Ann Thomson, *Bodies of Thought : Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford university Press, 2008.

Marian Hobson

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/4773>

DOI : 10.4000/rde.4773

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2010

Pagination : 192-196

ISBN : 978-2-9520898-3-8

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Marian Hobson, « Ann Thomson, *Bodies of Thought : Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford university Press, 2008. », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 45 | 2010, mis en ligne le 15 janvier 2011, consulté le 30 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rde/4773> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.4773>

Ce document a été généré automatiquement le 30 juillet 2021.

Propriété intellectuelle

Ann Thomson, Bodies of Thought : Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment, Oxford, Oxford university Press, 2008.

Marian Hobson

- 1 Particulièrement approprié, le jeu de mots du titre. Ce livre sur le développement du matérialisme à partir de la fin du dix-septième traverse le dix-huitième siècle pour toucher dans un épilogue à l'anthropologie de médecins comme Prichard ou William Lawrence, et relance en effet un sujet qu'on aurait pu croire épuisé dans les dernières décennies du vingtième siècle, que ce soit par *The Radical Enlightenment : Pantheists, Freemasons and Republicans*, de Margaret C. Jacob (1981), par *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, de Jonathan I. Israel (2001) et par les discussions qui les ont suivis. Ann Thomson relance effectivement la question à partir d'une étude extrêmement détaillée, en se penchant sur le tissu vif de la réflexion des contemporains et non sur des parties déjà dégagées et séparées du corpus historique, avec lesquelles des études récentes de cette époque charnière nous ont rendus familiers. Des penseurs obscurs (William Coward ou Guillaume Lamy), comme des médecins importants (Glisson ou Willis) sont considérés attentivement, pleinement, sans chercher à les agglomérer dans une masse indistincte sous un label passe-partout, que ce soit « radicalisme », « déisme », « Spinozisme » « républicanisme » ou d'autres. Le livre est extraordinairement érudit.
- 2 Son trajet nous embarque à la fin du dix-septième siècle, au milieu des querelles au sein de l'église anglicane. L'immatérialité de l'âme, l'existence d'une âme distincte du corps, paraissait une doctrine essentielle au christianisme et donc à l'anglicanisme. A. Thomson nous prouve que nier cette doctrine n'était pas nécessairement l'acte d'un athée ; au contraire, « le mortalisme » avait des racines dans des croyances qui, quoique peu orthodoxes, étaient souvent sincères et pieuses et qui ne servaient nullement à dissimuler un athéisme alors quasi invouable. L'opinion d'un Hobbes, pour qui la vie

de l'âme incorporelle ne commence qu'au Jugement dernier, est liée au mortalisme. Cette position ne visait souvent qu'à protéger l'église anglicane des manœuvres des prêtres « High Church » et à la préserver des tendances catholiques. Au sein de l'église anglicane, une tolérance parfois perçue comme laxiste se défendait par une rigueur accrue contre l'athéisme et une chasse aux Sociniens qui redoublait d'efforts. Dans ce climat politique, les arguments d'un Locke pour démontrer « the reasonableness of Christianity » semblaient frôler le Socinianisme. Comme Voltaire l'explique plus tard dans ses *Lettres anglaises*, Locke pose même, avec discrétion mais quand même, la question de savoir si Dieu aurait attribué à la matière la capacité de penser (comme Il est tout puissant, Il en a la possibilité.)

