



HAL
open science

‘Savoir pourquoi’. Métaphysique du jugement et histoire de l’esprit modernes chez Fontenelle

Sophie Audidière, Rioux-Beaulne Mitia

► To cite this version:

Sophie Audidière, Rioux-Beaulne Mitia. ‘Savoir pourquoi’. Métaphysique du jugement et histoire de l’esprit modernes chez Fontenelle . Bahier-Porte, Christelle; Poulouin, Claudine. Écrire et penser en Moderne, Champion, 2015, 978-2-7453-2958-5. halshs-02077804

HAL Id: halshs-02077804

<https://shs.hal.science/halshs-02077804>

Submitted on 23 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« SAVOIR POURQUOI »
METAPHYSIQUE DU JUGEMENT ET HISTOIRE DE L'ESPRIT MODERNES CHEZ
FONTENELLE

Un régime de tensions parcourt l'écriture de Fontenelle. La mise au jour de ce régime de tensions permet, pensons-nous, non seulement de mieux comprendre le sens de sa démarche, mais aussi de comprendre en quoi cette démarche est à ses yeux recommandable, au sens où elle peut être considérée comme caractéristique d'un *ethos* spécifiquement moderne. En juxtaposant les expressions « métaphysique du jugement » et « histoire de l'esprit », le titre de cet article veut rendre compte de cette tension entre deux registres discursifs enchevêtrés dans nombre d'écrits fontenelliens. L'un pourrait être placé sous les auspices d'une théorie de la connaissance, c'est-à-dire d'une enquête à visée normative cherchant à fixer les conditions auxquelles les énoncés doivent répondre pour pouvoir être considérés comme vrais ; l'autre relève plutôt de ce qu'on pourrait appeler une anthropologie de la croyance, et correspond à une recherche descriptive qui vise à produire une généalogie des savoirs.

Malgré la quasi-omniprésence de ces deux registres d'écriture dans l'œuvre de Fontenelle, un groupe de textes incarne cette tension de manière particulièrement prégnante. Il s'agit de morceaux que l'abbé Trublet a joints aux *Œuvres* de M. de Fontenelle¹, publiées par ses soins après la mort de celui-ci sur la base de manuscrits qu'il a hérités, auxquels les commentateurs se réfèrent parfois sous les titres de *Fragments d'un Traité de la raison humaine*, *De la connaissance de l'esprit humain*, et *Analogie de la matière et de l'esprit*. Ces textes occupent une place particulière dans l'œuvre de Fontenelle, parce qu'ils donnent à penser que ce dernier avait échafaudé un projet empruntant le ton et la forme d'un traité philosophique, plus proche donc des *Doutes sur le système des causes occasionnelles* ou des *Éléments de*

¹ En 1758 est publiée l'édition des *Œuvres de Monsieur de Fontenelle*, Paris, Brunet, 10 vol., dont les 8 premiers volumes sont identiques à l'édition des *Œuvres* de 1742 (Paris, Brunet) et dont les deux derniers, numérotés IX et X, sont composés par Trublet. On y trouve entre autres et en particulier les *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, les *Fragments d'un Traité de la raison humaine* (contenant un fragment sous ce même titre, suivi d'un fragment intitulé « Autre fragment », d'un autre intitulé « Loi de la pensée », d'un « Fragment sous ce titre : Réveries diverses »), *De la connaissance de l'esprit humain* (sous-titré « Fragment »), *Analogie de la matière et de l'esprit* (sous-titré « Fragment » et contenant un passage titré « Autre fragment »), *Sur l'instinct*, *Sur l'histoire*. Les références sont désormais dans cette édition.

la géométrie de l'infini que des *Entretiens sur la pluralité des mondes*.

Dans ce qui suit, nous déployons ces deux registres discursifs enchevêtrés comme les moments d'une trajectoire philosophique qui conduit de la recherche des fondations du savoir à la constitution d'une disposition à l'égard du savoir. Ainsi, nous voudrions essayer de situer et de formuler ce qui constitue, pour Fontenelle, le problème posé par la théorie du jugement chez les Modernes, et montrer comment seul l'ajout d'une histoire de l'esprit permet de surmonter sa difficulté principale. Dans un second temps, nous voudrions montrer comment cette histoire de l'esprit peut, à son tour, donner lieu à une nouvelle métaphysique du jugement, comprise à l'aune d'une théorie du vraisemblable. Or de façon tout à fait remarquable, comme nous le verrons enfin, cette théorie du vraisemblable prend appui sur la réflexion que Fontenelle mène dans les années 1690² sur l'expérience dramatique et qui le conduit, à partir d'une réflexion sur l'histoire des œuvres, à l'élaboration du programme d'une véritable esthétique. La démarche philosophique fontenellienne trouve ainsi son sens dans le fait que ses stratégies d'écritures forment autant de dispositifs qui visent à produire chez le lecteur une certaine attitude de spectateur-philosophe.

Nous suggérons ainsi la séquence chronologique suivante : *l'Histoire du théâtre français jusqu'à M. Corneille*, la *Vie de M. Corneille* et les *Réflexions sur la poétique* (œuvres non datées) seraient contemporaines du *Parallèle de Corneille et de Racine* (publié en 1693), dont elles offrent les développements et le soubassement théoriques nécessaires à sa compréhension. Cette réflexion sur le vraisemblable dramatique n'est pas close par les *Réflexions sur la poétique*, mais tout au contraire ouvre le programme non seulement d'une philosophie esthétique développée dans *Sur la poésie en général*³ (publié en 1751 mais dont la rédaction peut dater des années 1710) mais aussi, c'est notre hypothèse de lecture, d'une métaphysique du jugement développée dans les *Fragments* et dont la dimension temporelle ou historique, ou, plus précisément encore : moderne, est portée précisément par le concept de vraisemblable élaboré d'abord pour l'art dramatique. Ainsi, on pourrait situer la rédaction des *Fragments*, pour lesquels on ne dispose d'aucun élément de datation

² D'après Trublet, l'ensemble constitué par *l'Histoire du théâtre français jusqu'à M. Corneille*, la *Vie de M. Corneille* et les *Réflexions sur la poétique*, publié en 1742 seulement, est mis au net à la fin des années 1690. Voir Trublet, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. de Fontenelle*, seconde édition, Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1759, p. 299.

³ C'est la thèse de Jean Dagen, « L'esthétique rationnelle de Fontenelle », Gérard Ferreyrolles et Laurent Versini (dir.), *Le Livre du monde, le Monde des livres. Mélanges en l'honneur de François Moureau*, Paris, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 2012, p. 263-277.

autre que textuel, des premières années du XVIII^e siècle⁴.

