

Voir/savoir

Le partage du sensible¹

Carl Havelange
Maître de recherches au FNRS
4 avril 2012

Merci, tout d'abord, à Rafael Mandressi de m'avoir invité à participer à cette journée. J'ai – puis-je vous l'avouer – quelque scrupule à prendre la parole parmi vous puisque en effet je ne vais vous parler que très indirectement de l'image et, plus indirectement encore, de l'image scientifique. Il est vrai qu'aujourd'hui la question de l'image s'inscrit dans un champ de recherche beaucoup plus vaste qu'auparavant et que les expressions "cultures visuelles" ou "visual studies" identifient de plus en plus communément. C'est, aujourd'hui, me semble-t-il, une affaire entendue: l'image s'inscrit dans une "économie générale du visuel" qui détermine un processus, passionnant, d'hybridation des objets et des approches. Ça n'a pas toujours été le cas. D'une certaine manière c'est cet élargissement – ou ce désenclavement de l'image – que je voudrais réfléchir avec vous, en l'ouvrant encore, non seulement à la question du visuel, mais en l'ouvrant encore à celle de ce que j'appellerais les cultures sensibles.

Mon objectif – un peu trop ambitieux, j'en conviens – serait donc de réfléchir d'un seul tenant la question du sensible.

Pour ce faire, je voudrais repartir – beaucoup plus modestement! - d'un étonnement, d'abord, et puis d'un éblouissement, qui m'ont conduit à entreprendre et à déplacer ensuite mes recherches sur la question du sensible, de l'image, du regard, des sensorialités.

Un étonnement, tout d'abord, ou plutôt une réticence concernant une proposition pionnière de Lucien Febvre, qui invitait, dès 1942, dans son célèbre *Rabelais*, les chercheurs à multiplier les études sur ce qu'il appelait, de manière très significative, « les supports sensibles de la pensée aux diverses époques ». Lui-même, d'ailleurs,

¹ conférence présentée à la journée d'études « Voir/savoir : images et visualisation scientifique », Paris, Centre Alexandre Koyré, 4 avril 2012.

proposait une hypothèse tout à fait générale concernant l'histoire du regard, en affirmant que le XVI^e siècle se caractérisait par un « retard de la vue », auquel aurait succédé, à partir du XVII^e siècle, une « promotion » sans précédent de la perception visuelle.

Les Renaissants “voyaient”, bien entendu, mais leur vision était troublée par une sorte de mésusage archaïque et affectif de l'oeil. Robert Mandrou, dans la foulée de Lucien Febvre, décrira aussi ce régime sensoriel caractérisé, selon lui, par “le rôle subalterne de la vue” et par la prédominance de l'ouïe et du toucher. Sans doute, précise-t-il, cette époque a-t-elle eu ses peintres – Les Vinci, les Dürer, les Holbein -, mais “il est assuré [...] que les contemporains de ces génies visionnaires ne sont pas habitués à voir des formes – à les représenter et les décrire”. Ce n'est qu'au XVII^e siècle que la vue, le “sens de l'intelligence”, “progresses” véritablement. Avant cela, “la pensée se trouve baigner dans une atmosphère plus trouble que la nôtre: les sens les plus affectifs, l'odorat, le goût, sont bien plus développés que chez nous. Ceux-ci, et l'ouïe elle-même, pèsent de tout leur poids en faveur de l'affectif, plutôt qu'ils n'aident l'intelligence”².

Je me garderai bien de trop longtemps commenter de telles analyses, me contentant de reconnaître ici le grand intérêt de l'hypothèse de Lucien Febvre, dans la mesure où elle constitue la sensation comme objet pertinent de l'enquête historique, mais son caractère insoutenable, cependant: elle me donnait en quelque sorte la mesure de ce que je ne voulais pas faire. Car en effet, parler d'un « retard de la vue », ou, comme Norbert Elias le faisait à la même époque, désigner la vue comme le « sens de la civilisation » ou, pire encore, de “l'intelligence”, c'était d'abord méconnaître les modalités et les significations anciennes de la vision et entretenir l'illusion que le regard n'existerait pleinement qu'en ses dimensions modernes.

