

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Anges, betes, hommes: les inquiétants débats sur les extraterrestres à l'Age classique

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1929385> since 2023-09-03T21:51:27Z

Publisher:

Publications de l'Université de Saint-Étienne

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Anges, bêtes, hommes :

les inquiétants débats sur les extraterrestres à l'Age classique*

« S'il est un système qui fasse honneur à la Divinité, c'est celui de la pluralité des Mondes »¹ : cette citation tirée du *Jordanus Brunus redivivus*, traité philosophique clandestin publié en 1771, semble éliminer définitivement tout espoir de trouver un lien entre le libertinage et cette théorie cosmologique. Ce jugement serait d'ailleurs confirmé par l'usage apologétique dont la théorie de la pluralité des mondes a fait l'objet aux XVII^e et XVIII^e siècles : un usage intensif de la part des newtoniens anglais, mais qui apparaissait déjà au siècle précédent. On pourrait également confirmer cette analyse en constatant que la théorie de la pluralité des mondes à l'âge moderne naît en réponse à la cosmologie infinitiste de Giordano Bruno : une réponse qui a l'avantage d'englober les résultats de l'astronomie copernicienne, tout en évitant d'appuyer la nouvelle image du monde sur d'inacceptables thèses déterministes, comme le faisait le philosophe italien².

Un tel jugement aurait pourtant le tort d'ignorer les questions, assez délicates, soulevées par la thèse des mondes habités qui n'a pas manqué de tourmenter les théologiens et les âmes pieuses. Il faut donc parcourir cette histoire en essayant de distinguer les différentes utilisations d'une théorie qui relève à la fois de la littérature, de la philosophie naturelle et de la théologie³. Dans le cadre de ce travail, je me limiterai à examiner les textes de certains auteurs qui me semblent les plus aptes à clarifier les enjeux de cette problématique.

Anges et âmes bienheureuses

Avancée à plusieurs reprises pendant l'Antiquité, l'hypothèse que les astres soient habités n'a pas attendu la parution du système copernicien pour être remise au jour à l'époque moderne : il suffit de lire la *Docta ignorantia* de Nicolas de Cuse et le *Zodiacus vitae* de Palingène pour le constater. Sans conserver telle quelle la structure du

cosmos de l'astronomie traditionnelle, ce dernier en garde, cependant, un trait fondamental : il esquisse un univers où le monde sublunaire, siège de la corruption, s'oppose au monde supra-lunaire, éthéré et parfait. Si la Terre est donc habitée, on peut penser que les corps célestes le sont aussi : mais dans ce cas leurs habitants seront immortels et exempts des vices qui caractérisent les hommes. Cette image du monde offre plusieurs avantages. Tout d'abord, si l'on identifie ces êtres immortels aux anges ou aux bienheureux, on reste dans le cadre d'une christianisation de la cosmologie aristotélico-ptoléméenne : au Moyen Age, les intelligences mouvantes des orbites avaient souvent été identifiées aux anges et la thèse selon laquelle les astres étaient le siège des bienheureux pouvait également ne pas contredire les croyances traditionnelles⁴. Par ailleurs, la thèse de Palingène transpose au thème des astres habités le principe de plénitude : tous les corps de l'univers ont leur utilité, car ils sont tous habités. Il est vrai que cet argument présuppose une atténuation de l'anthropocentrisme biblique, mais cette atténuation est tout à fait conforme au pessimisme de Palingène : notre Terre étant le lieu le plus imparfait de l'univers, on aurait du mal à concevoir que tout le reste du cosmos n'ait d'autre but que de répandre sa lumière sur lui. Cette prise de distance implicite vis-à-vis du texte sacré est néanmoins compensée par le fait que la présence d'êtres parfaits sur les astres peut être utilisée dans la théodicée, ce dont se souviendra Tommaso Campanella.

Les œuvres du moine dominicain contiennent souvent des réflexions sur les habitants des astres et des cieux et exposent des hypothèses très variées : c'est l'un des signes de son rapport ambigu avec la nouvelle astronomie et la science galiléenne⁵. Partons des théories les plus traditionnelles. En polémique, dans le *Senso delle cose e della magia*, contre la notion d'orbite porteur, Campanella explique que dans son ciel unique les astres se meuvent par leur propre force : ils n'ont donc pas besoin d'intelligences mouvantes ; ce qui n'exclut pourtant pas qu'ils soient le siège des anges et des âmes des

bienheureux⁶. Les pages de la *Metaphysica* témoignent également de la constante réflexion du dominicain sur la nouvelle astronomie (Giordano Bruno d'une part et Galilée de l'autre), même lorsqu'elles embrassent les hypothèses les plus traditionnelles. Campanella est sensible à l'exaltation de la toute-puissance divine impliquée par la théorie de l'infinité de l'univers et essaie d'accorder ce thème avec une métaphysique et une cosmologie plus traditionnelles. Une première hypothèse émise par Campanella utilise la théorie médiévale de la pluralité des mondes : nous ignorons s'il est d'autres mondes au-delà du nôtre. Si c'est le cas, ils ne sont pas matériels et corruptibles, mais ils constituent le monde angélique et archétype dont il est question chez les Pères et chez Platon. Il ne faut pas en effet attribuer à Dieu la création de plusieurs mondes pleins de douleur et de corruption : cette imperfection doit être bornée à notre Terre⁷.

