

Fontenelle, au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles

Maria-Susana Seguin

▶ **To cite this version:**

Maria-Susana Seguin. Fontenelle, au tournant des XVIIe et XVIIIe siècles. Lorenzo Bianchi, Nicole Gengoux et Gianni Paganini. Philosophie et libre pensée. Philosophy and Free Thought. XVIIe et XVIIIe siècles., Honoré Champion, pp.347-361, 2017, 9782745331380. hal-01907251

HAL Id: hal-01907251
https://hal.science/hal-01907251

Submitted on 28 Oct 2018

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.

FONTENELLE, AU TOURNANT DES XVII^e^ ET XVIII^e^ SIECLES.

S'il est un auteur qui incarne la continuité qui existe entre la période des libres penseurs et celles des philosophes des Lumières, c'est bien Fontenelle. Née en février 1657, mort en janvier 1757 d'une « difficulté d'être »[1], Fontenelle est à la fois le contemporain de La Mothe Le Vayer, de Saint-Évremond et de Bayle (et de Bernier et Spinoza aussi), mais aussi de Montesquieu, de Voltaire, de Rousseau et de Diderot. Cette longévité exceptionnelle place de fait Fontenelle dans une situation historique idéale, qui en fait le témoin privilégié de ce que Paul Hazard a appelé « la crise de la conscience européenne »[2], période de profonde transformation dont on sait maintenant qu'elle est bien plus ancienne et complexe que ne l'avait pensé l'historien français au début du XX^e^ siècle. Mais Fontenelle ne se contente pas d'être observateur dans cette transformation, on le sait aussi, il en est un acteur central.

De fait, la longévité physique de Fontenelle se double d'une autre forme de longévité, presque tout aussi exceptionnelle, intellectuelle cette fois : non seulement notre auteur reste très actif jusqu'à un âge très avancé (il publiera *L'Histoire du Théâtre français* avec ses *Réflexions sur la poétique* en 1742, à 85 ans et le *Traité des Tourbillons* à 95 ans, en 1752), mais encore son œuvre entre toujours en résonance avec les débats de son temps, et ce même si certaines de ses écrits (le même *Traité des tourbillons* notamment) semblent le rattacher désormais au passé, même si, à 95 ans, on pourrait difficilement lui en tenir rigueur. Preuve en est le succès que connaissent les thèses fontenelliennes dans les manuscrits clandestins du premier tiers du 18^e^ siècle (comme le manuscrit *Des Miracles* qui reprend des paragraphes entiers de *De l'origine des fables*), ou encore la publication tardive d'écrits dont l'attribution à Fontenelle ne fait désormais plus de doute, tels que le *Traité de la liberté de l'âme* ou les *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir* (qui daterait des années 1735) et qui paraissent ensemble dans les *Nouvelles libertés de penser*, en 1743, alors que leur auteur a 86 ans passés. Nous pouvons ainsi affirmer que, des *Nouveaux Dialogues des morts* à ses conversations avec les encyclopédistes, Fontenelle reste essentiellement un esprit « moderne », et non seulement en raison de son engagement dans la première Querelle qui l'oppose, aux côtés de Perrault, à Boileau et à La Bruyère.

C'est précisément cette modernité qui justifie l'intérêt que nous pouvons accorder à Fontenelle dans le cadre d'une réflexion plus large sur les libres-penseurs et les philosophes. En effet, la modernité de Fontenelle réside non pas tant dans le renouvellement des thèmes abordés dans son œuvre, qui restent essentiellement tributaires des débats de la libre pensée du XVII^e^ siècle avec

[1] Ce seraient d'ailleurs les derniers mots de Fontenelle à son médecin. Voir Claude Le Cat, *Éloge de Monsieur de Fontenelle*, Rouen, chez J. Besongne, 1759, p. 46.
[2] Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin, 1935.

laquelle il sera constamment en dialogue, mais dans la transformation de l'approche critique et surtout dans le renouvellement des stratégies de diffusion de ces idées, et qui font de Fontenelle un personnage clé dans l'émergence de la pensée des Lumières. Cet article propose donc une analyse de ce qui, entre les XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, fait du neveu du grand Corneille un des premiers penseurs des Lumières, et ce à travers trois aspects : premièrement, la place fondamentale que Fontenelle accorde à l'histoire de l'esprit humain dans sa pensée de l'histoire ; ensuite, les conséquences que cette réflexion a dans le débat religieux du temps ; et finalement le rôle central que jouent dans cette stratégie d'ensemble les écrits de Fontenelle pour l'Académie des sciences, dont il est le premier secrétaire perpétuel entre 1699 et 1740.

