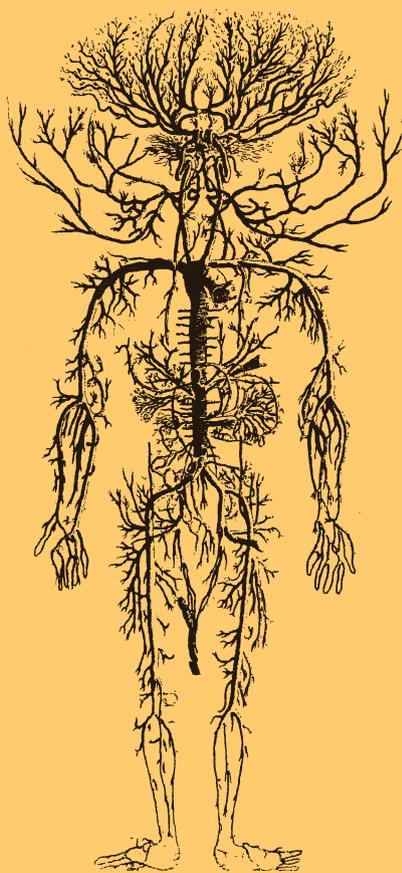


Aldo Trucchio

Les deux langages de la modernité

Jean Starobinski entre
littérature et science



éditions
BHMS

Bibliothèque d'histoire
de la médecine et de la santé

**Les deux langages
de la modernité**

L'Institut des humanités en médecine (CHUV-Faculté de biologie et de médecine/Université de Lausanne) édite BHMS, Bibliothèque d'Histoire de la Médecine et de la Santé.

BHMS comprend trois collections:

- Bibliothèque d'histoire de la médecine et de la santé
- Sources en perspective
- Hors-série

BHMS publie des travaux, essais et documents relatifs à l'histoire de la médecine et des sciences de la vie, de l'Antiquité à l'époque contemporaine. BHMS entend ainsi encourager un dialogue interdisciplinaire et transversal entre sciences humaines, médecine et sciences du vivant.

Ses publications, expertisées par des spécialistes, s'adressent aussi bien aux chercheuses et chercheurs, universitaires et professionnel-le-s concerné-e-s, qu'à un public élargi, soucieux d'alimenter sa réflexion sur les questions les plus actuelles à partir d'études et de documents historiques.

L'étape de la préresse de cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Aldo Trucchio

Les deux langages de la modernité

Jean Starobinski
entre littérature et science

éditions
BHMS

Bibliothèque d'histoire
de la médecine et de la santé

Direction Vincent Barras
Responsable éditoriale Alba Brizzi
Relectrice Isabelle Sbrissa
Graphisme Eva Rittmeyer
Mise en page Claire Goodyear
Coordination fabrication Alain Berset
Diffusion promotion Médecine & Hygiène / Georg

Crédits images *Le système artériel*, d'après Roberg, 1745. Fonds iconographique Nicolas Bouvier, bibliothèque publique et universitaire de Genève, Genève. Libre de droit Fonds Bouvier

ISBN papier 978-2-940527-17-5

ISSN 1424-5388

ISBN PDF 978-2-940527-18-2

DOI 10.37400/BHMS.27175

Cet ouvrage est publié sous la licence Creative Commons
CC BY-NC-ND (Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale
– Pas de Modification).



© 2021 Éditions BHMS

Éditions BHMS
c/o CHUV
Institut des humanités en médecine
Av. de Provence 82
CH-1006 Lausanne
T. +41 21 314 70 50
bhms@chuv.ch
www.chuv.ch/bhms

Table des matières

Remerciements	9
Introduction	10
Première partie	
La double formation	19
La catastrophe et la Résistance	19
L'absence	38
Médecine et philosophie	55
Médecine et histoire	78
Psychiatrie et psychanalyse	101
Questions de méthode	115
Seconde partie	
Une généalogie du présent	127
Les deux langages	127
Les écritures du moi	136
La sémantique historique	148
Le corps au XIX ^e siècle	157
La modernité comme névrose	175
La présence	192
Conclusion	
Le langage de Starobinski	205
Bibliographie	215
Index nominum	233

Remerciements

Mon travail de recherche n'aurait pas été possible sans la confiance et la générosité de Jean Starobinski, qui m'a autorisé à accéder à l'ensemble de ses documents privés conservés aux Archives littéraires suisses à Berne, à partir de février 2012, et a répondu à mes questions lors de nos rencontres et surtout d'une correspondance qui a duré plusieurs années.

Mon étude est née dans le cadre d'un projet financé par le Fonds national suisse de la recherche scientifique, qui a également reçu le soutien de la Fondation Ernst et Lucie Schmidheiny ; il en est issu une thèse de doctorat ès lettres soutenue au sein du Département de langue et de littérature françaises modernes de l'Université de Genève qui a obtenu le Prix Hélène et Victor Barbour de critique littéraire 2017.

Mes vifs remerciements vont tout d'abord à mes directeurs de thèse : Carmelo Colangelo, qui m'a offert la possibilité rare et précieuse de me lancer dans un second doctorat, et qui m'a toujours soutenu et conseillé avec son esprit aiguisé et une franche amitié ; et Juan Rigoli, qui m'a appris à interroger les ombres et les incertitudes qui se cèlent au sein d'une œuvre claire et rigoureuse comme celle de Jean Starobinski. Ils s'adressent aussi à Stéphanie Cudré-Mauroux, qui m'a guidé patiemment à travers l'immense Fonds Jean Starobinski.

Je tiens à remercier les ami(e)s et collègues qui ont lu mes textes sur Starobinski et avec lesquels j'ai eu l'opportunité de discuter de son œuvre : Philippe Borgeaud, Didier Contadini, Nathalie Garbely, Francesco Massa, Pierre-Olivier Méthot, Anne-France Morand, Sara Petrella, Martin Rueff, Emiliano Sfara, Frédéric Tinguely, Fernando Vidal. Ce livre n'aurait pas vu le jour sans le soutien, les conseils et les encouragements de Vincent Barras, auquel va ma gratitude la plus sincère.

Introduction

C'est dans le cadre d'une recherche menée au Département de langue et littérature françaises modernes de Genève que j'ai exploré, à partir de novembre 2011, la vaste production de Jean Starobinski : ses livres et articles, ses carnets de notes et textes inédits, ses projets et sa correspondance. Le critique et historien genevois m'a également autorisé à consulter l'intégralité de ses archives personnelles, conservées depuis 2003 aux Archives littéraires de la Bibliothèque nationale suisse à Berne. Durant ces années, j'ai eu des échanges réguliers avec Starobinski ainsi qu'avec nombre de ses ami(e)s, élèves et collègues. Malgré cette immersion dans son œuvre et cette intimité, finalement, avec son monde, je me suis efforcé de mettre la réflexion de Starobinski à bonne distance critique.

En mars 2020, un an après son décès, j'étais à Montréal pour travailler à une étude sur les relations entre la littérature et les sciences de l'homme. Je me suis alors demandé de quelle manière l'auteur de brillants essais sur le langage médical aurait parlé des profonds changements que nous étions en train de vivre. Comment celui qui avait tant réfléchi sur la question littéraire et philosophique de l'« existence masquée »¹ aurait interprété le fait que le port d'un masque, non plus métaphorique mais bien réel, était devenu un signe de bonne éducation et de respect d'autrui ? À ce moment-là, j'avais déjà publié une dizaine d'articles et participé à l'organisation de deux journées d'étude autour de son œuvre. Mais je réalisais que mon but n'était plus seulement de faire connaître aux spécialistes les textes inédits et ceux moins lus de Starobinski, ou d'interpréter ses études en mettant en lumière leur caractère philosophique, mais plutôt

1 Cf. *Lettre de Jean Starobinski à Marcel Raymond*, 25 décembre 1953, Bibliothèque de Genève (dorénavant BGE).

de montrer, à travers sa pensée, que le langage et la rhétorique adoptés par le discours scientifique moderne doivent être pris en compte dans leur rapport dialectique aux mythes politiques et à certaines images récurrentes dans la littérature et l'art occidentaux.

Cette étude s'adresse donc non seulement à ceux qui s'intéressent à l'œuvre de Jean Starobinski ou, plus généralement, à la critique littéraire et à l'histoire de la médecine, mais également aux médecins et scientifiques qui souhaitent raisonner sur cette « science appliquée »². La réflexion de Starobinski nous permet en effet d'envisager une histoire, transdisciplinaire et complexe, des mots et des images adoptés dans la description de diverses pathologies, de leur capacité à traverser les époques et les champs du savoir, du discours artistique et littéraire vers l'écriture scientifique et *vice versa*. Au travers de l'analyse de l'œuvre de Starobinski, j'ai en outre cherché à proposer une manière d'enquêter sur la réalité qui traverse la littérature, l'art et la politique, ainsi qu'une histoire des sciences qui ne se contente pas de répertorier ses erreurs et progrès, mais s'approcherait plutôt d'une histoire sémantique qui tienne pleinement compte des *métaphores qui s'ignorent* qui la parsèment, c'est-à-dire des images qui ont tendance à « s'imposer comme un fait d'expérience » dans le champ scientifique³.

Jean Starobinski s'est distingué comme l'un des protagonistes de la culture européenne pendant plus de cinquante ans malgré sa volonté de rester dans une position marginale par rapport aux querelles méthodologiques, son refus d'appartenir à une école de pensée, sa fidélité à Genève et à son travail nocturne, qu'il a poursuivi, tout au long de sa vie, dans le même appartement où il était né, à deux pas du bâtiment des Bastions, qui abrite la Faculté des lettres de l'Université de Genève. Entre les années 1940 et 1950, il a mené des études de littérature classique et de médecine dans cette institution. De son propre aveu, la théorie puis la pratique de la médecine ont constitué une initiation à la pensée scientifique et lui ont appris

2 Starobinski 1963a, 6.

3 Starobinski 1960, 70.

la nécessité de vérifier continuellement la théorie par l'expérience⁴. Sa connaissance directe de l'efficacité et des progrès de la médecine, avec une attention particulière à la pharmacothérapie psychiatrique, lui a permis d'éviter la rhétorique antiscientifique qui se manifeste parfois dans les domaines les plus divers des sciences humaines, mais aussi d'interroger les limites éthiques et épistémologiques de la science moderne.

De nombreuses études ont été consacrées à l'œuvre de Starobinski depuis le milieu des années 1980 ; la plupart d'entre elles concernent ses travaux de critique littéraire. L'attention accordée à la relation à la fois complémentaire et concurrentielle entre l'art, la littérature, la philosophie et la science, a certes été reconnue comme un trait spécifique de sa pensée, mais aucune interprétation de son œuvre n'a encore été proposée sur la base de cette constatation. Il existe quelques essais qui vont dans ce sens et qui, de ce fait, ont constitué le point de départ de mon étude⁵.

À l'occasion de la publication, en 1985, du premier volume collectif entièrement consacré au Genevois, François Azouvi a montré que son histoire des sciences, de la médecine et de la psychologie, a pour objet la « disponibilité métaphorique » d'un mot, c'est-à-dire la façon dont un terme peut passer d'un domaine du savoir à un autre en se chargeant en même temps d'une nouvelle valeur sémantique. Selon Azouvi, cette « variation relationnelle » préconisée par Starobinski serait susceptible de constituer un pont entre l'histoire des sciences et la critique littéraire, ouvrant ainsi un champ de réflexion pour comprendre les changements décisifs de la culture moderne et contemporaine⁶.

Quelques années plus tard, au cours d'un entretien publié en 1990, Vincent Barras a demandé à Jean Starobinski de reconstituer la genèse et l'histoire de son intérêt pour la médecine, et de revenir plus particulièrement sur ses expériences de chercheur à l'Institut d'histoire de la médecine de

4 Cf. Ferrari 1990, 13-14.

5 Pour une bibliographie générale des écrits sur Starobinski traitant de ces questions (jusqu'en 2015), cf. Trucchio 2015.

6 Azouvi 1985.

Johns Hopkins et de psychiatre à l'Hôpital de Cery en Suisse. Fait rare, cet entretien a également été l'occasion de proposer quelques réflexions théoriques sur le rôle *critique* de l'historien de la médecine, ce qui n'a pas manqué d'éveiller l'intérêt des chercheurs pour les essais de Starobinski traitant de ces sujets⁷. Plus récemment, Barras est revenu sur des questions méthodologiques en inscrivant la réflexion de Starobinski dans le domaine des humanités médicales⁸.

Dans un article paru en 1990, Claudio Pogliano a abordé le « bilinguisme » de Starobinski et il a été le premier à avoir discuté le texte de 1956 intitulé « L'idée d'organisme »⁹ en montrant que Starobinski s'est efforcé de suivre cette notion d'organisme à travers plusieurs territoires étrangers les uns aux autres, de la physique à la biologie, à l'esthétique et à l'histoire. Pogliano a remarqué que, pour Starobinski, la progressive appropriation du monde par la science a paradoxalement étendu les *virtualités créatives* des langages artistiques¹⁰.

Depuis 1994, dans ses études sur l'histoire de la médecine et, plus généralement, sur les « raisons du corps » dans l'ensemble des écrits starobinskiens, Fernando Vidal a établi le sens global de ces travaux par rapport à la critique littéraire et l'analyse d'œuvres d'art. Selon Vidal, les réflexions de Starobinski outrepassent les frontières disciplinaires et participent de champs tels que l'ontologie et l'épistémologie historique, ou encore l'histoire des émotions. On doit également à Vidal l'étude de l'analyse starobinskienne des expressions symboliques des états mentaux et corporels dans leur relation avec la question fondamentale de la « présence au monde » ainsi que

7 Barras 1990.

8 Barras 2015. Les humanités médicales ont pour but « de répondre aux enjeux posés par les développements contemporains de la médecine en s'appuyant sur les disciplines des sciences humaines et sociales (les «humanités» en médecine): l'histoire de la médecine et de la santé publique, les sciences sociales, la philosophie, l'éthique et le droit de la santé » (cette définition apparaît sur la page internet de l'Institut des humanités en médecine (IHM) de l'Université de Lausanne (<https://www.chuv.ch/fr/ihm/ihm-home/>)).

9 Starobinski 1956b. Ce texte pourrait être une transcription d'une conférence donnée au Collège philosophique de Jean Wahl et publiée ensuite sans le consentement de l'auteur.

10 Pogliano 1990.

la contextualisation de la réflexion de Starobinski dans le champ de l'histoire des émotions¹¹.

Le livre consacré au savant genevois par Carmelo Colangelo en 2004 a notamment abordé le problème du rapport entre le « langage scientifique » et ce que Starobinski qualifie de « langage poétique » (qui comprend art, littérature, poésie et certaines réflexions philosophiques)¹². Colangelo a analysé la réflexion de Starobinski sur le caractère quantitatif des approches scientifiques et sur la fécondité de leur renoncement à une connaissance totalisante, tout en discutant le problème de la légitimité propre au langage esthétique et de sa capacité à maintenir un contact avec le versant qualitatif de l'expérience que l'être humain fait de lui-même et des phénomènes. Il a ainsi montré que, pour Starobinski, le domaine des qualités sensibles et de la perception spontanée, déserté par la science copernicienne, a été récupéré par l'esthétique à partir de la moitié du XVIII^e siècle. La réflexion de Colangelo, prolongée ensuite dans de nombreuses études, constitue le fondement de mon interrogation sur la logique générale qui sous-tend l'œuvre de Starobinski.

En poursuivant le chemin ouvert par ces chercheurs, j'ai considéré le mouvement dialectique entre les langages scientifique et poétique comme une clé d'accès à l'œuvre de Starobinski dans le but de proposer une hypothèse générale sur son histoire de la modernité et sa généalogie du temps présent. Pour ce faire, il a été nécessaire de reconstituer la genèse et l'évolution de sa pensée dans le contexte de l'époque, puis de la traverser dans son intégralité, afin de repérer et mettre en connexion les endroits où le mouvement de sa réflexion émerge avec le plus de clarté.

En inscrivant dans leur contexte historique et scientifique l'émergence de certains thèmes récurrents dans son œuvre, il devient évident que la réflexion de Starobinski est née de l'urgence de s'opposer au retour de l'irrationnel dans la vie sociale européenne, notamment sous la forme de mythes politiques modernes, tels que la création d'un homme nouveau, que les

11 Cf. Vidal 1994, 1999, 2001, 2013a, 2013b, 2015 et 2020.

12 Colangelo 2004. Cf. également Colangelo 2001a.

régimes fasciste et nazi s'étaient appropriés. Pendant la Seconde Guerre mondiale, le jeune Starobinski propose que la critique littéraire participe au réveil des consciences engourdis par la barbarie et à la constitution d'une communauté résistante. Son travail vise à la compréhension du parcours et des étapes qui ont mené à ce qu'il appelle « la catastrophe » de la modernité, à savoir l'affirmation des totalitarismes en Europe et le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale. Le champ d'intérêt de Starobinski comprend également la science et bien sûr la médecine. Il développe l'hypothèse selon laquelle la science moderne et son langage quantitatif, qui vise la recherche de la vraie nature des choses derrière les apparences, ont poussé les expressions les plus diverses de la culture humaine, y compris artistique ou humaniste, vers la dévalorisation du monde phénoménal et de l'immanence. En d'autres termes, avec Starobinski, il s'agira de mettre en perspective l'idée selon laquelle la recherche des lois qui régissent le monde naturel a conduit à mépriser la donnée matérielle, le corps et la sensation. Cette *volonté de vérité* inaugurée par la science moderne au XVII^e siècle s'étend, surtout au cours du XVIII^e, tant à la morale qu'à la vie sociale, par exemple avec la recherche de la sincérité derrière les masques imposés par la société, de la part de Rousseau et des moralistes, qu'à la politique avec les mythes des Lumières et ceux des révolutionnaires sur l'homme nouveau qui allait naître.

Contre cette tendance de la science à occuper progressivement la totalité des manifestations de l'existence humaine, y compris l'intimité de la conscience, certaines expressions de l'art, de la littérature et de la philosophie réagissent par une série de variations qui se situent entre deux pôles, de l'imitation au refus ; elles ouvrent ce faisant de nouveaux champs du savoir, tels que l'écriture autobiographique et l'analyse du vécu cénesthésique. La naissance d'une raison critique peut également être considérée comme une réaction à la science moderne, dans la mesure où il ne s'agit ni d'une ouverture à des motifs totalisants (c'est-à-dire à l'idée que la réalité et la raison puissent ou doivent coïncider) ni d'un rejet de la raison, mais de la tentative de conserver une approche rationnelle dans l'analyse des manifestations les plus obscures de l'âme et de l'histoire humaines.

Les études de Starobinski ont également renouvelé l'image canonique du XIX^e siècle en interrogeant la façon dont les tensions culturelles et politiques de l'époque traversent la muette évidence du corps, l'interrogent, la nient, la thématisent, la métamorphosent. Dans ce parcours, la seconde moitié du XIX^e siècle, à la suite de l'affirmation de la médecine expérimentale et du passage de la neurologie à la psychiatrie, représente un tournant dans les relations entre les deux langages, esthétique et scientifique, car une véritable compétition s'engage entre la littérature et la médecine pour la description des symptômes, voire pour la recherche des causes de pathologies psychosomatiques.

Dans la réflexion de Starobinski, la relation entre les langages scientifique et poétique prend dès lors la forme d'une relation dialectique, que je définirai dans cette étude comme *singulière*, car elle ne vise pas la synthèse ou le dépassement des contradictions, mais la permanence vigilante dans l'incertitude et l'opposition. Le sens, selon Starobinski, n'est pas dans les choses, il n'est pas dans le monde, et le rôle du savant n'est pas de le trouver, mais de le faire.

Dans la première partie de ce livre, il s'agira de contextualiser l'effort intellectuel de Jean Starobinski et de comprendre la genèse de sa réflexion sur les rapports entre langage esthétique et langage scientifique, en reconstituant les étapes de sa formation et les rencontres qui ont caractérisé les débuts de sa carrière intellectuelle à partir de documents inédits conservés dans le Fonds Jean Starobinski à Berne. Les milieux culturels, sociaux et politiques dans lesquels il s'est formé seront reconstitués, depuis son engagement dans les revues antifascistes de Suisse romande, dicté par le déclenchement de la guerre et la persécution des Juifs, à travers son travail à l'Université Johns Hopkins de Baltimore et jusqu'à l'obtention de sa première chaire, en histoire des idées, à l'Université de Genève. L'analyse des motifs récurrents dans la production de Starobinski, qui caractérisent son style et son interrogation, afin de présenter mon hypothèse de fond sur la dialectique des deux langages, sera l'objet de la seconde partie de cette étude. Je m'attarderai sur ses réflexions sur la persistance des éléments imaginatifs

dans la science (sans omettre leur déplacement dans le langage politique), sur les réflexions concernant les liens entre l'art et la médecine, en particulier au XIX^e siècle, sur les implications philosophiques des textes de sémantique historique. Sera également analysées la notion de « présence au monde », ce mouvement progressif qui, par l'étude du passé, peut amener à la conscience qu'il n'y a pas de monde réel à découvrir derrière les mythes et les masques, mais une réalité uniquement faite de « choses singulières », impermanentes et destinées à disparaître. Un ample système de notes permettra aux lecteurs d'approfondir les thèmes et les contextes culturels évoqués dans le corps du texte et de découvrir enfin la vaste production du Genevois. Dans les pages de conclusion seront abordés quelques choix stylistiques et constructions terminologiques distinctives de l'écriture de Starobinski. Je chercherai à mettre en lumière son effort de construire des parcours de sens sans toutefois viser à l'assimilation des différences afin d'éviter toute neutralisation de la complexité du monde.

Première partie

La double formation

La catastrophe et la Résistance

Les mots « chance » et « exception » reviennent souvent quand Jean Starobinski évoque sa jeunesse. Ses parents étaient des Juifs polonais auxquels il avait été interdit de s'inscrire à l'Université de Varsovie « en raison de leurs origines », comme disait la triste formule bureaucratique utilisée dans ces occasions¹. Le jeune couple avait donc décidé de déménager à Genève afin d'entreprendre des études en médecine. Starobinski a relevé une fois que, si ses parents avaient décidé de rester en Pologne, ils seraient tous morts dans un camp de concentration, comme plusieurs de leurs proches². À la chance d'avoir échappé à ce sort, il faut ajouter celle de vivre dans le seul pays européen qui était resté presque en dehors de la guerre ainsi que dans une ville internationale comme Genève³. Cela n'empêche pas Starobinski de décrire sa situation comme frustrante à cause d'une double exclusion⁴. Même s'il est né en Suisse, il reste un étranger dans son pays et il n'est pas appelé, comme les jeunes hommes de son âge, à surveiller les frontières ou à travailler dans les champs pour répondre à la diminution de l'importation des aliments. En même temps, n'ayant pas de passeport, les déplacements à l'étranger

1 Starobinski 2011, 6-7.

2 Starobinski 1957b, 542.

3 Cf. Hässig 1995, 51-70 et Ferrari 1990, 11-12.

4 Contat 1989, 24.

l'obligent à faire face à des difficultés bureaucratiques parfois insurmontables⁵.

Starobinski vit donc la distance de la guerre à la fois comme un privilège et une frustration. Il profite néanmoins de sa position forcée de simple observateur pour effectuer une analyse précoce de la tonalité émotive avec laquelle ses contemporains font face aux événements de l'époque. Pour le jeune Starobinski, l'écrivain, surtout s'il est poète, doit s'ériger en porte-parole des femmes et des hommes ayant fait l'expérience de l'horreur qui traverse l'Europe et le monde, mais qui ne disposent cependant pas d'outils linguistiques adéquats pour exprimer leur souffrance.

L'exorde de l'activité intellectuelle de Jean Starobinski est une réponse à la montée des régimes nazis et fascistes ainsi qu'au déclenchement de la Seconde Guerre mondiale. Au cours des années 1940, il fait partie d'un réseau d'intellectuels

- 5 La difficulté de voyager, due à sa condition d'apatride, est l'une des principales préoccupations de Starobinski : le critique demande la naturalisation en tant que citoyen suisse dès qu'il atteint sa majorité, mais sans l'obtenir. L'insistance de Pierre Jean Jouve et Henri Guillemin auprès de l'ambassadeur de France à Berne pendant la guerre ne vaut rien : une nouvelle demande dûment justifiée doit être examinée par les fonctionnaires de l'ambassade chaque fois que Starobinski veut se rendre en France (cf. par exemple les lettres d'Henri Guillemin, Henry de Ziegler et Loys Masson conservées dans le Fonds Jean Starobinski). Le critique engage alors un avocat pour l'aider dans la procédure, mais la pratique se heurte à de nombreux obstacles, dont une dénonciation qui amène le Département fédéral de justice et police à prendre en considération la rumeur selon laquelle le père de Starobinski est secrètement un militant communiste (sur cette affaire, exemplaire du climat politique de l'époque, cf. Vuilleumier 2000). En conséquence, Starobinski est obligé de faire semblant de s'éloigner de sa famille : il loue un appartement près de la gare où il ne fait transporter qu'un piano, et y passe quelques heures à s'entraîner de temps en temps. Exaspéré, Starobinski demande en 1948 des lettres de recommandation à Henry de Ziegler, doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Genève, et à Jacques Chenevière, écrivain et membre du Comité international de la Croix-Rouge, qu'il a connu à travers Pierrette Courthion. L'approbation de Berne arrive finalement en février 1950. L'engagement politique dans les revues littéraires antifascistes représente sans aucun doute un obstacle à l'obtention de la citoyenneté suisse, à laquelle s'ajoute son origine juive. Starobinski en est bien conscient et demande explicitement à Chenevière de témoigner que son « travail littéraire, orienté vers la critique et l'imagination, se développe à l'écart de toute politique » (*Lettre de Jean Starobinski à Jacques Chenevière*, 16 septembre 1948, BGE).

antifascistes qui traverse la Suisse romande, la France et l'Italie du Nord. Il choisit initialement le rôle de chroniqueur de poésie, convaincu que la création poétique est l'un des rares gestes pleinement humains et libres encore possibles dans une époque de barbarie. Dans cette période de sa vie, Starobinski considère que le rôle du critique est de se faire l'intermédiaire entre les poètes et le public, et de lancer un appel visant à la constitution d'une communauté littéraire dissidente. L'utilisation fréquente du pronom « nous » caractérise ses textes de cette époque.

C'est la rencontre avec Pierre Jean Jouve au début des années 1940 qui offre à Starobinski l'opportunité d'entamer sa carrière de critique littéraire et surtout d'exprimer son malaise et faire preuve de son engagement⁶. Le Genevois avait connu les textes de Jouve en suivant les cours universitaires de Marcel Raymond, qui avait dédié au poète quelques passages de son livre *De Baudelaire au surréalisme* (1933), ainsi qu'en lisant les articles que Jean Wahl lui avait consacrés dans *La Nouvelle Revue Française*⁷. Starobinski a l'opportunité de rencontrer Jouve quand ce dernier quitte Paris après la victoire des nazis lors de la Bataille de France et se réfugie à Genève. Le poète est accompagné par sa femme, Blanche Reverchon, une neurologue d'origine genevoise qui s'était entièrement dédiée à la psychanalyse après avoir rencontré Sigmund Freud et dont les textes influencent également la poétique de Jouve⁸. Starobinski dédie à Pierre Jean Jouve ses premiers articles⁹. Dans ces écrits, il adhère aux réflexions et à l'esthétique du poète et ne lui adresse que des formules élogieuses. Starobinski a du mal à trouver une voix autonome et originale, car ses textes sont pour la plupart commandités par Raymond et parfois même relus par Jouve avant leur publication¹⁰.

6 Sur Starobinski et Jouve, cf. Cudré-Mauroux 2011 et 2013.

7 Wahl 1936a et 1936b.

8 Cf. surtout Jouve 1931 et 1932.

9 Starobinski 1942, 1943a, 1943c et 1943f.

10 Dans un texte intitulé « Introduction à la poésie de l'événement », Jouve est appelé à représenter, dans la catastrophe, la plus haute conscience poétique, qui intériorise la tragédie et assume la mission de racheter les hommes et leurs péchés par son chant (Starobinski 1943f, 18).