D'autres pages de la *Metaphysica* montrent un usage différent des âmes séparées. Encore une fois, ce qui intéresse Campanella est de répondre aux pythagoriciens modernes. Si, comme le veut Bruno, les autres astres sont des systèmes comme le nôtre (c'est-à-dire composés, comme notre Terre), il faut sauvegarder à tout prix la théodicée que Campanella avait bâtie sur la physique télesienne. Si le mal et la corruption doivent occuper une partie limitée de l'univers, mais que le reste ne doit pas être 'oisif' et vide d'habitants, il faut remettre en valeur l'opinion d'Origène. Les autres corps célestes seraient donc le siège des 'choses immortelles', alors que notre Terre serait le lieu où sont soumis à punition les esprits pécheurs des autres astres. Anges ou âmes bienheureuses : cela a peu d'importance (comme dans le *Del senso delle cose*), pourvu que seule notre Terre soit le siège de la mort, des vices et de la corruption, alors que le reste de l'univers, tout en étant composé des mêmes éléments qui composent notre Terre, est habité par les esprits supérieurs⁸. Cette conception sera confirmée par un colloque avec une intelligence supérieure dans l'*Atheismus triumphatus* : seule notre

Terre est entourée par un air *caliginosus*, habité par les Démons qui nous tourmentent, alors que le ciel est le siège de milliers d'esprits qui adorent et glorifient leur Créateur. Leur présence permet à Campanella d'affirmer que les régions célestes ne sont pas 'oisives', répondant ainsi à l'objection des coperniciens, qui pour cette raison les croient habitées par les mêmes êtres qui peuplent notre Terre⁹.

L'existence d'anges sur les étoiles n'est cependant pas dépourvue de tout inconvénient : dans une culture où la croyance en l'astrologie est largement répandue, faire des astres le siège des intelligences supérieures peut engendrer le soupçon que des pratiques astrologiques telles que celles décrites par Ficin dans sa *Vita coelitus comparanda*, et mises en œuvre par Campanella, ne visent pas à capturer l'influx naturel des étoiles, mais à entrer en contact avec ces intelligences, ce qui relèverait de la magie angélique ou, pire encore, de la magie noire¹⁰.

Hommes ?

La diffusion du système copernicien contribue à imposer une double analogie, entre la Terre et les autres planètes du système solaire d'une part, entre le Soleil et les autres étoiles fixes de l'autre. En bouleversant la hiérarchie du cosmos aristotélicien, remplacée par un univers homogène, l'héliocentrisme engendre presque inévitablement la théorie des mondes habités, appuyée sur la similitude entre la Terre et les autres planètes. Cette croyance mobilise deux principes de nature différente, mais souvent inextricables : d'une part, certains auteurs rappellent l'axiome selon lequel les mêmes lois agissant sur les mêmes corps doivent produire partout les mêmes effets, axiome qui peut être rapporté à la philosophie épicurienne ; d'autre part, nombreux sont ceux qui évoquent un autre principe, de type finaliste cette fois, à savoir qu'on ne saurait imaginer que de si vastes régions de l'univers restent vides, inutilisées, oisives. Encore une fois, c'est la grande sensibilité et compétence théologique de Campanella qui nous

permet de saisir immédiatement le danger de cette hypothèse. Si ces habitants sont purement et simplement des hommes, on ne pourra pas éviter de se poser les mêmes questions que l'on s'était posées après la découverte de l'Amérique¹¹. Il faudrait bien évidemment accepter le fait qu'Adam n'est pas l'ancêtre de tout le genre humain, puisqu'il y a des hommes sur les autres planètes et que ces hommes ne peuvent évidemment pas descendre de lui : la conséquence en serait que le texte sacré, pour rester véridique, devrait toutefois perdre son universalité. Le récit de Moïse ne concernerait donc que les hommes de notre Terre, et non pas tout le genre humain, dispersé en d'innombrables planètes¹². Mais il y a pire : il faudrait établir si ces hommes ont péché et comment ils peuvent être sauvés – cette explication devrait éviter de conclure que le Christ s'est incarné plusieurs fois, conclusion qui était à l'origine du rejet par Augustin de la croyance dans les Antipodes¹³. Dans son *Apologia pro Galileo*, Campanella a avancé deux hypothèses à ce sujet : soit les hommes des autres planètes n'ont pas péché, et n'ont donc pas besoin d'un Rédempteur ; soit ils ont péché et dans ce cas nous devons penser que, comme l'autorisent certains passages des Écritures, ils ont été tous sauvés par le sacrifice du Christ sur notre planète¹⁴.

D'autres textes de Campanella expriment les raisons en faveur de l'hypothèse selon laquelle les habitants des astres ne sont pas de véritables hommes, ce qui rejoint l'opinion exposée dans l'*Istoria sulle macchie solari* et le *Dialogo sui massimi sistemi* de Galilée. Si les différences climatiques existantes sur la Terre causent des changements sensibles parmi les bêtes et les hommes, nous sommes amenés à penser que des climats radicalement différents du nôtre, comme ceux qui doivent caractériser les autres planètes, produisent des habitants n'ayant aucune ressemblance avec les hommes¹⁵.

