

Tangence



Expériences de pensée et pensée du possible, de Fontenelle à Rousseau

Experiences of thought and thought of the possible, from Fontenelle to Rousseau

Christophe Martin

Numéro 125-126, 2021

Publier à la tangence de la littérature, des arts et des sciences : spécial 40^e anniversaire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1083865ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1083865ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Tangence

ISSN

1189-4563 (imprimé)

1710-0305 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Martin, C. (2021). Expériences de pensée et pensée du possible, de Fontenelle à Rousseau. *Tangence*, (125-126), 91–106. <https://doi.org/10.7202/1083865ar>

Résumé de l'article

La pensée des Lumières s'est régulièrement plu à faire reposer sa force de conviction sur diverses expériences de pensée. En s'appuyant sur la typologie générale proposée par Stéphane Chauvier (*Le sens du possible*, 2011), on propose de distinguer d'abord des expériences de pensée *empathiques* particulièrement fréquentes dans la pensée empiriste et sensualiste : pour faire accéder à une connaissance que le lecteur porte en lui sans le savoir, l'expérience de pensée doit alors agir comme un filtre appauvrissant intentionnellement le réel afin de mieux mettre en valeur l'élément qu'il s'agit de faire voir en pleine lumière. Les expériences de pensée *exploratrices*, quant à elles, ne cherchent plus à dissiper une confusion ou à dévoiler une réalité occultée, mais à faire accepter « des énoncés nomiques que la réalité se refuse à illustrer » (S. Chauvier). De Fontenelle à Diderot, une part essentielle de la pensée des Lumières invite ainsi à concevoir des possibles dépassant la sphère du connu. Dans ce panorama, une place spécifique doit être accordée à Rousseau, non seulement parce que l'expérience de pensée et la pensée du possible occupent chez lui une place considérable, mais parce que, dans son oeuvre, l'expérience de pensée tend à articuler un élément de simulation empathique et une visée exploratrice. Avec Rousseau, l'expérience de pensée n'ouvre plus à la spéculation : elle ménage avec le réel un rapport de distance critique qui invite à discerner en lui tous les possibles qu'il recèle.

Tous droits réservés © Tangence, 2021

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Expériences de pensée et pensée du possible, de Fontenelle à Rousseau

Christophe Martin
Sorbonne Université/CELLF

Au livre *xvi* de *L'esprit des lois*, Montesquieu soutient la thèse d'une corrélation entre servitude des femmes et régime despotique. Pour appuyer son propos, il sollicite en ces termes l'imagination de son lecteur :

Supposons un moment que la légèreté d'esprit et les indiscretions, les goûts et les dégoûts de nos femmes, leurs passions grandes et petites, se trouvassent transportées dans un gouvernement d'Orient, dans l'activité et dans cette liberté où elles sont parmi nous; quel est le père de famille qui pourrait être un moment tranquille? Partout des gens suspects, partout des ennemis; l'État serait ébranlé, on verrait couler des flots de sang¹.

À l'évidence, l'invitation faite au lecteur («supposons un moment que») n'engage pas à considérer une possibilité que le cours des choses pourrait prendre ou aurait pu prendre. Il s'agit au contraire de lui faire envisager une «possibilité pure», autrement dit, «une possibilité sans monde, une possibilité intrinsèque, détachée de tout ancrage ontique²». L'argument de Montesquieu prend ainsi la forme canonique d'une «expérience de pensée» qui invite le lecteur à se

1. Charles Louis de Secondat, baron de Montesquieu, *De l'esprit des lois* [1748], éd. Robert Derathé, Paris, Garnier, coll. «Classiques Garnier», 1973, t. 1, livre *xvi*, p. 286.
2. Stéphane Chauvier, *Le sens du possible*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. «Analyse et philosophie», 2010, p. 178. Désormais, les références à cet

faire spectateur d'une scène imaginaire en mobilisant son aptitude à l'inférence pour se convaincre de la pertinence de la thèse d'une corrélation entre servitude domestique et gouvernement despotique.

Que ce type d'expériences de pensée entretienne des liens étroits avec l'invention fictionnelle telle qu'elle se déploie au siècle des Lumières, c'est ce qu'atteste la parenté évidente entre la scène imaginaire ici brièvement esquissée sous les yeux du lecteur (le désordre des femmes, la suspicion généralisée, l'ébranlement du pouvoir, le sang coulant à flots) et le dénouement tragique des *Lettres persanes*, conséquence désastreuse de la longue absence d'Usbek de son sérail³. Le cas n'est pas unique, et il arrive même que l'expérience de pensée soit incluse, comme en abyme, au sein d'une fiction qui en constitue en somme le développement narratif. C'est ainsi que dans *La religieuse*, il revient à Suzanne elle-même de soutenir la thèse diderotienne de la naturalité du lien social en une digression philosophique qui prend clairement la forme d'une expérience de pensée :

L'homme est né pour la société. Séparez-le, isolez-le, ses idées se désuniront, son caractère se tournera, mille affections ridicules s'éleveront dans son cœur, des pensées extravagantes germeront dans son esprit, comme les ronces dans une terre sauvage. Placez un homme dans une forêt, il y deviendra féroce; dans un cloître, où l'idée de nécessité se joint à celle de servitude, c'est pis encore; on sort d'une forêt, on ne sort plus d'un cloître; on est libre dans la forêt, on est esclave dans le cloître⁴.