- 3 Dans un chapitre remarquable sur les théories médicales, « Esprits animaux et fibres vivantes », A. Thomson suit le thème de la corporalité de l'âme à travers les théories médicales de l'époque, si riches, si pleines d'ouverture pour l'avenir : les « localisations cérébrales » de Willis, la théorie de l'irritabilité de la matière vivante, idée qui devient chez quelques disciples (Baxter, par exemple) une matière qui peut percevoir. Pour l'historien moderne de la médecine qu'est Canguilhem, Willis contribue à la construction moderne du concept de réflexe, mais pour certains de ses contemporains ses idées semblent s'approcher plutôt de la notion d'une matière qui se meut d'elle-même. La supériorité de l'homme sur l'orang-outang ne serait due qu'à son âme immortelle, qui manque aux animaux. Guillaume Lamy, médecin de la Faculté de Paris, argumente contre le finalisme, qui sert en général à assurer la place de Dieu dans l'univers : au contraire, le monde serait produit par la rencontre fortuite des atomes. En empruntant à Descartes et Willis à la fois, Lamy donne une explication matérialiste de l'homme qu'il lui était impossible de proclamer ouvertement. un autre médecin parisien, Claude Perrault (plus célèbre aujourd'hui par ses livres sur l'architecture) refuse de faire de l'âme l'origine de l'action soit des nerfs, soit du cerveau. A. Thomson démontre que de ce genre de spéculation sortent des opinions et des théories en fait très différentes les unes des autres : Leibniz lui-même se serait laissé influencer par Perrault et par Glisson, et dans un échange d'opinion à Berlin avec Toland, événement en lui-même hautement intéressant, il aurait affirmé que quand même l'activité mentale devrait dépendre des organes du corps, cela n'infirmerait nullement la thèse de l'immortalité de l'âme.
- 4 C'est ainsi sans doute que Leibniz a rencontré les thèses mortalistes et c'est ici le cœur du livre d'A. Thomson. Dans un commentaire sur l'article de Bayle « Dicéarque », Toland aurait suggéré que si la matière était organisée à cet effet, elle produirait de la pensée. Leibniz poursuit cette filière par des lectures – en tout cas, il se fait envoyer de Londres des ouvrages des penseurs anglais bien moins connus que Toland, mais peut-être à la fois plus sincères et plus profonds : William Coward et Henry Layton. Ce dernier, étudié en partie à travers des manuscrits de la British Library, se déclare pour la mortalité de l'âme et va encore plus loin : « I do believe that there is not any particular thing in Man's composition that thinks, argues, etc. but that it is the Man himself, viz, the whole Composition of Soul and Body by a divine and admirable Contexture united, which thinks, argues, and doth all other things, which God hath given him a Power and Propensity to do [...] The brain of man is cogitative matter, or very like it » (cité par A. Thomson, p. 99). La complexité des positions socio-théologiques de ces Anglais est soulignée par le cas de Coward : autre médecin, membre de l'église anglicane, il est hostile à l'enthousiasme religieux commun à l'époque comme à des tendances dans l'église qu'il juge trop proches du papisme. Il publie en 1704 son *Grand Essay* ; or A

Vindication of Reason and Religion against Impostures of Philosophy, et une fois de plus, il est clair que les attaques qu'il lance contre l'immatérialité de l'âme font partie intégrante d'une lutte stratégique contre certains éléments du clergé et contre leur « priestcraft ». C'est une position en partie politique (p.109), puisque Coward propose des méthodes pour ramener les « dissenters » (qui refusaient l'uniformité imposée à la Restauration par l'Act of uniformity, 1662) et même les Anabaptistes (qui refusaient le baptême des enfants) dans le sein de l'Eglise d'Angleterre.

- 5 Leibniz et Anthony Collins rapportent tous les deux les *Lettres à Serena* de Toland aux livres de Coward. La position politique de Toland – le républicanisme – est hors de doute ; il est plus difficile de s'assurer de sa position sur la matérialité de l'activité mentale. Il s'oppose à tout système qui fait de la matière une chose inerte ; il cite le « query 31 » célèbre du Newton de l'*Optique*, qui posait la question de savoir si la matière est jamais absolument immobile. La position de Toland est néanmoins mécaniste, puisqu'à l'encontre de Leibniz, il refuse la sensation aux plus petites particules matérielles. Antony Collins propose des thèses semblables, mais cette fois à partir d'une position qui nous est plus familière, c'est-à-dire ironique et divorcée du contexte théologique contemporain. Le co-auteur de Newton, Joseph Raphson, reproduit des passages de Coward à côté de citations de Lucrèce pour montrer combien ils sont semblables. Néanmoins, Raphson ne semble pas penser que les opinions de Coward soient inconciliables avec la croyance chrétienne et l'approuve même de rejeter comme une imposture l'idée d'une substance incorporelle.
- 6 Ces discussions théologiques produisent plus tard des conséquences imprévues et non voulues : Leibniz en fait avait prédit les problèmes qui pourraient découler d'une discussion trop minutieuse et, disons-le, assez libre, de questions telles que l'immortalité de l'âme et l'existence d'une substance immatérielle. une des conclusions d'A. Thomson prend la forme d'un avertissement : nous avons oublié, si nous l'avions jamais su, à quel point la spéculation hétérodoxe en Angleterre était en fait une spéculation théologique. L'exemple d'un Président Bouhier au milieu du siècle montre que les intellectuels français se tenaient au courant de ces spéculations par les périodiques érudits. Diderot en semble parfaitement informé : il met par exemple en rapport les convulsionnaires de Saint- Médard et les « prophètes français » du début du siècle en Angleterre. Des opinions qui en Hollande ou en Angleterre pouvaient circuler plus ou moins ouvertement devenaient de nécessité en France des opinions cachées. Ici, A. Thomson montre toute l'importance de l'activité de Pierre Desmaizeaux, comme « contacts man » et journaliste, dont le travail prépare plusieurs des changements intellectuels survenus plus tard dans le siècle. Il aide à faire traduire les ouvrages de Collins, il envoie à ses correspondants français les ouvrages hétérodoxes anglais qu'ils cherchent. Il nous est précieux par les informations privées dont il disposait sur les intellectuels anglais : il disait de Locke par exemple que celui-ci était convaincu qu'il n'existait qu'une substance ; il donnait des comptes-rendus analytiques des *Letters to Serena* de Toland bien avant leur traduction par d'Holbach en 1768.
- 7 Autre conclusion : c'est par un tel examen qu'on comprend mieux Bayle, A. Thomson nous le montre et elle a raison. une discussion d'opinions hétérodoxes telle qu'il en propose dans les articles de son *Dictionnaire* n'est pas nécessairement ironique : elle peut chercher la vérité. Autre exemple, Berkeley dans l'*Alciphron* avait commenté longuement l'idée que la volonté n'était qu'un simple résultat de l'impression sur les organes du sens – « Whence ensues a vibration in the nerves, which being