La presque totalité des ouvrages traitant le problème des mondes habités choisit d'en contourner les difficultés théologiques majeures et décide que les êtres qui peuplent les

autres planètes ne sont pas des hommes. Une exception remarquable est le *Traité de l'infini créé*. Ce texte, composé entre 1686 et 1703, très probablement par Jean Terrasson¹⁶, a été imprimé en 1769. Son auteur utilise Malebranche et Thomas d'Aquin pour arriver à la conclusion que Fontenelle a tort lorsqu'il soutient que les extraterrestres ne sont pas des hommes, alors que l'uniformité qui règne dans la nature voudrait que les mêmes êtres peuplent toutes les planètes. Le même radicalisme caractérise la solution du problème du salut des hommes habitant les autres astres : le Christ s'est incarné, s'incarne et s'incarnera dans toutes les planètes. Cette conclusion s'impose pour deux ordres de raisons : d'une part, Thomas et les autres théologiens scolastiques envisagent la possibilité d'une union hypostatique du Verbe avec plusieurs hommes ; d'autre part, les philosophes modernes (à savoir Malebranche, comme le remarquent en marge certaines copies manuscrites) ont établi que « Dieu n'auroit pas seulement pensé à nous créer, si nous n'avions dû avoir Jesus-Christ parmi nous »¹⁷, ce qui vaut non seulement pour notre Terre, mais aussi pour les autres planètes habitées. Enfin, l'auteur de ce traité théorise la valeur relative du récit de la création du monde proposé par la Genèse, puisqu'il s'agit de la description de la formation de notre tourbillon et non pas de la création de l'univers dans sa totalité. Il est évident que, même si l'on prend au sérieux les intentions apologétiques affichées par ce traité, les conséquences qu'il tire de ses sources sont inacceptables dans le cadre de l'orthodoxie catholique (que son auteur affecte de respecter).

Cet ouvrage, on vient de le dire, est une exception dans le panorama des œuvres consacrées à l'hypothèse des mondes habités. Les autres attestent d'une position bien plus traditionnelle qui esquivent toute tentative d'interpréter les Écritures et d'interroger la tradition théologique à propos de la descendance adamique, du péché originel et de l'Incarnation du Verbe. Il ne faut cependant pas en conclure que ce dernier choix élimine toute forme d'opposition à l'orthodoxie : il suffit de rappeler, pour les pays

catholiques, que les *Entretiens* de Fontenelle ont été mis à l'Index et, pour les Pays Bas, qu'en 1670 Samuel Desmarets énumère la thèse de l'habitabilité de la Lune parmi les dangereuses erreurs des disciples de Descartes et que cette hypothèse apparaît dans une liste de propositions à condamner, établie par l'Université de Leyde le 7 janvier 1676. La correspondance de Descartes atteste, d'ailleurs, que le simple fait de donner à l'univers des dimensions bien plus vastes que celles du cosmos aristotélico-ptoloméen évoque chez ses interlocuteurs des difficultés de nature théologique. L'argument revient à deux reprises sous la plume de ses correspondants. C'est tout d'abord la princesse Elisabeth qui, jouant le rôle des théologiens, affirme que la grandeur indéfinie de l'univers de Descartes semblerait mettre en doute la « providence particulière » de Dieu¹⁸. Elle précise, dans la lettre suivante, que son doute portait sur le fait qu'un cosmos immense semble rendre invraisemblable le fait que Dieu ait « prescrit des moyens si estranges, comme son incarnation, pour une partie du tout créé, si inconsiderable au prix du reste, comme vous representez ce globe en votre physique : et cela pour en estre glorifié, qui semble une fin fort indigne du createur de ce grand univers »¹⁹. Descartes échappe cette fois-ci aisément à la question posée par Elisabeth, non seulement parce que sa correspondante partage avec lui son précepte de ne pas examiner les fins de Dieu, mais aussi parce qu'elle n'a pas mentionné explicitement le problème des planètes habitées, mais s'est limitée à évoquer les dimensions de l'univers cartésien : Descartes peut donc lui répondre que de tous les temps les astronomes ont pensé que la Terre est un point par rapport aux cieux, sans jamais être inquiétés à ce sujet par les théologiens²⁰.

Ce sera la reine Christine qui obligera Descartes à s'expliquer de manière plus nette et à s'exprimer à propos de l'anthropocentrisme des Écritures et des prédicateurs. En lui répondant, il distingue entre le fait de croire que les choses sont créées pour nous au sens où nous en pouvons tirer quelque usage, du fait de penser que l'homme est la fin de

la Création. Cette distinction comporte cependant une nouvelle interprétation du texte sacré : Descartes affirme que l'anthropocentrisme de la Genèse est dû au dessein et au destinataire de ce texte. Il s'agit en effet d'une application du principe exégétique de l'accommodation : Dieu parle dans le texte sacré en tenant compte de nos limites et du but de ses mots, qui est le salut. Dans ce cas spécifique, le Saint Esprit ne rapporte que ce qui concerne directement les hommes dans la création, donnant ainsi l'impression que l'univers entier a pour fin l'homme. De même, les discours des prédicateurs qui nous incitent à l'amour de Dieu par la considération de ses bienfaits n'empêchent pas qu'en agissant de la sorte Dieu n'ait également d'autres fins et qu'il puisse combler de semblables bienfaits d'autres créatures. Bref, ces sortes de considérations ne concluent rien ni pour ni contre l'existence des habitants des autres planètes²¹.