Les prescriptions faites au lecteur (« séparez-le », « isolez-le », « placez-le ») servent à nouveau ici à convoquer une scène imaginaire qui invite en l'occurrence à observer les effets délétères de la rupture du lien social sur un sujet naturellement fait pour vivre en société⁵.

ouvrage seront indiquées par le sigle *SP*, suivi de la page, et placées entre parenthèses dans le corps du texte.

3. Voir à ce sujet Céline Spector, « Le despotisme des passions dans les *Lettres persanes* », dans Christophe Martin (dir.), *Les Lettres persanes de Montesquieu*, Paris/Oxford, Presses de l'Université Paris-Sorbonne/Voltaire Foundation, coll. « Vif », 2013, p. 169-184, ainsi que Christophe Martin, « Usbek in absentia, ou le sérail sans maître », dans Philip Stewart (dir.), *Les Lettres persanes en leur temps*, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier/Rencontres », 2013, p. 11-27.
4. Denis Diderot, *La religieuse* [1796], éd. Robert Mauzi, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Classique », 1972, p. 196.
5. Voir Christophe Martin, « Déliaisons expérimentales : autour de quelques expériences fictives de désocialisation au XVIII^e siècle », *Astérior* [En ligne], n° 22

À l'évidence, la possibilité pure que crée ici l'expérience de pensée n'est pas aussi artificielle ou « contrefactuelle » que celle imaginée par Montesquieu. Tout le roman de Diderot n'est-il pas conçu pour montrer que l'institution alors ô combien banale des cloîtres génère des pathologies monstrueuses dévoilant crûment les effets contre-nature de la clôture conventuelle ? Mais la scène imaginaire suggérée par Suzanne n'en a pas une vertu moins *éclairante* que celle décrite par Montesquieu. Elle aussi permet de *faire voir* une réalité occultée ou méconnue : en l'occurrence, l'atroce dénaturation que la réalité sociale oblitère en raison même de la banalité des cloîtres dans l'Ancien Régime, et parce que ce lent processus de corruption ou de dépravation s'y déroule à l'abri des regards et dans une temporalité longue qui le rend quasi imperceptible⁶.

Ces deux exemples illustrent d'abord un phénomène bien repéré désormais : l'importance considérable prise par l'expérience de pensée au siècle des Lumières⁷. Mais ils doivent inciter aussi à ne pas en abandonner l'étude aux historiens des sciences et de la philosophie⁸. Car si la pensée des Lumières s'est régulièrement plu à faire reposer sa force de conviction sur diverses expériences de pensée, il importe d'en mieux saisir les modalités énonciatives, ainsi que les visées indissociablement poétiques et philosophiques.

(*Le lien social*, dir. Géraldine Lèpan), mis en ligne le 8 juillet 2020, consulté le 26 février 2021, URL : <https://journals.openedition.org/asterion/4971>.

6. Telle est la mission quasi platonicienne que Diderot assigne au romancier : « [C]'est lui qui porte le flambeau au fond de la caverne [...]. Il souffle sur le fantôme sublime qui se représente à l'entrée de la caverne ; et le more hideux qu'il masquait s'aperçoit » (Denis Diderot, *Éloge de Richardson* [1762], dans *Contes et romans*, éd. Michel Delon et coll., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. 899).
7. Voir en particulier Yves Citton, « La preuve par l'Émile. Dynamique de la fiction chez Rousseau », *Poétique*, n° 100, novembre 1994, p. 413-425 ; Christophe Martin, « Éductions négatives ». *Fictions d'expérimentation pédagogique au dix-huitième siècle*, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier/L'Europe des Lumières », 2010, p. 109-124 ; Christophe Martin, « De l'expérience de pensée au projet d'expérimentation : autour du "séminaire d'aveugles artificiels" dans le huitième *Mémoire sur le problème de Molyneux* de J-B. Mérian », dans Joëlle Ducos (dir.), *Les sciences et le livre. Formes des écrits scientifiques des débuts de l'imprimé à l'époque moderne*, Paris, Hermann, 2017, p. 335-348 ; et tout récemment l'ouvrage de Julien Técher, entièrement consacré à cette question : *Les usages de l'expérience de pensée au XVIII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2021.
8. Pour une approche générale du rôle des expériences de pensée dans les sciences, voir notamment Roy A. Sorensen, *Thought Experiments*, New York, Oxford University Press, 1992.