Déjà au début des années 1930, Jouve avait commencé à signaler le danger représenté par les partis fasciste en Italie et nazi en Allemagne. Dans sa préface au recueil *Sueur de sang* (1933), intitulée « Inconscient, spiritualité et catastrophe », Jouve décrit l'être humain comme « un abîme douloureux, fermé, mais presque ouvert, une colonie de forces insatiables, rarement heureuses, qui se remuent en rond comme des crabes avec lourdeur et esprit de défense »¹¹. Il croit la « catastrophe » imminente, car elle répond à la pulsion de mort qui gît dans le fond « absurde » qu'est l'inconscient et se manifesterait sous la forme de la « destruction pure, de recherche d'un coupable objet de haine, et de régression »¹². Dix ans plus tard, dans la préface à *La Colombe* de Pierre Emmanuel, Jouve revient sur ce texte et affirme : « Nous avons eu raison, nous avons *vu*. »¹³ Les poètes ont prévu et annoncé le désastre qui est désormais en cours mais leur tâche n'est pourtant pas achevée :

La lutte de la Poésie contre la catastrophe qu'elle incarne, dont elle fait son profit, c'est une lutte pour des valeurs immuables : en premier lieu, *l'être*, la durée de la nation et de la langue ; en second lieu l'idée de la nation, qui est pour nous Français : la Liberté.

Le poète représente, dans la catastrophe et contre elle, ce qui est plus permanent et sacré que toute action politique. Seul le dépasse, en perfection de gravité, l'homme qui met sa vie dans la balance, et se bat¹⁴.

Pour Jouve, les poètes ne doivent pas céder à la tentation de se limiter à critiquer le présent et de se faire les porte-parole des plus hautes vertus. Ils doivent plutôt exiger de leurs interlocuteurs une « lecture à plusieurs hauteurs »¹⁵ dans laquelle le récit de l'« Apocalypse » qu'ils sont en train de vivre s'accompagne d'une exaltation renouvelée de l'être humain en tant qu'être libre, profond et doté de grandes valeurs¹⁶. Le rôle de l'artiste est de reconnaître le jeu des pulsions derrière les événements de l'histoire et de sublimer leurs aspects destructeurs à travers la création, qui est toujours, tout comme la religion,

11 Jouve 1933, 11.

12 *Ibid.*, 17.

13 Jouve 1942, 12.

14 *Ibid.*, 15-16.

15 *Ibid.*, 18.

16 *Ibid.*, 19.

une manifestation de vie et d'amour. La catastrophe n'est pas un simple événement, mais une façon de nommer le monde qui provient de la culpabilité et du péché originel qui réside au plus profond de l'être humain, et qui pourrait à tout moment faire de lui un cannibale, un bourreau ou un monstre. La traversée « dantesque » du mal est donc pour Jouve un passage nécessaire en vue du salut¹⁷.

Starobinski ne s'intéresse ni à la composante religieuse de l'œuvre de Jouve ni à sa version lyrique de la métapsychologie de Freud. Certains éléments de la production de Jouve éveillent néanmoins l'intérêt du jeune critique et son admiration pour le poète est sincère. Dans les vers de Jouve, il voit une représentation littéraire de la frustration qu'il ressent face à l'« incendie » et à l'« écroulement »¹⁸ du monde, et en même temps il y trouve l'idée que l'acte poétique peut constituer une réponse à la catastrophe – au moins pour ceux qui ne peuvent pas se joindre directement à la Résistance. Dans les premiers textes consacrés à Jouve, le jeune critique adhère complètement à sa pensée et sa poétique, à tel point qu'il les définira plus tard comme « la paraphrase élogieuse qu'il attendait »¹⁹. Ce n'est que dans l'essai « Situation de Pierre Jean Jouve », écrit en 1943 mais publié plus tard, qu'il va au-delà de l'éloge et s'arrête plus longuement sur les questions théoriques qui lui tiennent à cœur.

Dans ce texte, Starobinski explique que la catastrophe ne semble laisser aucune marge de manœuvre aux êtres humains et que les forces en jeu sont si énormes que les individus risquent de se résigner à n'être que de simples spectateurs et témoins. Selon Starobinski, les poètes doivent alors prendre la parole au nom de toutes les femmes et les hommes de bonne volonté afin de comprendre et décrire cette situation pénible, car ils sont pleinement capables d'être « l'œil de la catastrophe » et « d'accomplir la contraction du temps historique dans le temps intérieur »²⁰. Les poètes écrivent en réponse à une « certaine

17 Jouve 1933, 16-17.

18 Starobinski 1943f, 278.

19 Macé, G. 2010, 22.

20 Starobinski 1946b, 52.

attente intérieure » et pour « satisfaire une inquiétude personnelle »²¹, mais ils sont également capables de saisir distinctement cet appel que d'autres ne perçoivent que de manière vague et indéterminée. « Parler *pour* les autres sans parler *comme* les autres » se révèle être pour Starobinski la loi « constante »²² de la poésie, qui régit la relation entre les poètes et leurs lecteurs. Le risque auquel ils s'exposent est de rester isolés dans cette différence, de sombrer dans la solitude au point de la percevoir comme un signe de leur grandeur : c'est pour cette raison que le rôle de médiateur du critique est fondamental. Starobinski décrit la poésie de Jouve comme un défi pour les lecteurs car elle conserve toujours une « aura »²³ de mystère, et il se présente comme l'intermédiaire indispensable entre le poète et ses lecteurs.

La rédaction de la « Situation de Pierre Jean Jouve » offre à Starobinski l'opportunité de développer pour la première fois une conception originale de la fonction publique du critique littéraire, qu'on pourrait définir comme vulgarisatrice au sens noble. Celui-ci ne doit pas adopter un style poétique, en paraphrasant son objet d'étude, et il ne doit pas non plus essayer de rendre systématique, logique et clair ce qui, par nature, ne peut pas l'être. La poésie est la tentative de décrire avec les mots une expérience, une perception qui précède et dépasse le langage ordinaire. Les vers permettent d'exposer un mystère à la lumière, mais sans lui retirer son statut de mystère. Selon Starobinski, le critique doit alors lire les poèmes comme les traces d'un « long voyage psychique », comme des empreintes qui sont tout à fait insuffisantes pour reconstruire un parcours spirituel dans son intégralité mais qui constituent également une trace dans la « matière du langage »²⁴. À partir de ces marques, le critique peut construire des pistes d'interprétation, tout en demeurant conscient que la plus grande partie de son travail est une *invention* ou, tout au plus, une intuition de l'expérience intérieure de l'auteur, qui reste quant à elle inaccessible dans sa

21 *Ibid.*, 13.

22 *Ibid.*, 14.

23 *Ibid.*, 17.

24 *Ibid.*

totalité. Depuis le début de son activité intellectuelle et dans toute sa production, Starobinski considère que le rôle du critique littéraire est de proposer aux lecteurs des parcours inédits dans une ou plusieurs œuvres, de suggérer quels éléments prendre en considération et de les mettre en résonance. Nous verrons plus loin comment la rencontre avec Georges Poulet et Leo Spitzer, qui s'étaient affrontés dans une controverse sur la pertinence d'une interprétation *subjective* ou *formelle* d'un texte, permettra à Starobinski de mûrir sa position sur la question : pour lui, ce qui donne vie au « style d'interprétation » d'un critique relève d'un ensemble de conditions objectives (ses connaissances philologiques, comme le voulait Spitzer) et subjectives (sa sensibilité personnelle, en suivant Poulet). Pour l'instant, il est plus utile d'insister sur un autre aspect distinctif de la réflexion de Starobinski qui émerge pour la première fois lors de la rédaction de « Situation de Pierre Jean Jouve ».

La poésie est, dit le jeune critique dans ce texte, un « acte de connaissance »²⁵, mais seulement « si nous acceptons l'idée d'une connaissance engagée sur d'autres voies que celles du savoir objectif ». Dans ces phrases résonnent des idées issues de la lecture de Gaston Bachelard, dont les textes sur les éléments et la poésie avaient impressionné Raymond, qui les commentait dans ses cours universitaires avec la conviction que la « sensibilité métaphysique » et la « métapsychique » des poètes leur permettent de découvrir un ordre du monde inaccessible à la science objective²⁶. En analysant les poèmes de Jouve, Starobinski cherche à les rendre accessibles à tous les lecteurs et, en même temps, il signale la présence d'un résidu irrationnel que le langage de la raison ne peut pas récupérer mais doit néanmoins indiquer.

L'analyse des vers de Jouve devient bientôt un fardeau et le retour du poète à Paris est vécu par le jeune critique comme un soulagement²⁷. À cette époque, Starobinski essaie de donner

25 *Ibid.*

26 Cf. Raymond 1933.

27 Jouve n'oubliera pas ce brillant jeune homme : une véritable amitié avec Starobinski débutera dans les années 1960, basée sur une estime mutuelle et, près de trente ans plus tard, Jouve choisira Starobinski comme exécuteur testamentaire et conservateur de son œuvre.

une valeur politique et active à sa vocation littéraire. Quelles que soient ses motivations (frustration pour sa situation d'apatride, indignation face à la persécution des Juifs, admiration pour Raymond et Jouve, etc.), il est impossible de comprendre sa formation sans tenir compte de l'environnement intellectuel de la Suisse romande de l'époque²⁸.

Genève est devenue, pendant la guerre, l'un des centres de la résistance culturelle aux fascismes grâce aux nombreux intellectuels français et italiens qui s'y sont réfugiés ou qui y ont séjourné plus ou moins longtemps. En 1942, Raymond et Jouve, souvent accompagnés par Starobinski, commencent à fréquenter Pierre et Pierrette Courthion. Le critique d'art et son épouse ont quitté Paris pour fuir la guerre, sans pour autant abandonner leur engagement politique dans lequel ils gardent une répartition précise des rôles : Pierre cultive les liens avec des écrivains et des éditeurs qui soutiennent la Résistance, Pierrette s'engage dans une activité clandestine en première personne, tout en collaborant officiellement avec la Croix-Rouge. Robert Lacoste, l'un des syndicalistes qui avait signé le « Manifeste des douze »²⁹ contre le régime de Vichy, s'était installé à Thonon, sur le lac Léman, où il travaillait comme collecteur d'impôts pour couvrir son rôle de chef d'un groupe de résistants. De là, il avait contacté les Courthion, ses vieux amis qui venaient de s'installer à Genève. Pierrette se met à sa disposition et Lacoste l'affilie à François Berthollet et à son groupe clandestin suisse, avec lequel elle participe aux activités de la section F des services secrets britanniques SOE (Special Operations Executive) qui soutient la Résistance française par des actions d'espionnage et de sabotage. Pierrette est chargée de transporter l'argent et les messages de Londres aux groupes de résistants à Lyon, Toulouse, Annemasse et Thonon.

28 Les sources principales pour cette reconstitution historique sont : la correspondance de Starobinski avec les protagonistes de la vie intellectuelle de la Romandie de l'époque, aujourd'hui conservés dans le Fonds Jean Starobinski ; Macé, G. 2010 ; Starobinski 1999c ; les biographies de Raymond (1970) et de Courthion (2004) ; le livre *Walter Eglhoff et la LUF (1935-1953) : une librairie idéale, une aventure éditoriale* (Dousse/Roth 1999a, qui contient également un entretien avec Starobinski, Dousse/Roth 1999b).

29 Cf. par exemple Aglan 2000.

C'est peut-être cette activité de messagère clandestine qui inspire à Pierrette Courthion l'idée de créer en Suisse, un pays resté neutre et indépendant, une revue internationale qui publie les textes de poètes et écrivains persécutés par les régimes fasciste et nazi. Grâce au support de deux conseillers d'État progressistes, Henri Burrus et Maurice Troillet, et à la participation de Jean-Rodolphe de Salis, éminent professeur à l'École polytechnique fédérale de Zurich, Pierrette Courthion obtient des financements du gouvernement fédéral. Ainsi, entre l'appartement de Jouve derrière la cathédrale de Genève et la villa des Courthion sur la colline de la Boissière, un peu en dehors de la ville, naît le magazine *Lettres*. Une citation de Vauvenargues est imprimée en exergue du premier numéro, publié en mars 1994 : « La servitude abaisse les hommes jusqu'à s'en faire aimer. » Plusieurs des textes destinés à la revue passeront par les voies clandestines bien connues de Pierrette.

Lettres publie surtout les poètes liés à la Résistance française : Paul Éluard, Pierre Emmanuel, Jacques Prévert, Georges Ribemont-Dessaignes ; même Guy Lévis-Mano parvient à faire publier des textes et ce en dépit du fait qu'il soit prisonnier en Allemagne. *Lettres* divulgue également les œuvres de jeunes auteurs romands : Maurice Chappaz, Georges Haldas, Claude Aubert et Louis Bolle. Il faut préciser que l'effort des éditeurs de *Lettres* n'est pas isolé : la *Semaine littéraire* de Gilbert Trolliet, bien que non engagée politiquement, offre un espace important aux mêmes auteurs ; les *Cahiers du Rhône* d'Albert Béguin ont été créés dans l'intention de soutenir les écrivains antifascistes français ; René Bovard revendique, pour sa *Suisse contemporaine*, le statut de « revue résistante », et Edmond Gilliard et François Lachenal font de même pour *Traits*. Par ailleurs, autour de *Labyrinthe* d'Albert Skira, la vie culturelle genevoise se renouvelle : Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Georges Bataille, André Malraux, Alberto Giacometti, Balthus et Giorgio Strehler participent aux expositions, spectacles et conférences organisés par les animateurs de la revue. De plus, il ne faut pas oublier les éditeurs animés des mêmes idéaux : Fred Uhler fondateur d'Idées et Calendes, Lachenal fondateur des Éditions des Trois Collines et surtout Walter Egloff, Aloys Bataillard et Georges

Borgeaud qui donnent vie à la LUF (Librairie de l'Université de Fribourg). Pour la LUF, Pierre Courthion crée et dirige la collection *Le cri de la France*, dans laquelle il invite de nombreux intellectuels (certains déjà connus, d'autres moins) à sélectionner et commenter, comme le précise la brochure de présentation, « des œuvres vivantes qui sont comme des réponses anticipées aux grands problèmes de l'heure présente ». Le quatrième volume de la collection, paru en 1943, consiste en un recueil de textes de Stendhal précédés d'une introduction de Jean Starobinski, qui s'en souviendra plus tard comme de la première fois qu'il a ressenti « la responsabilité d'auteur »³⁰.

Grâce aux documents et aux lettres conservés dans le Fonds Jean Starobinski aux Archives nationales suisses, nous savons que le critique a eu la chance de connaître les poètes, les écrivains, les critiques et les philosophes les plus influents de l'époque. L'estime de Raymond lui a ouvert les portes des milieux intellectuels de Genève. Alors qu'il est encore étudiant, Starobinski organise une soirée avec l'Association des belles-lettres pour célébrer le centième anniversaire de la naissance de Mallarmé, à laquelle participent Haldas et les Courthion. Pendant la rédaction du numéro monographique de *Lettres* sur la poésie italienne sous la supervision de Gianfranco Contini, Starobinski rencontre Eugenio Montale³¹, Giuseppe Ungaretti, Elio Vittorini, Franco Fortini³² ainsi que le même

30 Starobinski 2004b, 2.

31 En 1976, Montale écrit deux versions d'un poème (resté inédit) intitulé *Il Ginevrino*, très probablement dédié à Starobinski. Je transcris ici la deuxième version : « Il musico della parola / ha un percorso esemplare, / egli ci fa più attenti / anche a una sola nota. / Poi lève ses ailes / e lascia percettibili segnali / di quei filtri usati / per uomini e opere immortali. / Così, densi di pathos, all'inconscio, / affiorano i ricordi / e la memoria in sé li affissa, / e si ripete il flusso del reversibile passato » (Cima 1995, 114).

32 La lettre que Fortini adresse à Starobinski depuis le camp de travail de Birmensdorf, près de Zurich, le 24 juin 1944 est particulièrement émouvante. J'en reproduis ici quelques passages : Fortini décrit son « dégoût [...] vers [sic] les *angoisses* pseudo-mystiques, incommunicables et sublimes de nos littérateurs, critiques et poètes » ; et continue : « Je suis dominé [...] par une peur obsédante du gratuit, de l'éparpillement, du divertissement ; de vivre, agir, penser en amateur. Je sais que l'acte (l'expression) n'est tel que s'il est décisif, total, que s'il vient du fond. [...] Je sais que je pourrais perdre ma vie, en socialiste, en philanthrope, en patriote, en romancier, en amant,

Contini. Starobinski collabore en même temps avec la *Semaine littéraire, Suisse contemporaine* et *Traits*. Sur l'invitation de Roger Montandon, un camarade de l'université devenu le secrétaire d'Albert Skira, Starobinski participe à toutes les initiatives organisées par *Labyrinthe* et introduit une conférence de Georges Bataille au foyer du Théâtre de la cour Saint-Pierre³³. La liste pourrait s'allonger encore, mais ce que démontre surtout sa vocation intellectuelle précoce, c'est que Starobinski commence déjà à tracer les contours du vaste projet de recherche qui le conduira, d'une part, à la rédaction de ses premiers textes sur l'histoire de la médecine et, de l'autre, à sa thèse ès lettres sur Rousseau.

Dans l'introduction au recueil de textes de Stendhal qu'il publie pour la LUF, le jeune critique décrit l'écrivain romantique comme l'héritier des Lumières et de la Révolution en tant que « créateur d'un type *extrême* de l'homme libre »³⁴.

en poète... » (*Lettre de Franco Fortini à Jean Starobinski*, 24 juin 1944, Archives littéraires suisses, dorénavant ALS). Cf. Trucchio 2014a.

33 Starobinski ne s'intéresse pas à la réflexion de Bataille. En effet, Bataille et ses acolytes ne se contentent pas de prendre acte de la déraison qui traverse l'histoire – et ne cherchent certainement pas à la contenir. Ils choisissent de mettre en scène la parodie d'une communauté sacrée en créant la société secrète liée à la revue *Acéphale*, en faisant des déclarations qui semblaient pour le moins ambiguës à leurs contemporains et qui ont suscité les critiques, entre autres, de Jean-Paul Sartre (cf. Sartre 1943). Dans certaines pages de *Montesquieu par lui-même* (1953b), Starobinski semblerait renverser implicitement certaines affirmations de Bataille sur le sacré et la dépense, et ainsi défendre les raisons de la morale bourgeoise de l'activité productive qui s'affirmait à l'époque dans une opposition à l'ancienne morale aristocratique de l'héroïsme et du sacrifice: « Le principe de la conservation des énergies – à toutes fins utiles – s'oppose désormais au principe du sacrifice des énergies en vue de la gloire, c'est-à-dire au nom d'un sacré, et donc, pour rien » (Starobinski 1953b, 36). L'ascèse, au même titre que l'excès et le sacrifice, appartient aux humains dont l'âme est devenue immobile ou, au contraire, violemment agitée: le sacré n'est plus rien, l'existence humaine se déroule entièrement sur le plan de l'immanence et la vie d'un homme n'est rien de plus que le récit de ses rencontres et de leurs effets sur son corps et son esprit. Starobinski s'est ensuite dit reconnaissant envers Bataille de l'avoir accueilli dans les pages de *Critique*, mais il a également souligné que « la chance de *Critique* a été de trouver un éditeur de très grande classe en la personne d'Éric Weil, alors même que Bataille en était nominalement le patron » (correspondance privée de l'auteur avec Jean Starobinski, mars 2014).

34 Starobinski 1943d, 12.

Julien Sorel et Fabrice del Dongo sont considérés par Starobinski comme les prototypes d'un homme nouveau, qui se sauve de l'influence de la société et de la morale commune en « se singularisant et défendant sa singularité », et préfigurent la prophétie nietzschéenne sur les « êtres *supérieurs* qui batailleront pour eux seuls »³⁵. Ce qui est encore plus intéressant, c'est que dans ce bref texte Starobinski évoque pour la première fois deux sujets qui caractériseront ses études pendant une décennie et resteront à l'arrière-plan de ses réflexions ultérieures : il s'agit des thèmes du mythe politique et de celui du masque. Le Genevois décrit Stendhal comme un homme rationnel et désenchanté, qui ne cède pas à la fascination exercée par les mythes politiques de son temps, mais également comme contradictoire et incohérent, qui se cache derrière une multitude de pseudonymes utilisés comme autant de masques³⁶.

Au cours d'un entretien de 2010, le critique a ainsi rappelé son intérêt pour le thème du masque :

Le recours au masque, le moyen de fasciner, de séduire les autres, qui à l'époque se manifestait dans les régimes de type nazi ou fasciste par ce masque par excellence qu'est l'uniforme, le défilé. Il y a toute une conduite de fascination et même d'hypnotisation par le masque qui m'intéressait à l'époque, ce qui fait que je me suis engagé dans une recherche des conduites masquées, une analyse des conduites masquées, après tout il n'y a pas que les collectivités qui se masquent, il y a aussi des individus qui se masquent. Ceci m'a conduit à examiner d'assez près les pseudonymes de Stendhal, les conduites masquées d'un Stendhal, cela fait partie de la politique de l'individu face aux autres, dont il désire déjouer l'hostilité³⁷.

Starobinski a également rappelé que son intérêt pour le thème du masque dérive initialement des images des uniformes et des défilés nazis-fascistes, tandis que celui pour le mythe découle de l'idéologie du *nouvel homme* qui inspirait les régimes totalitaires. Dès ses débuts, l'entreprise critique de Starobinski semble ainsi motivée par l'ambition de comprendre la généalogie des problèmes culturels et sociopolitiques les plus urgents du XX^e siècle. Au cours de sa carrière intellectuelle, il tentera d'identifier leurs

35 *Ibid.*, 15.

36 Cf. également Starobinski 1951b.

37 Starobinski 2010.

origines principalement à travers l'analyse des expériences littéraires, philosophiques et artistiques des XVIII^e et XIX^e siècles, et plus précisément de leurs réactions (rejet, hybridation, synthèse, incompréhension, etc.) face au succès des sciences exactes et à l'*Entzauberung der Welt* qui en découle.

Les thèmes du mythe et du masque sont récurrents dans les textes de la seconde moitié des années 1940. Dans les critiques qu'il rédige dans *Suisse contemporaine*, Starobinski (qui succède à Georges Nicole) les invoque pour décrire le contexte historique, l'« actualité la plus intense » dans laquelle certaines œuvres poétiques – notamment celles de Jouve et d'Emmanuel – s'inscrivent. Selon le critique, ce sont les sensations individuelles d'exclusion, de frustration et d'*absence* qui peuvent évoquer les « démons mythiques » dans les masses³⁸. Dans sa critique des *Vers majeurs* de Jouve, Starobinski avait déjà exprimé le problème en ces termes :

Plus l'histoire avance, plus l'homme prend conscience de ne compter exactement pour rien dans un drame universel où pourtant se joue son destin [...]. Il croit deviner, dès lors, que le drame est engagé à la hauteur de ces forces, de ces « esprits » obscurs qui émanent des multitudes ; il croit reconnaître que les acteurs capitaux sont ces entités mythiques que les grandes masses populaires font surgir de leur propre substance et qui, sitôt projetées dans la réalité, parviennent à un visage absolu et se dressent avec une puissance terrible³⁹.

Bientôt, l'acte poétique⁴⁰ et la libre création⁴¹ comme manifestations de l'émancipation individuelle intéresseront de moins en moins Starobinski, qui se mettra à viser un engagement intellectuel collectif et destiné à un large public. Les Rencontres internationales de Genève⁴², auxquelles il participe depuis leur première édition, contribueront à satisfaire ses deux besoins pendant cinquante ans.

Après avoir obtenu une licence en 1942 avec un mémoire sur la connaissance de soi dans *Lucien Leuwen* dirigé par Marcel

38 Starobinski 1943f, 278.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*

41 Starobinski 1945b, 95.

42 Dorénavant j'utiliserai l'abréviation RIG.

Raymond⁴³, Starobinski entreprend des études de médecine qui constitueront pour lui « une discipline de formation et une initiation à la pensée scientifique »⁴⁴ ainsi qu'« une certaine expérimentation du réel, une certaine approche de l'homme qui souffre, une certaine action pour soulager sa douleur » que les études littéraires n'avaient pas pu lui apporter⁴⁵.

En 1946, à la formation en médecine de Starobinski s'ajoute le travail académique en tant qu'assistant de Raymond et la rédaction d'une thèse de doctorat ès lettres. La même année, un groupe d'intellectuels, journalistes et politiciens forme le comité pour la création des RIG et obtient un financement public pour organiser une série de débats sur le thème de « L'Esprit européen ». L'idée est d'inviter « plusieurs penseurs et écrivains éminents, appartenant à plusieurs nations et à toutes les tendances de l'esprit, et qui représentent l'esprit européen en ce qu'il a de plus significatif »⁴⁶. Autour des conférences, la commission organise un festival culturel, au cours duquel des concerts et des représentations théâtrales sont prévus ainsi que des soirées conviviales dédiées aux discussions informelles entre les participants. Ces rencontres représentent une nouveauté dans le panorama de la culture européenne puisque, bien que payantes, elles demeurent ouvertes au public, contrairement à d'autres rendez-vous classiques de la culture francophone tels que les conférences de Pontigny (ensuite déplacées à Royaumont et à Cerisy)⁴⁷.

L'histoire récente de Genève, ville à la vocation internationale dans un pays neutre, en faisait le lieu idéal pour accueillir ce genre d'événement. Les RIG deviennent rapidement un point de référence pour la culture européenne et elles jouent un rôle décisif dans la création d'institutions culturelles telles que le Centre européen de la culture de Denis de Rougemont et la Société européenne de culture d'Umberto Campagnolo. Les discussions qui se déroulent à Genève trouvent souvent un écho lors des Rencontres de Royaumont et de Cerisy, mais aussi dans le

43 Cf. Comte 2009.

44 Ferrari 1990, 13-14.

45 *Ibid.*, 13.

46 *Journal de Genève*, 18 avril 1946, 4.

47 Cf. Paulhan 2002.

contexte des conférences du Collège philosophique de Jean Wahl à Paris⁴⁸. Les activités du comité d'organisation remplissent les pages des journaux pendant des mois et, malgré les défections de José Ortega y Gasset, André Gide et Benedetto Croce, dès leur première année, les RIG connaissent un grand succès auprès du public et trouvent un large écho dans le monde de la culture, grâce à la participation d'intellectuels du niveau de Karl Jaspers, Denis de Rougemont, Georges Bernanos, Julien Benda et Georg Lukács. Marcel Raymond est peut-être le membre le plus actif du comité d'organisation et il y associe immédiatement son élève préféré. Ainsi, après quelques années comme spectateur et animateur des débats, Starobinski rejoint le comité d'organisation en 1949. Par la suite, il le présidera pendant trente ans, de 1965 à 1995.

Starobinski a souligné que la volonté de participer aux RIG est née du sentiment d'une « sorte de dette civique »⁴⁹. Il était en effet animé par le désir de se libérer du sentiment de privilège et d'exclusion qui avait caractérisé les années de guerre. En outre, l'idée que l'intellectuel doit être au service de la collectivité fait partie de son éducation familiale. Son père, Aron, était un conférencier infatigable : il donnait souvent des conférences publiques sur la prévention et le traitement des maladies les plus répandues à l'Institut national genevois ainsi que sur des questions philosophiques au Club des soucieux⁵⁰.

48 Bien qu'il ne figure pas sur la liste officielle des invités, Jean Wahl participe activement à la première édition des RIG, ses interventions dans les différentes discussions étant transcrites dans les actes. Immédiatement lié d'amitié avec Starobinski, Wahl l'introduit dans les milieux intellectuels parisiens en l'invitant à son Collège philosophique (on ne connaît que le titre de la première conférence de Starobinski : « Roman psychique et roman psychologique »). En outre, Wahl invite Starobinski aux rencontres de Royaumont de 1949 sur le thème *Le bonheur*, qu'il dirige avec Henri Gouhier : Starobinski écrit un long article sur le sujet dans le *Journal de Genève* (1949b). À Royaumont, Starobinski rencontre également Éric Weil qui sera son contact avec *Critique*, et Georges Poulet qui l'invitera en 1953 à la Johns Hopkins University de Baltimore en tant que lecteur de français (cf. Paulhan 2002, 23).