La place que Fontenelle accorde à l'histoire est certainement l'un des aspects les plus originaux, voire les plus modernes de sa pensée, puisqu'il s'agit en somme d'utiliser l'histoire pour révéler les mécanismes naturels du développement de l'esprit humain dont Fontenelle fera dépendre l'ensemble de sa réflexion philosophique, voire esthétique. Cette réflexion s'inscrit dans le contexte de la seconde moitié du XVII^{e} siècle, période durant laquelle le débat historiographique apparaît comme l'un des axes principaux de la célèbre Querelle des Anciens et des Modernes dans laquelle il est fortement engagé, mais également comme l'un des terrains privilégiés par la libre-pensée. En effet, à la lecture apologétique, chrétienne et dynastique que met en place Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle*, qui tente de justifier la monarchie française et son association avec l'église catholique en tant que manifestations de la Providence, vient s'opposer la démarche sceptique d'un Bayle qui, à la suite de Montaigne et de La Mothe Le Vayer voit dans le passé un outil de relativisation du présent et de la toute puissance de la « France toute catholique »[3]. Histoire, religion, politique se retrouvent ainsi réunies dans un débat qui cristallise également les préoccupations des libres-penseurs qui, depuis Gabriel Naudé, mais surtout après la publication en 1670 du *Traité théologico-politique* de Spinoza, mettent en avant, avec plus ou moins de virulence, l'idée que toutes les formes de superstitions, depuis les fables de l'Antiquité et jusqu'à la prétendue révélation chrétienne, constituent en fait des stratagèmes utilisés par les classes dirigeantes et par les religieux qui les soutiennent afin d'imposer et de réguler l'ordre politique. Les fables, sous toutes leurs formes, y compris les récits des prodiges et des miracles de l'histoire sainte, constituent des impostures, qu'une approche purement historique permet de démasquer.

Fontenelle opère une synthèse à partir de ces deux tendances critiques, tout en renversant le signe de lecture des événements, ce qui lui permet d'inscrire sa propre théorie dans ce qu'il appelle une « histoire de l'esprit humain »[4]. Cette tendance apparaît très tôt dans son œuvre, comme le prouve son *Histoire des oracles*, publiée en 1686, adaptation de l'ouvrage qu'Anton Van Dale avait consacré

[3] Sans oublier Saint-Réal, qui, dans une démarche qui n'est pas sans rappeler Machiavel, et que suivra plus tard Saint-Simon, s'intéresse moins aux faits historiques eux-mêmes qu'à ce qu'ils disent des passions humaines en tant que moteur de l'action politique.
[4] Jean Dagen, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.

à la question en 1683. Les changements opérés par Fontenelle dans l'ordre de présentation des arguments en modifie profondément la logique d'ensemble. Si chez Van Dale, il s'agissait de montrer d'abord que les oracles ont continué à fournir des prédictions après la venue du Christ pour ensuite montrer qu'il faut considérer celles-ci comme de simples paroles humaines, Fontenelle montre en premier lieu que les oracles sont des productions purement humaines, qu'on n'a plus consultées une fois que les circonstances historiques en avaient révélé l'inutilité. Fontenelle insiste donc sur l'idée les conditions d'exercice de la raison déterminent les croyances de chaque société à un moment précis de son histoire, ce qui revient à affirmer que les oracles appartiennent à un âge précis du développement de l'esprit humain, dont des imposteurs auraient profité pour asseoir leur autorité politique. Il ne parle certes jamais de la religion chrétienne, mais, dans la logique d'ensemble, il suffit de généraliser la thèse pour que toute religion soit emportée dans le même mouvement.

Fontenelle renverse ainsi la thèse libertine qui attribue aux fables une origine politique pour affirmer, au contraire, qu'elles sont le résultat naturel d'un mécanisme de l'esprit. Cette idée apparaît également et de manière encore plus claire dans un autre de ses écrits, composé probablement à la fin du XVII^{e} siècle, *De l'origine des fables*, publié en 1714, et qui aura connu une diffusion clandestine dans les premières années du XVIII^{e} siècle, ainsi que dans un autre texte resté inachevé, *Sur l'histoire*[5]. Dans ces deux œuvres, Fontenelle explique comment à certains moments de l'histoire l'esprit humain est obligé d'*imaginer*, voire d'*inventer* les explications de phénomènes dont il lui est impossible de rendre compte de manière rationnelle. C'est de cette première tentative d'explication des phénomènes que naissent les fables, conçues alors comme les premières productions de l'esprit de l'homme. La politisation, et par conséquent l'imposture, surviennent dans un second temps, alors que la fable a déjà été élaborée et que des individus malintentionnés trouvent une façon de l'utiliser à leur propre profit. Du point de vue de Fontenelle, l'origine des religions ne serait donc pas politique, mais gnoséologique, puisqu'elles découleraient d'une erreur d'interprétation figée dans le temps et transmise de génération en génération, en raison de l'autorité que la tradition semble exercer également sur les hommes.