Expériences de pensée empathiques

Conformément à la typologie générale proposée par Stéphane Chauvier, le premier type d'expérience de pensée que l'on rencontre au XVIII^e siècle est sans doute le plus fréquent. Il s'agit d'expériences faites en pensée ou en imagination plutôt que d'expériences effectives ou réelles, qui ont pour fonction de développer une argumentation en construisant des modèles ou des scénarios qu'on peut manipuler mentalement. C'est ainsi notamment que la genèse lockienne des connaissances implique parfois de mettre en lumière des mécanismes qui échappent à l'observation, précisément parce qu'ils touchent à l'origine de nos idées et de nos sensations. Or, « toute connaissance est ici nécessairement une expérience de pensée de nature narrative », l'homme ne pouvant aborder la question de l'origine autrement que « grâce à l'imagination soumise à des règles de vraisemblance⁹ ». Locke en vient ainsi à inviter son lecteur à recourir non pas à son expérience personnelle mais à des expériences de pensée afin de vérifier la pertinence de ses critiques contre l'innéisme et de reconnaître la genèse empirique des connaissances qu'il décrit : « Je crois [...] qu'on m'accordera sans peine, que si un enfant était retenu dans un lieu où il ne vît que du blanc et du noir, jusqu'à ce qu'il devint homme fait, il n'aurait pas plus d'idée de l'écarlate ou du vert, que celui qui dès son enfance n'a jamais goûté ni huitre ni ananas, connaît le goût particulier de ces deux choses¹⁰. » Se trouve ici esquissée, en quelques lignes, une expérience de pensée impliquant à la fois un *sujet expérimental* (un enfant); un *dispositif isolant* (un lieu indéterminé, mais nécessairement clos puisqu'il doit permettre de « retenir » l'enfant et de sélectionner rigoureusement tous les objets qui l'entourent afin de filtrer ses perceptions visuelles); et enfin un *expérimentateur*, certes en retrait, mais dont on discerne bien la silhouette derrière la forme passive du verbe « retenir » et qui s'emploie à ne développer aucune idée de couleur dans l'esprit de l'enfant. Cette expérience de pensée implique aussi une narration

9. Perrine Galand-Hallyn, Fernand Hallyn et Jean Lecoite, « L'inspiration poétique au quattrocento et au XVI^e siècle », dans Perrine Galand-Hallyn et Fernand Hallyn (dir.), *Poétiques de la Renaissance: le modèle italien, le monde franco-bourguignon et leur héritage en France au XVI^e siècle*, Genève, Librairie Droz, coll. « Travaux d'humanisme et Renaissance », 2001, p. 110.

10. John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* [1689], trad. de l'anglais par Pierre Coste, éd. Émilienne Naert, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972, livre II, chap. I, p. 63.

minimale, recourant à l'ellipse pour conduire le sujet de l'enfance à l'âge adulte en une phrase.

Avec le développement de l'empirisme, de telles expériences de pensée tendent à se multiplier dans le discours philosophique. Elles possèdent une structure relativement stable¹¹. La première étape définit un état initial du sujet expérimental, artificiellement appauvri sur le plan cognitif. La deuxième phase invite à construire mentalement les perceptions et les idées que le sujet expérimental acquiert par diverses modifications de l'état initial. La dernière étape dégage les leçons morales et philosophiques que l'on peut tirer des échecs et des succès obtenus lors de la deuxième phase.

Ces reconstructions imaginaires de processus cognitifs sont particulièrement fréquentes au milieu du XVIII^e siècle : paraissent alors, en effet, comme l'a observé Yves Citton, « tout un ensemble de textes qui ont en commun de poser les bases de la psychologie moderne en mettant en scène une *expérience de pensée*. Malgré leurs divergences théoriques, et à l'occasion d'écrits d'importance inégale, Buffon, Condillac, Bonnet et Rousseau se retrouvent tous autour d'un même modèle discursif ». Le paradoxe de ces expériences de pensée est qu'elles impliqueraient de créer « de toutes pièces un sujet parfaitement fictif dont on observe pourtant le comportement comme si l'on pouvait en tirer une preuve expérimentale démontrant la validité des théories proposées¹² ». Encore faut-il souligner toutefois que la logique de ces expériences de pensée n'est nullement celle de la vérification expérimentale. C'est même par un souci de rigueur philosophique et de pureté du raisonnement qu'elles souhaitent se garder de toute réalisation effective : ces expériences « en pensée » s'emploient à obtenir l'adhésion du lecteur par des procédés d'accréditation tels que l'expérience n'a *nul besoin d'être* réalisée puisqu'elles ne font que décrire une réalité que chacun peut retrouver en se mettant à *la place* des sujets de l'expérience. De même, chez Platon, la fable de l'anneau d'invisibilité du berger Gygès vise à révéler ce que ferait un homme qui serait assuré de l'impunité en nous incitant « à nous mettre à la place de Gygès, à nous mettre son anneau au doigt et

11. Rolf George, «The tradition of thought experiments in epistemology», dans Tamara Horowitz et Gerald J. Massey (dir.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Savage, Rowman and Littlefield Publishers, 1991, p. 273-283.

12. Yves Citton, « La preuve par l'Émile. Dynamique de la fiction chez Rousseau », art. cité, p. 413 ; l'auteur souligne dans le premier extrait.

à prendre conscience, empathiquement, que nous n'agirions pas autrement que lui » (*SP*, p. 186). Tel est bien aussi le critère de validation auquel Locke en appelle dans son *Essai* : « Voilà en abrégé une véritable histoire, si je ne me trompe, des premiers commencements des connaissances humaines. [...] *Sur quoi j'en appelle à l'expérience et aux observations que chacun peut faire en soi-même, pour savoir si j'ai raison*¹³ ». Il faut que chacun puisse mentalement faire sienne l'expérience philosophique pour en vérifier la validité. C'est pourquoi la philosophie de la connaissance n'éprouve nullement le besoin de trouver une confirmation dans des expériences effectives. Au lecteur de son *Traité des sensations* (qui constitue l'une des expériences de pensée les plus longues et les plus systématiques de la période), Condillac demande ainsi, dans sa préface, « de se mettre exactement à la place de la Statue que nous allons observer¹⁴ », et pour ainsi dire, de se faire statue durant le temps de sa lecture.

