

## Pontus de Tyard dans le contexte de la révolution scientifique

L'œuvre de Pontus de Tyard (1521-1605) est multiple: il fut à tour de rôle poète, philosophe, et sinon théologien du moins auteur d'écrits religieux significatifs. Nous aborderons ici le prosateur plutôt que le poète, sans toutefois négliger la continuité de sa réflexion sur l'être et sur le monde, qui traverse tous les genres pratiqués par lui.

D'autres poètes de la génération de Tyard, y compris Ronsard et Du Bellay, inventent (ou réinventent) à qui mieux mieux des genres et des thèmes sur toute la gamme allant du ludique et même du graveleux au grave. Ainsi, Ronsard descend de l'empyrée des *Amours* platonisants et pétrarquaisants de 1552-53 pour se délasser, ou délasser son lecteur, par ses truculentes *Folastries*. Les dates de ses *Hymnes* (1555-56) où il aborde les grands problèmes de la nature, du cosmos, de l'éternité – presque toujours, il est vrai, à travers des fictions mythologiques répondant à une exigence de beauté autant que de savoir – sont aussi les dates de la *Continuation des Amours*, ces Amours de Marie dont la veine légère et le style «bas» ne sont pas sans tenir compte de la traduction récente du pseudo-Anacréon par Henri Estienne. Quant à Du Bellay, impossible de ne pas reconnaître dans l'aspect bernésque des *Regretz*, alors même que le but en est profondément moral, un côté rieur. Tyard, lui, ne se livre que rarement au jeu poétique. En fait, au moment même (1555 et 1556) où Ronsard mène de front la *Continuation* et les *Hymnes*, Tyard donne parallèlement la troisième livraison des *Erreurs amoureuses* et deux de ses dialogues philosophiques, le *Solitaire second* (1555) et le *Discours du tems, de l'an et de ses parties* (1556). Sans chercher à distinguer en quelques mots les préoccupations respectives des deux poètes on pourrait dire que Tyard (à la différence de Ronsard) ne se départit d'une vision platonicienne et intégrative de l'amour comme raison d'être universelle que pour se lancer, dans ses dialogues, à la recherche de quelques grands principes fondamentaux du savoir humain. C'est précisément alors que son platonisme commence à se modifier sinon à s'effriter: il se sent interpellé par la temporalité humaine (*Discours du tems*) et surtout, astronome lui-même à ses heures, par les grandes interrogations astronomiques qui sous-tendent le *Premier curieux*.

Dans ses travaux sur la révolution copernicienne et plus largement sur la révolution scientifique, Thomas Kuhn insiste sur le caractère évolutif, pluriel, complexe de ces changements dans l'épistémè. Ce qui nous intéresse ici, c'est d'observer et d'analyser le rapport entre ce phénomène et le mode dialogique d'argumentation employé par Tyard, mode qui met en œuvre et en jeu l'affrontement de visions divergentes de la structure de l'univers, dans la période d'émergence de l'hypothèse copernicienne et de toutes ses séquelles scientifiques, philosophiques et théologiques. Les dialogues de Tyard, et plus particulièrement le *Premier curieux*, paraissent incarner le débat que Tyard lui-même a dû vivre en son for intérieur, projeté en différents personnages qui défendent, mais avec des nuances, et sans fixité aucune, les prises de position attendues d'eux. L'émergence de la révolution scientifique se trouve ainsi mise en scène...

Mais qu'est-ce qu'une révolution scientifique, et plus particulièrement celle qui est en voie d'émerger au cours de cette décennie 1550-60? Ce qui, selon Thomas Kuhn, caractérise les