Ainsi, ces deux aspects de l'esprit humain que sont l'imagination, comme premier effort d'interprétation, et la soumission à la tradition expliquent le succès des fables dans le temps, autrement dit, leur imposition en tant que trame fondamentale de l'histoire et des croyances des peuples. D'où la nécessité pour le philosophe moderne, explique Fontenelle, d'entreprendre une « histoire de l'histoire », qui s'intéresserait moins aux faits eux-mêmes qu'aux mécanismes de la pensée mis en œuvre pour en conserver le souvenir et aux progrès que ces mêmes mécanismes ont pu connaître à travers les temps. L'histoire devient ainsi un terrain privilégié dans lequel l'esprit peut se prendre comme objet de la réflexion, afin d'observer ses propres modes d'action, d'analyser sa trajectoire,

[5] *Suite des oeuvres diverses de Mr de F*** contenant les trois traités suivants De l'existence de Dieu, De l'origine des fables et Du bonheur*, Rouen, 1714. Voir S. Akagi, « *Suite des OEuvres diverses de Mr de F**** de 1714 : la première édition de *L'Origine des fables* et de deux autres discours de Fontenelle », *Études de Langue et de Littérature françaises*, 50, Tokyo, 1987.

ainsi que les risques qu'il peut rencontrer et qu'il doit donc éviter. Une telle conception de l'histoire, qui repose sur un travail d'analyse de ses propres modes de fonctionnement, doit nécessairement aboutir à la constitution d'un espace où l'esprit parvient à une pleine maîtrise de lui-même et de son avenir, libéré de toute menace apocalyptique[6].

Mais la transformation méthodologique opérée par Fontenelle s'accompagne d'un changement de stratégie discursive majeur. L'écriture de l'histoire que revendique Fontenelle est incompatible avec la pratique de l'érudition dans laquelle puisaient aussi bien les libertins érudits que certains des libres-penseurs, avec lesquels pourtant Fontenelle collabore durant sa jeunesse[7]. À la différence de cette tradition de la libre-pensée, Fontenelle refuse quant à lui d'entrer dans le jeu d'une discussion à laquelle seuls quelques initiés pourraient participer. Au contraire, il s'efforce de discuter de problèmes traditionnellement réservés à des savants dans une langue qui reste accessible aux classes mondaines, qu'il faut, comme le philosophe avec la marquise des *Entretiens sur la pluralité des mondes*, convertir « au parti de la philosophie »[8].

Le choix que fait Fontenelle de placer le débat dans un espace publique de diffusion élargi constitue ainsi un geste qui caractérise la modernité philosophique de Fontenelle, et qui le rapproche encore davantage des philosophes des Lumières : montrer que les fables constituent la philosophie des premiers temps de l'histoire humaine revient à rappeler que ce qui intéresse ce sont les mécanismes universels par lesquels l'esprit humain produit ses connaissances et engendre ses erreurs. Les fables n'intéressent pas tellement pour elles-mêmes, tout comme les productions de l'esprit n'intéressent pas essentiellement pour ce qu'elles nous apprennent du monde (elles ne nous apprennent pas toujours quelque chose de fiable d'ailleurs), mais par ce qu'elles nous apprennent de nous-mêmes et de notre capacité à prendre nos propres inventions pour de la réalité.

Cette perspective historique apparaît comme sous-jacente au traitement que Fontenelle accorde aux débats qui mobilisent libres-penseurs et philosophes entre le XVII^{e} et le XVIII^{e} siècles. Par exemple, l'histoire satirique des conflits entre catholiques et protestants, la *Relation curieuse de l'île de Bornéo*, publiée par Bayle dans les *Nouvelles de la République des Lettres* en 1686 donne lieu à une interrogation plus large qui vise tous les écrits qui tentent de fonder le pouvoir par le récit de ses origines (ce qui correspond à la démarche historiographique de Bossuet mais aussi de la religion chrétienne en général). De même, les *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, publiés de manière anonyme à Rotterdam en 1686, historicisent l'occasionnalisme et limitent l'autonomie de la méthode malebranchiste en inscrivant le système du théologien dans une histoire de l'esprit humain qui remonte à la philosophie de Descartes. En même temps, et parce que son analyse s'inscrit dans cette « histoire de l'histoire », Fontenelle décèle les mécanismes qui ont pu conduire à

[6] Voir Mitia Rioux-Beaulne, introduction à « De l'origine des fables », dans S. Audidière (dir), *Digressions sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques*, Paris, Garnier, à paraître.
[7] Les frères Basnage et surtout Bayle, dont il fait la connaissance probablement dès 1674 et grâce à qui il publie aussi quelques textes dans les *Nouvelles de la République des Lettres.*
[8] Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), éd. Christophe Martin, Paris, Flammarion, 1998, p. xxx.

des erreurs d'interprétation, notamment sur le statut des lois de la physique selon Malebranche qui, en faisant de Dieu le seul agent capable de transmettre le mouvement à la matière, rendait également la divinité responsable du mal. Ce faisant, Fontenelle, sous prétexte de minimiser la portée critique de ses doutes en écartant la problématique proprement théologique, revendique le droit des individus à participer aux débats des philosophes, ce qui contribue à un changement institutionnel et épistémologique fondamental de la fin du XVII^{e} siècle, selon lequel une opinion éclairée est en doit de juger ce qui auparavant été réservé à l'usage des seuls « grands » philosophes[9].