En ce sens, l'on peut dire de ces expériences de pensée, comme Yves Citton, qu'elles recourent à « la justification essentielle de l'activité *romanesque* ». Mais l'on se gardera, en revanche, de parler à leur propos d'une « contamination d'une prétention scientifique par des stratégies propres au discours fictionnel¹⁵ ». Car cette logique fictionnelle n'est nullement l'impensé ou la tache aveugle de ces expériences de pensée. Ce qui apparente ces expériences de pensée à des fictions littéraires, ce n'est nullement leur caractère chimérique ou imaginaire mais leurs procédures d'accréditation, fondées sur les règles classiques de la vraisemblance, autrement dit sur un univers de référence commun. Telle est, en effet, la loi paradoxale de l'expérience de pensée, de n'avoir que l'apparence de l'invraisemblance. En témoignent les propos de Condillac :

Si ce système porte sur des suppositions, toutes les conséquences qu'on en tire, sont attestées par notre expérience. Il n'y a point d'homme, par exemple, borné à l'odorat, un parel [*sic*] animal ne sauroit veiller à sa conservation; mais pour la vérité des

-
13. John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, ouvr. cité, livre II, chap. I, p. 116; nous soulignons.
 14. Étienne Bonnot de Condillac, « Avis important au lecteur », dans *Traité des sensations*, à *Madame la comtesse de Vassé* [1754], Londres, Barrois/Didot, 1788, t. I, p. III.
 15. Yves Citton, « La preuve par l'Émile. Dynamique de la fiction chez Rousseau », art. cité, p. 414; l'auteur souligne dans le premier extrait; nous soulignons dans le second.

raisonnemens que nous avons faits en l'observant, il suffit qu'un peu de réflexion sur nous-mêmes nous fasse reconnoître, que nous pourrions devoir à l'odorat toutes les idées et toutes les facultés que nous découvrons dans cet homme¹⁶.

Une fois la prémisse acceptée, l'expérience de pensée peut obtenir l'adhésion du lecteur en l'absence de toute preuve objective et de toute donnée empirique. Ainsi que l'a souligné Thomas S. Kuhn, ce type d'expérience de pensée ne vise pas à apporter des connaissances nouvelles, mais à dissiper une erreur de jugement ou à soulever une voile qui occultait une réalité jusqu'alors inaperçue : elle se soumet donc d'autant plus volontiers aux règles de la vraisemblance qu'elle se borne à faire appel aux connaissances communes et à l'univers de référence du lecteur¹⁷. Pour faire accéder à cette connaissance que le lecteur porte en lui sans le savoir, l'expérience de pensée empathique doit agir comme un filtre appauvrissant intentionnellement le réel afin de mieux mettre en valeur l'élément qu'il s'agit de faire voir en pleine lumière. Grâce à ce procédé de « soustraction révélatrice », pour reprendre la formule de Stéphane Chauvier (*SP*, p. 189), l'expérience de pensée ôte du réel ce qui faisait écran à la perception d'une vérité qui doit désormais frapper le lecteur comme une soudaine évidence.

Expériences de pensée exploratrices

Le second type d'expériences de pensée consiste à activer ce que l'on peut appeler, à la suite de Stéphane Chauvier, « un explorateur d'instances exotiques », qui vise à « observer mentalement ce qui en sort » (*SP*, p. 195). Ces expériences de pensée ne cherchent plus à dissiper une confusion ou à dévoiler une réalité occultée, mais à faire accepter « des énoncés nomiques que la réalité se refuse à illustrer » : lorsqu'on soupçonne la vérité d'une proposition que rien dans la réalité ne vient corroborer, déclencher « l'explorateur mental d'instances exotiques » (*SP*, p. 199) permet, en effet, de pallier les silences du réel. On peut ajouter à ces analyses que ce type d'expériences de pensée adopte une attitude diamétralement inverse à l'égard de la

16. Étienne Bonnot de Condillac, « Extrait raisonné du *Traité des sensations* », dans *Traité des sensations*, à Madame la comtesse de Vassé, ouvr. cité, p. 215.

17. Thomas S. Kuhn, « A function for thought experiments », dans Philip Nicholas Johnson-Laird et Peter Cathcart Wason (dir.), *Thinking. Readings in Cognitive Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 275.

catégorie du vraisemblable, et c'est bien sans doute ce qui explique son succès au siècle des Lumières¹⁸.