révolutions scientifiques, c'est leur caractère multiple. Il en est ainsi, en toute première instance, de la révolution copernicienne dont le noyau *«était une transformation de l'astronomie mathématique, mais qui embrassait des changements d'ordre conceptuel en cosmologie, en physique, en philosophie aussi bien qu'en matière de religion.»*<sup>1</sup> C'est donc que cette révolution copernicienne fait partie de tout un changement de paradigme au sein duquel la découverte scientifique centrale ne fonctionne pas comme un événement isolé, un bloc qu'il faut accepter sans retour, mais comme un canevas où *«les concepts de plusieurs champs différents de la connaissance se trouvent intimement mêlés.»*<sup>2</sup> C'est pour cette raison précisément que les dialogues de Tyard, et en particulier les *Curieux*, constituent une si excellente analogie littéraire d'une réelle mutation. L'héliocentricité n'y intervient que comme un des éléments de l'entière vision du monde, laquelle constitue chez Tyard le véritable sujet de discussion. Ce sur quoi insiste Kuhn, c'est que dans l'esprit de Copernic lui-même cette interdépendance existait. Copernic, selon lui, était lui-même un spécialiste de l'astronomie mathématique s'occupant de corriger les techniques esotériques utilisées par ses prédécesseurs dans le calcul des tables des positions planétaires. Kuhn insiste sur l'hétérogénéité du contexte intellectuel dans lequel travaille Copernic: *«La direction de sa recherche fut souvent déterminée par des développements tout à fait étrangers à l'astronomie. Parmi ceux-là, il y avait les changements survenus au Moyen Age dans l'analyse de la chute des pierres; le réveil, à la Renaissance, d'une philosophie mystique ancienne qui voyait le Soleil comme l'image de Dieu, et les traversées de l'Atlantique qui faisaient reculer les horizons terrestres des hommes de l'époque.»*<sup>3</sup> Mais surtout, comme d'ailleurs dans le cas de tout autre processus de changement affectant l'histoire du savoir, Copernic n'opère pas à lui seul la révolution copernicienne, loin de là. Certes, le *De revolutionibus* consistait surtout en *«formules mathématiques, tables et schémas»*<sup>4</sup>; mais pour le comprendre il fallait des esprits déjà préparés à *«créer une nouvelle physique, une nouvelle conception de l'espace, et une nouvelle relation de l'homme à Dieu.»*<sup>5</sup> Interdisciplinarité, comme l'on dirait aujourd'hui, et qui exige également que ceux qui l'étudient le fassent en toute conscience de l'interdépendance de l'histoire des idées et de celle des sciences. Si l'exemple de Copernic est central, c'est parce que la révolution copernicienne fut en fin de compte *«une transformation de la conception que se faisait l'homme de l'univers et de sa propre relation à cet univers.»*<sup>6</sup>

Le tournant intellectuel qui se produit alors en Occident repose pourtant sur des recherches astronomiques précises et détaillées. Résultat: la terre devient *«une planète parmi les autres; et le Soleil la remplace au centre des mouvements planétaires.»*<sup>7</sup> Pendant un temps, cette réforme des concepts astronomiques fondamentaux fut incompatible avec les autres disciplines scientifiques; au XVII<sup>e</sup> siècle survint leur réconciliation. C'est ce processus d'ajustement et de fermentation que nous appelons aujourd'hui la révolution scientifique, celle qui donne à la

---

<sup>1</sup> Th. S. Kuhn, *La révolution copernicienne*, trad. Avram Hayli, Paris, Arthème Fayard, 1973, p. V.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.* p. V-VI.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. VI.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>7</sup> *Ibid.*

science son rôle majeur en Occident. De nombreux autres phénomènes se produisent alors qui ne sont pas liés à l'astronomie mais sont plutôt de nature sociale, politique, philosophique, économique; et qui tous contribuent à transformer la société médiévale en société moderne. Or, Kuhn pense que la théorie planétaire de Copernic, liée à un univers qui a pour centre le Soleil, fut l'instrument de cette transition en ce qu'elle affecte la relation de l'homme à Dieu. Technique pourtant, elle devient lieu de controverses passionnées. Car si au lieu d'être «le centre unique de la création» la terre s'avère n'être qu'une étoile parmi une infinité d'autres étoiles, on peut s'attendre à une importante mutation au sein de l'épistémè. Kuhn développe longuement le processus de déracinement des théories cosmologiques anciennes et de leurs reformulations théologiques; à vrai dire, les deux séries formaient un ensemble de croyances cohérent. C'est cette cohérence qui va se trouver relativisée et, dans bien de ses parties, remplacée. Peu de théories ont produit des révolutions scientifiques comparables à la copernicienne<sup>8</sup>. Les penseurs non-scientifiques se trouvent toujours démunis devant de telles théories, et il s'ensuit une période de réajustement en attendant qu'émerge la vision nouvelle. Au XVI<sup>e</sup> siècle, les poètes restèrent longtemps attachés aux cosmologies primitives dans lesquelles la terre et ses formes déterminaient, expliquaient, représentaient tous les événements et toutes les forces du cosmos. L'univers de la ressemblance dont parle Foucault dans *Les mots et les choses* se trouve abondamment illustré par cette confortable intégration de l'imaginaire humain au monde visible. Une cosmologie plus scientifique apparaît avec l'univers des deux sphères dans lequel le Soleil est intermédiaire entre la terre, qui est toujours au centre, et «la sphère périphérique des étoiles en rotation»<sup>9</sup>. L'astronome ne connaît pas encore «la forme et le lieu des orbites planétaires»<sup>10</sup> mais peut du moins formuler des hypothèses, avant même que le problème de l'irrégularité des orbites planétaires ne mène Copernic vers sa découverte principale.

