

HISTOIRE DES SCIENCES

Alain BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*. Paris, Les Belles Lettres, 1999. 15 × 21,5, 379 p., chronol., bibliogr., index (L'Âne d'or).

Étape dans le chantier engagé depuis plus de dix ans par l'auteur sur l'histoire de la scolastique médiévale, le livre d'Alain Boureau est non seulement l'occasion d'examiner un objet de recherche bien circonscrit, mais également de prendre la mesure d'un projet et d'une méthode qui dépassent largement l'« affaire Jean Peckham ». Le savoir scolastique produit dans l'Occident de la fin du Moyen Âge fait partie de ces objets historiques « apatrides », revendiqué tout à la fois par les historiens, les philosophes, mais aussi les spécialistes des sciences, de la théologie ou du langage. Dans ce contexte de confrontations, tantôt fécondes, tantôt conflictuelles, Boureau donne dans l'introduction les grandes lignes de sa méthode. La scolastique est analysée sur trois plans. Elle est d'abord le produit d'individualités dont les parcours sont fondamentaux pour interpréter l'ensemble du phénomène historique – c'est pourquoi le livre propose de suivre le cheminement d'un homme, Jean Peckham. Mais la scolastique est aussi un univers de doctrines savantes, et l'historien ne peut faire l'économie d'une bonne maîtrise des enjeux intellectuels de ces textes. Enfin, la scolastique est un « fait social », et ce de plusieurs manières : elle est un univers constitué de groupes sociaux, avec des solidarités et des antagonismes, qui participent aussi de la construction intellectuelle et doctrinale, mais surtout elle entretient des rapports avec l'ensemble de la société de son temps.

L'auteur déploie une histoire « totale » de la scolastique à travers ces trois dimensions – les individus, les doctrines, les pratiques sociales – en s'appuyant sur le parcours de Peckham, en particulier dans ses moments de conflictualité, qui mettent en évidence le jeu des forces intellectuelles et sociales au sein des savoirs médiévaux. C'est pourquoi le point de départ de son propos (chap. I) est une condamnation promulguée en 1286 par Peckham, franciscain, maître en théologie, archevêque de Cantorbéry. La procédure et le contenu de cette censure visant un certain nombre de thèses théologiques sont étudiés en détail, de manière à reconstituer la généalogie de l'affrontement et les camps en présence. Émerge ainsi le véritable enjeu du débat, le statut du corps mort, et plus particulièrement du corps mort du Christ, avant sa résurrection. Boureau poursuit donc son enquête dans cette direction, et montre (chap. II) comment ce corps mort était pensé par certains auteurs scolastiques à partir de la notion de « forme substantielle unique ». Ce passage d'un chapitre à l'autre est caractéristique : à partir du texte de 1286, l'auteur

épuise successivement chaque piste, en dépliant progressivement le sens de la condamnation. La théorie de la forme substantielle unique postule que « l'homme, comme toute substance du monde [...], se constitue par l'action d'une forme, et d'une seule forme, sur une matière » (p. 39). Boureau montre la genèse de cette notion dans la scolastique du XIII^e siècle : sa naissance ne semble pas conflictuelle, mais son développement par Thomas d'Aquin et Albert le Grand, dans une perspective aristotélicienne, est fortement contestée dans les années 1260, en particulier par Bonaventure, ce dernier inspirant une génération de Franciscains prête à en découdre avec la pensée thomiste dans les années 1270. Ainsi, les crises doctrinales qui secouent l'université de Paris dans les années 1270 sont étroitement liées à des conflits sociologiques, comme la rivalité entre Franciscains et Dominicains. La reconstitution minutieuse de l'affrontement montre comment la thèse thomiste est contrée par des arguments augustinien, en particulier chez Robert Kilwardby, puis chez Henri de Gand et Pierre de Jean Olivi, tandis que le débat, cantonné au départ à la philosophie naturelle, est progressivement pris en charge par la théologie. La condamnation de 1286 s'éclaire donc une nouvelle fois, sous un autre angle : Peckham condamne la forme substantielle unique, au terme d'années de débat, parce qu'elle pose, du point de vue théologique, des problèmes graves sur le statut du cadavre du Christ.

L'enquête se déplace alors une nouvelle fois : après avoir établi que le texte de 1286 visait la forme substantielle unique, puis avoir retracé l'affrontement autour de cette notion, l'auteur aborde maintenant son lien avec le cadavre du Christ (chap. III) en remarquant le processus de « théologisation » du débat : la forme unique est condamnée non pas pour son application philosophique originelle, mais pour les conséquences théologiques qu'on pourrait en tirer. Ce chapitre est l'occasion de mêler à l'histoire des doctrines savantes une anthropologie de la société médiévale : la question du statut du cadavre n'est pas seulement un *casus*, mais une réalité, par exemple dans la pratique de la division des corps des souverains, ou bien dans le cas des reliques. Dans toutes ces situations, le problème est le même : un cadavre, est-ce un homme ? La dimension théorique du problème rencontre des pratiques concrètes : le sang du Christ, qui est séparé de la forme qui faisait l'unité de l'homme et de Dieu, peut-il avoir conservé sa sacralité, et donc être l'objet d'un culte ? Le sens commun chrétien le voudrait, mais la raison scolastique, du moins chez les Franciscains, considère que non, à cause de la négation de la « forme unique » : l'homme est un agrégat qui peut être défait, et dont les parties ne conservent pas la nature de l'ensemble. C'est finalement Henri de Gand, en 1276, qui donne sa formulation achevée au problème : pour lui, le corps ne peut avoir une forme unique puisque pendant que le cadavre du Christ était au tombeau, son âme était descendue aux Enfers. Si le corps du Christ est resté celui d'un homme pendant ce temps (ce qui est une nécessité), c'est bien qu'il était pourvu d'une forme propre, qui ne peut pas être une forme unique substantielle. Cette position est une attaque en règle contre les thèses de Thomas d'Aquin, qui jouent ici un rôle central à l'arrière-plan : la condamnation de 1286 prend sa source chez Henri de Gand, et vise au premier chef le thomisme des Dominicains.

Le chapitre IV est donc consacré à la confrontation de Thomas avec Peckham, par la reconstitution de leurs parcours et surtout de leurs désaccords, ce qui donne lieu à une biographie intellectuelle du maître franciscain, protagoniste majeur des conflits scolastiques des années 1270-1280 (même si certains pans de son activité sont laissés de côté, comme son rôle à la Curie et ses recherches en optique). En contrepoint de ce chapitre, les chapitres V, VI et VII modifient une nouvelle fois le point de vue ; la condamnation de 1286 n'est plus inscrite seulement dans un débat théologique ou une rivalité rancunière contre Thomas, mais aussi dans la pratique ecclésiastique de Peckham. L'homme ne se résume pas à sa carrière de théologien, puisqu'il devient aussi archevêque en 1279, et Boureau cherche également de ce côté des éléments pour éclairer l'épisode de 1286. En montrant les responsabilités de gestionnaire de Peckham, le fait qu'il était consulté par d'importants laïcs ou ses ambitions réformatrices, l'auteur mesure l'influence de la pratique d'un homme d'Église sur sa réflexion théologique. L'attention se porte tout particulièrement (chap. VI) sur la visite pastorale de Peckham à Oxford en 1284 : la distance entre l'Archevêque et les théologiens est devenue de plus en plus importante, d'autant que ses anciens adversaires parisiens ont conquis entre-temps des positions fortes à l'université d'Oxford. La violente censure de 1286 est aussi à placer dans le fil d'un parcours qui éloigne Peckham du milieu universitaire, et qui le pousse à traiter sans bienveillance les spéculations théologiques dont il ne maîtrise plus bien les nouveautés. Enfin, le chapitre VII analyse une dernière péripétie de la vie de l'Archevêque, l'affaire « Thomas de Cantiloupe », qui contribue également à expliquer la crise de 1286. Thomas de Cantiloupe, évêque d'Hereford, était mort en 1282, alors qu'il allait plaider auprès du pape contre une sentence d'excommunication fulminée contre lui par Peckham. Lorsque ses ossements furent rapatriés, ils se mirent à saigner dans la province de Cantorbéry, accusant ainsi Peckham d'avoir fait un martyr. Les relations entre les deux hommes avaient été complexes : ils s'opposaient par leur milieu social (Jean était d'origine modeste, au contraire de Thomas), et même si Thomas avait été l'élève de Jean, le conflit éclata au sujet des juridictions respectives des deux prélats. Malheureusement pour Peckham, accusé de s'être acharné sur Thomas, ce dernier, dès sa mort, eut la réputation d'être un saint : c'est pourquoi l'épisode du saignement du cadavre, qui mettait Peckham face à la croyance populaire, est si crucial.