De Fontenelle à Diderot, une part essentielle de la pensée des Lumières se développe, en effet, par le biais de ce type d'expériences de pensée permettant de concevoir des possibles dépassant la sphère du connu. Ernst Cassirer a bien perçu, à cet égard, l'importance fondamentale des *Entretiens sur la pluralité des mondes*, en y voyant un texte emblématique de la nouvelle conception de la nature qui caractérise l'âge moderne de la science: «le désir et la jouissance sensuels se joignent à la puissance de l'esprit pour arracher l'homme au simple donné et l'envoyer prendre l'air au pays du possible¹⁹». Le «Pourquoi non?» que Fontenelle emprunte à la tradition du scepticisme libertin (en particulier à *L'autre monde* de Cyrano, publié en 1657) est l'instrument qui permet de développer, tout au long des *Entretiens*, une critique radicale du «vraisemblable», autrement dit une réfutation systématique des bornes que l'esprit humain assigne indûment à la nature. Alors que la sphère du connu devrait inciter l'esprit à penser l'inimaginable, le principe du vraisemblable enferme ce dernier dans des bornes dérisoires: «[I]ncertains 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». Car en réalité, «il s'en faut bien que la nature soit renfermée dans les petites règles qui font notre vraisemblance, et qu'elle s'assujettisse aux convenances qu'il nous a plu d'imaginer²⁰». C'est bien cette fragilisation du critère de la vraisemblance qui justifie les audacieuses spéculations des *Entretiens* sur les habitants des autres planètes.

La fécondité heuristique du «Pourquoi non?» est, en effet, le seul moyen de rivaliser avec la fécondité d'une nature en perpétuelle révolution et où tout possible peut s'actualiser dans l'éternité et l'infini, ainsi que Georges Poulet l'a justement fait observer:

-
18. Voir à ce sujet Christophe Martin, «Critique du préjugé et pensée du possible au siècle des Lumières», dans Muriel Brot et Claire Fauvergue (dir.), *La critique du préjugé au prisme de l'herméneutique (1680-1780)*, Paris, Hermann, 2020, p. 73-93.
19. Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières* [1932], trad. de l'allemand par Pierre Quillet, Paris, Fayard, coll. «L'histoire sans frontières», 1966, p. 83.
20. Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Réflexions sur la poétique* [1752], dans *Œuvres complètes*, éd. Alain Niderst, Paris, Fayard, coll. «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1991, t. III, p. 146.

«L'infini d'un temps à venir implique un infini de chances, et par conséquent la possibilité pour les lois invariables de réaliser précisément cette possibilité-là. La seule existence du temps emporte celle de tous les possibles²¹.» Le jeu des combinaisons des éléments de la matière autorise le déploiement d'une pensée du possible à travers un voyage des mondes qui consiste à se demander ce que sont les habitants des autres planètes en conjecturant sur leurs mœurs et en imaginant les organisations sociales et politiques qui en dérivent. Encore faut-il préciser que l'enjeu, à l'évidence, n'est pas de proposer des spéculations *vraisemblables* sur les habitants des autres mondes, mais d'explorer différentes versions possibles de l'objet « monde » que la pensée se donne. Pour Fontenelle, accéder à la philosophie, c'est découvrir ou imaginer un autre ordre du monde possible, c'est-à-dire aussi comprendre que celui qui nous est familier n'est qu'un ordre possible *parmi d'autres*. C'est ainsi que, sur le plan physiologique même, les autres planètes pourraient être habitées par des êtres dotés de sens plus nombreux et différents des nôtres²². Affirmer qu'il existe un monde possible dont les habitants pourraient avoir un sixième sens, c'est affirmer leur possibilité pure sans faire reposer celle-ci sur la toute-puissance divine mais sur la seule fécondité de la nature. Le « Pourquoi non ? » est ainsi l'instrument que l'esprit se donne pour tenter de corriger « les limitations de l'échantillon de la réalité auquel nous avons accès » (SP, p. 200). Le « Pourquoi non ? » fontenellien n'est donc pas « un blanc-seing épistémologique » mais bien plutôt « une exhortation à refaire constamment l'examen du concept de possible²³ ». Autrement dit, la connaissance par les possibles prend moins ici la forme d'une expérience « en pensée » que celle d'une « expérience de penser », la pensée ne désignant plus ici « une autre scène, distincte de la réalité, mais l'opération même de penser ou de concevoir » (SP, p. 13).

Tel est aussi, bien des années plus tard, l'un des enjeux fondamentaux du *Rêve de D'Alembert* (1769) de Diderot. Le principe de

-
21. Georges Poulet, *Études sur le temps humain* [1949], Paris, Librairie Plon, 1952, t. 1, p. 187.
 22. Voir Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, éd. Christophe Martin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1998, p. 115. L'idée d'un sixième sens se trouve déjà chez Montaigne. Ernst Cassirer commente ce passage des *Entretiens* dans *La philosophie des Lumières* (ouvr. cité, p. 172-173).
 23. Julien Téchér, *Les usages de l'expérience de pensée au XVIII^e siècle*, ouvr. cité, p. 131.