La période d'émergence du paradigme nouveau, le doute initial, le débat et sa complexité ont pu constituer – et nous irons jusqu'à dire qu'ils ont constitué – un terrain d'observation par excellence que Pontus de Tyard investit et anime dans les *Discours philosophiques*. Dans ceux-ci, comme dans la réalité intellectuelle du moment, ce n'est pas seulement l'astronomie qui est en scène, ce sont toutes les disciplines de l'esprit. Et, comme dans cette réalité, la quête de vérité est de plus en plus complexe, exigeant l'examen d'options dont certaines sont encore liées à l'univers théologique, alors que d'autres relèvent déjà de l'univers mathématisable, sans que soit exclue la compatibilité du théologique et du mathématisable.

En 1552 Tyard avait publié le *Solitaire premier*, sa méditation sur la poésie, et en 1555 le *Solitaire second*, son traité de musicologie, tous deux ancrés dans des perspectives platoniciennes et ficiniennes. Le *Discours du tems, de l'an et de ses parties* (1556) constitue un certain tournant vers la temporalité et le concret mais aussi vers la discussion à trois personnages aux vues divergentes, modèle que Tyard poursuivra dans le *Premier curieux* (1557) traitant surtout de phénomènes et d'éléments naturels (comètes, météores, vent, orage, océan, cours d'eau, la terre elle-même...), et dans le *Second curieux* qui après avoir traité de l'homme

---

<sup>8</sup> Ce sont celles de Darwin, Freud et Einstein.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>10</sup> *Ibid.*

revient sur la question de la création ou éternité du monde, et celle de la divinité; finalement, *Mantice* (1558) est un débat contradictoire concernant la divination, et par là aussi les critères de la vérité.<sup>11</sup>

Dans le contexte de la France en tout cas la décennie de 1550 à 1560 est de première importance en ce qui concerne non seulement les débats philosophiques et scientifiques, mais le mode de ces débats. Dans l'Université on discute pour ou contre Aristote, du moins celui de la scolastique, et dont Ramus est l'opposant le plus platonicien. Autour et au sein de la Pléiade il se crée un véritable «dialogue des dialogues»<sup>12</sup> dans lequel les auteurs se mettent en scène les uns les autres, et engagent des débats virtuels, dans des textes tels que ceux de Le Caron (1554) sur des sujets de morale et d'esthétique; celui de Guy de Brués (1557) discutant de la relativité du vrai; ou encore le *Monophile* de Pasquier où s'affrontent, comme dans l'*Heptaméron*, plusieurs doctrines de l'amour et où le personnage principal rappelle tant Pontus de Tyard; sans oublier les dialogues lucianesques de Tahureau, qui désamorcent sauvagement toute prétention philosophique. Le dialogue en tant que genre participe donc activement, institutionnellement presque, à des débats aux sujets très divers mais liés par leur questionnement commun de la validité même du savoir, qui s'exprime fréquemment dans des passages métatextuels, que ce savoir soit encore assuré par ses assises théologiques ou déjà en voie de les abandonner.

Autant de signes du genre d'ambiance intellectuelle que Kuhn associe avec les révolutions scientifiques. Ajoutons que selon Frances Yates<sup>13</sup>, et plus récemment selon John Sealy<sup>14</sup> Tyard a joué un rôle prépondérant dans le développement académique des disciplines du savoir; et que, fidèle aux directives de la *Deffence et Illustration*, il innove en composant en français plutôt qu'en latin ses *Discours philosophiques*, ce qui les met à la disposition d'un plus grand nombre de lecteurs. «...Pour la satisfaction du désir que j'ay de laisser à la postérité memoire de la part des lettres que j'auray cultivées, je semeray en mon propre terroir...»<sup>15</sup> En puissance du moins ce n'est pas uniquement la postérité, mais bien tout le milieu contemporain, qui a pu être témoin des débats incorporés dans les dialogues tyardiens; élément de plus, donc, de la pénétration de ces problématiques dans la mentalité de l'époque.

