235 : « Un "ordre de dignité décroissante" descend par degrés de l'homme, "être unique et supérieur" aux animaux domestiques qu'il a su apprivoiser et qui tirent de lui leur noblesse, aux animaux sauvages et carnassiers, soumis aux seules lois de la nature. » ; et p. 245-6 : « L'ordre qui va des *Animaux domestiques* aux *Animaux sauvages*, et de ceux-ci aux *Animaux carnassiers* est donc un ordre de dignité décroissante et l'homme est le créateur de cet ordre. Les espèces se "perfectionnent" ou se "dégradent" selon qu'elles vivent dans une nature brute ou améliorée par la main de l'homme. »

⁵⁸ Duchet, *op. cit.*, p. 255 (nous soulignons).

⁵⁹ *Id.*, p. 229 : « Il [Michel Foucault] a sans doute raison, au plan d'une archéologie du savoir. Mais il faut aussi essayer de comprendre comment d'une *Histoire naturelle de l'homme* a pu surgir une science nommée *anthropologie*, dans un espace où précisément l'histoire des espèces vivantes ne peut encore s'écrire. »

comme la créature à partir de laquelle tout le créé rayonne. Duchet et Roger soulignent que la supériorité de l'homme s'appuie non plus sur des arguments théologiques mais sur des arguments de faits (le langage, la domestication, etc.)⁶⁰. Par là, ils entendent montrer que Buffon réinvestit un thème ancien (l'homme comme roi et maître de la création) de démonstrations et de contenus nouveaux. Mais il faut noter que le recours aux faits est coutumier des théologiens, que cette méthode s'apparente à la recherche des monuments (par exemple, les coquilles pétrifiées comme monuments du Déluge) et qu'elle est popularisée du temps de Buffon, aussi bien par Houtteville⁶¹ que par Pluche qui expose longuement les monuments qui attestent la gloire de Dieu et la destination de l'homme⁶². Un tel recours n'est donc pas suffisant pour singulariser Buffon. Il

60 Voir les pages 235-236 où Duchet reprend Roger. De même, Dagognet (*op. cit.*, p. 13) oppose classiquement le XVII^e siècle, où l'homme parle parce qu'il pense (il est conçu comme pensée et la pensée se traduit par un langage, qui exprime l'entendement), au XVIII^e siècle où c'est parce que l'homme parle (qu'on sait) qu'il pense. Le langage est alors moins effet, qu'occasion, voire cause.

61 Claude François Houtteville, *La Religion chrétienne prouvée par les faits* (1722), nouvelle édition, Paris, Le Mercier et Boudet, 1740.

62 Pluche, *Spectacle de la Nature*, *op. cit.*, t. V, p. 2 : « La nature n'est pas seulement un beau spectacle, ni une réjouissance d'un jour. C'est un magnifique domaine dont l'homme est mis en possession pendant une suite d'années. Il jouit de l'aspect des astres et de l'ordre du ciel : il est le possesseur des trésors de la terre et de tout ce qu'elle enfante. Il semble même que Dieu l'appelle à quelque chose de plus grand que d'être le spectateur ou l'usufruitier de ses œuvres. Il les a soumises non seulement à l'usage de l'homme, mais même à son gouvernement. » Le travail que Pluche inaugure à partir de ce volume est d'inspiration juridique (l'examen des titres de l'homme) dans le même temps qu'une inflexion importante dans le titre même de l'ouvrage. On quitte ici le strict spectacle pour s'attacher à des questions de droit : « S'il n'est point usurpateur, s'il dispose de tout parce que tout lui a été fourni, il est clair que l'étude de ses privilèges devient la science de la destination de notre monde. » (*id.*, p. 3)

CORPUS, revue de philosophie

nous semble que la différence placée entre deux façons d'affirmer la perfection et la dignité supérieures de l'homme (en une fausse alternative, *par les faits* ou *par la théologie*) n'est qu'un point secondaire. On peut même considérer que les énoncés sur la dignité de l'homme sont des énoncés non-opératoires dans le texte de l'*Histoire naturelle*, des leurres à destination des théologiens et des providentialistes dont Buffon n'hésite pas à plusieurs reprises à calquer le ton finaliste.

Si la supériorité maintes fois réitérée de l'homme est un fait, l'interpréter en termes de perfection ontologique ou d'utilité maximale, est une erreur sur le sens qu'il faut accorder à la proximité du cheval et de l'homme. Notamment, si pour Buffon, un insecte ne doit pas tenir plus de place dans la tête d'un naturaliste qu'il n'en tient dans la Nature, si le respect de l'ordre des qualités ontologiques est un indicateur de valeur ou de dignité qui doit commander le choix des matières de l'histoire naturelle, comment expliquer la place accordée aux polypes ? ou le fait que Buffon ait écrit une *Histoire naturelle des Minéraux* avant une *Histoire naturelle des végétaux* ou *des insectes*, que, de fait, il ne donnera jamais ? Cette question nous renvoie, de l'ordre ontologique, à l'ordre utilitaire.

Or l'un et l'autre sont défailants et insuffisants à rendre compte de l'ordre de l'*Histoire naturelle*. Pour ne considérer que la série des quinze premiers volumes, à supposer l'ordre ontologique, comment expliquer que l'ouvrage se termine par la description et la nomenclature des singes et non par celles des paresseux dont il est dit qu'ils sont des « ébauches imparfaites, monstres par défaut »⁶³ ? De même, à supposer l'ordre utilitaire, l'*Histoire naturelle* ne devrait-elle pas se terminer par l'histoire du loup, dont Buffon écrit qu'il n'est *rien de bon* dans cet animal, à part peut-être sa peau qui fait de mauvaises fourrures⁶⁴ ?

63 Buffon, *L'Unau ou Aï*, IR XIII, 40.

64 Buffon, *Le Loup*, IR VII, 52 : « Il n'y a rien de bon dans cet animal que sa peau, on en fait des fourrures grossières... Sa chair est si mauvaise qu'elle répugne à tous les animaux... il est odieux, nuisible de son vivant, inutile après sa mort. »

Tous ces arguments montrent la faillite des hypothèses hiérarchiques, tant ontologiques qu'utilitaires : l'essentiel, pour Buffon, est que « se perfectionner ou se vicier, est la même chose relativement à la Nature »⁶⁵. La Nature est donc indifférente à nos catégories d'utile, de parfait ou de meilleur. Buffon rejette, comme le Spinoza de l'*Appendice* au livre I de l'*Éthique*, la fiction d'un ordre *ad hominem*. Pourtant, l'homme est bien au cœur de l'arrangement buffonien et il s'agit bien d'arranger *d'après nous*, selon l'expression du *De la Manière*, en usant des catégories de l'utile et du familier.

« Considérer les choses par rapport à nous » : un ordre utile et familier

Pour débrouiller la difficile question de l'organisation des matières, il importe de revenir au texte unique où Buffon explicite l'ordre selon lequel se déploie son ouvrage. La table des matières du tome XV nous en donne la référence : « Ordre dans lequel on doit considérer les productions de la Nature : I, 32-33 », dont nous donnons le texte en appendice. La singularité de la référence peut indiquer un désintérêt pour cette question : il nous semble au contraire que Buffon indique ici une fois pour toute la méthode qu'il va suivre dans l'ensemble des quinze premiers volumes, qu'il y formule un programme sur lequel il ne reviendra pas. Quelles sont les indications données par Buffon ? Sur quoi se fonde et que signifie cette résolution hautement proclamée : « qu'à tout prendre il nous est plus facile, plus agréable et plus utile de considérer les choses par rapport à nous que sous aucun autre point de vue »⁶⁶ ?

Son parti pris semble être dans un premier temps résolument nominaliste. L'ordre est « purement arbitraire » et les méthodes sont comme des « signes dont on est convenu pour s'entendre »⁶⁷. La liberté du naturaliste, relativement à l'ordre, apparaît entière et il conviendra de choisir ce qui offre la plus

65 Buffon, *De la Dégénération des Animaux*, IR XIV, 318.

66 Buffon, *De la Manière*, IR I, 34.

67 Buffon, *De la Manière*, IR I, 23.

CORPUS, revue de philosophie

grande commodité. Toutefois, certaines raisons peuvent incliner notre choix et ce développement intervient dans le cadre d'une critique des classifications *arbitraires* et d'une recherche des divisions *réelles* des productions naturelles. C'est particulièrement net sur le cas de la botanique où Buffon, comme Tournefort, juge recevable la division arbres-herbes : il faut suivre ce qui est communément reçu. Ainsi, dans *l'Histoire naturelle*, le lièvre suit le cerf ou, comme dans la scène de la Nativité, le bœuf côtoie l'âne⁶⁸.

Mais cela ne signifie pas que Buffon ne fait que reconduire un savoir populaire. Pour comprendre cette rencontre entre le texte de *l'Histoire naturelle* et certaines divisions ou associations culturellement ou ethnologiquement attestées, il faut retrouver leur raison commune : les bonnes divisions, celles qu'il faut suivre, sont décrites par Buffon dans leur lien avec l'histoire de nos idées. Buffon développe la fiction de l'homme neuf, héritée d'une longue tradition d'anatomie métaphysique des sensations, qui passe par la fabrication mécanique d'automates et la modélisation de l'homme sous forme de statue⁶⁹. Il établit aussi que nous acquérons nos idées par un affermissement progressif de nos sensations. La dimension temporelle est ici déterminante. Ce qui se présente « successivement à ses yeux » et qui est encore confus, impossible à distinguer, en vient à « s'affermir peu à peu par des sensations réitérées des mêmes objets ». Le

⁶⁸ C'est ce qui explique la popularité de Buffon auprès des ethnologues des classifications. Cf. notamment les travaux de Scott Atran, *Fondements de l'histoire naturelle, Pour une anthropologie de la science*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1986 et l'article « The common sense basis of Buffon's *méthode naturelle* », in Jean Gayon (éd.), *Buffon 88*, pp. 223-240.

⁶⁹ L'idée d'un homme neuf est reprise par Buffon dans un autre texte de 1749, le chapitre III de *l'Histoire naturelle de l'homme*, « Des sens en général », connu sous le titre de « Traité des Sens » (IR III, 352-370). Sur l'histoire de cette fiction, cf. Francine Markovits, *L'Ordre des échanges*, Thèse pour le doctorat ès-lettres, Université de Paris-X Nanterre, octobre 1983, p. 229, note 1. « L'histoire de ces statues ou machines de sens est longue : elle passa aussi par les spéculations alchimiques et rabbiniques du Moyen Âge et de la Renaissance. »

réel pour Buffon, et corrélativement, les divisions réelles c'est-à-dire qui valent dans les choses, et non plus seulement les divisions arbitraires ou fictions, ne sont autre chose que l'idée stabilisée. Ce n'est qu'au terme d'un processus de visions et révisions répétées que se dégagent des idées fermement établies. Ici, l'idée n'a pas à être d'emblée claire et distincte ; elle a à devenir *générale*. Les idées s'affermissent par réitération de sensations, c'est-à-dire passent d'un statut strictement particulier à un niveau plus général, d'une sensation confuse à une distinction plus aisée ou plus nette.

Quels sont les concepts opératoires qui permettent d'établir l'ordre ? Buffon recommande de commencer par ce qui a le plus de rapports avec nous, donnant ainsi « le premier rang » aux « plus nécessaires » et « aux plus utiles ». L'utilité semble donc prégnante mais seulement en tant qu'elle est soumise à un second concept : « il connaîtra toujours mieux ceux qui lui seront le plus *familiers* ». Par ce mot ambigu, Buffon semble bien poser l'homme (et, au sein même de l'humanité, un certain type d'homme) comme centre ordonnateur. Il faut noter que cette recommandation, *le familier*, autrement dit *le plus prochain*, est le contraire d'un argument finaliste et utilitaire. L'injonction de la proximité n'est pas à lire en termes de noblesse et celle-ci n'est pas comprise comme corollaire d'une utilité économique. Le plus prochain, c'est ce qui est sous la main, c'est-à-dire ce qui est d'ores et déjà soumis, ou susceptible d'être soumis à des processus, volontaires ou non, de vision et révision. L'utilité est donc subordonnée à l'idée de proximité et à son corrélat épistémologique, la *familiarité*, placée au cœur du dispositif de la connaissance. Le familier est ce qui a le plus de rapports avec le sujet, ce qui, par son *utilité* notamment mais non exclusivement, occupe le premier rang parmi les objets connus ou connaissables. Le texte de Buffon propose donc un ordre historique (c'est-à-dire relatif à l'origine et au développement de nos connaissances) et logique (relatif à nos idées, c'est-à-dire à nos manières de connaître), mais dans le même temps, et indissociablement, un ordre réel, en tant qu'il repose sur des visions et révisions, c'est-à-dire sur des caractères bien établis.

CORPUS, revue de philosophie

On s'aperçoit que le point de vue de Buffon sur les classifications est d'abord celui des divisions, de leur étendue et de leur validité, plus que celui de l'ordre selon lequel il faudrait traiter les créatures⁷⁰. Les divisions, arbitraires en principe, trouvent un fondement réel par la fiction métaphysique de l'homme neuf, qui permet au naturaliste de présenter la genèse empirique de nos catégories. Si toutes les divisions se valent, le dispositif expérimental mis en place par Buffon accorde toutefois à certaines d'entre elles un statut privilégié. Concernant les objets de l'histoire naturelle, l'homme neuf, une fois expérimenté, en viendra à les juger « par les rapports qu'ils auront avec lui ».

Ces rapports ou ces privilèges viennent de la considération de l'utilité et de la familiarité. Toutefois, ces deux axes ne sont pas équivalents et il apparaît que la catégorie de l'utilité est secondaire par rapport à la familiarité : en effet, l'ordre proposé est *local (ou familier) domestique/local sauvage puis exotique (ou étranger)*. Ainsi, il est notable que les deux animaux "exotiques" évoqués par le *De la Manière* à la suite des animaux sauvages de nos climats, sont l'éléphant et le dromadaire, deux animaux dont la domesticité conjoint les deux perspectives, l'utilité et la familiarité⁷¹. Il semble bien que si l'utilité détermine la « proportion » de l'étude, le degré ou l'intensité de l'intérêt qu'on portera à un objet, c'est la familiarité en revanche qui déterminera l'ordre des connaissances. En outre, ce privilège de la familiarité tient à ce que l'ordre d'*arrangement* (l'équivalent

70 Il est éclairant à ce sujet que la première objection à laquelle Buffon se propose de répondre porte précisément sur la validité des divisions : « Je prévois qu'on pourra nous faire deux objections, la première, c'est que ces grandes divisions que nous regardons comme réelles, ne sont peut-être pas exactes, que par exemple, nous ne sommes pas sûrs qu'on puisse tirer une ligne de séparation entre le règne animal et le règne végétal... » (Buffon, *De la Manière*, IR I, 34).

71 Toutefois, le dromadaire et l'éléphant ne seront traités qu'au tome XI, c'est-à-dire deux volumes après le lion et le tigre qui ouvrent la série des animaux exotiques.

buffonien des classifications⁷²) est un ordre qui relève de la généalogie des connaissances humaines. Il faut ordonner les connaissances en fonction de l'ordre dans lequel on les a acquises et du degré de généralité qu'on a chaque fois atteint.

La référence à l'utilité s'explique en outre par rapport aux Anciens. Si Bacon critique Aristote au nom de l'utilité, Buffon au contraire fait son éloge au nom de cette même utilité. Les Anciens, lus par Buffon, « tournaient toutes les sciences du côté de l'utilité et donnaient beaucoup moins que nous à la vaine curiosité : tout ce qui n'était pas intéressant pour la société, pour la santé, pour les arts, était négligé »⁷³. L'affirmation de l'utilité joue contre les savoirs curieux ou de pure érudition, pourfendus par Buffon, et se redouble d'un jugement sur l'histoire de la discipline.

Buffon propose un entre-deux sur la question de l'utilité. D'un côté, contre la vaine curiosité⁷⁴, il loue le sens de l'utile des Anciens qui pratiquaient l'agriculture⁷⁵. Mais d'un autre côté, Buffon souligne que la véritable utilité ne surgit pas nécessairement là où on pouvait l'escompter. Il dénonce la courte vue des Anciens : « Ils ne pensaient pas que l'on pût tirer aucun avantage de l'examen scrupuleux et de la description exacte de toutes les parties d'une plante ou d'un petit animal. »⁷⁶ Ainsi, Buffon semble reléguer au second plan la question d'une recherche de l'utilité immédiate. Buffon déplore que « la philosophie est négligée »⁷⁷ et que les « Arts qu'on veut appeler scientifiques » ont pris sa place : il veut quant à lui

72 On peut relever quelques occurrences d'arrangement dans le *De la Manière* : IR I, 8, 13, 41, 43.

73 Buffon, *De la Manière*, IR I, 50.

74 Buffon donne une critique très virulente des cabinets de curiosité (*De la Manière*, IR I, 22-23).

75 Buffon, *Le Bœuf*, IR IV, 449 : « Les Anciens faisaient leurs délices de l'étude de l'agriculture et mettaient leur gloire à labourer eux-mêmes, ou du moins à favoriser le laboureur, à épargner la peine du cultivateur et du bœuf... »

76 Buffon, *De la Manière*, IR I, 50.

77 *Id.*, IR I, 52.

CORPUS, revue de philosophie

donner une science pure, une science générale des effets généraux, d'où on puisse déduire l'ensemble des effets particuliers. Comme il le dit tout à fait clairement en conclusion à l'*Histoire du Bœuf*, « l'histoire naturelle doit finir où commence l'histoire des arts »⁷⁸ et il faut distinguer les deux domaines du savoir.

L'exigence de l'utilité pas plus que l'éloge de la curiosité, l'une et l'autre essentielles au propos des théologiens de la Nature, catégories centrales pour Pluche, Lesser et Nieuwentijt, ne doivent être pour Buffon le cœur du propos de l'*Histoire naturelle* comprise comme physique nouvelle. La quête de la pierre philosophale illustre cette position de Buffon : il y a eu des recherches en apparence vaines, mais au cours desquelles on a pu faire d'importantes découvertes⁷⁹. Ainsi, sur le problème des classifications : la méthode naturelle que l'on a cherchée était bel et bien impossible à achever ; mais la vanité de la recherche n'a pas empêché une récolte fructueuse en résultats. La préoccupation de l'utilité immédiate n'est pas du tout prioritaire dans l'*Histoire naturelle*. Ainsi, la question de l'ivoire est reléguée par Buffon dans ce second plan plus historique, moins physique ou moins philosophique qu'est la partie descriptive de Daubenton⁸⁰. Buffon note bien, à propos des transformations du chien et du blé :

L'homme peut donc non seulement faire servir à ses besoins, à son usage, tous les individus de l'Univers ; mais il peut encore, avec le temps, changer, modifier, et perfectionner les espèces ; c'est même le plus beau droit qu'il ait sur la Nature. Avoir transformé une herbe stérile en

⁷⁸ Buffon, *Le Bœuf*, IR IV, 473.

⁷⁹ Buffon, *De la Manière*, IR I, 14.

⁸⁰ Buffon, *L'Éléphant*, IR XI, 86 : « Nous n'avons rien dit de la production de son ivoire, parce que M. Daubenton nous paraît avoir épuisé ce sujet dans sa description des différentes parties de l'éléphant. On verra combien d'observations utiles et nouvelles il a fait sur la nature et la qualité de l'ivoire dans ses différents états... ».

blé est une espèce de création dont cependant il ne doit pas s'enorgueillir...⁸¹

L'utilité des créatures est donc un point important, mais Buffon la relativise. L'utilité immédiate qu'on peut tirer des créatures de Dieu l'intéresse moins que le travail de transformation qu'on peut exercer sur celles-ci. Ainsi son objet est moins le moule que sa plasticité, moins l'essence initiale que le tableau de ses variations possibles. Au tableau des créatures de Dieu, il faut toujours ajouter celui des créations de l'homme, bien plus intéressant⁸².

Le même type de travail est appliqué par Buffon à la catégorie de familiarité. Le familier s'interprète-t-il comme le plus prochain ? Il est clair que cette insistance sur le familier inscrit Buffon dans la perspective d'une logique du voir beaucoup et revoir souvent. Mais il faut noter en outre que le concept de familier s'inscrit aussi dans un rapport au *Spectacle de la Nature* de l'abbé Pluche, dont l'ordre est fixé par la comtesse, c'est-à-dire par une femme douée d'un fort sens pratique :

Messieurs, vous êtes-vous trouvés mécontents de m'avoir laissé régler les sujets de nos entretiens précédents ? Souffrez que je continue. Si je vous laissais choisir, vous me mèneriez peut-être dans des pays dont je ne sais point la carte. Après avoir parlé des insectes et des oiseaux, il ne sera pas mal de venir aux animaux terrestres, comme la brebis, le bœuf, le lion, l'éléphant même si vous voulez. Je vous laisse à vous autres Messieurs, pleine liberté de choisir les plus curieux et les plus rares. Pour moi, je m'en tiendrai à ce qui est le plus commun⁸³.

81 Buffon, *Le Chien*, IR V, 195.

82 Cela explique l'abandon d'un programme de classification morphologique (qui inventorie des caractères) pour un programme généalogique, bien analysé par Stemerding à la suite de Sloan (*vide art. cit. supra*).

83 Pluche, *Spectacle de la Nature*, *op. cit.*, t. I, p. 329, Entretien XII, « Les animaux terrestres ».

CORPUS, revue de philosophie

Les interlocuteurs s'accordent finalement à dire que ce seul sujet des animaux domestiques suffirait à vingt entretiens. Le comte est donc en droit de conclure que « c'est le plus commun et le plus ordinaire qui mérite le plus d'être observé en eux. Il ne faut pas aller en Asie pour trouver des sujets d'admiration : nous en sommes environnés »⁸⁴. Pluche précise qu'il ne faut pas se méprendre sur ce qui se donne à voir. L'objet du *Spectacle* est de susciter l'admiration devant le *vrai* merveilleux, c'est-à-dire ce qui est le plus proche et non pas le faux merveilleux de l'exotique. Or si Buffon et Pluche recourent à deux concepts voisins (le *familier* de Buffon, le *commun* de Pluche) pour définir deux ordres qui peuvent s'apparenter (commencer par les animaux domestiques, locaux), les deux problématiques ne sont toutefois pas superposables : Pluche chante les louanges de la Providence qui a tout si bien arrangé et si bien prévu, et le *Spectacle* est une juxtaposition de créatures dont chacune trouve sa fin en soi ou en l'homme qui l'utilise ou la contemple. Buffon occupe ce lieu privilégié de l'anthropofinalisme qu'est l'animal domestique, mais c'est pour décrire des processus de transformations, des séries de dégénération reconduites à différents prototypes, étalons de comparaison, tissant des réseaux de correspondance entre les créatures. Les variations sont désormais dépourvues de fins, leurs formes sont désormais inassignables à un quelconque projet. Leurs essences ne se laissent plus appréhender de manière absolue mais toujours dans des séries de rapports et de relations avec les autres.

Plusieurs points marquent, de la part de Buffon, un rejet des considérations ontologiques : les nuances qu'il repère dans la Nature fonctionnent comme un trope sceptique visant à purger l'histoire naturelle des divisions mal établies, plus qu'à établir un ordre ou une carte de la Nature⁸⁵ ; la Nature

84 *Id.*, t. I, pp. 329-330.

85 Les tropes sceptiques peuvent s'annuler eux-mêmes, se supprimer dans le même temps qu'ils annulent ce dont on les dit ; ainsi, ils fonctionnent comme des purgatifs, qui éliminent les humeurs néfastes et s'emportent avec elles (Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, chapitre I, 28). Sur le concept de *nuances*, cf. Buffon, *De la Manière*, IR I, 12-13 : « Il

d'ailleurs ne suit pas de plan, celui-ci n'est qu'une illusion ou une limitation liée au caractère étroit de nos idées. Cette relégation de l'ontologique est dûment établie par Buffon : « Tout ce qui nous est possible, c'est d'apercevoir quelques effets particuliers, de les comparer, de les combiner, et enfin d'y reconnaître plutôt un ordre relatif à notre propre nature que convenable à l'existence des choses que nous considérons. »⁸⁶

Ayant analysé ce passage du *Discours de la Manière*, on n'a encore expliqué aucun des quatre faits, sinon d'une manière purement négative : on a pu montrer pourquoi la priorité du cheval n'est pas d'abord une priorité ontologique ou utilitaire, mais une priorité épistémologique, liée à l'ordre de nos connaissances. À partir de là, il faut revenir aux faits et penser la place de l'homme et du cheval par rapport au primat des réflexions sur la terre et de la théorie des animaux en général.

Du général au particulier : l'ordre appliqué

Pourquoi commencer par la théorie de la terre ?