Fontenelle pratique cette même méthode pour ce qui est des problématiques philosophiques les plus polémiques, telle que celle qui porte sur l'âme humaine. Son *Traité de la liberté de l'âme*, publié d'après plusieurs témoignages en 1700 et immédiatement interdit par le Parlement de Paris, mais repris en 1743 dans le recueil d'écrits clandestins heureusement intitulé *Nouvelles libertés de penser*, peut illustrer ce point de manière précise. Le *Traité* entend résoudre un problème ancien, déjà traité par Proclus et réactualisé par la controverse entre Bayle et Leibniz, sur la manière de concilier la liberté de l'âme et la prescience divine. Fontenelle examine la question à l'aide de la même méthode sceptique qu'il avait utilisée dans l'épisode de la dent d'or de l'*Histoire des oracles* : avant de spéculer sur un problème, il faut s'assurer de l'existence de ses termes, autrement dit, il faut vérifier que les axiomes sur lesquels repose le problème en question ne sont pas le résultat de ces erreurs d'interprétation qui sont à l'origine des « fables ». Il s'agit alors pour lui de démontrer l'absence de liberté de l'âme, ce qui met un terme à la contradiction de départ.

La démonstration de Fontenelle repose sur une forme de nécessitarisme physique centré sur le fonctionnement du cerveau : « L'âme est déterminée nécessairement par son cerveau à vouloir ce qu'elle veut, et sa volonté excite nécessairement dans son cerveau un mouvement par lequel elle l'exécute »[10], affirme-t-il. Les actions des hommes sont comparables aux révolutions astronomiques, que les savants savent prédire parce qu'ils en connaissent le principe de fonctionnement, les lois générales de la nature. De même, Dieu peut prévoir les actions humaines, parce qu'elles sont déterminées par des lois immuables. La corollaire du raisonnement est donc clair : la perfection de Dieu étant incompatible avec la négation de sa prescience, il n'y a donc pas de causes libres. Le libre-arbitre sur lequel se construit la morale chrétienne n'est qu'une illusion engendrée par l'ignorance dans laquelle se trouve l'homme de la véritable motivation de ses actes :

> L'âme a cru se déterminer elle-même parce qu'elle ignorait et ne connaissait en aucune manière le principe étranger de sa détermination. On sait qu'on fait tout ce qu'on veut, mais on ne sait pas pourquoi on le veut, il n'y a que les physiciens qui le puissent deviner[11].

Or, la détermination de la volonté par les actions du cerveau constitue l'un des mécanismes qui déclenchent précisément les processus qui aboutissent à l'invention des croyances erronées, tout

[9] La démarche de Fontenelle rencontre de ce point de vue le travail de Pierre Bayle à la même époque.
[10] *Traité de la liberté de l'âme*, dans *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam [Paris], 1743, p. 139.
[11] *Ibid.*, p. 144.

comme la connaissance même de ces mécanismes constitue le point de départ de cette « histoire de l'histoire » que Fontenelle réclame et dont il fait le point de départ de toute sa réflexion. Et même si le texte ne parvient pas à expliquer comment la matière détermine précisément la volonté[12], le principe de la détermination matérielle de l'âme semble définitivement acquis comme cause première de l'ensemble des processus cognitifs, volitifs et même esthétiques de l'homme, ce que Fontenelle aura l'occasion de développer dans d'autres de ses écrits.

Le texte en vient alors à remettre en cause, de manière implicite, le dogme de la récompense et de la punition après la mort[13]. L'auteur du *Traité* en tire même une morale qui annonce le fatalisme des philosophes des Lumières : « ce système rend la vertu un pur bonheur, et le vice un pur malheur ; il détruit donc toute la vanité et toute la présomption qu'on peut tirer de la vertu, et donne beaucoup de pitié pour les méchants sans inspirer de haine contre eux »[14]. On peut certes trouver dans le *Traité* l'influence déterminante de Spinoza (la dénonciation du libre-arbitre)[15] et de Hobbes (la conciliation de cette théorie déterministe avec le droit naturel)[16]. Mais bien qu'ancré dans les problématiques de son temps (les dernières années du XVII^{e} siècle), le *Traité de la liberté* invente des solutions nouvelles qui, dans la radicalité de leur exposition, serviront plus tard la cause des penseurs des Lumières. Il est vrai que l'introduction du cerveau dans le débat métaphysique sur la liberté de l'âme n'est pas vraiment articulée ici à la physiologie ou au savoir médical du temps, mais le *Traité* parvient tout de même à rabattre les mécanismes de détermination de la volonté sur les dispositions matérielles du corps. Fontenelle contribue ainsi à inventer une version matérialiste des débats postcartésiens qui, en articulant les problématiques métaphysiques de la deuxième moitié du XVII^{e} siècle et les savoirs scientifiques du début du XVIII^{e} siècle, fait le lien entre le fatalisme post-spinoziste et le matérialisme d'inspiration médicale de la deuxième moitié du XVIII^{e} siècle : les auteurs matérialistes tels que l'auteur de *Thérèse philosophe* ou Diderot, sans oublier Helvétius et d'Holbach, se souviendront de la manière dont Fontenelle présente les conséquences morales de son système : la vertu est un bonheur, le vice est un malheur, et le méchant doit être éduqué et corrigé par le moyen des lois et du système de punitions et de récompenses qu'elles aménagent.