Les deux *Solitaire* forment avec la traduction par Tyard des *Dialoghi d'amore* de Léon L'Hébreu un ensemble fortement lié par les préoccupations affectives et spirituelles du poète et par sa vision platonicienne. Mais le *Solitaire second* répond aussi une finalité chrétienne voire, à mon avis, contre-réformée au service de laquelle il vise, dans ses recherches musicologiques, à atteindre au sein du monde concret à une précision à la fois scientifique et idéale. A la fin de ce dialogue un personnage qui porte le nom significatif de Curieux vient rompre la solitude à deux du Solitaire et de son amie Pasithée: cette irruption signale celle de la curiosité scientifique qu'évoque le nom du visiteur.

---

<sup>11</sup> Ces six dialogues paraîtront en 1587 dans une édition collective intitulée *Discours philosophiques*.

<sup>12</sup> Cf. E. Kushner, „Le dialogue en France de 1550 à 1560”, *Le dialogue au temps de la Renaissance*, dir. M.T. Jones-Davies, Paris, Jean Touzot, 1984, p. 151-167.

<sup>13</sup> *The French Academies of the Sixteenth Century*, Londres, 1947.

<sup>14</sup> R. J. Sealy, s.j., *The Palace Academy of Henry III*, Genève, Droz, 1981.

<sup>15</sup> *The Universe of Pontus de Tyard. A critical edition of L'univers*, ed. John C. Lapp, Ithaca, Cornell University Press, 1950, p. 128.

C'est surtout, nous l'avons dit, le thème de la temporalité qui confirme le tournant de 1556. Dans son *Microcosme*, publié en 1562, la même année que les *Ephemerides octavae sphaerae* de Tyard où s'affirme la vocation et la compétence de celui-ci en matière d'astronomie, Maurice Scève placera la création du monde dans un temps irréversible; c'est dans ce temps de l'histoire humaine qu'Adam sera co-ouvrier avec Dieu. Au commencement n'existait que la Déesse; plus tard dans ce long poème le vouloir divin suscite l'événement premier au sein de la perpétuelle contemporanéité. Les puissances endormies au sein du Chaos se révèlent, et c'est l'instant de la création du cosmos organisé avec son espace, son temps, ses corps célestes. Ainsi, les correspondances entre le *Microcosme* de Scève et le *Discours du tems* de Tyard ne se limitent pas à la présence de Scève comme interlocuteur majeur dans ce dernier. Certes, les entretiens académiques de Bissy, dont Tyard s'est sans aucun doute inspiré, ont dû souvent porter sur tout ce qui avait trait à la découverte de l'ordre du monde, y compris l'origine et la division du temps historique; si bien que le *Discours* de Tyard représente *inter alia* l'aspiration commune des deux poètes à un savoir véritablement scientifique au sens moderne.

En rétrospective, Tyard lui-même finira par souligner le lien entre les débuts de sa méditation sur le temps, et sa recherche d'un fondement scientifique pour l'astrologie, lorsqu'il placera *Mantice* immédiatement à la suite du *Solitaire second* dans l'édition de 1587 des *Discours philosophiques*. C'était affirmer implicitement que l'ordre logique des *topoi* donne la primauté à la question du statut et de la nature même de la pensée scientifique, question qui à son tour orientera l'interrogation sur le temps et ses divisions. Dans l'ordre de la composition, toutefois, la temporalité fut le creuset où s'élaborèrent les nouvelles attitudes de Pontus. Le *Discours du tems* débute par une méditation sur le thème du temps insaisissable, c'est-à-dire le thème courant de l'inconstance; mais s'oriente rapidement vers le calendrier et ses problèmes de nomenclature d'une civilisation à une autre; donc, également, vers l'ordre du monde concret et vers la compréhension de celui-ci. On sait que la notion du temps est, à l'époque, en voie de transformation; et que l'église romaine a encore un grand pouvoir sur elle à travers le calendrier liturgique. Tyard semble avoir compris le pouvoir que représente le calendrier, mais aussi sa relativité parmi les multiples systèmes de division du temps. L'ère du temps sacré, et uni sous la volonté de Dieu, n'apparaît dans le *Discours* qu'à travers la nostalgie qu'en a Hieromnime, le personnage sacerdotal et conservateur du dialogue. Voilà un exemple de discussion faisant écho d'une manière vivante aux changements scientifiques en voie de s'accomplir. Dans l'ensemble, la conception du temps qui s'élabore dans ce *Discours* comporte trois éléments caractéristiques de trois attitudes devant la problématique du temps: 1. angoisse, puissamment exprimée par le prologue, devant le passage du temps. 2. recherche, par le personnage de Scève en particulier, d'une explication scientifique du rapport entre le temps humain et l'ordre cosmique. 3. mémoire humaniste, représentée par le Solitaire, de l'expérience de l'Antiquité classique et d'autres civilisations. Or le temps est, si j'ose dire, à l'ordre du jour comme en témoignent les insistances d'un Erasme et d'un Rabelais en matière d'éducation; la mécanisation du temps par l'horloge; la sécularisation du calendrier. Selon Quinones<sup>16</sup>, tous les grands changements sociaux de l'époque de la Renaissance sont liés à la nouvelle conception du temps. Se lamenter sur l'inconstance n'est alors plus qu'un élément, mais non l'essentiel, de la nouvelle conscience du