Comme si regarder, regarder vraiment, - et donc, bien entendu, figurer! - c'était nécessairement regarder avec l'œil de Galilée, de Kepler ou de Descartes. Et comme si cet œil, cet œil inaugural du XVII^e siècle, naissait de toute évidence d'une modification opérée – par quelle magie? -, au sein de la hiérarchie des sens. Comme si la modernité n'était autre que la naissance de la culture au regard.

² Robert MANDROU, *Introduction à la France moderne (1500-1640)*, Paris, Albin Michel, 1961, p.79-83.

Or la culture occidentale n'a pas attendu le XVIIe siècle, bien entendu, pour accorder une place centrale à l'oeil, à la vision, au regard; c'est même là, sans aucun doute, l'une de ses plus fortes constantes, enracinée de très longue date dans une double tradition, à la fois philosophique et spirituelle. Excellence et supériorité de la vue célébrée comme un leit-motiv par une infinité d'auteurs pré-modernes: "Entre tous les sens celui de la veüe a esté iugé par l'avis commun de tous les philosophes, le plus noble, le plus parfait, et le plus admirable", écrit par exemple, de manière parfaitement consensuelle, André Du Laurens, médecin d'Henri IV, dans son célèbre *Discours de la conservation de la veue*³. Ainsi, l'invention de la perspective linéaire dès le XVe siècle, la diffusion de l'imprimé à partir du XVIe siècle, les découvertes optiques du début du XVIIe siècle ou encore l'avènement des procédures modernes de l'observation scientifique, par exemple, induisent et indiquent à la fois, bien plutôt qu'une simple *valorisation* du regard, une *transformation* des manières de voir, de penser et d'habiter le regard.

Cette transformation, par ailleurs, n'est jamais « accomplie », - j'y reviendrai -, puisque l'on verra toujours à l'œuvre dans les formes les plus modernes du regard d'anciennes significations que l'on aurait pu croire définitivement abandonnées – que des notions comme celles d'agentivité ou de performances de l'image, par exemple, mises en usage par Alfred Gell, Hans Belting, Tom Mitchell ou Jean-Claude Schmitt, permettent aujourd'hui de rendre mieux intelligibles.

Un étonnement, vous disais-je, et puis, un éblouissement. Celui de lire et d'être affecté, profondément, et comme par surprise, par certains textes que je découvrais, l'extrême beauté de certains d'entre eux et ce pouvoir qu'ils avaient de me faire voir, véritablement, ce que je cherchais à réfléchir: l'extraordinaire empire, à l'époque de la pré-modernité, d'un regard qui *connecte*, plus qu'il *n'abstrait*, et qui se fait ainsi l'un des opérateurs principaux de savoirs et, plus généralement, d'une mise en oeuvre du monde, reposant sur d'autres prémisses que celles qui nous sont peu à peu devenues familières, et dont je retrouvais la trace et l'actualisation dans à peu près tous les textes que j'avais sous les yeux, qu'ils émanent d'un médecin, d'un peintre, d'un naturaliste, d'un philosophe, d'un poète, d'un prédicateur, d'un physiognomoniste ou d'un démonologue.

³ André DU LAURENS, *Discours de la conservation de la veue, des maladies mélancholiques, des cathares et de la vieillesse*, Paris, J. Mettayer, 1597, f. 17 r. (1ere éd. : 1594).

L'éblouissement des textes. Je pense, par exemple, à *L'ars moriendi*, *L'art de bien vivre et de bien mourir*, ce traité anonyme qui connut une très grande popularité tout au long du XVI^e siècle, dont il constitue l'un des principaux livres de piété.

La vision de Dieu, nous dit ce texte saturé de références, est promise aux bienheureux en paradis, ce monde qui se définit par la lumière et la visibilité absolue, réalisant en quelque sorte l'utopie dernière d'un regard d'où serait bannie toute altérité, un régime sensible qui ne cesse, allègrement, de franchir et de transgresser les frontières que nous assignons au sensible. Sait-on, par exemple, que les corps glorieux des bienheureux y seront à la fois lucides comme des étoiles et transparents comme l'eau claire? Car - je cite :

« la corpulence du corps n'empeschera point au Royaume du Ciel qu'un chacun bienheureux ne puisse voir la pensée, volonté, et intention d'un chacun, laquelle apparroistra devant tous, et mesmes sera le corps si clair que l'armonie du corps et organization des membres, os, nerfs, veines et autres subtiles iointures apparroistront à tous les bienheureux, tellement que chacun se pourra voir et regarder soy mesmes"⁴.