49 Hässig 1995, 53.

50 Dans le *Journal de Genève* on peut trouver les annonces de ses conférences, par exemple : « Les forces de l'Univers au service de la santé physique et morale de l'homme » (23 février 1934), « Une passion humaine : la jalousie » (5

L'attention portée aux questions sociales contemporaines et la volonté de contribuer à la vie culturelle et politique des citoyens sont les caractéristiques essentielles de la figure intellectuelle incarnée par le savant genevois. On aurait donc tort de considérer Starobinski exclusivement comme un académicien. Pour ses concitoyens, et plus généralement pour le public instruit de Suisse romande, il était avant tout un orateur exceptionnel, ironique et raffiné, dont les conférences et les colloques attiraient un public large et hétérogène, pas du tout limité aux collègues et étudiants⁵¹. Plus précisément, les dimensions académique et publique de l'engagement intellectuel de Starobinski ne sont jamais distinctes : les journaux locaux accueillent ses articles dans les pages culturelles et ses conférences étaient également des petits événements mondains. Starobinski était une figure publique qui aimait se présenter à ses lecteurs et auditeurs comme une intelligence sereine et ouverte au dialogue, comme une voix sage qui inspire ses contemporains et les avertit des dangers de leur temps.

L'engagement dans les RIG n'est donc pas simplement une activité collatérale au travail universitaire ; elle joue au contraire un rôle central dans son parcours intellectuel. Dès sa première brève intervention en 1946, Starobinski, engagé dans la rédaction d'articles sur le procès de Nuremberg et la naissance de

juin 1941), « Le sens de la souffrance » (5 juin 1944), « Le bien et le mal, leur lutte permanente au cours de l'histoire humaine » (5 août 1944). Ses intérêts et ceux de son fils semblent parfois se superposer, comme dans le cas de la conférence sur « Quelques aspect de la vie et de l'œuvre de Stendhal » (1 octobre 1942). De plus, grâce aux archives du *Journal de Genève* et du Fonds Jean Starobinski, il est également possible de connaître l'activité intellectuelle d'Aron Starobinski au sein de la communauté juive de Genève. Il participe au mouvement sioniste et est un membre très actif de la synagogue depuis la moitié des années 1930, où il a fait de nombreux discours publics, parmi lesquels il est peut-être intéressant de rappeler celui prononcé à l'occasion du 43^e anniversaire de la mort de Theodor Hertzl en 1947 (cf. *Journal de Genève*, 9 juillet 1947, 6). Au début des années 1950, on le retrouve président de la Société sioniste de Genève, dans laquelle il ouvre les célébrations du troisième anniversaire de la naissance d'Israël en 1951 et commémore le décès du premier président de cet État, Chaim Weizmann, en 1952.

51 Les registres des cours universitaires de Starobinski à Genève et à Bâle dans les années 1960 et 1970 (ALS) montrent que le nombre d'étudiants inscrits n'atteint jamais la vingtaine. Cependant, le nombre d'auditeurs ne fera qu'augmenter d'année en année.

l'État d'Israël⁵², rappelle l'horreur de l'extermination des Juifs, en les désignant comme les femmes et les hommes « de ma religion »⁵³ et soutient l'idée que le peuple juif doit être considéré comme le symbole universel d'une exigence de justice terrestre. L'année suivante, à l'occasion d'une discussion autour du *Progrès technique et progrès moral*, il se pose le problème de la relation entre le langage et la technologie, comme dans plusieurs des notes qu'on peut lire dans ses cahiers de l'époque, affirmant qu'après la fin du nazisme et du fascisme, « le déficit le plus douloureux dont nous ayons à faire le bilan est la fatigue des mots, l'affaiblissement du langage, la dissipation ou la perversion du sens, l'abus des vocables fondamentaux, l'épuisement des valeurs d'action de la parole »⁵⁴. En 1949, en présence de Karl Barth, Henri Lefebvre et, encore une fois, Karl Jaspers, le Genevois revendique le droit pour les humanistes de se confronter et de dialoguer en permanence avec les différents types d'expériences humaines et de ne pas se cantonner dans leurs champs de spécialisation⁵⁵.

Plus généralement, dans le monde d'après-guerre divisé en deux, les RIG adoptent une approche libérale et pro-occidentale. Les membres du Parti suisse du travail initialement impliqués quittent le comité d'organisation en raison d'un désaccord avec la tendance antisoviétique donnée aux conférences au début de la guerre froide⁵⁶. Parmi les premiers invités figurent d'ailleurs des intellectuels qui avaient abandonné la Russie après la révolution, comme Wladimir Weidlé et Nicolas Berdiaeff ; et même l'invitation adressée à Maurice Merleau-Ponty suscite un certain désaccord auprès des promoteurs, en raison de ses positions procommunistes (tout cela se passe avant sa rupture avec Jean-Paul Sartre)⁵⁷. Les organisateurs des RIG estiment que les intellectuels des pays du bloc soviétique n'ont pas suffisamment de liberté d'expression pour apporter une contribution originale à la discussion collective. Lorsqu'il raconte l'organisation

52 Starobinski, *La justice est seulement pour les morts*, ALS et Starobinski 1947a.

53 Starobinski 1947b, 238.

54 Starobinski 1948, 468-469.

55 Starobinski 1049a, 391-392.

56 Sur le climat anticommuniste en Suisse après la Seconde Guerre mondiale, cf. Buclin 2019.

57 Cf. par exemple Deranty/Haber 2009.

des premières RIG, Starobinski rappelle que la critique la plus dure de l'initiative concernait le fait que les réunions n'aboutissaient « à aucune motion, résolution, proclamation, appel... » et que les participants se limitaient au « seul exercice du parler »⁵⁸. À toutes ces objections, il répond sans hésitation :

Plaidons pour la parole ! Je n'irai pas jusqu'à répéter le mot d'Edmond Gilliard : « Assez d'actes ! des paroles ! » Mais écoutons les psychiatres nous dire que l'un des problèmes graves des adolescents et des jeunes adultes d'aujourd'hui est de ne plus parvenir à « verbaliser ». À force de ne plus croire au langage, on voit se multiplier la détresse verbale. Je ne suis pas loin de croire que si l'on perd le goût de la parole, on perd aussi celui de la pensée⁵⁹.

Les RIG représentent un exemple des institutions dévouées au dialogue et à l'éducation des citoyens que Starobinski considère comme fondamentales pour la tenue sociale des démocraties⁶⁰. L'exercice de la pensée et celui de la parole sont indissociables, mais la parole, pour avoir un impact social, doit être partagée dans le dialogue, car « la personne humaine est construite pour vivre l'interaction et le dialogue » et « l'absence d'un dialogue vrai dans les étapes importantes de la formation individuelle produit des non-personnes : des fantoches capricieux ou des nigauds violents »⁶¹. Quelle est donc la tâche de la *raison critique* pour Starobinski (sur laquelle on reviendra amplement dans la deuxième partie de cette étude) ?

Avertir. Discerner et dire où sont aujourd'hui les périls pour la liberté. Quels sont les moyens de la sauvegarder ? Est-ce que cela ne reste pas indispensable ? *Orienter*, ce n'est pas obligatoirement prophétiser ni jouer au futurologue infaillible. Orienter, c'est proposer de nouvelles perspectives, inviter au changement dans les domaines qui sont en crise (un zeste d'utopie fouette les imaginations endormies). Mais c'est

58 Hässig 1995, 68.

59 *Ibid.*, 67.

60 Lorsqu'il aborde la question de l'influence des médias sur les individus, Starobinski déclare, dans son discours aux RIG de 1995 : « L'homme naît violent et passionné (contrairement à ce qu'affirme Rousseau). Il faut qu'il accède à sa liberté en la construisant, à quoi doivent l'aider l'éducation et l'institution » (Starobinski 1996b, 23). Les institutions ont pour mission d'offrir à l'individu « langage, statut personnel, liberté de pensée, sécurité » (*ibid.*, 31) sans lesquels aucune compréhension et expérience pleine de soi-même et du monde ne serait possible.

61 Hässig 1996, 66-67.

plus souvent encore rappeler la persistance de valeurs dont la méconnaissance est cause de désorientation. Contrairement à une opinion répandue, l'analyse exacte n'est nullement désarmante. Elle donne aux esprits les armes nécessaires pour lutter par la critique contre les multiples entreprises d'asservissement dont les individus sont aujourd'hui menacés. Les savoirs spécialisés et les techniques très puissantes qui en découlent provoquent des mutations dans le monde qui nous entoure, mutations et déséquilibres dont il faut commencer par dégager le sens. Doivent y répondre des considérations éthiques, juridiques, sociales, voire législatives. Il ne faut pas seulement des experts pour en parler. La philosophie morale a aussi voix au chapitre ⁶².

Tirée d'un entretien donné à l'occasion du cinquantième anniversaire des RIG, ce passage montre bien que Starobinski quadrille le cercle de ses intérêts, ses aspirations et ses craintes lors de discussions publiques. La pensée doit comprendre, avertir et guider, renouveler la mémoire des valeurs partagées, avoir une attitude ouverte et interdisciplinaire. Dans les pages suivantes, l'analyse des documents inédits, conservés dans le Fonds Jean Starobinski nous permettra de voir clairement comment chacun de ses parcours de recherche, même les plus érudits, part du présent et aspire à comprendre les « mutations et déséquilibres » ⁶³ des sociétés contemporaines.

Les RIG offrent également à Starobinski l'occasion de participer pour la première fois à une discussion sur la relation entre la science et la littérature. Nous sommes en 1951 et l'invité d'honneur est Maurice Merleau-Ponty, l'un des (rares) philosophes que Starobinski apprécie sans réserve, admirant surtout la façon dont il prend en considération la « totalité » ⁶⁴ de l'être humain dans ses écrits. C'est au cours de la discussion qui suit la conférence du philosophe que Starobinski affirme que le présent est caractérisé par l'action incessante de deux forces « qui tendent à écraser l'homme : le mécanique et le social » ⁶⁵, en ajoutant que :

Je ne sais pas, précisément, si la littérature n'a pas fait de progrès, parce que ce n'est peut-être pas de progrès qu'il est question, mais de

62 *Ibid.*, 66 (italique ajoutée).

63 *Ibid.*

64 Zanetta 2009, 993.

65 Starobinski 1951a, 274.

changement de nature. Ce changement je le verrai dans ceci que, cessant de tendre à la composition d'une œuvre esthétiquement valable, la littérature, au XX^e siècle, s'est efforcée, en face d'une science mathématisée qui se prétend la seule connaissance, de devenir de son côté un moyen de connaissance, qui se donne pour tâche – partiellement d'ailleurs – de contester les résultats de la science mathématisée. Voici toute une poésie, voici toute une littérature qui se donne comme « poésie et connaissance » – cela a été le titre de bien des revues d'avant-garde. Il s'agit de savoir s'il n'y a pas un type de connaissance qui, lui, est la poésie. Cela me paraît être radicalement nouveau. En présence de cela, on a affaire vraiment à un changement de nature dans la littérature, et non pas à une tentative de progrès par rapport aux formes plus anciennes de la littérature⁶⁶.

À ce stade, les réflexions de Starobinski sur les rapports entre la littérature et la science sont encore influencées par son travail critique sur la poésie de Jouve, d'où les considérations peu originales qui suivent le passage cité, dans lequel le critique insiste sur l'importance des études psychologiques sur la notion de symbole et leur apport tant à la littérature contemporaine qu'à l'analyse critique de la littérature du passé. Toutefois, Starobinski ne se limite pas à défendre le rôle épistémologique de l'art et de la poésie à l'époque de la domination des technosciences sur la scène publique, mais il introduit également l'idée que, face au succès de la science quantitative, les langages littéraire, philosophique et artistique, doivent se proposer comme des modes de compréhension plus adaptés à ce qui est spécifiquement humain ou, mieux, à ce qui concerne les aspects qualitatifs de l'expérience que les êtres humains font d'eux-mêmes et du monde.

L'absence

La participation aux Rencontres internationales de Genève entre la fin des années 1940 et le début des années 1950 permet à Starobinski de présenter à un large public une partie de ses réflexions éthiques, littéraires et épistémologiques dont il reste des traces dans un grand nombre de textes

66 *Ibidem*, 256-257.

publiés dans les actes ainsi que dans des notes et des inédits aujourd'hui conservés au Fonds Jean Starobinski. À cette époque, les écrits de Starobinski concernent trois thèmes principaux : la naissance des mythes politiques qui ont caractérisé la première moitié du XX^e siècle⁶⁷ ; la prédominance

67 Au sujet de ses premières lectures sur la *pensée mythique*, Starobinski mentionne quelques textes de Roger Caillois et Denis de Rougemont. Dans deux textes de la fin des années 1930, *Le mythe et l'homme* (1938) et *L'homme et le sacré* (1939), Roger Caillois analyse la structure rationnelle des mythes et leur fonction dans les sociétés humaines, y compris contemporaines. Surtout, Caillois souligne que certains types bruts de rationalisme et de positivisme ont abandonné aux « ténèbres extérieures tout ce que l'expérience vécue offrait d'irréductible à ses cadres étroits » (Caillois 1938, 212). Ainsi est née l'opposition entre « systématisation » et « raison » dans laquelle la première a gagné : l'esprit positiviste a désormais abandonné tout ce qui relève de la sphère de l'affectivité et de la sensation aux « forces émotionnelles », le soustrayant à la possibilité d'une analyse rationnelle, aussi fragmentaire et inachevée soit-elle, ou plutôt, inachevable (cf. *ibid.*, 212sq.). Mais c'est surtout la figure et l'œuvre de Denis de Rougemont qui fascinent Starobinski à cette époque. Pendant la guerre, de Rougemont s'est personnellement engagé contre le nazisme en tant que membre de la Ligue du Gothard et en a payé les conséquences par une brève condamnation à une assignation à résidence puis une période d'exil aux États-Unis. Dans son livre *L'amour et l'occident*, publié dans sa première version en 1939, il retrace la genèse du mythe de la passion amoureuse à partir des élaborations courtoises médiévales de l'histoire de Tristan et Iseult. Selon Rougemont, aussi bien les sociétés libérales que les régimes totalitaires, bien que pour des raisons opposées, ont étouffé la passion érotique. Dans le premier cas, ce fut à cause de l'absence de limites et donc d'obstacles à surmonter pour nourrir et exalter le désir ; dans le second, au contraire, à cause de la répression, de l'hygiène autoritaire et du manque d'intimité (Rougemont 1972, 292). Rougemont écrit : « Que l'on suive l'évolution du mythe occidental de la passion dans l'histoire de la littérature ou dans l'histoire des méthodes de la guerre, c'est la même courbe qui apparaît. Et l'on aboutit pareillement à cet aspect trop ignoré de la crise de notre époque, qui est la dissolution des formes instituées par la chevalerie. C'est dans le domaine de la guerre [...] que la nécessité d'une solution nouvelle est apparue en premier lieu. Cette solution s'appelle l'État totalitaire. C'est la réponse du XX^e siècle, né de la guerre, à la menace permanente que la passion et l'instinct de mort font peser sur toute société » (*ibid.*, 295). Selon Rougemont, en effet, les totalitarismes ont un rapport ambigu avec la passion. D'une part, ils semblent réprimer celle des individus, d'autre part, ils utilisent le langage de la passion et de l'instinct lorsqu'il s'agit de justifier la violence ou de s'imposer sur les autres nations. En tout cas, leur forme est trop rigide, trop géométrique pour réorganiser réellement l'existence humaine dans sa complexité et la protéger des conséquences des instincts. Starobinski rappelle que ces textes de Caillois et Rougemont ainsi que *De Baudelaire au surréalisme* de Raymond l'ont influencé pour leur « commun souci de l'irrationnel

des technosciences et ses implications éthiques ; la condition des Juifs en Europe.

Le premier ouvrage de Starobinski qui ne concerne pas strictement la critique littéraire est un long article intitulé « Interrogatoire du masque », publié à partir de février 1946 dans trois numéros successifs de *Suisse contemporaine*. Le critique l'a souvent qualifié de texte immature⁶⁸ et il n'a autorisé une nouvelle publication qu'en 2015, avec quelques remaniements⁶⁹. Le lyrisme et le goût de la digression savante qui caractérisent cet essai disparaîtront de ses écrits ultérieurs. Le recours continu aux incises et aux parenthèses, aux suspensions et aux images allégoriques, aux italiques et aux guillemets, qui donnent au texte un caractère fragmentaire et presque aphoristique, est peut-être aussi le signe d'une pensée pressée de s'exprimer face aux événements tragiques qui secouent le monde entier. Starobinski tente de comprendre l'origine du sentiment de vide, d'absence et de fausseté qu'il avait décrit dans ses comptes-rendus des recueils de poésie de Jouve. Dans ce texte, il ne se contente plus de décrire un état d'esprit collectif à travers l'expression artistique individuelle d'un poète, mais il tente plutôt d'en retracer la généalogie⁷⁰.

Le critique identifie tout d'abord un « dénominateur commun » des expressions artistiques et littéraires de la période précédant l'affirmation du fascisme : « L'impossibilité d'accepter et d'habiter le monde tel qu'il est. »⁷¹ Puis, il revient aux moralistes classiques tels La Rochefoucauld⁷² qui cherchent à

et de son expression dans le monde contemporain » (Starobinski 1989c, 173). Le critique a également souligné qu'outre une enquête sur l'irrationalnel dans la société contemporaine, ces réflexions constituent « une nouvelle donnée, en modifiant les rapports entre littérature, philosophie (ou théologie) et sciences humaines » (*ibid.*) en dépit du fait qu'elles soient considérablement différentes au niveau de leur point de vue et de leurs propositions.

68 Starobinski 1996c, 8.

69 Starobinski 2015.

70 Cf. surtout Colangelo 2001a, 142sq. et 2001b, 351-356.

71 Starobinski 1946a, 368.

72 Pour Starobinski, La Rochefoucauld est le premier à se rendre compte du fait que les hommes ne se masquent pas pour cacher leur être véritable, mais plutôt pour dissimuler « un manque, un vide » (Starobinski 1966b, 33).

révéler la véritable nature humaine cachée derrière les masques de l'étiquette, des cérémonies et des affections⁷³. Pourtant, Starobinski affirme qu'ils arrivèrent à considérer que derrière chaque illusion s'en cache une autre :

Les « classiques » dans leur optimisme, croyaient que l'esprit était entre leurs mains comme une arme qui ferait tomber les masques et triompher une inaltérable et massive vérité ; les modernes s'aperçoivent que le monde n'a pas été démasqué, mais *désintégré*...⁷⁴

Cet héritage des moralistes (et du siècle des Lumières, qui s'inscrit dans la même voie⁷⁵), de leur obsession pour le démasquage des constructions sociales et des superstitions, est devenu « quelque chose comme une leçon bien apprise et passée en habitude »⁷⁶. Les êtres humains se sont habitués à penser que chaque image – l'apparence, « la figure que nous voyons spontanément » et même un portrait – cache plus qu'elle ne révèle, qu'elle est toujours le résultat d'un processus d'interprétation qui vise à dissimuler la réalité concrète⁷⁷. En conséquence, « la réalité de l'univers immédiat s'est à tel point appauvrie que toute vie *extérieure* est devenue synonyme de vie *factice* »⁷⁸. Le malaise que Sartre appelle « nausée » et qui s'est répandu en Europe au cours des années 1910-1930⁷⁹ est pour Starobinski le produit de la radicalisation de cette attitude mentale⁸⁰. De plus, au XX^e siècle, les tentatives de surmonter ce malaise par le mythe de la création d'un homme nouveau et d'un monde enfin authentique ont eu un effet destructeur⁸¹. L'idéologie nazi-fasciste invitait les êtres humains à réagir à la fausseté du monde et leur offrait l'occasion de se battre pour une cause, de créer une nouvelle totalité dans laquelle exister en tant que partie active et consciente. Ainsi, paradoxalement, c'est la critique des apparences et l'exercice de la raison privilégié au siècle des Lumières

73 Starobinski 1946a, 361.

74 *Ibid.*

75 *Ibid.*, 363.

76 *Ibid.*, 370.

77 *Ibid.*

78 *Ibid.*, 371.

79 *Ibid.*

80 *Ibid.*, 368.

81 *Ibid.*, 373-374.

qui, en se radicalisant, ont ouvert la voie à une domination violente et irrationnelle de la sphère publique.

Starobinski n'est évidemment pas le seul à s'interroger sur l'origine des horreurs de son époque. Nous reviendrons plus tard sur la *Dialectik der Aufklärung* (1947) de Max Horkheimer et Theodor Adorno, mais il faut aussi mentionner une expérience culturelle plus proche de Starobinski, tant géographiquement que culturellement : celle du Collège de sociologie de Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski, Pierre Libra et Jules Monnerot⁸². Ce n'est pas un hasard si deux des auteurs qui ont influencé la rédaction de l'« Interrogatoire du masque », Denis de Rougemont et Roger Caillois, ont été parmi les participants les plus assidus du Collège. La *sociologie sacrée* qui a fait l'objet des conférences du Collège (qui, en dépit de son succès auprès du public, n'a été actif que de 1937 à 1939), est née de la tentative d'influencer la société par une pratique intellectuelle hétérodoxe. L'intention qui sous-tend les déclarations collectives des fondateurs est de ne pas laisser au fascisme le monopole du sacré, compris comme le fondement irrationnel qui se trouve à la base de toute communauté humaine. Même s'il ne connaît pas l'activité en détail – les actes seront publiés en partie, seulement en 1979 – Starobinski mentionne néanmoins les textes des participants aux réunions du Collège parmi ses lectures sur la pensée mythique, aux côtés de ceux de Sigmund Freud et Otto Rank⁸³. Starobinski se demande également quelle est l'origine de l'aliénation de l'individu moderne, de la dévalorisation de l'apparence et de la sphère du sensible, de l'impossibilité d'accepter le monde tel qu'il est, même au prix de devoir le détruire et en créer un nouveau. Entre la fin des années 1940 et le début des années 1950, il commence à s'interroger sur l'hypothèse selon laquelle l'origine de cette attitude réside dans les relations complexes – tant d'imitation que de rejet ou de compétition – que l'art, la littérature et la philosophie ont entretenues avec la science moderne triomphante.

L'inspiration philosophique la plus importante à ce stade de la formation de Starobinski est sans doute le « *bilinguisme*

82 Cf. Hollier 1979.

83 Cf. Starobinski 1989c, 173sq.

radical »⁸⁴ de Bachelard : la lecture des textes du grand épistémologue encourage le critique à inclure ses intérêts médico-scientifiques dans ses projets de recherche en littérature française. À l'instar de Bachelard, Starobinski tente de porter un regard sur l'histoire récente en tenant compte de l'« existence simultanée » et de l'« alternance rythmée »⁸⁵ des langages artistiques et scientifiques à partir de la modernité. Par conséquent, les études littéraires et médicales menées en parallèle par Starobinski commencent à converger dans des projets qui les incluent tous les deux⁸⁶. À partir de ce moment, le critique se souvient :

Cette sorte de *vision binoculaire* – un œil sur la médecine et le développement de la science et l'autre sur l'aventure intellectuelle de l'homme européen et ses expressions littéraires – a été ma forme de vie, ma forme de pensée⁸⁷.

Le déplacement progressif des frontières entre littérature et science, le *nouveau partage* des savoirs qui s'est développé suite à l'affirmation des technosciences devient l'un des objets d'étude favoris de Starobinski, comme le montrent bien certains écrits inédits, parmi lesquels une série de notes manuscrites intitulées *La technique et la vie*. Ces notes auraient pu être prises lors d'une des réunions de la Société genevoise de philosophie, qui se réunissait depuis le XIX^e siècle dans l'arrière-salle du Café Landolt, à quelques pas de l'université⁸⁸ ; ou peut-être lors de la deuxième édition des Rencontres internationales de Genève, en 1947, consacrée au thème *Progrès technique et progrès moral*. Dans ces pages, se trouvent des ébauches de réflexion quant aux implications philosophiques du progrès technico-scientifique, entendu comme un effort dirigé vers la « connaissance rationnelle et mathématique » de la nature, et donc vers l'utilisation

84 Starobinski 1984, 236.

85 *Ibid.*, 234.

86 Cf. Danou 2001, Jackson 2001 et Pogliano 1990.

87 Ferrari 1990, 15 : « Questa specie di *visione binoculare* – un occhio sulla medicina e lo sviluppo della scienza e l'altro sull'avventura intellettuale dell'uomo europeo e le sue espressioni letterarie – è stata la mia forma di vita, la mia forma di pensiero » (ma traduction, soulignement ajouté).

88 Correspondance privée de l'auteur avec Jean Starobinski, avril 2012. Parmi les participants, Starobinski rappelle Jeanne Hersch, Georges Cottier, Henri Reverdin et René Schaerer.

de cette connaissance « pour l'avantage des hommes »⁸⁹. Il apparaît qu'elles s'inscrivent dans la continuité des textes sur la poésie de Jouve et de l'« Interrogatoire du masque ». Le critique se demande si l'être humain ne se trouvera pas toujours face à des forces qu'il ne peut pas comprendre et contrôler et ce, même après la fin des régimes totalitaires. De nos jours, ces forces sont appelées « technocratie »⁹⁰ et « machinisme »⁹¹, et elles représentent l'aboutissement du processus pour lequel « la technique [s'est] développée hors de l'humain, contre l'homme ; selon des nécessités qui forcent les hommes à obéir »⁹².

Le « machinisme » est également défini comme le résultat du progrès incontrôlé de multiples techniques, chacune se développant selon sa propre loi, chacune s'étant retranchée dans son domaine de spécialisation, ignorant ce qui se passe dans les autres. Dans un tapuscrit sans titre sur la médecine et la société de la même époque, Starobinski applique le même raisonnement à la science médicale :

89 Starobinski, *La technique et la vie*, ALS, 12. Ce faisant, il déclare vouloir abandonner tout préjugé et commence donc par contester les arguments de ceux qui s'élèvent en « ennemis de la technique [...] au nom de la vie » (*ibid.*, 1). Selon ces détracteurs, la technique implique une « mécanisation » de la vie des êtres humains, c'est-à-dire leur soumission « à des habitudes et à des gestes monotones – comme dans le travail à la chaîne » (*ibid.*, 4) ainsi qu'une perte de la capacité de « contemplation » et de la possibilité d'attribuer des « valeurs » (*ibid.*, 3) sur la base de la beauté et pas seulement de l'utilité ou de la valeur commerciale. Ils affirment – comme beaucoup le font déjà, à partir du romantisme (*ibid.*, 5 – que la mécanisation progressive abrutit les hommes et génère un monde « laid et stéréotypé » (*ibid.*, 4). La réponse de Starobinski est sous le signe de l'optimisme : rien n'empêche le développement technico-scientifique de libérer de plus en plus les hommes du travail et de les ramener à la contemplation, en contribuant à la création, un jour, d'objets d'une grande beauté. Le critique conclut que, puisque « le machinisme est encore dans l'enfance [...] Il ne faut pas prendre ses imperfections transitoires pour un défaut définitif. À mesure que le mécanisme se perfectionne, les hommes sont libérés. [...] En résumé, les accusations des adversaires de la technique sont mal fondées. Elles ne veulent pas tenir compte des perfectionnements que la technique est susceptible de recevoir. Elles prennent des difficultés transitoires pour des vices définitifs » (*ibid.*, 9 et 10).

90 *Ibid.*, 1.

91 *Ibid.*, 4.

92 *Ibid.*

Le souci de précision expérimentale et d'efficacité pratique a pris le pas sur le souci d'unité. Il importe peu au médecin moderne qu'il agisse en vertu d'une connaissance parfaitement coordonnée de la physiologie, de la physiopathologie et de la thérapeutique ; l'important, c'est d'avoir de bonnes bases d'action, et tant pis si ces bases ne concordent pas toutes entre elles. Pour prix de son renoncement à l'unité, la médecine moderne a gagné un pouvoir d'action bien supérieur⁹³.

Grâce à leur spécialisation, les technosciences gagnent en rationalité et en efficacité, mais elles sacrifient en même temps la possibilité de se donner une vue d'ensemble de leurs propres progrès et, surtout, de se fixer des objectifs communs. Lorsque ce processus de fragmentation est appliqué à la médecine, et donc à une science qui concerne l'être humain dans son ensemble, son caractère paradoxal paraît encore plus évident : le médecin devient le spécialiste d'un organe ou d'un appareil, qu'il pourra traiter efficacement certes, mais sans tenir compte de l'irréductible complexité psychophysique de son patient. Toutefois, la solution envisagée par Starobinski n'est pas d'essayer à tout prix de retrouver une unité théorique globale qui superviserait l'application pratique des différentes disciplines. Au contraire, l'« exigence d'unité » en science est l'un des principaux objectifs polémiques du critique, qui la considère comme une « exigence passionnelle »⁹⁴, voire une « notion mystique »⁹⁵.