De la théorie de la connaissance à l'anthropologie de la croyance

Dans les *Fragments* en question, Fontenelle énonce la nécessité d'entreprendre un traité qui prend l'esprit humain pour objet de la façon suivante : « Ce n'est que par notre raison que nous parvenons à la découverte de ce qui nous est inconnu, et notre raison elle-même nous est aussi inconnue que tout le reste⁵ ». Cela signifie proprement que notre savoir évolue, que nous découvrons des choses nouvelles, mais que nous ne savons pas comment ni pourquoi – thème qui, on le sait, est au cœur de la pensée moderne depuis Bacon. Or le fait de ne pas comprendre les mécanismes de l'esprit nous rend impuissants à déterminer, devant une proposition donnée, si nous devons ou non lui donner notre assentiment. Nous croyons donc toutes sortes de choses sans pouvoir déterminer avec certitude si elles sont vraies ou fausses. On se souviendra que c'est là en un sens le diagnostic le plus radical que Descartes, à la suite de Montaigne, pose sur son temps : devant l'absence de critère pour séparer le vrai du faux, nous sommes livrés au scepticisme ou à la superstition.

On se souviendra, de même, que la stratégie du doute vise précisément à sortir de cette condition malheureuse en distinguant ce que je juge vrai – ce que je crois effectivement –, de ce qui est doté de certitude – ce que je dois croire. Pour cela, il suffit d'un acte de la volonté par lequel le doute devient « hyperbolique ». Descartes, en effet, nous convie à cesser de croire tout ce qui n'est pas assuré afin d'isoler ce qui ne peut pas être faux. Ce qui résiste à cette épreuve – ce dont le *cogito* permet de faire l'épreuve – fera émerger un fil conducteur qui mène la raison humaine jusqu'à son assise véritable : la véracité divine, qui donne la règle permettant de faire le partage entre croyance fautive et croyance vraie, puisque la raison sait désormais qu'elle n'est pas le jouet d'un Dieu trompeur lorsqu'elle suit son fil déductif :

J'ai reconnu qu'il y a un Dieu, parce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'en suite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai... et ainsi j'en ai une vraie et certaine science. [...] Je sais déjà que je ne peux me tromper dans les jugements dont je connais clairement les raisons. Me dira-

⁴ Alain Niderst considère que « certaines pages » de cet ensemble peuvent dater de 1690 ou de 1700, et d'autres de 1750 ; dans tous les cas les *Fragments* lui apparaissent indispensables à la compréhension de la philosophie de Fontenelle. *Fontenelle à la recherche de lui-même*, Paris, Nizet, 1972, p. 495-496.

⁵ *Fragments d'un Traité de la raison humaine*, in *Œuvres*, éd. cit., t. IX, p. 273.

t-on que j'ai tenu autrefois beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles j'ai reconnu par après être fausses? Mais je n'avais connu clairement ni distinctement aucune de ces choses-là, et, ne sachant point encore cette règle par laquelle je m'assure de la vérité, j'avais été porté à les croire par des raisons que j'ai reconnu depuis être moins fortes que je m'étais pour lors imaginées.⁶

Sans commenter ces lignes longuement analysées par ailleurs, quelques remarques sur ce passage fourniront un éclairage sur le programme de Fontenelle, qui s'annonce délibérément comme une mise en cause de la véracité divine comme point d'ancrage de la légitimité de la connaissance humaine.

La critique radicale des savoirs traditionnels mise en avant dans le *Discours de la méthode*, reprise et amplifiée ensuite par la mise en scène des *Méditations*, produit un effet de table rase : elle affirme, au fond, que tous les savoirs forgés avant que ne soient découvertes la méthode cartésienne et sa fondation dans la véracité divine sont proprement équivalents dans leur prétention à la vérité. Rien ne pouvant permettre de les distinguer, il a fallu les rejeter tous. De la sorte, ce qui distingue en droit un savoir d'un pseudo-savoir ne tient pas à l'adéquation de ce qui est pensé et de ce qui est hors de l'esprit, mais au fait que ce qui est pensé conformément à la méthode est doté de la certitude qui est conférée à cette dernière suite à la découverte de la véracité divine.

Ce nivellement, qui constitue ce qu'il y a de plus radical dans la pensée de Descartes, tient à la posture philosophique que ce dernier adopte : celle-ci est définie de manière anhistorique, au sens où elle ne repose pas sur un état antérieur du savoir. Au contraire, même, elle prend le contre-pied de ce qu'elle juge être l'état permanent du savoir avant elle. Ce n'est qu'à ce titre qu'elle peut mobiliser le *topos* de la rupture avec une telle force, affirmant s'arracher à une histoire du savoir caractérisée par l'errance et fonder un temps nouveau qui est celui d'un progrès maîtrisé. Or, cette fondation survient à la faveur d'un acte que Descartes, avec toute l'ambiguïté qu'on lui connaît, qualifie tantôt de volontaire, tantôt de simplement heureux⁷. C'est dire à quel point, dans ces deux cas, le geste cartésien n'est pas l'effet de l'histoire. Il aurait pu survenir n'importe quand, puisqu'il dépendait d'un acte de la volonté ou du hasard.

⁶ R. Descartes. *Méditations touchant la première philosophie*, V, dans *Œuvres de Descartes*, C. Adam et P. Tannery (dir.), Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 [1897-1913], vol. IXa, p.55-56. Toutes les références à Descartes sont faites à partir de cette édition appelée désormais AT.

⁷ Ainsi, pour le hasard : « Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur, de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode... » (*Discours de la méthode*, dans : AT, VI, p. 3) ; et, pour l'acte volontaire : « Maintenant donc que mon esprit est libre de tous les soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions. » (*Méditations*, I, dans : AT, IXa, p.13).

Curieusement, donc, la rupture historique que prétend constituer la philosophie de Descartes demeure sans explication rationnelle, puisque sa source – le hasard, la volonté – est posée en dehors du circuit des causes et des effets propre au monde matériel. En un sens, ceci va de soi si l'on considère que la théorie de l'erreur, chez Descartes, est essentiellement une psychologie, c'est-à-dire une analyse du rapport entre entendement et volonté qui rend compte de ce qui fait que chaque individu peut accorder son jugement à une idée fautive, mais qui laisse de côté la question de savoir pourquoi et comment nos prédécesseurs ont pu croire précisément ce qu'ils ont cru, pourquoi ils ont été empêchés de croire ou de découvrir autre chose. De fait, s'il est vrai que le *Traité des passions* permet d'entrevoir les mécanismes d'une généalogie individuelle de l'erreur, il faudra attendre les développements de Malebranche et de Fontenelle pour trouver une généalogie de l'erreur comme phénomène collectif⁸. En un sens, il est permis de dire que l'emphase mise par Descartes sur la perspective normative handicape d'emblée toute approche descriptive : il n'y a pas de théorie génétique des erreurs, parce qu'elles appartiennent au monde de l'errance, de l'irrationnel. Il n'y a de théorie génétique que de la vérité.