La question de l'ordre de l'*Histoire naturelle* invite à comprendre pourquoi, dès 1744, l'ouvrage commence par une

reconnaîtra que ces nuances imperceptibles sont le grand œuvre de la Nature ; il les trouvera ces nuances, non seulement dans les grandeurs et dans les formes, mais dans les mouvements, dans les générations, dans les successions de toutes espèces. » et IR I, 20 : « Après cette exposition sincère des fondements sur lesquels on a bâti les différents systèmes de botanique, il est aisé de voir que le grand défaut de tout ceci est une erreur de métaphysique dans le principe même de ces méthodes. Cette erreur consiste à méconnaître la marche de la Nature qui se fait toujours par nuances et à vouloir juger d'un tout par une seule de ses parties. » On en trouve un exemple d'application dans *La Musaraigne*, IR VIII, 57 : « La musaraigne semble faire une nuance dans l'ordre des petits animaux, et remplir l'intervalle qui se trouve entre le rat et la taupe... ».

⁸⁶ Buffon, *De la Manière*, IR I, 12.

CORPUS, revue de philosophie

Théorie de la terre, première achevée, première publiée, et pour laquelle Buffon manifeste un intérêt constant.

La première hypothèse consisterait bien sûr à supposer que c'est là le point d'entrée de Buffon dans la science de la Nature, le point par lequel il aurait commencé son initiation. Achille Richard, en tête de l'édition Cuvier (1827), propose une telle hypothèse biographique, plaçant à l'origine de l'intérêt de Buffon son voyage de jeunesse en Italie⁸⁷. La source de cette thèse, c'est Condorcet⁸⁸ ; la variante en est proposée par Flourens⁸⁹. Or, ce rôle du voyage est tout sauf assuré : force est de constater que Buffon tire toutes ses informations de seconde main, et qu'il utilise abondamment pour le fournir en faits assurés et en

⁸⁷ Achille Richard, *Vie de Buffon*, in édition Cuvier, 1827, t. I, pp. X-XI : « Mais ce qui le frappa encore plus vivement, et produisit sur son esprit une impression plus profonde et plus durable, ce fut la vue des traces de ces révolutions physiques dont le sein de l'Italie fut le théâtre. À l'aspect de ces fleuves de laves, qui ont changé la place des lacs ou élevé de nouvelles montagnes, à la vue de ces nombreux volcans, dont plusieurs lancent encore des flammes et des matières embrasées, Buffon crut prendre la Nature sur le fait, et conçut les premières idées de sa théorie de la terre, par laquelle il commença plus tard l'histoire de la Nature. ».

⁸⁸ Lesley Hanks (*Buffon avant l'Histoire naturelle*, Paris, PUF, 1966, pp. 23-24) souligne le caractère biographiquement infondé de la thèse de Condorcet, du moins relativement aux sources aujourd'hui à notre disposition : « Si la vue des montagnes et des formations géologiques a frappé l'imagination de Buffon, il n'en laisse rien paraître dans les lettres qui nous sont parvenues. Condorcet a dû avoir accès à d'autres sources de renseignements, car sans lui, on n'aurait pas soupçonné qu'en Italie, Buffon "ne vit que la nature", et que "dès lors il apprit à voir la nature avec transport, comme avec réflexion..." » et elle ajoute : « La critique moderne voudrait croire à cette affirmation ; car sans cela toute l'entreprise de l'histoire et de la théorie de la terre semble naître de rien, ou, du moins, naître très tard, comme sur commande, au moment de la mise en œuvre de l'*Histoire naturelle*. »

⁸⁹ Flourens (*Buffon, Histoire de ses travaux*, p. 24) propose un ordre égocentrique : « Buffon ramène tout à lui, et par lui à l'homme. »

observations, ceux-là même dont il critique les systèmes (et tout particulièrement Woodward, Bourguet et Leibniz)⁹⁰. La Terre ne vient donc pas en premier simplement pour ce qu'elle aurait le plus marqué l'imagination du jeune et bouillonnant Buffon.

Par ailleurs, on peut trouver à ce fait, que l'*Histoire naturelle* commence par la terre, un ensemble de déterminations externes ou polémiques : en effet par ce travail inaugural sur les révolutions des globes, Buffon se démarque du projet microscopiste ou miniaturiste de Réaumur ou de sa reprise chez l'abbé Pluche. Dans le même temps qu'il rejette les insectes, Buffon, commençant par les planètes, se donne plutôt le *Monde* ou les *Principes* de Descartes comme modèle. Il semble en effet placer la physique céleste à un niveau plus fondamental que la physique terrestre que l'*Histoire Naturelle* a en charge : « Notre objet étant l'histoire naturelle, nous nous dispenserions volontiers de parler d'astronomie, mais la physique de la terre tient à la physique céleste... »⁹¹

Est-ce à dire qu'il faut comprendre ce primat de la terre dans un sens écologique ? La terre constituerait alors ce qui informe les naturels, et elle serait suivie par l'homme comme ce qui transforme la Nature et définit les conditions de vie des animaux. Une telle hypothèse ne serait pas dépourvue de sens. Toutefois, cette influence de la terre sur la formation des espèces n'est pas clairement thématifiée dans le premier volume, et si par la suite, elle apparaît sous la forme du climat, cette influence permet seulement de rendre compte de la formation des variétés au sein d'une espèce, nullement de la formation des différentes espèces et de leur transformation l'une en l'autre.

Nous proposons donc de considérer que c'est non seulement la terre qui est traitée en premier, mais également l'histoire générale des animaux sous l'aspect de la théorie de la génération ; enfin, ces deux éléments sont eux-mêmes mis en dépendance par rapport à un *Discours de la manière d'étudier et*

⁹⁰ Cf. Jacques Roger, *Les Époques de la Nature* (1778), Paris, Muséum national d'histoire naturelle, 1962 (rééd. 1988), *Préface*.

⁹¹ Buffon, *Formation des planètes*, IR I, 127. Alexander von Humboldt reprendra une dichotomie comparable entre *physique du globe* et *physique du monde*.

CORPUS, revue de philosophie

de traiter l'histoire naturelle. Buffon nous présente d'ailleurs l'*Histoire et Théorie de la Terre*, la *Formation des planètes* et l'*Histoire de la génération* comme trois essais d'une nouvelle méthode, présentée dans le *Premier Discours*⁹². Ainsi, les textes qui forment les premiers résultats de l'histoire naturelle apparaissent comme produisant un ensemble de faits très généraux, sans avoir d'autre lien avec la série des monographies, sinon celui qui rend prioritaire le plus général par rapport au plus particulier.

Si la terre ou la génération des animaux viennent avant les animaux pris un à un ou espèce par espèce, c'est simplement en raison du caractère de plus grande généralité des faits qui y sont présentés et des théories qui les exposent.

C'est exactement de la même manière qu'il faut expliquer la place de l'homme et celle du cheval, au début des *Animaux*, comme celle des animaux les mieux connus, les plus étudiés, ceux que l'on a vu et revu le plus souvent et sur lesquels on a rassemblé les connaissances les plus nombreuses et les mieux établies. Buffon trouve ici un précurseur en Aristote : « Il commence par l'homme et il le décrit le premier, plutôt parce qu'il est l'animal le mieux connu que parce qu'il est le plus parfait. »⁹³ Cette hypothèse (c'est la généralité d'une théorie et la certitude d'une connaissance qui fait la priorité dans l'ordre d'exposition) se vérifie tout au long de la série et jusque dans le volume XV où Buffon s'oblige à parler, sous la contrainte d'exhaustivité, d'un certain nombre d'animaux sur lesquels il sait pourtant peu de choses. Cela permet en outre de jeter un nouveau regard sur la place des animaux domestiques dans l'*Histoire naturelle*.

Priorité de la domestication comme modèle de transformation

Le concept même de *familiarité*, s'il traduit bien une proximité avec l'objet, définit en outre le *familier* comme l'objet de pratiques quotidiennes de la part de l'homme. Les variations des formes animales, expérimentées par la rencontre du *familier*,

92 Buffon, *De la Manière*, IR I, 62.

93 *Id.*, IR I, 46.

montrent ce que peut un homme, au double sens de ce qu'il peut provoquer sur la nature (les animaux domestiques), mais aussi et d'abord de ce qu'il peut être (les *Variétés dans l'espèce humaine*). La question se pose de savoir comment l'homme peut modifier et la Nature et lui-même.

L'homme est en effet l'espèce la plus plastique, celle dont les variations illustrent au mieux l'influence du climat et la plasticité des moules intérieurs spécifiques. En ce sens, on rencontre ici l'impératif pédagogique de commencer par des faits exemplaires : l'homme est partout le monstre de lui-même ; les animaux domestiques sont d'autres monstres de l'homme, produits par lui, fréquents, ordinaires, réglés donc normaux, *familiers*, c'est-à-dire mon(s)trant la puissance de l'homme comme opérateur principal de transformations. Les textes et les gravures sur les variétés de chiens, de béliers ou de porcs, nous montrent ultimement ce que peut un moule, c'est-à-dire ce que peut la nature contrainte par l'homme.

Le cas des animaux domestiques ne relève pas d'une logique différente : si Buffon semble peu s'intéresser aux monstres singuliers formés par inversion de configuration, redoublement ou défaut d'organes, il prête la plus grande attention aux animaux domestiques, illustration de la catégorie baconienne de la nature contrainte.

Les résultats dégagés de l'étude du texte de IR I, 31-34 permettent d'expliquer l'ordre des volumes I à IV : la logique d'acquisition des connaissances par vision et révision conduit à exposer d'abord les faits généraux, c'est-à-dire à la fois les faits les plus assurés et ceux dont vont dépendre ou auxquels vont se rattacher les faits plus particuliers contenus dans les monographies. La soumission d'une physique (l'histoire naturelle comme science des faits généraux) à une logique (l'acquisition des connaissances par comparaison et consolidation des rapports particuliers) implique la secondarisation de l'utile au familier, c'est-à-dire des usages aux degrés de connaissance. Reste à comprendre comment cela se traduit dans la série des volumes suivants, si cela a une incidence ou non dans l'ordre de l'*Histoire naturelle*.

CORPUS, revue de philosophie

La série des volumes IV à XV

- *L'Histoire naturelle, une histoire des espèces*

La nature ne connaît que des individus : les races, les ordres et les classes n'existent que dans notre imagination⁹⁴ ; les espèces en revanche sont de tels individus⁹⁵. Cette histoire des espèces a une portée polémique par rapport aux classifications. Par exemple, l'histoire naturelle du chien se termine par des expériences de croisement avec le loup et le renard qui ont pour fonction de dénoncer l'artifice de la nomenclature linnéenne du *Systema Naturæ* (le renard, *canis cauda recta* ; le chien, *canis cauda sinistrorsum recurva* ; le loup, *canis cauda incurva*). En revanche, à l'intérieur d'une même espèce, Buffon ne rechigne pas à dire le barbet, *canis aviarius aquaticus*, et l'épagneul, *canis aviarius terrestris*. Cela nous indique ce point important : que Buffon interprète le genre dans une dimension d'engendrement ; qu'il pose l'espèce comme un genre par rapport à ses variétés. L'identité générique doit être aussi génétique, traduire une parenté. L'identité de noms n'est pertinente qu'à ce prix. Comme l'ont montré les travaux de Phillip Sloan et Jean Gayon⁹⁶, l'indicateur retenu par Buffon pour la définition de l'espèce n'est pas la ressemblance (critiquée sur le cas du chien) mais la production d'individus féconds, conçue en termes de lignée. Cette définition permet – en tout cas dans le texte de 1755 – de différencier chien, loup, renard et chacal (ou adiva) comme différentes espèces.

94 *Id.*, IR I, 38.

95 Buffon, *Seconde vue*, IR XIII, j : « Un individu, de quelque espèce qu'il soit, n'est rien dans l'univers ; cent individus, mille ne sont encore rien : les espèces sont les seuls êtres de la Nature ; être perpétuels, aussi anciens, aussi permanents qu'elle... ».

96 Phillip R. Sloan, « From logical universals to historical individuals : Buffon's idea of biological species », *Histoire du concept d'espèce dans les sciences de la vie (Colloque international, Paris, 1985)*, Paris, Éditions de la Fondation Singer-Polignac, 1987, pp. 101-140 ; Jean Gayon, « L'individualité de l'espèce : une thèse transformiste ? », *Buffon* 88, Paris, Vrin, 1992, pp. 475-489.

Ce lien entre différence spécifique et distribution des espèces dans les volumes est souligné par Buffon : « Comme il est très douteux qu'il [l'adive ou chacal] se mêle avec les chiens et qu'il puisse engendrer ou produire avec eux, nous en ferons l'histoire à part, comme nous ferons aussi celle du loup, celle du renard, et celle de tous les autres animaux qui, ne se mêlant point ensemble, font autant d'espèces distinctes et séparées. »⁹⁷

Cette importance de l'espèce comme filiation implique la secondarisation de l'anatomie et de l'histoire (la ressemblance physique) et leur soumission à la description du *naturel*. Comme Buffon le rappelle à l'article du *Chien* : c'est l'instinct et le naturel qui font le mieux connaître la nature des espèces car ils sont une autre manière de dire lesquelles s'accordent et lesquelles répugnent⁹⁸.

Une fois admis que l'histoire naturelle n'est pas conduite par des rapprochements génériques ou de ressemblance mais seulement par la notion d'espèce, il faut tenter de comprendre ce qui ordonne les espèces. On remarque alors que Buffon nous contraint à une vision qu'on pourrait appeler, après Roland Barthes, *paradigmatique*⁹⁹ : c'est-à-dire les espèces se succèdent sans que jamais Buffon ne tente d'en ordonner la série. Ce point est particulièrement net dans les seules présentations *syntagmatiques*, les vignettes qui réunissent en tête de chaque volume les différentes espèces qui y sont traitées. Les animaux sont présentés dans le désordre, réunis au hasard, dans une telle confusion qu'apparaît l'inanité de toute explication de l'ordre en termes aussi bien ontologique qu'écologique. L'ordre, nous l'avons dit, procède du *local domestique* au *local sauvage*, ou du *familier utile* au *familier inutile*, puis à partir du tome IX, il

97 Buffon, *Le Chien*, IR V, 214.

98 *Id.*, IR V, 217.

99 Roland Barthes, « Les planches de l'*Encyclopédie* », in *Le Degré zéro de l'Écriture suivi de Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil, 1953 et 1972 (Collection Points), pp. 89-105. Cf. aussi Jean Svalovski, *L'idée de compensation en France. 1750-1785*, Lyon, L'Hermès, 1981, p. 173.

CORPUS, revue de philosophie

distingue les faunes des deux Mondes. Que signifient ces divisions ?

- *Les boussoles ou grandes divisions*

La division entre le domestique et l'exotique constitue la distribution du *Museum Wormianum* dont le titre complet poursuit : *seu Historia rerum rariorum, tam naturalium quam artificialium, tam domesticarum quam exoticarum*¹⁰⁰. Ce point nous rappelle un sens précieux du *domestique* : c'est d'abord le familier par opposition à l'exotique, celui qui vit près de la maison (*domus*) et qu'on peut voir et revoir à volonté. De même, Samuel Bochart, dans son *Hierozoicon*, suit précisément le même plan que Buffon, procédant des animaux en général, aux animaux domestiques et aux animaux, sauvages¹⁰¹. Buffon partage cette division avec une tradition d'écrits naturalistes, mais il l'investit de nouvelles dimensions.

L'écart du domestique à l'exotique semble d'abord géographique, opposant l'espèce endémique ou naturelle, à l'espèce exogène pour laquelle on interroge la possibilité de la naturaliser. De façon exemplaire, la division domestique/exotique recouvre la division de l'Ancien et du Nouveau Mondes, dont Buffon souligne à plusieurs reprises l'importance décisive¹⁰². Mais cette division géographique se redouble d'un ordre épistémologique de familiarité (le domestique est le plus connu, parce que vu et revu à volonté) et d'un ordre morphologique des variations (plus un animal est familier, plus sa forme est dégénérée par rapport à la race primitive, comme l'indiquent la couleur de l'homme ou la carte des chiens).

¹⁰⁰ Ole Worm, *Museum Wormianum*, Leyden, ex officina Elseviriana, 1655.

¹⁰¹ Samuel Bochart, *Hierozoicon, sive Bipartitum opus de animalibus Sacrae Scripturae* (Londres, 1663), 4^e éd., Lugduni Batavorum, C. Boutesteyn et S. Luchtmans, 1712, 2 vol. *Liber I. De Animalibus in genere. Liber II. De Domesticis quadrupedibus. Liber III. De Feris Quadrupedibus.*

¹⁰² Buffon, *De la Dégénération des Animaux*, IR XIV, 312 : « La grande division de la terre est celle des deux continents, elle est plus ancienne que tous nos monuments. »

L'*Histoire Naturelle* suit cet ordre : elle commence par l'homme, puis étudie les animaux domestiques qui sont d'un même mouvement, à la fois les mieux connus par lui et les plus directement sous son emprise, puis les animaux sauvages qui ne subissent l'action de l'homme qu'au second degré et qui, le fuyant toujours, sont donc moins connus. De même, elle présente les animaux de l'Ancien Continent, c'est-à-dire de pays à ancien peuplement, puis ceux du Nouveau Monde, au peuplement insuffisant, épars et nomade, et où par conséquent l'état brut de la Nature laissée en friches amoindrit les effets sensibles de l'action de l'homme.

L'ordre semble bien être un ordre décroissant de dégénération et de variations. L'*Histoire Naturelle* s'ouvre par le spectacle déroutant des *Variétés dans l'espèce humaine*, où il apparaît que l'homme semble extrêmement sujet à dégénérer. À l'inverse, les chats, qui ne sont pas comme les chiens sujets à dégénérer, seront traités à la fin des *Animaux domestiques*, juste avant le cas des animaux sauvages, faits pour un climat, par un climat, et ignorant le concept de dégénération¹⁰³.

Cette hypothèse se renforce si on interprète la domestication comme dégénération. Buffon clôt la série des animaux domestiques par le chat « à demi domestique », décrit comme celui qui « *fait la nuance* entre les animaux domestiques et les animaux sauvages ». Terminer par le chat s'imposerait parce que, Buffon souligne ce point, c'est un « domestique infidèle qu'on ne garde que par nécessité », ou encore « on ne peut pas dire que les chats, quoique habitants de nos maisons, soient des animaux entièrement domestiques ». Selon l'ordre de la domestication, le chat est le dernier. D'ailleurs, chats sauvages et chats domestiques ne forment qu'une seule espèce. Cette hypothèse en outre s'accorde avec les déclarations du *De la Manière* : la domestication, tout comme la dégénération qui la redouble, forment bien un ordre à partir de l'homme.

103 Buffon, *De la Dégénération des Animaux*, IR XIV, 326 : « Les animaux sauvages n'étant pas immédiatement soumis à l'empire de l'homme ne sont pas sujets à d'aussi grandes altérations que les animaux domestiques, leur nature paraît varier suivant les différents climats, mais nulle part elle n'est dégradée. ».

CORPUS, revue de philosophie

L'interprétation anatomique de Daubenton

Daubenton réinterprète les indications de Buffon en fonction de données anatomiques. Commencer par l'homme et par le cheval ne recouvre qu'apparemment un ordre de perfections par lequel il ne faut pas se laisser abuser¹⁰⁴. Daubenton nous propose de ce point une autre explication, fondée sur l'anatomie¹⁰⁵. Si l'*Histoire naturelle* commence par l'homme, c'est que c'est l'animal, non le plus noble, mais le plus connu, celui que les anatomistes ont le plus étudié et qui servira de référence. De même, si le second animal décrit est le cheval, ce n'est pas plus en raison de sa noblesse, pourtant proclamée, mais c'est pour une raison anatomique : le cheval se situe, par rapport à l'homme, à l'autre extrémité du spectre des formes naturelles des quadrupèdes.

• *L'animal le mieux connu : données anatomiques et lexique*

Le cheval est l'animal le plus connu. Comme l'homme, il a été l'objet d'attentions particulières de la part des anatomistes et des auteurs de traités : « De tous les animaux que nous avons à décrire, le cheval est le mieux connu, soit pour les parties extérieures de son corps, soit pour celles de l'intérieur ; il reçoit aussi de l'homme la plus belle éducation, tous ses mouvements, toutes ses allures sont dirigés par un art qui a ses principes. »¹⁰⁶

Les catégories buffoniennes de l'utile et du familier se reformulent chez Daubenton en celle de l'*animal le mieux connu*, c'est-à-dire celui qui dispose d'une bibliographie abondante. Parmi les différents ouvrages cités, la référence principale est sans doute celle faite p. 346 à *La vraie connaissance du cheval*,

¹⁰⁴ Daubenton, *Description du Cabinet du roi*, IR III, 11-12 : « Par rapport à la manière de placer et de présenter avantageusement les différentes pièces d'histoire naturelle, je crois que l'on a toujours à choisir ; il y en a plusieurs qui peuvent être aussi convenables les unes que les autres pour le même objet ; c'est au bon goût à servir de règle. ».

¹⁰⁵ Daubenton, *Description du cheval*, IR IV, 258-367.

¹⁰⁶ *Ibid.*, IR IV, 258.

avec *l'anatomie de Ruini* (Paris, 1647). L'ouvrage de Ruini fait en effet référence pour tout ce qui concerne l'anatomie du cheval, et constitue le cœur d'un corps abondant de littérature, qui déploie l'éventail de toutes les fonctions sociales et les valeurs culturelles du cheval dans la société du XVIII^e siècle¹⁰⁷.

Cette connaissance anatomique du cheval offre une deuxième raison de priorité, d'ordre sémantique celle-là : c'est qu'« en faisant tant de recherches et d'observations sur les chevaux, on a formé, pour ainsi dire, un langage particulier ». La description du cheval inclut celle des usages linguistiques qui lui sont liés. Il s'agit de former sur le cheval un vocabulaire anatomique, lui-même appuyé sur un inventaire des dispositifs de dressage qui forment l'animal. Éperons, mors, manèges font partie intégrante de l'histoire naturelle du cheval.

Daubenton reprend totalement à son compte l'idéal aristotélicien d'économie dans la description. L'anatomiste souligne que le point du vocabulaire est d'autant plus important « que la plupart de ces termes serviront à la description de plusieurs autres animaux ; car on verra dans la suite qu'en les considérant tous par rapport à leurs différences ou à leurs ressemblances avec le corps humain, il se trouve que le cheval et les autres solipèdes sont ceux qui en diffèrent le plus, comme le singe et les autres animaux à cinq doigts sont ceux qui y ressemblent le plus »¹⁰⁸. L'ordre de *l'Histoire naturelle* est donc,

107 On peut noter : *Medicina veterinaria*, cité p. 258 ; Solleysel, *Le véritable et parfait maréchal*, Paris, 1672, cité p. 261 et 280 ; M. de Garsault, *Le Nouveau parfait maréchal*, Paris, 1746, cité p. 280 et 298, 315 ; M. de la Guérinière, *L'École de Cavalerie*, Paris, 1751, cité p. 280 ; M. de la Fosse, maréchal du Roi, *Traité sur le véritable siège de la morve des chevaux*, Paris, 1749 ; *Mémoires de l'Académie royale des Sciences*, 1746 (sur les ravages causés par les vers estomacaux), cité p. 314-315, et 1751-1752 (sur l'hippomanès et l'allantoïde), cité p. 331 ; Réaumur, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, t IV, p. 541, cité p. 314.

108 Daubenton, *Description du cheval*, IR IV, 259.

CORPUS, revue de philosophie

conformément aux indications d'Aristote, celui qui permet d'éviter les répétitions¹⁰⁹.

• *Le spectre anatomique*

Selon cet ordre, le cheval et le singe forment les deux extrémités dans la comparaison des animaux : on pourrait reformuler l'idée de Daubenton, en soutenant que le rapport anatomique homme-singe tend vers 1, alors que le rapport homme-cheval tend vers 0. Daubenton n'utilise pas l'image mathématique mais déclare que c'est bien là ce qui commande l'ordre de l'ouvrage :

Le cheval et le singe seront donc les deux extrêmes dans la comparaison que nous ferons des animaux ; aussi nous commençons par l'histoire naturelle du cheval, et nous finirons par celle du singe, nous comparerons chaque animal au cheval ou au singe, selon qu'ils ressembleront plus à l'un ou à l'autre, et nous emploierons dans le premier cas les termes usités pour le cheval, et dans le second, ceux qui sont en usage dans le corps humain, puisque le singe est de tous les animaux celui dont le corps diffère le moins du corps de l'homme¹¹⁰.