Arrivé au « cadavre qui saigne », Boureau repart vers la spéculation savante (chap. VIII), pour montrer comment l'épisode, intégré dans une réflexion théorique, a pu également peser sur la censure de 1286, et venir renforcer la détermination de Peckham. L'auteur montre comment la cruentation, ce saignement du cadavre, est progressivement problématisée par la scolastique, qui pose la question de la valeur juridique du saignement, ainsi que celle de son lien avec les sciences naturelles (est-il miraculeux ou non ?). C'est une très belle démonstration de la façon dont l'Université a pu s'emparer de questions pratiques de la société médiévale en leur faisant subir une torsion profonde, de manière à construire des objets de spéculation scientifique. L'auteur montre finalement un Peckham écartelé, tentant d'avoir une attitude cohérente entre sa pratique d'archevêque et sa réflexion intellectuelle.

Ainsi s'achève la généalogie de la condamnation de 1286, dont l'auteur a pu exposer les dimensions intellectuelles, sociales, mais aussi pratiques. Le neuvième et dernier chapitre examine les conséquences de l'épisode de 1286 sur la vie de Peckham en particulier et la vie intellectuelle de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle en général. Boureau montre la postérité de la question de la forme unique et du cadavre chez des auteurs comme Guillaume d'Ockham, Godefroid de Fontaines, ainsi que plus généralement dans la conception du changement, du mouvement ou de l'Immaculée Conception. Le triomphe de la forme unique au concile de Vienne, en 1311-1312, marqua l'échec final de Peckham, qui était mort en 1292.

L'épilogue du livre dégage les grandes lignes de la réflexion. Le parcours de Peckham et ses malheurs sont l'objet d'un bilan sociologique et intellectuel, et plus largement, ils sont l'occasion de s'interroger sur les censures, qui ont fait l'objet de nombreuses études d'histoire intellectuelle. L'auteur révèle le manque d'efficacité de la censure de 1286, tout en remarquant ses effets, ce qui est très différent. Elle est productrice d'instruments conceptuels nouveaux, même si la rencontre entre les croyances et la scolastique est manquée, puisque la scolastique ne s'empare du cadavre qui saigne que pour le transformer et en faire un pur objet spéculatif. La démarche scolastique témoigne de la volonté de construire une connaissance scientifique à partir de cas limites théologiques, ce que l'auteur appelle les « grandes cibles sacrées », comme le cadavre du Christ, ou la conception de la Vierge. C'est en ce sens que l'aspect le plus original de la démarche générale d'Alain Boureau est illustré par ce livre : il s'agit pour lui de construire une « anthropologie scolastique » en jouant sur le double sens du mot, anthropologique historique de la scolastique peut-être, mais surtout étude historique de la scolastique en tant qu'elle fut elle-même une anthropologie. La scolastique est non seulement un objet d'étude, mais aussi, dans une approche réflexive, une théorie de l'homme, qui est partie prenante dans la construction des savoirs occidentaux dont nous sommes les héritiers, et dont il faut restituer la logique historique.

Au total, *Jean Peckham* constitue un ouvrage remarquable par l'intérêt de son sujet, mais surtout par la nouveauté, l'originalité et l'efficacité de sa méthode. Jusque dans sa construction narrative, le livre se veut expérimental. À partir du texte de 1286, chaque chapitre aboutit à un nouveau problème qui ouvre à son tour le chapitre suivant, et le lecteur parcourt le livre comme une succession de pièces en enfilade – s'apercevant finalement qu'il est revenu à son point de départ, mais qu'il connaît désormais l'agencement de l'édifice. *Jean Peckham* n'est pas une biographie : l'individu est une clef de voûte épistémologique, mais aussi littéraire (le livre aurait d'ailleurs pu s'appeler, selon l'auteur, « l'archevêque et les cadavres ») d'une recherche qui vise moins à désigner des causes – souvent suspectes – à la condamnation de 1286, qu'à en restituer les conditions, démarche moins facile, mais couronnée de succès.

William Graham Lister RANGLES, *The Unmaking of the medieval Christian cosmos, 1500-1760. From solid heavens to boundless aether*. Aldershot, UK-Singapore, Ashgate, 1999. 16 × 24, xv-274 p., ill., bibliogr., index.

L'ouvrage de William Graham Lister Randles décrit le long et progressif effondrement du cosmos médiéval chrétien depuis son établissement au XII^e siècle, avec l'importation des manuscrits d'Aristote et leur confrontation avec le récit de la genèse, jusqu'à sa disparition dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, avec la permission donnée par les autorités ecclésiastiques romaines d'enseigner la théorie de l'héliocentrisme. L'auteur tente une histoire des relations entre la science et la religion en choisissant comme objet d'étude l'idée des cieux. Cette idée semble particulièrement appropriée à une telle entreprise, se situant à la croisée de la science nouvelle qui se développe grâce à des observations astronomiques plus précises et plus nombreuses et des polémiques théologiques issues de la Réforme et de la Contre-Réforme. Cependant, l'un des intérêts de ce livre tient à la stratégie de l'auteur, qui évite d'opposer la figure de la science nouvelle triomphante, strictement rationnelle, et celle d'une Église catholique figée et conservatrice. Certes, il met en évidence l'opposition majeure entre l'Église réformée plus critique à l'égard d'Aristote et plus ouverte aux preuves astronomiques et l'Église catholique inféodée à un aristotélisme sclérosé. Mais il insiste également sur les tentatives courageuses de certains théologiens catholiques, notamment d'auteurs italiens et portugais, pour intégrer ces nouvelles preuves scientifiques à leurs doctrines. Cette opposition entre les deux Églises concernant l'accueil qu'elles font aux découvertes sur la nature matérielle des cieux rythme l'ouvrage en ordonnant l'étude thématique selon un plan binaire, Europe du Nord protestante et Europe du Sud catholique. Pendant la longue période du Moyen Âge, les théologiens scolastiques se sont efforcés de travailler à une synthèse cohérente entre le récit de la Création de la genèse et les conceptions physiques et astronomiques des Anciens. Le premier chapitre décrit cette lente élaboration où toutes les philosophies grecques – aristotélicienne, platonicienne et stoïcienne – sont mises à contribution. L'auteur présente, tout d'abord, les trois modèles de cieux qui prônent une telle synthèse, celui du Pseudo-Clément (325-380), celui de saint Basile (329-379) et celui d'Isidore de Séville (570-636), qui tous s'organisent autour de trois traits fondamentaux considérés par l'auteur comme les caractéristiques majeures du cosmos médiéval chrétien : l'empyrée, un concept théologique qui désigne un au-delà des cieux, demeure des bienheureux ; le firmament, un concept biblique assimilé à la sphère des étoiles fixes ; et, enfin, le ciel des sept planètes dont on interroge la nature solide ou fluide. La difficulté d'accommoder les principes aristotéliciens avec la doctrine chrétienne est examinée dans les écrits de Robert Grosseteste, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Gilles de Rome et Alphonse Tostado. Une attention toute particulière est accordée à la question de l'usage des cinq sens dans l'empyrée, et l'auteur estime que les efforts menés par les théologiens pour découvrir des issues aux difficultés de cette question précise ont peut-être servi à se libérer du carcan de la pensée aristotélicienne. Il est intéressant de noter que le concept basilien d'un premier ciel ou empyrée assimilé à une lumière incorporelle,

antérieure à la Création, annonce à la fois les reproches adressés par les Jésuites à Descartes quant à la nature nécessairement indépendante de son étendue indéfinie et la confusion entre le corporel et l'incorporel que Descartes stigmatise à son tour chez Henry More et qui sera reprise par Isaac Newton.