Ou celui-ci, encore, de Corneille Agrippa, sur les pouvoirs de l'imagination maternelle, autre lieu commun de la pensée pré-moderne, en lequel paraissent migrer, s'associer et se confondre des modalités d'être et de percevoir qui nous paraissent, aujourd'hui, totalement étrangères l'une à l'autre:

"Une grande concentration de la pensée peut émouvoir l'imagination qui recrée les figures ou images des objets, les communique au sang; celui-ci à son tour les transmet aux membres qu'il nourrit. Ainsi l'imagination de la femme enceinte imprime sur l'enfant la marque de la chose qu'elle a convoitée et l'imagination d'un homme mordu par un chien enragé dessine dans son urine l'image d'un chien"⁵.

Contrebandes du corps et de l'âme, de la matière et de l'esprit, de l'homme et de l'animal, du dedans et du dehors, des choses et de leurs significations : contrebande qui s'organise dans l'espace d'une vision et dont le regard est aussi, souvent, l'instrument privilégié ; ce vaste tableau des analogies et des correspondances, également, en quoi le monde trouve une stabilité mouvante et comme toujours menacée, son énergie, donc, et sa vérité :

⁴ *L'art et science de bien vivre & bien mourir contenant trois parties (...). La tierce traite de l'advenement de l'antechrist, les quinze signes precedens le iugement drenier & des ioyes du Paradis*, Louvain, Jean Bogard, 1589, f.141 recto.

⁵ Henri Corneille AGRIPPA, *La magie naturelle*, Paris, Berg international, 1982, p.79 (1^{ère} éd.: 1533).

« Tout ainsi qu'au grand monde il y a deux grandes lumières, à sçavoir le soleil et la lune, aussi au corps humain il y a deux yeux qui l'illuminent : lequel est appelé Microcosme ou petit pourtrait du grand monde accourci. Qui est composé de quatre elemens, comme le grand monde, auquel se font des vents tonnerres, tremblement de terre, pluie, rosée, vapeurs, exhalaisons, gresles, eclipses, inondations d'eau, stérilité, fertilité, pierres, montagnes, fruits, et plusieurs et diverses espèces d'animaux : aussi se fait-il le semblable au petit monde, qui est le corps humain. Exemple des vents : ils se voyent estre enclos ès apostèmes venteuses, et aux boyaux de ceux qui ont la colique venteuse, et pareillement en aucunes femmes, ausquelles on oit le ventre buire de telle sorte qu'il semble y avoir une grenouillère [...] Exemples des pluies et inondations d'eaux : cela se voit aux apostèmes aqueuses et au ventre des hydropiques. Exemple de tremblement de terre : telle chose se voit au commencement des accès de fièvres, où les pauvres febricans ont un tremblement universel du corps. Exemple de l'eclipse : cela se voit aux syncopes et défaillances du cœur, et aux suffocations de la matrice. Exemple de fruits : combien en voit-on qui au visage ou autres parties extérieures du corps ont la figure d'une cerise, d'une prune, d'une corme, d'une figue, d'une meure ? [...] Exemples des montagnes : on les voit aux bossus, et à ceux qui ont des loupes grosses et énormes »⁶

Ce sont des textes comme ceux-ci, et comme bien d'autres, à la fois familiers et tellement étranges, qui me mirent sur le chemin - textes, bien entendu, qu'il s'agit de lire selon leur contexte, dans le maillage des références qui les constituent et la distinction des niveaux de signification où ils se déploient, mais qui font voir, également, d'un seul tenant, toute une économie du regard et du sensible à la fois dicible, en son temps, et échangeable et intériorisable.

C'est ce type de lecture ou d'expérience "anthropologique" des textes qui m'éloignait de l'invitation de Lucien Febvre à propos "des supports sensibles de la pensée aux diverses époques". Car la formulation en témoigne éloquemment -, cette perception du monde sensible comme *extériorité*, comme *support* ou comme *instrument* -, ne pouvait pas mener Lucien Febvre à mettre en question la stricte autonomie et l'hétérogénéité des sphères du sensible et de la pensée, que toutes mes lectures m'invitaient par ailleurs à contester. Le sensible, somme toute, aux yeux de Lucien Febvre, *support* ou *instrument* de la connaissance est, en tant que tel, objectivable, et son

⁶ Ambroise PARE, *Œuvres complètes*, édition J.-F. Malaigne, Paris, Baillière, 1840, t.3, p.33-34 (*Des monstres et des prodiges*).