Tout le vocabulaire concernant l'anatomie humaine a été établi au tome III. Il faut noter que Daubenton ne donne pas une *Description de l'homme* comme il donne une *Description du cheval*, mais un certain nombre de termes anatomiques sont mis en place à l'occasion de la description des pièces du cabinet du Roi¹¹¹. Le point du vocabulaire et celui de l'utilité sont liés par Daubenton :

¹⁰⁹ Aristote, *Parties des Animaux*, 639 a 25-30 : « Si donc on examine isolément ce qui leur appartient, on sera forcé de se répéter souvent, autant de fois qu'il y a d'animaux d'espèce différente auxquels conviennent ces traits, lesquels, en eux-mêmes, ne comportent aucune différence. »

¹¹⁰ Daubenton, *Description du cheval*, IR IV, 259-260.

¹¹¹ Par exemple, Daubenton, *Description du cabinet*, n° CCCLXXVI et suiv., IR III, 243 : l'oreille est composée de plusieurs osselets (le marteau,

On pourrait juger au simple énoncé des termes dont nous avons fait mention que le cheval est un des animaux qui nous sont le plus utiles, puisque la plupart des parties de son corps et des variétés de ses couleurs ont des noms particuliers qui ne sont usités que pour lui. Une pareille attention pour le cheval n'a pu avoir d'autres motifs que notre propre intérêt¹¹².

L'explication de l'ordre selon la catégorie du vocabulaire anatomique est pertinente en tant qu'elle rend compte, par des critères non hiérarchiques et non ontologiques, de la priorité accordée à l'homme et au cheval. Le cheval n'est pas premier parce qu'il est le plus fidèle ami de l'homme (d'un point de vue anthropofinaliste). Sa priorité lui vient au contraire, de ce qu'il est le plus éloigné de l'homme du point de vue de sa forme. *L'Histoire naturelle* pose d'abord les deux termes extrêmes de la comparaison, avant de se déployer comme un spectre de comparaison, où chaque espèce prend sa place et trouve son identité par sa description selon une sémantique mise en place au début de l'ouvrage.

Un ordre général de 0 à 1 se manifeste dans *l'Histoire naturelle* par le passage progressif, des quadrupèdes aux quadrumanes et aux cétacés, traités dans les volumes XIV et XV. Elle se marque notamment, dans les planches de *l'Histoire naturelle*, par le passage de formes strictement positionnées sur quatre pattes — le cheval (vol IV), le lion (vol IX), l'éléphant (vol XI) ou la girafe (vol XIII), à des formes représentées en posture quasi verticale (les sapajous du tome XV — le coaita, le sajou). On note un redressement des formes à partir de l'aï au tome XIII (fig. 3). Ce volume résume d'ailleurs cette tension vers la

l'enclume, l'os lenticulaire de Celvius, l'étrier, le limaçon...) et de plusieurs muscles et filets nerveux (le moyen, la corde du tambour...). Ou bien, à propos de l'organe génital masculin (IR III, 253) : « Par dessous la pièce entière, on a représenté le coccyx, l'os sacrum, les ligaments sacro-sciatiques qui tiennent d'un côté à l'os sacrum et au coccyx, et de l'autre à l'épine et à la tubérosité de l'ischium, les apophyses épineuses des vertèbres des lombes, et de chaque côté de ces épines, une portion des muscles long-dorsal et sacro-lombaire... ».

¹¹² Daubenton, *Description du cheval*, IR IV, 279.

CORPUS, revue de philosophie

verticalité, puisqu'il rassemble le gambadant tarsier sur ses deux pattes arrière et la hiératique mangouste (fig. 4 et 1). Les squelettes sont le plus souvent encore représentés à quatre pattes¹¹³, mais ce n'est plus le cas pour le papion et l'aigrette (fig. 5 et 6). L'homme et le cheval permettent ce déploiement des formes tout au long de l'*Histoire naturelle* et servent de référence pour la comparaison des animaux que tente Buffon dans son œuvre.

Ainsi, la division des deux continents explique le passage des singes du tome XIV —singes, babouins, guenons de l'Ancien Monde— à ceux du tome XV — sapajous et sagouins du Nouveau¹¹⁴. Mais il faut également considérer que la différence entre ces différents genres ne se fonde pas seulement sur des écarts de taille mais repose sur des considérations anatomiques. La succession des singes dans les tomes XIV et XV traduit des rapports décroissants avec la forme de l'homme, et ce point est rappelé par Buffon avec insistance : si l'orang-outang est le premier singe, c'est qu'il est, de tous, celui qui ressemble le plus à l'homme¹¹⁵ ; si les singes, babouins et guenons de l'Ancien Monde ont les cloisons du nez et les narines faites comme celles de l'homme, il en va autrement des sapajous et des sagouins¹¹⁶.

*

L'ignorance des causes premières entraîne un cantonnement épistémique de Buffon à des effets généraux obtenus par comparaison et à la combinaison d'effets particuliers. Cette limitation se redouble, concernant l'ordre de l'*Histoire naturelle*, en une ignorance de l'ordre qui serait convenable à l'existence des choses. Tout ce qu'on peut atteindre, est un ordre relatif, et cette relation s'établit par rapport à nous. À la logique des convenances et à la topique des

¹¹³ Cf. par exemple, la planche VII du *Sajou*, IR XV, 50 ou *Le Ouistiti*, pl. XV, IR XV, 106.

¹¹⁴ Buffon le réaffirme à l'ouverture de l'article *Les Sapajous et les Sagouins*, IR XV, 1 : « Nous passons actuellement d'un continent à l'autre. »

¹¹⁵ Buffon, *Les Orangs-outangs, ou le Pongo et le Jocko*, IR XIV, 44.

¹¹⁶ Buffon, *Nomenclature des singes*, IR XIV, 14 et *Les Sapajous et les Sagouins*, IR XV, 2.

Thierry Hoquet

voisinages ontologiques, Buffon substitue le système des relations, sans que cela revienne à faire de l'homme le centre de l'*Histoire Naturelle*. En dépit de la référence au naturel et à l'instinct, l'ordre des volumes n'est pas un ordre de perfections morales : c'est un ordre physique où l'on approche la dégradation des formes à partir de leurs apparentements en puissance.

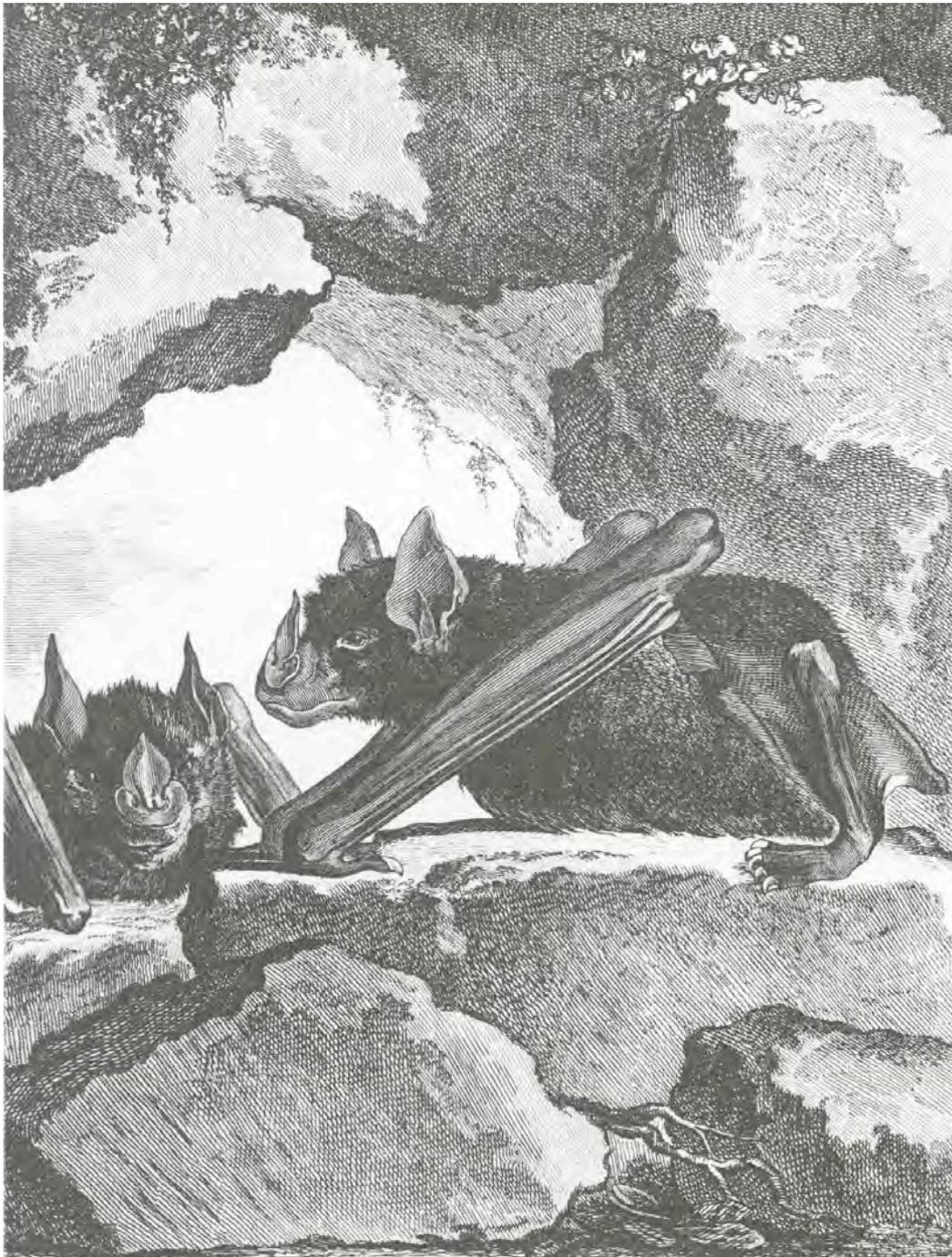
THIERRY HOQUET
UNIVERSITÉ PARIS X – NANTERRE

ANNEXE I - ILLUSTRATIONS



1. LA MANGOUSTE (t. XIII, pl. XIX)

Les gravures de De Sève dans *l'Histoire naturelle* présentent les animaux étudiés sur leurs quatre pattes, posés sur un piédestal et insérés dans un décor de fantaisie. Ici, un sphinx donne un reflet mythique à l'animal ; le bâtiment, inspiré de la pyramide de Cestius à Rome, rattache la représentation à l'univers des gravures ruinistes, fabuleux et intemporel, plus qu'à l'idéal scientifique d'une insertion de l'espèce dans son contexte écologique.



2. LA CHAUVÉ-SOURIS FER-DE-LANCE (t. XIII, pl. XXXIII)

Nul animal n'échappe à la présentation sur quatre pattes. Le cas des chauves-souris est exemplaire du travail entrepris par l'*Histoire Naturelle* : la reconduction de l'informe à sa forme, approchée par voie de comparaison. La représentation de deux spécimens (qui ajoute un portrait de face au profil ordinaire) permet de rendre compte du nom de la bête.



3. L'AI ADULTE (t. XIII, pl. VI)

Le corps de l'ai est tout entier tendu dans un effort pour se redresser. S'agit-il simple là d'un artifice employé par le dessinateur De Sève pour suggérer la longueur des membres antérieurs ?



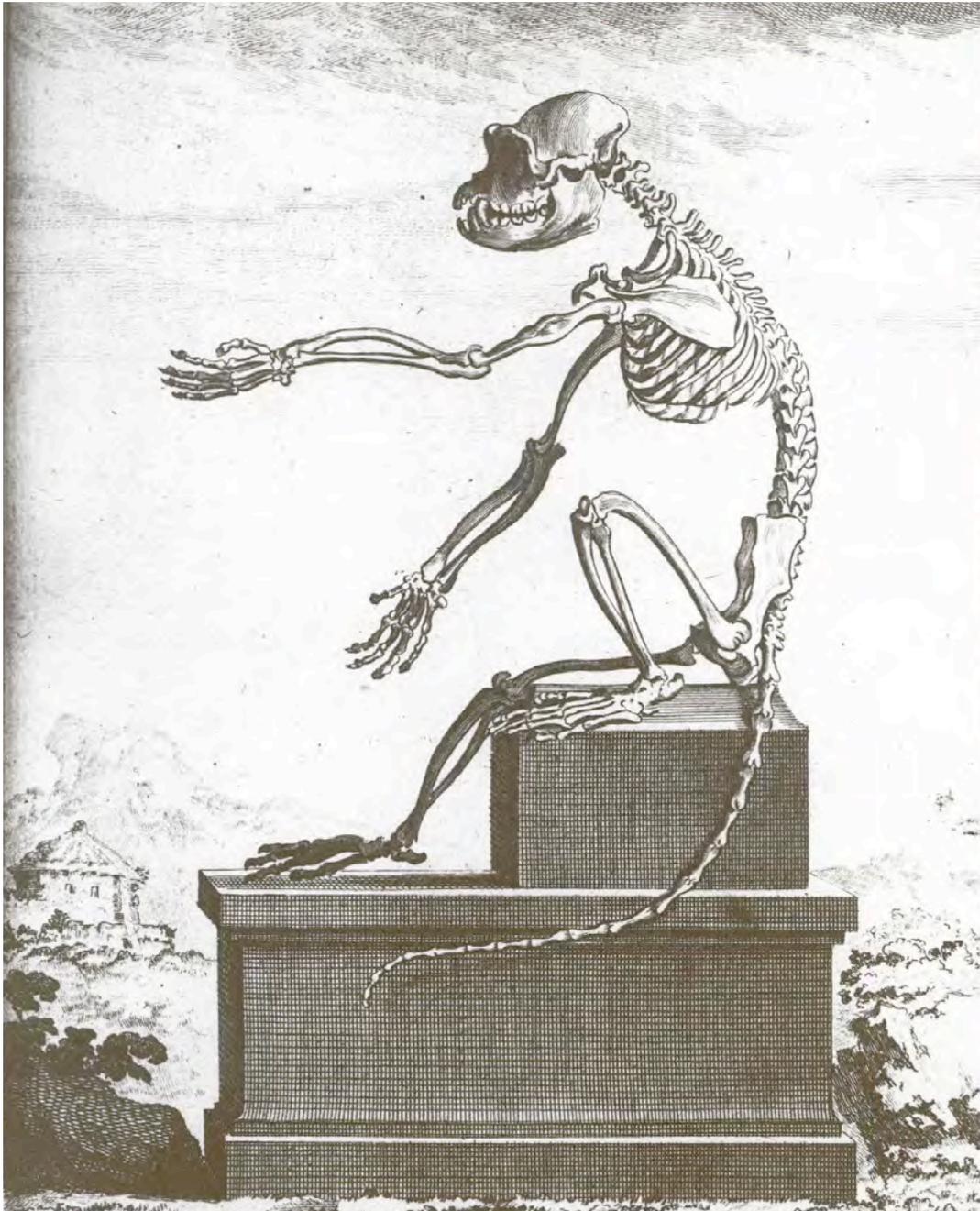
4. LE TARSIER (t. XIII, pl. IX)

Étonnamment, l'aï semble inaugurer au tome XIII l'apparition de formes non réductibles à la station quadrupède. Si l'on revient par la suite à des formes horizontales (notamment la mangouste ou la chauve-souris fer-de-lance), le tarsier n'en constitue pas moins, par la liberté de sa pose et l'instabilité de ses appuis, une irruption saisissante et fugace de la verticalité dans l'ordre des gravures.



5. LE PAPION (t. XIV, pl. XV)

La tension vers la verticalité rejaillit dans les gravures des derniers animaux présentés par l'*Histoire naturelle*. En particulier les squelettes du papion et de l'aigrette présentent des postures de plus en plus humanisées.



6. L'AIGRETTE (t. XIV, pl. XXIV)

Ce mouvement, repéré dans les gravures de l'édition originale, indique que *l'Histoire Naturelle* déploie tout un spectre de formes, depuis les quadrupèdes qui se rapportent au cheval jusqu'aux bimanés qui se comparent à l'homme.

ANNEXE II

Buffon, *De la Manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle, in Histoire naturelle générale et particulière, IR I (1749), pp. 31-34.*

« À l'égard de l'ordre général et de la méthode de distribution des différents sujets de l'histoire naturelle, on pourrait dire qu'il est purement arbitraire, et dès lors on est assez le maître de choisir celui qu'on regarde comme le plus commode ou le plus communément reçu ; mais avant que de donner les raisons qui pourraient déterminer à adopter un ordre plutôt qu'un autre, il est nécessaire de faire encore quelques réflexions, par lesquelles nous tâcherons de faire sentir ce qu'il peut y avoir de réel dans les divisions que l'on a faites des productions naturelles.

Pour le reconnaître, il faut nous défaire un instant de nos préjugés, et même nous dépouiller de nos idées. Imaginons un homme qui a en effet tout oublié ou qui s'éveille tout neuf, pour les objets qui l'environnent, plaçons cet homme dans une campagne où les animaux, les oiseaux, les poissons, les plantes, les pierres se présentent successivement à ses yeux. Dans les premiers instants, cet homme ne distinguera rien et confondra tout ; mais laissons ses idées s'affermir peu à peu par des sensations réitérées des mêmes objets ; bientôt il se formera une idée générale de la matière animée, il la distinguera aisément de la matière inanimée, et peu de temps après il distinguera très bien la matière animée de la matière végétative, et naturellement il arrivera à cette première grande division, *animal, végétal, et minéral* ; et comme il aura pris en même temps, une idée nette de ces grands objets si différents, la *terre, l'air, et l'eau*, il viendra en peu de temps à se former une idée particulière des animaux qui habitent la terre, de ceux qui demeurent dans l'eau, et de ceux qui s'élèvent dans l'air, et par conséquent, il se fera aisément à lui-même cette seconde division, *animaux quadrupèdes, oiseaux, poissons* ; il en est de même dans le règne végétal, des arbres et des plantes ; il les distinguera très bien, soit par leur grandeur, soit par leur substance, soit par leur figure. Voilà ce que la simple inspection doit nécessairement lui donner, et ce qu'avec une très légère attention il ne peut

manquer de reconnaître ; c'est là aussi ce que nous devons regarder comme réel, et ce que nous devons respecter comme une division donnée par la Nature même.

Ensuite mettons-nous à la place de cet homme, ou supposons qu'il ait acquis autant de connaissance, et qu'il ait autant d'expérience que nous en avons, il viendra à juger les objets de l'histoire naturelle par les rapports qu'ils auront avec lui ; ceux qui lui seront les plus nécessaires, les plus utiles, tiendront le premier rang ; par exemple, il donnera dans l'ordre des animaux au cheval, au chien, au bœuf, etc. et il connaîtra toujours mieux ceux qui lui seront les plus familiers ; ensuite il s'occupera de ceux qui, sans être familiers, ne laissent pas que d'habiter les mêmes lieux, les mêmes climats, comme les cerfs, les lièvres et tous les animaux sauvages, et ce ne sera qu'après toutes ces connaissances acquises que sa curiosité le portera à rechercher ce que peuvent être les animaux des climats étrangers, comme les éléphants, les dromadaires, etc. Il en sera de même pour les poissons, pour les oiseaux, pour les insectes, pour les coquillages, pour les plantes, pour les minéraux, et pour toutes les autres productions de la Nature ; il les étudiera à proportion de l'utilité qu'il en pourra tirer, il les considérera à mesure qu'ils se présenteront plus familièrement, et il les rangera dans sa tête relativement à cet ordre de ses connaissances, parce que c'est en effet l'ordre selon lequel il les a acquises, et selon lequel il lui importe de les conserver.

Cet ordre, le plus naturel de tous, est celui que nous avons cru devoir suivre. Notre méthode de distribution n'est pas plus mystérieuse que ce qu'on vient de voir, nous partons des divisions générales telles qu'on vient de les indiquer, et que personne ne peut contester, et ensuite, nous prenons les objets qui nous intéressent le plus par les rapports qu'ils ont avec nous, et de là nous passons peu à peu jusqu'à ceux qui sont les plus éloignés et qui nous sont étrangers, et nous croyons que cette façon simple et naturelle de considérer les choses, est préférable aux méthodes les plus recherchées et les plus composées, parce qu'il n'y en a pas une, et de celles qui sont faites, et de toutes celles que l'on peut faire, où il n'y ait plus d'arbitraire que dans celle-ci, et qu'à tout prendre il nous est

CORPUS, revue de philosophie

plus facile, plus agréable et plus utile de considérer les choses par rapport à nous que sous aucun autre point de vue. »

DOSSIER CHARLES BONNET

DOSSIER CHARLES BONNET

À l'occasion de la réédition de la *Palingénésie*, nous publions un article de Christiane Frémont, « La métaphysique et la théologie dans les sciences naturelles. Bonnet et Leibniz ».

Serge Nicolas a précédemment publié un manuscrit inédit de Charles Bonnet, « Sur la réminiscence », dans le numéro 29 de la *Revue Corpus*.

Nous proposons quelques indications bibliographiques complémentaires pour guider le lecteur.

Sur l'idée de *palingénésie*

Marx Jacques, « Alchimie et palingénésie », *Isis*, 62 (1971), pp. 275-289 ; « L'idée de palingénésie chez Joseph de Maistre », *Revue des études maistriennes*, 5-6 (1980), pp. 113-114.

McCalla Arthur, « *Palingenesis philosophique to palingenesis sociale: from a scientific ideology to a historical ideology* », *Journal of the history of ideas*, 55-3, 1994, pp. 421-439.

Correspondance de Charles Bonnet

Candaux Jean-Daniel, *Catalogue de la correspondance de Charles Bonnet conservée à la Bibliothèque de Genève*, Genève, BPU, 1993.

Cardinali Sandro (a cura di), *Biologia e religione nel Settecento europeo. La corrispondenza tra Alfonso Bonfioli Malvezzi e Charles Bonnet (1773-1788)*, Ferrare, Corbo, 1998.

Mazzolini Renato G. et Roe Shirley A., *Science against the unbelievers: the correspondence of Bonnet and Needham, 1760-1780*, Oxford, Voltaire Foundation, 1986.

CORPUS, revue de philosophie

Savioz Raymond, *Mémoires autobiographiques de Charles Bonnet de Genève*, Paris, Vrin, 1948.

Ouvrages et articles récents sur Charles Bonnet

Anderson Lorin, « Charles Bonnet's taxonomy and chain of being », *Journal of the History of Ideas*, 37 (1), 1976, pp. 45-58 ; *Charles Bonnet and the order of the known*, Boston, Kluwer, 1982. [recensions : Pedersen Lawrence, *The British Journal for the History of Science*, 18 (March 1985), pp. 103-104 ; Larson James, *Isis*, 74 (Dec. 1983), pp. 613-614].

Buscaglia Marino, Sigrist René, Trembley Jacques et Wuest Jean (eds.), *Charles Bonnet, savant et philosophe (1720-1793)*, Genève, Passé-Présent, 1994.

Bowler Peter J., « The changing meaning of *Evolution* », *Journal of the history of ideas*, 36-1, 1975, pp. 95-114.

Carozzi Marguerite, « Bonnet, Spallanzani and Voltaire on regeneration of heads in snails : a continuation of the spontaneous generation debate », *Gesnerus*, 42 (1985), pp.265-288.

Dawson Virginia P., « The problem of soul in *little machines* of Réaumur and Charles Bonnet », *Eighteenth century Studies*, 18, summer1985, pp. 503-522.

Donato Clorinda, « Charles Bonnet et l'*Encyclopédie* », in Ulla Kölving et Irène Passeron (éds.), *Sciences, musiques, Lumières. Hommage à Anne-Marie Chouillet*, Centre International d'étude du XVIII^e siècle, 2002.

Kaitaro Timo, « Ideas in the brain : the localization of memory traces in the eighteenth century », *Journal of the history of philosophy*, 37-2, 1999, pp. 301-322.

Marx Jacques, « Charles Bonnet contre les Lumières », Oxford, *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, vol. 156-157, 1976.