Le deuxième chapitre étudie la résurgence, à la Renaissance, des concepts néoplatoniciens et stoïciens d'un ciel liquide ou aérien et la requête humaniste d'étudier les textes dans leur langue originelle. D'où la restauration du sens hébreu du terme « Firmament » (*Rakiah*) qui ne signifie pas ferme mais étendu. Les théologiens protestants, comme Martin Luther, Philipp Melancthon et Jacob Ziegler, adoptent la conception d'un ciel liquide ou aérien, et contestent l'existence de l'empyrée, suivant en cela l'enseignement du théologien catholique Gabriel Biel qui a montré que les âmes ne pouvaient y résider, n'étant pas soumises à la notion de lieu. Le protestant italien Girolamo Zanchi propose la notion de lieu non physique pour désigner l'empyrée. Quant aux théologiens catholiques, le consensus est loin d'être fait : Agostino Steuco est mis à l'Index en 1583 et en 1596 pour avoir soutenu la nature créée et éternelle de l'empyrée ; sur le front des conservateurs, les jésuites espagnols Luis de Molina et Francisco Suarez s'opposent à Steuco et procèdent à une nouvelle aristotélisation des cieux qui sera abandonnée par les théologiens catholiques au XVII^e siècle placés devant les nouvelles preuves astronomiques. Le sixième chapitre est entièrement consacré à l'étude de la disparition de l'empyrée dès le XVI^e siècle pour les protestants et, près d'un siècle plus tard, pour les théologiens catholiques et sous l'effet des conceptions cartésiennes.

Le troisième chapitre examine les travaux scientifiques qui contredisent la doctrine scolastique des cieux solides et le quatrième leur réception par les érudits. Le premier coup est porté par l'opticien Jean Pena qui affirme que la théorie optique contredit la doctrine aristotélicienne concernant la nature matérielle des cieux, affirmation corroborée par les observations de Tycho Brahé et de Christoph Rothmann, malgré leur désaccord au sujet de la nature de cet air (Rothmann rompt totalement avec la quintessence aristotélicienne et Brahé conserve prudemment la différence entre l'air et l'éther). Enfin, Johann Kepler développe son concept d'un air éthéré fluide (*aura aetherea*) pour remplacer la cinquième essence aristotélicienne. Dans l'ensemble, les protestants adoptent la science nouvelle. Quant aux Jésuites catholiques, la difficulté de maintenir les conceptions aristotéliciennes les conduit à adopter des positions très variées selon leur province d'origine (Espagne, Italie ou Portugal). Le septième chapitre est à cet égard d'une grande utilité en examinant les manuels d'enseignement des universités tant catholiques que protestantes, qui témoignent de cette grande diversité et de la prudence avec laquelle l'optique et l'astronomie nouvelles sont progressivement adoptées par les auteurs catholiques.

La question de l'infini est traitée pour elle-même au cinquième chapitre et donne l'occasion à l'auteur d'établir une double filiation entre Nicolas de Cuse, Giordano Bruno et René Descartes d'une part, et Francesco Patrizi, Henry More, Pierre Gassendi et Isaac Newton d'autre part.

Enfin, le huitième chapitre examine l'impact du cartésianisme et du copernicainisme en Europe. À ce titre, il est intéressant de noter que Descartes est d'emblée

étudié dans certaines universités protestantes et que sa doctrine est, en quelque sorte, importée en France et marquée par sa provenance indépendamment du contenu de ses thèses. Seule sa physique est discutée dans la section des cours de philosophie, habituellement consacrée à la critique des systèmes astronomiques. C'est ce qui explique que l'auteur puisse l'associer à Nicolas Copernic.

L'ouvrage de Randles est un outil de recherche très précieux par la précision avec laquelle il décrit les positions de chacun des protagonistes qui contribuèrent à élaborer une représentation cohérente du monde, malgré le caractère antagoniste ou contradictoire des différentes sources, aristotélicienne, biblique ou astronomique. Cette disparité des sources explique la richesse de la conception médiévale chrétienne du cosmos, mais leur contrariété est également cause de sa disparition progressive.

Solange GONZALEZ

Systèmes de pensée précartésiens. Études d'après le colloque international organisé à Haïfa en 1994, réunies par Ilana ZINGUER et Heinz SCHOTT. Paris, Honoré Champion, 1998. 15,5 × 22,5, v-366 p., index (Champion-varia, 21).

Une dramatique négligence sur le plan éditorial : voilà la première impression qui se dégage de l'apparence formelle de cet ouvrage. La plupart des articles sont abandonnés au stade de « premières épreuves » non corrigées, et abondent en fautes de frappe. Sur les quatorze illustrations de l'article sur les portraits de Paracelse, douze ont été « oubliées », tout comme la totalité des dix-neuf figures de l'article de Monika Grünberg-Dröge intitulé « The role of illustrations in scientific literature in pre-Cartesian times », ce qui rend cette contribution entièrement dénuée de sens. Personne n'a pris la peine de vérifier la langue des articles, ce qui entraîne d'incompréhensibles croisements linguistiques, le cas le plus malheureux étant la contribution d'Anne Eusterschulte, qui porte le titre incompréhensible de « Ficino's concept of soul, spirit and cosmic harmony concerning the influence on Giordano Bruno's natural magic ». Le chef-d'œuvre de cette liste de crimes éditoriaux est cependant le surréaliste index, où l'on trouve non seulement des entrées séparées pour « Aristote », « Aristoteles » et « Aristotle », pour « Allemagne » et « Germany » et, de façon assez symptomatique, pour « Tower of Babel » et « Turris Babel » (etc., etc.), mais aussi où l'entrée « Paul » renvoie en même temps à saint Paul, Paul Oskar Kristeller, Heinz Paul et à Wolfgang Pauli. Que « Pierre » renvoie à un certain nombre de personnes portant un tel prénom ou nom de famille, ainsi qu'à la « pierre philosophale », découle tout simplement de la logique de l'« écriture automatique » de cet index, qui se termine sur une virgule, après « Venice », sans mentionner le nom du premier éditeur ni « Vitellio », ni « Xenophanes », etc.

La deuxième impression, qui concerne la cohérence de l'ouvrage, ne s'avère que légèrement plus favorable. Quiconque, en se fondant sur le titre du livre, attend

des contributions sur les « systèmes de pensée précartésiens » sera bien déçu. Comme l'explique l'introduction, le « Colloque international à Haïfa », pour lequel à l'origine ces contributions étaient écrites, était « un projet commun de recherche portant sur Paracelse et le paracelsisme européen » (p. I). En effet, la plupart des articles portent sur Paracelse, ses sources et son influence. Mais alors, pourquoi la dénomination de « systèmes », et pourquoi l'adjectif « précartésiens » ? Ce mystère n'est expliqué nulle part, mais à partir de remarques faites par plusieurs auteurs s'impose l'évidence qu'ils adoptent une interprétation perverse de la notion d'« épistémè » de Foucault, dont ils font usage pour signifier que Paracelse était le champion de la pensée holistique de la Renaissance et Descartes le mauvais père d'un monde froid de la machine. Ilana Zinguer pense que, pendant la période magique de la Renaissance, « les sciences constituaient un bloc dont les ramifications se consolidaient les unes les autres » (p. II). Roland Edighoffer ajoute que cette « science précartésienne » était à la fois « épistémè et gnosis, une science totale » (p. 333). Mais cet état heureux de totalité avait un désavantage : Zinguer cite Koyré selon qui la Renaissance aurait été caractérisée par « une crédulité sans borne » (p. III). Or, si cela est vrai, on se demande comment un âge si crédule et dépourvu de sens critique ait pu produire de quelconques « systèmes » ! Et bien entendu on ne sera pas étonné de ne rencontrer aucun système dans cet ouvrage, malgré le fait que la littérature philosophique des XVI^e et XVII^e siècles ait produit un nombre important de réels « *systemata* ». Au lieu de cela, Bruno Pinchard soutient de manière convaincante que, pour le lecteur de l'œuvre de Paracelse, « le sentiment est celui de découvrir une mythologie se constituant, qui a renoncé à rendre raison de ses principes selon un concept » (p. 143). En fait, les articles de cet ouvrage retracent une variété d'idées situées soit à l'intérieur de l'âge magique du holisme, soit, comme Christoph Dröge semble le préférer, sur « *the long road of pre-Cartesian thought towards the gates of the magic garden of modern science* » (p. 271).