Le Fonds Jean Starobinski conserve également un manuscrit dactylographié sur Descartes de plus de cent pages et rédigé en plusieurs versions. Starobinski fait référence à cette étude dans un entretien en 1990 : « À cette époque, vers la fin des années 1940, j'avais été tenté par un travail – qui n'aurait certes pas été le premier – sur *Descartes et la médecine*, et en particulier sur sa neurologie. Le texte est resté largement inédit, à part une publication un peu périphérique, dans une revue belge. »⁹⁶ En effet, après avoir obtenu son diplôme de médecine en 1948, Starobinski commence à envisager l'idée d'une thèse de doctorat en histoire de la médecine sur Descartes, influencé par

93 Starobinski, *À l'heure qu'il est, la médecine...*, ALS, 4.

94 *Ibid.*, 8.

95 *Ibid.*, 9.

96 Barras 1990, 3294.

la lecture suivie de la fréquentation d'Henri Gouhier⁹⁷ (qu'il avait rencontré aux Décades de Royaumont en 1949). Bientôt, l'idée de travailler sur ce sujet peu original est abandonnée et seule la conclusion est publiée, en 1953, dans la revue *Synthèse*. Les passages les plus intéressants de ce texte sont en fait ceux dans lesquels Starobinski revient sur les origines de la science moderne et en particulier de la médecine.

Selon la critique, les modernes ont hérité de Descartes la simplification de la théorie de la causalité aristotélicienne. Descartes réalise cette simplification en attribuant aux phénomènes la seule cause efficiente, « constatation profonde et rassurante, de voir la matière partout semblable à elle-même, travailler partout selon les mêmes constantes »⁹⁸. La cause efficiente ne fait l'objet que d'une description quantitative et donc mathématique : « Ce qui nous est resté de Descartes, ce n'est donc pas l'explication, mais l'idée de la recherche quantitative. »⁹⁹ Cette démarche a, pour Starobinski, deux ordres de conséquences.

Le premier, est que la simplification du concept de causalité s'est immédiatement reflétée dans l'image de l'être humain. Le fait de séparer le corps de l'âme et de le considérer comme matière, implique qu'il obéisse aux mêmes lois qui régissent tous les autres phénomènes physiques. Ainsi, le corps, dans la pensée de Descartes, « possède », selon Starobinski, « une architecture intelligible, il est sans lacune, et il ne reste aucun résidu d'inconnu dans l'agencement de ses organes »¹⁰⁰. Cette image dédoublée de l'être humain proposée par Descartes se révèle certes erronée pour le Genevois ; mais il s'agit d'une erreur féconde, car la séparation entre le corps et la pensée, bien que critiquée déjà par les contemporains de Descartes, est présente dans les réactions des savoirs humanistes à la naissance des sciences exactes, étant donné que « tout le dix-huitième siècle dissertera encore passionnément sur les *rapports du moral et du physique* »¹⁰¹.

97 Cf. notamment Gouhier 1937.

98 Starobinski 1953c, 337.

99 *Ibid.*

100 *Ibid.*

101 Starobinski, *Descartes et la médecine*, ALS, 31.

Le second ordre de conséquences est plus important pour notre parcours. Selon Starobinski, le repositionnement du corps humain dans la sphère des phénomènes naturels permet à Descartes de penser la science comme une recherche « de maîtrise et de possession »¹⁰² de la nature pour le bien de l'humanité. En même temps, il l'amène à considérer la médecine comme l'application de la science directement sur l'être humain, dans le but d'atteindre le bien-être physique et moral par la maîtrise et la possession de son corps et de son esprit :

Descartes, qui propose une science à l'ombre d'une métaphysique, est le premier à formuler l'espoir d'une transformation du monde par le moyen d'une technique issue d'un savoir mathématisé, c'est-à-dire quantitatif. Il ne se tient pas content d'une science purement contemplative et spéculative. Il faut encore que cette science apporte quelque utilité à la vie humaine. C'est un point capital de la pensée de Descartes, que trop de commentateurs passent sous silence, satisfaits du seul exposé des idées théoriques et du système métaphysique. Mais pour la pensée de Descartes, le fruit de la méthode ne devait être seulement un savoir satisfaisant pour l'esprit, mais une utilisation des connaissances à des fins toutes pratiques. Et parmi les utilisations pratiques des vérités conquises, Descartes situe la médecine en première place¹⁰³.

Dans ce projet de thèse, Starobinski en vient donc à suggérer que la science doit se donner pour but le « bonheur humain », comme dans *La technique et la vie*¹⁰⁴. La science moderne a parcouru une voie bien différente : « À mesure que notre savoir s'est précisé, écrit Starobinski, il s'est fragmenté »¹⁰⁵, et ce qui a été gagné en termes d'efficacité a été perdu en termes de beauté, de plaisir et de contrôle, à tel point que certaines manifestations de la science et de la technologie (qui sont évidemment des produits de la société humaine) peuvent être perçues comme des forces étrangères et hostiles.

Starobinski propose alors de remettre dans les mains des êtres humains les essors apparemment inhumains de la technologie et de la science modernes. Dans son texte sur *La technique et la vie*, il souligne que « les problèmes commencent là où

102 *Ibid.*, 32.

103 *Ibid.*, 24-25.

104 Starobinski, *La technique et la vie*, ALS, 17.

105 Starobinski 1953c, 338.

cessent nos pouvoirs de prévision » et appelle à la nécessité de créer une « nouvelle technique ; la technique de l'utilisation des techniques », qui puisse restituer aux êtres humains la possibilité d'en gouverner l'évolution¹⁰⁶. À ce moment précis de son parcours intellectuel, Starobinski propose « un retour à la pensée philosophique » ainsi qu'une vaste discussion publique sur les « variations sociales déterminées par l'emploi des techniques »¹⁰⁷.

Le troisième thème qui traverse les réflexions de Starobinski entre la fin des années 1940 et le début des années 1950, est étroitement lié aux mythes politiques et à l'affirmation du langage scientifique : la condition juive. Pour Starobinski, la situation d'exclusion, d'isolement et de déracinement qui a souvent caractérisé les Juifs en Europe est devenue la condition universelle de l'être humain contemporain, d'abord face au totalitarisme, puis à la domination des technosciences dans les sociétés post-conflits. De cette condition découle la « relation *manquée* avec autrui et avec le monde extérieur »¹⁰⁸ qui marque le monde contemporain.

Les textes de Starobinski concernant la condition juive sont tous antérieurs à 1950. Il s'agit de deux écrits sur Israël et l'identité juive, auxquels il faut ajouter la préface à sa traduction de *La colonie pénitentiaire* de Kafka et un article sur le « judaïsme »

106 Starobinski, *La technique et la vie*, ALS, 15.

107 *Ibid.*, 16. Dans les notes prises en vue d'une conférence sur « Descartes et la science » à la section des sciences de l'Institut national genevois (dont on trouve un compte-rendu dans le *Journal de Genève*, 8 juin 1950, 5), Starobinski critique l'aspiration à la totalité de la science moderne. Il oppose l'image « inachevée » du monde que la science propose en partant de Newton à l'« ambition » cartésienne de donner naissance à une science totale, qui devrait découler de la capacité à suivre sans erreur toute la chaîne des causes et des effets qui se manifeste dans l'univers. Pour arriver à ce résultat, Descartes met la théorie au premier plan en négligeant les vérifications expérimentales et arrive à dessiner l'« arbre de la philosophie [...] dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale » (Starobinski, *Descartes et la science*, ALS, 5, la citation est tirée de René Descartes, *Les Principes de la philosophie. Lettre-préface de l'auteur*). Dans le cahier où on trouve les notes intitulées « La technique et la vie », on peut également voir un dessin au crayon de cet arbre, que Starobinski désigne comme « l'arbre de la connaissance » (Starobinski, *La technique et la vie*, ALS, 12).

108 Starobinski 1950b, 287.

de l'écrivain pragois, ainsi que d'autres textes conservés dans le Fonds Jean Starobinski, notamment des carnets de notes et des échanges épistolaires avec des intellectuels juifs¹⁰⁹.

Dans un article écrit en 1946 pour *La Terre retrouvée*, le journal officiel du Keren Kayemet Le-Israël, qui soutient le sionisme et le rejet d'une nouvelle assimilation¹¹⁰, Starobinski s'exprime au nom du peuple juif avec une intonation passionnée et indignée que l'on ne retrouvera pas dans ses écrits plus tardifs. Le procès de Nuremberg touche à sa fin et l'horreur des camps a été révélée au monde entier. S'appuyant sur le discours du procureur général britannique Hartley Shawcross, qui a ouvert le procès, Starobinski affirme que la justice punitive est bien simple si on la compare à la justice distributive et que la vengeance des morts dans les camps sera plus facile que l'aide aux survivants. Le cas d'Israël est considéré par Starobinski comme un avertissement universel : « Le fondement spirituel d'Israël est de proclamer, non pas pour lui, mais pour tous les hommes, une justice toujours plus profonde et plus universelle. »¹¹¹ Dans un autre texte,

109 Pour avoir une vision complète de la question, ce corpus doit être complété par un commentaire de Starobinski dans le cadre des Rencontres internationales de Genève de 1946, comme l'a affirmé Carmelo Colangelo (2001a, 125q.) : « En proclamant ma préférence pour la justice, je sais que j'obéis à l'un des impératifs constants du judaïsme. Les prophètes de la « nouvelle Europe » ont prétendu s'en passer, et ils ont fait aux hommes et aux femmes de ma religion le terrible honneur de les considérer comme leurs ennemis mortels... Il semble pourtant que l'on ait assez vite oublié ces six millions de morts juifs, et tout semble se passer ici comme si l'esprit européen, dans sa généralité abstraite, ne s'en portait pas plus mal qu'auparavant. [...] Pour moi, je crois que le bruit de toutes nos phrases ne parvient pas à couvrir le silence de ces morts. On dit que les morts crient justice. Non, ils se taisent et c'est bien plus grave » (Starobinski, 1947b, 238). Starobinski donne également une conférence pour la Société genevoise d'études allemandes à l'occasion du XXV^e anniversaire de la mort de Kafka

110 Keren Kayemeth LeIsrael signifie en hébreu, « fonds pour la création d'Israël ». Il a été fondé en 1901 à Bâle (en Suisse) afin d'acheter des terres en Palestine et préparer les pionniers sur le terrain.

111 Starobinski, *La justice est seulement pour les morts*, ALS, 7. L'article connaît un certain succès et Elian-Joseph Finbert demande à Starobinski de collaborer à nouveau avec *La Terre retrouvée* et, ensuite, avec l'American League for a Free Palestine et sa nouvelle revue, *La riposte*, en écrivant des articles sur la vie intellectuelle des Juifs suisses (cf. *Lettre d'Elian-Joseph Finbert à Jean Starobinski*, 8 août 1945 et 13 novembre 1946, ALS). Starobinski n'accepte que l'invitation à rédiger la *Note sur le judaïsme de Kafka* précitée, pour un

« Essai de définition », publié dans le numéro monographique de *Confluences* de 1947 intitulé *Bilan juif*, Starobinski tente une nouvelle fois de définir l'identité juive à partir de l'articulation entre universel et individuel, mais cette fois de manière plus complexe. Pour le critique, les Juifs ne sont plus un peuple. Peut-être l'étaient-ils autrefois, mais ce qui les unit réellement à ce moment de l'histoire est la tentative de trouver une nouvelle unité de langage, de conscience et d'action après la catastrophe représentée par le nazisme et le fascisme. Israël n'est donc pas « une communauté réalisée, mais l'attente d'une communauté, – l'attente d'une unité, qui ne serait pas seulement l'unité d'un peuple entre les peuples, mais l'unité de tous les peuples au-delà de toute notion de peuple »¹¹². Cette « attente d'une communauté » comme réponse à la persécution est possible parce que les Juifs ont toujours été privés d'unité territoriale, linguistique et sociale, parce qu'ils se sont insérés dans des cultures différentes de la leur au point de devenir capables de penser ce qui réunit les êtres humains en dépassant les limites des cultures nationales. L'« esprit juif, écrit Starobinski, est partout, mais il est nulle part. »¹¹³ Par conséquent, il peut conclure que des esprits comme ceux de « Spinoza, Bergson, Kafka » représentent les « grands témoins de l'esprit juif » précisément parce qu'ils se sont tenus à l'écart du judaïsme traditionnel¹¹⁴. Ce que l'esprit juif produit, il l'offre en cadeau, sans rien garder pour lui :

Parce qu'Israël est sans pouvoir, sans armes, sans défenseur, son histoire (jusqu'à ce jour) se confond avec celle de l'homme « essentiel » – de l'homme dépouillé de toutes prérogatives et réduit à sa seule dignité d'homme, nu et démuné en face des puissants¹¹⁵.

numéro monographique des *Cahiers du Sud* consacré aux *Aspects du génie d'Israël*. Miriam Bath-Ami lui demande également de collaborer avec ses éditions Rodstein (*Lettre de Miriam Bath-Ami à Jean Starobinski*, 15 septembre 1946, ALS) et souhaite qu'il devienne membre de Hillel, l'organisation mondiale des étudiants juifs (*Lettre de Miriam Bath-Ami à Jean Starobinski*, 23 décembre 1946, ALS).

112 Starobinski 1947a, 45.

113 *Ibid.*, 51. Peut-être que Starobinski fait ici référence à Cohen 1904, chap. XVI.

114 Starobinski 1947a, 50.

115 *Ibid.*, 53. En se référant à ces textes, François Azouvi compare le nom de Starobinski à ceux de Raymond Aron et Vladimir Jankélévitch, qui incarnent « un franco-judaïsme capable à la fois de voir la spécificité juive et de la penser dans un horizon d'universalité [...] sans référence obvie à

Les articles sur le judaïsme et Israël contiennent en résumé l'une des questions qui traverseront à bien des égards toute la réflexion de Starobinski, à savoir la question du rapport entre la reconnaissance de l'individu et le besoin naturel d'universalité de l'être humain – une universalité qui est cependant toujours destinée à lui échapper. Dans une brève intervention aux Rencontres internationales de Genève de 1946, Starobinski affirme que la tragédie des totalitarismes a été de vouloir atteindre la « totalité » le plus rapidement possible, en excluant brutalement tout ce qui ne pouvait y être intégré avec agilité, mettant ainsi en scène une « caricature » de l'« ambition de totalité » physiologique de l'être humain :

Nous sommes hantés par l'idée d'une prodigieuse alternative : tout ou rien. [...] Mais l'autre terme de l'alternative, le tout, me paraît poser un problème plus angoissant encore, par cela même que toute déception dans la poursuite du tout risque de nous précipiter vers le rien. Sommes-nous ou non capables de réaliser ce tout ? Pouvons-nous faire en sorte que nous nous sentions exister en fonction d'un tout, qui serait nous et plus que nous-mêmes, sans rien qui nous échappe. Le totalitarisme a été la caricature de cette ambition de totalité : il a voulu faire cette totalité au plus vite, ici et maintenant, quitte à supprimer brutalement tout ce qui ne pouvait être intégré¹¹⁶.

À partir des années 1943-44, l'étude et la traduction des textes de Franz Kafka remplacent graduellement les réflexions sur les questions liées à la naissance d'Israël et l'engagement dans la communauté juive de Genève¹¹⁷. Pendant la guerre et jusqu'en 1950, l'étude de l'écrivain de Prague constitue un engagement

la tradition religieuse ». Surtout, Azouvi souligne que, pour Starobinski, la particularité de la condition juive est de pouvoir « articuler cette dimension particulariste dans une perspective d'universalité » (Azouvi 2010). Jusqu'en 1942, Starobinski participe également aux réunions de la Jeunesse israélite de Genève, qui organise principalement des spectacles, des soirées et des activités récréatives afin de maintenir la communauté juive unie, au-delà de la traditionnelle séparation entre ashkénazes et séfarades (on sait que Starobinski a cessé de participer aux réunions par la *Lettre de la direction de la Jeunesse israélite de Genève*, 6 novembre 1942, ALS).

116 Starobinski 1947b, 297-299.

117 Dans le Fonds Jean Starobinski, qui respecte l'ordre dans lequel le critique a conservé les documents dans ses archives privées, les projets d'articles sur ces questions sont conservés dans les mêmes dossiers que les manuscrits sur Kafka.

constant, puisqu'il a décrit mieux que n'importe qui la « marche inconsciente mais rigoureuse vers la catastrophe »¹¹⁸ et, en même temps, la « frustration »¹¹⁹ de ne rien pouvoir faire pour l'empêcher. Kafka représente donc « une conscience juive blessée et comme saisie d'avance par l'horreur », ce qui amène Starobinski à la conclusion suivante :

Tout se passe comme si la pente fatale de l'imagination de Kafka correspondait à l'inclination catastrophique de notre temps. En accentuant, sous la pression d'un inconscient redoutable, les images de 1913, Kafka produit le monde de 1944¹²⁰.

Grâce aux carnets de notes conservés dans le Fonds Jean Starobinski, on constate que Kafka devient à cette époque le centre du travail intellectuel de Starobinski¹²¹. Dans la bibliographie qui accompagne le travail de traduction des nouvelles et des journaux intimes, des écrits de Dostoïevski, Heidegger, Jaspers, Kierkegaard, Mallarmé, Sartre et Wahl sont cités. On y trouve également des notes prises au cours des discussions avec le père Georges Cottier (futur cardinal, à l'époque professeur de philosophie à l'Université de Genève) et Blanche Reverchon (qui lui propose une interprétation psychanalytique de *La muraille de Chine* de Kafka). Il est particulièrement intéressant de noter la présence, dans cette liste, des titres de certains des écrits de Martin Buber. Il s'agit de *Drei Reden über das Judentum* de 1911, dans lesquels Buber insiste sur le mythe et la tradition comme éléments essentiels de l'identité juive, de *Ich und Du* de 1923, dans lequel il souligne l'importance de la *Beziehung*, la relation authentique que seul le dialogue peut établir entre deux êtres humains¹²², et de l'article *Die Frage an den Einzelnen* de 1936, où Buber propose un rapprochement entre les

118 Starobinski 1945a, 14. Il s'agit d'une version élargie de l'essai publié dans *Lettres* (1943b). Sur le même sujet, cf. donc également Starobinski 1943b, 10.

119 Starobinski 1945a, 24.

120 *Ibid.*, 63.

121 ALS, boîte 5.

122 Au cours d'un entretien, Starobinski a rappelé que Buber « était l'écrivain juif qui avait la conscience la plus juste et la plus sobre de la situation de l'homme dans l'âge technologique » (Berger/Rollandet 2016, 14). Bien que Starobinski n'ait jamais traité de philosophie religieuse, deux termes chers à Buber, à savoir *Gegenwart*, présence, et *Beziehung*, relation, seront fondamentaux dans la réflexion plus ouvertement éthique du Genevois.

pensées de Søren Kierkegaard et de Max Stirner. L'intérêt que Starobinski porte à ces textes de Buber montre à quel point il est orienté vers un sionisme philosophique plutôt que politique. Si Starobinski a été sioniste, comme l'a écrit François Azouvi, il a partagé le même sionisme qu'il attribuait à Kafka : celui d'un « horizon désiré »¹²³.

La traduction des œuvres de Kafka en cours chez Gallimard avait été interrompue à cause de l'occupation nazie. L'initiative de Starobinski d'écrire un article sur Kafka pour *Lettres* et de traduire « La colonie pénitentiaire » ainsi que d'autres nouvelles et quelques passages des « Journaux » pour la LUF s'inscrit pleinement dans la mission que les fondateurs des deux réalistes éditoriales s'étaient donnée. Starobinski explique, dans un article de 1950 intitulé de manière significative « Note sur le judaïsme de Kafka », la « fascination »¹²⁴ que l'écrivain exerce sur lui à cette époque :

Le déracinement et l'insécurité, exprimés par Kafka aux environs de 1920, n'ont fait qu'anticiper la condition angoissante et absurde qui, à partir de 1940, est devenue le lot commun des Européens : en sorte que ce qui passait, il y a quelques années, pour une description de la situation juive, étend aujourd'hui sa portée et devient une peinture exacte – universellement vraie – de la misère de l'homme moderne¹²⁵.

Selon Starobinski, dans les textes de Kafka, des expériences intérieures autrement inexprimables « prennent corps » et deviennent « organisme »¹²⁶ par l'effet de la rencontre avec trois thèmes *mythiques* : le corps, l'animalité et la construction. Starobinski s'attarde surtout sur le troisième thème, qui peut être considéré comme le véritable fil conducteur dans son choix des textes à traduire – et qui est présent en quelque sorte également dans les études sur la technique que nous avons déjà analysées. Dans les notes rédigées pour la traduction de Kafka, Starobinski remarque que les grandes constructions décrites dans certains des récits qu'il traduit – la machine de *La colonie pénitentiaire*, la Grande Muraille, la Tour de Babel, la

123 Cf. Azouvi 2010 et Starobinski 1950b, 289.

124 *Ibid.*

125 *Ibid.*, 290.

126 Starobinski 1945a, 53.

tanière, le pont, etc. — portent en elles-mêmes leur propre ruine, puisqu'elles sont créées par un être qui perçoit la mort imminente et qui « se traduit lui-même dans la construction ». Et lorsque cette construction est le résultat d'un effort collectif, elle témoigne d'un échec qui symbolise « d'avance tous les malheurs de notre temps »¹²⁷.

Tout comme la condition juive s'est étendue à tous les Occidentaux, l'œuvre de Kafka est ainsi devenue universelle, sans le prétendre jamais, mais simplement en « annonçant, d'une voix singulière, que la solitude est grande et que le dialogue fait défaut »¹²⁸. Dans ses textes, il y a toujours une « *autre chose* » qui n'est pas explicite : une angoisse générée par la conscience qu'il existerait, « ailleurs »¹²⁹, une décision hostile qui a été prise contre les protagonistes de ses récits et romans, et face à laquelle ils sont sans défense. Même l'intérieur des maisons est menaçant, dans l'œuvre de Kafka : des forces cachées derrière des murs, dans des pièces inaccessibles, agissent « malgré leur absence, ou peut-être grâce à cette absence elle-même »¹³⁰. L'*absence* est la véritable figure du pouvoir kafkaïen, qu'il s'agisse de celui caché dans le Château ou celui du Tribunal dont les portes resteront toujours fermées ; ou encore de celui, encore plus mystérieux, qui confine Gregor Samsa dans sa petite chambre.

Dans son discours pour les Rencontres internationales de Genève de 1995, Starobinski fera à nouveau appel au thème de l'absence, ce sentiment d'aliénation qui caractérise les femmes et les hommes contemporains, reprenant ce faisant une fois de plus l'un des mots-clés de sa lecture du pouvoir chez Kafka¹³¹.

127 Starobinski, *Notes rédigées en vue de la traduction de Franz Kafka, La colonie pénitentiaire. Nouvelles suivies d'un Journal intime*, ALS.

128 Starobinski 1950b, 288.

129 Starobinski 1945a, 21.

130 Starobinski, 1947c, 26.

131 Starobinski 1996b, 24.

Médecine et philosophie

Starobinski découvre l'épistémologie grâce à Marcel Raymond, qui avait été très impressionné par *La formation de l'esprit scientifique* de Gaston Bachelard (1938) et qui conseillait à ses étudiants de le lire. En outre, il faisait souvent allusion lors de ses leçons à *La psychanalyse du feu* (1938), *L'Eau et les Rêves* (1941) et *L'Air et les Songes* (1943). La séparation radicale entre imagination et science théorisée par Bachelard représente, aux yeux de Raymond, la meilleure justification pour continuer à enseigner et à pratiquer les langages artistiques et littéraires à une époque où les technosciences, qui participent tant des horreurs de la guerre que des merveilles du progrès, sont sur le point d'accaparer toute la scène publique¹³². C'est donc grâce à Raymond que Starobinski découvre Bachelard et commence à lire systématiquement ses textes, qui seront une source d'inspiration importante pour ses réflexions dans le domaine philosophico-scientifique. Mais c'est plutôt la lecture des œuvres de Georges Canguilhem qui permet à Starobinski de prendre connaissance des recherches de certains savants qui critiquent, d'un point de vue interdisciplinaire, les sciences quantitatives, en les considérant comme inaptes à comprendre la vie dans ses aspects biologiques, psychologiques et culturels. Canguilhem reprend le concept d'*Umwelt* de Jakob von Uexküll, discute des études de René Leriche sur la douleur et fait souvent référence à l'*Allgemeine Psychopathologie* de Karl Jaspers (1913). Il lit les pathologistes vitalistes allemands Ludwig Aschoff, Gotthold Herxheimer, Otto Lubarsch, Gustav Ricker et, surtout, Viktor von Weizsäcker, dont il apprécie l'anthropologie médicale basée sur une approche psychosomatique¹³³. Les théories de ces scientifiques ont en commun une orientation téléologique : dans leurs études sur l'inflammation des tissus, par exemple, ils sont les premiers à considérer ce phénomène comme un processus spontané d'autoréparation et non comme le simple effet de l'action nocive d'agents extérieurs. De plus, la

132 Cf. Raymond 1970.

133 Weizsäcker 1958.

lecture de *La structure de l'organisme* (1934) de Kurt Goldstein (qui lui avait été suggérée par certains de ses collègues médecins de l'Université de Strasbourg, le psychiatre Daniel Lagache et les physiologistes Charles Kayser et Marc Klein¹³⁴), s'avère fondamentale, pour Canguilhem, d'un point de vue philosophique.

Le caractère commun à tous ces chercheurs est qu'ils sont des médecins-philosophes (à l'exception de Bachelard, qui avait pourtant enseigné la physique et la chimie au lycée) : ils peuvent donc représenter un modèle possible pour Starobinski, qui est à cette époque encore indécis entre médecine, critique littéraire et philosophie. Il faut ajouter à cette liste Maurice Merleau-Ponty, dont le premier livre, *La structure du comportement* (1942), est fondamental pour Canguilhem, car il introduit en France les idées de Goldstein et de son collaborateur Adhémar Gelb ainsi que celles de leur principal adversaire, von Weizsäcker¹³⁵. Il n'est pas possible de comprendre l'origine et le développement de l'approche starobinskienne vis-à-vis de l'histoire de la médecine et, plus généralement, de la question des rapports entre la philosophie et la science, sans prendre en compte les réflexions de ces savants, leurs relations et leurs conflits. Un des éléments les plus originaux de l'œuvre starobinskienne réside en effet dans l'élaboration d'une histoire complexe des réactions intellectuelles des humanistes qui, à partir du XVII^e siècle, ont cherché à faire face à la diffusion du langage quantitatif de la science moderne par les stratégies les plus diverses, de l'assimilation au rejet, en passant par divers degrés de partage et même par la création de nouveaux champs de réflexion philosophique et d'expression artistique.

Starobinski a l'occasion de rencontrer Bachelard aux RIG de 1952. Comme il aime à le faire, l'épistémologue n'épargne pas les philosophes (en l'occurrence, il fait référence en particulier à Henri Bergson et Max Scheler), qui « se font mérite de tout recommencer, de s'affirmer par un commencement absolu » et prétendent à chaque fois être les créateurs ou les découvreurs de la véritable « philosophie première ». À cette occasion, Bachelard

134 Cf. Canguilhem 1980 et Bing/Braunstein/Roudinesco 1998, 122.

135 Cf. Contat 1989.

affirme que, d'Aristote à Bacon jusqu'à notre époque même, la philosophie a joué le rôle de discipline unificatrice, de doctrine du général qui vise à la fois à synthétiser les données des expériences individuelles et celles des expériences scientifiques dans les domaines les plus divers. Bachelard déclare que, lorsqu'elle opère de cette manière, la philosophie est simplement une science « fausse » qui implique « toujours un arrêt de l'expérience, un échec de l'empirisme inventif »¹³⁶. Contre les prétentions de la philosophie, Bachelard défend donc les raisons d'une vocation scientifique authentiquement moderne, que l'on peut définir comme « science continuée », car elle « s'engage dans un travail qui continue des travaux antérieurs et qui est appelé à rendre service à d'autres travailleurs »¹³⁷. Les traces des lectures et de la rencontre avec Bachelard sont nombreuses dans les cahiers et notes qui peuvent être consultés dans le Fonds Jean Starobinski. Au début du projet de thèse de doctorat sur *Descartes et la médecine*, par exemple, on trouve une citation significative du premier chapitre de *La formation de l'esprit scientifique* :

C'est dans l'acte même de connaître, intimement, qu'apparaissent, par une sorte de nécessité fonctionnelle, des lenteurs et des troubles. [...] La connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres. Elle n'est jamais immédiate et pleine. Les révélations du réel sont toujours récurrentes¹³⁸.