non-contradiction, qui définit le champ du possible²⁴, conduit, dès le premier entretien, à écarter l'hypothèse d'une âme ou d'un principe spirituel²⁵, ce qui laisse un champ largement ouvert à l'hypothèse matérialiste. Face à l'idée reçue selon laquelle la matière ne possède pas de sensibilité, « Diderot » introduit les concepts de sensibilité active et de sensibilité inerte qui, si *invraisemblables* qu'ils puissent paraître, ne renferment en eux aucune contradiction. Non sans réticence, le D'Alembert du premier entretien se laisse séduire par les possibilités non-contradictaires proposées par son interlocuteur. À l'exemple des *Entretiens* de Fontenelle, le « Pourquoi non ? » devient dès lors un véritable *leitmotiv* du *Rêve de D'Alembert*. Nos concepts n'étant pas la norme du réel, le possible ne se réduit nullement à ce que l'on peut concevoir : « ce qui intéresse Diderot est de ménager une place pour un possible non concevable actuellement²⁶ ». La définition diderotienne du possible englobe donc tout ce que peut la nature (ce qui exclut, comme chez Fontenelle, le miracle, mais aussi l'idée d'âme immatérielle). Alors que l'hypothèse des germes préexistants est logiquement impossible, l'hypothèse *a priori* invraisemblable ou extravagante d'une métamorphose universelle de la matière mérite d'être examinée à partir de diverses expériences de pensée en vertu d'une conception du possible que Bordeu énonce en toute clarté après l'évocation des jumelles de Rabastens et l'hypothèse, formulée par Mlle de Lespinasse, de « la vie doublée d'un être doublé » : « Cela est possible ; et la nature amenant avec le temps tout ce qui est possible, elle formera quelque étrange composé²⁷. » Comme chez Fontenelle, la multiplication des expériences de pensée

24. Dans l'article « Possible » de l'*Encyclopédie*, le possible est défini comme « ce qui n'implique point contradiction », et réciproquement, dans l'article « Impossible », l'impossible est défini comme « tout ce qui renferme contradiction » (Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert (dir.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, Le Breton, Durand et Faulche, 1765, t. XIII, p. 169 ; t. VIII, p. 600).

25. On ne peut que rejeter comme rigoureusement impossible (et D'Alembert en convient) « un agent contradictoire dans ses attributs, un mot vide de sens, intelligible » (Denis Diderot, *Le rêve de D'Alembert* [1830], éd. Colas Duflo, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2002, p. 63).

26. Jean-Claude Bourdin, « Possible », dans Sophie Audidière, Jean-Claude Bourdin et Colas Duflo (dir.), *L'encyclopédie du Rêve de D'Alembert de Diderot*, Paris, CNRS Éditions, coll. « CNRS dictionnaires », 2006, p. 319.

27. Denis Diderot, *Le rêve de D'Alembert*, ouvr. cité, p. 134.

est le seul moyen d'explorer le possible, entendu comme « ce dont la nature est capable, sa puissance et sa créativité étant indéfinies²⁸ ».

Rousseau et le jeu des possibles

Si, dans ce bref panorama, une place spécifique doit être accordée à Rousseau, ce n'est pas seulement que l'expérience de pensée et la pensée du possible occupent chez lui une place considérable, c'est aussi et surtout parce qu'il introduit en somme un double brouillage au sein des catégories que nous venons de poser. Que l'expérience de pensée empathique joue dans son œuvre un rôle essentiel, il suffit de songer au *Discours sur l'origine de l'inégalité* et à l'*Émile* pour s'en convaincre. De ce premier type d'expérience de pensée, le second *Discours* semble posséder notamment une caractéristique essentielle : la méthode du dépouillement ou de la « soustraction révélatrice ». Afin de récuser l'erreur commune des philosophes jusnaturalistes (attribuer à la nature de l'homme ce qui n'est que le produit de sa *dénaturation*), l'expérience de pensée développée que propose Rousseau consiste à dépouiller l'homme aussi bien de « tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir » que « de toutes les qualités artificielles qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès²⁹ ». L'hypothèse de l'état de nature, on le sait, est une tentative de modélisation élaborée à partir du dépouillement méthodique de toutes les caractéristiques de l'état social. Il s'agit bien d'appauvrir intentionnellement la réalité observable afin de faire apparaître en pleine lumière les seules caractéristiques antérieures à la socialisation de l'homme. Cette opération de soustraction révèle que l'homme sortant des mains de la nature mène une existence presque animale, dénuée de tout lien social, de toute autre passion que l'instinct, de toute pensée abstraite et de tout langage.

La parenté d'*Émile* avec ce type d'expérience de pensée peut sembler encore plus nette puisqu'il propose, dès le livre I, une supposition qui s'inspire clairement de la genèse condillacienne des facultés humaines exposée dans le *Traité des sensations* :

28. Jean-Claude Bourdin, « Possible », dans Sophie Audidière, Jean-Claude Bourdin et Colas Duflo (dir.), *L'encyclopédie du Rêve de D'Alembert de Diderot*, ouvr. cité, p. 320.

29. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], éd. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2008, p. 70.

Supposons qu'un enfant eût à sa naissance la stature et la force d'un homme fait, qu'il sortît, pour ainsi dire, tout armé du sein de sa mère, comme Pallas sortit du cerveau de Jupiter; cet homme-enfant serait un parfait imbécile, un automate, *une statue immobile et presque insensible*: il ne verrait rien, il n'entendrait rien, il ne connaîtrait personne, il ne saurait pas tourner les yeux vers ce qu'il aurait besoin de voir³⁰.

La fiction de la statue progressivement rendue sensible ne se prête-t-elle pas aisément à une lecture pédagogique, les comparaisons avec l'enfant étant d'ailleurs assez fréquentes sous la plume de Condillac³¹? Le parcours conduisant de la privation préalable de toute connaissance sensible à l'acquisition progressive des diverses sensations obéit à un processus réglé dont Rousseau semble nettement s'inspirer dans l'*Émile*³².