La perspective fontenellienne montre, depuis ses premiers textes, une orientation en sens inverse. Ici, l'enquête porte en tout premier lieu sur le mode de production des systèmes de représentation et sur les motifs qui en conditionnent l'adoption, plutôt que sur leur certitude. Fontenelle demande même qu'on s'étonne avec lui de ce à quoi l'esprit humain est capable de croire, et de croire véritablement. Ainsi :

On nous a si fort accoutumés pendant notre enfance aux fables des Grecs, que quand nous sommes en état de raisonner, nous ne nous avisons plus de les trouver aussi étonnantes qu'elles le sont. Mais si l'on vient à se défaire des yeux de l'habitude, il ne se peut qu'on ne soit épouvanté de voir toute l'ancienne histoire d'un peuple, qui n'est qu'un amas de chimères, de rêveries et d'absurdités. Serait-il possible qu'on eût donné tout cela pour vrai ? À quel dessein nous l'aurait-on donné pour faux ? Quel aurait été cet amour des hommes pour des faussetés manifestes et ridicules, et pourquoi ne durerait-il plus ? Car les fables des Grecs n'étaient pas comme nos romans qu'on nous donne pour ce qu'ils sont, et non pas pour des histoires ; il n'y a point d'autres histoires anciennes que ces fables.⁹

Le problème de Fontenelle, à ce titre, n'est pas de déterminer pourquoi et comment Dieu a pu permettre que nous fassions des erreurs, mais de déterminer

⁸ Nous nous permettons de renvoyer à Mitia Rioux-Beaulne, « Théorie de l'imagination en France à l'aube des Lumières : Malebranche et Fontenelle », *Revue de métaphysique et de morale*, 2009, 4, p. 489-510.

⁹ *De l'origine des fables*, éd. cit., t. III, p. 270-271.

pourquoi nous n'avons pas pu voir qu'il s'agissait d'erreurs, et, corollairement, pourquoi nous ne pouvons plus aujourd'hui croire aux erreurs de nos prédécesseurs. Loin donc de rejeter l'erreur dans le monde du fortuit qu'un simple acte de la volonté libre peut décider d'écarter, Fontenelle s'interroge plutôt sur ce qui rend l'erreur nécessaire¹⁰, c'est-à-dire sur ce qui empêche la volonté d'agir librement vis-à-vis des idées qui se présentent à elle. Cette interrogation, à l'âge classique, on le sait bien aujourd'hui¹¹, est relayée par deux groupes aux contours flous, mais très importants pour la définition de la modernité, sous les auspices d'une théorie de la superstition : les libertins, qui la renvoient bien souvent à une imposture à motivation politique, et les cercles plus proches de Spinoza, qui adoptent une position qu'on pourrait qualifier de naturaliste, au sens où elle s'efforce d'expliquer l'émergence des systèmes de croyance et leur évolution par des causes nécessaires. Les anciens, ainsi, sont réputés croire aux fables par ignorance.

L'histoire de l'esprit substituée à la logique et à la genèse

Notre hypothèse de lecture des fragments est précisément que Fontenelle se situe dans cette seconde veine, adoptée dans le milieu des années 1680 alors qu'il écrivait l'*Histoire des Oracles* (1686). On la retrouve développée ensuite dans ses écrits historiques comme *De l'origine des Fables* (dont la rédaction peut dater de la décennie 1690) et *Sur l'histoire* (qui peut être rédigé plus tardivement, dans les années 1720¹²), dans lesquels il réclame une « histoire de l'histoire » qui rendrait compte de l'histoire de l'esprit par l'évolution des cadres narratifs où il se montre à l'œuvre, c'est-à-dire par ses manières de raisonner. Ainsi, l'un des fragments qui porte justement pour titre « Loi de la pensée » énonce :

L'esprit juge vrai tout ce qu'il ne peut penser autrement. Raison de cette loi. En vain un esprit serait capable d'idées vraies, s'il ne les croyait vraies. De juger en quel cas il les doit croire vraies, sur une règle qui serait née avec lui, et laquelle il irait envisager, cela serait inutile ; car cette règle même pourquoi la croirait-il vraie ? Ce ne pourrait être que par un mouvement naturel et imprimé de Dieu ; or il vaut autant que ce mouvement lui soit imprimé sur les choses mêmes que sur la règle.¹³

¹⁰ « De cette philosophie grossière qui régna nécessairement dans les premiers siècles [...] », *De l'origine des Fables*, éd. cit., t.III, p. 275 (nous soulignons).

¹¹ Voir, à ce sujet, G. Paganini, *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, Paris, PUF, 2005.

¹² Pour ces propositions de datation, voir J. Dagen, « Pour une histoire de la pensée de Fontenelle », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 1966, p. 619-641.

¹³ *Fragments d'un Traité de la raison humaine*, « Loi de la pensée », in *Œuvres*, éd. cit., t. IX, p. 290-291. Comparer avec Spinoza, *Éthique*, II, Proposition XLIII : « Celui qui a une idée vraie sait, en même

L'allusion à peine voilée au schéma cartésien revient sans cesse dans les *Fragments*. Elle revient en fait à montrer, comme chez Spinoza, qu'il n'est pas nécessaire de recourir à la véracité divine pour garantir l'adéquation entre l'idée et son objet. Plus exactement l'esprit, ne disposant pas d'un tel recours, n'a jamais accès à un critère externe qui lui permette de déterminer si cette adéquation existe. Fontenelle développe au contraire un principe crucial qu'il nomme « loi de créance », c'est-à-dire, précise-t-il, le mouvement par lequel l'esprit est naturellement porté à juger quelque chose vrai. Dans *Analogie de la matière et de l'esprit*, il écrit en effet : « [Par loi de la pensée, j'entends] le mouvement volontaire de l'esprit, par lequel il juge une chose vraie, sans savoir pourquoi il la juge vraie¹⁴ ». On comprend alors que ce qui est en jeu n'est en aucun cas la définition d'une règle normative, c'est-à-dire un critère de certitude, mais bien la définition d'une loi qui décrit ce qui pousse l'esprit à juger telle ou telle idée vraie « sans savoir pourquoi ». C'est là, en quelque sorte, que l'histoire de l'esprit vient se substituer à la théorie de la connaissance, puisque Fontenelle, plutôt que formuler la loi de la pensée comme une contrainte que l'esprit se maîtrisant s'impose à lui-même – une méthode, donc – la formule comme la contrainte que subit l'esprit du fait de sa nature propre et des circonstances dans lesquelles il se trouve.