---

<sup>16</sup> R. J. Quinones, *The Renaissance Discovery of Time*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.

temps. Le temps, il est vrai, sape toute construction, toute harmonie. Comment le contrôler? Découvrir à ce problème une issue qui ne serait pas illusoire est donc un défi dont l'enjeu est des plus enviables et qui fait partie de la structure profonde du *Discours du temps, de l'an et de ses parties*, conjuguant la constatation de l'inconstance dans le prologue, les arguments de Scève pour lier le temps aux rythmes mesurables des corps célestes, les arguments d'Hieromnime pour faire coïncider le temps avec l'ère de la Chute et revenir à la sacralité, et les efforts du Solitaire pour découvrir des catégories universelles si stables qu'elles parviendraient à rendre compte de toutes les variations culturelles et géographiques de l'économie du temps. Tyard en est à son troisième dialogue; mais dans les deux premiers – les *Solitaire* – la présence de la chère interlocutrice modifie relativement peu le discours dominant du personnage principal; dans son questionnement et jusque dans ses contradictions Pasithée finit par corroborer l'harmonie sémantique de l'ensemble.

En revanche, dans le *Discours du temps*, les trois personnages incarnent des points de vue divergents; ils ont accès à la parole dans des proportions comparables, et peuvent ainsi *in utramque partem disserere* à la manière cicéronienne. Dans son essor vers le temps et le cosmos réels, Tyard aspire à se situer dans l'ordre du phénomène selon Aristote. Enfin, la *Cité de Dieu* vient compléter l'horizon de référence: avec le monde, selon St. Augustin, Dieu a créé le phénomène du temps. Chez lui, le temps et son histoire sont orientés vers l'éternité transfiguratrice: ainsi, Pontus peut étudier ses variations sans craindre de trahir sa vocation ultime. L'impact d'Hieromnime au sein du dialogue va dans le sens de l'augustinisme. Et, par l'entremise du personnage de Scève, Tyard suivra St. Augustin dans sa manière de cerner l'instant concret<sup>17</sup>, le décomposant en unités de plus en plus brèves: années, mois, jours, instants...

On voit que chacun des trois personnages représente un ensemble distinct d'attitudes s'exprimant sans se réduire mutuellement, ce qui rend ce dialogue différent non seulement des *Solitaire* mais également des *Dialogues* de Guy de Brués où, l'année suivante, sceptiques et non sceptiques s'affronteront en bataille rangée se terminant par la défaite des sceptiques. Dans le *Discours du temps*, les trois personnages pourraient, en dernière analyse, s'accorder entre eux. Hieromnime pourrait être un homme d'église maintenant la tradition chrétienne à coups de citations scripturales, sans plus; mais son esprit est assoiffé de connaissances nouvelles. L'érudition et la rigueur mathématique auxquelles croit Scève sont réconciliables avec la foi chrétienne. Le Solitaire fait fonction d'érudit citant les textes, les traditions, l'onomastique de l'Antiquité. Scève a parfois le droit de couper la parole aux deux autres locuteurs, ce qui atteste son statut élevé. Il diffère du Scève historique, que l'on n'a guère l'habitude d'entendre s'exprimer directement en astronome, philosophe, historien. Plusieurs auteurs de dialogues, y compris Le Caron, transforment ainsi des personnages existants ou du moins historiquement possibles. Ce qui est intéressant ici, c'est que le Scève semi-fictif se fait champion des sciences exactes dans un univers mathématisable. Hieromnime ne s'intéresse aux mouvements des astres que dans la mesure où ils célèbrent la gloire de Dieu. Les divisions du temps l'intéressent moins: c'est l'ère de la Chute; Dieu interviendra à la fin des temps rétablir l'ordre perdu. Le Solitaire privilégie l'étude des noms de divisions du temps pour les interpréter dans le sens du