La publication tardive des écrits les plus polémiques de Fontenelle, à l'intérieur d'un ensemble de textes clandestins hostiles à la religion chrétienne nous renseigne sur la manière dont la pensée de

---

[12] Fidèle à ses principes Fontenelle préfère suspendre son jugement avant que d'inventer une explication que les connaissances du temps ne permettent pas encore de résoudre.

[13] C'est d'ailleurs la thèse d'un autre manuscrit clandestin qu'on peut vraisemblablement attribuer à Fontenelle, les *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke* et qui est publié en même temps dans le recueil des *Nouvelles libertés de penser*, en 1743. Voir Antony McKenna, *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M.Locke* : un manuscrit clandestin attribué à Fontenelle , Colloque Fontenelle, Rouen, octobre 1987, dans A. Niderst (dir.), *Fontenelle*, Paris, PUF, 1989 et du même, *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir* : dans *Clandestina minora II*, éd. A. Mothu et A. Sandrier, à paraître Paris, Editions Honoré Champion, à paraître.

[14] *Traité de la liberté de l'âme*, *op. cit.*, p. 148-149.

[15] Alain Niderst, *Fontenelle à la recherche de lui-même* (1657-1702), Paris, Nizet, 1972, p. 534.

[16] Christophe Paillard, « Le déterminisme neurologique de Fontenelle », http://pagesperso-orange.fr/fatalisme/fontenelle.htm, ainsi que sa thèse, *La justification de la nécessité - Recherche sur le sens et sur les origines du fatalisme moderne*.

notre auteur pouvait être perçue par les lecteurs du milieu du XVIII[e] siècle, comme participant pleinement des débats du temps, même si le texte, on l'a vu, est en dialogue avec des débats directement inscrits dans les débats de la fin du XVII[e] siècle. Il est vrai que ce *Traité* n'est pas publié directement par Fontenelle, et que sa paternité nous est révélée par les témoignages des contemporains et non pas par Fontenelle lui-même. Il en est de même des *Réflexions sur l'argument de M. Locke et de M. Pascal*, dans lequel Antony McKenna a décelé du subtiles stratégies de délégation qui permettent à Fontenelle de se dédouaner de la responsabilité des arguments les plus polémiques (ici, la démolition en règle de l'argument du pari pascalien). Ces textes sont réservés à ceux qui ont déjà franchi le pas, et ont déjà rejoint le « parti de la philosophie ». Comme l'explique le *Traité de la liberté de l'âme*, le public n'est certainement pas prêt à recevoir les conséquences philosophiques ultimes des nouvelles idées. Mais le philosophe des *Entretiens sur la pluralité des mondes* le rappelle aussi : rien n'empêche de rendre la lecture de ces textes plus agréable, si cela doit avoir pour conséquence d'amener le public à la nouvelle philosophie.

Ainsi, plus que dans la thématique, la modernité de Fontenelle réside dans la démarche employée pour aborder les sujets que ses contemporains se chargent par ailleurs de mettre en avant, et dans le choix de pratiques discursives qui permettent de sortir encore davantage les débats d'idées des cercles érudits pour les faire intégrer un espace public de discussion, qu'on ne saurait pas confondre avec de la simple divulgation. L'attitude réflexive doit ainsi s'appliquer à tous les faits historiques, y compris les actes de la pensée humaine dont l'histoire des savoirs n'est qu'une manifestation. L'histoire de l'esprit humain est alors indissociable de l'histoire de la prise de conscience par l'esprit lui-même de ses propres forces et de l'histoire des conditions qui permettent et l'élaboration des idées et les mécanismes de l'esprit qui les rendent possibles.

C'est ici que la place des écrits de Fontenelle pour l'Académie royale des sciences semble prendre toute son importance. Fontenelle joue un rôle central dans le renouvellement de l'institution en 1699, désormais dotée de statuts royaux. Il devient alors le premier secrétaire perpétuel de la savante compagnie, dont l'une des fonctions sera d'écrire un rapport annuel des activités des savants, publiée sous le titre d'*Histoire de l'académie royale des sciences*, une tâche dont Fontenelle va s'acquitter scrupuleusement jusqu'en 1740, lorsqu'il sera remplacé par Dortous de Mairan. Fontenelle consacre donc presque la moitié de sa vie active à sa mission de secrétaire de l'Académie royale des sciences, ce qui ne l'empêche pas de continuer son travail personnel, certes à un rythme moins soutenu, mais constant. L'importance de sa production académique n'est donc pas négligeable, et elle coïncide avec l'émergence de la pensée des Lumières[17].

[17] *Histoire de l'Académie royale des sciences, année […] avec les Mémoires de Mathématique et de Physique pour la même année, tirés des registres de cette Académie.* Conformément aux usages, nous renverrons désormais aux différents volumes de la collection en abrégé, *HARS*, suivi de l'année académique (et non l'année de publication).