communicated to the soul or animal spirit in the brain or root of the nerves, produceth therein that motion called volition » (AT, p. 176). Dans certains de ses textes, Buffon postule une âme matérielle répandue partout dans le corps (*Discours sur la nature des animaux*). Plus tard, sa pensée devient en fait pleinement athée et matérialiste.

- 8 Certaines opinions sont donc tout aussi possibles pour les croyants sincères que pour les athées : plus tard, l'unitarien Priestley écrira : « As a Christian therefore, and as a Protestant, I am an enemy to the doctrine of a separate soul » (cité par A.Thomson, 224).
- 9 C'est vers la fin de son livre qu'Ann Thomson élargit la portée de son argument pour comprendre le fatalisme et donc les idées sur la causalité. C'est ici qu'elle fait mention d'un abbé Pluquet qui réduit les systèmes fatalistes à deux types : celui de Hobbes et celui de Spinoza. Comme dit Pluquet (*Examen du fatalisme*, I, 453), ce sont là des systèmes « dont l'un suppose qu'il n'y a dans le monde qu'un seul être ou une seule substance dont tous les êtres particuliers sont des modifications, des parties, ou des affections, l'autre suppose une multitude innombrable d'êtres dont la combinaison produit [...] les phénomènes » (Pluquet à mon avis mériterait une enquête serrée : son *Examen du fatalisme* de 1757 est suivi en 1767 d'un livre sur la sociabilité. Evoluant dans les marges des philosophes, comme Desmaizeaux plus tôt en Angleterre il ouvre une perspective sur le milieu un peu différente de celle qu'on a en général.) A. Thomson ne nous parle pas davantage de Pluquet : si elle a relevé les deux systèmes, c'est parce que c'est là sa propre opinion (AT, 219 entre autres). Mais c'est une opinion qui n'est pas incorporée dans la structure de son livre (et, trait significatif, quoique l'ouvrage comporte un excellent index, la table des matières est extrêmement brève).
- 10 C'est là une critique possible du livre (voir J. Israel, *Intellectual History Review*, 19 (1) 2009, p. 141-154). Je ne la partage pas. A.Thomson me semble poser dans toute son ampleur et par sa démarche plutôt que par des affirmations théoriques la question de l'histoire du dix-huitième siècle telle qu'elle se pose en 2009 : jusqu'à quelle altitude de survol l'historien doit-il monter ? Les magnifiques catalogues numérisés, les moteurs de recherche, Google omniprésent, nous permettent une recherche beaucoup plus complète mais en même temps beaucoup plus grumeleuse et morcelée. Ou, pour le dire autrement, une recherche qui s'en tient aux labels, aux grandes lignes déjà acquises, en ajoutant du nouveau en guise de confirmation. A. Thomson fait ici tout le contraire : elle montre par des auteurs oubliés ou mineurs une direction dans la pensée au début du dix-huitième siècle qui ouvre sur le grand épanouissement, dans la deuxième partie du siècle, des sciences et de la médecine. Ce livre ouvre à la réflexion, il dégage de nombreuses pistes. Qu'est-ce qu'une influence, une direction de pensée ? Agit-elle toujours par les livres ? Ou, si elle est sociale, peut-on s'en approcher par les grands penseurs, les directeurs de conscience, pour ainsi dire, qui créent un climat d'opinion plutôt qu'un corps de textes ? On revient au jeu de mots du titre : ces oubliés, ces dédaignés parmi les grands (Locke, Diderot, Helvétius) ne nous révèlent-ils pas le tissu corporel à partir duquel se développe la pensée moderne ?