---

<sup>17</sup> *Confessions* 11/42.

cratylisme. En conclusion, Tyard reprend sa voix personnelle dans un passage correspondant au prologue, avec ses résonances maniéristes. La vie est tragédie; le vrai se joue dans la mutabilité.

En fin de compte, on peut dire que rien de révolutionnaire ne s'est encore produit: les changements relatifs au calendrier n'ont jamais envoyé personne au bûcher. Ce que nous avons dans le *Discours du tems*, c'est un dispositif rhétorique démontrant par sa structure les hésitations, remous, flux et reflux de la pensée au cours de l'émergence du changement de paradigme, et attendant de nouveaux enjeux. Ceux-ci viendront dans les trois dialogues suivants, modèles de discussion à la fois par leur manière plurielle d'envisager et de chercher la vérité, et par la substance de leur argumentation.

Comme les autres dialogues de Tyard, le *Premier curieux* comporte un prologue précédant l'entrée des personnages autres que le Solitaire. Affirmant l'importance de la poursuite du vrai, l'incipit déclare heureux celui qui peut s'y consacrer. L'homme est né pour savoir, et pour explorer une terre maintenant ronde. La connaissance désintéressée des «causes et des puissances» nourrit l'esprit. A leur arrivée, Hieromnime et le Curieux trouvent le Solitaire en train de rassembler un métheoscope, l'examinant pour savoir si la fabrication de l'instrument se conformait aux directives données au fabricant (signe de préoccupation technologique forcément liée au progrès scientifique: l'instrumentation conditionne les découvertes...) Il s'engage entre Hieromnime et le Curieux un débat touchant à la problématique centrale de *L'Univers*<sup>18</sup>. Les mathématiques étaient déjà importantes dans les discours précédents mais sur un mode plus platonicien et pythagoricien, les nombres s'assujettissant en quelque sorte la matière, de même que la *musica mundana* lie dans son harmonie la *musica humana*. Le *Solitaire second* avait fait état de recherches concrètes pour savoir si le son matériel qui frappe l'oreille humaine correspond à des proportions idéales. La réponse dépend du musicologue consulté. En tout cas, dans le *Discours du tems*, il n'est plus question de proportions idéales vers quoi tendraient asymptotiquement les phénomènes concrets, mais d'un univers physique organisé comme tel par des lois mathématiques. Ce qui va être abordé dans le *Premier curieux*, c'est la question – à laquelle même Descartes va se heurter – de savoir si l'autonomie logiquement nécessaire à ce système peut se réconcilier avec la notion théologique d'un Dieu tout-puissant.

Pour Tyard, comme pour Montaigne, Pascal et Descartes, cette problématique est inséparable de celle de la validité de la connaissance; d'où le rôle primordial, dans le *Premier curieux*, du réseau métadiscursif. Les fondements de l'édifice encyclopédique que Tyard va construire à travers ses trois devisants seront soumis à un examen épistémologique rigoureux, et c'est cela qui fait date. La structure du discours est double. D'une part se développe entre les trois devisants une description du monde physique dans tous ses aspects, et toujours à l'aide de plusieurs théories alternatives. D'autre part, les devisants s'interrogent – chacun pour soi et mutuellement – sur la manière d'atteindre au vrai, de s'assurer de la validité de ce qui est accepté comme tel. Le Curieux commence par affirmer la compatibilité de l'astrologie et de la théologie. Ici se fait jour l'apport particulier du genre dialogique: le Curieux n'est pas le porte-parole de l'auteur, mais on ne saurait dire que le Solitaire ou Hieromnime assument intégralement cette fonction. Ce que l'auteur semble surtout vouloir démontrer, c'est la difficulté de parvenir à des réponses univoques. Dès lors, le dialogue est recherche en commun

---

<sup>18</sup> Titre de l'ensemble que forment les deux *Curieux*.

de l'évasive vérité; le lecteur d'aujourd'hui comprend toutefois qu'il ne s'agit que de l'*imitatio* d'une telle recherche, c'est-à-dire d'une démonstration rhétorique dont l'auteur garde le contrôle. Ce qui est nouvellement acquis, c'est l'admission, à titre hypothétique du moins, d'une vérité plurielle. Que va-t-il en advenir?