On est ici en présence du schéma même de la philosophie de Fontenelle : en effet, ce qui nous caractérise n'est ni l'impuissance ni l'insuffisance, mais une forme d'inconscience. Nous ne savons ni pourquoi nous croyons ou avons cru, ni pourquoi nous ne croyons plus (*De l'origine des fables* et *Sur l'histoire*). On pourrait dire plus précisément, en s'appuyant sur les notes manuscrites de Fontenelle connues sous le titre *Sur l'instinct*, que c'est la modalité de l'instinct qui semble, à première vue, nous caractériser, à savoir « quelque chose que je fais sans savoir pourquoi et qui m'est cependant très utile¹⁵ ». Dans ces notes, Fontenelle demande si le fait que nos actions aient une dimension machinale, non-consciente, indique la présence d'autre chose en

temps, qu'il a cette idée et ne peut douter de la vérité de la chose qu'elle représente. Scolie : [...] Il n'est personne, en effet, qui, ayant une idée vraie, ignore qu'une idée vraie enveloppe la certitude ; car qu'est-ce qu'avoir une idée vraie ? c'est connaître parfaitement, ou aussi bien que possible, une chose. On ne peut donc nous contredire ici, à moins de s'imaginer qu'une idée est une chose muette et inanimée, comme une peinture, et non un mode de la pensée, et l'acte même du penser. D'ailleurs, je le demande, qui peut savoir qu'il comprend une certaine chose, si déjà il ne l'a comprise ? En d'autres termes, si déjà vous n'êtes certain d'une chose, comment pouvez-vous savoir que vous en êtes certain ? Et puis, quelle règle de vérité trouvera-t-on plus claire et plus certaine qu'une idée vraie ? »

¹⁴ *Analogie de la matière et de l'esprit*, « Fragment », in *Œuvres*, éd. cit. t. IX, p. 312.

¹⁵ *Sur l'instinct*, in *Œuvres*, éd. cit. t. IX, p. 325.

nous que la raison, qui serait l'instinct. Or il conclut qu'il n'y a « point d'instinct, rien de surajouté à ma raison, etc. Je n'ai qu'une sorte de raison qui veille à me conserver¹⁶ ». Par conséquent, jusque dans nos actions apparemment instinctives, c'est en fait une raison sourde, presque réflexe, qui est à l'œuvre, dont Fontenelle suggère de rendre compte par la connaissance du corps (esprits animaux et état du cerveau). Mais c'est bien déjà la raison : il y a toujours de la pensée dans nos pensées et nos actions en apparence les plus irréflechies, chez les animaux comme chez nous (thèse que Fontenelle présente explicitement comme anti-cartésienne). Ce qu'on appelle instinct chez les animaux, écrit Fontenelle, correspondrait chez l'homme, en matière d'idées exprimées, au talent « purement talent », c'est-à-dire totalement dénué de dimension réflexive (« un certain mouvement impétueux et heureux qui vous porte vers certains objets et les fait saisir juste sans avoir aucun besoin du secours de la réflexion¹⁷ »), par différence avec l'esprit. La possibilité d'un talent « purement talent », c'est-à-dire d'une forme de génie, est envisagée au sein d'une réflexion sur la poésie, dans *Sur la poésie en général*. Elle consiste à demander si le génie poétique peut être rabattu sur une forme de naturalisme au sens biologique du terme, et si la connaissance du corps humain pourrait venir prendre la place de cette loi du fonctionnement de la pensée à la recherche de laquelle il s'est mis. Or il n'y a pas d'hommes « absolument à talent, comme les abeilles ou les castors, et totalement privés de lumières¹⁸ ». Il est donc possible de « savoir pourquoi », pourquoi nous croyons sans réfléchir à ce à quoi nous accordons notre créance, car jusque dans nos actions les moins réflexives en apparence, et jusque dans les intuitions du génie, il y a des « lumières ». Le projet fontenellien n'est donc pas de soumettre méthodiquement ce que nous croyons à l'épreuve d'une règle extérieure à la croyance, ni de confier toute la connaissance de la pensée à la médecine et à la physiologie, mais bien de mettre au jour la « loi de créance » qui est le principe de toutes nos croyances passées et présentes. C'est donc dans les croyances elles-mêmes, d'une façon internaliste, qu'il faut chercher la règle expliquant « pourquoi » nous avons cru et ne croyons plus. Il faut faire non seulement l'inventaire mais encore l'histoire de nos croyances, l'histoire des fables. C'est ainsi le projet historique de *De l'origine des fables* qui vient rendre possible celui, métaphysique, des *Fragments*.

¹⁶ *Id.*, p. 328.

¹⁷ *Sur la poésie en général*, in *Œuvres*, éd. cit., t. VIII, p. 316. Il faut comprendre : les fait saisir avec justesse, sans recours à la réflexion.

¹⁸ *Id.*, p. 319.

Dans certains fragments, Fontenelle jongle ainsi avec l'idée que l'erreur découle en fait de cette loi de créance qui nous pousse généralement vers le vrai, mais qui, par moments, nous égare en nous faisant adopter précipitamment une idée parce que les raisons d'en douter n'existent *pas encore*¹⁹. Il y a là un effet de temporalisation fondamental dans la pensée de Fontenelle, qui explique pourquoi l'état actuel de l'esprit est non seulement l'effet du dialogue incessant qu'il entretient avec la nature et avec lui-même, mais aussi celui de son expérience et de la réflexion qu'il fait sur celle-ci. L'idée selon laquelle ce sont les normes du vrai elles-mêmes qui évoluent au fil de l'histoire de l'esprit est au cœur de la philosophie fontenellienne, qui admet par conséquent que le caractère d'erreur attribué à telle ou telle idée dépend de ce que nous envisageons comme possible : notre merveilleux fut, nécessairement et réellement, le vrai. Contrairement à ce qui se passe chez Descartes, il n'existe pas pour Fontenelle de point de rupture absolu qui permettrait de fixer une frontière définitive entre fable et science. Les systèmes des Anciens sont déjà l'œuvre de la même raison que la nôtre, par conséquent réciproquement l'imagination œuvrera toujours dans les systèmes des Modernes.

Plus avant, tant que les individus n'ont pas pris « le pli du vrai²⁰ », ils restent indéfectiblement semblables à des enfants, friands de fables. Mais par le seul fait de notre situation historique, les conditions de l'adhésion de l'esprit à certaines idées ont changé, car les limites du vraisemblable elles-mêmes ont changé : « Avant M. Descartes, on raisonnait plus commodément ; les siècles passés sont bien heureux de n'avoir pas eu cet homme-là. C'est lui, à ce qu'il me semble, qui a amené cette nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa Philosophie même, dont une bonne partie se trouve fautive ou fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises²¹ ». L'important ici n'est pas tant la figure cartésienne et la contrainte méthodologique qu'elle impose à la pensée moderne, que l'affirmation selon laquelle

¹⁹ Comparer avec Spinoza, *Éthique* (traduction B. Pautrat), Paris, Seuil, 1999, II, p. 157-159, Proposition XXXV : Spinoza définit l'erreur comme « privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates ». Dans le célèbre scolie, il ajoute : « De même, quand nous fixons le soleil, nous l'imaginons à une distance d'environ deux cents pieds de nous, *erreur qui ne consiste pas dans cette seule imagination, mais dans le fait que, tandis que nous l'imaginons ainsi, nous ignorons sa vraie distance et la cause de cette imagination*. Car, même si plus tard nous savons qu'il est à une distance de nous de plus de six cents diamètres de la terre, nous n'en continuerons pas moins à l'imaginer proche de nous ; car si nous imaginons le soleil si proche, ce n'est pas parce que nous ignorons sa vraie distance, mais parce qu'une affection de notre Corps enveloppe l'essence du soleil, en tant que le corps lui-même est affecté par lui. » (Nous soulignons)

²⁰ Fontenelle, *Préface sur l'utilité des mathématiques et de la physique et sur les travaux de l'Académie des sciences*, in *Œuvres*, éd. cit., t. V, p. 12.