- O'Neal John, « Le continuum corps-esprit dans l'économie de notre être selon Bonnet », *Philosophiques*, 19-1, 1992, pp. 87-110.
- Ratcliff Marc, « Le lexique de la méthode dans l'œuvre de Charles Bonnet », *Archs. Sci. Genève*, 48-2, 1995, pp. 197-208 ; « Le concept d'intensité dans la psychologie de Charles Bonnet », *Revue d'Histoire des sciences*, 50-4, 1997, pp. 421-446.
- Ratcliff Marc et Buscaglia Marino, « Chercheur, observateur et monde savant : la recherche scientifique dans l'imaginaire de Charles Bonnet », *Nuncius, Annali di storia della scienza*, 12-2, 1997, pp. 329-358.
- Rey Roselyne, « L'espèce entre science et philosophie chez C. Bonnet », *Histoire du concept d'espèce dans les sciences de la vie*, Colloque international (mai 1985), Fondation Singer Polignac, s.l.n.d., pp. 79-99.
- Rieppel Olivier, « The dream of Charles Bonnet (1720-1793) », *Gesnerus*, 42 (1985), pp. 359-367.
- Rigotti Francesca, « Biology and society in the Age of Enlightenment », *Journal of the history of ideas*, 47-2, 1986, pp. 215-233.
- Roe Shirley, « Voltaire versus Needham : atheism, materialism, and the generation of life », *Journal of the history of ideas*, 46-1, 1985, pp. 65-87.
- Roger Jacques, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie* (1963), Paris, Albin Michel, 1993.
- Savioz Raymond, *La Philosophie de Charles Bonnet de Genève*, Paris, Vrin, 1948.
- Sonntag Otto, « Albrecht von Haller on the future of science », *Journal of the history of ideas*, 35-2, 1974, pp. 313-322.
- Vartanian Aram, « Trembley's polyp, La Mettrie and eighteenth century French Materialism », *Journal of the history of ideas*, 11-3, 1950, pp. 259-286.

CORPUS, revue de philosophie

Tega Walter, « Meccanismo e scienze della vita nel tardo Settecento », *Rivista di Filosofia*, 62, pp. 155-176.

T. H.

LA METAPHYSIQUE ET LA THEOLOGIE DANS LES SCIENCES NATURELLES. BONNET ET LEIBNIZ

Palingénésie : il est insuffisant de dire qu'il y a renaissance ou nouvelle naissance, car le monde est toujours en train de naître, or s'il est faux de dire qu'il y a naissance de quelque chose de nouveau, puisque toute naissance est renaissance, celle-ci cependant va vers une nouveauté qu'il faut bien dire radicale puisqu'elle instaure un monde encore jamais vu, si nouveau qu'il interdit toute nouveauté ultérieure.

Leibniz disait simultanément : nous sommes encore dans l'enfance du monde ; et : nous ne vivons que sur des ruines. Comment sommes-nous à la fois si jeunes et si vieux ? La préformation fait comprendre comment la terre que décrit la *Protogée* et ses vivants qui ne sont jamais nés ni morts à la rigueur sont des points où le temps s'abîme : tout est donné dès l'origine, inassignable, tout est à naître, indéfiniment ; et chaque point donne à lire des restes et traces du passé, mais aussi des marques pour l'avenir. Le Système de l'harmonie qui ne délivre explicitement aucune philosophie du temps nous inextricablement le préétablissement et cette omnitude des nouveautés qui fait le progrès. Celui-ci est indéfini quoique prédéterminé parce que le monde est infini, et que progressions et régressions se distribuent différentiellement dans les multiplicités¹. L'évolution est un mouvement vibratoire, dans la monade comme dans l'agrégat du monde ; elle passe par plusieurs points en deçà desquels elle ne reviendra plus. Le monde ne se transforme pas en paradis parce qu'il restera toujours « des parties assoupies

¹ Je reprends la démonstration magistrale de Michel Serres, *Le Système de Leibniz*, PUF, 1968, I, ch. II, p. 218 sqq. Le progrès se fait par régressions et progressions, sans que les unes annulent les autres, parce qu'il suffit que la courbe des premières soit croissante, c'est-à-dire ne descende jamais au-dessous d'elle-même.

CORPUS, revue de philosophie

encore à réveiller », et que « les âmes avancent et mûrissent perpétuellement comme le monde lui-même »².

L'éveil des âmes – des plantes, des bêtes et des hommes – et des corps qui leur sont nécessairement liés trouve, chez Bonnet, son terme et sa fin, dans une progression continue préformée en eux dès le commencement des choses, et préordonnée suivant les révolutions du globe orchestrées en vue de l'« Économie future » : la sur-vie des espèces après cette transformation incomparable qui se nomme la Résurrection. L'évolution suit un schéma linéaire aboutissant à un point *quo nihil majus...* où prend fin la croissance vers la perfection, ici achevée.

Rien de moins leibnitien, donc, que la *Palingénésie* de Bonnet, qui se réfère, pour s'en éloigner, à l'usage du mot *palingénésie* en chimie et en physique³, sans citer les *Actes des Apôtres* (III, 21), ni les thèses origénistes, ni non plus Leibniz qui en parle aux articles 17 et 156 de sa *Théodicée*, et dont il a pu lire, qui sait ? le compte rendu donné au *Monatlicher Auszug* d'avril 1701 du livre de J.W. Petersen, *Mystère de la Restitution de toutes choses* – thème récurrent chez les mystiques et visionnaires protestants de l'époque. Leibniz écrira son *Αποκαταστασις Παντων* (que son lecteur n'a pu connaître) en 1715 pour montrer comment, à l'intérieur des cycles qui ramènent des éléments déjà vus et font passer le monde par des points déjà visités, le rétablissement de toutes choses enveloppe leur progrès⁴ : la « révolution ou palingénésie universelle » n'implique ni l'éternel retour du même, ni le salut de toutes les âmes, parce que la préformation de l'avenir dans le présent enveloppe l'accroissement réitéré de la qualité perceptive de la monade, donc celui de la connaissance et de la perfection morale des esprits. La thèse n'est pas théologique puisque fondée métaphysiquement dans la nature de la substance, dans le

2 Fin du *De rerum originatine radicali*, Gerhardt, *Phil. Schrift.*, VII, 308 ; Lettre à Sophie, *ibid.* 543.

3 *Palingénésie philosophique*, *Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française*, Fayard, 2002, p. 125, note.

4 Voyez les traductions et analyses de M. Fichant dans son édition : G.W.Leibniz, *De l'horizon de la Doctrine humaine*, Vrin, 1991.

continu et la divisibilité à l'infini. La restitution ou restauration n'a rien à voir avec la grâce, mais avec la fonction métaphysique et architectonique de Dieu. Bonnet au contraire y voit l'inscription d'une finalité surnaturelle dans la nature des choses, et l'accomplissement de la Révélation dans le mécanisme de leur production. Rien de plus naturel que la palingénésie, dont l'auteur tire l'idée « du développement d'un de (ses) principes psychologiques »⁵, à savoir l'organisation du cerveau et son rapport à l'âme, analogue chez les bêtes et les hommes. Mais ce principe psychologique tiré de l'expérience et de l'observation mène à des conséquences surnaturelles auxquelles les sciences naturelles n'avaient encore pas songé.

L'âme des bêtes

La *Palingénésie philosophique* est une longue méditation sur l'âme des bêtes qui va de la formation des corps organiques à la résurrection des corps glorieux. Bonnet s'inscrit dans la tradition venue de l'Antiquité, reprise par Thomas d'Aquin, Montaigne, Gassendi, Cureau de La Chambre, Leibniz, mais la thèse prend, pour le palingénésiste, une tout autre signification et surtout une portée inattendue. La question s'articule à celle de l'union de l'âme et du corps en général, sur laquelle, malgré l'apparence, Bonnet se montre fort peu leibnitien.

C'est cependant d'abord au nom du principe d'analogie qu'il juge que les bêtes ont une âme. L'analogie sert de guide dans l'observation et de méthode pour comprendre la formation des êtres vivants, aussi différents soient-ils au premier abord : toute génération est issue d'une préformation, pour le ver de terre comme pour le poulet, la plante et l'homme⁶. Variété dans les objets, analogie dans les procédures, on reconnaît le principe leibnitien de l'unité dans la multiplicité, structural de l'harmonie⁷, et, en corollaire, l'hypothèse, pour rendre compte

5 *Palingénésie*, p. 132, note 1. Bonnet renvoie à l'*Essai analytique*.

6 *Palingénésie*, p. 77

7 Bonnet oublie généralement ce sens strict pour une notion vague et peu opératoire.

CORPUS, revue de philosophie

des différences, d'une variation continue dans la perfection, dont les vivants les moins élaborés présentent toujours quelque degré. Comment s'intègre la question de l'âme dans la thèse préformationniste ? Là intervient la distinction de la préexistence (présence des germes avant la fécondation) et de la préformation, qui ajoute l'idée d'une activité formatrice ou directive des germes⁸, que Leibniz réfère à la force active agissant dans la matière, forme substantielle (végétative), ou âme (sensitive). Les *Considérations sur les Corps organisés* font de l'âme des bêtes une hypothèse seulement probable, parce qu'elle ne se fonde que sur l'analogie⁹ entre l'organisation et le comportement des êtres humains avec ceux des grands animaux, et à partir de ceux-ci, des animaux en général ; or la *Palingénésie* a confirmé ce « dogme philosophique » par l'observation, qui donne à l'analogie un ancrage dans l'expérience¹⁰ (donc la plus haute vraisemblance) : la fameuse multiplication du polype, objet de polémique entre les mécanistes, matérialistes et épigénéistes (qui demandent où va l'âme de l'animal multiplié), et les préformationnistes résolument partisans de l'âme des bêtes – Bonnet toutefois ne prétend pas trouver là une preuve de l'existence de l'âme : aucune expérience ne permet d'en décider, mais bien, de nouveau, une prise de position d'ordre philosophique, justifiée par l'incapacité du mécanisme à expliquer le phénomène de la vie¹¹ ; il y va, en dernière instance, du principe de raison. L'argument est même si peu expérimental que l'auteur fournit à la reproduction du polype une hypothèse plausible, purement mécaniste, par l'irritabilité – mais elle n'est pas performante eu égard à d'autres phénomènes, tandis que l'hypothèse de l'âme est ici plus convaincante parce que plus simple et plus complète : plus économique, donc conforme à

8 Les natures plastiques en revanche sont rejetées parmi les forces occultes : *Palingénésie*, XI, ch. I et II.

9 *Considérations sur les corps organisés*, éd. F. Markovits, *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, Fayard, 1985, p. 272

10 D'où son intérêt pour l'hypothèse palingénéistique sur la destination des animaux (*Palingénésie*, p. 125).

11 *Ibid.*, X, ch. II, p. 254.

l'ordre. Le fait est, dit-il, (et c'est l'essentiel pour le philosophe naturaliste) que la reproduction du polype « ne favorise pas le moins du monde le matérialisme », les *Considérations* l'ont montré¹². L'argumentation est double : la multiplication ne contredit pas la présence de l'âme ; bien plus celle-ci rend la multiplication intelligible. Le premier argument repose sur l'hypothèse du siège de l'âme, qui est une pure affaire de physique naturelle¹³ : la découverte de l'origine et du fonctionnement des nerfs oblige à placer l'âme dans le cerveau, « neurologie en miniature » ; elle n'y est toutefois pas présente « à la manière d'un corps comme partie du cerveau – Bonnet renonce à définir ce mode de présence : c'est un « fait » et un « mystère » – Leibniz le compare à la Présence et à la multiprésence eucharistiques. La question métaphysique de l'union de l'âme et du corps est un cas particulier de l'application dans la matière de la force indivisible dont on ne connaît pas la nature mais seulement les effets : l'on conçoit donc que la division d'un vivant unique en vivants distincts n'implique pas en lui celle d'une âme supposée alors matérielle. Reste à montrer la pertinence de l'hypothèse de l'âme : les germes préexistants enveloppés dans le premier polype sont tous munis d'une âme préexistante présente à chacun par l'intermédiaire de son cerveau, et c'est cette âme qui est le moteur de leur développement, de leurs mouvements, sensations, de « toutes les inclinations propres à leur espèce »¹⁴. La supériorité de cette hypothèse sur celle de l'irritabilité (qui présentait pourtant l'avantage de montrer dans les polypes et autres êtres microscopiques le degré intermédiaire entre l'inanimé et l'animé) tient à la métaphysique, c'est-à-dire à l'ordre général : quelle raison, sinon, donner à l'existence d'organismes doués des propriétés du vivant sans qu'ils soient véritablement vivants ? Il n'y aurait pas de différence spécifique entre l'arrangement et l'organisation, la marqueterie et le tissu ; ou alors il faudrait donner une définition non uniforme de la vie,

12 *Ibid.*, p. 365 ; cf. *Considérations*, t. II, ch. III.

13 *Essai d'application*, in *Palinogénésie*, p. 98 sqq. et p. 396.

14 *Considérations*, p. 274.

CORPUS, revue de philosophie

distincte selon le microscopique et le macroscopique, l'inférieur et le supérieur – toutes choses qui contreviennent aux grands principes de la création que Bonnet reprend de Leibniz, continuité, analogie, économie, beauté et bonté enfin d'un créateur qui a voulu augmenter le plus qu'il est possible l'échelle de l'animalité en vue de la perfection. Telle est donc la décision du naturaliste : « nous préfererons d'admettre que tous ces Êtres mouvants qui peuplent le Monde microscopique sont doués de vie et de sentiment »¹⁵ – l'extension de la catégorie du vivant aura des implications théologiques que Leibniz ne soutenait pas, mais qui enferment confusément d'intéressantes intuitions concernant l'évolution.

L'enveloppement

C'est pour ces raisons que Bonnet infléchit le concept leibnitien d'enveloppement vers une direction à ses yeux tout opposée qui rend caduque l'accusation de plagiat lancée contre lui par l'abbé Sigorgne. Quel est l'intérêt de cette polémique ? Elle se résume en peu de mots : lisant les *Institutions leibnitienes* du grand vicaire de l'évêché de Mâcon, il relève un passage visiblement tiré du chapitre XXIV de son *Essai analytique* (1760) sur la résurrection des corps¹⁶ : l'abbé impute à Leibniz l'idée que l'âme après la mort reste unie « non à ce corps matériel qui tombe en pourriture, mais à un corps plus subtil qui existe déjà en petit dans le corps sensible qu'elle habite actuellement ». L'âme, explique le leibnitien Canz, n'a

¹⁵ *Palingénésie*, p. 300.

¹⁶ *Institutions leibnitienes, ou Précis de Monadologie*, anonyme, Lyon, 1767, p. 127. *Essai analytique sur la faculté de juger*, 1760 (tome VIII des *Œuvres*, Lausanne, 1783). Bonnet se plaint du procédé et répond (en deux lettres publiées en mars 1768 à la *Bibliothèque des sciences*) : cette hypothèse a été enchâssée dans le système de Leibniz comme une pièce étrangère qui ne découle nullement de ses principes ; l'abbé répond dans une brochure qu'il a suivi les exposés de Canz et Winkler (que Bonnet n'a pas lus). Cf. *Mémoires autobiographiques*, Lettre XVII, éd. Savioz, Vrin, 1948, p. 309.

jamais été liée qu'à ce corps subtil, qui est son vrai corps, dont le corps grossier visible n'est que l'enveloppe périssable ; il invoque le corps calleux du cerveau (que Leibniz ne connaissait pas) et reprend les passages de l'Écriture cités dans l'*Essai*. Nul doute que Sigorgne ne fasse un amalgame des thèses, et, si celui-ci est faux assurément, reste à comprendre ce qui le rend possible, et même fécond, car, au bout du compte, Bonnet se trouve en accord avec ce qu'ont ajouté les leibnitiens à l'idée de survivance animale. Or c'est justement par là qu'il est original et plus intéressant qu'il n'y paraît ; ce pour quoi il tient à la paternité de l'hypothèse, car il y va de l'idée même de Palingénésie ou Restitution.

Bonnet adopte d'autant plus volontiers la double hypothèse de la préexistence et de la préformation telle que l'expose la *Théodicée* (à ceci près que Leibniz penche plutôt vers l'animalculisme), que les découvertes de Swammerdam, Malpighi et Leeuwenhoek ont selon lui trouvé confirmation dans les travaux de Haller sur le poulet comme dans ses propres observations sur les plantes, les polypes et les pucerons. C'est en philosophe qu'il soutient la préexistence des germes (héritée d'Héraclite et Anaxagore, jusqu'à Malebranche, Leibniz, l'abbé Pluche, etc.), contre les savants (et l'*Encyclopédie*), Buffon, Needham, Euler, Maupertuis et Haller (jusqu'en 1758) ; la vision lui en vient de Malebranche, mais la *Théodicée* fut en 1748 « une espèce de télescope qui (lui) découvrit un autre univers ». La préexistence des germes est plus satisfaisante pour l'esprit, remarque Meyerson¹⁷, parce qu'elle souscrit mieux au principe de raison que l'épigenèse, qui exigerait une recherche régressive de causes externes et nouvelles, tandis que la première enracine la cause dans une origine où tout est donné – la parthénogenèse des pucerons, qui fit la célébrité du jeune naturaliste, est inexplicable sous hypothèse mécaniste. Le concept de préformation, chez Leibniz, associe deux notions d'enveloppement corrélatives sans ambiguïté : la naissance développe un germe enveloppé dès l'origine dans un existant que la mort réduit à l'état d'enveloppement. Or, avec Bonnet, l'usage du terme

¹⁷ De l'explication dans les sciences, éd. *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, Fayard, p. 205 sqq.

CORPUS, revue de philosophie

« enveloppement » devient équivoque, preuve en est qu'il écrit à la fois « mon hypothèse n'admet comme l'on sait aucune sorte d'enveloppement », et « personne n'a expliqué l'enveloppement d'une manière aussi claire et aussi complète que je l'ai fait »¹⁸. C'est qu'en réalité il mésuse du concept parce qu'il s'en tient à l'acception la moins intéressante – la moins leibnitienne – comme le montre le relevé des passages qu'il rassemble au *Recueil* publié à titre de supplément à la Septième Partie de la *Palingénésie*, alors même qu'il fait fonctionner comme subrepticement, pour soutenir sa propre thèse, l'acception riche d'implications bel et bien fondées dans l'usage mathématique et métaphysique (l'accroissement suppose l'enveloppement de la vitesse en tant que virtuelle, c'est-à-dire l'exercice même de la force, tandis que la décroissance est une limitation). Le chapitre XXIV de l'*Essai* développe, selon son auteur, une doctrine qui n'a « rien de commun avec cet enveloppement dont parle Leibniz », à savoir un retour du corps à son premier état par réduction ou contraction, repli sur lui-même. Le *Recueil* retient en effet les définitions que donnent la *Monadologie*, les *Principes de la Nature et de la Grâce*, les *Considérations sur les Principes de vie*, où Leibniz appelle « enveloppement » la diminution d'un corps jusqu'à sa réduction à l'état où il se trouvait avant sa naissance : la mort reconduit l'organisme au théâtre subtil d'où la conception l'avait tiré, en le développant, pour l'exposer, revêtu de ces guenilles que sont les organes grossiers, sur la scène visible. L'enveloppement désigne ce que l'on appelle par abus la mort, qui n'est jamais donnée à la rigueur, mais n'est qu'un autre état de la vie : enveloppée, repliée jusqu'à l'invisibilité et le repos apparent. C'est pour s'en tenir à cette notion que Bonnet peut opposer la sienne : non le retour à un état antérieur, et moindre, d'un animal existant, mais la préexistence d'un état futur déjà présent caché dans un germe – nous dirions : programmé – enveloppé durant la vie visible de l'organisme, dont il diffère et qu'il surpasse en perfection : ce qui est enveloppé, c'est précisément le progrès futur d'un vivant dans les germes qu'il contient, c'est-à-dire une virtualité propre à son espèce. Mais quoi de plus leibnitien qu'un état futur plus

¹⁸ *Palingénésie*, p. 206 ; *Recueil, Œuvres*, t. VIII, p. 245-268.

parfait enveloppé dans l'état présent ? L'enveloppement du virtuel dans l'actuel et le passage à un degré supérieur de perfection sont le propre de tout ce qui est substantiel : forces, monades, âmes et esprits – des corps, des individus, des sujets, des personnes : la notion de progrès est ici en jeu. Cette notion d'enveloppement va plus loin que la simple survivance de l'animal enveloppé dans une portion de matière organique, thèse que soutint Bonnet un temps, conformément, dit-il, à celle de Leibniz, mais qu'il a dû abandonner pour une raison théologique¹⁹ : car la réduction dans la mort supposant la perte des éléments constitutants du corps (ces molécules insinuées dans les mailles du réseau par la fécondation et la nutrition), comment expliquer le dogme de la résurrection des corps dans le cas des hommes mutilés, puisque le germe auquel les a réduits la mort ne contient plus les parties manquantes ? Et l'auteur de souligner la gravité du cas lorsque manque la tête, qui contient le cerveau, siège de l'âme : que devient la personnalité ? Il faut donc mettre au point une nouvelle hypothèse plus économique et plus performante, capable de joindre en une seule théorie les sciences naturelles et la révélation : celle qu'expose le chapitre XXIV de l'*Essai*, dont Sigorgne n'a pas vu la radicale nouveauté.

Or une lettre de Jean Bernoulli vient en apporter la preuve²⁰, car c'est celui-ci qui tire de l'enveloppement leibnitien un cycle de renaissances du même animal, dont le corps enveloppé après la mort pourrait bien renaître sous la même forme, puisqu'il est revenu à l'état d'où il était parti. Le même animal naîtrait donc deux ou plusieurs fois, puisque l'âme reste éternellement liée à une portion de matière organique, qui peut de nouveau s'accroître : ainsi Bucéphale galoperait encore parmi les chevaux. Leibniz reste perplexe devant cette interprétation, et, de fait, nulle part il n'écrit que l'animal continue de vivre sous la même forme corporelle, mais plutôt inclus en un autre vivant, demeurant donc dans l'infiniment petit des replis de la matière. Il se borne donc à répondre : « *idem Animal saepius*

¹⁹ *Palingénésie*, pp. 204-205.

²⁰ Lettre datée de février 1699, que Bonnet recopie au *Recueil* (t. VIII, p. 260), extraite du *Commercium Litterarum philosophicum et mathematicum*, Lausanne et Genève, 1745

CORPUS, revue de philosophie

prodire in hoc theatrum possibile est ; sed tamen, et contrarium possibile est putem ». C'est que l'hypothèse de Bernoulli pense implicitement la renaissance du corps animal sur le modèle de la résurrection des corps humains – extrapolation dont se gardait bien Leibniz²¹, plus prudent que Bonnet sur l'articulation du naturel et du théologique – ; or ce déplacement illégitime permet justement à celui-ci d'y reconnaître en partie sa première version de l'enveloppement, au moyen d'une comparaison terme à terme : la portion de matière organique accompagnant toute âme est le germe qui contient les rudiments essentiels de l'animal (les *stamina*), qui passent de l'invisible au visible en s'accroissant grâce à la nourriture, comme fait le réseau qui reçoit dans ses mailles les molécules étrangères ; dans la mort les *stamina* se concentrent ainsi que font les mailles du réseau resserrées en expulsant les molécules ; et inversement de nouveau dans la renaissance. De plus, Bernoulli lui aussi a formulé l'objection de la mutilation, pour demander à Leibniz comment il soutient le dogme de la résurrection – sauf à penser que les corpuscules organiques ne sont pas essentiels, contre l'hypothèse. De tout cela Bonnet conclut que la survivance de l'animal enveloppé n'est pas comparable à l'hypothèse de la renaissance exposée dans l'*Essai* et la *Palingénésie*.

Sont ici en jeu deux théories de la Restitution, deux systèmes de l'union de l'âme et du corps, et, finalement, deux conceptions de l'articulation de la nature et de la grâce. La doctrine leibnitienne de la survivance est toutefois plus complexe qu'il n'y paraît, car les *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel* (que Bonnet ne pouvait connaître) font l'hypothèse d'une renaissance avec perfectionnement : les organes sont enveloppés dans la mort, « mais l'ordre de la nature demande que tout se redéveloppe... et qu'il y ait dans les vicissitudes un certain progrès bien réglé qui serve à faire mûrir

²¹ Cf. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, 1702, in Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, éd. C. Frémont, GF, p. 224 : « l'âme garde un corps subtil organisé à sa manière, qui pourra un jour reprendre ce qu'il faut de son corps visible dans la résurrection ».

et perfectionner les choses. »²² Il n'est certes pas explicitement question du perfectionnement physique et moral des animaux – peut-être seulement de leur fonction dans la nature ou de leur usage possible pour les hommes. L'identification des thèses de Bonnet à celles de Leibniz, pour être fautive, n'en est pas moins possible à partir des remarques de Bernoulli : l'infléchissement de la survivance animale en résurrection personnelle est métaphysiquement concevable, parce que la loi générale d'harmonie appliquée au rapport de l'âme et du corps ne l'interdit pas ; il n'est donc pas impossible que Dieu donne extraordinairement un degré de perfection supplémentaire à l'âme animale, comme il fait pour l'humaine – mais d'une part on n'en voit pas la raison suffisante et d'autre part la Révélation ne se prononce pas non plus explicitement. Toute âme est éternellement unie à une matière comparable au corps subtil des anges, mais non à tel corps assignable, qui est vaisseau de Thésée ou habits d'Arlequin : on peut la nommer « corps subtil », non cependant constitué en un petit corps organique emboîté, mais plutôt comme ce qui reste permanent dans les éléments de la matière qui fluctue, ou la quintessence du corps grossier, disséminée partout en lui. L'âme en est la monade dominante, dont le point de vue intègre celui des monades requisits du corps-phénomène : lorsque celui-ci fluctue et change, la même monade dominante représente les variations de perceptions des monades requisits ; tout vivant garde ainsi son identité substantielle. L'identité personnelle apparaît lorsque l'âme est douée d'une conscience qui lui permet de réfléchir sur ses états passés, dont est privée l'âme sensitive : le papillon ne se souvient pas d'avoir été chenille. Bonnet, en concevant une évolution naturelle du sensitif au raisonnable, renchérit le déplacement opéré par Leibniz sur la classification de Gassendi reprise par les Encyclopédistes²³, en déplaçant à son tour la frontière qui séparait encore l'animal de l'humain, au profit du premier qui acquiert une âme personnelle et

22 *Système nouveau, éd. cit., p. 226.*

23 Cf. l'article « Âme des Bêtes » de l'*Encyclopédie*, et *Corpus, Revue de Philosophie*, n° 16/17, *L'Âme des Bêtes*.

CORPUS, revue de philosophie

immortelle, sans préjudice pour la Révélation, et au bénéfice de la bonté divine.