L'hypothèse du Curieux, fil conducteur du débat, et qui mène tout droit au cartésianisme instituant Dieu comme garant d'un univers normalement régi par ses propres lois, c'est que «l'astronomie et ses servantes» préparent la voie à la théologie. Mais en quoi consiste cette préparation? Le rapport de subordination des sciences exactes à la théologie est, pour le Curieux, non le but de tout l'exercice, mais un simple corollaire, apte à rassurer les esprits pieux quant à la légitimité de l'entreprise scientifique. A ses yeux, c'est la théologie qui a besoin d'être corroborée par des preuves irréfutables. Les mathématiques, parce que fondées sur des principes rationnels et abstraits, sont à même d'exprimer aussi bien des réalités du monde sensible que l'intelligibilité du grand Tout, et par là, de mettre en relations mutuelles ces différents niveaux de l'être. En fin de compte, le Curieux ne profère aucun dogme, puisque les mathématiques elles-mêmes expriment le fonctionnement des choses plutôt que leur causalité. Il est lui-même à la recherche de la «condition de l'action» responsable de tout mouvement, du plus fugace au plus durable.

La réponse d'Hieromnime confirme cet esprit de recherche, et corrobore davantage encore la primauté, dans le *Premier curieux*, du débat concernant la nature du savoir et le statut respectif des disciplines. Hieromnime admet la complémentarité des deux modèles d'explication du monde, qu'il appelle «simulacres». «*Il est vray que deux simulacres ont esté proposez aux humains pour les eslever et acheminer à l'invisible et intellectuel. L'un est simulacre de nature, qui est le monde, la naturelle espèce duquel monstre la grand excellence de l'ouvrier...*»<sup>19</sup> Certes, Hieromnime ne fait ici que reformuler la traditionnelle preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Mais il fournit aussi à l'étude de la nature une justification supplémentaire: la nature ne se laisse pas déchiffrer facilement; la théologie ne saurait se passer du concours des sciences naturelles si l'homme doit reconnaître dans la nature la main du Créateur. Quoi que l'on puisse penser de cette pirouette intellectuelle, Tyard nous avertit de ce qu'elle était pratiquée et que des esprits religieux s'ouvraient ainsi peu à peu à la révolution scientifique: les sciences naturelles pouvaient donner accès à la vérité! Elles ne recèlent pas elles-mêmes cette vérité: «*[...] nature, de soy trop debile, ne suffiroit pour nous faire cognoistre le surnaturel sans le second simulacre, qui est la grace en l'humanité de la parole divine.*»<sup>20</sup> On le voit, les deux simulacres sont fortement hiérarchisés. En dernière analyse – comme chez un Thomas d'Aquin – la vérité ultime n'est autre que la Révélation. Pourtant, sans être suffisante, la vérité scientifique est nécessaire et acquiert droit de cité à ce titre.

La structure du discours philosophique de Tyard est adaptée à cette situation. D'une part les devisants débattent de leurs mobiles respectifs dans l'édification du savoir; d'autre part, ils nous exposent ce savoir. Une différence fondamentale s'instaure à cet égard entre les deux *Curieux*. Dans le *Premier curieux*, ainsi que nous venons de le constater, Tyard se sent autorisé à avancer

---

<sup>19</sup> *The Universe of Pontus de Tyard*, a critical edition of *L'Univers*, with introduction and notes by John C. Lapp, Ithaca, Cornell University Press, 1950, p. 4.

<sup>20</sup> *Ibid.*

fort loin, à travers ses trois personnages, dans la description de l'univers physique, dût-elle contredire des présupposés théologiques traditionnels. Car ces contradictions pourraient n'être qu'apparentes; et le savant n'est-il pas à la fois protégé et conditionné par les limitations épistémologiques d'avance imposées à sa recherche?