étude, dès lors, ne pose pas de problème méthodologique – ni épistémologique –, particuliers.

Question d'objet, donc, mais tout aussi bien, je crois, de chronologie ou d'histoire.

Question d'objets: qu'est-ce que le sensible, en effet, ou le visible ou la vision, - pour considérer électivement, mais non pas exclusivement, l'une de ses modalités principales -, qu'est-ce que le sensible dans un monde qui, comme le nôtre, est depuis très longtemps marqué, à la fois philosophiquement et spirituellement, disons plus généralement *culturellement*, par le partage entre le sensible et l'intelligible, le visible et l'invisible, le corps et l'âme, la matière et la raison, ce que nous appelons aussi, depuis un peu moins longtemps, la *nature* et la *culture* - ce partage de très lointaine institution, mais qui ne cesse de s'affirmer, de se renforcer, pour s'imposer plus radicalement encore, à l'Age classique, avec l'avènement de la philosophie rationaliste grâce à quoi, nous explique-t-on, le monde occidental bascule dans la modernité, une modernité qui bientôt s'organisera idéologiquement dans le partage entre ce que les philosophes des Lumières ont appelé la Raison, d'une part, et les Superstitions, d'autre part?

Question d'objets, disais-je, et question de chronologie, également. Car comment considérer cette longue période qui, du XVe au début du XVIIe siècle - si l'on veut, par exemple, faire du *Dicours de la méthode*, un point de bascule symbolique -, comment considérer cette longue période du point de vue de l'histoire culturelle: est-ce le chant du cygne d'un monde ancien régi "encore" par une "vision analogique" des choses, un monde destiné bientôt à s'effondrer sous le poids du rationalisme? Et, si tel est le cas, que peuvent nous apprendre, aujourd'hui, ces auteurs anciens, marqués, à ce point, par la relative indistinction du sensible et de l'intelligible?

Jusqu'à une époque relativement récente, la réponse était toute trouvée pour les historiens des sciences et des idées: il suffisait, en quelque sorte, de distinguer, au cours de cette longue période de mutation et d'indétermination entre deux mondes, de distinguer entre le bon grain des vérités qui allaient peu à peu s'établissant et l'ivraie des perceptions dévoyées qui conduisaient encore à l'erreur et à la superstition. La figure héroïque du précurseur était là toute prête pour organiser l'idée que l'on se faisait du devenir.

L'opération se révélait avec une particulière acuité pour les auteurs qui, à l'inverse d'un Galilée, par exemple, censé être tout entier engagé dans le combat en faveur de la modernité, pour les auteurs, donc, qui, à l'inverse, ne manifestaient pas clairement leur camp, ces plumes indéterminées où l'on pouvait discerner quelques fulgurances de modernité, mais qui étaient encore engluées dans l'encre épaisse de la tradition. Il suffisait, somme toute, d'établir au sein même des oeuvres jugées prophétiques de l'âge de la Raison, un partage entre ce qui, en elles, relevait de la vérité, d'une part, et de l'erreur, d'autre part.

Un exemple tout à fait caractéristique de cette attitude est représenté par la longue introduction qu'Henri Busson a donnée à son introduction du *De Incantationibus* de Pomponazzi: "Ce système devait mourir", écrit-il à propos de l'anthropologie analogiste de Pomponazzi. "C'est la partie la plus faible du livre. La place immense que Pomponazzi faisait à l'homme devait se réduire à mesure que l'infinité ou l'immensité du monde éclaterait au regard des savants". Et si, "malgré cette faiblesse, ce livre est donc grand", c'est bien, aux yeux de Busson, parce qu'il échappe à ce qui le détermine, et ce, en vertu de sa participation à un monde qui n'est pas encore advenu: "Avant que la science fût née", conclut l'historien, Pomponazzi "fait confiance à la science; avant que les lois fussent vérifiées, il affirma qu'il y avait des lois; au milieu des ténèbres, il crut à la lumière".