²¹ *Digression sur les Anciens et les Modernes*, in *Œuvres*, éd. cit., t. IV, p. 182-183.

la diversification de la pensée et son historicité mêmes peuvent être expliquées par les lois de la pensée elles-mêmes, tout comme les lois du mouvement offrent les principes expliquant la diversification de la matière.

On trouve ainsi dans les *Fragments*, en des formules extrêmement ramassées, un ensemble de thèses déjà présentes dans les œuvres de Fontenelle historien. Tout d'abord, pour Fontenelle, la nature ne se montre toujours que de façon incomplète dans l'expérience sensible. Dès lors, l'esprit est amené à combiner les idées incomplètes qu'il reçoit des objets pour étendre sa connaissance au delà de l'expérience. Cela se fait selon un principe d'analogie inductive qui pose que les choses inconnues de la nature sont semblables à celles dont nous avons fait l'expérience. L'esprit, alors, applique des idées issues de son expérience antérieure sur des objets avec lesquels elles semblent avoir quelque ressemblance, jusqu'à ce que cette procédure soit invalidée par l'expérience, ou que la « méthode de raisonner » change. Dès lors, disent les *Fragments* : « Tout ce qu'on ne peut juger autrement, on le juge vrai, sans examiner et sans savoir si cette impossibilité de concevoir autrement est une marque sûre de vérité²² ».

De là provient une classe d'axiomes que Fontenelle appelle « axiomes d'expérience », et qui servent à désigner « ce que je crois ne devoir pas concevoir autrement, quoique je le pusse²³ ». On voit comment, soudainement, le possible est contraint par un effet de réflexivité conditionné par l'expérience : le raisonnement est, pour ainsi dire, toujours encadré par un héritage qui définit d'avance ce qui pourra être tenu pour vrai et qui est plus restreint que le possible, ou le concevable. Nous raisonnons dans le cadre d'une axiomatique d'expérience, qui restreint machinalement le concevable au vraisemblable, et qui s'épargne d'examiner si ce qui, de ce fait, n'est pas conçu, est pour autant métaphysiquement impossible²⁴. Cette abstention correspond même le plus souvent à la traduction abusive de l'un dans l'autre, tendance dont la rupture cartésienne doit pouvoir nous émanciper.

Évidemment, ce sont ces axiomes d'expérience qui posent le problème fondamental d'une anthropologie de la croyance. En effet, ils délimitent tout d'abord

²² *Fragments d'un Traité de la raison humaine*, « Loi de la pensée », *Œuvres*, éd. cit., t. IX, p. 293.

²³ *Id.*, p. 294.

²⁴ On reconnaît là une reformulation du problème typiquement cartésien de la distinction entre la puissance divine qui n'est pas limitée par ce qui est logiquement impossible (Dieu aurait pu faire que les lois mathématiques soient autres) et la puissance de l'esprit humain qui, elle, l'est. La véracité divine sert d'ailleurs précisément à suturer cet écart, puisqu'elle assure que les lois de la raison humaine correspondent aux lois que Dieu a choisies comme constitutives du monde.

le périmètre de ce qui peut emporter l'adhésion. Ils forment ensuite le socle à partir duquel tous les systèmes explicatifs formés par les êtres humains sont inventés. Ce sont eux qui informent les anticipations de l'esprit, ses fables, si l'on veut, dans lesquelles s'exprime ce qu'il juge possible, mais qu'il prend pour vrai. Il peut, par exemple, imaginer à tort que l'homme est immortel en appliquant l'idée de durée infinie à son corps, parce qu'il ne connaît pas ce qui rend cette application impossible : « comme je ne vois pas entier l'être physique de l'homme, je puis appliquer à la partie inconnue de cet être physique une idée prise ailleurs, et qui lui sera contraire²⁵ ».

Pour Fontenelle, les erreurs commises viennent de la nature même des choses et de l'esprit qui les rencontre et elles tendent naturellement à se corriger à mesure que l'esprit humain fait l'expérience de lui-même et de la nature. Les mêmes lois qui nous poussent à l'erreur nous permettent de réformer nos erreurs : « Je me trompe sur tout cela, en vertu de la loi générale qui me porte à juger vrai ce que la présence des objets m'oblige à concevoir d'une certaine manière. [...] De plus, ces jugements faux sont tous ensuite réformés par d'autres que la même loi générale fait faire. Ainsi elle applique elle-même le remède au mal qu'elle fait²⁶ ».

On a là les principes à partir desquels, pour Fontenelle, l'esprit parvient non pas à une règle de vérité qu'il tirerait du dehors pour s'y conformer, mais à une connaissance de ce qui le pousse à consentir à telle ou telle idée. L'aspect strictement internaliste de la définition du savoir et du progrès ne peut manquer de frapper. C'est l'esprit qui s'impose des règles d'intelligibilité toujours différentes en fonction des époques, si bien qu'il est contraint d'accepter de vivre avec cette absence de critère ultime de certitude lui permettant de fonder la production de savoirs. Il lui faut admettre l'aspect provisoire de ses croyances, jusqu'à ce qui a trait aux principes. Comme l'a si bien dit la *Digression sur les Anciens et les Modernes* : « Nous serons quelque jour Anciens, et ne sera-t-il pas bien juste que notre postérité à son tour nous redresse et nous surpasse, principalement sur la manière de raisonner, qui est une science à part, et la plus difficile, et la moins cultivée de toutes²⁷ ? » La *Digression* poursuit en comparant l'histoire de l'esprit humain à celle d'un individu, qui connaît l'enfance, la jeunesse et l'âge de la virilité, « où il raisonne avec plus de force et a

²⁵ *Fragments d'un Traité de la raison humaine*, « Loi de la pensée », in *Œuvres*, éd. cit., t. IX, p. 295.

²⁶ *Id.*, p. 296-297.

²⁷ *Digression sur les Anciens et les Modernes*, in *Œuvres*, éd. cit., t. IV, p. 183.

plus de lumières que jamais²⁸ » ; mais on sait qu'il ne faut accorder qu'une valeur limitée à la métaphore, puisque l'esprit humain ne dégénère pas comme les individus qui vieillissent, mais qu'au contraire « les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont, s'ajouteront toujours les unes aux autres²⁹ » : les forces et les lumières, donc, vont toujours croissant.