En revanche, dans le *Second curieux*, les lignes de démarcation entre le sujet qui orchestre le débat et l'objet du débat sont beaucoup moins claires, car il s'agit de l'homme. (Comment s'en étonner, puisque jusqu'en notre fin du XX<sup>e</sup> siècle les sciences humaines se heurtent à l'indécidable et que la notion de scientificité elle-même s'est considérablement compliquée?) Les convictions personnelles de Tyard en ce qui concerne l'ultime source divine de l'harmonie qu'il perçoit entre microcosme et macrocosme interviennent d'une manière décisive. Cette empreinte apparaît fréquemment à propos de correspondances entre notions philosophiques d'origines fort diverses lorsque Pontus, suivant sa pente cratylique, parvient ou croit parvenir à leur attribuer une commune origine verbale. Même le Curieux est obligé d'admettre que le nom de Dieu est tétragramme dans les langues anciennes et modernes les plus diverses. Il est vrai qu'il opte immédiatement pour la diversité des notions sous-jacentes à cette uniformité linguistique. Hieromnime se hâte alors de lui opposer une nouvelle source d'unité parmi les religions: la configuration ternaire.

D'une manière générale, il y a entente parmi les trois devisants sur la difficulté de parvenir à des conclusions philosophiques certaines; tel est en particulier l'aboutissement du second discours, en raison de l'incapacité de l'esprit humain à se connaître clairement. Par là, la nécessité du dialogue philosophique se trouve confirmée: nul esprit individuel n'a accès par le seul raisonnement à la vérité tout entière (et à cet égard, sur ce plan que l'on pourrait qualifier d'existentiel, il nous faut admettre que la situation reste pré-cartésienne, bien que par ailleurs nous ayons perçu à travers l'exemple de Tyard des raisons de nuancer la périodisation qui fait débiter l'esprit moderne en Descartes d'une façon quasi absolue...). En tout état de cause, la structure du *Second curieux*, faite de spéculation alternée, apparaît plus simple que celle du *Premier*.

Le développement du discours illumine de plus en plus la conviction selon laquelle la «vraie cognoissance des choses» est la plus haute vocation humaine, toujours à condition d'être conjugée avec la connaissance de la source divine, et la croyance en la centralité de l'homme. Les devisants se font des concessions; par exemple, le Curieux accorde à Hieromnime la supériorité de l'homme sur les animaux (bien que l'un et l'autre ait des raisons différentes de l'admettre: Hieromnime, parce que l'homme est créé à l'image de Dieu; le Curieux, parce que l'homme comprend le monde, donc le domine). Tous acceptent, par ailleurs, que les rapports entre le modèle scientifique et le modèle théologique ne signifient pas qu'un esprit indépendant ne puisse poursuivre seul, et fructueusement, sa recherche sans en référer constamment à la transcendance. En fin de compte, l'harmonie virtuelle des deux modèles est libératrice pour l'esprit scientifique.

C'est ainsi que nous revenons à Copernic. Montaigne, lui aussi, connaissait les travaux de Copernic; mais avec son esprit dubitatif il considère que l'hypothèse de celui-ci, fort judicieuse, pourrait un jour donner lieu à une nouvelle hypothèse encore meilleure... Quant à Tyard, c'est par l'entremise du Solitaire et du Curieux qu'il introduit Copernic pour illustrer l'intégration de

la terre dans le système planétaire, mais non nécessairement pour privilégier Copernic par-dessus tout autre astronome... «*Certainement, dit le Curieux, ses demonstrations sont ingenieuses, & ses observations exactes, & dignes d'estre suivies. Toutesfois vraye ou non que soit sa disposition, la cognoissance de l'estre de la terre telle que nous la pouvons avoir, n'en est aucunement troublée.*»<sup>21</sup> Mais, quelques lignes plus loin, le Curieux accorde à Copernic un rôle tant soit peu prométhéen: «*Mais toutesfois l'infatigable curiosité de l'esprit humain, n'a craint de rechercher le vray de si haute difficulté...*»<sup>22</sup>

C'est à travers la complémentarité des esprits participants que l'on peut considérer les derniers discours philosophiques de Tyard comme «l'expression d'une réflexion ordonnée sur le fondement, la valeur et le contenu de la connaissance et la recherche d'une méthode», donc comme une illustration de la révolution scientifique.

EVA KUSHNER

Toronto

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>22</sup> *Ibid.*