Fontenelle invente même un genre historique très particulier, dont le modèle sera d'ailleurs adopté par ses successeurs au poste de secrétaire du moins jusqu'en 1786[18]. Chacun des volumes de *l'Histoire de l'académie royale des sciences* est composé de deux volets principaux, reliés en un seul volume, mais reconnaissables à la pagination distincte dont ils font l'objet. La première partie, celle désignée par le titre d'*Histoire*, est entièrement rédigée par le secrétaire perpétuel de l'institution et comporte, à la fin, les *Éloges* des académiciens décédés dans l'année ; la deuxième est celle des *Mémoires*, où sont rassemblés les travaux présentés par les membres de l'institution ou envoyés par les correspondants étrangers et approuvés par la Compagnie. De sorte que l'*Histoire de l'Académie des sciences* constitue une présentation d'ensemble des activités des savants pendant une année civile, offrant au lecteur un panorama général des principales découvertes réalisées durant ce temps et lui proposant un parcours de lecture des mémoires proprement dits, qui constituent le deuxième volet de chaque volume. L'ouvrage s'adresse alors à deux publics : le simple lecteur peut se contenter de la présentation générale, quitte à compléter sa lecture par le mémoire correspondant, quand il y en a un, les lecteurs instruits dans les différents savoirs scientifiques pouvant passer directement à la lecture des travaux des académiciens.

Mais l'*Histoire de l'Académie des sciences* n'est pas qu'un simple résumé des mémoires publiés dans la deuxième partie du volume. Sans entrer dans le détail de la description de ces écrits, on peut dire que le caractère officiel de l'*Histoire de l'Académie des sciences* n'interdit pas à Fontenelle de faire entendre son avis sur certains sujets délicats, comme l'origine de la vie ou la durée des temps géologiques, tout comme la nature éclatée de la composition des volumes, subordonnée en grande partie à la présence des mémoires, n'interdit pas certaines stratégies de construction révélatrices des intentions de l'auteur. Au contraire, le travail d'historien des activités des savants permet à Fontenelle de mettre régulièrement à l'épreuve les mécanismes mêmes par lesquels l'esprit élabore ses connaissances, et de constituer ainsi un panorama des progrès de l'esprit de l'homme dans une dynamique foncièrement moderne, dans le parfait prolongement de l'*Histoire des Oracles* et de la *Digression sur les Anciens et les Modernes*. Fontenelle élabore une épistémologie historique, qui s'écrit tant au niveau de l'histoire des savoirs, comme l'a montré François Pépin dans le cas de la chimie[19], qu'au niveau des individus et des idées, comme c'est le cas par exemple lorsqu'il aborde dans l'*Eloge de Leibniz* l'histoire de la réaction de l'esprit humain aux prises avec la notion de l'infini.

Mais le cadre académique permet également à Fontenelle d'offrir à son lecteur quelques éléments de réflexion directement en relation avec les thématiques présentes dans ses autres écrits, plus confidentiels, qu'il a composés dans le cadre des polémiques exploitées par la libre pensée et

[18] La partie *Histoire* sera modifiée en janvier 1786 : l'histoire des débats est supprimée, et remplacée par la liste des mémoires approuvés par l'Académie et destinés à être publiés, la liste des mémoires publiés dans le recueil des *Savants étrangers*, et les éloges.

[19] Voir à ce propos le dossier « Fontenelle », sous la direction de Mitia Rioux-Beaulne et Maria Susana Seguin, *Dix-huitième siècle* n° 44, 2012, p. 329-398. Maria Susana Seguin, *Étude critique de l' 'Histoire de l'Académie des sciences' (1699-1740)*, Turnhout, Brepols, coll. « Travaux de l'Académie internationale des sciences », à paraître.

récupérés par la pensée clandestine du début du 18e siècle. Ainsi, il est étonnant d'observer l'importance que Fontenelle accorde à tous les débats concernant le fonctionnement du cerveau humain, qui permettent de conforter la physiologie matérialiste que développait son *Traité de la liberté de l'âme*[20]. Retenons ici un autre exemple qui croise une autre problématique centrale dans la libre pensée : la question de l'âme des bêtes. Fontenelle est l'auteur, dans les années 1680, d'un court texte intitulé *sur l'Instinct*, qui est resté inédit jusqu'en 1758, où il est publié avec ses œuvres complètes. Dans ces textes, Fontenelle renvoie en quelque sorte dos à dos la thèse cartésienne des bêtes machines, et la définition néo-aristotélicienne d'une âme sensible et motrice, pour proposer une solution médiane, qui repose sur la négation de l'instinct au profit de l'existence d'un comportement automatique résultant d'une disposition organique qui n'exclut donc pas une forme de pensée, même simplifié. De sorte que pour Fontenelle, il est impossible de nier aux animaux une forme de pensée, sans pour autant pouvoir les élever au niveau du raisonnement.