La troisième impression, produite par la qualité des contributions individuelles, est heureusement la plus favorable. Bien qu'une bonne partie des vingt articles adopte l'idée abusive selon laquelle, pendant la Renaissance, tout avait à faire avec tout (ce qui explique notamment les explications confuses des théories anciennes et modernes de la matière données par Ilana Zinguer, p. 171, et Wilhelm Schmidt-Biggemann, p. 307), d'autres articles fournissent d'importantes contributions dans le domaine de l'histoire des idées. Le volume s'ouvre sur le texte hautement informatif de Wolfgang Neuser sur un certain nombre d'idées de la Renaissance concernant le statut ontologique des mathématiques, où il compare entre eux le *judicium* de Ramus, les *proprietates* de Patrizi, la *figuratio* de Bruno, les *ideae divinae* de Kepler, et le *substratum naturae* de Galilée. Dans son article, Peter Dilg réussit à montrer que, malgré les révolutions médicales du XVI^e siècle (les nouvelles plantes médicinales venues du Nouveau Monde, le paracelsisme, le néogalénisme humaniste), le fonds pharmaceutique de la *materia medica* est resté presque entièrement inchangé. Volker Roelcke tente également avec succès de démontrer que les notions de « contraction » et d'« expansion » étaient à la base de toute une série de croyances scientifiques et philosophiques de Robert Fludd, y

compris la transmutation de la matière et la circulation du sang. Ces articles sur certains aspects individuels de la philosophie et de la science de la Renaissance sont rassemblés autour d'un groupe de contributions portant sur Paracelse et le paracelsisme. Et, à l'intérieur de ce groupe, on trouve un noyau d'arguments qui traitent spécifiquement du rapport entre le paracelsisme et la Kabbale. Christoph Dröge retrace la « Jewish and humanist thought in the works of Paracelsus », et parvient à dégager une série de croyances kabbalistiques et hermétiques qui ont exercé une influence directe sur Paracelse. De façon similaire, Heinz Schott, qui examine l'imagerie de la lumière et du feu chez Paracelse, aboutit à certaines sources kabbalistiques. Le fait que les idées kabbalistiques et le paracelsisme se trouvaient mêlés même encore au XVII^e siècle fait l'objet de la démonstration de Roland Edighoffer, qui identifie certaines des sources de la *Fama Fraternitatis* rosicrucienne.

Cependant, étant donné l'usage multiple et l'abus fait des idées kabbalistiques, l'existence de douzaines de faux travaux de Lull et de Paracelse, et la relation difficile entre chrétiens et juifs à l'époque de Paracelse, il faut bien sûr être extrêmement prudent lorsqu'on fait usage de ces termes pittoresques. C'est pourquoi le mieux serait pour tout lecteur de ce volume de commencer sa lecture par l'excellent essai de Jean-François Maillard, intitulé de façon sommaire « Vicissitudes et avatars de l'hermétisme et de la Kabbale à la fin de la Renaissance », qui retrace avec une grande précision terminologique les relations historiques et conceptuelles mouvantes qu'ont entretenues ces deux groupes de croyance et de pratiques au cours des siècles.

Christoph LÜTHY

Jean-Pierre SCHANDELER, *Les Interprétations de Condorcet. Symboles et concepts (1794-1894)*. Oxford, Voltaire Foundation, 2000. 15,5 × 24, xx-333 p., bibliogr., index (SVEC, 2000 : 03).

C'est un plaisir réel que de pouvoir signaler à l'attention de ses lecteurs potentiels un ouvrage qui le mérite sans presque aucune réserve. Irréprochablement instruit par l'érudition vraie qui résulte d'une longue et persévérante enquête, irréprochablement écrit d'une main sobre, ferme et précise – en dépit de quelques coquilles et d'un index lacunaire –, pourvu d'une fort utile bibliographie et d'un recensement des éditions et des traductions de l'*Esquisse*, le travail de Jean-Pierre Schandeler ne constituera pas seulement ce qu'il est convenu d'appeler un excellent « instrument de travail » au sens où il se présenterait comme une somme impressionnante d'informations qu'il aurait enregistrées avec méthode – ce qui ne serait déjà certes pas si mal ! Il est aussi, et surtout, destiné à mettre en cause précisément la « méthode » en élaborant un nouveau type d'objets qui ne pouvait prendre forme que par le décroissement méticuleux de pratiques dont l'académisme a au contraire pour mission de garantir les frontières, et cela sans jamais succomber

pour autant à l'éclectisme brouillon qui permet de parler n'importe comment de n'importe quoi. Non, il s'agit bien d'un ouvrage de références au sens où il met en œuvre une déontologie inédite qui impose ses règles avec la modestie qui sied à l'efficacité. S'il fallait souhaiter quelque chose à l'auteur, ce serait alors ceci : que ni l'une ni l'autre ne lui portent excessivement préjudice !

L'enquête n'est ni un commentaire sur Condorcet et les Lumières, ni une histoire des idées politiques au siècle suivant. Au lieu de se demander encore une fois : « Qu'est-ce que les Lumières ? », Schandeler préfère montrer ce qu'on en a fait, c'est-à-dire comment elles firent l'objet d'une « assimilation » qui fut aussi bien leur constitution rétrospective : on inventa les Lumières en se les appropriant. C'est alors seulement, si l'on prend conscience de ce double processus, c'est-à-dire si l'on comprend ce que sont *nos* Lumières (p. 1), celles dont nous nous réclamons aujourd'hui, à des fins militantes, comme d'un donné alors qu'il s'agit d'une construction *post festum*, c'est seulement donc si l'on prend conscience de cela que l'on peut se demander ce que put bien être réellement cette incroyable effervescence dont, sous le nom de « Lumières », nous avons fait notre glorieux, mais indécis, patrimoine. Voici donc ce qui est en jeu : non seulement affirmer, mais encore prouver, à partir du cas exemplaire de Condorcet, qu'il faut être dix-neuviémiste *avant* d'être dix-huitiémiste et *pour* pouvoir l'être avec quelque efficacité. Gageons par conséquent que la prochaine étape de cette œuvre naissante se présentera comme un regard enfin naïf sur lesdites Lumières, à l'éclat alors renouvelé...

Mais en quoi donc Condorcet peut-il être dit « exemplaire » ? En ce qu'il fut à la fois philosophe de haute volée et acteur d'une révolution que l'on n'en finit pas de prétendre achever ? En ce qu'il fut à la fois l'ultime représentant des « Lumières » et le promoteur d'un temps nouveau qu'il conjugua toutefois encore au pluriel, celui du Progrès, en référence auquel toutes les polémiques du siècle suivant devaient, positivement ou négativement, se déployer, y compris quand elles s'efforcèrent de le disjoindre d'avec la mathématique sociale et l'instruction républicaine, soit les deux autres grands thèmes qui définirent l'héritage incertain de Condorcet. Et peut-être est-ce justement parce que ce temps lui-même s'est irrévérablement défait sous nos yeux « comme à la limite de la mer un visage de sable » que, d'un seul coup, Condorcet redevient perceptible derrière « Condorcet », son homonyme rétroactif alors déchiffrable comme tel.