L'histoire de l'esprit humain est donc celle de ses vues et de ses principes. À l'opposé, presque, de la démarche lockienne d'une genèse, ce retour historique et métaphysique vers les lois de la pensée ne permet de tracer que les linéaments de la frontière entre la fable et la science. L'histoire des œuvres de l'esprit humain, qui est l'histoire de l'esprit lui-même, ne nous assure en effet qu'un très faible périmètre au sein duquel nous pouvons déclarer être en possession de principes fermes et assurés, tandis qu'au contraire elle fait apparaître comme presque infinie la future carrière des sciences. La « virilité » de l'esprit n'est ni une rupture radicale avec l'enfance, ni une conversion intellectuelle héroïque, mais un « pli » que l'esprit peut prendre par rapport aux discours, une disposition, un *ethos* qui exclut le surnaturel autant que les normes héritées. C'est aussi une disposition de l'esprit. En effet, comme on vient de le voir dans les *Fragments*, l'histoire de l'esprit a un effet sur la métaphysique du jugement. Elle confère à l'historien-métaphysicien une disposition à l'égard de ses propres croyances qu'on pourrait qualifier de réflexive, au sens où, pour Fontenelle, l'histoire est le lieu par excellence où l'esprit élabore une posture réflexive vis-à-vis de ses productions – d'où la nécessité de faire l'histoire des oracles, des fables, du théâtre, des sciences et de l'histoire même.

On ne peut, en effet, tenir pour fortuit le fait que Fontenelle aborde constamment les questions sur lesquelles il travaille à partir d'une perspective historique : qu'il écrive l'*Histoire des oracles* ou *De l'origine des Fables*, qu'il travaille à une *Histoire du théâtre français* ou qu'il accepte d'être, durant quatre décennies, l'auteur de l'*Histoire de l'Académie royale des sciences*. Chacune de ces histoires ambitionne non seulement de rendre compte de la rationalité à l'œuvre dans ce qui s'est fait (fables, œuvres littéraires, travaux scientifiques), mais aussi de mettre au jour les lois, qu'on peut qualifier de locales, selon lesquelles les productions s'articulent les unes aux autres dans une histoire, et par conséquent enfin de comprendre le moment historique que nous vivons dans chacun de ces domaines et

²⁸ *Id.*, p. 192.

²⁹ *Ibid.*

d'expliciter les normes pour un théâtre, une histoire, des sciences, etc., véritablement modernes. Nous avons vu que dans cet ensemble, les *Fragments* ont l'ambition plus fondamentale de mettre au jour les conditions de possibilité de l'adhésion de l'esprit à une idée quelle qu'elle soit. Nous allons voir à présent que le théâtre est, à cette fin, un laboratoire essentiel non seulement dans l'histoire de la pensée de Fontenelle, mais aussi d'un point de vue philosophique.

Une histoire du vraisemblable : métaphysique et esthétique du jugement

On a vu qu'au mouvement naturel de créance s'ajoute la règle que l'esprit se fait à lui-même, qui est de « juge[r] vrai tout ce qu'il croit ne devoir concevoir autrement, quoiqu'il le pût ». Plus avant, « je juge aussi vrai ce que je crois ne devoir pas concevoir autrement, quoique je le pusse [les axiomes de l'expérience], que ce que je ne puis du tout concevoir autrement [les axiomes de la nature] ». C'est la même structure qui explique que je puisse imaginer l'homme immortel, mais sans le croire tel, croire que les chevaux ne puissent être que noirs, tout en étant capable de concevoir qu'ils soient d'une autre couleur, ou encore croire que l'eau qui coule des rivières soit versée par un homme tenant une cruche³⁰. Remarquons à présent que les axiomes de la nature, ceux qui énoncent ce que je ne peux absolument pas concevoir autrement que je ne le fais, sont très peu nombreux. Et puisqu'il n'y a pas de temps ou d'instant zéro auquel on n'aurait qu'une seule idée, la toute première, on peut donc presque toujours concevoir les choses autrement qu'on ne le fait actuellement. De deux idées que j'ai, je peux presque toujours emprunter de l'une et de l'autre pour en supposer une troisième. C'est ici que se loge la possibilité du progrès de l'esprit humain : dans l'exploration de ce que je ne peux concevoir comme impossible, mais que je ne crois pas vrai, à cause de ce que nous avons appelé une axiomatique de l'expérience, c'est-à-dire en raison des principes de cette anthropologie fontenellienne de la croyance. Ces mêmes principes expliquent aussi bien la reproduction des anciennes idées que la naissance des nouvelles. Je peux ainsi concevoir un cheval blanc même si je n'ai jamais vu que des chevaux noirs, mais que j'ai l'idée de la couleur blanche :

³⁰ *Sur l'histoire, in Œuvres*, éd. cit., t. IX, p. 339-340.

Si je n'ai jamais vu qu'un cheval qui soit noir, et que je sache qu'il y ait encore au monde d'autres chevaux, ou que seulement je multiplie dans mon esprit, par des idées particulières, ce seul cheval que j'ai vu, naturellement je me figurerai tous ces chevaux noirs.

Jusque-là je prendrai pour une chose sûre que tous les chevaux sont noirs.

Si j'ai d'ailleurs l'idée de la blancheur, et que de cette idée et de celle de la figure du cheval, je vienne à en composer un cheval blanc, comme je n'aurai ni impossibilité ni difficulté à concevoir cela, je commencerai à douter s'il n'y a point réellement quelque cheval blanc.

Mais si venant à voir un grand nombre d'autres chevaux, il se rencontrait qu'ils fussent tous noirs, alors je commencerais à croire qu'ils devraient tous être noirs, puisqu'ils le seraient tous ; et je ne concevrais pourtant pas qu'il fût impossible qu'il y en eût de blancs.³¹

Le vraisemblable est précisément ce produit de l'activité combinatoire de la pensée, c'est-à-dire de l'imagination. Il est ce que je ne peux concevoir comme impossible, que pourtant je ne crois pas vrai, qui peut se révéler ultérieurement vrai (ainsi, les chevaux ne sont pas tous noirs, comme l'expérience pourra me le révéler), ou faux (dans le cas de l'homme immortel). Si on reprend l'exemple de l'interrogation sur l'origine de l'eau des rivières, on voit comment l'expérience limite le vraisemblable : « On avait vu souvent verser de l'eau de dedans une cruche, on s'imaginait donc fort bien comment un Dieu versait celle d'une rivière, et par la facilité même qu'on avait à l'imaginer, on était tout à fait porté à le croire³² ». Mais on voit aussi que l'imagination, à partir de l'expérience, peut produire une autre image, c'est-à-dire une autre composition d'idées, à partir de laquelle la raison qui tend à modéliser à partir des images produira un nouveau modèle ou système explicatif. Cette logique, qui consiste à « inventer des choses pareilles à celles qui sont reçues » (*De l'origine des fables*), est celle de l'engendrement des fables, aussi bien que de l'engendrement des systèmes ou des philosophies en général, qui cherchent à « rendre raison » de la diversité des faits rendus par des idées ou des images en les liant par des hypothèses explicatives. Dans un premier temps, il est probable que le nouveau système ne sera pas cru, jusqu'à ce qu'au contraire il nous serve à tout expliquer : « Nous avons reconnu par l'usage, et non pas deviné, ce que peuvent les poids, les ressorts, les leviers ; nous ne faisons agir la nature que par des leviers, des poids, des ressorts³³. » L'imagination est ce qui permet d'accroître la puissance de modélisation de la raison. Fontenelle donne un exemple très significatif de cette progression

³¹ *Fragments d'un Traité de la raison humaine*, « Autre fragment », in *Œuvres*, éd. cit., t. IX, p. 285-286.