L'expérience de la mutilation radicalise la variation de la matière corporelle en passant à la limite : tout corps en vieillissant perd continûment des parties, que devient son identité lorsqu'il perd d'un coup un organe entier ou plusieurs ? L'âme ne ressuscitera pas avec son propre corps, puisque le germe auquel la mort l'a réduit ne contient plus les éléments des membres perdus²⁴. Pour rendre le dogme crédible, il faut penser une invariance du corps autant que de l'âme, et celle de leur liaison. Or l'hypothèse de Bonnet semble plus dépensière que celle de Leibniz, dont elle se tire pourtant dans une certaine mesure, mais en l'infléchissant vers un résultat peu conforme au système de l'Harmonie : car l'expression se mue en interaction et l'union métaphysique a plutôt l'allure d'une union physique (si mystérieuse que soit la présence de l'âme). Le corps grossier visible contient en lui dès l'origine (donc dans son germe) un autre corps subtil et invisible qui est le véritable siège de l'âme : c'est à lui qu'elle est indissolublement et éternellement liée, c'est lui seul qui ressuscite, parce qu'il est le corps futur destiné à l'âme immortelle, enveloppé dans le corps terrestre – or il n'est pas comme chez Leibniz le même corps ou des éléments permanents du corps fluctuant, mais un autre corps, qui pourtant est déjà le corps de cette âme. Bonnet attribue ainsi à tous les vivants, aux animaux inférieurs et supérieurs comme aux hommes, le corps subtil que saint Augustin donne aux Anges et que Leibniz accorde aux Bienheureux, mais compris comme réduction de leur corps transformé, à la résurrection, en corps glorieux, tandis que le palingénésiste y voit un second corps, fait d'une matière impalpable analogue à la lumière, ou à l'éther, dans laquelle toute âme s'incorpore, parce que toute créature est un « Etre-mixte ». Tel est le fondement de l'idée de palingénésie, qui bouscule radicalement l'échelle des êtres : tous les vivants sont susceptibles d'immortalité (non pas seulement d'indestructibilité), il y a de l'ange en la bête munie elle aussi de son corps de lumière.

24 *Palingénésie*, p. 205.

L'union de l'âme et du corps

Bonnet conçoit mal, comprend mal et au fond récuse le rapport d'entr'expression de l'âme et du corps, bien qu'il conserve souvent le vocabulaire leibnitien ; c'est dans cette problématique que la fiction de l'échange des âmes prend son sens²⁵. Cette fiction ne lui est pas propre : elle vient tout droit d'un passage des *Nouveaux Essais* auquel fait écho Euler dans une des *Lettres à une Princesse d'Allemagne*, que connaît Bonnet, et qui lui écrira une lettre sur l'union de l'âme et du corps²⁶. Leibniz, comme son lecteur futur, réfléchit sur le principe d'individuation : c'est l'âme qui transforme l'organisation en organisme, c'est l'esprit, dont sont dépourvues les bêtes, qui fait passer de l'individu substantiel et indestructible à l'individu personnel donc immortel. Dans cet écart, que Bonnet annulera, prennent place l'identité morale et l'imputabilité, qu'il nie pourtant des animaux. Le concept d'expression permet ici deux thèses corrélatives que récuse le palingénésiste : premièrement, que les âmes ne sont pas indifférentes à quelque portion de matière que ce soit, parce qu'elles enferment, inscrit en elles dès l'origine, le rapport qu'elles auront à la matière : le *situs* de l'âme répond à celui de son corps dans la connexion universelle ; secondement, que les âmes ne tiennent pas leurs déterminations et différences de leur liaison à leur propre corps, parce celle-ci est représentative et non causale, qu'il n'y a donc pas interaction mais consensus entre deux termes qui sont, suivant la formule de la Correspondance avec Clarke (que Bonnet a lue) « tour à tour copie et original l'un de l'autre ». Le rapport d'entr'expression est intensif : la qualité de la perception fait le degré de perfection, plus les perceptions de l'âme sont confuses, plus celles du corps sont claires (ainsi sont les bêtes endormies dans les replis de la matière), et inversement, les âmes des hommes et des anges veillent, plus près de Dieu que du corps (« *Gott ist mir näher als*

25 *Essai analytique*, ch. XXIV, § 771, et *Abrégé*, in *Palingénésie*, § XIV-XVII, pp. 40-46 ; cf. p. 196 et 391.

26 Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, L. II, ch. XXVII, § 25 et *passim*. Euler, *Lettres à une Princesse d'Allemagne*, 1760 (N° LXXXIII). Cf. *Mémoires Autobiographiques*, p. 195 sqq.

CORPUS, revue de philosophie

der Leib »). Or cette sorte de jeu dans le rapport de l'âme au corps rend possible le cas fictif quoique extra-ordinaire de l'échange des âmes (d'ailleurs l'ange sait prendre n'importe quel corps suivant les besoins de sa mission : ses apparitions corporelles sont les vicaires de son corps subtil que son âme transforme à l'envi, comme font les hommes partiellement lorsqu'ils remplacent la chair par le bois²⁷) : rien n'empêche, métaphysiquement parlant, que l'âme d'un homme s'approprie un autre corps, au moyen d'une perception particulièrement adéquate des voisinages de plus en plus éloignés au détriment des proches – ainsi s'expliquent peut-être les états mystiques, l'oubli de soi dans l'union à Dieu, certains pouvoirs visionnaires ou prophétiques ? – Dieu peut donc, extraordinairement, faire passer l'esprit d'un homme dans le corps d'un autre : chaque individu garde son identité substantielle (animale, pour ainsi dire) et gagne une identité personnelle (raisonnable et morale) étrangère ; ainsi, dit Philalèthe, les corps restant toujours substantiellement identiques, on aura deux personnes distinctes habitant successivement un même corps, ou, aussi bien, une même personne habitant deux corps distincts – à noter que cette opération concerne les esprits seulement, catégorie d'âmes privilégiées par une action extraordinaire de Dieu au moment de la conception ; et que l'indépendance possible de l'identité personnelle par rapport à la substantielle assure la non-contradiction du dogme de la Trinité. La fiction ici exige donc une différenciation dans les espèces d'âme, que Bonnet justement s'efforcera de réduire.

La même fiction apparaît – mais pour des conclusions tout opposées – dans *l'Essai analytique* ; *l'Abrégé* et la *Palingénésie* y reviennent à cause des objections qu'elle a suscitées, pour avoir nié la différence originelle des âmes et favorisé le matérialisme (dont l'auteur se défend, mais difficilement si l'on prend ses termes à la lettre). Mettez l'âme d'un Huron dans le corps de Montesquieu, c'est-à-dire, dans les termes exacts de l'union de l'âme et du corps : donnez pour siège à cette âme le cerveau de Montesquieu, elle aura les sentiments mêmes, les perceptions et

27 Lettre à des Bosses, 4 octobre 1706, cf. trad. C. Frémont, *L'Être et la Relation*, Paris, Vrin, 2000, p. 111.

capacités de celui-ci. Placez une âme humaine dans le cerveau d'une huître, elle sera réduite à l'état de celle d'une bête, perdant réflexion et moralité – la maladie peut à l'occasion produire cet effet. Car c'est bien l'organisation corporelle qui différencie les âmes, qui sont à peu près semblables par elles-mêmes, donc susceptibles d'habiter n'importe quelle portion de matière. L'âme acquiert ses qualités distinctives suivant ce que lui transmet le cerveau, lequel se modèle sur les objets des sens puisque les fibres nerveuses retiennent les déterminations que ceux-ci leur ont imprimées. Or des objets aux sens, de ceux-ci aux fibres, de celles-ci au cerveau et, enfin, de celui-ci à l'âme, Bonnet pense une communication continue, exprimée dans un lexique qui renvoie explicitement au modèle de l'influx physique, tout opposé à celui de l'harmonie leibnitienn²⁸. Il y a influence du corps sur l'âme (et inversement), par impression, transmission, action – la « correspondance » devient ici l'effet de l'interaction, contrairement à la notion leibnitienn²⁹ qui en fait la loi d'un résultat apparent, l'action réciproque étant la lecture phénoménale de l'accord préétabli entre deux séries indépendantes et deux liens de causalité distincts, l'efficient et le final. L'harmonie, dans les écrits de Bonnet, devient un mot plus qu'un concept, privé du crédit et de l'efficace que lui donne la définition rigoureuse de l'expression : rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire d'un terme et ce qui se peut dire d'un autre, correspondance ou conformité des informations présentes de part et d'autre, en aucun cas transmission d'une information. Les commentaires ressemblés dans la *Vue du leibnitianisme*²⁹ montrent combien la métaphysique de Bonnet reste imperméable aux concepts leibnitiens : la représentation est « une notion prodigieusement abstraite », la perception « une singulière doctrine », la monade pourrait bien avoir aussi « des propriétés très différentes », d'où suit qu'elle perd toute fonction explicative et toute capacité à rendre raison des êtres et de leurs rapports. L'harmonie préétablie entre l'âme et le corps est encore « une singulière hypothèse » et la Monadologie tombera comme la scolastique pour les difficultés qu'elle contient, que Bayle

28 *Analyse abrégée*, in *Palingénésie*, p. 25.

29 *Œuvres*, t. VIII, pp. 277-314 (II. *Des monades*).

CORPUS, revue de philosophie

malheureusement n'a pas su voir... C'est dire à quel point l'auteur de la *Palingénésie* est, malgré l'apparence et sa réputation, peu leibnitien.

La fiction de l'échange des âmes s'articule ainsi à deux théories quasi opposées de la nature de l'âme et de son rapport au corps. Côté leibnitien, elle sert le système de l'harmonie, en illustrant l'indépendance réelle entre les âmes et les corps, mais de plus, celle de l'identité personnelle du *moi* et de la substantialité de l'être vivant, distinction qui importe à la théologie, car si toute âme était personnelle, les bêtes et les plantes bénéficieraient de la résurrection. Elle confirme en outre le statut ontologique de l'âme, essentiellement et singulièrement, identique à elle-même parmi les métamorphoses – Euler en tire correctement la conséquence, contraire à celle de Bonnet : « si Dieu ajustait le corps d'un rhinocéros en Afrique avec mon âme, je me trouverais dans la forme d'un rhinocéros. Il serait alors mon corps, mais mon âme continuerait ses opérations. » La nature de la substance et l'entr'expression impliquent ce résultat, l'âme de Lucius dans un pourceau, dit en effet le Théophile des *Nouveaux Essais*, maintiendrait Lucius inchangé dans l'animal – mais Dieu véridique ne se plaît pas à brouiller les apparences. Celle de Montesquieu en revanche se dégraderait : Bonnet se sert de la fiction pour étayer l'influence du physique sur le moral (ainsi diront ses lecteurs, Cabanis et Biran³⁰) : l'âme tient du cerveau son identité comme son excellence, ses capacités sensibles, esthétiques, cognitives et morales dans l'espèce humaine dépendent de l'organisation corporelle, supposent un corps suffisamment développé, réceptif, un cerveau donc perceptif, attentif, donc inventif – cela fait, selon l'*Essai de psychologie*, toute la différence d'un Iroquois à Leibniz : cultiver l'esprit, c'est varier les mouvements de l'organe intellectuel³¹ –, faute de quoi l'âme restera comme paralysée,

30 « C'est toujours par le physique qu'il faut arriver à l'âme » (*Analyse abrégée*, in *Paling.* p. 28 ; cf. p. 403) ; d'où l'imputation de matérialisme, dont l'auteur se défend à maintes reprises. Il faut souligner l'influence de Bonnet au XIX^e siècle, sur la théorie des fibres et le rapport du physique au moral, en particulier chez Maine de Biran.

31 *Essai de psychologie*, ch. XVI.

son intelligence endormie, son *moi* inexistant. Ainsi sont les bêtes chez Leibniz (et les imbéciles, ou les enfants sauvages), mais sans espoir de progrès : un perroquet intelligent restera perroquet autant que ses semblables, non suivant Bonnet peut-être³² qui pense que les animaux universaliseraient leurs pensées s'ils avaient la parole, qui dépend de la complexité des mouvements des organes et du cerveau³³. La parole n'est donc pas le signe, mais la condition même de la pensée réflexive ; d'où l'inversion dans l'interprétation des exemples : l'intelligence philosophique vient au Huron sitôt qu'il dispose du cerveau de Descartes ou de Montesquieu, ainsi l'Iroquois devient Leibniz et l'Hottentot Newton ; l'homme en revanche perd l'esprit s'il perçoit le monde par les organes de l'huître, et l'âme de Montesquieu sise en un chien percevrait et agirait en animal aboyant plutôt qu'en philosophe. L'âme alors n'est-elle pas plus une fonction qu'une substance ? c'est-à-dire l'indice de l'état d'évolution du vivant et l'accomplissement de ses capacités ? La pensée serait un pouvoir propre au vivant, non l'essence d'une substance spirituelle – Bonnet ne se rapproche-t-il pas, à son insu, des Encyclopédistes ? Qu'il affirme l'immortalité personnelle de l'âme humaine ne change rien à la question, puisqu'il l'accorde aussi à celle des bêtes, et refuse l'idée du leibnitien s'Gravesande³⁴ d'une mémoire spirituelle propre à l'âme en tant qu'indépendante du corps, qui lui assurerait une identité propre. Voulant rétablir la question de l'âme des bêtes en termes justes, c'est-à-dire sans nouer inextricablement la philosophie et la théologie, il ne fait qu'ajouter à la complexité de leur rapport. Les philosophes des Lumières ont montré l'indifférence de la religion dans le débat : à la physique de décider, les animaux peuvent bien avoir une âme périssable sans préjudice pour l'immortalité de l'esprit humain. La *Palingénésie* reprend la question en ce point, mais pour aller plus loin, et réintégrer, positivement cette fois, la théologie dans

32 *Ibid.*, ch. LI.

33 On connaît aujourd'hui le rapport du geste à la parole : ils relèvent de la même région du cerveau.

34 *Analyse abrégée*, in *Palingénésie*, p. 43.

CORPUS, revue de philosophie

l'affaire : il faut donner à l'âme animale une immortalité analogue à celle de l'esprit, contre les théologiens qui la disent soit destructible, soit indestructible mais sans mémoire – ce qui revient à inventer la notion de personne animale³⁵, au nom d'arguments philosophiques (l'ordre, la continuité, l'analogie) et théologiques (la puissance et la bonté divines) ancrés dans les sciences de la nature ; or c'est pourtant là que la doctrine palingénésique est la plus intéressante.

La préformation

La thèse de l'immortalité personnelle de l'âme s'intègre, en l'achevant, à l'hypothèse physique d'une évolution du vivant vers un perfectionnement inscrit dès l'origine en chaque espèce : la doctrine palingénésique de la résurrection trouve son fondement dans l'organisation naturelle, et lui donne sa finalité. L'on mesure là encore une fois combien Bonnet s'éloigne de la philosophie du vivant qu'il tire des concepts leibnitiens, car ceux-ci s'articulent chez lui à la théologie révélée plutôt qu'à la métaphysique (qui pour Leibniz est une théologie naturelle), au point que la spécificité du vivant trouve sa raison intégrale dans le dogme de la résurrection des corps. Bonnet brouille la frontière entre le naturel et le surnaturel (qui chez son prédécesseur sont harmoniques), car s'il surnaturalise le naturel, il naturalise aussi bien le surnaturel : à force d'expliquer comment la nature a été agencée dans ses détails en vue de la Résurrection, celle-ci perd de son caractère miraculeux, pour être trop bien virtuellement contenue dans la physique ordinaire du vivant. Or c'est précisément à quoi mène la *Palingénésie*, qui surdétermine les concepts de la science naturelle pour leur donner une fonction hors de leur champ légitime – en quoi, suivant le mot de Leibniz, ils « extravaguent ».

Le terme « préformation » prend au *De ipsa Natura* une double acception, métaphysique et biologique : « préformation

³⁵ Ce que fait (sans souci théologique) l'éthologie contemporaine : cf. Dominique Lestel, *Les Origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001, ch. V.

divine » équivaut à « préétablissement harmonique » pour désigner l'accord intermonadique, celui de l'âme et du corps inclus.³⁶ Le même texte (§ 2) parle de la « préformation » des corps organiques (le mot latin est ici *praedelineatio*, mais Leibniz écrit en français *préformation*), seul moyen conforme au fonctionnement de la machine de monde. Dans les deux cas le concept renvoie à l'ordre de la nature, effet de l'intelligence et de la sagesse divines. La théologie révélée n'est pas concernée : si les miracles sont, certes, prévus dans le plan global de Dieu, ils suivent des « voies extraordinaires » différentes des lois naturelles, ordinaires et coutumières à Dieu, avec lesquelles l'extraordinaire est compatible ; le rapport de la nature à la grâce est simplement harmonique, son préétablissement respecte et même exige les lois propres de chacune ; le règne de la grâce se surajoute à celui de la nature, comme un supplément d'âme, plus qu'une compensation : une « récompense avec usure », pur effet de la bonté. Bonnet reprend la double acception du mot, mais pour mêler la biologie et la théologie révélée, inscrire la grâce dans le détail des mécanismes de la nature, dans le mode même de la formation, du développement et de la conservation du vivant : la préformation est la doctrine qu'exige la Révélation – au-delà du principe strictement philosophique postulant l'acte unique et global de la création –, parce que la finalité du vivant en tant que tel est proprement sa résurrection, c'est-à-dire sa perfection dans un état futur. La préformation est une prédestination, car elle contient la « destination future » : Bonnet, protestant, lecteur d'Abbadie³⁷, traduit-il en biologie la théorie des deux états, vie terrestre et vocation céleste, qui règle la vie morale du chrétien ? La reprise de la formule leibnitienne « le présent est gros de l'avenir » ne signifie pas seulement que le conséquent est enfermé dans l'antécédent, mais surtout qu'un état futur surnaturel est déjà contenu dans l'état présent naturel et que son développement demande et suit les lois mêmes de celui-ci. Lorsque Bonnet réaffirme après Leibniz l'indestructibilité des machines animales, corps et âme

³⁶ *De ipsa Natura*, § 10, trad. P. Schrecker, *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, p. 102.

³⁷ *Palingénésie*, p. 551 (note).

CORPUS, revue de philosophie

ensemble, c'est pour de tout autres conclusions. La thèse leibnitienne relève de la métaphysique, car toute âme, étant créée, est toujours liée à une portion de matière organique (en constante métamorphose il est vrai) ; la mort réduit le corps à l'infiniment petit, c'est-à-dire à l'état d'avant la naissance : préformé. Mais autant la science expérimentale accrédite l'enveloppement des organismes préformés dans ceux des vivants, autant elle se tait sur l'enveloppement et le redéploiement du vivant après sa mort : l'analogie seule soutient l'hypothèse conformément à l'exigence métaphysique de la liaison de l'âme à un corps. Leibniz ne dispose guère, du côté de l'observation, que de la ressuscitation des mouches noyées ou l'hibernation de certains oiseaux³⁸. Il en va de même chez Bonnet, à ceci près que tout se passe comme si le déficit scientifique – car l'observation ni l'expérience, où il est passé maître, ne lui apprennent rien sur l'état *post-mortem* proprement dit – se trouvait compensé dans la théologie révélée : d'où sa « conjecture » sur l'état futur des animaux (le cas des hommes étant déjà réglé), articulée à l'extension du concept de préformation appliqué non plus seulement à la génération, mais à toutes sortes de régénérations qui donnent le modèle de la résurrection, ou même la préfigurent. Or cette modélisation justement fait problème plus que solution. Si Leibniz est resté en deçà du point où menaient ses principes, Bonnet, lui, va bien au-delà. L'usage ordinaire en biologie, où la préformation concerne le vivant observable donné dans la nature, dérive vers une application rapportée à l'état futur des créatures transfigurées dont la nature enveloppe une surnature. Le « grand théâtre » de Leibniz ne désigne plus l'objet de la science humaine, cette nature visible où prennent place les animaux « revêtus de leurs guenilles », mais une nature postérieure à l'ultime révolution du globe (la *Genèse* donnant le récit de la dernière connue de nous), c'est-à-dire l'état surnaturel annoncé par l'Écriture, l'objet propre de la théologie révélée. C'est cependant le même concept qui fonctionne dans les deux cas : le corps glorieux est préformé dès l'origine tout comme le corps naturel, et son développement s'effectue par la même opération

38 À Arnauld, 9 octobre 1987, éd. Le Roy, Paris, Vrin, p. 190.

physique d'accroissement des germes. Le surnaturel s'obtient par les moyens ordinaires de la physique naturelle : il n'y a pas à proprement parler de voies extraordinaires pour Dieu ; la nature et la grâce sont donc plus qu'harmoniques : homogènes.

La trouvaille de Bonnet revient donc à assimiler le corps subtil que Leibniz dit inséparable de toute âme au corps glorieux objet de la révélation (et de la palingénésie)³⁹. Préformé dans le corps grossier, existant à l'état de germe contenant les linéaments des parties du corps surnaturel, siège véritable de l'âme, il est à la fois le dernier état de perfection du corps grossier et le moteur de ses transformations, puisque le corps terrestre n'est pour lui qu'une enveloppe protectrice accommodée à l'état actuel mais provisoire de la nature. Bonnet reprend la comparaison de son prédécesseur : la chenille enveloppe le papillon, pour souligner que celui-ci n'est plus une chenille, mais un autre animal – ainsi dans sa destination future, l'animal sera à la fois semblable et différent : la métamorphose est une évolution qualitative irréversible. Il peut donc revendiquer la nouveauté de sa notion d'enveloppement, puisque nulle part Leibniz ne transforme le corps subtil lié à l'âme en glorieux : il reste une virtualité, comme un stock minimal d'information capable d'un nouveau développement organisé accommodé à la même âme, mais sans conservation de la même figure corporelle – est-il, pour les corps humains, le *situs* de l'âme privée de son corps grossier, jusqu'à la Résurrection ? nulle part Leibniz ne suggère une continuité entre la subtile portion de matière liée à l'âme humaine et le corps incandescent ressuscité par miracle : le corps subtil, réduction du corps grossier, n'enveloppe donc pas un corps glorieux préformé en lui et indissolublement lié à l'âme ; on pourrait plutôt suggérer qu'il y entrera à titre d'éléments. L'ultime hypothèse du lien substantial rendrait assez bien compte de l'état du corps après la mort. L'âme, monade dominante, est fixée au *vinculum* qui substantialise le corps ; au moment de la mort il suffirait de conserver le lien, quelles que soient les monades-réquisits de la matière organique en flux perpétuel, pour que perdure l'identité substantielle du corps

³⁹ *Palingénésie*, I, ch. III-VII (p. 133, 134, 136, 137, 139).