On aura donc compris qu'étudier les *interprétations* de Condorcet, ce n'est certainement pas plus analyser son *influence* que sa *réception* : dans les deux cas, en effet, on présupposerait l'existence de Condorcet sans guillemets, c'est-à-dire d'une œuvre donnée et réductible à des significations identifiables et identifiées une fois pour toutes par l'auteur comme par son lecteur, et dont l'on chercherait simplement à montrer quelles altérations elles produisirent ou subirent. Aussi bien, Schandeler ne croit pas aux « trahisons » (p. 284-285) : pour qu'il y ait trahison, il faudrait d'abord qu'il y eût un texte univoque, identique à lui-même et toujours disponible. Mais on se gardera aussi bien d'admettre, au contraire, qu'il faudrait se donner pour objet l'*effectuation* d'une œuvre qui aurait accompli tout ou partie de sa puissance dans les lectures qui en auraient été faites et qui, loin de lui être

infidèles, lui auraient permis de produire ses effets – comme si Condorcet s’était réalisé, plus ou moins aléatoirement, dans « Condorcet » (voir Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 103).

Pour mieux esquiver ces divers canons méthodologiques, Schandeler met en œuvre deux grands instruments, une périodisation et une distinction. La périodisation va de la mort de Condorcet (1794) au centenaire de celle-ci tel qu’il fut mis en scène par la III^e République – « après 1894, Condorcet est un héros de la République » (p. 10). Et ce siècle doit être subdivisé en trois périodes qui se chevauchent plus qu’elles ne se succéderaient exactement. De 1792 à 1805, c’est l’exploitation de Condorcet par les Idéologues qui publient l’*Esquisse* et vantent Condorcet-Socrate contre Robespierre le Vandale, mais qui demeurent au fond très réticents à la perfectibilité indéfinie comme à la mathématique sociale et à un système d’enseignement qui prétendait homogénéiser l’élémentaire au supérieur. La deuxième va du premier Empire à 1870 et met en regard, d’un côté, la fonction ambivalente de précurseur que Saint-Simon et Comte confèrent à l’auteur de l’*Esquisse* avec, d’un autre côté, les bio/hagiographies qui, à travers Condorcet, réécrivent emblématiquement la Révolution à coup d’anecdotes bien choisies – ici, les analyses des textes d’Arago et de Sainte-Beuve forcent l’admiration. La troisième période, enfin, s’étend de 1870 à 1894 et montre comment s’opéra la « canonisation républicaine » dont Jules Ferry fut l’un des principaux artisans.

Mais il faut encore croiser cette périodisation, un peu bancal peut-être, avec une distinction cardinale qui, comme l’indique le sous-titre de l’ouvrage, oppose les symboles aux concepts, soit deux grands « types discursifs » qui s’attachent respectivement à la figure (héroïque ou fanatique, c’est selon) et aux thèses, sans qu’on puisse jamais bien sûr les dissocier radicalement (p. 9-10 et 221-222). Le discours symbolique n’ignore pas les concepts, il les contourne plutôt pour mettre en scène autre chose, un récit édifiant ; le discours conceptuel n’ignore pas non plus les symboles car il ne saurait jamais en être tout à fait pur. C’est pourquoi toute interprétation de Condorcet *intrique* les deux registres, elle les monte comme on le dit d’un bijou, et le problème est de savoir comment l’un domine l’autre et parvient, plus ou moins rigoureusement, à se le subordonner (voir les belles analyses de Michelet et Larousse, p. 179-180). Au lieu donc de s’en remettre aux divisions d’une polémologie paresseuse qui admettrait l’existence stable d’antagonismes facilement étiquetables – républicains/libéraux/socialistes... –, Schandeler fait apparaître des configurations mouvantes où les clivages traversent les camps eux-mêmes, de telle sorte, par exemple, que ceux que l’on a pris l’habitude d’appeler « républicains » apparaissent comme ne s’étant pas toujours accordés, loin de là, sur ce qu’il fallait faire des Lumières en général et de Condorcet en particulier.

On comprend peut-être mieux alors comment celui-ci, soustrait à la gangue interprétative qui a fini par le recouvrir au cours de tout un travail dont cet ouvrage est l’analyse magistrale, peut révéler en creux un nouveau visage, autrement énergique que celui du plat partisan des Lumières et des femmes, des Noirs et de la laïcité.

La dernière partie de ce livre devrait, en particulier, être impérativement lue par tous ceux qui, aujourd'hui, se réclament d'une *École* mythique que Condorcet aurait conçue et Ferry enfin réalisée pour le plus grand bien de la République qui aurait ainsi trouvé sa véritable assise, l'égal accès de chaque futur citoyen au savoir, fondant un véritable régime de l'Universel (voir l'ouvrage désormais classique de Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982, dont celui de Schandeler constitue peut-être la plus fine réfutation à ce jour quand bien même il répugne à la polémique) – à charge pour nous maintenant de défendre cette osmose, pourtant ô combien singulière sinon miraculeuse, de la pédagogie et de la politique contre la barbarie, la mondialisation ou tous les adversaires que l'on voudra. Ce qui est ici montré de manière très convaincante, c'est à quel point l'école de Ferry n'est justement pas celle de Condorcet : sous prétexte de libérer l'élève en l'intégrant à la communauté citoyenne, elle l'intègre en vérité *au lieu de* le libérer (p. 264, 266, 282, 283). Là où Condorcet, en effet, pensait le savoir en opposition au pouvoir, celui-ci étant par essence l'ennemi de celui-là, Ferry conçoit une école militante qui superpose instruction et éducation et qui, modérément égalitaire, par la loi du 16 juillet 1881, n'accordera la gratuité qu'à l'école primaire.

Or, c'est encore du pouvoir comme intrinsèquement corrupteur qu'il est question dans le débat séculaire qui s'est noué autour du concept, irrémédiablement énigmatique, de « perfectibilité indéfinie ». Si, en effet, « tout pouvoir est naturellement ennemi des Lumières » (cité p. 7 et 249), et si celles-ci sont vouées, par essence, à se perfectionner indéfiniment, il faut bien envisager que celui-là s'avère de moins en moins nécessaire, et cela revient à dire que la République elle-même pourrait bien se trouver emportée à son tour dans ce grand processus qui tend, en définitive, à instituer une sorte de révolution permanente, ou plutôt à dissiper toute institution pour autant que chacun parvienne à faire réellement usage de son propre entendement (voir la citation d'Elme Caro, p. 212, et la profonde remarque des p. 215 et 250). Après tout, le gouvernement (républicain ou non), c'est l'institution par excellence, et l'institution, c'est le palliatif décroissant des Lumières. On comprend mieux ainsi que Ferry ait refoulé l'auteur de *l'Esquisse* pour privilégier le pédagogue (p. 144 et 285) – et quel pédagogue ! Et l'on comprend mieux comment se profile ici un autre Condorcet, moins fantomatique, plutôt le contemporain de William Godwin (c'est d'ailleurs Condorcet et Godwin que Malthus discute pour l'essentiel dans la première édition de *l'Essai sur le principe de population* (1798) ; ici Schandeler passe très vite (p. 204-205), mais il est vrai que ce n'est pas son objet puisqu'il s'est restreint au XIX^e siècle français, ce qui est déjà considérable) et du jeune Johann Gottlieb Fichte. Un Condorcet que l'on a alors de bonnes raisons de relire, ce qui reste le meilleur hommage qui puisse lui être rendu.

Bertrand BINOCHÉ

Lorraine DASTON, dir., *Biographies of scientific objects*. Londres-Chicago, University of Chicago Press, 2000. 15,5 × 22,8, ix-307 p., ill., index.