Et dans un carnet contenant des notes pour sa thèse, Starobinski commente encore cet ouvrage de Bachelard :

L'ensemble des vérités sur lesquelles nous appuyons aujourd'hui notre action a été constitué depuis peu de siècles. Notre savoir a été précédé d'un non-savoir. Il n'est aucune des notions pour nous évidentes que n'ait d'abord dû s'imposer contre une notion fausse, qui obstruait le chemin. La science n'a pas occupé un terrain vide, elle a dû conquérir [...] des domaines rencontrés par une fausse science,

136 Bachelard 1938, 46.

137 Bachelard 1951, 28. Après la conférence, Starobinski préside la discussion publique, à laquelle participent notamment Jean Wahl et Éric Weil. Dans son commentaire, Wahl défend et réévalue, contre Bachelard, la pensée de Scheler et Bergson, tandis que Weil insiste plutôt sur la neutralité de la science, sur son incapacité à juger de l'opportunité de l'application de ses propres découvertes (Starobinski 1952b, 175sq.).

138 Bachelard 1967, 13.

par un pseudo-savoir. Ces obstacles sont d'abord dans l'esprit même du chercheur¹³⁹.

Ces courts textes indiquent clairement quels sont les éléments de la pensée de Bachelard qui ont marqué Starobinski. Selon Bachelard, le savoir, pour être qualifié comme tel, doit comprendre ses propres limites, retracer continuellement ses frontières, se constituer en opposition à un non-savoir qui n'est pas relégué au passé, mais émerge à nouveau dans le « bon sens », dans les habitudes, dans les connaissances dites « populaires » et même dans les études de certains scientifiques.

Starobinski analyse ces thèmes bachelardiens notamment dans un article de 1984 intitulé « La double légitimité », dans lequel il souligne la capacité analytique du philosophe, qui est capable de prendre en compte à la fois « l'objectif de la connaissance (et le sujet de la science) » et « la rêverie (et le *cogito* du rêveur) »¹⁴⁰ afin d'élaborer une « poétique de l'erreur » et non une simple « histoire »¹⁴¹. D'ailleurs, Bachelard préfère se qualifier d'épistémologue plutôt que d'historien des sciences, comme il l'explique dans *La formation de l'esprit scientifique* :

L'historien des sciences doit prendre les idées comme des faits. L'épistémologue doit prendre les faits comme des idées, en les insérant dans un système de pensées. Un fait mal interprété par une époque reste un fait pour l'historien. C'est, au gré de l'épistémologue, un obstacle, c'est une contre-pensée¹⁴².

Ainsi, selon Starobinski, Bachelard devient le promoteur d'une théorie de la « dynamique de l'instant inaugural »¹⁴³ car il remet en question le positivisme et l'épistémologie continue de son époque, et suggère l'idée que, de tout temps, « l'esprit scientifique doit se former en se réformant »¹⁴⁴.

La rigoureuse séparation bachelardienne entre l'intellect et l'imagination ne cessera jamais d'être une source d'inspiration pour Starobinski : des quatre comptes-rendus sur des

139 Starobinski, *Carnet contenant des notes pour une thèse en médecine*, ALS.

140 Starobinski 1984, 233

141 *Ibid.*, 232.

142 Bachelard 1967, 15.

143 Starobinski 1984, 237.

144 Bachelard 1967, 20.

théories médicales publiés dans *Critique* entre 1951 et 1953, les deux premiers se caractérisent par une tentative de mise en évidence de certains éléments imaginatifs présents dans deux systèmes très discutés à l'époque, celui d'Alexei Speransky et celui de Hans Selye. Selon Starobinski, ces deux médecins aux aspirations philosophiques se sont livrés à l'une des rêveries évoquées par Bachelard : le désir de faire remonter à une explication unique des phénomènes parfois très différents observés en laboratoire. Dans son *Grundlagen der Theorie der Medizin* (1950), le Soviétique Speransky déclare justement qu'il ne peut y avoir de véritable théorie de la médecine tant qu'une méthode capable d'expliquer l'origine unique de toutes les maladies ne sera pas découverte. Sa proposition est que toute maladie dérive initialement d'une mauvaise réaction de l'organisme à certains stimuli externes, une erreur toujours causée par le système nerveux. « Il n'est pas étonnant dès lors que l'élément nerveux puisse passer pour initial et décisif » – commente Starobinski après avoir souligné les progrès récents de la médecine psychosomatique – « sitôt qu'on se refuse à chercher plus loin l'origine des séries causales »¹⁴⁵. Starobinski remarque que Speransky a beau jeu de mettre en évidence l'importance de la composante nerveuse dans un grand nombre de dysfonctionnements organiques lors de ses expérimentations, mais qu'il interrompt arbitrairement sa « décomposition »¹⁴⁶ analytique une fois l'importance du système nerveux central constatée. En d'autres mots, il renonce à expliquer les raisons de la prééminence du système nerveux sur les autres systèmes physiologiques et laisse plutôt émerger son désir de créer une théorie unifiée de la médecine et de trouver, pour elle, un « point de départ absolu »¹⁴⁷. Par conséquent, il se livre à des considérations que Starobinski juge purement idéologiques, à la base desquelles il y a une physiologie qui n'est rien d'autre que « l'image d'une société innervée par un parti unique »¹⁴⁸ comme l'était la société soviétique.

145 *Ibid.*

146 Starobinski 1951c, 358.

147 *Ibid.*

148 *Ibid.*, 361.

Une critique similaire vis-à-vis de l'ambition des scientifiques à apporter une explication unique à des phénomènes d'origines différentes revient dans un article sur le livre de Hans Selye *The Physiology and Pathology of Exposure to Stress* (1950). Cependant, Selye est conscient des limites et des lacunes de sa théorie contrairement à Speransky, bien qu'il n'ait pas su, lui non plus, résister à la tentation de sacrifier la complexité de la réalité à l'unité et à la simplicité d'un système. Sa théorie est née d'une erreur. Selye pensait avoir trouvé un troisième type de sécrétion hormonale ovarienne, différent de la folliculine et de la progestérone, mais les réactions qu'il avait détectées sur les cobayes après des injections d'extraits de sécrétions hormonales étaient en réalité dues à la présence d'impuretés et non à l'action d'une substance encore inconnue. Cependant, Selye, note Starobinski, « mis en présence du non-sens de son hypothèse initiale, [...] entreprend de donner un sens à ce non-sens »¹⁴⁹ et en profite pour étudier et comprendre la réaction d'un organisme soumis à l'agression d'agents extérieurs, comme celle qu'il a lui-même involontairement provoquée. L'idée développée par Selye est donc que l'organisme, par une réponse qu'il définit comme « stress », est capable de réagir à l'intrusion d'un élément étranger en renouvelant ses modes d'interaction avec le monde extérieur. En d'autres termes, le scientifique est convaincu que le corps est capable de donner un sens à ce qui n'en a pas, tout comme il l'a fait avec ses expériences après avoir réalisé que ses hypothèses sur la troisième hormone des ovaires étaient sans fondement. Starobinski reconnaît certes l'importance des recherches de Selye tout en signalant que son discours théorique contient en même temps des expédients rhétoriques et des « mythes », de même qu'une vision implicite de la vie incarnée dans un « corps vivant », comme une force capable de réagir et de transformer de manière intelligente l'environnement dans lequel elle se développe, sans pour autant se laisser « purement et simplement pénétrer par les forces qui agissent dans le monde environnant »¹⁵⁰. Outre ce genre de vitalisme naïf, Starobinski

149 Starobinski 1952a, 351.

150 *Ibid.*, 353.

trouve d'autres thèmes mythiques dans le livre de Selye, comme le « mythe romantique de la science », qui apparaît dans l'histoire de sa découverte, brillante et solitaire, d'une vérité qui, d'abord méconnue, se fraie lentement un chemin à travers l'incrédulité de ses contemporains. Ou encore comme la « thèse rousseauiste »¹⁵¹ pour laquelle « il est compréhensible que l'homme civilisé, protégé par les dispositions de l'hygiène et de la médecine préventive, voie diminuer le nombre des maladies qu'il subit, ce qui laisse par conséquent le champ libre aux maladies qu'il se donne »¹⁵².

La rédaction des articles sur les systèmes de Speransky et de Selye offre à Starobinski l'occasion de réfléchir sur deux thèmes principaux : la relation entre théorie et expérience ainsi que celle entre mythe, science et politique. La première question est également abordée dans plusieurs textes de cette période : le critique lie le langage scientifique à une image fragmentée du monde et la philosophie, l'art et la littérature, à la recherche d'une vision d'ensemble de la réalité. Toute la première partie de l'article sur « Descartes et la médecine » a pour but de montrer que « la grande faiblesse du système physique de Descartes est d'être construit sur une base inaccessible à l'expérience », ce qui le rend stérile dans le contexte de la science moderne, « autant dire une erreur »¹⁵³. Pour Starobinski, dans la science moderne, et en particulier en médecine, la théorie et l'expérimentation sont en dialogue constant. Une opération de « montage », fruit de la libre initiative et même de l'imagination du scientifique, est en effet nécessaire pour passer du plan de l'expérience à celui de l'hypothèse et vice versa, puisque l'expérience est réalisée sur la base d'une hypothèse théorique, qui doit cependant rester ouverte à toute modification à apporter en fonction des résultats pratiques¹⁵⁴.

Bachelard, nous l'avons vu, considère ces deux tendances opposées de la connaissance, à savoir la vérification expérimentale et l'ambition inverse de mettre en avant les besoins d'unité

151 *Ibid.*, 359.

152 *Ibid.*, 360.

153 Starobinski 1953c, 334.

154 *Ibid.*, 335.

et de synthèse théorique, comme un fait absolument naturel, une « nécessité de dynamisme psychologique » :

Comme la connaissance objective n'est jamais achevée, comme des objets nouveaux viennent sans cesse apporter des sujets de conversation dans le dialogue de l'esprit et des choses, tout l'enseignement scientifique, s'il est vivant, va être agité par le flux et le reflux de l'empirisme et du rationalisme¹⁵⁵.

Starobinski, pour sa part, approfondit le raisonnement bachelardien et signale également le danger d'un « *super-positivisme* imperméable à toute hypothèse qui ne serait pas aussitôt transformable en expérience, et immédiatement codifiable en chiffres et en graphiques »¹⁵⁶. Le critique ne conteste évidemment pas la valeur de l'investigation expérimentale et de la description quantitative des résultats, mais il se demande comment celles-ci peuvent comprendre adéquatement la vie si, au cours des expériences, l'organisme vivant est séparé de son environnement. Par conséquent, « la fragmentation analytique risque de créer de toutes pièces des phénomènes qui ne se retrouveront jamais en dehors des conditions expérimentales »¹⁵⁷.

Starobinski situe également ses réflexions dans une perspective politique lorsqu'il affirme que la théorie de Speransky reflète la structure de la société soviétique et que ce savant « construit l'organisme animal à la façon d'un organisme politique »¹⁵⁸. Lorsque Starobinski affirme que le « sociomorphisme » de Speransky représente « la pensée mythique par excellence »¹⁵⁹, il reprend l'un des thèmes qui l'ont occupé pendant la guerre, celui des mythes politiques, et le retravaille à la lumière de ses nouvelles connaissances épistémologiques. Certaines des rêveries que Starobinski tente de démasquer chez les médecins-philosophes Speransky et Selye (l'aspiration à offrir un nouveau départ à leur discipline, la réactivité du corps contre les agressions de l'extérieur, l'ambition de rassembler les données de l'expérience en une seule grande théorie) sont des

155 Bachelard 1967, 205.

156 Starobinski 1952a, 349.

157 Starobinski 1953a, 782.

158 Starobinski 1951c, 361.

159 *Ibid.*, 361.

traductions en langage scientifique de ce que le critique avait appelé « mythes » pendant la guerre (la construction de l'homme nouveau, l'unité du peuple qui doit marcher compact contre ses ennemis). Selon Starobinski, la superposition entre la pensée scientifique et la pensée mythique génère des aberrations tant dans le domaine de la science que dans celui de la sociopolitique. Ainsi, il apparaît que la nécessité d'imposer une norme pour le progrès scientifique déjà évoquée au sujet de *La technique et la vie*, où elle est définie comme « technique de l'utilisation des techniques »¹⁶⁰, traverse toute la pensée de Starobinski.

Encore en 2010, Starobinski prévient que ce que la science, malgré ses avancées, ne pourra jamais dire, « c'est la règle morale que nous devons respecter pour l'acquérir, et celle que nous devons respecter dans l'emploi de ses ressources », ainsi que « les impératifs moraux qui doivent être respectés quand on veut accéder au savoir exact »¹⁶¹. En dépit du fait qu'aucune autorité extérieure ne peut invoquer le droit de s'opposer à l'expansion et aux ambitions de la science, les questions cruciales deviennent celles du contrôle social de leurs progrès et des choix éthiques concernant leurs utilisations, car « la question de l'usage ou de l'abus des pouvoirs obtenus par la science n'est plus du ressort de la science, mais d'une décision libre »¹⁶². Quelle est donc la discipline qui doit superviser cette décision ?

Dans les années 1950, Starobinski n'apprécie pas les provocations de Bachelard contre les philosophes et prend ouvertement ses distances par rapport à certaines positions de l'épistémologue dans la conviction que la philosophie a encore un rôle à jouer vis-à-vis de la pensée scientifique¹⁶³. D'une part, le critique conteste toute tentative d'établir, entre la science et la philosophie, « une continuité hypothétique, comme si elles concernaient un même « objet » [l'] être – le monde, la vie »¹⁶⁴. D'autre part, il considère que le simple fait d'affirmer que chacune de

160 Starobinski, *La technique et la vie*, ALS, 16.

161 Starobinski 2011, 22.

162 Starobinski 1953a, 779-780.

163 Sur Starobinski et Bachelard cf. Trucchio 2013. Sur les relations entre la philosophie, la biologie et la médecine dans les écrits de Starobinski des années 1950, cf. Méthot 2019.

164 Starobinski 1953a, 778.

ces deux formes du savoir humain doit se limiter à parler sa propre langue sans s'intéresser à l'autre, ne tient pas compte des questions d'ordre philosophique qui se posent spontanément dans l'esprit du scientifique lorsqu'il réfléchit sur le sens de ses recherches ainsi que sur les motivations qui l'amènent à les entreprendre :

La tâche véritablement philosophique n'est pas de construire des cosmogonies métaphysiques qui couronneraient le dernier état de la connaissance scientifique, mais plutôt de réfléchir sur les conditions du savoir (et du non-savoir) de la science. [...] L'intimité de la science et de la philosophie ne peut se trouver valablement qu'au prix de la reconnaissance d'une distance essentielle entre la construction du savoir scientifique et la réflexion sur les moyens et les fins de cette construction. Une philosophie informée par la science n'est donc en rien une philosophie plus « scientifique », elle n'est pas non plus une philosophie plus agressivement antiscientifique : elle prend plus nettement conscience de ce qui la fait être philosophie, et, sans jamais prétendre assigner des bornes à la recherche quantitative, elle pourra éclairer de très haut le sens de cette recherche¹⁶⁵.

Starobinski écrit ces mots dans un compte-rendu sur *La connaissance de la vie* (1952) de Georges Canguilhem. Le Genevois connaît depuis longtemps la thèse de Canguilhem en médecine, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943), et la considère comme une « hybridation tout à fait prometteuse de la philosophie et de l'histoire de la médecine »¹⁶⁶. Entre l'exubérance polémique de Bachelard et la rigueur historique de Canguilhem, Starobinski préfère certainement cette dernière.

Les analyses de Bachelard sur les résidus de l'imagination psycho-affectifs et oniriques) présents dans le langage scientifique trouvent en effet dans les études de Canguilhem, son successeur à l'Institut d'histoire des sciences de la Sorbonne, une suite cohérente qui s'accompagne cependant d'un rejet du psychologisme du maître ainsi que de son aversion ostentatoire pour les philosophes qui s'occupent de science. La thèse de doctorat en médecine de Canguilhem et son étude suivante *La connaissance de la vie* représentent le modèle principal des

165 *Ibid.*, 779.

166 Barras 1990, 3294.

réflexions de Starobinski sur l'histoire de la médecine¹⁶⁷, et les notes ainsi que les brouillons des années 1940 cités précédemment ont déjà été influencés par une étude de Canguilhem sur « Descartes et la technique » (1937), dans laquelle la médecine est décrite comme la plus importante des techniques car destinée exclusivement au bien-être des êtres humains¹⁶⁸. En outre, nous avons vu à quel point Starobinski était, à l'époque, sensible aux questions politiques, et Canguilhem, qui avait adhéré au Comité de vigilance des intellectuels antifascistes et assisté en tant que médecin les résistants en Auvergne, représente une source d'inspiration également de ce point de vue.

Ce qui intéresse Starobinski dans la réflexion de Canguilhem c'est, en premier lieu, son idée que la compréhension correcte du vivant échappe aux sciences quantitatives et qu'elle n'est possible que par l'analyse des variations qualitatives des relations que les organismes établissent entre eux et avec leur environnement. Starobinski reproche à Hans Selye d'avoir recours aux « analogies classiques (et un peu faciles) de l'action et de la réaction »¹⁶⁹ pour identifier dans le stress la réaction d'un organisme à une agression extérieure. Canguilhem, philosophiquement plus avisé, insiste plutôt sur la capacité de chaque organisme à réinventer spontanément sa relation avec son environnement. Selon Starobinski, dans *Le normal et le pathologique*, la vie est conçue par Canguilhem en termes d'effort, d'énergie utilisée pour transformer le « milieu intérieur afin de faire face au milieu extérieur » : à chaque nouvelle relation, il y a « l'instauration d'une valeur originale »¹⁷⁰ qui ne peut pas être évaluée par rapport à un état antérieur. En d'autres termes, considérer un état comme pathologique par rapport à une normalité précédente n'a aucun sens. La vie possède donc un pouvoir (auto)normatif qu'elle peut exprimer et ce, même pendant la maladie : par conséquent, une connaissance médicale qui tente d'imposer à un organisme sa propre idée de normalité sera forcément une cause de souffrance.

167 *Ibid.*

168 Cf. Canguilhem 1937, surtout 79-80 et 84-85.

169 Starobinski 1952a, 353.

170 *Ibid.*

Dans ces années, Starobinski s'approprie le vitalisme que Canguilhem défend dans *La connaissance de la vie* : pas une théorie, ni une méthode, mais une « attitude » immanente, « une exigence permanente de la vie dans le vivant ». Canguilhem oppose son vitalisme au mécanicisme qu'il considère comme le regard que la vie (humaine) porte sur le phénomène de la vie elle-même, mais de l'extérieur, par la médiation de la science¹⁷¹. Pour comprendre l'origine de cette opposition, selon l'épistémologue français, il faut remonter aux origines du mécanicisme, c'est-à-dire à Descartes. Canguilhem rejette l'hypothèse marxiste selon laquelle, « derrière la théorie de l'animal-machine, on devrait apercevoir les normes de l'économie capitaliste naissante ». Pour ce faire, il invoque un argument de type historique lorsqu'il note que les « normes de l'évaluation capitaliste de la production » précèdent de plusieurs siècles la philosophie cartésienne¹⁷². Selon Canguilhem, à l'origine de la conception *machiniste* du vivant se trouve plutôt, la tentative cartésienne de simplifier la vision aristotélicienne de la nature en éliminant la cause finale à travers l'égalisation entre organisme et « technique machiniste »¹⁷³ – à savoir la construction de machines modernes complexes telles que des horloges, des fontaines, des automates, etc. Cependant, l'idée cartésienne, note Canguilhem, contient un paradoxe évident : les machines utilisées comme modèle pour expliquer le fonctionnement des organismes sont elles-mêmes un produit de la vie, de la vie humaine. De plus, elles sont dotées d'un *telos* : celui d'être utiles aux êtres humains. Ainsi, les objets conçus pour imiter la vie, ou plutôt le mouvement indépendant qui caractérise la vie et qui inspire la réalisation des *automata* du XVII^e siècle, sont devenus le modèle à travers lequel nous essayons d'expliquer la vie :

171 « La théorie hippocratique de la *natura medicatrix* accorde, en pathologie, plus d'importance à la réaction de l'organisme et à sa défense qu'à la cause morbide. [...] Le vitalisme médical est donc l'expression d'une méfiance, faut-il dire instinctive à l'égard du pouvoir de la technique sur la vie. [...] Le vitalisme c'est l'expression de la confiance du vivant dans la vie, de l'identité de la vie avec soi-même dans le vivant humain, conscient de vivre » (Canguilhem 1952, 105).

172 *Ibid.*, 135.

173 *Ibid.*

On ne peut pas [...] opposer mécanisme et finalité, on ne peut pas opposer mécanisme et anthropomorphisme, car si le fonctionnement d'une machine *s'explique* par des relations de pure causalité, la construction d'une machine ne se comprend ni sans la finalité, ni sans l'homme. Une machine est faite par l'homme et pour l'homme, en vue de quelques fins à obtenir, sous forme d'effets à produire. Ce qui est donc positif chez Descartes, dans le projet d'expliquer mécaniquement la vie, c'est l'élimination de la finalité sous son aspect anthropomorphique. Seulement, il semble que dans la réalisation de ce projet, un anthropomorphisme se substitue à un autre. Un anthropomorphisme technologique se substitue à un anthropomorphisme politique¹⁷⁴.

La simple opposition au mécanicisme ne suffit cependant pas à donner une nouvelle « vitalité »¹⁷⁵ au vitalisme dans le monde contemporain. Pour ce faire, Canguilhem propose de commencer par dépasser le vitalisme « classique », selon lequel l'être vivant représente une exception dans l'environnement physique auquel il appartient. Canguilhem le fait en utilisant un argument qu'il emprunte à Spinoza¹⁷⁶ :

Il ne peut y avoir d'empire dans un empire, sinon il n'y a plus aucun empire, ni comme contenant, ni comme contenu. Il n'y a qu'une philosophie de l'empire, celle qui refuse le partage, l'impérialisme. L'impérialisme des physiciens ou des chimistes est donc parfaitement logique, poussant à bout l'expansion de la logique ou la logique de l'expansion. On ne peut pas défendre l'originalité du phénomène biologique et par suite l'originalité de la biologie en délimitant dans le territoire physico-chimique, dans un milieu d'inertie ou de mouvements déterminés de l'extérieur, des enclaves d'indétermination, des zones de dissidence, des foyers d'hérésie. Si l'originalité du biologique doit être revendiquée c'est comme l'originalité d'un règne sur le tout de l'expérience et non pas sur des îlots dans l'expérience¹⁷⁷.

Le nouveau vitalisme doit également s'accommoder d'une question éthico-politique. La biologie vitaliste a été utilisée par l'idéologie nazie pour contrer le libéralisme (alors assimilé à la biologie atomiste et mécaniste) et pour soutenir la nécessité de créer une société *organique*, en l'occurrence totalitaire. De

174 *Ibid.*, 141.

175 *Ibid.*, 104.

176 Cf. Spinoza 1677, III, *Praef.*

177 Canguilhem 1952, 117.

nombreux biologistes allemands se sont convertis au nazisme en participant à cette « transplantaion sur le terrain politique du concept biologique de totalité organique »¹⁷⁸. La réponse de Canguilhem à cette ambivalence politique du vitalisme se fonde, une fois de plus, sur l'étude de l'histoire. Ce n'est pas la science qui a influencé la politique, mais la politique qui a récupéré de la science ce qu'elle lui avait donné jadis, quand Aristote avait décrit la structure et les fonctions de l'organisme à l'aide d'une analogie avec la société humaine, une métaphore qui a connu un grand succès au cours de l'histoire. Par conséquent, s'il ne fait aucun doute que les organismes vivants possèdent un « caractère authentique de hiérarchie fonctionnelle et d'intégration des fonctions de relation à des niveaux ascendants », cela n'implique pour autant que la biologie puisse servir de justification « pour une politique d'exploitation de l'homme par l'homme »¹⁷⁹.

Ces réflexions de Canguilhem représentent un modèle fondamental pour l'histoire des idées de Starobinski dans le domaine médico-scientifique, comme nous le verrons dans la deuxième partie de cette étude. Pour l'heure, il faut poursuivre notre réflexion et nous pencher sur l'intérêt de Starobinski pour les hypothèses philosophiques visant le dépassement du vitalisme classique théorisé par l'épistémologie française, en particulier Kurt Goldstein et Maurice Merleau-Ponty.

L'attention pour ces chercheurs est dictée par leur manière particulière de prendre en considération la totalité de l'être humain dans leurs analyses, en s'opposant aux théories continuistes (en biologie), localisationnistes (en neurologie) et comportementales (en psychologie), dominantes à leur époque.

La recherche médicale que Goldstein divulgue dans son *Der Aufbau des Organismus* (1934)¹⁸⁰ est basée sur l'observation

178 *Ibid.*, 120.

179 *Ibid.*, 121. Dans la même page, Canguilhem déclare également être un « partisan, pour des raisons de justice sociale, d'une société sans classes ».

180 Dans les théories de Goldstein, nous pouvons trouver un contexte philosophique explicite : il se réfère principalement à Kant, Husserl et Cassirer (Goldstein 1971, 11). Des deux premiers philosophes, seul Kant est mentionné, en passant, dans *La structure de l'organisme*, bien qu'il soit aisé de constater que les réflexions husserliennes sur l'intentionnalité trouvent une place privilégiée chez Goldstein. C'est surtout Aron Gurwitsch qui a

directe de patients ayant subi l'ablation d'une partie de leur cerveau, en particulier des vétérans de la Première Guerre mondiale. Goldstein analyse les solutions trouvées par les blessés pour s'adapter aux conditions de vie que leur nouvelle condition leur impose. Il observe que les patients atteints de lésions cérébrales, avant (ou sans) une phase d'adaptation, c'est-à-dire lorsqu'ils ne peuvent pas gérer leur état de manière active, passent par une « réaction de catastrophe » caractérisée par un niveau élevé d'anxiété et de détresse, suivie soit d'une réponse fortement agressive, soit d'un déni de leur état (anosognosie). Suivant les indications que lui donnent les études de Uexküll sur l'*Umwelt*¹⁸¹, Goldstein affirme que « chaque organisme a son milieu » et que, par conséquent, « son existence et ses opérations "normales" sont liées à la possibilité d'une adaptation telle entre sa structure et les événements du monde environnant, qu'il y ait formation du milieu adéquat »¹⁸². Selon le scientifique, la seule manière pour ces patients d'échapper à la catastrophe est de modifier leur relation avec l'environnement afin de rétablir une forme de vie appropriée à la nouvelle structure de leur organisme. Goldstein lit donc les réactions de ses patients sans distinguer le normal du pathologique sinon sur la base de l'ordre ou de la confusion qui caractérise leur comportement.

Afin de définir les principaux moments du processus qui conduit à une nouvelle relation entre l'individu et son environnement, Goldstein utilise souvent une paire de mots, « action » et « réaction », qui se retrouveront dans le titre de l'un des livres de Starobinski les plus intenses sur le plan philosophique. C'est précisément dans *Action et réaction* (1999) que nous découvrons une brève citation tirée de *Der Aufbau des Organismus* qui mérite d'être mentionnée :

tenté de montrer les convergences entre Husserl et Goldstein sur la question de l'*idéation* (Gurwitsch 1971, XXII, note 9). La *Philosophie der symbolischen Formen* (1923 et 1925) d'Ernst Cassirer, en revanche, est explicitement citée par Goldstein pour appuyer sa thèse concernant « le caractère symbolique de la connaissance en général ». Ce n'est que par la symbolisation que l'homme devient capable de « comprendre les faits empiriques dans leurs connexions » (Goldstein 1951, 321).

181 Uexküll 1965.

182 Goldstein 1951, 99.

Actions et réactions ne prennent sens que dans la mesure où les phénomènes, considérés de façon abstraite, sont replongés dans la totalité qui, seule, est véritablement réelle¹⁸³.

Pour Starobinski, cette déclaration de Goldstein concerne son incapacité (et peut-être celle de toute la science moderne) à accéder à une connaissance complète du système nerveux et de son fonctionnement, aussi bien par le biais des disciplines physico-chimiques que des disciplines psychologiques. Bien qu'il soit fondamentalement d'accord avec ses théories, Starobinski critique les prétentions philosophiques de Goldstein, les considérant comme imprégnées par le désir de saisir l'organisme dans son ensemble. Car lui aussi, comme tous les « philosophes de la totalité organique », est à la recherche de « figurations définitives de ce qu'ils nomment l'essence »¹⁸⁴, d'une unité qui transcende les phénomènes locaux et partiels. La question, pour Starobinski, n'est pas de choisir la meilleure approche du réel entre la conception scientifique (avec sa représentation du monde par des systèmes isolés) et la conception humaniste (qui cherche plutôt une vue d'ensemble), mais de comprendre les relations complexes que ces deux visions du monde ont entretenues depuis la modernité, à savoir depuis la naissance de la méthode scientifique moderne.