Le problème apparaît publiquement dans les écrits académiques de Fontenelle au moment où il commente le cas d'un enfant anencéphale, qui lui permet de réaffirmer l'origine purement matérielle de l'activité intellectuelle, volitive et affective de l'homme. L'enfant décrit par le mémoire du médecin Littre n'avait certes pas de cerveau, mais d'autres organes avaient pu exercer les mêmes fonctions du moins pendant les quelques heures que le nouveau-né avait survécu :

> Mais ces glandes qui pouvaient le remplacer, à l'égard des mouvements lents et peu fréquents d'un fœtus, ne l'eussent pas pu à l'égard de ceux d'un adulte, et moins encore à l'égard des fonctions de l'intelligence. Car enfin cette prodigieuse quantité d'esprits, et d'esprits finement travaillés, qui y est absolument nécessaire, ne peut être formée que dans le cerveau. Et pour n'en juger que par des apparences extérieures, mais cependant assez fortes, l'homme qui n'est pas le plus grand de tous les animaux, a plus de cervelle qu'aucune autre, et ceux qui en ont le plus après lui, sont les moins éloignés de son intelligence[21].

Ici, le texte établit un rapport direct entre la matière et l'esprit (sans cerveau pas d'idée), mais encore il insiste sur le rapport qu'il y a entre la taille du cerveau et les capacités intellectuelles des individus, tout en supposant une forme de continuité entre les hommes et les animaux, dont la différence repose sur la quantité de matière et non pas sur la qualité de celle-ci, encore moins sur l'existence d'une âme spirituelle. D'ailleurs, on retrouve ici l'idée exposée à l'ouverture de la *Digression* qui permettait à Fontenelle d'affirmer l'universalité de la nature humaine, et selon laquelle la nature fabrique hommes, animaux et plantes d'une même argile :

> La Nature a entre les mains une certaine pâte qui est toujours la même, qu'elle tourne et retourne sans cesse en mille façons, et dont elle forme les hommes, les animaux, les plantes ; et certainement elle n'a point formé Platon, Démosthène ni Homère d'une argile plus fine ni mieux préparée que nos Philosophes, nos Orateurs et nos Poëtes d'aujourd'hui[22].

---

[20] Maria Susana Seguin, « Fontenelle, l'Académie des Sciences et le siège de l'âme », *La Lettre clandestine* n° 18, 2010, p. 162-179.
[21] « Sur un fœtus extraordinaire », *HARS 1701*, p. 25.
[22] *Digressions sur les Anciens et les Modernes*, *Œuvres complètes*, sous la direction d'Alain Niderst, Paris, Fayard, 1990-1996, coll. « Corpus des œuvres philosophiques en langue française », t. II, p. 413.

De fait, si l'on suit les explication du secrétaire de l'Académie des sciences, rien dans la nature ne peut s'expliquer autrement que par l'action de la matière, comme le rappelle Fontenelle dans un compte rendu consacré à la reproduction des végétaux, où il renverse la logique de l'argument scolastique qui permettait d'expliquer l'imbrication du corps et de l'esprit, et qui transforme l'âme en un principe purement matériel :

> Ce bizarre principe de la philosophie scolastique sur la manière dont l'âme est dans le corps, que le tout est dans le Tout, et le tout dans chaque partie, est donc exactement vrai à l'égard des plantes, et il est assez remarquable qu'on trouve réellement dans la matière ce qui avait été imaginé comme une propriété particulière et incompréhensible de l'esprit[23].

Fontenelle transforme ainsi les écrits académiques en une tribune privilégiée (et très officielle, puisque l'Académie jouit du privilège d'être son propre organe de censure), une tribune pour ses propres idées, celles-là même que récupère la pensée clandestine, et à laquelle la dimension scientifique du support, et le rôle apparemment neutre de sa fonction donnent une efficacité non négligeable. Rappelons l'influence considérable que connaissent les écrits académiques au niveau européen. Comme l'a montré le Motoïchi Terada, Chambers compose certains des articles de son dictionnaire, dont l'article « âme » par la traduction de passages de l'*Histoire de l'Académie des sciences*, que Diderot reprendra à son tour dans l'*Encyclopédie*[24].

Un exemple de ces emprunts est déjà bien connu des spécialistes, et on ne le retiendra ici que par son caractère paradigmatique[25]. Fontenelle rapporte en 1703 que dans la ville de Chartres, un jeune sourd-muet de naissance ayant « miraculeusement » recouvert l'ouïe, se mit à parler à l'âge de vingt-quatre ans. Il fut interrogé par des « théologiens habiles » sur ses idées, dans son état antérieur, concernant Dieu, l'âme, etc. Fontenelle note, avec une plaisante litote, que le jeune homme « ne parut pas avoir poussé ses pensées jusque là »[26]… Pierre Bayle se fait l'écho de cette anecdote en 1706 dans sa *Réponse aux Questions d'un Provincial* et développe l'implicite du texte fontenellien : il y attaque l'idée innée de Dieu en rapportant ce qu'il appelle « un nouveau phénomène par lequel on peut comprendre qu'il n'est pas aussi facile que plusieurs l'assurent de parvenir à la connaissance de Dieu sans le secours de l'instruction ». Bayle souligne plaisamment : « J'ignore si tout le monde saura gré à Mr de Fontenelle d'avoir inséré ce fait-là dans l'*Histoire de l'Académie royale des sciences*. Mais quoi qu'il en soit, voilà un nouveau phénomène sur lequel Mr Bernard pourra s'exercer s'il le juge digne de son attention ». L'anecdote sera ensuite utilisée par plusieurs auteurs, notamment dans des textes clandestins, pour miner les bases métaphysiques du christianisme (on trouve notamment l'anecdote dans le manuscrit *L'Âme matérielle* attribuée à Du Marsais), et fera l'objet d'une interprétation matérialiste chez La Mettrie et Hevétius, pour ne citer qu'eux. Le cas opportunément mis en lumière