CORPUS, revue de philosophie

représentée dans l'âme (ainsi s'opère la transsubstantiation). L'âme est indestructible avec son corps subtil : l'animal tout entier demeure. L'invariant serait donc doublement dans la relation (liaison de l'âme au lien qui relie les monades), non dans un être comme le « petit corps organique indestructible ». Celui-ci cependant joue un rôle analogue pour l'âme. La question du siège de l'âme est très sérieusement débattue entre des savants comme Haller, La Peyronie, Lorry, Malacarne ; qu'on le cherche dans le corps calleux du cerveau (mais le pigeon n'en a pas...), ou dans la moëlle allongée, ce qui importe, c'est que l'anatomie le désigne, et Bonnet l'assigne au corps subtil⁴⁰ : le cerveau du corps grossier enveloppe en l'une de ses parties le germe du corps subtil (préformé, indestructible par les causes secondes et destiné à se développer à la Résurrection) dont le cerveau est le véritable siège de l'âme⁴¹. C'est par l'intermédiaire de ce cerveau en germe, qui reçoit les impressions que lui transmet le cerveau grossier, que l'âme garde la mémoire assurant la permanence de sa personnalité après la destruction de son corps terrestre. Si étrange que paraisse cette hypothèse d'un double corps des vivants, elle est pour son auteur la plus propre à expliquer la possibilité de la Résurrection : économique, car un seul acte est à l'origine de la naissance, des métamorphoses et de la résurrection des êtres, sans demander aucune intervention immédiate de Dieu ; probable, car l'observation en découvre des analogies dans les réparations naturelles ; explicable enfin par des moyens naturels que la science sait décrire : la matière du corps impérissable est connaissable par ses effets ; la complexité, la mobilité, la rapidité des pensées de l'âme et des mouvements des nerfs dans leur commerce mutuel (en d'autres termes, la propagation de l'information) supposent un fluide

⁴⁰ *Ibidem*, XVI, p. 394-397 ; cf. p. 98-100.

⁴¹ Il y a quelque imprécision dans les descriptions (cf. par ex. *ibid.* p. 402) : on peut imaginer le germe du corps subtil (avec son cerveau) enveloppé dans le cerveau du corps grossier, mais aussi bien le germe du cerveau subtil enveloppé dans le cerveau grossier et les germes du corps subtil enveloppés dans le corps grossier. Le premier cas est plus fidèle à un emboîtement, le second (plus leibnitien) à une dissémination.

subtil dont les éléments sont ceux de l'éther, du feu ou de la lumière (Bonnet se réfère aux premières expériences électriques), dont les effets sont subtils et instantanés. Le corps impérissable est donc constructible par des « moyens naturels », il est lui-même le moyen naturel d'assurer l'immortalité personnelle de l'âme « physiquement et sans aucune intervention miraculeuse ». « L'état futur est lié à l'état passé » : cela se dit de l'évolution naturelle, pour l'individu comme pour l'espèce (Bonnet est fixiste, mais chaque espèce se perfectionne en tant que telle), mais encore de la résurrection, qui est une évolution surnaturelle, « un second développement, incomparablement plus grand que le premier »⁴². La résurrection est tout autant programmée par une « préordination » divine que les métamorphoses qui mènent les vivants à leur perfection terrestre : elle est le terme et la destination de la série, c'est-à-dire sa loi. La préformation permet que la Révélation s'accomplisse naturellement, sans mobiliser autre chose que la physique ordinaire des corps. Il n'y a qu'un seul miracle : la création même.

C'est ainsi que la notion scientifique de germe se trouve en quelque sorte investie par la grâce... Il est en effet l'instrument de toutes les transformations, de la plus modeste, la guérison, à la plus glorieuse, la résurrection. Cet objet que Bonnet définit avec une précision, une rigueur et une pertinence jusque-là inégalées, circule du local au global et du naturel au surnaturel, assure de la même manière la naissance et la renaissance du vivant. D'une notion qui reste souvent imprécise, sinon fantaisiste, chez ses contemporains, il fait un véritable concept : les vers, animalcules, homoncules perdent leur figure, ils ne sont plus miniatures ou modèles réduits des animaux, mais bien les éléments concentrant les virtualités propres de l'espèce – disons, pour faire court, des supports d'information génétique. La définition s'affine au fil des textes. Les huit premiers chapitres des *Considérations sur les Corps organisés* font du germe un corpuscule comparable au corps visible pris au tout début de son développement – à l'embryon donc – montrant

42 *Ibid.*, VII, p. 204 ; cf. p. 393.

CORPUS, revue de philosophie

« très en petit » les parties essentielles qu'il aura par la suite⁴³, à ceci près que le germe est invisible à l'œil nu. Dire qu'il est « une ébauche » ou une « esquisse » suppose un rapport de représentation entre le petit et le grand, le premier contenant « en raccourci » les parties essentielles du corps à développer. La métaphore du réseau décrit l'accroissement de l'invisible en corps visible : le réseau resserré s'élargit par incorporation de nouvelles particules sous l'effet de la liqueur séminale.⁴⁴ Or le chapitre X propose une définition plus intéressante, en ce que le rapport de similitude laisse place à une relation fonctionnelle : les figures et la composition des parties du germe diffèrent de ce qu'elles seront dans le corps développé, il suffit que le germe contienne « tout ce qui est essentiel à l'espèce »⁴⁵ ; le germe n'est donc plus une esquisse du corps individuel mais la concentration, le résumé des caractères spécifiques – en d'autres termes, le matériel génétique. Bonnet a de la préformation une idée plus riche que ses contemporains : elle désigne une pré-organisation d'où sortira un corps individuel reproduisant la forme de son espèce. C'est cette théorie que soutiennent les écrits contemporains de la dernière *Palingénésie* : « j'entends en général par le mot de *Germe* toute préformation, toute préordination dont un nouvel être est le résultat immédiat », « toute espèce de préformation originelle dont un tout organique peut résulter comme de son principe immédiat »⁴⁶. Il est vain de chercher une figure dans le germe : agrandi tel qu'il est, il ne laisserait pas deviner le poulet ; car « le germe n'est pour ainsi dire composé que d'une suite de points, qui formeront dans la suite des lignes »⁴⁷. Aussi Jean Rostand estime-t-il que Bonnet

43 § 25, éd. *Cit.*, Fayard, p. 29 ; cf. p. 33. (la première version date de 1762).

44 *Ibid.*, p. 60.

45 *Ibid.*, p. 131 ; cf. p. 481. Cf. *Tableau des Considérations* in *Palingénésie*, p. 81.

46 *Tableau*, XV, *ibid.* ; cf. *Palingénésie*, V, p. 173 et X, p. 257.

47 *Considérations*, p. 481.

s'est approché très près de la notion de cellule⁴⁸ (mais nous dirions aujourd'hui : de gène), qui est l'unité fonctionnelle élémentaire des êtres vivants dérivant de la fusion de deux cellules, ou de la division et de la duplication d'une cellule préexistante – toutes choses que Bonnet a expérimenté scientifiquement sur ses pucerons et polypes (mais sans pouvoir isoler la cellule même). Or il a lu Leibniz : peut-on supposer que la monade, unité substantielle contenant la série entière de ses prédicats, ait guidé ses intuitions ? d'autant qu'il comprend mal la monade, mais peut-être justement au bénéfice de la science, car il semble accorder à ces atomes de la nature une fonction physique plus que métaphysique, tout en leur conservant l'unité et l'activité qui en font des êtres véritables⁴⁹.

Régénération, restitution, restauration, résurrection

Le même concept de germe rend raison de la spécificité du vivant dans tous ses états – de l'enveloppement naturel à la résurrection surnaturelle – : la capacité de se réparer. La palingénésie est universelle, en extension comme en compréhension, car la génération comme la résurrection relèvent de mécanismes semblables et d'un modèle explicatif unique, celui de la restitution ou restauration.

Dès 1745, discutant avec Cuentz (partisan d'un mécanisme vitaliste assez confus), Bonnet attribue la régénération du polype à la présence d'un germe préexistant, dont il présume, sans preuve, la présence dans les ovaires des femelles – ce que montrera le poulet de Haller. La régénération est un concept local, global, et universel, suivant une chaîne analogique qui fait d'abord du polype un ovaire généralisé, puis de l'univers un polype généralisé. Locale, elle concerne un animal donné, capable de réparations journalières : la nutrition en est une, qui non seulement restaure, mais développe – synonyme du

⁴⁸ *Un grand biologiste : Charles Bonnet, expérimentateur et théoricien*, Palais de la Découverte, 14 mai 1966.

⁴⁹ Cf. *Œuvres*, t. VIII.

CORPUS, revue de philosophie

développement : l'« évolution »⁵⁰. La régénération locale est tantôt une réparation partielle, ainsi la guérison d'une simple fibre, d'une membrane, d'un muscle ou d'un vaisseau ; ou d'un membre complet, lorsque la salamandre fait repousser une jambe coupée, grâce à un germe préexistant, ou que le limaçon reforme ses cornes coupées afin de réparer son appareil optique (dont le nerf « est de la plus grande beauté »)⁵¹ ; ou totale, comme la régénération du corps entier des divers polypes, retournés comme un gant ou coupés en morceaux : la régénération est ici une génération, l'animal se reconstitue lui-même, ou engendre de nouveaux animaux par bouture ; cela s'explique par l'identité de l'intérieur et de l'extérieur et du tout et de la partie, puisque, ici, le corps et les membres sont une seule et même chose⁵². Là s'opère le passage de l'ontogenèse à la phylogenèse, car la restauration de l'individu est en même temps une reproduction de l'espèce. De là Bonnet tire, par analogie, l'idée que toute génération est en réalité un mode, mais supérieur, de la régénération, et fait passer le concept du local au global en l'appliquant à tous les animaux, c'est-à-dire à la naissance du vivant en général : il ne s'agit là encore que de développer un germe, toute production est reproduction par évolution, le germe est identiquement, au degré près, réparateur et producteur. Le globe est un polype généralisé, puisqu'il contient tous les germes de toutes les espèces sous les deux Économies, y compris ceux qui sont destinés à se développer dans la seconde seulement, dispersés dans tous les corps environnants⁵³.

Or le même processus joue encore dans la phylogenèse, la génération à son tour enveloppe la restauration, en ce que, au fil des générations successives, l'espèce se reproduit en se perfectionnant : il y a évolution des espèces végétales et animales (car Bonnet se garde bien de penser celle de l'espèce

50 *Palingénésie*, IX, p. 223.

51 *Ibid.*, X, ch. III, p. 257 ; IX, ch. VI, p. 244, cf. p. 256 ; et ch. V, p. 240sq.

52 *Ibid.*, IX, ch. IV, p. 237 sq., cf. XV . *Considérations*, I, XI, art. CCV.

53 *Palingénésie*, III, ch. IV, p. 157.

humaine, qui reste telle qu'elle était sortie des mains du Créateur), non au sens darwinien d'une transformation progressive à partir d'un tronc commun, mais à l'intérieur de chaque espèce. L'évolution naturelle des espèces, bien fondée dans la thèse de la préformation, s'intègre, au nom du principe de l'harmonie des productions divines, à la théorie des révolutions du globe : Bonnet qui connaît les polémiques sur l'âge de l'univers, et la *Protogée* (au moins par le résumé qu'en donne la *Théodicée*), lit dans l'état présent du globe les traces de son passé, et en infère les mutations futures. Entre les vivants et leurs mondes (planètes, matières minérales et végétales, saisons, etc.), entre les divers états de la terre et ceux des êtres organisés, il n'y a pas analogie, mais du moins « parallélisme » : « comme les corps organisés ont leurs phases ou leurs révolutions particulières, les mondes ont aussi les leurs »⁵⁴. Du coup, le modèle de la préformation s'étend aussi au globe ; mais comment penser la préformation dans la matière inerte ? Non dans des germes, mais dans les liaisons qui unissent le globe aux corps célestes, soleil, comètes, qui ont été sources de révolutions antérieures et qui « prépareront sans doute de nouvelles révolutions cachées encore dans l'abîme de l'avenir » : enveloppées. La création décrite par la *Genèse* n'est donc qu'une révolution parmi d'autres, antérieures, postérieures, jusqu'à l'ultime temps de la Résurrection, nouvelle création, nouvel ordre de choses tout différent de l'actuel⁵⁵. Voici en raccourci l'évolution du monde, du Chaos jusqu'à l'Apocalypse : il fut chenille, il est chrysalide, il sera papillon. Les productions de la nature contiennent donc des germes qui les font évoluer au cours des temps en rapport avec les transformations prévues pour le globe : les plantes et les animaux d'aujourd'hui ne sont pas identiques à ceux qui peuplaient le tout premier monde, et en tant qu'êtres animés, les unes comme les autres contiennent des germes impérissables moteurs de perfectionnement ; ainsi le cheval, le serpent ou la poule d'antan ne seraient aujourd'hui pas même reconnaissables.

54 *Ibid.*, VI, ch. III, p. 183 et IV ; cf. p. 192-193.

55 *Ibid.*, I, ch. II.

CORPUS, revue de philosophie

A partir de l'évolution naturelle s'esquisse, en vertu des principes d'analogie et de continuité, l'idée d'une évolution surnaturelle des animaux, qui les fait, à terme, participer à la Résurrection, laquelle devient ainsi une restauration véritablement universelle. Il suffit de faire passer à la limite le processus continu du développement-perfectionnement au-delà d'un seuil qui rende impensable une évolution postérieure : est-ce en cela précisément que la résurrection annoncée par l'Écriture, bien que préformée, reste cependant un miracle ? le point *quo nihil majus...* : le terme de l'Évolution⁵⁶. C'est pourquoi Bonnet précise que dans l'état futur, les animaux ne propagent point : cela est nécessaire – non pour amuser Voltaire⁵⁷ avec ces corps humains privés d'estomac et de sexe, comme si le Créateur après bien des essais obtenait enfin de purs esprits détachés de tout sensualisme – mais parce que, s'il y a propagation, il y aura encore évolution, *et ita in infinitum*. Il faut donc, logiquement, que tous les germes soient développés une fois pour toute à la Résurrection (que certains animaux naissent directement sous l'Économie future ne fait pas problème pour le palingénésiste). La résurrection est une évolution progressive avec un point distingué qui est la limite au-delà de laquelle l'organisme change radicalement d'« économie » ; la restitution de qualités enveloppées en germe fait passer à un mode de vie non seulement supérieur mais différent, qui aboutit, donc, à une mutation programmée par Dieu : « la résurrection ne serait donc que le développement prodigieusement accéléré de ce germe caché actuellement dans le corps calleux »⁵⁸. Les animaux sous

56 L'évolution des animaux vers leur perfection terrestre donne une image imparfaite de la résurrection des humains : « l'Auteur de l'Univers a pu exécuter un peu en grand pour l'Homme ce qu'il a exécuté si en petit pour le Papillon et pour une multitude d'autres Etres organisés... » (*Ibid.*, XVI, I, p. 393)

57 Voltaire publie la brochure *Dieu et les hommes* après l'édition de Lyon de 1769 : « Je ne sais quel rêveur nommé Bonnet...paraît persuadé que nos corps ressusciteront sans estomac et sans les parties de devant et de derrière. ». Cf. *Mémoires* (lettre XIV, éd.Savioz, p. 252).

58 *Contemplation de la Nature* (1765), IV, ch. XIII.

l'économie future ne se ressembleront pas : ils seront aussi renouvelés que le globe⁵⁹, dans leurs formes et leurs sens, le petit corps organique, fondement physique de leur état futur, contenant des organes qui ne sont pas destinés à leur état présent. Ainsi les plantes deviendront loco-motives, le tigre perdra sa cruauté en développant le petit corps organique lié à son âme qui enferme déjà de l'intelligence, le cheval pourrait subir en son cerveau une mutation correspondant à celle de son sabot en pied, l'éléphant pourrait un jour disputer l'empire de la raison à l'homme⁶⁰. (Il convient de signaler au passage que Bonnet pratique volontiers l'expérimentation sur le vivant : il propose à Spallanzani des greffes, des mutilations, des hybridations, sous condition toutefois de ménager les animaux). L'immortalité, fin de l'évolution, ne saurait concerner l'espèce, qui ne se propage plus. La résurrection inverse donc le rapport de l'ontogenèse à la phylogenèse : dans la nature, l'espèce bénéficie d'une immortalité impossible à l'individu, dans la surnature, l'individu est immortel au détriment de l'espèce. Or les animaux sont susceptibles d'immortalité personnelle : Bonnet introduit cette nouveauté dans la classification habituelle qui refuse la notion de personne animale, et du même coup, l'immortalité de l'âme des bêtes, en s'écartant de la thèse leibnitiennne sur deux points. Il refuse l'idée d'un privilège (donc d'une opération extraordinaire de Dieu⁶¹) qui changerait qualitativement l'âme sensitive en esprit doué de rationalité : car cela se fait par des moyens purement naturels, comme l'a montré *l'Essai analytique* – les animaux sont susceptibles des mêmes progrès que les enfants⁶² ; Dieu peut donc « élever un jour la Brute à la sphère de l'Homme. » La liaison de l'âme et du corps suffit à l'expliquer : l'état de l'âme varie proportionnellement à celui des organes, l'âme acquiert des sensations plus vives, durables et claires suivant la vigueur et la

59 *Palingénésie*, I, ch. VII.

60 *Ibidem*, IV, ch. III, p. 169 ; XIV, ch. V, p. 358 ; II, ch. IV, p. 149 ; *Essai d'application*, in *Palingénésie*, p. 119.

61 *Palingénésie*, p. 209-210.

62 *Ibidem*, p. 210, 229. Cf. p. 353-356.

CORPUS, revue de philosophie

mobilité du corps. Bonnet refuse de voir dans la réflexion le corrélat d'une essence raisonnable de l'âme, mais du langage : car le signe permet l'abstraction, donc l'universalisation des idées : or le cerveau des animaux contient tout ce qui est nécessaire à la pensée⁶³. Ce n'est donc pas à la réflexivité qu'il faut indexer la personne, mais à la mémoire, inscrite dans les fibres qui conservent les impressions des sens : tel est « le fondement physique de la personnalité »⁶⁴, dont Bonnet a donné la preuve expérimentale en étudiant les métamorphoses des insectes. Le cerveau actuel contient par préordination le cerveau subtil lié à l'âme, qui reçoit et conserve les impressions du premier. Fibres, cerveau, mémoire, personnalité⁶⁵ : tout se tient, dans un enchaînement qui n'est pas le propre de l'homme, et autorise la notion d'un sujet animal qui se manifestera sous l'économie future – l'animal actuel est comme une enveloppe, le cheval que nous palpons ou disséquons n'est pas plus l'animal véritable que la chenille n'est le papillon⁶⁶. Le sujet animal nous reste obscur. La personnalité n'est cependant pas une notion univoque : *l'Essai analytique* distingue une personnalité improprement dite, fondée dans la mémoire, sur laquelle se greffe la personnalité proprement dite, qui est réflexive⁶⁷ ; les animaux ont actuellement la première, et ne développent la seconde que sous l'économie future – c'est dire encore une fois que le terme de l'évolution animale est l'acquisition de l'intelligence. Mais cela ne fonde pas l'idée d'une moralité chez les animaux, puisque, privés de connaissance dans leur état

63 Bonnet va plus loin que Cureau de La Chambre, qui accorde aux bêtes la capacité de former des syllogismes particuliers. S'ils parlaient, ils universaliseraient : cf. p. 118. L'éthologie contemporaine confirme l'intuition de Bonnet en montrant comment l'acquisition du langage (celui des sourds-muets, bien sûr) développe chez les singes des capacités intellectuelles insoupçonnées. Cf. Dominique Lestel, *Paroles de singes*, La Découverte, 1995.

64 *Palingénésie*, I, ch. I, p. 134 ; cf. p. 197 et 219 ; et XIV (p. 350-356)

65 *Ibid.*, XVI, p. 395.

66 *Ibid.*, XII, p. 313.

67 *Ibid.*, VII, p. 198.

présent, ils ne peuvent juger du bien et du mal, et par conséquent ne sont pas susceptibles d'imputation, de châtement ni de récompense : la résurrection n'a pas le même sens pour les humains et pour les animaux ; voici rétablie par là une différence qui importe à la théologie révélée, et rend l'hypothèse du palingénésiste acceptable aux théologiens.

Préformation et miracles

La préformation pose cependant un problème théologique : le miracle a-t-il une place dans un système où tout est préformé, résurrection incluse, en vertu des lois de la nature ? Le système leibnitien ne suscite pas cette objection, car il maintient entre la nature et la grâce un rapport harmonique, c'est-à-dire une différence spécifique entre deux règnes qui concordent : s'ils se rencontrent au même point, c'est en des cas singuliers où l'extraordinaire intervient dans l'ordinaire, au sein d'une notion d'ordre beaucoup plus complexe que celle de Bonnet – celui-ci souligne au contraire la simplicité de son système, par l'enchaînement quasi linéaire des principes et des conséquences : si tout se tient, chez lui, c'est sans détours, il n'y a pas de nœuds dans le fil d'Ariane. Qu'en est-il de la distance qui sépare le miracle de la nature ? Euler pose la question : en quoi le Christ a-t-il fait un miracle, si le corps de Lazare a été préformé dès l'origine pour recouvrer la vie à tel moment en vertu de sa propre constitution ?⁶⁸ Il en va de même de la résurrection des corps, dès l'instant où la science sait en construire le mécanisme naturel, celui-là même de la génération ordinaire des corps organisés, mais rapporté à l'Économie future. Les miracles sont préordonnés dans le même temps originaire et préformés par les mêmes moyens que les choses naturelles : il s'agit en effet d'une préordination des causes physiques appropriées à certains effets, l'extraordinaire ici étant qu'ils sont différés, par un jeu qui distend la liaison de causalité dans le temps : l'œil de l'aveugle devait recouvrer la vue, Lazare la vie, et le lépreux la santé, par des causes physiologiques, non

⁶⁸ *Mémoires*, p. 293. Cf. *Palingénésie*, XVII, ch. VI, p. 448.

CORPUS, revue de philosophie

par le pouvoir de la parole du Christ (ce qui rabaisserait le miracle au prodige, contraire au bon sens), mais par concomitance avec celle-ci (l'on retrouve ici le parallélisme de la nature et de la grâce – mais le rationalisme leibnicien se bornait à la non-contradiction logique des miracles et à leur non-incompatibilité dans le monde choisi, sans faire d'hypothèse sur leur mode opératoire). La prophétie est une espèce du connaître, car elle suit un mécanisme analogue à celui du rappel des idées par les mots : certaines circonstances seront des signes qui rappelleront dans le cerveau certaines déterminations préordonnées des fibres⁶⁹. La Pentecôte est un raccourci de l'apprentissage des langues : Dieu a préorganisé les cerveaux de certains germes humains en sorte qu'ils fournissent instantanément à l'âme au jour marqué les dictionnaires que des savants exceptionnels apprennent en plusieurs jours. L'ascension, la transfiguration, l'incarnation s'expliquent physiquement, par une application particulière des lois de la gravitation, de l'électricité, de la conception (l'auteur pense-t-il à la parthénogenèse des pucerons ?⁷⁰). Résumons : ces causes matérielles fournissent à chaque fois « une explication bien simple et qui ne supposerait aucun Miracle », mais le propos n'est justement pas d'anéantir la notion, d'où une précision de vocabulaire, en note : « je prenois ici le mot de *Miracle* dans le sens qu'on attache communément à ce mot », à quoi s'ajoute cet aveu fait à Euler : « j'ai voulu réconcilier certains philosophes avec les miracles en les présentant sous un point de vue plus philosophique que celui des théologiens » – parmi les philosophes, Hume, qu'il connaît dès 1765 à travers la critique de Campbell⁷¹. La philosophie impose de leur assigner des

69 *Palingénésie*, VII, p. 436-438.

70 L'abbé Pierquin, curé de Châtel, l'invoque – pour la plus grande joie de Diderot (*Discours d'un Philosophe à un Roi*) – afin d'expliquer la maternité de la Vierge (*Dissertation physico-théologique*, Amsterdam, 1742).

71 Le *Discours sur les Miracles* de Campbell, dirigé contre Hume, fut traduit en français à Utrecht par J. de Castillon ; Bonnet rédige des *Observations* (cf. *Œuvres*, t. VIII, p. 346).

causes qui puissent s'intégrer aux lois de la nature, contre les théologiens qui en font un dérangement de l'ordre naturel : lois particulières ou interventions immédiates de Dieu. Bonnet récuse une telle définition, car lorsqu'il écrit que les miracles sont des « modifications » des lois naturelles, il est clair que le mot signifie « mode » : Dieu ne change pas une loi, mais en varie l'application pour l'accommoder à une fin particulière prévue dès l'origine dans l'ordre naturel institué par le législateur, au moyen de lois, qui sont « le langage de l'Auteur de la Nature »⁷². Ce langage fait connaître les rapports nécessaires entre les choses ; les miracles sont des « signes particuliers » qui, en tant que signes, appartiennent à la langue qui dit l'ordre, mais, en tant que particuliers, désignent « une dispensation » différente des mêmes lois, puisque leur application ne se rapporte pas à l'économie présente, mais à la future, qui, bien que différente, est la « suite naturelle d'une préordination physique ». Pour sauver à la fois le miracle et la loi, Bonnet s'en tient à la formule claire (malgré des formulations ambiguës en maints passages) : non des lois particulières, mais une extension, ou une dispensation particulière des lois⁷³. N'est-ce pas réduire considérablement la part du miracle ? car celui-ci pourrait relever de la seule théologie naturelle au détriment de la révélée, contre le propos explicite de l'auteur, qui écrit ceci : « il suit donc des principes que j'ai cherché à me faire sur les Miracles, qu'ils se seroient opérés lors même qu'il n'y auroit eu ni Envoyé ni Témoins... »⁷⁴. En effet, ils sont inscrits dans les rapports nécessaires entre les choses, pris dans « cet enchaînement universel qui prédétermine le temps et la manière de l'apparition des choses », et pour une intelligence supérieure, « ils ne différeroient pas essentiellement des événements les plus ordinaires » : comment soutenir une différence intrinsèque entre

72 *Palingénésie.*, XVII, p. 433.