Dans ce sens, *La structure du comportement* (1942) de Merleau-Ponty offre à Starobinski une approche plus appropriée d'un point de vue philosophique au regard du problème de la totalité de l'être humain, à travers l'analyse des différentes écoles psychologiques qui se sont engagées dans cette exploration à travers les concepts philosophiques qu'elles utilisent, plus ou moins explicitement et consciemment. En effet, non seulement Merleau-Ponty critique le behaviorisme et la démarche réflexologique en raison de leur approche localisationniste ainsi que de l'accent qu'ils mettent sur l'importance de l'originalité propre aux structures vivantes, mais il exhorte également les spécialistes des sciences humaines à abandonner les antinomies

183 Starobinski 1999a, 405, note 114, citation tirée de Goldstein 1951, 272. Lors de son séjour à Baltimore, Starobinski a l'occasion de rencontrer Goldstein grâce à leur ami commun, Maurice Merleau-Ponty.

184 Starobinski 1953a, 790.

classiques de la philosophie (monde naturel/monde humain et âme/corps), et à renouveler leurs disciplines par l'analyse phénoménologique du monde et de l'être humain.

Dans un article publié dans *La Gazette de Lausanne* à l'occasion de la mort du philosophe, en 1962, Starobinski explique les raisons de la grande attention qu'il a portée à la réflexion de Merleau-Ponty et il pointe implicitement les similitudes entre sa pensée et celle du philosophe. Pour Starobinski, Merleau-Ponty se distancie de l'intellectualisme kantien d'Ernst Cassirer et il renouvelle la tâche qu'Edmund Husserl avait assignée à la phénoménologie en enracinant l'« engagement » de la conscience dans le corps et dans la relation avec les autres. De même, Starobinski ne croit en aucune façon à la possibilité d'une conscience pure, dépourvue de contenu, puisque la conscience est toujours déjà impliquée dans un corps et dans une situation spécifique. Il écrit que, pour Merleau-Ponty, « c'est toute cette vie antérieure à l'éveil de la réflexion philosophique que je dois récupérer, si je veux comprendre, par la base, toutes les activités humaines ultérieures ». Il s'agit d'une expérience constituée de « l'expérience naturelle » ainsi que des « actes élémentaires qui constituent la trame de notre existence » :

Dans la perception, je subis le monde, mais je ne suis pas pure passivité ; déjà s'éveille mon pouvoir d'expression : la perception comporte déjà un geste élémentaire où s'ébauchent les pouvoirs qui deviendront paroles, art, action humaine¹⁸⁵.

Surtout, Starobinski se déclare fasciné par le style de Merleau-Ponty, qui naît d'« une philosophie ouverte sur le dehors, instruite par le contact des choses »¹⁸⁶. Le corps et la perception individuelle sont le domaine dans lequel les autres et le monde s'offrent au sujet : ce n'est qu'en gardant cela à l'esprit que le médecin peut comprendre son patient, comme trace d'une altérité qui doit être saisie intimement et, en même temps, respectée dans sa différence.

Le résultat le plus important des rencontres et des lectures de Starobinski dans le domaine philosophico-scientifique du début des années 1950 est probablement un bref essai intitulé

185 Starobinski 1961, 13.

186 *Ibid.* Sur Starobinski et Merleau-Ponty, cf. surtout Colangelo 2000.

« L'idée d'organisme », qui pourrait être une transcription d'une conférence donnée au Collège philosophique de Jean Wahl et publiée ensuite, sans le consentement de l'auteur, en 1956. Ce texte, malgré son caractère inachevé, représente en quelque sorte un tournant dans la réflexion de Starobinski. Il y applique, pour la première fois de façon assumée, la *vision binoculaire* qu'il a développée au cours de la dernière décennie, entre la médecine et l'épistémologie d'une part et la critique littéraire et les langages artistiques de l'autre. Son interrogation ne tourne plus autour de la différence entre l'analyse qualitative et quantitative de la réalité, mais elle concerne plutôt la manière dont chacune des deux approches, scientifique et humaniste (de la philosophie, de la littérature et de l'art), transforme et même *produit* son objet en relation et en réaction aux transformations qui ont lieu dans l'autre champ du savoir.

Dans cet article, Starobinski part de l'observation de Canguilhem selon laquelle d'innombrables physiologistes au fil des siècles ont construit leur image du corps humain « selon le modèle politique d'un état hiérarchisé » et que les théoriciens politiques ont souvent conçu l'État comme « une totalité organique vivante »¹⁸⁷. Cet échange de métaphores a pour résultat le fait que l'on se retrouve « constamment renvoyé d'un domaine à l'autre, comme d'un miroir à un autre miroir » et qu'il est devenu difficile à la fois de parler de structures politiques sans adopter la métaphore de l'organisme et de décrire des organismes sans emprunter des éléments explicatifs à d'autres disciplines. Le problème, pour Starobinski, est « l'usage vulgaire qui ne distingue pas, qui applique une même notion dans des circonstances réellement très différentes » :

Au lieu de distinguer différentes images d'organismes et différents types de structures, nous avons jusqu'à présent suivi la démarche inverse. Nous avons fait de l'organisme une notion indistincte, polyvalente [...] une dénomination commune, un concept non restrictif [...] une sorte d'idée errante, échappant à toute prise définitive, nous renvoyant d'un domaine à l'autre sans que nous puissions lui assigner un fondement précis¹⁸⁸.

187 Starobinski 1956a, 3.

188 *Ibid.*, 4.

Ce qui doit changer, alors, n'est pas la réponse, mais la question. Le problème, pour Starobinski, n'est pas de rechercher la meilleure utilisation possible de la notion d'organisme, mais de comprendre « la façon dont cette notion se forme et s'impose en nous [...], de voir comment elle jaillit, comment elle s'offre à nous »¹⁸⁹. C'est à partir de cette nouvelle interrogation que Starobinski propose une reconstitution historique de l'idée d'organisme, dans laquelle il évoque les idées de Goldstein, Weizsäcker et Merleau-Ponty. Il le fait en empruntant à nouveau, sans en mentionner la source, certains des thèmes qui traversent *La connaissance de la vie* de Canguilhem, comme l'histoire de la théorie cellulaire, la conception cartésienne de l'animal-machine ou l'importance de Léonard de Vinci dans la construction d'une image « mécaniste » de l'être humain. Starobinski réfléchit sur la question de l'origine et de la diffusion de la métaphore organiciste en proposant une analyse en deux étapes. Tout d'abord, il analyse les actes mêmes de perception et de compréhension, qui impliquent une unité synthétique et ont donc toujours à voir avec des structures globales. Starobinski rappelle que cette unification est due au sujet de la perception elle-même, qui organise spontanément en une « unité du sens intelligible » le matériau brut perçu par les sens. Cela signifie que chaque processus cognitif implique nécessairement un arrangement organique ainsi qu'une synthèse des éléments préalablement isolés de l'analyse. Starobinski remarque alors que si la perception et la compréhension sont des facultés qui produisent inévitablement et immédiatement en nous des structures organisées de ce type, nous ne pouvons rien faire d'autre qu'affirmer que toute notre existence passe « au milieu d'un perpétuel surgissement organique »¹⁹⁰ :

Quoi que nous fassions, nous sommes donc toujours en présence d'organismes. Et même lorsque nous croyons établir entre les objets des rapports d'extériorité et de juxtaposition spatiale, ils sont malgré nous repris et remaniés organiquement par notre conscience. [...] D'où cette conclusion que, pour caractériser le vivant, l'idée d'organisme, la notion de structure, la catégorie de totalité sont certes valables,

189 *Ibid.*

190 *Ibid.*, 6.

mais trop généralement valables, trop amples, comme un habit qui flotte¹⁹¹.

Dans ces pages, Starobinski élabore de manière plus ou moins originale la lecture des physiologistes et neurobiologistes allemands qu'il a connus à travers Canguilhem, Goldstein et Merleau-Ponty. Cependant, cette prise en compte de la tendance naturelle des êtres humains à organiser synthétiquement les objets de perception dans la connaissance s'accompagne d'une réflexion plus intéressante et plus novatrice, qui appartient quant à elle au domaine de l'histoire des idées plutôt que de la médecine ou de la philosophie.

Dans la deuxième partie de son texte, en effet, Starobinski interroge une façon de penser qui a précédé la révolution scientifique du XVI^e siècle et dans laquelle « les lois d'analogie et de correspondance étaient encore tenues pour valables »¹⁹². À l'époque de l'analogie, le microcosme ne pouvait que refléter le macrocosme et, par conséquent, un être vivant ne pouvait être considéré que comme composé de parties, plus ou moins petites, qui sont elles aussi vivantes. La science moderne s'est opposée à cette vision, en décomposant analytiquement le corps et en expliquant le fonctionnement de ses parties en termes spatiaux, c'est-à-dire comme des corps traversés par des forces qui obéissent aux lois de la mécanique et non plus aux lois d'attraction et de répulsion *sympathiques* qui avaient caractérisé l'ère de l'analogie. C'est grâce à cette transformation des catégories de la pensée qu'a vu le jour la physiologie cartésienne, dans laquelle « le corps est entièrement dénombrable en termes d'espace »¹⁹³ et le vivant est réduit à un agrégat de matière, d'infinies parties non vivantes, régies par des lois mécaniques, unifiées seulement par un principe hégémonique immatériel.

À l'encontre de la vision mécaniste, une « philosophie de la totalité organique »¹⁹⁴ sera élaborée par certains penseurs du XIX^e siècle précisément en réponse à la *dévitualisation du vivant*

191 *Ibid.*, 6 et 7.

192 *Ibid.*, 16.

193 *Ibid.*, 17.

194 *Ibid.*, 19.

initée par la science moderne. C'est le regard que nous portons encore aujourd'hui sur notre corps. Il consiste à réintroduire l'idée de cosmos, mais en l'attribuant uniquement aux individus qui ne sont plus entendus comme des microcosmes reflétant le tout, mais plutôt comme des monades, harmonieuses bien sûr, mais fermées sur elles-mêmes et destinées à faire figure d'exception dans un monde mort régi par des lois mécaniques¹⁹⁵. Il est inévitable que, pour ces penseurs, l'organisme doit être considéré comme un tout, car le décomposer impliquerait de le dissoudre dans un monde qui n'est plus un macrocosme, qui manque de vie :

Confronté à ce monde physique, noyé dans un univers qui ne peut plus être pensé comme totalité close et cohérente, l'organisme, chez les philosophes de l'organisme, est la dernière forteresse de la totalité close et de la cohérence, mais à la condition que ses lois physiques marquent une rupture essentielle avec les lois du monde physique¹⁹⁶.

C'est pourquoi le « dialogue » entre les organismes et leur milieu, tant évoqué par Weizsäcker, se réduit en fait à l'organisation d'un *Lebensraum* bien circonscrit. Pour Goldstein aussi, bien qu'il s'oppose à Weizsäcker, la totalité reste le fond flou et insaisissable sur lequel se détachent des phénomènes localisés, objets de la recherche scientifique.

Starobinski conclut ses réflexions de manière assez abrupte quand il en vient à la question de la « thérapeutique », car il s'agissait plutôt « d'exposer [...] le fond théorique et philosophique de la question »¹⁹⁷.

Ce texte est inabouti et fragmentaire, mais il faut se rappeler qu'il est probablement le résultat de la transcription d'une conférence et qu'il n'a jamais été revu par le critique. On y retrouve en arrière-fond la polémique de Canguilhem contre le vitalisme classique ou naïf, qui décrit les phénomènes biologiques comme une exception dans un monde obéissant à des lois physico-chimiques, régi par la nécessité et exclusivement poussé par des forces extérieures et non immanentes. Toutefois, le texte ne contient aucune définition de la notion, en soi déjà

195 *Ibid.*, 17.

196 *Ibid.*, 18.

197 *Ibid.*, 21.

très vague, de « vie », qui joue cependant un rôle central dans le raisonnement. De même, on a l'impression que Starobinski utilise très librement l'assonance entre « organique », « organisme » et « organisation » pour passer d'un domaine à l'autre, de la politique à la science. Enfin, les considérations conclusives sur le langage « différencié » des sciences – qui ne peut apporter que des réponses partielles sur les phénomènes vitaux et seulement d'après un point de vue physique, chimique, électrique, etc. – restent suspendues et donnent aux lecteurs l'impression que l'auteur fait allusion à la possibilité d'un langage « non partiel » sur lequel, cependant, rien n'est dit.

L'aspect véritablement novateur de ce texte consiste dans le fait que le critique introduit, pour la première fois, non seulement une histoire, mais une sorte de *dialectique* – terme glissant sur lequel il sera opportun de revenir dans la deuxième partie de cette étude – entre les visions organiciste et mécaniste de la vie, faisant allusion à une histoire des réactions de ces penseurs qui tentent de faire face à la diffusion de la méthode analytique de la science moderne. Pour Starobinski, le problème n'est pas de savoir quelle est la meilleure vision du monde. En empruntant les mots que Michel Foucault a consacrés à Georges Canguilhem, on pourrait plutôt affirmer que, pour le Genevois, il s'agit d'analyser la succession des « discours véridiques », c'est-à-dire des discours qui ont pour objet le vrai et le faux, et qui sont sujets à des « remaniements », des « refontes », une « mise au jour de nouveaux fondements », un « changement d'échelle » et même un « passage à un nouveau type d'objets ». Dans ces discours, il n'y a jamais une nouvelle vérité qui naît des ténèbres de l'ignorance, mais plutôt l'alternance de nouvelles façons de « dire vrai »¹⁹⁸. Dans « L'idée d'organisme », Starobinski montre en

198 Foucault 1994, 435. Cette introduction de Foucault à la traduction anglaise du texte *Le normal et le pathologique*, dans laquelle le philosophe retrace la généalogie de l'œuvre de Canguilhem, témoigne d'un accord fondamental entre Foucault et Starobinski sur son apport à l'histoire de la science. Pour ce qui concerne la relation entre le projet occidental d'un déploiement universel de la raison, les sciences positives et la philosophie, Foucault montre la séparation, en France, entre « une philosophie de l'expérience, du sens, du sujet » (Sartre et Merleau-Ponty) et une « philosophie du savoir, de la rationalité et du concept » (Cavallès, Bachelard, Canguilhem) (*ibid.*, 430), et

effet que la vision prémoderne du monde, dominée par les lois de l'analogie et de la sympathie, ne succombe pas simplement à la naissance de la science expérimentale et qu'elle n'est pas non plus fixée dans le discours romantique, quelque peu nostalgique et antiscientifique. Au contraire, elle reste à l'œuvre dans les recherches des scientifiques contemporains qui cherchent à décrire la vie, en particulier la vie humaine. En analysant la partie la plus complexe de l'organisme humain, à savoir le système nerveux central, des savants comme Weizsäcker et Goldstein réalisent que le langage scientifique-quantitatif (avec ses implications localisationnistes et réductionnistes) est insuffisant pour expliquer l'esprit et le comportement. Ainsi, ces savants réagissent en utilisant un langage esthétique-qualitatif, c'est-à-dire en élaborant la théorie de la Gestalt. Et si l'idée d'organisme a

souligne que cette dernière a joué le rôle le plus important dans les transformations culturelles des années 1960. Selon Foucault, le premier mérite de Canguilhem est d'avoir fait descendre l'histoire de la science des sommets représentés par les mathématiques, l'astronomie, la physique newtonienne, etc. vers des régions plus basses, où la connaissance dépend moins des processus déductifs et expérimentaux et beaucoup plus d'éléments extérieurs, tels que les questions économiques et le soutien politique. Dès qu'il s'est intéressé à des disciplines comme la biologie et la médecine, Canguilhem a montré que, dans l'histoire de la science, l'histoire progressive de la découverte d'une vérité doit être abrogée au profit de l'histoire des « discours véridiques ». Le but de l'historien coïncide ainsi avec celui de l'épistémologue : faire « apparaître à travers les divers épisodes d'un savoir scientifique un «cheminement ordonné latent» » (*ibid.*, 436). Il n'y a pas de progrès, de sens ou de direction dans l'histoire du développement des connaissances. Tout ce que les historiens peuvent faire, c'est mettre en évidence un processus de sélection des connaissances totalement indépendant de l'idée de vérité scientifique – ce que nous considérons comme une étape provisoire sur cette voie. À la fin de son introduction, Foucault se présente comme un élève de Canguilhem et lit sa pensée comme une réflexion sur l'erreur et la vie qui s'oppose à toute philosophie possible de la vérité et du sujet : « On comprend pourquoi la pensée de G. Canguilhem, son travail d'historien et de philosophe, a pu avoir une importance si décisive en France pour tous ceux qui, à partir de points de vue différents, (qu'il s'agisse de théoriciens du marxisme, de la psychanalyse ou de la linguistique), ont essayé de repenser la question du sujet. La phénoménologie pouvait bien introduire dans le champ d'analyse le corps, la sexualité, la mort, le monde perçu ; le Cogito y demeurait central ; ni la rationalité de la science ni la spécificité des sciences de la vie ne pouvaient en compromettre le rôle fondateur. C'est à cette philosophie du sens, du sujet et du vécu que Canguilhem a opposé une philosophie de l'erreur, du concept et du vivant » (*ibid.*, 442).

pu traverser l'histoire et les domaines les plus disparates de la connaissance humaine (physique, biologie, politique, sociologie, philosophie...), c'est parce que nous lui attribuons une valeur positive (puisque nous avons encore tendance à considérer ce qui est « organiquement constitué » comme « bien constitué »¹⁹⁹).

En d'autres termes, Starobinski ne traite pas le problème classique de l'histoire des idées, c'est-à-dire la permanence d'un concept à travers le temps et les cultures, mais il inaugure ici sa propre sémantique historique. L'objet de l'étude du critique est ce qui se passe lorsqu'un terme, adapté au système scientifique ou au cadre doctrinal auquel il appartenait à l'origine, est inséré dans un cadre doctrinal différent et chargé d'une nouvelle valeur sémantique. Seule compte la capacité d'un terme à aller au-delà de son application scientifiquement correcte (bien définie et limitée), grâce à son pouvoir de préserver la valeur qu'il avait dans son domaine spécifique et de l'emmener dans un autre domaine – dans lequel, cependant, le terme n'aura plus de valeur scientifique, mais seulement rhétorique ou évocatrice. C'est ce qui arrive lorsque l'idée d'organisme passe de la biologie à la politique : cette idée porte en elle une valeur positive qui découle des images traditionnellement liées à son champ sémantique – celles d'organisation, d'unité, d'harmonie, de vitalité, etc. –, mais qui, transférées au domaine politique, se transforment en métaphores utiles pour les régimes qui se proposent de *guérir le corps social* et de restaurer son harmonie perdue en isolant ses *parties malades*.

Médecine et histoire

Le premier livre de Starobinski, *Montesquieu par lui-même* (1953), a été commandé par Francis Jeanson pour la collection Écrivains de toujours des Éditions du Seuil. Starobinski construit son texte à partir des notes qu'il avait prises lorsque, étudiant en médecine et assistant de Raymond, il avait tenu des séminaires sur Montesquieu en 1947-1948. Cet essai porte clairement

199 Starobinski 1956b, 2.

l’empreinte de sa double formation. À travers Montesquieu, Starobinski tente de restituer l’image d’un monde où le langage scientifique et le langage des artistes et des humanistes ne se sont pas encore séparés, un monde dans lequel l’intellectuel tente d’embrasser avec son regard la réalité dans sa totalité et, ce faisant, trouve une forme de bonheur.

La tentation est grande de lire ce livre comme un programme de travail, une déclaration d’intention de Starobinski. En dressant le portrait de Montesquieu, Starobinski revendique également pour lui-même le relativisme méthodologique qu’il attribue à ce dernier, la multiplicité de ses intérêts, la nécessité d’une pensée qui « ne vise pas à affirmer que rien n’est absolu, mais plutôt que tout est *en relation* »²⁰⁰.

Starobinski remarque que Montesquieu recommande souvent, dans ses notes de voyage, d’adopter un regard extérieur – de haut, de loin – pour unifier la réalité, qui n’est rien d’autre qu’un ensemble complexe de relations, en une seule vision. Cela signifie, selon Starobinski, que le monde entier, aux yeux de Montesquieu, « est d’une seule pièce : un tissu de cause et d’effets », et que « l’unité du monde a pour corollaire l’unité de la science ». En conséquence, le savant bordelais revendique « la possibilité de décrire le monde dans un langage unique, mais [...] non technique, non quantitatif, non mathématique [...] le langage raisonnable des honnêtes gens »²⁰¹. Montesquieu est appelé par Starobinski à être le témoin d’un monde dans lequel « la saisie de la totalité paraissait aisée et prochaine, pour une Raison qui n’avait encore d’autre arme qu’elle-même »²⁰². Starobinski souligne également qu’au début du XVIII^e siècle les sciences n’avaient pas encore défini leurs méthodes spécifiques et distinctes, puisque le calcul et la mesure n’avaient pas encore acquis le statut de garants uniques de la véracité objective d’une observation que l’on veut scientifique. Montesquieu est encore un penseur de la multiplicité et l’objet de son travail intellectuel est de comprendre la relation que les choses, les événements et

200 Starobinski 1953b, III (italiques dans le texte).

201 *Ibid.*, 22.

202 *Ibid.*, 23.

les gens entretiennent entre eux, « selon leur ordre naturel »²⁰³. Cet ordre n'est autre que celui de la naissance, de la croissance et de la dégénérescence qui unit toutes choses. Ainsi, l'homme de raison peut à juste titre passer de l'étude de la nature, à celle de l'humain, à celle de la politique, en conservant les mêmes principes d'investigation.

Starobinski fait ainsi de Montesquieu une sorte de précurseur des vitalistes et de Canguilhem, soulignant certaines affirmations comme « chaque corps fait sa maladie »²⁰⁴ ou chacun ne peut gagner son bonheur que « selon sa constitution physique et son milieu »²⁰⁵. Sa grande chance, dit Montesquieu, est justement d'avoir un corps fort et sain, qu'il décrit comme une « machine [...] si heureusement construite »²⁰⁶. Ainsi, la vraie joie n'est pas un état, mais un mouvement harmonieux dans lequel le corps et l'esprit s'ouvrent au monde et aux autres, de sorte que, face « aux problèmes du monde objectif », l'homme « quitte la préoccupation de son bonheur personnel, et par ce détour il le réalise »²⁰⁷. La sagesse est donc conçue comme la compréhension adéquate de la relation entre soi-même, les autres et le monde. Chacun garde en lui la possibilité de devenir « artisan »²⁰⁸ de son propre esprit, puisque la prise de conscience des causes extérieures implique nécessairement un changement intérieur. Dans cette morale de la conscience et de la relation proportionnelle, Starobinski observe comment la stabilité et l'équilibre s'élèvent vers des valeurs absolues et deviennent synonymes de santé, tant physique que spirituelle.

La mosaïque de textes choisis par Starobinski pour accompagner son essai, tirés de la correspondance de Montesquieu, de *Mes pensées*, des *Lettres persanes* et *De l'esprit des lois*, compose la figure d'un homme qui vit à visage découvert, sincère avec lui-même et avec les autres, et qui a conçu une sorte de physiologie de la joie basée sur la curiosité, l'épanouissement individuel,

203 *Ibid.*, 22.

204 *Ibid.*, 93.

205 *Ibid.*, 33.

206 *Ibid.*, 26.

207 *Ibid.*, 34.

208 *Ibid.*, 36.

l'activité de l'esprit et la recherche consciente de bonnes rencontres. La lecture starobinskienne de Montesquieu peut ainsi être considérée comme une manifestation de son aspiration intellectuelle à comprendre la réalité dans son inépuisable complexité, sans adhérer à des écoles de pensée et des méthodologies de recherche, et en dépassant les spécialisations arbitraires et les frontières disciplinaires.

Peu après la publication de son livre sur Montesquieu, Starobinski déménage à Baltimore, suite à l'invitation de Georges Poulet à le rejoindre au Department of Romance Languages de l'Université Johns Hopkins, où il travaille d'abord comme *instructor* de langue française, puis comme *assistant professor* de littérature française. Son intention est de terminer sa thèse ès lettres et, en même temps, d'approfondir ses études sur la pratique et l'histoire de la médecine. Les lettres que Starobinski a envoyées à Marcel Raymond dans ces années-là et qui sont aujourd'hui conservées à la Bibliothèque de Genève, permettent d'en savoir plus au sujet des personnes et des événements les plus marquants de cette période²⁰⁹.

À son arrivée à Baltimore, Starobinski est surpris par l'atmosphère libérale qui règne sur le campus et écrit à Raymond qu'il n'a pas encore rencontré de « maccarthystes »²¹⁰. Malgré l'atmosphère sereine, il restera toujours un peu à l'écart de la

209 Son contrat aurait pu durer jusqu'à cinq ans et, en outre, au début de 1956, Starobinski reçoit également une proposition de l'Université de Pennsylvanie pour assumer le rôle de professeur associé de littérature des XVII^e et XVIII^e siècles. Mais il hésite, prend son temps : « Philadelphie est une grande vilaine ville qui ressemble si peu à ce que nous aimons en Europe » écrit-il en février 1956 à Raymond (*Lettre de Jean Starobinski à Marcel Raymond*, 18 février 1956, BGE). Paradoxalement, c'est la possibilité concrète de rester aux États-Unis qui le pousse à rentrer à Genève, alors qu'il sait que sa carrière universitaire risque de ne pas pouvoir se poursuivre (*Lettre de Jean Starobinski à Marcel Raymond*, 4 juin 1956, BGE) et qu'il devra retourner à la pratique de la médecine pour gagner sa vie.

210 *Lettre de Jean Starobinski à Marcel Raymond*, 25 décembre 1953, BGE. Ses craintes sont liées au fait que, l'année précédente, Arthur Lovejoy, à l'époque l'intellectuel le plus éminent de l'université, avait officiellement adhéré à la doctrine de McCarthy, déclarant dans son *Journal of Philosophy* que les professeurs communistes devraient être interdits d'enseignement (cf. Wilson 1980, 2015q).

vie académique et se consacrera principalement à ses études. Starobinski considère le travail à la Johns Hopkins principalement comme un moyen de subventionner la rédaction de sa thèse de doctorat. On sait qu'avant son départ il avait discuté avec Raymond de son idée de « livre sur l'existence masquée », à savoir l'étude du thème du masque, de la modernité au XX^e siècle, menée à travers l'œuvre d'un auteur français par siècle : Montaigne, La Rochefoucauld, Rousseau, Stendhal et Valéry²¹¹. Cependant, à la fin de son séjour à Baltimore, la seule partie sur Rousseau compte déjà trois cents pages et elle deviendra à elle seule sa thèse : « Jean-Jacques est entouré de tant de masques... » écrit Starobinski à Raymond pour s'excuser du changement de projet initial²¹². Starobinski se souvient ainsi de ses années à Baltimore :

Mes projets nouaient histoire littéraire, histoire de la pensée médicale, problèmes posés par la psychiatrie contemporaine. Le commun dénominateur ne pouvait être que philosophique, plus exactement anthropologique, au sens le plus général. À partir d'une interrogation première (portant sur le phénomène du masque et sur les attitudes qui dirigent les accusations contre le « monde masqué »), analyses littéraires et recherches guidées par le savoir scientifique, ou portant sur le langage même de la science, pouvaient devenir complémentaires. Ce n'était pas un mariage forcé. J'ai toujours rêvé une histoire des idées sans frontières²¹³.

À Baltimore, Starobinski commence à s'intéresser principalement à la façon dont certains des auteurs qu'il lit à l'époque – Montaigne, Rousseau, Valéry – racontent leurs histoires à travers la perception de leur propre corps. À travers eux, il imagine qu'il pourrait créer une « histoire [...] de l'écoute du corps »²¹⁴. Car c'est bien une nouvelle façon de raconter le corps que Starobinski découvre à Baltimore, par le biais d'une histoire de la médecine faite par des médecins-historiens et des

211 *Lettre de Jean Starobinski à Marcel Raymond*, 18 décembre 1955, BGE.