Cet exemple, j'en conviens, est un peu ancien, mais il reste emblématique d'une pensée de l'histoire tout entière déterminée par ce partage du sensible et de l'intelligible, version moderne, à quoi s'éveilleraient peu à peu la conscience et la culture. La Renaissance serait alors une période de transition, ouverte à un devenir comme d'emblée déterminé et fondé sur les principes universels de la pensée scientifique, d'une part, et d'une anthropologie, d'autre part, dont l'humanisme aurait constitué la première et très durable formulation. N'est-ce pas, par exemple encore, dans cette perspective qu'un Léon-Ernest Halkin a pensé son grand livre intitulé, de manière tellement significative: *Erasme parmi nous?*

Là serait donc notre héritage: dans le double avènement d'une conception de l'homme et de la nature nécessairement, quand bien même secrètement, indexée à notre modernité.

Le moyen-Age tardif et la Renaissance, donc, tantôt comme chant du cygne et tantôt comme avènement! Quoi qu'il en soit, c'est toujours là prendre la mesure d'un temps - ou d'une culture, ou d'une société -, à l'aune d'un système catégoriel qui ne lui appartient pas tout à fait, celui, précisément, du partage accompli entre le sensible et l'intelligible, entre le corps et l'esprit, entre la nature et la culture.

Il aura fallu, sans doute, au cours de la deuxième moitié du XXe siècle, toute une série d'événements culturels pour sortir, en quelque sorte, de cette impasse conceptuelle: parmi ceux-ci, d'abord, et du point de vue qui nous occupe - celui du sensible -, un long travail de redéfinition d'objet. Car le sensible, en effet, n'est pas un "support" ni un "instrument" de la pensée, comme le suggérait Lucien Febvre: c'est une expérience que l'on fait du monde, système d'ancrage, de liaison, de reconnaissance, de médiation, de relation. « La réalité objective des êtres », écrivait Maurice Blondel, ce vieux philosophe aujourd'hui un peu oublié, en une formule, pourtant, d'une remarquable modernité, « est liée à l'action d'un être qui, en voyant, fait être ce qu'il voit »⁷. Et Paul Valéry, un peu plus tard : "Ma main se sent touchée aussi bien qu'elle touche. Réel veut dire cela et rien de plus". C'est ce réel là, que l'expérience sensible fait advenir et organise, et que les mots ont tant de peine à traduire, ce réel-là, sans cesse produit de l'expérience que l'on fait de voir ou de sentir et de son ancrage, de son inscription au long terme dans l'espace des cultures et des sociétés. En aval de Blondel et de Valéry, on rencontrera la phénoménologie de Merleau-Ponty ou la biologie ouverte de Francisco Varela, sa conception de *l'énaction*, par exemple, tout cela qui, dans une perspective post-rationnaliste, nous permet de mieux penser aujourd'hui le sensible en termes de présence pleine et entière du sujet percevant au monde en lequel il se trouve: le sensible, somme toute, est à la fois et indistinctement dans le *perçu* et dans le *percevant*. Il n'est ni un donné, ni un reçu: il est tout entier contenu dans son opération et sa permanente actualisation.

Redéfinition de l'objet, donc: le sensible, désormais, est pensé comme construction, et non plus seulement comme donné; et l'acte de percevoir est pensé comme action, et non plus seulement comme passion. C'est, j'en ai la conviction, cette redéfinition philosophique des sens qui permet aujourd'hui une lecture profondément

⁷ *L'action*, p.459.

renouvelée des textes anciens, une histoire du sensible, somme toute, susceptible de s'affranchir des impasses que je viens de tenter d'identifier.

Dans une perspective plus générale, mais tout aussi déterminante pour notre propos, il faut invoquer également, au cours de la deuxième moitié du XXe siècle, la mise en cause de l'idée de Progrès et l'effondrement philosophique de "l'humanisme"; tout aussi bien les développements d'une nouvelle anthropologie, notamment structurale, et, dans la foulée, d'une anthropologie historique qui s'est montrée soucieuse des singularités et des discontinuités, bien plus que des continuités et des grandes cohérences trans-historiques. Dans ce contexte, *Les mots et les choses* de Michel Foucault ont certainement joué un rôle de premier plan pour aider à la compréhension de ces cultures pré-modernes marquées au sceau de l'analogie et des correspondances.