[23] « Sur une végétation singulière », *HARS* 1712, p. 43.
[24] Motoichi Terada, « Une « façon » copiée-collée de l'Encyclopédie ? : avatars de textes de l'*HMARS* à l'*Encyclopédie* par l'intermédiaire de Chambers », *Recueil d'études sur l'Encyclopédie et les Lumières* (Tokyo), n 1, 2012, p. 1-40.
[25] Voir Jørn Schøsler, « "Le sourd et muet de Chartres". Un épisode sensualiste oublié de la lutte philosophique au XVIII^e siècle », *Actes du XIII^e Congrès des romanistes scandinaves, Jyväskylä, 12-15 août 1996*, éd. O. Merisalo et T. Natri, Publications de l'Institut des Langues romanes et classiques, Université de Jyväskylä, 1998, t. 2, p. 621-634.
[26] *HARS* 1703, p. 18.

par Fontenelle dès 1703 manifeste exemplairement l'une de ses stratégies favorites : s'effacer derrière une apparente neutralité, celle du secrétaire de l'Académie des sciences, pour laisser à d'autres, ses lecteurs les plus avisés, le soin d'exploiter sur un mode plus polémique ce qu'il a su porter à la lumière.

Le génie de Fontenelle révèle ici toute sa dimension et montre l'artificialité de son image de « vulgarisateur » ainsi que son importance dans cette période de transition entre la libre-pensée du XVII^{e} siècle et la philosophie des Lumières. Certes, le secrétaire perpétuel de l'Académie est, dans sa fonction officielle, l'historiographe des exploits scientifiques du royaume et à ce titre il sait rendre agréable la lecture des recherches les plus arides, parvient à faire comprendre les expériences des chimistes et les observations des astronomes tout en offrant à la société mondaine la figure d'un héros des temps modernes, le savant (c'est le rôle des *Éloges* académiques). Mais Fontenelle est aussi un esprit libre, écrivant pour un public non nécessairement initié aux nouveaux savoirs scientifiques ni aux principes épistémologiques qui les sous-tendent. Discrètement, il fait de l'*Histoire de l'académie des sciences* une tribune idéale pour convertir ses lecteurs « au parti de la philosophie » et, faute de pouvoir lui exposer ouvertement le fondement philosophique des nouvelles découvertes, du moins pour l'habituer à des modalités de pensée qui lui permettront à l'avenir d'en accepter les présupposés.

De l'*Histoire des Oracles*, aux écrits académiques, la méthode historique et la transformation du registre discursif révèlent toute leur cohérence et leur efficacité. La confrontation à la science en action dont Fontenelle doit rendre compte au jour le jour conforte l'élaboration d'une théorie de la connaissance dont la dimension historique apparaît aussi bien dans les mécanismes de fonctionnement de l'esprit que dans la logique de l'écriture dont ces mécanismes doivent faire l'objet. L'écriture de l'histoire des savoirs en construction permet alors à Fontenelle d'interroger les conditions d'élaboration de ces savoirs, la légitimité du langage qui les construit et d'en exposer les implications épistémologiques. L'absence de considérations morales explicites dans les textes de l'Académie des sciences, répond à une conception fontenellienne de la théorie déterministe que l'auteur exposait déjà dans le *Traité* : un tel système ne saurait être divulgué à tout le public, la plupart des hommes n'étant pas prêts à recevoir et à adopter une morale de la mesure, une théorie du bonheur purement philosophique (qui nous renvoie au titre d'un autre extrait célèbre de Fontenelle). Les textes de l'Académie, adressés à un public mondain, exposent, dans un langage plaisant, les fondements du système philosophique ; les traités historiques et philosophiques, écrits pour des initiés, en développent les conséquences. Cela dit, la plus dangereuse des deux méthodes n'est peut-être pas celle qu'on croit. Le témoignage de d'Alembert explicite en ce sens l'influence déterminante qu'a pu avoir l'œuvre de Fontenelle sur des lecteurs avisés :

Fontenelle, sans jamais être obscur, excepté pour ceux qui ne méritent pas même qu'on soit clair, se ménage à la fois le plaisir de sous-entendre, et celui d'espérer qu'il sera pleinement entendu par ceux qui en sont dignes[27].

Maria Susana SEGUIN
Université Paul-Valéry Montpellier III
IHPC – UMR 5037 ENS de Lyon
Institut Universitaire de France

[27] D'Alembert, *Éloge de La Motte*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Belin, 1821, t. III, p. 138. Cité par Claudine Poulouin, *ibid.*