³² *Sur l'histoire*, in *Œuvres*, éd. cit., t. IX, p. 340.

³³ *Id.*, p. 341.

parallèle de la raison et des images vraisemblables, avec notre image de la divinité :

De là vient une chose à laquelle on n'a peut-être pas encore fait de réflexion ; c'est que dans toutes les divinités que les païens ont imaginées, ils y ont fait dominer l'idée du pouvoir, et n'ont eu presque aucun égard ni à la sagesse, ni à la justice, ni à tous les autres attributs qui suivent la nature divine. Rien ne prouve mieux que ces divinités sont fort anciennes, et ne marque mieux le chemin que l'imagination a tenu en les formant. [...] Ainsi ils imaginèrent les dieux dans un temps où ils n'avaient rien de plus beau à leur donner que du pouvoir, et ils les imaginèrent sur ce qui portait des marques de pouvoir, et non sur ce qui en portait de sagesse. [...] Il fallait bien que ces dieux se sentissent et du temps où ils avaient été faits et des occasions qui les avaient fait faire. [...] Les païens ont toujours copié leurs divinités d'après eux-mêmes ; ainsi à mesure que les hommes sont devenus plus parfaits, les dieux le sont devenus aussi davantage. Les premiers hommes sont fort brutaux, et ils donnent tout à la force ; les dieux seront presque aussi brutaux, et seulement un peu plus puissants. Voilà les dieux du temps d'Homère. Les hommes commencent à avoir des idées de la sagesse et de la justice ; les dieux y gagnent, ils commencent à être sages et justes, et le sont toujours de plus en plus à proportion que les idées se perfectionnent parmi les hommes.³⁴

Ainsi l'imagination des Anciens les porte-t-elle à concevoir des divinités de manière simpliste. Au fur et à mesure du perfectionnement des idées, les dieux imaginés deviennent eux-mêmes plus parfaits. L'argument a bien entendu une dimension philosophique polémique, visant aussi bien Pascal, dont l'idée de Dieu apparaît singulièrement ancienne, que Descartes, dont l'idée de Dieu, moderne, oublie son historicité.

Dans le contexte de la création dramatique, les *Réflexions sur la poétique* explicitent précisément cette potentialité du vraisemblable à articuler l'expérience et l'invention :

Le vraisemblable est ce que nous jugeons qui peut être, et nous n'en jugeons que par de certaines idées qui résultent de nos expériences ordinaires. [...] le vraisemblable n'est qu'une petite portion du vrai, conforme à la plupart de nos expériences. [...] Incertains que nous sommes, et avec beaucoup de raison, sur l'infinie possibilité des choses, nous n'admettons pour possibles que celles qui ressemblent à ce que nous voyons souvent.³⁵

Par un effet retour des *Fragments* sur les *Réflexions*, c'est la théorie fontenellienne des axiomes de l'expérience qui, d'un côté, justifie la possibilité de l'usage, sur scène, du merveilleux et du divin hérités des Grecs, et d'un autre côté fonde leur dimension insatisfaisante. En effet, des héros immortels, ou des créatures comme les Euménides³⁶, ne heurtent pas à proprement parler la vraisemblance, telle qu'on vient de la définir, pour une sensibilité moderne. Le défaut de ces produits de

³⁴ *De l'origine des fables*, in *Œuvres*, éd. cit., t. III, p. 276-279.

³⁵ *Réflexions sur la poétique*, LVIII, in *Œuvres*, éd. cit., t. III, p. 186.

³⁶ *Sur la poésie en général*, in *Œuvres*, éd. cit., t. VIII, p. 296.

l'imagination provient plutôt de ce qu'ils sont éculés et finalement très peu imaginatifs : ils ne font que reproduire un donné sensible immédiat pour rendre compte de phénomènes dont les causes n'apparaissent pas de façon immédiate.

À l'inverse, l'exploration, en particulier par les œuvres littéraires mais pas seulement, de « l'infinie possibilité des choses », celles que je ne crois pas vraies mais que je peux concevoir et explorer, s'étend quasi infiniment, ouvrant ainsi largement l'espace pour de possibles savoirs futurs. Des mondes habités à l'infini, des habitants ayant des formes diverses : les *Entretiens sur la pluralité des mondes* font office, de ce point de vue, de figure exemplaire, montrant tout le plaisir que l'esprit peut avoir à s'aventurer dans des conjectures diverses, laissant libre cours à diverses rêveries. Dans ce contexte, l'apport philosophique de Fontenelle tient à l'articulation qu'il effectue entre d'une part la théorie de l'imagination qu'on vient de voir, et d'autre part une théorie de la disposition de l'esprit à l'égard de ces produits exploratoires de l'esprit humain. Dans les *Réflexions sur la poétique*, qui se présentent comme une réflexion sur les règles de la tragédie mais qui donnent lieu à un projet esthétique général, Fontenelle développe la spécificité de la représentation : « puisque c'est une représentation, le vrai n'y est plus, et il y faut suppléer ; car enfin les hommes veulent du vrai, ou quelque chose qui en ait l'air ». Fontenelle relève ici, avec l'humour discret qui le caractérise, la disposition d'esprit typique du spectateur, que Fontenelle va ériger en modèle : au théâtre, je ne veux voir que ce que je ne peux concevoir comme impossible mais que je ne crois pas vrai pour autant, c'est-à-dire, du vraisemblable. Mon esprit de spectateur adopte une posture particulière : il règne dans mon esprit « je ne sais quelle idée de la fausseté de ce qu'on voit³⁷ », « faible et enveloppée », mais constante. Sans elle, la douleur ressentie face au spectacle du malheur d'autrui deviendrait pénible car le dispositif fictionnel serait brisé. De la même façon, dans la poésie, qui est une autre forme de représentation, l'auditeur a la conscience tenue mais constante de la contrainte artificielle de la versification³⁸. Sans cette conscience sourde, l'esprit serait gêné par les artifices poétiques, comme on l'est lorsqu'une rime surgit inopportunément dans un discours en prose. Dans tous les cas, Fontenelle parle d'une « réflexion secrète », noyau de l'opération qui fait de ces expériences des expériences esthétiques. Or cette même *réflexion secrète* est

³⁷ *Réflexions sur la poétique*, XXXVI, in *Œuvres*, éd. cit., t. III, p. 164.

³⁸ Cette idée enveloppée « se répand également et uniformément sur l'impression totale que produit un ouvrage de poésie, et par là se fait moins sentir », *Sur la poésie en général*, in *Œuvres*, éd. cit., t. VIII, p. 290

précisément celle qu'il s'agit d'acquérir, par la connaissance de l'histoire, à l'endroit de nos systèmes, croyances, et autres thèses philosophiques et scientifiques.