Il y aurait, bien entendu, beaucoup de choses à dire à ce sujet. Je ne m'attarderai pas, craignant de trop m'écarter du sujet qui nous occupe aujourd'hui, même si, j'en ai la conviction, ce sont ces grands mouvements de fond de la pensée historique qui nous permettent également d'aborder autrement la question du sensible.

Bien des développements à suggérer, donc, pour montrer comment, peu à peu, une autre image de la Renaissance s'est construite, marquée, bien plus, par l'idée d'altérité que par celle d'identité. Des épistémè foucauldienne aux logiques hétérogènes levi-straussienne, ce sont toutes nos conceptions spontanées de l'histoire qui se sont trouvées chamboulées, quitte parfois, peut-être, privilégiant désormais plutôt, au détriment de celui des continuités, l'axe des spécificités et des singularités, à ne pas prendre assez la mesure des articulations, des filiations, des héritages - et quitte, dès lors, à ne pas nous permettre, non plus, de répondre tout-à-fait à la question que je posais tout-à-l'heure: que peuvent nous apprendre, aujourd'hui, ces auteurs anciens, dont la pensée est marquée par l'indistinction du sensible et de l'intelligible?

Sans m'attarder, donc, je voudrais quand même pointer encore du doigt l'une des théories anthropologiques, parmi les plus récentes, susceptibles de mieux nous armer dans la manière dont nous abordons la question du sensible. On doit cette théorie à Philippe Descola, successeur de Levi-Strauss au Collège de France. Certains d'entre vous connaissent sans doute son livre intitulé *Par-delà nature et culture*, dans lequel il affronte, précisément, ce système catégoriel qui nous fait voir le monde - notre monde,

mais tout aussi bien les sociétés du passé et celles qui nous sont étrangères -, sous le jour d'une distribution, qui serait en quelque sorte "légale" et universelle, entre les phénomènes qui relèvent de l'ordre de la nature d'une part et ceux qui relèvent de l'ordre de la culture, d'autre part, ou pour le dire en d'autres termes, un système "à deux étages" qui distribue en deux catégories exclusives l'une de l'autre monde humain (la culture) et monde non-humain (la nature)⁸. Or, l'histoire et l'anthropologie nous l'apprennent, "bien des peuples non-modernes paraissent indifférents à cette division" et imputent à des existants non-humains toute une série de caractéristiques dont nous réservons le privilège exclusif à l'humanité - cela qui nous trouble si évidemment face à tant de textes médiévaux ou renaissants.

Comment rendre compte de ces différences dans le cadre d'une anthropologie véritablement élargie à l'ensemble de l'expérience humaine? En décrivant, explique Descola, les moyens par lesquels l'homme est susceptible de s'objectiver dans le monde, c'est-à-dire les moyens par lesquels il s'identifie comme semblable à ou différent de tout "alter", humain ou non-humain, auquel il est confronté. De ce point de vue, deux critères discriminants paraissent essentiels: "l'attribution à autrui d'une *intériorité* analogue ou différente de la mienne et l'attribution à autrui d'une *matérialité* analogue ou différente de la mienne".

Cette théorie des "schèmes d'identification" permet à Descola de reconnaître une sorte de combinatoire culturelle déclinée en quatre grands types ontologiques qui organisent, en chaque société, les relations qui s'instituent entre les existants, humains et non-humains: il s'agit du totémisme, de l'analogisme, de l'animisme et du naturalisme. Le naturalisme, aux yeux de Descola, qualifie les sociétés européennes à partir de l'Age classique: là, "les humains sont seuls à posséder le privilège de l'intériorité, - hétérogénéité des intériorités, donc -, tout en se rattachant aux continuum des non-humains par leurs caractéristiques matérielles- identité des matérialités". Ce sont là les fondements-mêmes du rationalisme moderne, curieuse construction culturelle qui réserve à la seule humanité toutes les dimensions de l'intériorité: l'âme, la conscience, la Raison, l'émotion, l'intentionnalité, la subjectivité ou encore l'aptitude à rêver ou à signifier. Quant à l'analogisme, qui caractérise certaines sociétés pré-modernes, dont

⁸ Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 2005.

celles, médiévale et renaissante, qui nous intéressent, tous les éléments du monde s’y “différencient les uns des autres sur le plan ontologique, raison pour laquelle il convient de trouver entre les uns et les autres des correspondances stables”, hétérogénéité des intériorités et des physicalités, donc, qui génère ce grand régime des correspondances, des analogies, des signatures, des sympathies et des antipathies à quoi nous confronte la lecture des textes anciens.