73 *Ibid.*, p. 441.

74 *Ibid.*, XVIII, p. 480

CORPUS, revue de philosophie

la nature et le miracle⁷⁵ ? Entre le naturel et le surnaturel, entre la science et la théologie, la frontière reste perméable.

Faudrait-il, pour donner sens à cette dérive visionnaire d'un réel savoir et d'une pratique scientifique rigoureuse, supposer que la révélation est le seul langage dont dispose Bonnet pour exprimer les possibilités infinies de la vie, accréditer l'idée d'une évolution du vivant vers des organismes programmés pour une modification radicale insoupçonnée ? La résurrection est une mutation telle qu'elle met fin à l'évolution : ce pouvoir que Bonnet attribue à Dieu, Michel Serres en fait le propre de l'homme, qui au-delà de la domestication des espèces animales, a désormais acquis, par la manipulation du génome, la maîtrise de l'évolution, des plantes et des bêtes, mais encore de son espèce même⁷⁶. Plus que le germe qui déjà ressemble fort à un gène, le petit corps organique subtil, qui fait l'intersection de la théologie et de la biologie, fonctionne comme support de toutes les mutations possibles. Ce serait alors en termes de génétique, non de religion, que les étranges conjectures de la *Palingénésie* seraient à considérer. Comment interpréter, sinon, cette volonté d'inscrire la résurrection dans la génétique ? D'autant que, paradoxalement, cet ancrage dans la science naturelle permettrait même de se passer du Christ, celui-ci, au fond, n'ayant pour fonction essentielle que d'être le principal Témoin de Dieu, et d'assurer que telle est bien la véritable destination de l'espèce humaine : la vocation à l'immortalité.

CHRISTIANE FRÉMONT

⁷⁵ Cf. *ibid.*, XVIII, ch. IX, p. 480 (note 2). De fait, Bonnet se défend assez mal contre les critiques.

⁷⁶ Voyez *Hominescence*, Le Pommier, 2001 et *L'Incandescent*, Le Pommier, 2003.

SOMMAIRES DES NUMÉROS PARUS

Corpus n° 1

- Jean-Robert ARMOGATHE – L'algèbre nouvelle de M. Viète
Elisabeth BADINTER – Ne portons pas trop loin la différence des sexes
Daniel ARMOGATHE – De l'égalité des deux sexes, la « belle question »
Geneviève FRAISSE – Poulain de la Barre, ou le procès des préjugés
Christine FAURÉ – Poulain de la Barre, sociologue et libre penseur
Jean-Robert ARMOGATHE et Dominique BOUREL – Frédéric II, prince philosophe
Claudine COHEN – Les métamorphoses de Telliamed
Francine MARKOVITS – La violence de la société civile : Linguet contre les physiocrates
Georges NAVET – Les lumières de François Guizot
Patrice VERMEREN – Edgar Quinet et Victor Cousin

Corpus n° 2

- Emmanuel FAYE – Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences
André WARUSFEL – Les nombres de Mersenne
MERSENNE : Traité des mouvements
Simone GOYARD-FABRE – L'abbé de Saint-Pierre et son programme de paix européenne
LEIBNIZ : Observations sur le projet de l'Abbé de Saint Pierre, Lettre à l'abbé de Saint Pierre, Lettre à la duchesse d'Orléans
Controverse entre l'ABBÉ DE L'ÉPÉE et SAMUEL HEINICKE (traduction)
Christine FAURÉ – Condorcet et la citoyenne
Olivier de BERNON – Condorcet : vers le prononcé méthodique d'un jugement « vrai »
CONDORCET : Sur l'admission des femmes au droit de cité
REMY DE GOURMONT : le génie de Lamarck
Jean-Paul THOMAS – L'œuvre dialogique de Cantagrel

Corpus n° 3

- Christiane FRÉMONT – Les six livres de la République de Jean Bodin
Barbara de NEGRONI – Le statut de la sagesse chez Montaigne et Charron
Jean-Marc DROUIN – Lamarck ou le naturaliste philosophe
SAINTE BEUVE aux cours de Lamarck
Jean-Pierre MARCOS – Le *Traité des sensations* d'Etienne Bonnot, abbé de Condillac
Sur Condillac : *textes de Abbé Raynal, Grimm, Vicq d'Azyr et revues du XVIII^e siècle*

CORPUS, revue de philosophie

Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN – Félix Ravaisson et Victor Cousin

PAUL JANET : La crise du spiritualisme

Corpus n° 4

Philippe DESAN – Jean Bodin et l'idée de méthode au XVI^e siècle

Philippe DESAN – La justice mathématique de Jean Bodin

Paul MATHIAS – Bodin ou la croisée des desseins

Article BODIN du Dictionnaire historique et critique de BAYLE

Christiane FRÉMONT – Arnauld et Malebranche, la querelle des idées

Catherine KINTZLER – D'Alembert, une pensée en éclats

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – Auguste Comte : la science populaire d'un philosophe

Corpus n° 5/6, La Mettrie *mis en œuvre par Francine Markovits*

Jacques MOUTAUX – Matérialisme et Lumières

Ann THOMPSON – La Mettrie ou la machine infernale

John FALVEY – La politique textuelle du Discours préliminaire

Aram VARTANIAN – La Mettrie et la science

Marian SKRZYPEK – La Mettrie, la religion du médecin

Francine MARKOVITS – La Mettrie, l'anonyme et le sceptique

FREDERIC II : Eloge de La Mettrie

TANDEAU DE SAINT NICOLAS : Lettre sur l'Histoire naturelle de l'âme

Arrêts de la Cour du Parlement

JACQUES MARX – Elie Luzac, in Dictionnaire des journalistes

LA METTRIE : Lettre critique à Mme la marquise du Châtelet,

Réponse à l'auteur de la Machine terrassée, Réflexions philosophiques sur l'origine des animaux, Le petit homme à longue queue

Corpus n° 7

Michel LE GUERN – Thomisme et augustinisme dans Senault

Gérard FERREYROLLES – De l'usage de Senault

Jacques MOUTAUX – Helvetius et l'idée d'humanité

Jean SEIDENGART – L'hypothèse cosmogonique de Laplace

Jean-François BRAUNSTEIN – Au delà du principe de Broussais

Pierre PENISSON – Quinet, philosophe de la protestation

Sommaires des numéros parus

Jean-Marc DROUIN – Botanique et sciences sociales chez Candolle

EDGAR QUINET : *Philosophie de l'Histoire de France*

AUGUSTE COMTE : *Examen du Traité de Broussais sur l'irritation*

Corpus n° 8/9, Hélène Metzger *mis en œuvre par Gad Freudenthal*

Charles B. SCHMITT – Lessons from Hélène Metzger

Robert HALLEUX – Visages de Van Helmont

Jan GOLINSKI – Hélène Metzger et l'interprétation de la chimie du XVII^e siècle

John R.R. CHRISTIE – Hélène Metzger et l'historiographie de la chimie du XVIII^e siècle

Bernadette BENSAUDE-VINCENT – « La chimie » dans l'« Histoire du monde »

Henk H. KUBBINGA – Hélène Metzger et la théorie corpusculaire des stahliens

Michel BLAY – Léon Bloch et Hélène Metzger : La quête de la pensée newtonienne

Evan M. MELHADO – Metzger, Kuhn, and eighteenth-century disciplinary history

Martin CARRIER – Some aspects of Hélène Metzger's philosophy of science

Michael HEIDELBERGER – Criticism of positivism : Emile Meyerson and Hélène Metzger

Gad FREUDENTHAL – Hélène Metzger, éléments de biographie

Gad FREUDENTHAL – Epistémologie et herméneutique selon Hélène Metzger

Judith SCHLANGER – L'histoire de la pensée scientifique

Christine BLONDEL – Hélène Metzger et la cristallographie

Ilana LÖWY – Hélène Metzger and Ludwik Fleck

Giuliana GEMELLI – Le Centre international de synthèse dans les années trente

Hélène METZGER : Lettres

Corpus n° 10

Philippe DESAN – La philosophie de l'histoire de Loys Le Roy

Frédérique ILDEFONSE – L'expression du scepticisme chez La Mothe Le Vayer

Pierre DUPONT – Du Marsais, logicien du langage

DU MARSAIS : Des sophismes, article 13 de la Logique, 1750

Barbara de NEGRONI – Mably et le Prince de Parme

Jean-Paul THOMAS – De l'éducation dans la Révolution et dans l'Eglise

Pierre ANSART – De la justice révolutionnaire

Bernard VOYENNE – Genèse de « La justice »

Hubert GRENIER – Uchronie et Utopie chez Renouvier

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 11/12, Volney

mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys

Jean GAULMIER – Le Comité de Salut public et la première grammaire arabe en France

Sergio MORAVIA – La méthode de Volney

Roger BARNY – La satire politique chez Volney

Henry DENEYS – Le récit de l'histoire selon Volney

Anne DENEYS – Géographie, Histoire et Langue dans le *Tableau du climat et du sol des Etats-Unis*

Documents

Biographie des députés de l'Anjou : *M. de Volney*

Baron de Grimm : Réponse à la *Lettre de Volney à Catherine II*

Le Moniteur, annonce de *La Loi Naturelle*

Albert Mathiez : *Volney, commissaire-observateur en mai 1793*

Thomas Jefferson, traduction anglaise de l'Invocation des *Ruines*

Sainte Beuve : Volney, *Causeries du lundi*, tome VII, 1853

Textes de Volney

Lettre du 25 juillet 1785

Confession d'un pauvre roturier angevin, 1789

Lettre à Barère, 10 Pluviose AnII

Lettre à Grégoire, 3 Brumaire An III

Lettre à Bonaparte, 26 Frimaire A VIII (?)

Le Moniteur : textes sur Bonaparte

Lettre à Louis de Noailles, 23 Thermidor An VII

Lettres à Jefferson, An IX, XI et XII

Simplification des langues orientales, an III, Discours préliminaire

Rapport fait à l'Académie Celtique...

Sommaires des numéros parus

Corpus n°13, Fontenelle *mis en œuvre par Alain Niderst*

- Alain NIDERST – Fontenelle, « le commerce réciproque des hommes »
- Marie-Françoise MORTUREUX – La question rhétorique dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*
- Barbara de NEGRONI – L'allée des roses, ou les plaisirs de la philosophie
- Claudine POULAIN – Fontenelle et la vérité des fables
- Françoise BLECHET – Fontenelle et l'abbé Bignon
- Roger MARCHAL – Quelques aspects du style de Fontenelle vulgarisateur
- Michael FREYNE – L'éloge de Newton dans la correspondance de Fontenelle
- Michel BLAY – La correspondance entre Fontenelle et Jean I Bernoulli
- André BLANC – Les « comédies grecques » de Fontenelle
- Geneviève ARTIGAS-MENANT – Une continuation des *Entretiens* : Benoît de Maillet, disciple de Fontenelle

Corpus n° 14/15

- Christiane FRÉMONT – L'usage de la philosophie selon Bossuet
- Carole TALON-HUGON – L'anthropologie religieuse et la question des passions selon Senault
- Frédérique ILDEFONSE – Du Marsais, le grammairien philosophe
- Jean-Fabien SPITZ – Droit et vertu chez Mably
- Gianni PANIZZA – L'étrange matérialisme de La Mettrie
- John O'NEAL – La sensibilité physique selon Helvétius
- Robert AMADOU – Saint-Martin, le philosophe inconnu
- Jean-Robert ARMOGATHE – L'École Normale de l'an III et le cours de Garat
- Marie-Noëlle POLINO – L'œuvre d'art selon Quatremère de Quincy
Catalogue abrégé des ouvrages de Quatremère de Quincy
- Jean-François BRAUNSTEIN – De Gerando, le social et la fin de l'idéologie
- Pierre SAINT-GERMAIN – De Gerando, philosophe et philanthrope

Corpus n°16/17, Sur l'âme des bêtes *mis en œuvre par Francine Markovits*

- Jean-Robert ARMOGATHE – Autour de l'article Rorarius
- Thierry GONTIER – Les animaux-machines chez Descartes
- Odile LE GUERN – Cureau de la Chambre et les sciences du langage à l'âge classique

CORPUS, revue de philosophie

Sylvia MURR – L'âme des bêtes chez Gassendi

Barbara de NEGRONI – La Fontaine, lecteur de Cureau de La Chambre

Marie-Claude PAYEUR – L'animal au service de la représentation. (Cureau de La Chambre)

Francine MARKOVITS – Remarques sur le problème de l'âme des bêtes

Documents

Article RORARIUS du *Dictionnaire historique et critique* de BAYLE avec les remarques de LEIBNIZ

LEIBNIZ, *Commentatio de anima brutorum*, 1710, trad. Christiane FRÉMONT

Antoine DILLY, *De l'âme des bêtes*, 1672, extraits

Alphonse COSTADEAU, *Traité des signes*, 1717, extraits

Père BOUGEANT, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, 1739, extraits

Corpus n° 18/19, Victor Cousin *mis en œuvre par Patrice Vermeren*

Patrice VERMEREN – Présentation : Victor Cousin, l'Etat et la révolution

Ulrich J. SCHNEIDER – L'éclectisme avant Cousin, la tradition allemande

Pierre MACHEREY – Les débuts philosophiques de Victor Cousin

Jean-Pierre COTTEN – La « réception » d'Adam Smith chez Cousin et les éclectiques

Patrice VERMEREN – Le baiser Lamourette de la philosophie. Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin

Roger-Pol DROIT – « Cette déplorable idée de l'anéantissement ». Cousin, l'Inde et le tournant bouddhique

Renzo RAGGHIANI – Victor Cousin : fragments d'une *Nouvelle Théodicée*

Miguel ABENSOUR – L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens

Christiane MAUVE – Eclectisme et esthétique. Autour de Victor Cousin

Georges NAVET – Victor Cousin, une carrière romanesque

Charles ALUNNI – Victor Cousin en Italie

Carlos RUIZ et Cecilia SANCHEZ – L'éclectisme cousinien dans les travaux de Ventura Marin et d'Andrès Bello

Antoinete PY – La bibliothèque Victor Cousin à la Sorbonne

Documents

Correspondance SCHELLING-COUSIN, 1818-1845 éditée par Christiane MAUVE et Patrice VERMEREN

Sommaires des numéros parus

Corpus n° 20/21, Bernier et les gassendistes *mis en œuvre par Sylvia Murr*

Sylvia MURR – Introduction

Fred MICHAEL – La place de Gassendi dans l'histoire de la logique

Carole TALON- HUGON – La question des passions, occasion de l'évaluation de l'humanisme de Gassendi

Monette MARTINET – Chronique des relations orageuses de Gassendi et de ses satellites avec Jean-Baptiste Morin

Jean-Charles DARMON – Cyrano et les « Figures » de l'épicurisme : les « clinamen » de la fiction

Mireille LOBLIGEOIS – A propos de Bernier : Les « Mogoleries » de La Fontaine

Jean MESNARD – La modernité de Bernier

Sylvia MURR – Bernier et le gassendisme

Gianni PAGANINI – L'Abrégé de Bernier et l'« Ethica » de Pierre Gassendi

Roger ARIEW – Bernier et les doctrines gassendistes et cartésiennes de l'espace : réponse au problème de l'explication de l'eucharistie

Sylvain MATTON – Raison et foi chez Guillaume Lamy

Alain NIDERST – Gassendisme et néoscolastique à la fin du XVII^e siècle

Documents *(édités par Sylvia MURR)*

Jugement de Gassendi par Charles Perrault

L'image de François Bernier

Dénonciation de J. B. MORIN contre Bernier et Gassendi

Bernier, défenseur de la propriété privée

La Requête des Maîtres ès Arts et l'Arrêt burlesque, Bernier porte-plume des meilleurs esprits de son temps

Editions de l'Abrégé antérieures à celle de 1684

Compte-rendu de l'Abrégé et des Doutes de Bernier dans le *Journal des Sçavants*

Le *Traité du Libre et du Volontaire* de Bernier (1685) ; compte-rendu de Bayle

les « Etrenees à Madame de La Sablière » de Bernier : la conversation savante du joli philosophe gassendiste

L'utilisation de Gassendi pour la réfutation de Spinoza

Varia

Roger ARIEW – Scipion Dupleix et l'anti-thomisme au XVII^e siècle

Philippe DESAN – La fonction du « narré » chez La Popelinière

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 22/23, D'Holbach *mis en œuvre par Josiane Boulad-Ayoub*

- Josiane BOULAD-AYOUB – Introduction : d'Holbach, « maître d'hôtel » de la philosophie
Paulette CHARBONNEL – Le réquisitoire de Séguier
Josiane BOULAD-AYOUB – Voltaire et Frédéric II, critiques du *Système de la Nature*, suivi en annexe de la *Réponse* de Voltaire
Françoise WEIL – D'Holbach et les manuscrits clandestins : l'exemple de Raby
Josiane BOULAD-AYOUB – Les fonds des universités canadiennes et les éditions anciennes des ouvrages de d'Holbach
Françoise WEIL – Les œuvres philosophiques de d'Holbach dans quelques bibliothèques françaises et à Neuchâtel
Jacques DOMENECH – D'Holbach et l'obsession de la morale
Tanguy L'AMINOT – D'Holbach et Rousseau, ou la relation déplaisante
Marcel HENAFF – La société homéostatique. Equilibre politique et composition des forces dans le *Contrat Social*
François DUCHESNEAU – Transformations de la recherche scientifique au XVIII^e siècle
Jean-Claude BOURDIN – Helvétius, science de l'homme et pensée politique
Paul DUMOUCHEL – Du traitement moral : Pinel disciple de Condillac
Madeleine FERLAND – Entre la vertu et le bonheur. Sur le principe d'utilité sociale chez Helvétius
Jacques AUMÈTRE – Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation
Jean-Claude BOURDIN – La « platitude » matérialiste chez d'Holbach
Georges LEROUX – Systèmes métaphysiques et *Système de la Nature*. De Condillac à d'Holbach

Corpus n° 24/25, Lachelier *mis en œuvre par Jacques Moutaux*

- Jacques MOUTAUX – Présentation
Zénon d'Elée, le stade et la flèche
Jules LACHELIER – *Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée contre l'existence du mouvement*
Jules VUILLEMIN – La réponse de Lachelier à Zénon : l'idéalisme de la grandeur

Etudes

- Bernard BOURGEOIS – Jules Lachelier face à la pensée allemande
Didier GIL – Lachelier ou l'âge civilisé de la philosophie
Jean LEFRANC – La volonté, de la psychologie à la métaphysique
Jean-Michel LE LANNOU – Activité et substantialité, l'idéalisme selon Lachelier
Jacques MOUTAUX – Philosophie réflexive et matérialisme

Sommaires des numéros parus

Louis PINTO – Conscience et société. Le Dieu de Lachelier et la sociologie durkheimienne

Documents

Jules Lachelier, l'homme et ses convictions :

Lachelier à l'Ecole Normale Supérieure

Lettre de Lachelier à Xavier Léon (1er juin 1913, extrait)

Témoignages de Léon Brunschvicg

Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 2 avril 1871 (extraits)

Lettre de Lachelier à Félix Ravaisson du 4 mai 1871 (extraits)

Lettre à Louis Liard du 1er décembre 1873 (extraits)

Lettre à Paul Dujardin du 6 février 1892 (extraits)

Lettre à Dany Cochin du 10 octobre 1913 (extraits)

Lettre à Gabriel Séailles du 6 novembre 1913 (extraits)

Témoignage de Léon Brunschvicg

Le fonctionnaire : le professeur et l'inspecteur

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 12 avril 1858 (extrait)

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 6 février 1861(extrait)

Lettre de Lachelier à Ravaisson du 1er avril 1870 (extrait)

Lettre de Lachelier à Boutroux du 15 février 1873 (extrait)

Lettre de Lachelier à Paul Janet du 15 mai 1885 (extrait)

Rapport sur l'enseignement de la philosophie

Jean Jaurès, intervention à la Chambre des députés le 21 juin 1894 (extrait)

Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 15 octobre 1913 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoinne du 8 mai 1915 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoinne du 11 septembre 1915 (extrait)

Lettre de Lachelier à Louise Lantoinne du 15 août 1917 (extrait)

ANDRÉ CANIVEZ. Le jury d'agrégation ; le cas de Charles Andler

Le philosophe

Lettre de Lachelier à Victor Espinas du 1er février 1872 (extrait)

Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 1er juillet 1875 (extrait)

Lettre de Lachelier à Emile Boutroux du 21 janvier 1876 (extrait)

Lettre de Lachelier à Caro du 11 février 1876 (extrait)

Lettre de Lachelier à Gabriel Séailles du 23 août 1882 (extrait)

Henri Bergson, Extrait du *Cours sur l'induction* professé à l'université de Clermont Ferrand en 1884-1885

Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*. Thèse, 1892 (extraits)

Lettre de Lachelier à Jean Jaurès du 26 avril 1892 (extrait)

Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 2 décembre 1892 (extrait)

Lettre de Lachelier à Frédéric Rauh du 19 mars 1892 (extrait)

Lettre de Lachelier à André Lalande du 30 septembre 1907 (extrait)

Quelques dates

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 26/27, Destutt de Tracy et l'Idéologie
mis en œuvre par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney

Etudes

Emmet KENNEDY – Aux origines de l'« Idéologie »
Elisabeth SCHWARTZ – « Idéologie » et grammaire générale
Rose GOETZ – Destutt de Tracy et le problème de la liberté
Michèle CRAMPE-CASNABET – Du système à la méthode : Tracy, « observateur » lointain de Kant
Anne DENEYS-TUNNEY – Destutt de Tracy et *Corinne* de Mme de Staël
Henry DENEYS – Le crépuscule de l'Idéologie : sur le destin de la philosophie « idéologiste » de Destutt de Tracy
Bibliographie des rééditions d'œuvres de Tracy

Documents et textes édités et annotés
par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney

□ *Réception et interprétation de l'Idéologie de Tracy*

Lettre de Maine de Biran à l'abbé de Feletz (s.d.)
L'acception napoléonienne péjorative
Le compte-rendu par Augustin Thierry du *Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu*, de Tracy, *Le Censeur*, 1818
La « cristallisation » et le « fiasco » stendhaliens à propos de Tracy et l'idéologie
Marx, critique de l'économie politique de Tracy
La grammaire générale selon Michel Foucault, (1966)
J.-P. Sartre, l'idéologie analytique des Flaubert (1971)

□ *Textes de Destutt de Tracy*

M. de Tracy à M. Burke (1794)
Deux lettres à Joseph Droz (sur les Écoles centrales, 1801)
Pièces relatives à l'instruction publique (1800)
Aux rédacteurs de la revue *La Décade*, 1805
Trois lettres inédites à Daunou (1816-1818)
Trois lettres à Th. Jefferson (1811, 1818, 1822)

Notice abrégée sur Tracy, par Edna Hindie Lemay

Jean-Pierre COTTEN, Centre de documentation et de bibliographie philosophique de l'université de Besançon (avec la participation de Marie-Thérèse PEYRETON) : *Éléments de bibliographie des études consacrées à Destutt de Tracy*, de 1830 à nos jours.

Sommaires des numéros parus

Corpus n° 28, *Philosophies de l'Histoire à la Renaissance* *mis en œuvre par Philippe Desan*

- Philippe DESAN – Les philosophies de l'histoire à la Renaissance
George HUPPERT – La rencontre de la philosophie avec l'histoire
Guido OLDRINI – Le noyau humaniste de l'historiographie au XVI^e siècle
Jean-Marc MANDOSIO – L'histoire dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance
François ROUDAUT – La conception de l'histoire chez un kabbaliste chrétien, Guy Le Fèvre de La Boderie
Alan SAVAGE – L'histoire orale des Huguenots
Jaume CASALS – « Adviser et derriere et devant » : Transition de l'histoire à la philosophie dans le Discours de la servitude volontaire
Marie-Dominique COUZINET – Fonction de la géographie dans la connaissance historique : le modèle cosmographique de l'histoire universelle chez F. Bauduin et J. Bodin
James J. SUPPLE – Etienne Pasquier et les « mystères de Dieu »

DOCUMENTS

- Arnaud COULOMBEL et Philippe DESAN – *Pourparler du Prince* d'Estienne Pasquier
Etienne PASQUIER – *Le Pourparler* du Prince.