La théorie de la pluralité des mondes habités met donc en question le rapport traditionnel entre Dieu et l'homme, tel qu'il est esquissé dans les Écritures, où la chute et la rédemption des hommes semblent être le seul souci de Dieu. Ce qui est en tous les cas en jeu est non seulement la centralité de l'homme et de son histoire dans la création, mais aussi la présence d'un ordre hiérarchique dans l'univers. Une telle problématique se pose dès qu'on envisage la présence d'êtres vivants sur les autres planètes, y compris lorsque l'on évite les difficultés théologiques liées à la christologie, en proclamant que ces habitants ne sont pas des hommes. Pour résumer, la théorie des mondes habités engendre trois sortes de questions : peut-on croire que l'homme est la fin de l'univers ? Peut-on penser que les êtres dotés de raison sont au sommet de la hiérarchie des êtres ? Peut-on établir s'il y a une finalité agissante dans l'univers ?

Kepler représente la tentative ultime de rétablir un ordre de l'univers qui ménage une supériorité à la Terre et donc à l'homme. Après la publication du *Sidereus nuncius* son problème n'est plus seulement de prouver que le Soleil et le système planétaire qui l'entoure occupent le « praecipuum mundi sinus », c'est-à-dire le centre d'une énorme

concavité vide de corps entre Saturne et les étoiles fixes. Il doit également prouver que notre Terre garde une place privilégiée dans notre système, tout en n'étant pas son centre et tout en n'étant ni la seule la planète habitée ni la plus grande de toutes les planètes²². Il y arrive en utilisant le topos de l'homme *contemplator mundi* : ce n'est que depuis notre Terre que l'on peut observer aisément toutes les planètes du système solaire et donc découvrir la structure géométrique que Dieu a suivie dans sa création, alors que, par exemple, depuis Saturne, Mercure serait invisible²³.

Cette tentative de greffer une forme d'anthropocentrisme sur le système copernicien et la théorie de la pluralité des mondes n'a pas de succès. La plupart des partisans de la nouvelle astronomie abandonnent toute prétention à garder une place privilégiée aux hommes de notre Terre, ce qui leur permettra de répondre efficacement à une objection, incessamment avancée depuis Tycho Brahe, contre cette image du monde : si les espaces immenses qui, dans l'hypothèse héliocentrique, séparent Saturne de la sphère des fixes semblaient inutiles à Tycho, que doit-on penser de ceux, encore plus grands, nécessaires pour loger une infinité de systèmes solaires semblables au nôtre ? La réponse, très claire et très nette, qu'on peut repérer chez Gassendi, est qu'on ne doit pas juger de l'utilité ou de l'inutilité d'une chose à partir de nous : suivant ce même critère on aurait conclu que les continents américain et austral n'auraient commencé à exister qu'après leur découverte par les explorateurs européens²⁴.

L'abandon de l'ethnocentrisme et de l'anthropocentrisme ne comporte cependant pas un refus absolu d'utiliser des considérations téléologiques. En créant tant de systèmes et de planètes semblables à la Terre, Dieu peut viser l'utilité d'autres créatures : ce constat fonde souvent la croyance en l'existence des extraterrestres²⁵. Cette version de la théorie des mondes habités semble donc poursuivre résolument la stratégie de reformuler le rapport entre Dieu, le monde et l'homme, en remplaçant l'attention exclusive de la divinité pour la Terre par l'exaltation de la puissance et de la sagesse de

Dieu, manifestées dans un univers immense et immensément peuplé. Ce n'est pas un simple retour à la tradition : comme le disait Elisabeth à Descartes, ce Dieu se désintéresse désormais du sort des hommes. Dans des cas limites, comme chez Fontenelle, il peut finalement s'identifier à la nature.

Pour déterminer la nature des êtres qui habitent les autres planètes, plusieurs critères entrent en jeu, ce qui explique la diversité des solutions. Deux d'entre elles vont dans le sens de la multiplications des différences entre les populations des différentes planètes : on peut faire appel à la variété de la nature (Fontenelle), ou encore évoquer le fait que les climats de notre Terre produisent des différences considérables dans les espèces animales et dans les hommes mêmes, ce qui fait raisonnablement supposer que les habitants des autres planètes sont totalement différents de nous (Campanella et Gassendi). L'autre critère, au contraire, met en relief l'uniformité des lois de la nature pour en conclure que ces êtres, s'ils ne sont pas de véritables hommes, sont des animaux dotés de raison (Huygens)²⁶.

Or, il est intéressant d'analyser les représentations des extraterrestres dotés d'intelligence. Chez Kepler aussi bien que chez Huygens, ils nous ressemblent beaucoup : entre autres, ils sont censés bâtir des villes et observer les cieux²⁷. S'il est question d'une supériorité des habitants des autres planètes, cette supériorité n'est pas envisagée sous la forme d'une appartenance à une espèce totalement différente, mais comme un simple renforcement des caractéristiques propres aux hommes. Comme chez Campanella, on peut dire qu'on est passé d'un monde où les astres sont les sièges des anges et des esprits séparés à un univers où ils peuvent tout au plus servir à abriter des civilisations à caractère utopique. On pourrait en conclure qu'en abandonnant l'anthropocentrisme, certains partisans de la théorie des planètes habitées ont réélabore la thèse de la prééminence des hommes de manière à la rendre cohérente avec les nouvelles dimensions du cosmos. L'incapacité à penser des êtres intelligents tout à fait

différents des hommes présuppose l'excellence de notre raison, ce qui fait que toute différence entre des êtres intelligents ne peut être qu'une différence de degré et non pas de nature.