Le totémisme (identité des intériorités et des physicalités) et l’animisme (identité des intériorités et différences des physicalités), quant à eux, concernent surtout des sociétés qui ne nous intéressent pas, ici, directement.

La théorie des schèmes d’identification de Descola oppose donc – et d’un point de vue qui les surplombe l’une et l’autre -, deux “ontologies” - “analogiste” pour la prémodernité et “naturaliste”, pour la modernité européenne à partir de l’âge classique. Elle est, en cela, bien entendu, tout à fait fidèle à la périodisation qui nous est familière. Elle me semble tout particulièrement intéressante parce qu’elle nous permet de porter un regard nouveau sur les logiques de l’analogie, ainsi fondées dans le cadre d’une anthropologie générale non évolutionniste. L’ontologie analogiste produit des savoirs, mais aussi bien des systèmes d’organisation sociale, politique, économique, qui correspondent à l’une des modalités fondamentales par lesquelles l’humanité est susceptible de s’objectiver dans le monde. Elle se fait aussi, bien entendu, organisatrice d’un système de perception où nous paraissent si profondément troublées les frontières que nous avons instituées entre le dedans et le dehors, les intériorités et les physicalités, les humains et les non-humains – ces frontières que le naturalisme, en sa codification philosophique au XVIIe siècle, aura pour ambition de rendre “officielles”, “légales” et prétendument infranchissables, jusqu’à l’outrance de ces textes, par exemple, qui dénie, jusqu’au délire, toute suggestion de parenté, du point de vue des intériorités, entre l’homme et l’animal. Rappelez-vous de Malebranche, par exemple, qui écrivait, en 1674, dans *La recherche de la vérité*:

"Ainsi, dans les animaux, il n'y a ni intelligence, ni âme comme on l'entend ordinairement. Ils mangent sans plaisir, ils crient sans douleur, ils croissent sans le savoir, ils ne désirent rien, ils ne craignent rien, ils ne connaissent rien; et s'ils agissent de manière qui marquent l'intelligence, c'est que Dieu les ayant faits pour les conserver,

il a formé leurs corps de telle façon qu'ils évitent machinalement et sans crainte tout ce qui est capable de les détruire"⁹.

Deux mondes, effectivement, qui paraissent devenus comme étrangers l'un à l'autre. Et deux ontologies sans commune mesure, quant à leur fondement, leur "visée", pourrait-on dire, leurs effets, ni quant aux mondes sensibles dont elles se font les productrices et les organisatrices: "Désormais muette, indolore et impalpable, la nature s'est vidée de toute vie. Oubliée la bonne mère, disparue la marâtre, seul demeure l'automate ventriloque dont l'homme peut se rendre comme *maître et possesseur*"¹⁰.

La théorie de Descola, bien entendu, est beaucoup plus souple et complexe que pourrait le laisser entendre une présentation aussi rapide que celle que je viens d'en donner. Si elle permet, effectivement, de distinguer entre les mondes, voire de les opposer l'un à l'autre, le système formel des transformations dont elle procède manifeste, en même temps, la contiguïté de ces mondes distincts ou, pour le dire en d'autres termes, leur inscription commune et solidaire dans la dynamique des schèmes d'identification en quoi s'exprime la généralité de l'expérience humaine du même et de l'autre.

Et c'est cela, précisément, qui m'intéresse ici tout particulièrement: la possibilité de réfléchir dans une perspective non-finaliste ni évolutionniste le devenir d'une société qui paraît, brusquement et définitivement, au XVIIe siècle, tourner le dos à l'analogisme et entièrement se recoder dans les termes du naturalisme.

Brusquement? Non, bien sûr! Les origines, comme je le suggérais tout-à-l'heure, en sont dans le double héritage de la philosophie antique et des spiritualités monothéistes. Quant au remodelage naturaliste du sensible et à sa légalisation rationaliste à l'Age classique, ils procèdent bien évidemment d'un mouvement de fond qui, du XVe au XVIIe siècle, redistribue peu à peu les cartes du sensible dans et par la convergence "d'événements culturels instituants" qui, de proche en proche, font synthèse et organisent un tout nouveau spectacle du monde. Ainsi, dans le domaine de la vision, par exemple, mais qui détermine en profondeur l'ensemble de ce mouvement: l'invention de la perspective dès le Quattrocento, l'avènement du portrait et du paysage

⁹ EDF, p.295.