Les *Biographies of scientific objects* réunies sous la direction de Lorraine Daston sont les contributions au colloque « The coming into being and passing away of scientific objects » tenu en 1995 au Max Planck Institute for the History of Science de Berlin. Elles entendent proposer de nouvelles vues sur l'ontologie et la notion d'objet, afin de penser l'apparition et la disparition des objets scientifiques ou de la valeur de scientificité qui leur est attachée. L'ensemble de ces monographies conjugue ainsi l'étude historique avec la réflexion sur l'historicité de la catégorie d'« objet scientifique », voire avec l'explication des transformations catégoriales de la science. Un tel programme rappelle celui de l'épistémologie bachelardienne, tout comme l'ambition de reconstruire l'ontologie, mais il opère par la généralisation du concept d'objet (à toute référence ayant pu valoir scientifiquement) plutôt que par sa spécification dans la science contemporaine. Se réclamant du traité *De la génération et de la corruption* d'Aristote, ce projet s'inscrit dans la tradition du nominalisme anglo-saxon : les « objets » ne sont ici, presque toujours, que les sténographies (des « noms » plutôt que leurs référents hypothétiques) dont on suit la trace dans les livres, et « l'ontologie » consiste principalement à établir les règles lexicologiques et rhétoriques de mise en situation.

Dans l'introduction, intitulée « Le passage à la génération des objets scientifiques », Daston expose les contradictions logiques entre la position absolue d'existence ou de non-existence d'un objet et la narration de sa trajectoire épistémique (qui suppose un début et une fin). En mesurant son degré de « saillance » (« *salience* »), c'est-à-dire les diverses façons par lesquelles des phénomènes auparavant indisponibles viennent à focaliser l'attention scientifique « et sont ainsi transformés en objets scientifiques » (p. 6, ici et dans la suite, c'est nous qui traduisons), elle indique le cadre très souple destiné à accueillir des contributions extrêmement hétérogènes, dont le dénominateur commun serait paradoxalement d'appréhender des cas limites des notions d'objets et de science. L'introduction d'un concept « d'existence relative » prétend ainsi évacuer l'enjeu de la pré-existence et l'opposition entre réalisme et constructivisme. Avec « Preternatural philosophy », Daston retrace l'histoire d'une discipline « extra-ordinaire » : l'explication des phénomènes « par lesquels la nature s'écartere de son cours ordinaire », selon la définition de Bacon. *Le prateter naturam* se prête évidemment bien à la mise en évidence de la volatilité de la saillance : l'envolée puis la chute de la valeur de la corne de licorne, à mesure que le cours de la corne de narval se fait connaître, révèle les faiblesses ontologiques de la science des objets extraordinaires. Car les trois types de saillance que sont l'obscur, le rare et le difficile à concevoir fondent une science sans avenir : l'instabilité de l'obscur renvoie à l'explication par la régularité de l'inexplicablement irrégulier ; la rareté est toujours relative, parfois illusoire ; le difficile à concevoir présente les deux handicaps. Dans ces conditions d'autodestructivité, l'observation du principe de symétrie paraît artificielle, où l'on feint d'ignorer que la science des chimères est elle-même chimérique, et le lecteur sera sans doute surpris d'apprendre que « la

philosophie extraordinaire (*preternatural philosophy*) n'est pas, pour ainsi dire, morte de mort naturelle » (p. 33). La « cannibalisation » par d'autres disciplines invoquée par Daston maintient alors la fiction de l'existence « naturelle » de l'objet, au risque de heurter les historiens des sciences pour qui une psychanalyse de la connaissance doit dissoudre la consistance imaginaire des faux objets. La latitude et l'économie de l'agnosticisme épistémique engendrent donc des distorsions, voire des aberrations (au sens optique), quand sa perspective devient stratégie d'écriture : il faut prévenir toute confusion entre le programme rationaliste d'une épistémologie assumant sa fonction normative (Bachelard) et les descriptions de cette « épistémologie historique », qui mériterait davantage le nom « d'épistémologie historicisée », comme l'indique Yves Gingras dans son compte rendu pour *Isis* de l'ouvrage *Des sciences et des techniques. Un débat* (Paris, Armand Colin, 1998).

La neutralisation des distinctions entre science périmée, sanctionnée ou en progrès, qui intègre au lexique de l'histoire des sciences des « objets » dont la référence ou la scientificité est mal assurée, caractérise plusieurs autres contributions, mais détermine aussi des lignes de résistances axiologiques. « Dreams and self-consciousness » de Doris Kaufmann examine la science des rêves de l'*Aufklärung* et propose un parallèle avec la formation de la psychanalyse par analogie entre deux périodes où la théorisation de la subjectivité se conjugue à l'affirmation d'une identité bourgeoise. « Mutations of the self in Old Regime and postrevolutionary France » de Jan Goldstein adopte aussi l'hypothèse d'un lien entre capitalisme et devenir du « soi » : à partir de Condillac jusqu'à Cousin en passant par les idéologues, l'institution d'une psychologie du moi visait à rétablir la stabilité sociale en éradiquant la version sensualiste du soi, imprégnée de matérialisme et dépourvue de portée morale, tout en réactivant les anciens principes de l'âme catholique. « An entirely new object of consciousness, of volition, of thought » de Peter Wagner joue de l'ambiguïté entre l'histoire de la sociologie (la formation de concepts sur la société) et l'histoire au second degré de la notion de société pour conclure que la référence à la « *society* », en dépit de ses insuffisances conceptuelles, ne disparaîtra que si « une solution supérieure est donnée à la problématique politique » (p. 157). Marshall Sahlins défend lui aussi, dans « “Sentimental pessimism” and ethnographic experience ; or, why culture is not a disappearing “object” », la pérennité d'une notion, la « culture », en dépit de la mutation de sa référence et de son autoréférentialité : il s'oppose ainsi aux discours sur l'âge d'or révolu de l'anthropologie et de l'authenticité. Ces contributions ont en commun de rapporter les évolutions de la saillance à celle de la structure sociale et économique sans établir de partage définitif entre construction idéologique et science.

D'autres travaux débordent ou subvertissent le cadre fixé : Rivka Feldhay, dans « Mathematical entities in scientific discourse », étudie avec minutie la tentative avortée de Paulus Guldin pour former une « physique mathématique » au sein de la théologie jésuite : il démontrait la possibilité théorique du mouvement de la Terre par assimilation du centre du monde aristotélicien au centre de gravité de la physique archimédienne. Analysant finement les résistances théologiques à la construction d'une contemporanéité entre l'espace hétérogène et qualitatif d'Aristote et

l'espace homogène et quantitatif d'Archimède, Feldhay ne s'interroge pas toutefois sur ce caractère « anachronique » qu'elle attribue à Guldin (tout comme ses supérieurs jésuites). Car, qui, des théologiens orthodoxes condamnant l'entreprise ou de Guldin qui tentait de brouiller les lignes entre théologie mathématisée et physique galiléenne, opère la lecture la plus anachronique d'Aristote ?

« The coming into being and passing away of value theories in economics (1776-1976) » de Gérard Jorland consiste en une synthèse récapitulative des transformations du concept de valeur utilisant l'épistémologie bachelardienne pour éviter le discontinuisme radical des relativistes. Il restitue des bifurcations et des rationalisations *a posteriori* dans un modèle qu'on pourrait dire « en cascade » : « [...] une théorie scientifique naît pour résoudre un problème émergent et reste en vigueur tant qu'elle y parvient, c'est-à-dire tant que les autres problèmes qu'elle engendre elle-même sont résolus à leur tour. Et elle disparaît sous la pression de problèmes irrésolus, ce qui peut signifier l'abandon de la résolution qu'elle proposait voire du problème lui-même » (p. 118). Parfois proche des formulations de Larry Laudan dans *La Dynamique de la science* (Bruxelles, Mardaga, 1977), cette approche rationaliste implique toutefois de rétablir la valeur normative du progrès en science.