Finalisme et primauté des êtres raisonnables chez les partisans de la théorie des mondes habités : ce n'est peut-être pas seulement à cause de leur prudence que Descartes et Galilée ne se prononcent pas à ce propos. Leur refus de sonder les fins de Dieu devient, en effet, une critique cohérente et constante de toute application de critères anthropomorphiques à l'univers.

Pour Descartes, admettre que l'univers est immense a une utilité morale comparable au fait de reconnaître la bonté de Dieu et l'immortalité de l'âme : cela nous interdit de surestimer notre condition et de croire que cette vie terrestre est notre meilleure vie et, surtout, cela nous empêche de vouloir « estre du conseil de Dieu, et de prendre avec luy la charge de conduire le monde »²⁸. Mais si l'on veut chercher dans les œuvres de Descartes une quelconque raison d'admettre l'existence de créatures dans les autres planètes, on ne la trouvera pas dans des considérations d'ordre téléologique (considérations qu'il s'est interdites à partir des *Meditationes*²⁹) mais dans l'exaltation de la toute puissance de Dieu. Après avoir démontré à la reine Christine que les bienfaits que Dieu nous a prodigués ne lui empêchent pas d'en faire autant à d'autres êtres, Descartes argumente que, puisque les biens que Dieu peut avoir donnés aux créatures intelligentes d'un monde indéfini ne diminuent pas s'ils sont partagés, cela revient à exalter la puissance de Dieu que de croire qu'il a fait ses œuvres « plus grandes, plus nobles, plus parfaites »³⁰. Dans ce passage, Descartes ne donne pas explicitement une valeur apologétique à l'existence des extraterrestres, mais toute la logique de son raisonnement conduit implicitement à cette conclusion.

Chez Galilée, l'agnosticisme concernant l'existence de formes de vie sur les autres planètes est encore plus rigoureux. Tout comme Descartes, il refuse de trancher dans la

Terza lettera sulle macchie solari et laisse à d'autres, plus savants que lui, la solution de cette question, même s'il estime que les raisons de son adversaire sont ridicules³¹. À partir de ce moment, il n'est plus question des planètes, mais la discussion se limite à examiner le cas de la Lune. Comme il est bien connu, les observations télescopiques ont convaincu Galilée qu'il n'y avait pas d'eau à la surface de la Lune. Puisque les pluies sont également absentes et que les jours durent un mois, exposant la surface de la Lune à l'équivalent de quinze jours terrestres de lumière solaire, sans interruption, sa conclusion est que notre satellite ne peut loger des êtres semblables à ceux qui habitent la Terre : c'est une thèse avancée d'abord par Sagredo et argumentée ensuite par Salviati³². Ce qui n'exclut pourtant pas qu'il y ait des phénomènes de génération et de corruption sur la Lune, contrairement à ce que soutient Simplicio, l'interlocuteur porte-parole des aristotéliens. Le raisonnement de Simplicio est simple : la Lune ne peut être un corps semblable à la Terre parce que s'il y avait des processus de génération et de corruption sur la Lune, ces processus n'auraient pas l'homme pour but : ils seraient donc inutiles et il faut en conclure que notre satellite est donc un astre inaltérable et incorruptible. La réponse de Sagredo, reprise ensuite par Salviati, est également linéaire. Elle s'appuie sur une critique de la prétention à juger des phénomènes naturels (et donc de la puissance de Dieu) à partir de notre imagination limitée. La Lune n'abrite pas des hommes ni des processus de génération et de corruption semblables à ceux qui ont lieu sur la Terre, comme nous venons de le voir ; mais nous ne pouvons pas exclure qu'elle soit le siège d'altérations tout à fait dissemblables de celles qui ont lieu sur notre planète et inimaginables pour nous. Cette hypothèse est confirmée par le fait qu'un homme qui n'aurait jamais vu la mer de sa vie ne saurait imaginer l'existence des océans, des bêtes qui les peuplent et des navires qui les sillonnent, tout comme nous ne sommes pas en mesure d'imaginer les formes de vie qui pourraient exister sur la Lune³³. Salviati, quelques pages plus loin, ajoute un autre argument : même en l'absence de toute donnée

d'observation attestant l'extrême différence de la surface lunaire, « la prima apprensione ed il puro naturale discorso » suffiraient à nous conduire à la conclusion que la richesse de la nature et la toute puissance du Créateur y produisent des choses tout à fait différentes de celles présentes sur notre planète³⁴. En cette occasion, tout comme à la fin du dialogue, en examinant les objections de Tycho contre l'immensité du cosmos copernicien, Sagredo s'exprime de manière assez nette contre ceux qui pensent que les ouvrages de la nature et ceux de Dieu sont proportionnés à nos faibles capacités de compréhension³⁵. Et les arguments avancés contre Tycho ressemblent bien à ceux utilisés par Descartes : vouloir être la seule occupation de Dieu revient à commettre un péché de présomption, alors que la providence et la tendresse divines envers nous ne sont pas du tout diminuées par le fait qu'elles s'adressent en même temps à d'autres êtres. Ce principe a une deuxième conséquence, que Galilée avait exposée aussi dans un écrit polémique contre Francesco Ingoli, resté inédit de son vivant : toute considération sur les dimensions des choses est purement subjective, car les termes de grand, petit, immense, minuscule sont relatifs et dépendent des choses que l'on met en rapport. Pour utiliser le même exemple avancé par Galilée, le monde visible, même après son agrandissement dû au télescope, pourrait être aussi petit par rapport aux dimensions réelles de l'univers que l'est le monde perçu par un vers par rapport au nôtre³⁶. Si Galilée se taît sur les habitants des autres planètes, ce n'est donc pas seulement parce qu'il ne veut pas ajouter un autre dossier aux accusations de ses adversaires, qu'il ne souhaite pas discuter d'arguments sur lesquels il ne dispose pas de « sensate esperienze », mais aussi parce qu'il s'oppose nettement à toute forme de finalisme et s'oppose toute possibilité de transformation de l'anthropocentrisme, principes qui réglaient les preuves des partisans des mondes habités.