Un autre point commun avec l'expérience de pensée empathique est la place que Rousseau assigne à son lecteur. De même que Condillac demande à ce dernier de se mettre « exactement à la place » de la statue³³, l'*Émile* commande de s'identifier à l'enfant, fût-ce par la médiation du gouverneur puisque ce dernier doit constamment veiller à se *mettre à la place* d'Émile³⁴. Mais cette exigence à l'égard du lecteur renvoie à un effort d'identification préalable, d'une difficulté infiniment supérieure. Si, comme le souligne Condillac, « nous ne saurions nous rappeler l'ignorance, dans laquelle nous sommes nés: c'est un état qui ne laisse point de traces après lui³⁵ », d'autant

30. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation* [1762], dans *Œuvres complètes*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, t. iv, livre 1, p. 280; je souligne. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *OC*, suivi du tome et de la page, et placées entre parenthèses dans le corps du texte.

31. Voir Christine Quarfood, *Condillac, la statue et l'enfant. Philosophie et pédagogie au siècle des Lumières* [1998], trad. du suédois par Yvette Johansson, Paris, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », 2002, en particulier p. 237-293.

32. Voir Peter Jimack, « Les influences de Condillac, Buffon et Helvétius dans l'*Émile* », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, vol. 34, 1956-1958, p. 107-137.

33. Étienne Bonnot de Condillac, « Avis important au lecteur », dans *Traité des sensations*, à *Madame la comtesse de Vassé*, ouvr. cité, t. 1, p. iii.

34. Voir Johanna Lenne-Cornuez, *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2021.

35. Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, à *Madame la comtesse de Vassé*, ouvr. cité, t. 1, p. 1.

plus remarquable est l'effort empathique de l'auteur qui a su trouver *en lui* de quoi imaginer et décrire ces expériences de pensée permettant de faire entrevoir cet état originel, que ce soit à l'échelle de l'individu (*Traité des sensations*; *Émile*) ou de l'humanité (second *Discours*). Conformément à la logique de l'expérience de pensée, l'état de nature hypothétique décrit par Rousseau correspond, en effet, à une expérience existentielle: « D'où le peintre et l'apologiste de la nature aujourd'hui si défigurée et calomniée peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre cœur? Il l'a décrite comme il se sentait lui-même³⁶. » C'est ainsi que « la conjecture fondamentale coïncide, pour Rousseau, avec une évidence intérieure³⁷ », ainsi que l'a souligné Jean Starobinski. Mais c'est précisément cette subjectivité qui fait problème. Car c'est sur une expérience *commune* à l'auteur et au lecteur que se fonde la logique de l'expérience de pensée empathique, alors que le drame, et peut-être la folie de Jean-Jacques est que son expérience existentielle lui paraît, au fil de ses œuvres, de plus en plus étrangère à celle de ses contemporains.

Aussi l'expérience de pensée articule-t-elle chez Rousseau à la fois un élément de simulation empathique et une visée essentiellement exploratrice permettant, comme dans le second type d'expérience évoqué plus haut, de concevoir des possibilités dépassant la sphère du connu. Pour retrouver le visage originel de la statue de Glaucus³⁸, il ne s'agit pas seulement, en effet, de procéder à une opération de « soustraction révélatrice » permettant de révéler une dimension occultée du réel, mais bel et bien d'« écarter tous les faits »: seul moyen de donner à voir un visage (celui de l'homme à l'état de nature) dont la réalité actuelle ne laisse plus rien deviner. Rien, en effet, dans les différents visages de l'humanité actuelle (pas même dans ceux des « sauvages ») ne saurait illustrer le véritable état de nature de l'homme. Aussi le tableau qu'en propose Rousseau paraîtra-t-il nécessairement très invraisemblable à de nombreux lecteurs (on songera par exemple aux sarcasmes de Voltaire).

36. Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques* [1780], dans *Œuvres complètes*, éd. Jean-François Perrin, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier/Bibliothèque du XVIII^e siècle », 2016, t. xviii, p. 476.

37. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* [1957], Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1971, p. 324.

38. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ouvr. cité, p. 51-52.

Comme chez Fontenelle ou Diderot, l'expérience de pensée exploratrice chez Rousseau est le moyen que la pensée se donne de rejeter toute vraisemblance malentendue, autrement dit toute vaine assignation de bornes à la nature. Non sans paradoxe, c'est sans doute dans la seconde préface de *La nouvelle Héloïse* que vient s'inscrire le plus nettement, au détour d'une réfutation en règle du critère conventionnel de la vraisemblance, le principe philosophique qui fonde l'expérience de pensée dans le second *Discours*: « Qui est-ce qui ose assigner des bornes précises à la nature, et dire: "Voilà jusqu'où l'homme peut aller et pas au-delà"?³⁹ » (*OC*, t. II, p. 12) De même que l'erreur du lecteur soucieux de vraisemblance serait de décréter que les figures de *La nouvelle Héloïse* sont de pures chimères parce qu'elles n'ont pas ou plus de modèles dans la nature *actuelle*, de même l'erreur persistante des philosophes est de projeter sur « l'homme sauvage » ou « l'homme de la nature » l'image déformée et déformante de « l'homme de l'homme », autrement dit d'assigner à la nature des bornes dérisoires. En vertu du principe de perfectibilité, la plasticité de l'espèce humaine exige de s'affranchir de la catégorie du vraisemblable et des préjugés essentialistes des philosophes.