¹⁰ Philippe DESCOLA, *op.cit.*, p.97.

en peinture, la vitre claire de Léonard de Vinci et le châssis perspectif de Dürer, la révolution anatomique, l'assimilation de l'oeil à un dispositif optique analogue à la *camera obscura*, la description de l'image rétinienne par Kepler, en 1604, - *ut pictura, ita visio!* -, et l'abandon définitif des théories anciennes du rayon visuel et des espèces intentionnelles, la mise au point du télescope, son usage par Galilée et le renversement définitif des anciennes cosmologies, ... Mais aucun de ces événements, pour fondateur qu'il soit, n'est "purifiable" dans la seule perspective d'une modernité dont il serait le prophète. Ils manifestent au contraire, chacun en leur lieu, la coprésence d'éléments que nous avons maladroitement tendance à indexer du côté de la pré-modernité et de l'analogisme, d'une part; de la modernité et du naturalisme, d'autre part.

Je n'en prendrai qu'un seul exemple. C'est, au coeur même de l'avènement de la modernité, la définition que Kepler donne de la lumière, en 1604, dans les *Paralipomènes à Vitellion*, définition fondée sur le modèle analogiste de la sphère, figure de la perfection divine que le "Créateur s'est amusé, dans sa grande sagesse, à former à l'image de la sainte Trinité"¹¹. Pourquoi faudrait-il, dès lors s'étonner de cette parenté entre la lumière et la sphère, puisque la lumière, explique le fondateur des théories modernes de la vision, est le "principe de toute beauté dans le monde", "ce qu'il y a de plus excellent dans le monde corporel, la matrice des facultés animales et le lien entre le monde corporel et le monde spirituel"¹²?

Définitivement? Non, bien sûr, ici non plus! Car l'extraordinaire puissance d'institution du rationalisme moderne, comme je le suggérais également tout-à-l'heure, n'est pas totalement venue à bout des ancrages analogistes de nos manières d'être au monde. D'une certaine manière, pour le dire dans les termes de Bruno Latour, "Nous n'avons jamais été modernes"¹³! Nous n'avons jamais été modernes, c'est-à-dire que nous n'avons jamais vécu absolument – et quoi qu'on en ait! -, le grand partage des intériorités et des physicalités que le naturalisme a institué. De ce point de vue – et très en aval de notre période -, j'aurais aimé vous parler un peu longuement, par exemple, des usages culturels de la photographie qui manifestent, en plein coeur de notre

¹¹ Johann KEPLER, *Paralipomènes à Vitellion* (1604), Traduction et notes Par Catherine Chevalley, Paris, Vrin, 1980, p.105.

¹² Voir pour un exposé général: Gérard SIMON, *Kepler. Astrologue, astronome*, Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »), 1979.

¹³ Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte (« L'Armillaire »), 1991.

contemporanéité, cette mixité du moderne et du pré-moderne qui constitue, fondamentalement, notre héritage et l'un des éléments clé de ce que l'on appelle, à tort ou à raison, la postmodernité.

Mais il est temps que je m'arrête pour tenter de répondre, encore, en quelques mots, à la question que je posais tantôt: que peuvent nous apprendre, aujourd'hui, les auteurs du Moyen-Age tardif et de la Renaissance? Non pas, sans doute, les premiers balbutiements d'une ère de Progrès qui se serait ouverte avec eux pour fonder le monde dans lequel nous vivons. Ils ne nous donnent pas non plus à voir l'unique spectacle d'une culture et d'une société qui nous seraient devenues totalement étrangères. L'enjeu me semble-t-il se situe ailleurs: dans la force vive d'un héritage qui nous permet de penser, encore aujourd'hui, la mixité ontologique dont nous sommes issus, plus que jamais à cheval sur les temps et sur les mondes... le partage du sensible, donc... Et tout cela, par exemple, qui nous permet de tenir près de nous et de ne jamais jeter la photographie d'un être cher: à la fois une *chose* et un *talisman*.