Bêtes ?

A certains égards, les voyages sur la Lune et sur le Soleil de Cyrano de Bergerac nous offrent une somme de différentes hypothèses sur les habitants des autres mondes : une somme qui est loin d'être neutre. Les théories que nous avons déjà examinées chez d'autres auteurs changent en effet de sens. Commençons par les anges et les bienheureux. Le démon de Socrate pourrait entrer dans la première catégorie. Il faut cependant souligner qu'il se rapproche plus d'un imaginaire païen que d'un imaginaire chrétien : ce qui pourrait réveiller les intérêts des démonologues, si Cyrano ne suivait pas Naudé dans sa tentative d'interpréter de manière naturelle tous les phénomènes se rapportant au surnaturel³⁷. Le démon de Socrate n'est donc pas autre chose qu'un habitant du Soleil qui, comme tous les autres êtres vivants convoqués par Cyrano, n'agit que sur la base de phénomènes purement matériels. Ce matérialisme de Cyrano est confirmé par son interprétation de la destinée de nos âmes après la mort : les âmes de tous les êtres vivants, sans aucune différence entre les plantes, les bêtes et les hommes, transmigrent vers le Soleil, pour en « former le sang et les esprits vitaux », exception faite pour les philosophes qui gardent leur identité personnelle³⁸. Les âmes sont donc matérielles et, à cet égard, aucune différence ne subsiste entre les âmes des plantes et des bêtes, et celles des hommes, sinon de degré. Rien de semblable, donc, à la république des bienheureux envisagée par Campanella dans l'*Atheismus triumphatus* et la *Metaphysica*.

Pour ce qui est des hommes, le discours est quelque peu différent dans les deux romans. Dans le *Soleil*, l'épisode des habitants de la République des Amoureux nous apprend qu'il y a aussi de véritables hommes. Le roman étant inachevé, nous ne sommes pas en mesure de tirer toutes les conséquences de cette présence humaine sur le Soleil. Ce qui semble évident, c'est que Cyrano n'a nul souci christologique : le problème du salut des extraterrestres et le destin du dogme de l'Incarnation ne

l'intéressent pas et il ne sont jamais évoqués. Au contraire, la polémique anti-anthropocentrique est constante et vivace, mais elle se sert d'autres moyens que de la mise en scène de ces humanités infinies. Plus exactement, ce sont les êtres qui sont classés comme bêtes qui se chargent de châtier notre présomption. Le stratagème narratif le plus efficace utilisé par Cyrano est la représentation d'un monde renversé. La formule est cyranienne, mais je l'utiliserai dans deux sens, dont un seul revient sous la plume de l'auteur. En premier lieu, Cyrano exploite les ressources du paradoxe : les peuples qui habitent la Lune ont souvent des usages opposés aux nôtres, ce qui nous oblige à remettre en question l'universalité de nos mœurs. Vénérer les personnes âgées, ou bien les jeunes ; porter à la ceinture une épée, ou bien un phallus ; s'assurer de la parfaite égalité entre deux armées opposées, ou bien profiter de tout avantage sur l'ennemi, etc. : tout cela revient au même ou, pour mieux dire, les usages qui nous choquent le plus se révèlent comme les plus raisonnables à un examen plus sérieux.

L'autre utilisation du « monde renversé » consiste à attribuer des raisonnements typiquement humains à des êtres qui ne sont pas des hommes : c'est le cas du chou qui fait de la philosophie, des prêtres lunaires qui démontrent la supériorité de leur espèce avec des arguments issus de Cicéron et de Pline, des oiseaux du Soleil qui s'emparent d'arguments semblables pour démontrer que le héros ne saurait être doté de raison³⁹.

Cette rhétorique du renversement nous interdit de classer parmi les utopies les romans de Cyrano : les êtres qui peuplent la Lune et le Soleil se bornent souvent à nous renvoyer une image qui n'est pas dépourvue des défauts de nos sociétés terrestres, mais qui en reproduit certains traits caractéristiques. Elle a cependant pour résultat de mêler de manière inextricable les bêtes et les hommes : ce qui semble être une bête partage avec nous nos imperfections et nos mérites, réels ou imaginaires, alors que l'homme est souvent pris pour une bête. Le vocabulaire enregistre fidèlement ce mélange des espèces

vivantes : les habitants de la Lune sont tour à tour des « animaux » ou des hommes et le héros est appelé « animal humain »⁴⁰.

Si les différences entre les bêtes et les hommes ne sont donc que de degré et que toutes les hiérarchies sont bouleversées et bouleversables, on comprend mieux pourquoi Cyrano ne se soucie pas de déterminer si les habitants de la Lune sont des hommes ou bien des bêtes.