212 *Lettre de Jean Starobinski à Marcel Raymond*, 4 juin 1956, BGE. Ses réflexions sur Montaigne de cette époque seront ensuite recueillies « sur l'incitation amicale de Maurice Merleau-Ponty » (Starobinski 1982b, 374) dans un ouvrage collectif de vulgarisation intitulé *Les philosophes célèbres* et constitueront le point de départ de *Montaigne en mouvement* (Starobinski 1956a, 188-193).

213 Bonnet, J. 1985, 21.

214 *Ibid.*, 13.

philologues et donc, par des académiciens attentifs aux implications sociales de leurs recherches.

En outre, le Genevois n'a pas abandonné l'idée d'écrire une deuxième thèse, en médecine. En 1955, il informe Raymond qu'il veut se remettre au travail sur les « problèmes de l'organisme chez Descartes »²¹⁵ et, dans cette perspective, il suit les cours de Ludwig Edelstein et d'Owsei Temkin sur l'histoire de la médecine²¹⁶. À l'instar de Temkin, Starobinski assiste régulièrement aux *ward rounds* hebdomadaires, au cours desquels les médecins du Johns Hopkins Hospital présentent les cas cliniques les plus intéressants à leurs collègues²¹⁷. Il participe aux Clinical Pathological Conferences, suit des cours de psychiatrie et de neuro-ophtalmologie²¹⁸ ainsi que les activités du groupe de recherche sur la philosophie des sciences. Starobinski participe également, avec Poulet, Edelstein et Temkin, aux réunions du History of Ideas Club, créé par Lovejoy en 1923 et dirigé à l'époque par George Boas. Surtout, Starobinski fréquente quotidiennement Poulet et son collègue Leo Spitzer.

Poulet fait de la place à son ami genevois dans son bureau du Department of Modern Languages²¹⁹; leur voisin est justement Spitzer. Avec le recul, on pourrait voir dans cet arrangement une métaphore de la position de Starobinski dans le domaine de la critique littéraire, puisqu'il a lui-même déclaré que les premières pages de *La relation critique* (1970) ont été écrites pour « apaiser les différences entre Spitzer et Poulet »²²⁰. Dans ce texte fondamental, les deux savants sont cités comme exemples de deux

215 *Lettre de Jean Starobinski à Marcel Raymond*, 18 décembre 1955, BGE.

216 Barras 1990, 3294.

217 *Ibid.*, 3295.

218 Zanetta 2009, 993.

219 Lorsque Starobinski arrive à Baltimore, Poulet travaille sur son livre, *Métamorphoses du cercle* (1961), en s'inspirant des Hideyo Noguchi Lectures qu'Alexandre Koyré avait données auprès de l'Institute of the History of Medicine de Johns Hopkins ainsi qu'aux travaux d'un autre historien des idées qui avait séjourné à Baltimore, Marjorie H. Nicolson. Le livre de Nicolson, *The Breaking of a Circle* (1950), traite des répercussions des nouvelles idées cosmologiques sur la poésie anglaise du XVII^e siècle.

220 Zanetta 2009, 992. La première partie de *La relation critique* consiste avant tout en une réflexion sur la critique littéraire à partir de la célèbre querelle entre Roland Barthes et Raymond Picard sur la *nouvelle critique*. Cf. Genette 1972, chap. I et II.

façons d'entendre le travail du critique qui sont presque antinomiques, mais tout aussi efficaces l'une que l'autre. Là où Poulet souligne le rôle de la « conscience réceptrice » du critique, sans laquelle l'œuvre littéraire existerait, certes, mais uniquement comme matière inerte²²¹, pour Spitzer, en revanche, le critique doit partir de l'analyse des différences entre le langage de l'écrivain et ce qui peut être considéré comme la « moyenne » de son époque, à savoir le langage courant²²². Il y a donc, d'une part, un processus subjectif d'identification avec l'écrivain et, d'autre part, une analyse aussi objective que possible des particularités individuelles d'un auteur. Starobinski a d'ailleurs affirmé à cet égard qu'il ne jugeait pas nécessaire de choisir entre différents styles d'interprétation de valeur égale, du moment où ils permettent d'établir « un rapport au texte profond, toujours avec une perspective plus lointaine, dans un rapport qui ne s'épuise pas en lui-même »²²³. Ainsi, la distance entre Poulet et Spitzer ne l'empêche pas de travailler sur certains passages de sa thèse sur Rousseau « à partir d'un point de départ de type affectif ou de type psychologique »²²⁴ à l'instar de Poulet, tandis que l'analyse du « dîner de Turin » de Rousseau (*Confessions*, III)²²⁵ que l'on trouve dans *La relation critique* est plutôt redevable au style de Spitzer. Plus tard, Starobinski écrira une préface aussi bien à la traduction française des *Études de style* de Spitzer (1970) qu'à la deuxième édition du livre de Poulet *Les métamorphoses du cercle* (1979). Mais, au moment de son arrivée à Baltimore, Poulet et Spitzer sont les protagonistes d'une querelle littéraire qui rend leur relation très tendue. Starobinski se souvient que le pire défaut de Spitzer était l'habitude d'introduire ses essais en démolissant pièce par pièce une publication récente²²⁶ : Poulet avait été le premier à Baltimore à en faire l'expérience.

Plus que d'une dispute académique, il s'agissait d'une attaque directe de Spitzer contre Poulet. Dans un article écrit

221 Starobinski 1970b, 16-17.

222 *Ibid.*, 24-25.

223 Zanetta 2009, 992.

224 *Ibid.*, 989.

225 Rousseau 2012c, 117-118.

226 Macé, G. 2010, 63.

sous forme de lettre adressée à son « nouvel ami et collègue », Spitzer oppose sa critique « immanente à l'œuvre » à la méthode « existentialiste » ou « a priori »²²⁷ que Poulet avait récemment utilisée pour son étude sur *La vie de Marianne* de Marivaux²²⁸. Aux yeux de Spitzer, qui se consacrait plutôt à l'analyse de la structure formelle d'une œuvre littéraire, la méthode de Poulet est trop « philosophique » et ne respecte pas les particularités des textes pour laisser place à une lecture généraliste de l'ensemble de l'œuvre d'un auteur²²⁹. Pour Spitzer, lorsque la philosophie est appliquée à la littérature, le résultat est toujours une distorsion de l'intuition artistique de l'auteur causée par l'intuition philosophique du critique²³⁰. Spitzer s'attaque ainsi aux fondements mêmes de la méthodologie de Poulet, qui dans *La distance intérieure* (1952) avait explicitement affirmé qu'il s'intéressait à un aspect caché de la littérature, le « visage invisible de la lune », mettant ainsi en pratique une lecture subjective et pas du tout formelle de l'œuvre littéraire²³¹.

Une querelle similaire verra également Raymond s'opposer à Poulet, toujours autour de la question de l'« identification » dans la critique littéraire²³². La réflexion critique de Poulet a été caractérisée par « une suite de malentendus [...] productifs et créateurs », comme l'a bien écrit Olivier Pot²³³. Tant la controverse avec Poulet que celle avec Raymond sont imputables (comme le dit Starobinski) à la présence d'éléments « mystiques » dans sa méthodologie²³⁴. Mais il est un autre malentendu qui traverse la production de Poulet et qui est encore plus intéressant pour nous, puisqu'il concerne la naissance de l'École de Genève. Il s'avère que Poulet est le premier à avoir affirmé son appartenance à ce groupe de savants. Sa correspondance avec Raymond conserve de nombreuses traces des efforts de Poulet pour souligner les similitudes entre son travail et celui

227 Spitzer 1970, 367.

228 Poulet 1953, 12-34.

229 Spitzer 1970, 369.

230 *Ibid.*, 392.

231 Poulet 1952, II.

232 Cf. Poulet/Raymond 1981, 240-257.

233 Pot 2004, II.

234 Starobinski 2004a, 83.

de Raymond, Albert Béguin, Jean Rousset, Jean-Pierre Richard et Starobinski²³⁵.

Dans la préface de *Littérature et sensation* (1954) de Richard, Poulet écrit pour la première fois au sujet d'une « nouvelle critique, d'ailleurs longuement préparée par l'effort critique des vingt derniers ans » et mentionne, parmi les exposants de cette « littérature au second degré », Raymond et Béguin, ainsi que Gabriel Marcel et Maurice Blanchot. Cette « nouvelle critique », selon Poulet, serait née grâce à la philosophie de Sartre, Wahl, Merleau-Ponty et Bachelard²³⁶. Starobinski a noté plus tard que tous les philosophes de cette liste sont également des écrivains et que certaines de leurs œuvres prennent la forme de critiques littéraires²³⁷. Puis, il a également rappelé que Poulet aimait dire que « toute littérature [est] philosophie, toute philosophie [est] littérature »²³⁸. L'École de Genève, du moins au début, est plus populaire aux États-Unis qu'en Suisse, notamment grâce aux études de J. Hillis Miller, élève de Poulet à Baltimore²³⁹, et plus tard de Sarah Lawall, qui reprend à Poulet le nom de « critique de la conscience »²⁴⁰ pour définir le caractère commun des critiques qui « considèrent la littérature comme un acte et non comme un objet [...], cherchent une seule voix dans une série d'œuvres du même auteur [et] refusent de faire la distinction entre les genres »²⁴¹. Pour Starobinski aussi, l'École de Genève n'a existé que « vue du dehors » et Poulet « fut le seul héraut et propagandiste » de ce qui était plutôt « un groupe d'amis qui s'accordaient à ne pas séparer l'étude des textes et leurs

235 Cf. par exemple la lettre du 16 février 1958, dans laquelle Poulet fait allusion à Raymond au livre de Joseph Hillis Miller sur Dickens (Hillis Miller 1958) et écrit : « Je vous en parle [de Hillis Miller] pour vous dire que si beau qu'il soit, le livre [*Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*] de Jean Staro [*sic*] n'est pas unique, qu'il se rattache, comme d'autres, à un centre, et qu'autour de ce centre, on voit, à différents étages, de plus en plus nombreux, se distribuer les membres d'un même groupe » (Poulet/Raymond 1981, 28).

236 Poulet 1954, 10.

237 Cf. Starobinski 2004a, 74.

238 Starobinski 1979a, 9.

239 Cf. surtout Hillis Miller 1963, 471-488.

240 Poulet 1954, 10.

241 Lawall 1968, 7: « Look upon literature as an act, not an object [...], look for a single voice in a series of works by the same author [and] refuse to make distinction between genres » (ma traduction).

interrogations personnelles »²⁴². Ailleurs, le critique admet cependant que « la dénomination collective inventée par Georges Poulet provoqua, en chacun des membres de ce petit groupe d'amis, une réaction qui lui faisait prendre conscience de sa différence »²⁴³.

À la mort de Poulet, Starobinski est appelé à le commémorer en dressant un bref portrait, et il rappelle surtout que, pour le critique belge, « la forme littéraire – genres, styles, versification, figures, etc. – n'était qu'un accident, une élaboration secondaire »²⁴⁴, c'est pourquoi le geste principal du critique est de mettre en lumière « l'acte fondamental de présence qui pré-existe à la mise en forme du langage »²⁴⁵. Au centre de l'analyse critique de Poulet se trouve donc une analyse de la subjectivité de l'écrivain, ou plutôt de sa manière particulière de se rapporter au monde, vis-à-vis de la dimension sociale dans laquelle il vit et aux autres individus. Mais celle de Poulet n'est pas non plus, selon Starobinski, l'attitude d'un psychologue : le critique ne doit pas chercher à comprendre l'origine des sentiments de haine et d'amour, d'ambition ou de jalousie, qui animent l'auteur, et encore moins chercher à le faire à travers des traces cachées, des actes manqués. Au contraire, comme l'explique Poulet dans *La conscience critique* (1971), le critique doit s'efforcer de trouver, pour chaque auteur, « sa façon de sentir et de penser, voir comment elle naît et se forme, quels obstacles elle rencontre », et donc il doit mettre au jour « le sens d'une vie qui s'organise à partir de la conscience qu'elle prend d'elle-même »²⁴⁶. Pour Poulet, le cogito de l'écrivain est donc le point de départ du critique et en même temps l'objet de sa reconstitution : « Derrière les formes, derrière les structures, derrière

242 Starobinski 1992b, 171.

243 Starobinski 2004a, 75. Pour Michel Jeanneret, « une histoire sensible aux enjeux intellectuels et aux créations de l'imaginaire [...] a sa place » parmi les représentants de l'École de Genève, qui ont également « l'audace » de revendiquer un domaine d'études qui comprend « l'histoire culturelle, l'histoire des mentalités, l'histoire des représentations symboliques » déjà « à l'époque même où étaient créées les Annales » (Jeanneret 1995, 64).

244 Starobinski 1992b, 173.

245 *Ibid.*, 174.

246 Poulet 1971, 307.

le flot continu des mots ne demeurerait plus qu'une seule chose : une pensée sans forme, toujours différente d'elle-même dans ses manifestations successives mais toujours inaltérablement fidèle à elle-même dans son fond »²⁴⁷.

Malgré son amitié, sa gratitude et son intérêt théorique, Starobinski maintient, dans la pratique, une certaine distance par rapport aux positions théoriques de Poulet²⁴⁸. Même s'il admet avoir parfois effectué des analyses critiques à partir de données psychologiques et affectives, Starobinski indique bien que l'une des caractéristiques centrales de son travail est de maintenir les auteurs à une certaine distance critique, afin de mieux identifier les « choix » et les « attitudes »²⁴⁹ qui méritent d'être analysés. Dans un texte dédié à Poulet (cité par Starobinski lui-même), Éric Weil a écrit qu'il : « réussit à renouveler le traitement des auteurs que l'on trouve dans n'importe quel manuel d'histoire littéraire » et qui font déjà partie d'un « canon »²⁵⁰. L'aspiration de Starobinski en matière de critique littéraire, au-delà des questions de méthode, est la même que celle que Weil attribue à Poulet : renouveler la lecture et la compréhension des auteurs sur lesquels on s'est formé, qui sont les fondements de la culture de son temps et dont l'étude relève de ce fait d'une compréhension adéquate de soi et de son présent, ce qui est « la chose qui importe le plus dans les études humanistes »²⁵¹.

C'est, après tout, le même but que vise Starobinski lorsqu'il utilise la méthodologie de Spitzer, qu'il considère comme le théoricien de « l'écart stylistique »²⁵² et donc comme le critique des « symptômes vitaux »²⁵³ d'une société. En effet, chaque génération exerce nécessairement une violence contre l'héritage linguistique de la génération précédente pour Spitzer : en ce sens, l'écart stylistique est présent à chaque époque et « seule reste

247 *Ibid.*, 303.

248 Cf. J. Zanetta 2009, 989.

249 *Ibid.*

250 Starobinski 2004a, 78.

251 *Ibid.*

252 Starobinski 1970, 50-63.

253 *Ibid.*, 42.

imprévue la direction qu'il prend chez un nouvel auteur »²⁵⁴. Entre autres choses, Starobinski a comparé les études stylistiques et sémantiques de Spitzer aux exercices de « symptomatologie » qu'il a effectués pendant sa pratique médicale pour s'entraîner à établir un diagnostic exact²⁵⁵. De ce point de vue, les écrits de Jean-Jacques Rousseau représentent le sujet idéal pour le travail d'un critique-médecin, tel que l'était Starobinski au moment de la rédaction de sa thèse. L'écart entre le langage et le style de Rousseau et ceux de son époque est tel que nombre de ses successeurs s'attacheront à chercher à définir le type de pathologie dont il est un produit.

Starobinski semble lire Spitzer en se basant encore une fois sur Canguilhem et les médecins vitalistes : la force et l'importance de la déviation stylistique de l'individu ne peuvent être évaluées que par rapport à la réaction de la société dans laquelle un auteur vit et s'exprime, de la même manière que l'état d'un individu ne peut être défini comme physiologique ou pathologique que par rapport à l'adaptation de sa condition physique et mentale à l'environnement extérieur. En ce sens, le « défi révolté » d'un artiste « n'aura été que le refus provisoire de communiquer dans le système anonyme d'une langue et d'une rhétorique stabilisée »²⁵⁶. Il appartient alors au critique de remédier à ce manque de relation entre un artiste et son époque : il doit être capable de reconnaître, de comprendre et d'accueillir son altérité, non pas dans le sens d'une assimilation, mais dans celui d'une « reconnaissance de la différence »²⁵⁷, selon les mots de Starobinski lors d'un entretien en 1990. Il continue donc de suivre les leçons de Goldstein, Canguilhem et Merleau-Ponty : pour ces savants, l'objet de l'analyse n'est pas une nature ou une qualité absolue, mais la nature relationnelle de la pathologie, de la condition humaine, de l'œuvre d'art, etc. L'histoire des idées que Starobinski rencontre à Baltimore se caractérise précisément par l'effort d'étendre son champ d'investigation à toutes les manifestations culturelles et sociopolitiques de la vie humaine.

254 *Ibid.*, 57.

255 Cf. *ibid.*, 36 et Macé, G. 2010, 17-18.

256 Starobinski 1970, 56.

257 Colangelo 1990, 20 : « Riconoscimento della differenza » (ma traduction).

L'un des modèles de réflexion de Starobinski dans le domaine de l'histoire est, comme il l'a lui-même déclaré²⁵⁸, celui fourni par Alexandre Koyré lors des Hideyo Noguchi Lectures tenues à l'Institute of the History of Medicine de Johns Hopkins en 1953, qui constitueront le noyau de son essai fondamental *From the Closed World to the Infinite Universe* (1957). Koyré partage avec l'épistémologie historique française de Bachelard et Canguilhem une conception discontinuiste de l'histoire, et recherche donc les traces de la transformation spirituelle qui, entre la fin du XV^e siècle et le début du XVII^e, a conduit de plus en plus de scientifiques et de philosophes à rejeter le modèle aristotélien de *monde clos* pour passer à l'*univers infini* de Newton. Pour Koyré, ce ne sont pas les inventions, les expériences ou le côté empirique de la recherche des chercheurs qui déterminent la révolution scientifique moderne : ce sont plutôt les changements dans la perception du monde, la mentalité et la hiérarchie des valeurs sous-jacentes à la société qui rendent possibles les découvertes scientifiques, de même que leur description à l'aide d'un nouveau langage quantitatif-mathématique. Par conséquent, Koyré prend parmi d'autres exemples celui du télescope :

Le télescope n'a rien changé à la structure du raisonnement [de Kepler...]. Certes, il nous permet de voir plus d'étoiles que nous n'en voyions avant son invention ; il nous permet de dépasser les limites effectives de notre perception visuelle, mais il laisse intacte la structure essentielle de l'astronomie et de l'Univers dont elle s'occupe²⁵⁹.

Ainsi – c'est ce qui compte pour Starobinski – une découverte scientifique ne peut pas être simplement considérée comme un pas en avant dans la connaissance objective de la réalité, mais plutôt comme un moment particulier d'une histoire complexe à la base de laquelle se trouvent des individus, leurs relations et leur rapport à la réalité socioculturelle à laquelle ils appartiennent.

À Baltimore, Starobinski a également l'occasion de rencontrer celui qui a fondé l'histoire des idées en tant que discipline académique autonome et qui a établi, aussi bien dans la théorie que dans la pratique, ses principes scientifiques. Il s'agit

258 Macé, G. 2010, 20-21.

259 Koyré 1973, 107 et 110.

d'Arthur Lovejoy, fondateur du History of Ideas Club. Lorsque Starobinski prenait part aux réunions du club, les participants habituels étaient le cofondateur George Boas (historien de la philosophie), Gilbert Chinard (historien de la littérature française), Kemp Malone (philologue médiéval), Bentley Glass (généticien et divulgateur scientifique), Harold Cherniss (expert de la philosophie grecque), Paul-Émile Dumont (expert de la philosophie indienne et professeur de sanskrit), Ernst Feise (germaniste) ainsi qu'Edelstein et Temkin, déjà mentionnés. Une fois par mois, le jeudi soir, dans la salle 101 du Gilman Hall, un des participants lisait son texte et écoutait les commentaires de Lovejoy, qui se gardait le privilège de lancer la discussion²⁶⁰.

Dans la première partie de son ouvrage le plus connu, *The Great Chain of Being* (1933), Lovejoy définit l'histoire des idées comme :

Quelque chose à la fois de plus spécifique et de moins restreint que l'histoire de la philosophie. Elle se différencie principalement par le type d'unités [units] dont elle s'occupe. Bien qu'elle traite en grande partie de la même matière que les autres branches de l'histoire de la pensée et qu'elle dépende largement de leurs travaux antérieurs, l'histoire des idées découpe cette matière d'une manière particulière, en amène les parties dans de nouveaux groupements et relations, la considère du point de vue d'une finalité spécifique²⁶¹.

Plus tard, Lovejoy est revenu sur cette définition en la rendant plus claire à travers un exemple : il a dressé une liste de douze domaines de recherche – de l'histoire de la philosophie à l'ethnographie, de l'histoire des religions à l'économie et à la sociologie – en soulignant qu'ils sont étudiés dans des départements universitaires de manière isolée et souvent sans échanges parmi

260 Starobinski a également participé avec une conférence sur La Rochefoucauld, à la fin de 1953 ou au début de 1954 (correspondance privée de l'auteur avec Jean Starobinski, janvier 2013).

261 Lovejoy 1961, 3 : « Something at once more specific and less restricted than the history of philosophy. It is differentiated primarily by the character of the units with which it concerns itself. Though it deals in great part with the same material as other branches of the history of thought and depends greatly upon their prior labours, it divides that material in a special way, brings the parts of it into new groupings and relations, views it from the standpoint of a distinctive purpose » (ma traduction).

les chercheurs²⁶². Pour remédier à cette spécialisation excessive et à cette séparation injustifiée des connaissances, Lovejoy propose d'utiliser une méthodologie fondée sur la recherche et l'analyse historique d'« unit-ideas »²⁶³. Selon Lovejoy, certaines idées, comme celles de « nature »²⁶⁴ ou de « Dieu »²⁶⁵, peuvent être réduites à des entités purement intellectuelles qui ont la capacité de survivre aux composés complexes dont elles font partie à une époque donnée pour donner vie à de nouvelles combinaisons. Les *unit-ideas* ne caractérisent pas un domaine de connaissance, ni une époque, mais elles les traversent tous et nécessitent donc une approche interdisciplinaire. *The Great Chain of Being* est une tentative de reconstitution de l'histoire de l'idée qui représente le monde comme une chaîne, mise en jeu par Plotin sous l'influence de Platon et d'Aristote, et qui existe dans différentes versions, d'Augustin à Bacon, en passant par Leibniz et Spinoza.

Le travail collectif du Club n'avait abouti qu'à la publication d'un seul recueil, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (1935), qui aurait dû être le premier de quatre volumes consacrés au primitivisme et à l'antiprimitivisme, et donc aux différents regards de la culture occidentale sur l'idée de l'origine perdue. Mais l'engagement exigé par Lovejoy était probablement trop lourd pour les académiciens concernés, qui ont bientôt renoncé à poursuivre les publications²⁶⁶. D'ailleurs, bien que Starobinski ait ensuite exposé les idées de Lovejoy et de ses disciples lors de ses cours universitaires, sa conception de l'histoire des idées est bien différente. Même si les deux voies de recherche, celle de Lovejoy et celle de Starobinski, ont en commun une volonté ferme de franchir, ou plutôt de remettre en cause les frontières disciplinaires, la pratique du critique genevois est plutôt de créer des voies innovantes et personnelles, en considérant d'emblée toute tentative de redirection vers la totalité ou l'objectivité comme vouée à l'échec. C'est donc plutôt vers l'histoire de la médecine telle qu'elle est pratiquée à Baltimore qu'il faut se

262 Lovejoy 1948b.

263 Lovejoy 1961, 3.

264 Lovejoy 1948a.

265 Lovejoy 1961, 4^{sq.}

266 Cf. Wilson 1980, 189^{sq.}

tourner pour comprendre la genèse de l'histoire des idées « sans frontières »²⁶⁷ à laquelle vise Starobinski.

Dans *La connaissance de la vie*, Canguilhem se plaint du manque d'études dans le domaine de l'histoire des sciences, tout en affirmant qu'il s'agit d'une direction de la recherche que tout le monde encourage, mais auquel peu de gens participent réellement. En même temps, il souligne qu'il n'y a pas de bonne définition de cette doctrine que l'on pourrait qualifier d'indécise entre érudition et réflexion philosophique. Surtout, il se demande quelle pourrait être la contribution de l'histoire des sciences à la science elle-même, si elle était capable d'aller au-delà du catalogue des erreurs qui ont accompagné l'histoire humaine. Ces questions sont celles que Starobinski se posait probablement à Baltimore, et les parcours et les recherches des universitaires qu'il rencontre dans ce contexte confirment son idée de la nécessité d'une vision de l'histoire de la culture européenne moderne qui inclue l'histoire des sciences et, en particulier, celle de la médecine.

Presque tous les historiens de la médecine de Baltimore sont également des médecins. Selon Henri Sigerist, ancien directeur du Johns Hopkins University Institute of the History of Medicine²⁶⁸ fondé en 1929 par William H. Welch, l'histo-

267 Bonnet, J. 1985, 21.

268 L'origine de l'école d'histoire médicale de Johns Hopkins est complexe et à bien des égards emblématique de son époque. L'Institut für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften de Leipzig, le premier institut de ce type, est fondé par Karl Sudhoff en 1901 et devient bientôt le centre de toute la réflexion théorique sur la médecine en Allemagne. En 1925, Sudhoff donne la direction à Henry Sigerist, un Juif d'origine suisse, qui prend cependant la décision, à l'été 1932, de se déplacer à Baltimore pour diriger le Johns Hopkins University Institute of the History of Medicine, créé en 1929 par William H. Welch sur le modèle de Leipzig (cf. Flexner/Flexner 1941, 425sq.). Le Parti nazi a remporté les élections de juillet et Sigerist choisit un exil volontaire (et un poste prestigieux), tandis que Sudhoff, devenu entre-temps un fervent partisan du nazisme, reprend la direction de l'Institut de Leipzig alors qu'il a plus de 80 ans. À son départ, Sigerist emmène son jeune élève, Owsei Temkin et, une fois qu'il a pris la relève à Baltimore, il réunit en peu de temps un groupe de chercheurs de la plus haute qualité scientifique, dont d'autres Juifs allemands fuyant le nazisme, comme Ludwig Edelstein et Erwin Ackerknecht. En conclusion de son *Einführung in die Medizin* (1931), Sigerist cite intégralement l'aphorisme 243 d'*Humain, trop humain* de Friedrich Nietzsche, intitulé *L'avenir du médecin*. Nous en

reproduisons ici quelques passages : « Ainsi armé, [le médecin] est alors en état de devenir un bienfaiteur de la société tout entière, en multipliant les bonnes œuvres, la joie et la fécondité intellectuelle, en prévenant les idées et desseins pervers et les ignominies (dont la source répugnante est si souvent dans le bas-ventre), en provoquant la formation d'une aristocratie intellectuelle et corporelle (par l'encouragement et l'interdiction des mariages) [...] il deviendra un sauveur, n'ayant pas besoin pour cela d'accomplir des miracles, non plus que de se faire mettre en croix. » (Sigerist, 1932, 353). Pour Sigerist, ces mots représentent une préfiguration du « nouvel idéal médical dont les contours commencent à se dessiner de plus en plus clairement » (*ibid.*, 353-354). Sigerist affirme que la médecine doit abandonner son « individualisme » et prendre en compte que celui-ci est incapable de se rendre utile à la société et qu'il est de ce fait un « fardeau » pour elle qu'il faut racheter. Par conséquent, le médecin doit devenir un véritable homme d'État, un représentant des institutions qui a le droit d'intervenir dans la vie privée des citoyens, de leur apprendre à maintenir ou à retrouver une bonne santé et, dans certains cas, de leur imposer des modes de vie plus appropriés (*ibid.*, 352). Il faut cependant rappeler que Sigerist, Sudhoff (et Nietzsche lui-même) connaissent et apprécient les textes de Rudolph Virchow, le fondateur de la médecine sociale moderne, dont les théories sont si fortement fondées sur une vision organiciste de la société qu'il aimait à affirmer que la politique n'est rien d'autre qu'une médecine pratiquée à grande échelle (Sigerist 1941, 93). Les mêmes prémisses théoriques qui se sont répandues au milieu du XIX^e siècle – en l'occurrence un certain type d'organicisme – ont ouvert la voie à des théories radicalement opposées : d'une part à l'eugénisme nazi, d'autre part, par exemple, à l'engagement politique de Sigerist aux États-Unis pour garantir une assurance médicale à tous les citoyens. Un effort qui lui a valu, malgré ses idées politiques pro-communistes et son appréciation publique du système de santé soviétique (Sigerist 1937), la couverture du *Time* (30 janvier 1939) en tant qu'historien de la médecine le plus important au monde et l'intellectuel le plus influent sur les questions de santé publique aux États-Unis. C'est à ce titre que Starobinski rencontre Sigerist – qui, à la fin de la guerre, s'était installé en Suisse, où il poursuivra ses recherches jusqu'à sa mort, en 1957, grâce au financement de la Fondation Rockefeller – et décide de consacrer à son ouvrage *A History of Medicine I. Primitive and Archaic Medicine* (1951) l'un des comptes-rendus de textes médicaux qu'il confie, entre 1950 et 1953, aux pages de *Critique*. Cette reconstruction rapide ne rend compte que d'une petite partie de la multiplicité des approches de l'histoire de la médecine que Starobinski a eu l'occasion de rencontrer à Baltimore et qui lui a permis de pratiquer une forme d'interdisciplinarité inconnue à Genève. En effet, avec les élèves et les collaborateurs de Sigerist, liés à l'histoire, à la philologie et à la tradition organiciste allemandes, travaillent aussi à l'Institut de Baltimore les élèves de William Osler, médecin et bibliophile, directeur de l'Hôpital de Baltimore depuis 1889, considéré comme le père de l'histoire de la médecine américaine avec son empreinte pragmatique. Osler n'est pas un véritable historien, mais plutôt un collectionneur de livres sur la médecine et un fan des biographies de ses grands prédécesseurs. Cependant, il a été le premier à souligner la nécessité d'avoir quelqu'un qui s'occuperait de l'histoire de la médecine à plein temps. Osler a ainsi fondé le Johns Hopkins

rien médical doit être « un médecin formé aux méthodes de recherche en histoire, qui participe activement à la vie de son temps et est en contact direct avec les problèmes médicaux de son époque »²⁶⁹. Sigerist avait étudié la philologie orientale avant d'entreprendre des études de médecine et il était également un grand connaisseur de musique et d'art. La lecture d'Isis, la première revue d'histoire des sciences, fondée par George Sarton²⁷⁰, ainsi que son association avec Karl Sudhoff à Leipzig, l'avaient encouragé à s'occuper de questions concernant l'hygiène publique et la médecine sociale²⁷¹. Dans un article de 1948, il explique qu'il cherchait :

Une histoire de la médecine, qui ne serait pas seulement l'histoire de la science médicale, des grandes découvertes et des grands médecins, mais l'histoire des sociétés humaines, et de leur développement dans l'espace et dans le temps, dans leur structure sociale et économique, observant leurs problèmes sanitaires et leurs efforts, conscients ou inconscients, pour promouvoir la santé et réadapter les malades, étudiant aussi tous les facteurs qui ont joué un rôle dans cette lutte pour la santé et contre la maladie. Il me semble qu'en considérant l'histoire de la médecine d'un point de vue sociologique, on élargirait considérablement son domaine²⁷².