Le contraste entre épistémologie historique et historicisée est aussi utile pour saisir l'équivocité fondamentale de la contribution de Bruno Latour, l'un des seuls contributeurs à tenter de remplir la partie théorique du programme dans « On the partial existence of existing and nonexisting objects » : en théorisant l'évolution de la saillance comme consolidation ou érosion de l'existence relative des objets, Latour livre une méthode de quantification de la réalité des objets par la mesure de la réticulation technique. Mais la temporalité de cette « existence relative » se trouve absolutisée par le refoulement de la référence à la science actuelle. L'article commence ainsi par une dénonciation de « l'anachronisme » de l'attribution *a posteriori* de la cause du décès de Ramses à la tuberculose et présente la rétroprédiction d'une façon pour le moins déroutante dont Jacques Bouveresse a souligné le caractère fallacieux dans son ouvrage *Prodiges et vertiges de l'analogie* (Paris, Raisons d'agir, 1999). En outre, il symétrise les conceptions de Pasteur et la théorie des générations spontanées de Félix Pouchet pour rappeler *in fine* : « Je ne sais pas pour vous, mais en ce qui me concerne, je vis dans un réseau pasteurien, chaque fois que je mange un yaourth pasteurisé » (p. 263). La tournure protagoréenne du révisionnisme historique étant acceptée comme allant de soi, cet article prolonge le malentendu entre les horizons anglo-saxon et français, d'autant plus que les mêmes matériaux sont employés par Latour dans le chapitre iv de *L'Espoir de Pandore* (Paris, La Découverte, 2001) pour défendre une conception « réaliste » de la science. L'importance du concept « d'enveloppe matérielle » suggère cependant qu'il ne s'agit ni de relativisme ni de réalisme mais, dans l'un et l'autre cas, d'une forme d'idéalisme nominaliste (dont la garantie théologique serait refoulée).

Le texte de Jed Z. Buchwald, « How the ether spawned the microworld », présente aussi des risques de dérapage dans l'uchronie, mais ceux-ci sont tempérés par le fait que son constructivisme se situe explicitement dans l'horizon d'un « microcosme de papier » (p. 212) étudiant des « effets par computation de

papier » (p. 218). L'examen de l'évolution de la structure du microcosme, à partir de la théorie des potentiels de George Green jusqu'à l'épuisement de la notion d'éther, aboutit à l'hypothèse explicative selon laquelle de telles théories ne pouvaient naître qu'en Hollande (où il était possible d'amalgamer différentes traditions culturelles) et qu'elles furent supplantées par les théories modernes parce que celles-ci procuraient aux physiciens des tâches « intéressantes à réaliser et à prendre comme occasion de rivaliser » (p. 225). Hans-Jörg Rheinberger se propose aussi, dans « Cytoplasmic particles », d'élaborer une épistémologie de la recherche et de ses « objets transitoires » qui circulent entre disciplines ou éclatent entre différentes catégories. Il procède à une synthèse ambitieuse, mêlant traditions française (François Jacob, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem) et anglo-saxonne (Michael Polanyi, Ian Hacking, George Kubler). L'extrême raffinement des analyses permet d'éviter la plupart des écueils des formulations relativistes ou réalistes, mais la question ontologique censée motiver ce recueil s'en trouve suspendue tout comme elle l'était dans son ouvrage *Toward a history of epistemic things* par une déconstruction derridienne des pièges du substantialisme au profit de l'activité de différences. Enfin, on peut s'interroger sur la pertinence de « Life insurance, medical testing, and the management of mortality » de Theodor M. Porter dont l'objet est l'évolution des normes d'évaluation des risques par les agents d'assurance. L'exposé de l'interdépendance des agents est intéressante mais l'appartenance d'une telle étude à l'histoire des sciences est plus que douteuse.

La disparité entre l'ambition unificatrice proclamée et l'aspect rhapsodique d'une collection d'études de cas rend problématique la perspective « biographique » : elle fonctionne comme une stratégie d'arasement du relief épistémologique, permettant la confrontation non conflictuelle entre plusieurs disciplines et traditions de recherche réunies autour d'un label dont l'extension au premier degré (n'importe quel objet pseudo-scientifique) entraîne la vacuité de la compréhension au second degré (le concept épistémologique d'objet).

Vincent BONTEMS

Georges CANGUILHEM, *Écrits sur la médecine*. Av.-pr. d'Armand ZALOSZYC. Paris, Seuil, 2002. 14 × 20,5, 128 p. (Champ freudien).

À l'heure où la fonction sociale de la recherche médicale apparaît comme un enjeu crucial des politiques de santé, on conseillera ces *Écrits sur la médecine*, cinq articles parus entre 1955 et 1989, qui prolongent la thèse de médecine *Le Normal et le pathologique*, en confrontant, comme les « Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique » de 1963-1966, la normativité vitale aux normes sociales.

« L'idée de nature dans la pensée et la pratique médicales » (*Médecine de l'homme*, 43, 1972) applique la récurrence de l'épistémologie historique à la médecine. Après avoir reconnu le risque d'une rétrospection « projetant rétroactivement dans le passé les principes théoriques et les préceptes techniques de l'enseignement

médical actuel, [qui] entreprend de juger Hippocrate, comme si l'aval du cours de l'histoire transparaisait dans l'amont » (p. 19), Georges Canguilhem évalue l'héritage hippocratique de la médecine moderne à la lumière de l'évolution des références à la Nature. Tandis que la célébration de la « guérison naturelle » par la littérature d'inspiration naturiste s'expose à être pervertie en une « utilisation astucieuse du désarroi des malades pour la vente de quelque orviétan, même sous forme d'imprimé » (p. 26), la transformation des concepts et pratiques cliniques (au « moment où la médecine fonde son diagnostic non plus sur l'observation de symptômes spontanés mais sur l'examen de signes provoqués », p. 28) justifie *a posteriori* « certaines des intuitions de l'antique médecine naturiste par la découverte progressive de mécanismes d'autorégulation et de stabilisation organiques, dont l'explication est aujourd'hui cherchée dans des modèles de réaction active, autrement dit de *feed-back* » (p. 29). C'est ainsi autant l'héritage bachelardien en épistémologie que celui d'Hippocrate en médecine qui se trouve justifié par la réactualisation de concepts au nom de valeurs rationnelles : « La médecine contemporaine ne peut mieux honorer Hippocrate qu'en cessant de s'en réclamer, elle ne peut mieux célébrer la justesse approchée de sa conception de l'organisme qu'en refusant sa pratique d'observation et d'expectation » (p. 30). L'épistémologie transforme son objet en isolant, par récurrence, ses composantes rationnelles, et trouve son pendant dans la réduction des métaphores : « On peut en faire la psychanalyse et retrouver le visage de la Mère dans la figure de la Nature » (p. 30).