Conclusion

Pour résumer le parcours que nous venons d'effectuer, l'analyse de la théorie des mondes habités à l'Age classique nous a permis de mettre au jour trois enjeux philosophiques majeurs :

- 1) la nécessité de donner un statut très faible au récit scripturaire et de réécrire le rapport entre Dieu et l'homme,
- 2) la réélaboration ou le rejet de l'anthropocentrisme,
- 3) l'utilisation ou le refus de certaines formes de finalisme.

Le rôle donné à ces enjeux philosophiques nous permet de distinguer entre des théories des mondes habités qui sont plus ou moins proches des problématiques propres au libertinage. Elles sont toutes, cependant, éloignées de l'orthodoxie en vigueur au XVII^e siècle, comme nous le montre l'histoire des condamnations des ouvrages et des auteurs que je viens d'évoquer.

Antonella Del Prete
Università di Lecce

* Je tiens à remercier vivement Frédéric Gabriel, qui a eu l'amabilité de relire et de corriger cet article, ainsi que Frédéric Tinguely, qui a été prodigue de suggestions et de remarques.

¹ *Jordanus Brunus redivivus ou Traité des Erreurs populaires. Ouvrage critique, historique, et philosophique, imité de Pomponace*, in *Pièces Philosophiques*, s. l. [Amsterdam] 1771, p. 17.

² Je me permets de renvoyer à mon *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Naples, Città del Sole, 1998.

³ Après le livre séminal de Marjorie Nicolson, *A World in the Moon. A Study in the Changing Attitudes toward the Moon in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Northampton, Smith College Studies in the Modern Languages, s. d., la théorie des mondes habités à l'âge classique a fait l'objet de deux études récentes, précieuses pour la quantité d'ouvrages analysés, mais quelque peu décevantes quant à la portée philosophique de leurs conclusions : Steven J. Dick, *Plurality of the Worlds. The Origins of Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 ; (tr. fr. : *La Pluralité des mondes*, Arles, Actes Sud, 1989) ; Karl S. Guthke, *Das Mythos des Neuzeit : das Thema des Mehrheit des Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von kopernikanische Wende bis zu Science Fiction*, Berne, Francke, 1983, (trad. angl. revue et augmentée : Id., *The Last Frontier. Imagining other Worlds, form the Copernican Revolution to Modern Science Fiction*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1990).

⁴ Pour une éclairante analyse de différentes thèses circulant au Moyen Age sur les moteurs des sphères célestes et de leurs enjeux philosophiques, je renvoie à Michel-Pierre Lerner, *Le Monde des sphères. I. Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, pp. 165-194.

⁵ Michel-Pierre Lerner, « Le 'livre vivant' de Dieu : la cosmologie évolutive de Tommaso Campanella », *Baroque*, XII, 1987, pp. 111-129.

⁶ Tommaso Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, texte, introduction et notes par A. Bruers, Bari, Laterza, 1927, pp. 171-173.

⁷ Id., *Universalis Philosophiae, seu Metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata, Partes Tres, Libri 18. Duce Deo suorum operum tomus quartus*, Parisiis, apud P. Burelly, 1638, Pars III, p. 78.

⁸ *Ibid.*, Pars III, p. 52,

⁹ Tommaso Campanella, *Ad Divum Petrum Apostolorum Principem Triumphantem. Atheismus triumphatus Seu reductio ad religionem per scientiarum veritates. F. Thomae Campanellae Stilensis Ordinis Praedicatorum. Contra Antichristianismum Achitophellisticum. Sexti Tomi Pars Prima*, Romae, Apud Haeredem Bartholomaei Zannetti, 1631, p. 57.

¹⁰ Les pages mêmes de l'*Atheismus* en témoignent : Campanella y rapproche spontanément l'idolâtrie des païens de la croyance selon laquelle les astres sont habités par des intelligences supérieures et y raconte ses tentatives d'évocation de ces intelligences : *ibid.*, pp. 111-114.

¹¹ Sur les débats philosophiques et théologiques qui ont suivi la découverte du Nouveau Monde, je me limite à renvoyer aux études de Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale : dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Florence, La Nuova Italia, 1977, et de Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972.

¹² Cette conséquence est tirée explicitement dans un texte de Campanella resté inédit jusqu'en 1961 : Tommaso Campanella, *De Homine, inediti. Theologicorum liber IV*, texte et traduction par R. Amerio, Rome, Centro internazionale di studi umanistici, 1960-1961, p. 144.

¹³ Tommaso Campanella, *Apologia pro Galileo. Apologie de Galilée*, texte traduction et notes par M.-P. Lerner, Paris, Les Belles Lettres, 2001, pp. 138-139. Le commentaire de Michel-Pierre Lerner à ce texte est précieux.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 138-141. Voir également Tommaso Campanella, *Metaphysica*, cit., Pars III, p. 166.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 54, 166-167 ; Tommaso Campanella, *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor. Pro Resp. literaria ac christiana, idest vere rationali, stabilienda contra sectarios. Una cum textu instaurato auctoque post editionem tobianam. Suorum Operum Tomus II. Ad Illustrissimum et Excellentissimum D. Petrum Seguierium Franciae M. Cancellarium*, Parisiis, ex typogr. D. Houssaye, 1637, p. 99.

¹⁶ Antonella Del Prete, « Per la datazione del *Traité de l'infini créé* : ricerche sulla biblioteca di Pierre-Daniel Huet », *Rivista di storia della filosofia*, LVIII, 2003, 4, pp. 713-717.