Les *Fragments* mettent en lumière les lois de la créance qui règlent l'activité sourde de l'esprit, quand nous jugeons vrai « sans savoir pourquoi ». Les *Réflexions sur la poésie* mettent en lumière les lois de la vraisemblance qui règlent l'activité secrète de l'esprit, quand au théâtre nous croyons sans pour autant juger vrai et « sans savoir pourquoi ». Dans les deux cas, l'histoire (des fables et du théâtre) est le moyen qui a permis d'accéder à cette activité obscure. La philosophie a consisté à donner une assise rationnelle à l'affirmation selon laquelle cette activité sourde en nous, c'est « ce qu'on appelle *esprit*, ce n'est que nous³⁹ ». Mais dans ce parallèle, c'est bien l'esthétique qui livre le modèle de la disposition d'esprit, de l'attitude de l'esprit du spectateur, qu'on pourrait appeler le pli du vraisemblable⁴⁰. Or c'est cet *ethos* qu'on peut qualifier de moderne, parce que seuls les modernes, héritiers d'une histoire déjà assez longue pour permettre d'y apercevoir ces lois de l'activité obscure de l'esprit, peuvent l'adopter, non en raison d'une quelconque vertu ou d'un mérite fût-il seulement méthodologique, mais de leur situation historique et, bien sûr, de ce que nous pouvons en faire. L'attitude esthétique est l'attitude idéale du philosophe, celle de la réflexion, qui accorde en même temps croyance et défiance, s'abandonne à l'effet de naturel des systèmes vraisemblables tout en restant en alerte sur la nature hypothétique de ces systèmes, fussent-ils géométriques : « Il faut ne donner que la moitié de son esprit aux choses de cette espèce que l'on croit, et en réserver une autre moitié libre, où le contraire puisse être admis, s'il en est besoin⁴¹. »

Les arts de la représentation sont donc un chemin pédagogique tout désigné pour faire prendre ce pli à l'esprit. Or ce sont principalement les femmes qui le fréquentent, leur esprit est donc tout prêt et même exemplairement prêt à philosopher. Par conséquent, la présence des femmes dans l'œuvre de Fontenelle ne s'explique absolument pas par le fait qu'elles seraient de bons exemples de ce qu'une bonne pédagogie peut faire faire de progrès à un esprit d'autant plus perfectible qu'il est inculte ; elles ne sont pas non plus la figuration de la thèse d'une bonté naturelle du jugement qui ne demanderait qu'à s'exercer loin de l'école. Tout au contraire, les

³⁹ *Sur la poésie en général*, in *Œuvres*, éd. cit., t. VIII, p. 317.

⁴⁰ D'un point de vue moral, les *Réflexions sur la poésie* développent également, dans des paragraphes consacrés à l'utilité de la tragédie, l'idée selon laquelle la tragédie accoutume les hommes à s'intéresser à la vertu et donne ce « pli à leur cœur » (XLV, *Œuvres*, éd. cit., t. III, p. 173).

⁴¹ *Entretiens sur la pluralité des mondes*, in *Œuvres*, éd. cit., t. II, p. 81.

femmes sont des auditrices, des lectrices et des spectatrices cultivées. En tant que telles, leur culture, c'est-à-dire histoire de leur esprit, leur ouvre grand la voie de la philosophie : les œuvres artistiques (de la représentation) offrent non seulement un modèle mais bien une matrice pour l'attitude de l'esprit philosophique moderne. On pense bien sûr à la marquise des *Entretiens sur la pluralité des mondes*⁴², en particulier dans le dialogue du 6^e soir, qui a développé une perception fine des degrés de vraisemblance : « les esprits ordinaires sentent bien la différence d'une simple vraisemblance à une certitude entière ; mais il n'y a que les esprits fins qui sentent le plus ou moins de certitude ou de vraisemblance⁴³ ». Ce sont les femmes également qui poussent les dramaturges à inventer des images et des actions nouvelles, qui délaissent les images anciennes, terribles et grandes, au profit d'images pitoyables et tendres. Dans cette incitation à créer de nouvelles images, et bien qu'elle tende à congédier Corneille au profit de Racine, « nous gagnerons toujours », commente Fontenelle, car « tout ce qui peut être pensé ne l'a pas encore été⁴⁴ ». Or en vertu de tout ce qu'on vient de développer, on comprend qu'inventer des images nouvelles, c'est explorer le champ du possible que je ne crois pas vrai, dont probablement une partie au moins sera annexée au territoire du vrai. Poussés par les femmes, ce seront finalement les poètes qui, en composant des images « métaphysiques » inouïes, offriront à l'esprit « ce qu'il n'aura pas encore pensé⁴⁵ ». Devenus philosophes, restés poètes grâce à la musique de leur langue, les poètes inventeurs d'images métaphysiques viendront nourrir l'histoire des sciences aperçue par le secrétaire perpétuel en 1701 : « il y a une infinité de choses qu'on ne découvre pas, faute de les croire possibles⁴⁶ ».

Plutôt que dans l'adoption de tel ou tel critère de vérité ou de tel ou tel système, il semble que pour Fontenelle la modernité consiste dans cette attitude de l'esprit : considérer tout système à partir de ses conditions historiques de production,

⁴² On se permet de renvoyer à Sophie Audidière, « *Libido sciendi* : plaisir et douleur dans le monde fontenellien du savoir », *Revue Fontenelle*, 5, 2008, p. 21-37.

⁴³ *Entretiens sur la pluralité des mondes*, in *Œuvres*, éd. cit., t. II, p. 179-180.

⁴⁴ *Préface générale de la tragédie et des six comédies*, in *Œuvres*, éd. cit., t. VII, p. xxxviii.

⁴⁵ *Sur la poésie en général*, in *Œuvres*, éd. cit., t. VIII, p. 305 et 303.

⁴⁶ *Histoire de l'Académie royale des Sciences*, 1701, p. 657. Voir aussi 1700, p. 116 : « En fait de Physique, le plus probable n'a pas un droit absolu de décider, et quelquefois même ce qui aurait paru impossible se trouve vrai, à la honte du raisonnement ».

s'interroger sur la signification, pour le devenir humain, de l'apparition de tel critère ou de tel système, s'attacher à eux avec le plaisir de croire mais en restant toujours prêt à les quitter. Fontenelle philosophe présente les systèmes comme des schèmes narratifs qui sont attachés à leurs conditions de production et qui produisent eux-mêmes de nouvelles conditions pour la pratique des savoirs. Il les montre, donc, au travail. Historien ou métaphysicien, c'est tout un ici. Et même, écrivain, tant on peut dire que l'œuvre entière de Fontenelle vise, par le dispositif de la représentation et de la fiction ainsi fondés, à discrètement rendre l'esprit sensible à sa propre œuvre.

Sophie AUDIDIÈRE

Université de Bourgogne

Mitia RIOUX-BEAULNE

Université d'Ottawa