Cette pratique « orthodoxe » de l'épistémologie s'attire de nombreuses critiques quant à sa sublimation d'une science « pure ». Dans « Les maladies », article rédigé pour l'*Encyclopédie philosophique universelle* en 1989, l'auteur instille quelques anticorps contre cette contamination réactive de l'histoire des sciences par le constructivisme social d'analyses marxiste, foucauldienne ou (par avance) latouriste. Si les conditions sociales déterminent le « régime » de la normativité biologique et peuvent aller jusqu'à entraîner « une interversion de finalité qui fait de la multiplication et de l'efficacité croissante des actes médicaux et chirurgicaux, dans les sociétés industrielles à haute technicité de protection sanitaire, un risque de multiplication des défaillances du système biologique interne de résistance aux maladies » (p. 38), la variabilité des normes induites ne tend pas tant à imposer un relativisme qu'une prise en compte de la relativité de l'individuation à un milieu : « Manger des fèves équivaut à s'empoisonner pour le Méditerranéen que son patrimoine génétique prive d'une certaine diastase. Le même déficit enzymatique a valu, au contraire, à quelques populations africaines un surcroît de résistance au paludisme » (p. 39). Sans nier les processus de « disciplinarisation » à l'œuvre dans l'institutionnalisation de l'hôpital comme espace d'analyse et de surveillance de maladies cataloguées, construit et gouverné pour fonctionner comme « machine à guérir », ni « l'attention intéressée, à tous les sens du terme, que depuis la même époque les sociétés de type industriel ont accordée à la santé des populations ouvrières » (p. 40), qui témoignent de « l'existence d'une composante de nature sociale, donc politique, dans l'invention de pratiques théoriques actuellement efficaces pour la connaissance des maladies » (p. 41), Canguilhem voit dans la question « Ne doit-on pas également reconnaître des causalités d'ordre sociologique

dans l'apparition et le cours des maladies elles-mêmes ? » (p. 42) le risque de dérives mystifiantes : « [...] il est abusif de confondre la genèse sociale des maladies avec les maladies elles-mêmes » (p. 43).

« La santé. Concept vulgaire et question philosophique » (*Cahiers du séminaire de philosophie*, 8, 1988) dévoile la racine nietzschéenne du concept de normativité (voir Guillaume Leblanc, *Canguilhem et les normes*, Paris, Presses universitaires de France, 1998) et explore l'ambivalence des théorisations du « capital santé ». Antérieur à toute théorisation (« Qui de nous ne parlait pas de ce qui est sain et de ce qui est nuisible avant la venue d'Hippocrate ? », Épictète, *Entretiens*, liv. II, 17, cité p. 49), la santé possède un sens vital, elle est d'abord un concept vulgaire dont toute théorisation s'avère problématique comme « une thèse en attente d'auteur » (p. 54). La contradiction entre le sujet vivant et les critères applicables à la troisième personne constitue la polarité du spectre idéologique de la santé. Car la science véhicule aussi une idéologie : « La diffusion d'une idéologie médicale de spécialistes fait que souvent le corps est vécu comme s'il était une batterie d'organes » (p. 66). Mais la dénonciation de celle-ci est-elle légitime quand elle revient à « préconiser la santé sauvage, le retour à la santé fondatrice, par rejet des scléroses qu'on dit consécutives à des comportements savamment contrôlés, est-ce le moyen de revenir à la vérité du corps ? » (p. 67). Il n'y a certes pas de solution purement technique au problème de la santé, puisque, comme Maurice Merleau-Ponty l'a écrit dans *Le Visible et l'invisible* : « La philosophie est l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question » (cité p. 68).

Dans « Une pédagogie de la guérison est-elle possible ? » (*Nouvelle revue de psychanalyse*, 17, 1978), c'est le problème de la traduction interne au langage savant et des jeux des transferts métaphoriques qui est posé. Guérir, c'est, selon l'étymologie, protéger, défendre, munir, contre une agression ou une sédition. Mais dès le XVII^e siècle, la métaphore militaire cède à la représentation de l'organisme comme économie. Prenant ici le contre-pied de sa thèse de médecine, Canguilhem rappelle que « l'intégrité organique a été une métaphore de l'intégration sociale avant de devenir matière à métaphore inverse » (p. 74). D'autres sources, comme les principes de conservation ou d'invariance sur lesquels sont fondées la mécanique et la cosmologie de l'époque classique, éclairent l'impureté et la difficile autonomisation des concepts médicaux : « Si l'homéostasie peut sembler, à première vue, comparable avec la conservation spontanée, célébrée par la médecine de l'âge classique, elle ne peut cependant en être tenue pour isomorphe, dans la mesure où l'ouverture sur l'extérieur est désormais tenue pour constitutive des phénomènes proprement biologiques » (p. 76). Dans ces conditions, la psychanalyse de la science ne peut aboutir à l'expulsion complète de toutes les métaphores et le sens même de la pratique thérapeutique exige la permanence d'une dimension mythique : « Si l'augmentation de la durée de vie vient confirmer la fragilité de l'organisme et l'irréversibilité de sa déchéance, si l'histoire de la médecine a pour effet d'ouvrir l'histoire des hommes à de nouvelles maladies, qu'est-ce donc que la guérison ? Un mythe ? » (p. 80). La langue « bien faite » doit intégrer ses propres limitations, « santé et guérison relèvent d'un autre genre de discours que celui dont on apprend le vocabulaire et la syntaxe dans les traités de médecine et dans les

conférences de clinique » (p. 83) et la figure idéale du thérapeute associerait l'objectivité impersonnelle au « don » du guérisseur. Comment respecter l'« être-là pour un devenir non préordonné, dans la hantise de sa fin » (p. 89) ? Le rapprochement fait par Kurt Goldstein entre thérapeute et pédagogue est une piste : « Le médecin qui se décide à guider le malade sur le chemin difficile de la guérison “ne sera en état de le faire que s'il a la profonde conviction qu'il ne s'agit pas, dans le rapport médecin-patient, d'une situation basée uniquement sur une connaissance du type de la causalité, mais qu'il s'agit d'un débat entre deux personnes dont l'une veut aider l'autre à acquérir une structure aussi conforme que possible à son essence” » (p. 92). Ni les proclamations de rupture faussement novatrices des « anti-x », ni sans doute les aménagements réformistes de la formation hospitalo-universitaire (« enseignement de la participation “conviviale” et [...] examens d'aptitude au contact humain », p. 96) ne suffiront. Mais citant (est-ce un hasard ?) la phrase fétiche de Gilles Deleuze (« Toute vie est bien entendu un processus de démolition »), Canguilhem observe que F. Scott Fitzgerald ajoute : « La marque d'une intelligence de premier plan est qu'elle est capable de se fixer sur deux idées contradictoires sans pour autant perdre la possibilité de fonctionner. On devrait par exemple pouvoir comprendre que les choses sont sans espoir, et cependant être décidé à les changer » (*La Fêlure*, Paris, Gallimard, 1963, p. 341, cité p. 99).

L'enjeu des analogies et la nécessité d'un engagement par-delà les modélisations démobilisantes étaient déjà au centre de l'article intitulé « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société » (*Cahiers de l'Alliance israélite universelle*, 92, 1955) très proche de la thèse *Le Normal et le pathologique* : « L'assimilation usuelle tantôt savante et tantôt vulgaire, de la société à un organisme est-elle plus qu'une métaphore ? » (p. 102). Canguilhem y relève que « l'assimilation de l'organisme à une société, c'est l'idée de la médication sociale, l'idée de la thérapeutique sociale » (p. 106), puis que le prolongement de la notion de « milieu intérieur » (Claude Bernard) par « l'homéostasie » de Walter Cannon, s'il produit un gain dans l'ordre de la modélisation, ne garantit aucune légitimité supplémentaire à sa transposition à la société. La conception de la dialectique sociale comme autorégulation est simpliste comparée aux réflexions contemporaines : là où l'autorégulation pense de manière symétrique le progrès et la réaction, Henri Bergson, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, ouvre l'horizon d'un engagement universel contre les dérives d'une société entière. La remarque qu'une « société est plutôt de l'ordre de la machine ou de l'outil que de l'ordre de l'organisme » (p. 120) anticipe sur la critique du concept d'homéostasie par Gilbert Simondon, en même temps qu'elle use philosophiquement de la récurrence en réactualisant Bergson : « Le signe objectif qu'il n'y a pas de justice sociale spontanée, c'est-à-dire pas d'autorégulation sociale, que la société n'est pas un organisme et que par conséquent son état normal est peut-être le désordre et la crise, c'est le besoin périodique du héros qu'éprouvent les sociétés » (p. 123). La conclusion normative « que la société n'est pas un organisme, qu'on ne doit pas laisser dire qu'elle peut s'apparenter à un organisme », confirme l'image rigoriste caractéristique de Canguilhem (p. 124).