¹⁷ Paolo Cristofolini, « L'apocrifo malebranchiano sull'infinito », *Annali della Scuola Normale Superiore, Classe di Lettere e Filosofia*, série III, IV, 1974, 1, p. 266.

¹⁸ R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, éditées par A. Adam, P. Tannery, J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 tomes, Paris, Vrin, 1996, t. IV, p. 303 (dorénavant : AT IV 303).

¹⁹ AT IV 315 et 323-324.

²⁰ AT IV 333-334.

²¹ AT V 53-55.

²² Paolo Rossi, *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della rivoluzione scientifica*, Turin, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 170-177.

²³ Johannes Kepler, *Dissertatio cun nuncio sidereo. Discussion avec le messager céleste. Narratio de observatis Jovis satellitibus. Rapport sur l'observation des satellites de Jupiter*, texte, traduction et notes par I. Pantin, Paris, Les Belles Lettres, 1993, pp. 29-31.

²⁴ Pierre Gassendi, *Syntagma Philosophicum, in quo Capita praecipua totius Philosophiae edisseruntur, Pars Prima, sive Logica, itemque Partis Secundae, seu Physicae Sectiones duae priores I. De Rebus Naturae Universae, II. De Rebus Caelestibus*, in *Opera Omnia in sex tomos divisas*, Lugduni, 1658, réimp. en fac-simile avec une introduction par T. Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann, 1964, vol. I., p. 529a-b.

²⁵ Johannes Kepler, *Dissertatio*, *op. cit.*, pp. 26-27, qui concernent notamment les habitants de Jupiter.

²⁶ Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, édition critique avec une introduction et des notes par A. Calame, Paris, Nizet, 1986, pp. 66, 88, 96-97, 164-165 ; Tommaso Campanella, *Disputationum*, *op. cit.*, p. 99 ; Pierre Gassendi, *Syntagma philosophicum*, *cit.*, pp. 526a-527° ; Christiaan Huygens, *Cosmotheoros*, in *Œuvres complètes*, publiées par la Société hollandaise des Sciences, vol. XXI, La Haye, M. Nijhoff, 1944, pp. 713-755. Gianfranco Mormino, « Christiaan Huygens », in *Storia della scienza*, sous la direction de S. Petruccioli, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2002, 10 tomes, t. V: *La Rivoluzione Scientifica*, p. 321, énumère le rôle marginal attribué à la Terre et à l'homme parmi les thèses 'libertines' de Christiaan Huygens, qui manifesta sur son lit de mort des doutes sur l'immortalité de l'âme et qui refusa les secours d'un pasteur.

²⁷ Johannes Kepler, *Dissertatio*, *op. cit.*, pp. 19, 20, 27, 31° ; Id., *Somnium seu opus posthumum de astronomia lunari*, in *Gesammelte Werke*, vol. XI.2, édité par V. Bialas et H. Grössing, Munich, C. H. Beck'sche, 1993, pp. 330, 368-369 et 373-379 ; Christiaan Huygens, *Cosmotheoros*, *cit.*, pp. 733-737, 745-753 et 757-763.

²⁸ Descartes à Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV 292.

²⁹ AT VII 55 ; voir également les passages, plus célèbres, des *Principia*, AT VIII 15-16 et 80-81.

³⁰ Descartes à Chanut, 6 juin 1647, AT V 55-56.

³¹ Galileo Galilei, *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari*, in *Le Opere di Galileo Galilei. Edizione Nazionale sotto gli auspici di Sua Maestà il re d'Italia*, éd. A. Favaro, t. V, Florence, Barbera, 1895, pp. 220-221.

³² Galileo Galilei, *Dialogo sopra i massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, in *Le Opere*, *op. cit.*, t. VII, Florence, Barbera, 1897, pp. 85-85 et 125-126.

³³ *Ibid.*, p. 86.

³⁴ *Ibid.*, p. 126.

³⁵ *Ibid.*, pp. 126-127 et 397.

³⁶ *Ibid.*, pp. 394-397°; Galileo Galilei, *Lettera a Francesco Ingoli*, in *Le Opere, op. cit.*, t. VI, Florence, Barbera, 1896, p. 530. Sur ces pages, et sur le rapport polémique avec Tycho et Kepler, voir maintenant Massimo Bucciantini, *Galileo e Keplero. Filosofia, cosmologia e teologia nell'età della Controriforma*, Turin, Einaudi, 2003, pp. 322-329.

³⁷ Savinien Cyrano de Bergerac, *Les Etats et les Empires de la Lune*, in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Champion, 2000, p. 53 ; Id., *Les Etats et les Empires du Soleil, idem*, pp. 245, 278. Tout l'épisode de la persécution de la part du curé de Colignac et de la capture du héros est une satire de la persécution des sorcières.

³⁸ Id., *Les Etats et les Empires du Soleil, op. cit.*, pp. 311-312, 328-329.

³⁹ Id., *Les Etats et les Empires de la Lune, op. cit.*, pp. 88-90 ; Id., *Les Etats et les Empires du Soleil, op. cit.*, pp. 254-256.

⁴⁰ Alain Mothu, « Éléments d'une anthropologie sélénite », *La Lettre clandestine*, XI, 2002, pp. 229-250, a exploré avec une grande finesse les enjeux et les conséquences cachées de la description des habitants de la Lune par Cyrano.