Corpus n° 29, *Dossier spécial Fréret* *mis en œuvre par Catherine Volpilhac-Auger*

- Catherine VOLPILHAC-AUGER – Fréret, l'arpenteur universel
Carlo BORGHERO – Méthode historique et philosophie chez Fréret
Claudine POULOUIN – Fréret et les origines de l'histoire universelle
Nadine VANWELKENHUYZEN – Langue des hommes, signes des Dieux. Fréret et la mythologie
Jean-Jacques TATIN-GOURIER – Fréret et l'examen critique des sources dans les « Observations sur la religion des Gaulois et sur celle des Germains » (1746)
Françoise LÉTOUBLON – *Socrate au tribunal de Fréret*
Lorenzo BIANCHI – Montesquieu et Fréret : quelques notes
Monique MUND-DOPCHIE – Nicolas Fréret, historien de la géographie antique
Alain NIDERST – Grandeur et misère de l'Antiquité chez Fréret

DOCUMENTS

- Lettre de Fréret à Ramsay avec une introduction de C. VOLPILHAC-AUGER
« Sur la réminiscence » : Manuscrit inédit de Charles Bonnet (1786) par Serge NICOLAS

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 30, L'Universalité du Français en question *mis en œuvre par Pierre Pénisson*

Pierre PÉNISSON - Notice éditoriale, présentation

Réalité physiologique contre illusion universelle

I-M 800 : *vires acquirit eundo*

De la Grèce à la France

I-M 803 : *ut etiam aliquid dixisse videamur*

L'allemand successeur du français

I-M 804 : *An Gallice loquendum, an germanice*

Le français comme mode

I-M 811 : *Tout change, la langue aussi.*

La Raison change aussi de méthode.

Ecrits, habillements, tout est mode. Racine

J.D. Eberhard

I-M 812 : *Si volet usus*

DOCUMENTS :

J.B. Michaelis *De l'influence des opinions*

sur le langage, et du langage sur les opinions

Traduction : Le Guay de Prémontval, 1762

Corpus n° 31, L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières *mis en œuvre par Christiane Frémont et Henry Méchoulan*

Péninsule Ibérique

Henry MÉCHOULAN – *Rivadeneira et Mariana : deux jésuites espagnols du XVI^e siècle lecteurs de Machiavel*

Javier PEÑA – *De l'antimachiavélisme, ou la « vraie » raison d'Etat d'Alvio de Castro*

Carsten LORENZ WILKE – *Une idéologie à l'œuvre : l'Antimachiavel au Portugal (1580-1656) Angleterre*

Christiane FRÉMONT – *Politique et religion : l'anti-machiavélisme de Thomas Fitzherbert, jésuite anglais*

Italie

Jean-Louis FURNEL – *Guichardin, juge de Machiavel : modèles, dévoilement, rupture et réforme dans la pensée politique florentine*

Lucie de los SANTOS – *Les Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la première décade de Tite-Live*

Silvio SUPPA – *L'antimachiavélisme de Thomas Bozio*

Allemagne

Michel SENELLART – *La critique allemande de la raison d'état machiavélienne dans la première moitié du XVII^e siècle : Jacob Bornitz*

France

Luc FOISNEAU – *Le machiavélisme acceptable d'Amelot de la Houssaye, ou la vertu politique au siècle de Louis XIV*

Francine MARKOVITS – *L'Antimachiavel-médecin de la Mettrie*

Sommaires des numéros parus

DOCUMENTS :

I La référence obligée : Innocent Gentillet

II Extrait des Satyres personnelles, Traité historique et critique de celles qui portent le titre d'ANTI (1689, anonyme, Baillet)

III Extraits de l'article Anti-Machiavel du Dictionnaire historique de Prosper Marchand (1758-1759)

Corpus n° 32, Delbœuf et Bernheim Entre hypnose et suggestion

mis en œuvre par Jacqueline Carroy et Pierre-Henri Castel

Pierre-Henri CASTEL, Jacqueline CARROY, François DUYCKAERTS - *Présentation générale*

François DUYCKAERTS - *Delbœuf et l'énigme de l'hypnose : une évolution.*

Serge NICOLAS - *Delbœuf et la psychologie comme science naturelle.*

Sonu SHAMDASANI - *Hypnose, médecine et droit : la correspondance entre Joseph Delbœuf et George Croom Robertson.*

Jacqueline CARROY - *L'effet Delbœuf, ou les jeux et les mots de l'hypnotisme.*

Jean-Michel PETOT - *Créativité, idéodynamisme et suggestion. Note sur l'actualité de la pensée d'Hyppolyte Bernheim.*

Mikkel BORCH-JACOBSEN - *L'effet Bernheim (fragments d'une théorie de l'artefact généralisé).*

Pierre-Henri CASTEL - *L'esprit influençable : la suggestion comme problème moral en psychopathologie.*

Corpus n° 33 Théodore Jouffroy

mis en œuvre par Patrice Vermeren

Francine MARKOVITS - *Éditorial.*

Patrice VERMEREN - *Le remords de l'école éclectique, précurseur de la synthèse de la philosophie et de la révolution.*

Chryssanti AVLAMI - *Un philosophe philhellène.*

Théodore JOUFFROY : comptes-rendus

Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, troisième volume (Le Globe du 27 novembre 1824).

Œuvres complètes de Platon, traduites par Victor Cousin, tome IV ; œuvres inédites de Proclus, philosophe grec du cinquième siècle, d'après les manuscrits de la bibliothèque royale de Paris, publiées par Victor Cousin. Le sixième volume est sous presse (Le Globe du 24 mars 1827).

Jacques D'HONDT - *Hegel et Jouffroy.*

Christiane MAUVE - *L'esthétique de Jouffroy : des promesses sans suites ?*

Georges NAVET - *Le droit naturel des Eclectiques.*

Eric PUISAIS - *Jouffroy et Lerminier.*

CORPUS, revue de philosophie

Sophie-Anne LETERRIER - *Jouffroy académique.*

Emile BOUTROUX - *De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française (1897).*

Théodore JOUFFROY - *Méthode pour résoudre le problème de la destinée humaine (1831).*

Jean-Pierre COTTEN - *Bibliographie.*

Tribune Libre

Emmanuel FAYE - *Lettre ouverte. Une réécriture « néo-scolastique » de l'histoire de la métaphysique.*

Corpus n° 34

Géographies et philosophies

mis en œuvre par Marie-Dominique Couzinet et Marc Crépon

Marie-Dominique COUZINET et Marc CRÉPON - Ouverture.

Marie-Dominique COUZINET et J.F. STASZAK - À quoi sert la « théorie des climats » ?
Éléments d'une histoire du déterminisme environnemental.

PIERRE Pénisson - Maupertuis philosophe géographe.

Thierry HOQUET - La théorie des climats dans l'*Histoire naturelle* de Buffon.

Michèle COHEN-HALIMI et Francis COHEN - Rousseau et la géographie de la perfectibilité.

Jean-Marc BESSE - La géographie selon Kant : l'espace du cosmopolitisme.

Claude JAMAIN - Sur les spirales d'un escalier de cristal : la voix russe.

Anne DENEYS-TUNNEY - Le Voyage en Syrie et en Egypte de C.F. Volney : un discours de la méthode du voyage philosophique.

Marc CRÉPON - Entre anthropologie et linguistique, la géographie des langues (note sur le parcours d'Ernest Renan).

Éléments de bibliographie.

Corpus n° 35

Gabriel Naudé :

la politique et les mythes de l'histoire de France

mis en œuvre par Robert Damien et Yves-Charles Zarka

Francine MARKOVITS - *Éditorial.*

Robert DAMIEN et Yves Charles ZARKA - *Introduction : pourquoi Naudé ?*

Yves Charles ZARKA - *L'idée d'une historiographie critique chez Gabriel Naudé.*

André PESSEL - *Naudé, le sujet dans son histoire.*

Robert DAMIEN - *Des mythes fondateurs de la raison politique : Gabriel Naudé ou les bénéfiques de l'imposture.*

Simone MAZAURIC - *De la fable à la mystification politique : Naudé et l'autre regard sur l'histoire.*

Sommaires des numéros parus

Lorenzo BIANCHI - *Politique, histoire et recommencement des Lettres dans l'Addition à l'histoire de Louis XI de Gabriel Naudé.*

Paul NELLES - *Histoire du savoir et bibliographie critique chez Naudé : le cas de la magie.*

Francine MARKOVITS - *Arguments sceptiques chez Bayle et Naudé.*

Documents : Gabriel NAUDÉ

Annexe latine au chapitre VI du supplément à l'histoire de Louis XI : Édité Royal interdisant la lecture ou l'interprétation des nominaux (traduction S. Taussig).

Comptes rendus

Libertins au XVII^e siècle, édition établie, présentée et annotée par Jacques Prévot (Bibliothèque de la Pléiade), avec la collaboration d'Etienne Wolff et Thierry Bedouelle : Compte rendu de Sylvie Taussig.

Les libertins érudits en France au XVII^e siècle, collection « Philosophies » par Françoise Charles-Daubert : compte rendu de Jacques Prévot.

Livres reçus.

Varia : Gilles SIOUFFI

De l'« universalité de la langue française »...

Corpus n° 36

Jean-Jacques Rousseau et la chimie

mis en œuvre par Bernadette Bensaude-vincent et Bruno Bernardi

Bernadette BENSAUDE-VINCENT et BRUNO BERNARDI - *Pour situer les Institutions chymiques.*

I. Rousseau dans la chimie du XVIII^e siècle

Bernard JOLY - *La question de la nature du feu dans la chimie de la première moitié du XVIII^e siècle.*

Jonathan SIMON - *L'homme de verre ? Les trois règnes et la promiscuité de la nature.*

Bernadette BENSAUDE-VINCENT - *L'originalité de Rousseau parmi les élèves de Rouelle.*

Marco BERETTA - *Sensiblerie vs. Mécanisme. Jean-Jacques Rousseau et la chimie.*

II. La chimie dans la pensée de Rousseau

Florent GUÉNARD - *Convenances et affinités dans La Nouvelle Héloïse de Jean-Jacques Rousseau.*

Martin RUEFF - *L'élément et le principe. Rousseau et l'analyse.*

Bruno BERNARDI - *Constitution et gouvernement mixte – notes sur le livre III du Contrat social – .*

III. Aides à la lecture

Errata dans l'édition du Corpus des Œuvres de philosophie en langue française.

Tableau d'équivalences.

Bibliographie.

CORPUS, revue de philosophie

Corpus n° 37 **Cartésiens et augustiniens au XVII^e siècle** *mis en œuvre par Emmanuel Faye*

Emmanuel FAYE - *Cartésiens et « augustiniens » au XVII^e siècle : présentation de la question.*

Thierry GONTIER - *Sous un dieu juste, les animaux peuvent-ils souffrir ? Un argument « augustinien » pour les animaux machines.*

Roger ARIEW - *Augustinisme cartésianisé : le cartésianisme des Pères de l'Oratoire à Angers.*

Emmanuel FAYE - *Un inédit du P. Nicolas J. Poisson. Sur la Philosophie de M. Descartes.*

Emmanuel FAYE - *Arnauld défenseur de Descartes dans l'Examen du traité de l'essence du corps.*

Note sur la nouvelle édition de l'Examen d'Arnauld.

Philippe DESOCHE - *Dic quia tu tibi lumen non es : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience.*

Geneviève BRYKMAN - *L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley.*

Dinah RIBARD - *Cartésianisme et biographie : la critique de la Vie de Mr Descartes d'Adrien Baillet par le Père Boschet (1692).*

Corpus n° 38 **D'Alembert** *mis en œuvre par Francine Markovits et Jean-Jacques Szczeciniarz*

Francine MARKOVITS - *Présentation : les images de D'Alembert.*

Michel PATY - *D'Alembert, la science newtonienne et l'héritage cartésien.*

Véronique LE RU - *La philosophie « expérimentale » de D'Alembert.*

Catherine LARRÈRE - *D'Alembert et Diderot : les mathématiques contre la nature ?*

J.J. SZCZECINIARZ - *Sur la conception D'Alembertienne de l'Histoire des sciences.*

Irène PASSERON - *Les sciences physico-mathématiques dans l'arbre de la connaissance.*

Florent GUÉNARD - *Rousseau et D'Alembert : le théâtre, les lois, les mœurs.*

Sommaires des numéros parus

Corpus n° 39

Dossier Etienne de Clave / Dossier Marsile Ficin

mis en œuvre par Pierre Caye et Thierry Gontier

Francine MARKOVITS – *Editorial.*

Dossier Etienne de Clave

Bernard JOLY - La théorie des cinq éléments d'Etienne de Clave dans la *Nouvelle Lumière Philosophique*.

Hiroshi HIRAI - Les *Paradoxes* d'Etienne de Clave et le concept de semence dans sa minéralogie.

Rémi FRANCKOWIAK - Le *Cours de Chimie* d'Etienne de Clave.

Dossier Marsile Ficin : Technique et efficience à la Renaissance

Pierre CAYE et Thierry GONTIER – Introduction – Technique et méthode dans la philosophie renaissante : les paradigmes de l'efficience.

Thierry GONTIER - La technique comme capture du ciel : la lecture de la quatrième *Ennéade* de Plotin dans le *De vita cœlistus comparanda* de Marsile Ficin.

PIERRE CAYE - Science et efficience. La *Métaphysique* d'Aristote à l'épreuve du *De architectura* de Vitruve.

Teun KOETSIER - La théorie des machines au XVI^e siècle : Tartaglia, Guidobaldo, Galileo.

Corpus n° 40 :

Nature et société au XVIII^e siècle. Dossier Economie Politique.

mis en œuvre par Francine Markovits

Editorial

Francine MARKOVITS – Dossier économie politique au XVIII^e siècle

Pour servir à l'intelligence de L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, par Lemer cier de La Rivière.

Introduction générale.

Pierre Le Pesant de Boisguilbert (1646-1714).

Quesnay François (1694-1774).

Trudaine Daniel Charles (1703-1769).

Vincent de Gournay (1712-1774).

Mirabeau Victor Riquetti marquis de (1715-1789).

Lemer cier de la Rivière (1719-1801).

Le Trosne Guillaume-François (1728-1780).

Baudeau Nicolas (1730-1792).

Necker Jacques (1732-1804).

Dupont de Nemours Pierre-Samuel (1739-1817).

Eléments de Bibliographie.

Varia

Thierry HOQUET – L'histoire naturelle est-elle une science de la nature ?

CORPUS, revue de philosophie

Céline SPECTOR – Une théorie matérialiste du goût peut-elle produire l'évaluation esthétique ? Montesquieu, de *L'Esprit des lois* à *L'Essai sur le goût*.

Natalia MARUYAMA – Helvétius : les causes et les principes dans le projet d'une science morale.

Henry DENEYS – Concept et fins de l'« idéologie proprement dite » selon Destutt de Tracy (1754-1836).

Corpus n° 41 : **Jean Fernel.**

mis en œuvre par José Kany-Turpin

Editorial

Vincent AUCANTE – La théorie de l'âme de Jean Fernel.

Hiroshi HIRAI – Humanisme, néoplatonisme et *prisca theologia* dans le concept de semence de Jean Fernel.

Danielle JACQUART – La *Physiologie* de Jean Fernel et le *Canon* d'Avicenne.

Paul MENGAL – Utérus et fureur utérine chez Jean Fernel.

Roberto POMA – Tradition et innovation dans la *Physiologie* de Jean Fernel. L'accord difficile entre expérience et raison dans l'œuvre d'un médecin de la Renaissance.

Jean CÉARD – La physiologie de la mémoire, selon le médecin Jean Fernel.

Sylvain MATTON – Fernel et les alchimistes.

Corpus n° 42 **Jean de Silhon**

mis en œuvre par Christian Nadeau

Francine MARKOVITS – Éditorial.

Présentation par Christian NADEAU – Jean de Silhon. Intérêt et utilité à l'âge classique.

Robert DAMIEN : Silhon, conseiller de Richelieu, l'homme-providence.

Christian NADEAU – Obéissance et intérêt dans la politique de Jean de Silhon.

Eric MARQUER – Intérêt et utilité publique chez les premiers mercantilistes anglais (XVI^e-XVII^e siècles).

Donatienne DUFLOS DE SAINT AMAND – L'intérêt peut-il valoir comme principe d'action ? Un problème pour les moralistes et les théologiens du XVII^e siècle.

Documents réunis et présentés par Christian NADEAU – Présentation de la *Lettre de Jean de Silhon à Philippe Cospean*. – Lettre de Jean Silhon à Philippe Cospean, évêque de Nantes dans le *Recueil de lettres nouvelles*, édité par Nicolas Faret, Paris, 1627. – Jean de Silhon (1594-1667 ?). Note biographique. – Éléments de bibliographie pour l'analyse des concepts d'intérêt et d'utilité dans la littérature politique de l'âge classique.

A paraître (sous réserve de modifications).

✎ Numéros spéciaux sur Proudhon, Renouvier, J.-M. Guyau et sur l'Encyclopédie.

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

Revue de synthèse

Revue trimestrielle fondée en 1900 par Henri Berr

Rédacteur en chef : Éric Brian
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard

N° 1/2001

OBJETS D'ÉCHELLES

€ 19,06

- Laurent NOTTALE. — Relativité d'échelle. Structure de la théorie/*Scale relativity. The structure of the theory.*
- Jean-Hugues BARTHÉLÉMY et Vincent BONTEMS. — Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations/*Relativity and reality. Nottale, Simondon and relational realism.*
- Christian WALTER. — Les échelles de temps sur les marchés financiers/*Time scales in financial markets.*
- Paul-André ROSENTAL. — Qu'est-ce qu'une ressource locale? Homéostasie et microanalyse en histoire sociale/*What is a local resource? Homeostasy and microanalysis in social history.*
- Laurent NOTTALE. — Relativité d'échelle et morphogenèse/*Scale relativity and morphogenesis.*
- Vincent BONTEMS. — L'art au temps des fractales/*Art under fractalism.*
- Charles ALUNNI et Éric BRIAN. — *Specula*. I : Vers une phénoménologie d'échelle (É. Brian); II : Pour une métaphorologie fractale (C. Alunni); III : Élément de philosophie spécifique (L. Nottale); IV : Surrationalisme et logique du rationalisme (É. Brian)/*Specula*. I : *Scale phenomenology* (É. Brian); II : *Fractal metaphorology* (C. Alunni); III : *A piece of specific philosophy* (L. Nottale); IV : *Surrationalism and the logic of rationalism* (É. Brian).

Direction et rédaction

Fondation « Pour la science »
Centre international de synthèse
12, rue Colbert - 75002 Paris
Tél. +33(0)1.42.97.50.68
Fax. +33(0)1.42.97.46.46
synthese@pour-la-science.org
<http://synthese.pour-la-science.org>

Diffusion

Éditions Albin Michel
22, rue Huyghens - 75014 Paris
Tél. +33(0)1.42.79.10.00

Abonnements

CIS, A. de Soria, 12, rue Colbert
F-75002 Paris
Tarif annuel 2002
France : € 61 - Étranger : € 73

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

Revue de synthèse

Revue trimestrielle fondée en 1900 par Henri Berr

Rédacteur en chef : Éric Brian
Secrétaire de rédaction : Agnès Biard

N^{os} 2-3-4/2001

Histoire des jeux Jeux de l'histoire

€ 32

Journées Coumet, novembre 1999

Irène Passeron, Sophie Roux, Marc Barbut, Pietro Redondi,
Marta Spranzi Zuber, Marie-José Durand-Richard,
Enrico Castelli Gattinara, Karine Chemla, Jeanne Peiffer, Nicole Hulin,
Marco Panza, Catherine Goldstein, Thierry Martin, Éric Brian,
Giovanna Cifoletti et Alan Gabbey

Logique et langages – Histoire de l'histoire des sciences
Nombres, combinaisons, probabilités – Sciences à l'âge classique

*

Michel Dufour : *Le trait d'union musical tiré par Mersenne*

Direction et rédaction

Fondation « Pour la science »
Centre international de synthèse
12, rue Colbert - 75002 Paris
Tél. +33(0)1.42.97.50.68
Fax. +33(0)1.42.97.46.46

synthese@pour-la-science.org
<http://synthese.pour-la-science.org>

Diffusion

Éditions Albin Michel
22, rue Huyghens - 75014 Paris
Tél. +33(0)1.42.79.10.00

Abonnements

CIS, A. de Soria, 12, rue Colbert
F-75002 Paris

Tarif annuel 2002
France : € 61 - Étranger : € 73

La revue *Corpus* accompagne la publication des ouvrages de la Collection du Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française éditée chez Fayard sous la direction de Michel Serres. Elle contient des articles critiques, historiques et des documents. Elle est ouverte à tous.

Indépendante des éditions Fayard, elle est publiée par l'Association pour la revue *Corpus*, dont le Président est Francine Markovits. La revue est rattachée au Centre de Recherche d'Histoire de la Philosophie de Paris X - Nanterre.

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de l'Association pour la revue *Corpus*, 99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris, ☎ et Fax : 01.43.55.40.71.

BULLETIN DE COMMANDE

Informations :

Tous les numéros à nouveau disponibles. Demander la liste de nos sommaires. A paraître

Numéros spéciaux sur Proudhon, Renouvier, J.-M. Guyau et sur l'Encyclopédie.

Tarifs pour 2003 (44 et 45) :

France et CEE

Abonnement : 34 € ; remise (35% : 12 €) aux libraires, aux distributeurs, aux étudiants (photocopie de la carte). Abonnement avec réduction : 22 €.

Vente au numéro : frais de port en plus (3 € pour 1 numéro pour la France et la CEE

Du numéro 1 au numéro 14/15 8 € le numéro ; 5,2 € avec remise
 Du numéro 16/17 au dernier numéro 16 € le numéro ; 10,4 € avec remise

Prix de la série du n° 1 au n° 37
 sans remise 332 €
 avec remise 35% (116 €) 216 €

Autre pays

Mêmes conditions frais de port (avion) en plus selon poids.

- Chèque bancaire : Ordre : Association pour CORPUS
 C.C.P. ou Virement : 36 756 80 V La Source

Relevé d'identité postal :

<i>Etablissement</i>	<i>guichet</i>	<i>Numéro de compte</i>	<i>clé</i>
20041	01012	3675680V033	28

Numéros commandés :

NOM

Prénom

Fonction.....

Adresse

e-mail

Téléphone

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

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS X - NANTERRE

ATELIER INTÉGRÉ DE REPROGRAPHIE DE L'UNIVERSITÉ PARIS-X

Achevé d'imprimer en juin 2003
Dépôt légal : 2^e trimestre 2003

N° ISSN : 0296-8916

Corpus n° 43

*La connaissance du physique et du moral
(XVIIème-XVIIIème siècles)*

Sommaire

Dossier : la connaissance du physique et du moral

Thierry HOQUET <i>Présentation</i>	7
Céline SPECTOR <i>Cupidité ou charité ? L'ordre sans vertu, des moralistes du grand siècle à l'Esprit des lois de Montesquieu</i>	23
Claire CRIGNON <i>Mélancolie et réflexion : la question de la santé des hommes de lettres dans les Trois livres de la Vie de Marsile Ficin (1489) et l'Anatomie de la mélancolie de Robert Burton (1621)</i>	71
Gilles BARROUX <i>Quelle lecture du corps malade au XVIIIème siècle ? L'exemple des fièvres vu à travers le prisme de l'Encyclopédie</i>	93
Martin RUEFF <i>Apprendre à voir la nuit : l'optique dans la théorie de l'homme</i>	139
Alexandra TORERO-IBAD <i>Scepticisme et science nouvelle dans les Dialogues faits à l'imitation des Anciens</i>	227
Mariafranca SPALLANZANI <i>Possibilité, nécessité et vérité. Descartes et les nécessités de la physique</i>	269
François PÉPIN <i>L'idée d'erreur scientifique. Le cas du phlogistique</i>	295
Thierry HOQUET <i>La comparaison des espèces : ordre et méthode dans l'Histoire naturelle de Buffon</i>	355
Dossier Charles Bonnet	
Thierry HOQUET <i>Indications bibliographiques</i>	419
Christiane FRÉMONT <i>La métaphysique et la théologie dans les sciences naturelles : Bonnet et Leibniz</i>	423