Telle est bien aussi la logique profonde de *l'Émile* qui se voue à explorer un territoire que nombre de ses lecteurs ne pourront juger que parfaitement chimérique. Retournant l'usage généralement péjoratif de la notion de chimère, Rousseau s'appuie sur la logique de l'expérience de pensée exploratrice pour dénoncer les limites de notre imagination: « [D]epuis longtemps [les lecteurs] me voient dans le pays des chimères; moi, je les vois toujours dans le pays des préjugés. » (*OC*, t. IV, livre IV, p. 366) Ces « gens à qui tout ce qui est grand paraît chimérique » (*OC*, t. IV, livre V, p. 582) ne révèlent que l'étroitesse de leur propre esprit: « s'obstinant à n'imaginer possible que ce qu'ils voient », ils « prendront le jeune homme que [Jean-Jacques] figure pour un être imaginaire et fantastique, parce qu'il diffère de ceux auxquels ils le comparent » (*OC*, t. IV, livre V, p. 549). Or, ce qu'invente Rousseau dans *l'Émile*, « ce n'est pas l'homme de l'homme, c'est l'homme de la nature. Assurément il doit être fort étranger à leurs yeux » (*OC*, t. IV, livre IV, p. 366).

39. Sur l'importance de cette formule chez Rousseau, voir Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* [1971], Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 2014, p. 337.

Rousseau invite ainsi le lecteur à imaginer « un possible qui dépasse l'observé⁴⁰ ». Il s'agit de lui faire voir une réalité encore invisible mais qui ne demande qu'à être aperçue pour venir au jour. Et là est bien la seconde subversion que Rousseau introduit dans les catégories du possible, en brouillant la frontière que l'analyse logique propose de tracer entre le sens épistémique et le sens « ontique » du possible⁴¹. Si le second *Discours* et l'*Émile* s'apparentent à bien des égards, on l'a vu, à des expériences de pensée « filées », ces œuvres essentielles dans le « système » de Rousseau sont loin de se borner à explorer le domaine de la possibilité pure ou intrinsèque, séparée de toute inscription dans le cours du monde : de toute évidence, elles ont, au contraire, des implications philosophiques et politiques telles qu'on ne saurait douter un instant de leur puissant ancrage « ontique ». Alors que l'expérience de pensée (qu'elle soit empathique ou exploratrice) ignore ou suspend par principe toute idée de temporalité⁴², Rousseau introduit au contraire le temps de manière décisive dans ses propres expériences de pensée conçues comme des moyens de penser des étapes ou des processus au sein d'une anthropologie *historique*. Or, comme l'écrit justement Stéphane Chauvier, « en étant affecté par le temps, le possible devient solidaire du monde » (*SP*, p. 29). Dès lors que la pensée de Rousseau ne cesse de renvoyer à des possibilités anthropologiques enfouies (celles de l'état de nature, on l'a dit, mais aussi celles dont témoignent les historiens de l'Antiquité ou encore les relations de voyage) ou à venir (celles que s'emploient à construire non seulement *Émile*, mais aussi, sur un autre plan, *Du contrat social*), on ne saurait la réduire à sa dimension spéculative. Si l'œuvre de Rousseau propose peut-être les

40. Yves Citton, « La preuve par l'Émile. Dynamique de la fiction chez Rousseau », art. cité, p. 417. Sur cette réévaluation de la notion de « chimère » chez Rousseau, voir aussi Blaise Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Critique de la politique », 2002, p. 213 et suiv.

41. Rappelons que cette dichotomie constitue l'objet même de la démonstration de Stéphane Chauvier : « Nous voudrions donc montrer que, d'un point de vue épistémologique autant qu'ontologique, il convient de distinguer l'invocation contrainte des potentialités ou virtualités du réel, que nous appellerons possibilités ontiques, et la libre évocation et exploration de possibilités pures, entièrement détachées de tout ancrage ontique. » (*SP*, p. 10)

42. « Le temps n'est rien pour la nature » lit-on ainsi dans *Le rêve de D'Alembert* (ouvr. cité, p. 117) et ce principe est aussi, on l'a vu, au fondement de l'hypothèse de la pluralité des mondes chez Fontenelle.

expériences de pensée les plus fascinantes de toute la philosophie des Lumières, c'est sans doute parce qu'elle ne cesse de les lester de tout le poids de l'histoire et de toutes les attentes du devenir. En invitant à considérer que l'existant est le fruit non pas d'une nature éternelle mais d'une histoire contingente, l'œuvre de Rousseau ouvre, en effet, la possibilité d'une comparaison et donc d'une évaluation critique. En incitant aussi à concevoir des modes d'être possibles dépassant largement la sphère du connu, elle fait basculer la pensée vers la modernité. Avec Rousseau, l'expérience de pensée n'ouvre plus à la spéculation : elle ménage avec le réel un rapport de distance critique qui invite à discerner en lui tous les possibles qu'il recèle.