Lorsqu'il rassemble et résume les questions qui ont traversé sa carrière dans son traité *A History of Medicine*²⁷³ – qui fait également l'objet d'un article de Starobinski pour *Critique*²⁷⁴ – Sigerist

Hospital Historical Club (30 novembre 1890) afin de contribuer au développement de ce type d'études historiques. Ce précédent a sans doute favorisé la création de l'Institute of the History of Medicine par Welch (professeur de pathologie et premier doyen de la School of Medicine de Baltimore) et le groupe d'étudiants d'Osler (Fielding H. Garrison, John Rathbone Oliver, Harry Friedenwald). De plus, pendant la phase de conception de son institut, Welch avait rencontré Sudhoff et Sigerist en Allemagne et s'était largement inspiré de leurs idées.

269 Cité in Brieger 1981, 538 : « A physician trained in the research methods of history, who takes an active part in the life of his time and is in close touch with the medical problems of his time » (ma traduction).

270 Guitard 1957, 121sq.

271 Cf. Beldarraín Chaple 2002.

272 Cité in Astruc 1958, 90-92.

273 Sigerist 1951 et 1961.

274 Pour cet article, Starobinski reçoit une note de remerciement de Sigerist ainsi qu'une invitation à participer aux séminaires qu'il organise à Pura avec Raymond de Saussure : « Mon chère confrère, je vous suis infiniment

souligne la nécessité d'une approche historique pour étudier la figure du médecin. Il souligne également l'exigence d'étudier l'art pour comprendre les réponses plus immédiates et spontanées données aux nouvelles théories au moment de leur formulation car, par exemple, « une étude de Michel-Ange, du Tintoret ou du Bernin peut nous donner un indice pour une meilleure compréhension et une interprétation historique plus correcte de William Harvey »²⁷⁵.

Pendant les années américaines de Starobinski, c'est Richard Shryock qui dirige l'Institute of History of Medicine. Il partage l'attention de Sigerist sur les questions de santé publique²⁷⁶ et Starobinski le mentionne comme un « historien de la médecine formé à l'étude de l'histoire nationale américaine et qui, pour ses travaux sur l'évolution de l'organisation de la médecine américaine, préfigurait les travaux d'orientation sociologique qui renouvellent aujourd'hui l'histoire de la médecine par un intérêt pour les institutions, pour la médecine dans son rôle social »²⁷⁷. Mais ce sont Ludwig Edelstein et, surtout, Owsei Temkin qui ont une influence profonde et durable sur Starobinski. Leurs cours, rappelle-t-il, lui permettent de « prendre contact avec l'histoire de la médecine au moment où

reconnaissant du magistral essai par lequel vous avez présenté mon livre au public français. Je n'ai jamais trouvé mes idées interprétées d'une façon aussi lucide et intelligente [...] » (*Lettre de Henry Sigerist à Jean Starobinski*, 11 novembre 1953, ALS - ©Nora Sigerist Beeson 2012). Mais Starobinski ne pourra pas intervenir car le hasard veut qu'il parte s'installer à Baltimore à ce moment-là.

275 Sigerist 1951, II : « A study of Michelangelo, Tintoretto, or Bernini may give us a clue for better understanding and more correct historical interpretation of William Harvey » (ma traduction).

276 Shryock n'était pas médecin, même s'il avait fait partie du *Field Ambulance Corps* de l'armée américaine pendant la Première Guerre mondiale. Avant de succéder à Sigerist, il avait toutefois déclaré que le titre d'« historien de la médecine » aurait dû être réservé aux « physicians who have been enabled, by the establishment of special chairs or institutes, to give much of all their time to historical studies » (Shryock 1937, 890). Titulaire d'un doctorat en histoire américaine, Shryock ne se considère pas comme un véritable historien de la médecine. Cependant, il poursuit le travail de Sigerist en portant son attention sur les questions de santé publique, sur l'influence de la médecine sur la société et sur les conditions sociales qui accélèrent ou retardent les progrès de la science médicale (cf. surtout Shryock 1936).

277 Barras 1990, 3294.

ses exigences étaient les plus élevées »²⁷⁸, grâce à leur approche philologique de la discipline.

Edelstein avait étudié la philologie classique et la philosophie à Berlin et à Heidelberg²⁷⁹. À partir de sa thèse de doctorat, il a complètement renouvelé les études sur Hippocrate et la médecine grecque. Dans ses essais sur le serment d'Hippocrate, Edelstein parvient à démontrer que ce texte, qui est considéré comme l'un des documents fondateurs de la société occidentale, avait à son époque représenté un moment de rupture. Grâce à sa connaissance de la philologie et de la philosophie anciennes, il découvre que le serment était en contradiction avec certaines règles sociales de l'époque, notamment en ce qui concerne les idées de pureté et de santé, et qu'il s'agit du manifeste d'un petit groupe de médecins pythagoriciens qui ont décidé de s'opposer à la tradition du IV^e siècle avant J-C²⁸⁰.

Owsei Temkin a également une éducation multidisciplinaire et une culture sans frontières. Avec la médecine, il avait étudié la littérature anglaise, la philosophie et la zoologie ; il était en mesure d'accéder aux sources originales aussi bien en arabe, hébreu, grec et latin, ainsi que d'autres langues européennes modernes. Starobinski lui voue une grande admiration et il le suit tant dans ses cours d'histoire médicale que dans son travail de médecin. Dans le Fonds Jean Starobinski, on trouve les traces d'une correspondance qui a duré plus de trente ans – c'est l'une des correspondances les plus longues de Starobinski – dans laquelle l'admiration sera rapidement suivie d'une véritable amitié²⁸¹.

278 *Ibid.*

279 Edelstein commence sa carrière à l'Institut für Geschichte der Medizin de l'Université de Berlin, mais il quitte l'Allemagne en 1934 et va enseigner à Baltimore, avant de s'installer à Washington et ensuite en Californie. À Berkeley, pendant le maccarthysme, il refuse de signer le serment d'allégeance et participe à des manifestations pour la liberté d'expression sur le campus. C'est pourquoi, en 1951, il retourne à Baltimore en tant que professeur de Humanistic Studies sur invitation du recteur Detlev Bronk, un adversaire acharné de McCarthy auquel on peut attribuer le climat libéral sur le campus noté par Starobinski à son arrivée.

280 Cf. Edelstein 1943.

281 Les deux hommes ne se retrouveront qu'une seule fois à Zurich, lors de la visite de Temkin à l'Institut für Geschichte der Medizin dirigé par son ancien collègue de Baltimore, Erwin Ackerknecht.

L'influence de Temkin sur les études d'histoire médicale de Starobinski n'est comparable qu'à celle de Canguilhem et mérite quelques pages d'approfondissement.

À son arrivée à Baltimore, Starobinski offre à son nouveau collègue un exemplaire de son livre sur Montesquieu et ainsi que son compte-rendu sur *La connaissance de la vie* de Canguilhem, un livre que Temkin admet n'avoir pas encore lu à ce moment-là²⁸². Représentant emblématique de la rencontre des traditions historiographiques allemande et américaine à Baltimore, il ne connaît que très peu l'épistémologie historique française. Dans ses livres et articles majeurs, il n'est jamais fait mention de Léon Brunschvicg ou de Bachelard, et il se contente d'allusions à Comte, Canguilhem et Koyré. En revanche, les grands médecins français sont souvent cités, notamment Bichat, Charcot, Pinel et Bernard. Par rapport à Sigerist et à Shryock, Temkin adopte une approche vis-à-vis de l'histoire de la médecine plus philosophique et moins sociologique. À Leipzig, avant de suivre Sigerist à Baltimore, il avait fréquenté les cours de Hans Driesch, un biologiste vitaliste bien connu à l'époque, et s'était lié d'amitié avec Norbert Elias, un sociologue et philosophe de tendance holistique²⁸³. Le premier livre important de Temkin, *The Falling Sickness* (1945), est une histoire de l'épilepsie et représentera un modèle fondamental pour la thèse en médecine de Starobinski, *l'Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900* (1960). En discutant des théories de John Hughlings Jackson et de Jean-Martin Charcot, Temkin rappelle que ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle que les médecins, en particulier en psychiatrie, ont pu définir une affection dans un langage scientifique et prendre leurs distances par rapport à la manière traditionnelle de raconter les cas cliniques comme s'il s'agissait d'histoires curieuses – c'est, soit dit en passant, exactement la même observation que nous trouverons à la première page de la thèse de Starobinski en médecine²⁸⁴. C'est pourquoi Temkin prend également en considération, dans son étude, la description des épileptiques faite par Dostoïevski et Zola ainsi que les

282 Lettre d'Ousei Temkin à Jean Starobinski, 14 janvier 1954, ALS.

283 Cf. Temkin 1977f, 35q.

284 Starobinski 1960, 9.

utilisations métaphoriques de la maladie de Nietzsche par ses interprètes²⁸⁵. Ces représentations artistiques, poétiques et subjectives peuvent aider à comprendre l'expérience de l'épileptique d'une manière beaucoup plus significative que l'objectivité présumée des médecins modernes, car :

Le contraste [entre Nietzsche et Jackson] ne réside pas dans les explications scientifiques mais dans l'évaluation de la maladie. Zola, Nietzsche, Dostoïevski, chacun à sa manière, ont traité l'épilepsie dans l'univers des relations sociales et des valeurs humaines, contrairement à Jackson, pour qui cet univers n'était qu'une liste de processus biologiques²⁸⁶.

Dans un article de la même période, Temkin soutient qu'« à notre époque, une situation s'est créée qui fait de l'histoire de la médecine [...] non seulement un sujet utile, mais un sujet nécessaire en médecine, et qui impose à l'historien de la médecine des tâches particulières »²⁸⁷, et poursuit en soulignant que « l'histoire médicale représente les sciences humaines dans la mesure où elles affectent la médecine ou sont affectées par elle. Cela implique principalement l'histoire elle-même ainsi que les aspects historiques du langage, de la sociologie et de la philosophie »²⁸⁸. Il n'échappera pas au lecteur que cette définition est

285 Cf. Temkin 1971, surtout 373-382.

286 *Ibid.*, 381: « The contrast [between Nietzsche and Jackson] does not lie in scientific explanations but in the evaluation of the disease. Zola, Nietzsche, Dostoevsky, each in his own way dealt with epilepsy within the world of social intercourse and human values, in contrast to Jackson, for whom this world was not much more than an index of biological processes » (ma traduction).

287 Temkin 1977b, 93: « In our own time a situation has arisen which makes medical history [...] not merely a useful, but a needed subject in medicine, and imposes some special duties on the historian of medicine » (ma traduction).

288 *Ibid.*, 95: « Medical history represents the humanities as far as they affect medicine or are affected by it. This implies mainly history itself and the historical aspects of language, sociology and philosophy » (ma traduction). C'est l'idée d'histoire de la médecine que l'on retrouve dans toutes les études les plus importantes de Temkin, depuis son article de 1927 « Zur Geschichte von Moral und Syphilis » (Temkin 1977a), à ses travaux sur les « Metaphors of Human Biology » (Temkin 1977c), et encore dans « An Historical Analysis of the Concept of Infection » (Temkin 1977d), jusqu'à son étude « On the Interrelationship of the History and the Philosophy of Medicine » (Temkin 1977e).

en tous points similaire à la manière, déjà mentionnée, dont Starobinski décrira sa vision binoculaire. Cette métaphore renvoie à la nécessité d'analyser en même temps le développement de la médecine et de la science en général ainsi que les expressions intellectuelles et artistiques de l'Europe moderne²⁸⁹. Mais il est un autre parallèle entre Starobinski et Temkin, encore plus intéressant, qui doit cependant être recherché plus en profondeur que ces déclarations d'intention ou leur intérêt commun pour les descriptions littéraires de certaines pathologies. L'entreprise intellectuelle de Temkin, qui est moins une histoire de la science ou de la médecine que l'histoire d'une maladie, inspire le travail historique de Starobinski sur la mélancolie et d'autres pathologies :

L'histoire d'une maladie [...] est plus qu'un registre de ses allées et venues, de ses manifestations cliniques, des effets qu'elle a eus sur l'homme, des connaissances que l'homme en a tirées, des théories qu'il a formulées à son sujet et des moyens qu'il a employés contre elle. L'histoire d'une maladie est également un moulage de tous ces éléments en une unité sous-entendue lorsque nous parlons de la maladie, la vivons, l'étudions et qui ajoutons donc à son histoire, de sorte qu'une nouvelle synthèse historique devient nécessaire. L'histoire idéale d'une maladie est un mélange de son histoire naturelle, dans la mesure où elle s'est révélée dans le passé, et de son histoire humaine, si ce terme peut être utilisé pour désigner ce que les hommes savaient, pensaient et faisaient à son sujet²⁹⁰.

Ce qui intéresse Temkin, en somme, et ce qui intéressera Starobinski, ce n'est pas le progrès d'une discipline, ni même les manifestations historiques d'une pathologie, mais la façon dont les femmes et les hommes en parlent ainsi que les relations humaines dans lesquelles elle s'inscrit. Dans les recherches de

289 Ferrari 1990,15.

290 Temkin 1971, 383: « The history of a disease [...] is more than a record of its coming and going, of its clinical manifestations, of the impressions it made upon man, of the knowledge man acquired of it, of the theories he formed about it, and the means he employed against it. The history of a disease is also a moulding of all those elements into a unit implied when we talk about the disease, experience it, study it, and thus add to its history, so eventually a new historical synthesis become necessary. The ideal history of a disease is a blend of its natural history, as far as it has revealed itself in the past, and its human history, if this term may be used to designate what men knew, thought, and did about it » (ma traduction).

Temkin, de la « maladie sacrée » à la « possession démoniaque », de l'interprétation rationaliste offerte par le siècle des Lumières à la neurologie moderne, l'épilepsie traverse l'histoire de l'humanité, et la façon dont les femmes et les hommes la décrivent ou la soignent est toujours symptomatique d'une certaine formation sociale. De même, la thèse de Starobinski portera sur le traitement de la mélancolie : il ne s'agira donc pas seulement de l'idée, du concept ou de l'image de la mélancolie, mais plutôt des moyens de soulager ses symptômes qui ont été conçus au fil des siècles. Starobinski sera même plus relativiste que Temkin : dans ses études, en effet, le point de départ ne sera pas une pathologie spécifique telle qu'elle est définie par la science médicale contemporaine, mais de nombreuses formes de souffrance, même très différentes les unes des autres, qui n'ont rien d'autre en commun qu'une image ancienne, celle de la bile noire, et le mot qui lui est associé, mélancolie, dans ses innombrables dérivés sémantiques.

Psychiatrie et psychanalyse

Dans les premières pages de son *Histoire de la médecine* (1963), Starobinski expose ses prémisses méthodologiques et définit la médecine moderne comme « la connaissance transformée en pouvoir », c'est-à-dire « une science appliquée par laquelle nous agissons, directement ou indirectement, sur les processus qui se déroulent dans le corps humain ». Cependant, affirme-t-il :

Une médecine vraiment complète ne se borne pas à cet aspect technique ; s'il accomplit pleinement son métier, le médecin établit avec son patient une relation qui satisfera les besoins affectifs de ce dernier. L'acte médical comporte donc un double aspect : d'une part, les problèmes du corps et de la maladie font l'objet d'une connaissance qui n'est pas différente de celle que nous prenons du reste de la nature – et l'organisme du patient est alors considéré comme une *chose* vivante, capable de réagir conformément à des lois générales ; d'autre part, le rapport thérapeutique s'établit entre deux personnes, dans le contexte d'une histoire personnelle – et la médecine devient cette fois un art du dialogue, où le patient s'offre comme un interlocuteur et comme

une conscience alarmée²⁹¹.

L'histoire de la médecine, selon Starobinski, ne devrait pas consister exclusivement en l'étude des pratiques, techniques, outils et remèdes qui se sont succédé dans le temps, mais devrait également prendre en compte l'évolution de la relation médecin-patient, de leur relation linguistique et affective qui est soumise, comme toute autre relation humaine, aux transformations successives de la société et de la culture. Ainsi, la psychiatrie, qui est une pratique fondée sur l'échange verbal avec le patient et qui inclut la sphère affective, cognitive et comportementale, fera l'objet d'une attention particulière de la part de Starobinski, qui l'étudie à l'aune de sa double formation littéraire et médicale.

Le Fonds Jean Starobinski conserve des projets d'écriture qui n'ont jamais été publiés ou qui ne sont pas même achevés²⁹². Un récit intitulé « La clarinette » (1950) est particulièrement utile pour reconstituer le moment où les intérêts scientifiques et médicaux de Starobinski commencent à se mêler à ses intérêts littéraires. « La clarinette » met en scène la relation entre un jeune médecin, le Dr Thomet, et un patient psychiatrique, Monsieur Resseguère, un musicien âgé auquel il a été interdit de jouer de sa clarinette. Thomet, qui observe avec angoisse à quel point son identité de médecin n'est que le reflet de l'espoir qu'il peut insuffler au patient, ne peut que nous rappeler les premiers engagements de Starobinski aux Hôpitaux universitaires de Genève :

Tant qu'un malade a de l'espoir, se disait-il, je suis le messager de son espoir ; mais s'il reconnaît que tout est perdu, – je ne suis plus rien à ses yeux, la mort est pour lui la seule évidence, et je disparaïs devant cette évidence, je deviens inutile, et, *plus pis* encore, je suis anéanti. Contre un homme habité par la conviction de la mort, je ne puis rien ; aucune consolation, aucun réconfort ; il a raison et je le sens plus fort

291 Starobinski 1963a, 6.

292 Parmi d'autres, on y trouve un texte théâtral, une nouvelle intitulée *La chambre vide* (ALS), un petit *Cahier contenant des fragments poétiques* (ALS) et une prose poétique intitulée *Considérations sur l'absence* (ALS), tous datant de la première moitié des années 1940.

que moi ; ce regard qui ne regarde plus me fait peur bien davantage que l'agonie elle-même²⁹³.

Le véritable protagoniste de l'histoire est la relation entre le patient et le médecin, le regard que le patient porte sur le médecin et qui contient à la fois la légitimité de son autorité et la possibilité de sa révocation. Dans ce texte, Starobinski se conforme à la figure classique du médecin lettré et humaniste, c'est-à-dire un médecin capable de prendre en compte, dans son analyse, toute la complexité psychophysique de son objet²⁹⁴. Il y a cependant un élément original qui anticipe sa réflexion ultérieure. Le critique, toujours tenté par l'écriture littéraire, fait une première tentative d'*esthétisation* des connaissances médico-scientifiques en choisissant la clinique comme objet de représentation. Par conséquent, l'histoire implique également une réflexion sur l'insuffisance du langage scientifique : une fois que la science a accompli (ou manqué) sa tâche, elle n'a plus rien à dire, ni sur son objet, ni sur elle-même.

Quelques années après la rédaction de ce texte, Starobinski fait une expérience clinique en psychiatrie, même si elle demeure plutôt limitée. Après les quatre années d'internat aux Hôpitaux universitaires de Genève (1949-1953), le critique exerce officiellement la médecine à une seule autre occasion, et pour une année seulement, à partir de l'été 1957. À son retour de Baltimore à Genève, durant l'hiver 1956, Starobinski se consacre entièrement à la rédaction de sa thèse. En 1957, son épouse Jacqueline Sirman, qui voulait se spécialiser en

293 Starobinski, *La clarinette*, ALS, 9. Dans la conclusion, lorsque le Dr Thomet réalise qu'il ne peut plus rien faire pour son patient, il tombe dans une profonde angoisse existentielle car il ne peut plus répondre à la question du patient, qui ne concerne pas la physiologie ou la pathologie du système en question, les poumons, mais ce que ces poumons pourraient créer, grâce à la clarinette, en termes d'expression artistique. Ainsi, seule la disparition définitive de Resseguère, c'est-à-dire l'objet d'analyse qui s'est scandaleusement transformé en sujet d'interrogation, peut redonner à Thomet sa tranquillité, ou plutôt une sorte de capitulation, de résignation, presque d'indifférence : « D'où lui venait ce sentiment de soulagement ? Il n'y aurait plus à mentir, plus d'espoir à protéger, plus rien à prolonger. Le reste dorénavant ne concernait plus Thomet. Il suffirait d'attendre. Et peut-être même n'y avait-il maintenant plus rien à attendre » (Starobinski, *La clarinette*, ALS, 27).

294 Cf. par exemple Montfalcon 1819.

ophtalmologie, accepte un poste à la Clinique d'ophtalmologie de la Faculté de médecine de Lausanne et Starobinski, qui avait entre-temps terminé et discuté sa thèse ès lettres et rencontrait des difficultés financières, répond à une annonce dans le *Journal suisse de médecine* pour un internat à la Clinique psychiatrique de Cery. Le couple s'installe donc à Lausanne, où Starobinski suit notamment les activités du directeur de la clinique, Hans Steck, qui, après son mandat en tant qu'assistant de Manfred Bleuler à la clinique Burghölzli de Zurich, était devenu l'un des premiers spécialistes de la schizophrénie et l'un des premiers utilisateurs du test de Rorschach²⁹⁵. Tout comme Bleuler, Steck estime que le diagnostic et le traitement des patients psychiatriques nécessitent une proximité constante entre le médecin et le patient. C'est pourquoi, il s'abstient de consommer de l'alcool pour donner le bon exemple aux patients alcooliques qui fréquentent la clinique et, surtout, il conserve régulièrement les peintures des détenus, qui font parfois l'objet d'une analyse dans ses articles scientifiques. De nombreuses œuvres conservées par Steck contribueront à la création de la Collection de l'art brut à Lausanne, inaugurée en 1976. C'est d'ailleurs lui qui présente Aloïse Corbaz, qui deviendra une figure de proue de l'art brut, au premier théoricien de ce courant stylistique, Jean Dubuffet.

L'attention que Steck porte à la totalité de l'expérience du patient et surtout son intérêt pour le domaine de l'art influencent certainement Starobinski, qui commence à son tour à rassembler des textes et des dessins de ses patients, dont certains sont encore aujourd'hui conservés dans le Fonds Jean Starobinski. Il s'agit principalement de notes et de lettres écrites par des femmes et des hommes qui manifestent les signes de la quérulence, un délire de revendication identifié depuis le XIX^e siècle qui consiste en une tendance pathologique à faire des revendications continues et (pour la plupart) infondées. Les lettres des patients conservées par Starobinski sont adressées à des proches mais pas seulement : on en trouve aussi d'autres

295 Cf. Rosenthal 1974. Le terme « schizophrénie » a été proposé par le père de Manfred Bleuler, Eugen, qui avait eu parmi ses assistants Carl Jung, Ludwig Binswanger et Hermann Rorschach. Sur Steck, cf. Müller 1995, 159-210.

destinées au directeur de l'hôpital et à ses assistants, à des rois, des ministres et des consuls, souvent pour dénoncer l'interne-ment injuste à Cery. En dépit de l'intérêt de ces témoignages, Starobinski n'utilisera jamais ce matériel, que ce soit pour sa valeur scientifique ou esthétique.

Steck est également l'un des premiers à utiliser le « choc humide » pour le traitement de l'agitation psychotique aiguë (délire schizophrénique, delirium tremens, catatonie, etc.). Cette thérapie, qui a aujourd'hui été abandonnée, était née de la tentative de restaurer la fonction hépatique par le rétablissement du dépôt de glycogène dans le foie. Certains thérapeutes se convainquent ainsi que le coma et les convulsions provoqués par l'administration d'insuline peuvent entraîner une dissolution rapide de la conscience et que, par conséquent, le patient se réveillera avec une nouvelle organisation de ses processus mentaux. Dans la clinique de Cery, des thérapies pour la schizophrénie basée sur l'administration de fortes doses de chlorpromazine sont également testées : les effets secondaires de ce médicament, qui peut induire un tableau clinique similaire au parkinsonisme post-encéphalique, affectent profondément Starobinski. Cependant, bien que les médicaments et les thérapies disponibles à l'époque présentent d'innombrables contre-indications et encore plus d'effets secondaires, parfois dévastateurs, il ne doute pas de leur nécessité dans les cas les plus graves et demeure confiant quant aux progrès de la pharmacologie.

Starobinski a souvent répété que, depuis sa nomination comme professeur en 1958, la médecine est restée l'apanage de sa femme. Mais en réalité, un dernier patient au moins l'a consulté assez régulièrement entre 1964 et 1966 : Paul Celan. La manière dont le Genevois tente d'aider le grand poète est particulièrement significative au regard de son approche de la science médicale. Starobinski a l'occasion de rencontrer Celan lorsqu'il travaille à Genève comme traducteur au Bureau international du travail à la fin des années 1950 : il lui est présenté par Lydia Kerr, également employée par cette institution et proche du mouvement Jeune Poésie²⁹⁶. Starobinski organise une ren-

296 Cf. Starobinski 1980a.

contre chez lui avec Marcel Raymond, mais le séjour de Celan à Genève est probablement trop bref pour tisser des liens durables.

Quelques années plus tard, cependant, Celan commence à écrire à Starobinski et s'adresse à lui en tant que « qu'homme, Juif, écrivain et médecin ». Selon les médecins, Celan souffre de délire schizophrénique de persécution. L'origine de sa maladie se trouve peut-être dans les traumatismes qu'il a subis pendant la guerre – l'internement et la mort de ses parents ainsi que son propre emprisonnement – ou de l'accusation de plagiat de la part de la veuve d'Yvan Goll, qui était devenue une cause d'angoisse profonde et qui aggrava rapidement son état de santé²⁹⁷. La correspondance entre Starobinski et Celan²⁹⁸ est particulièrement intense et douloureuse. Tout d'abord, Celan demande des conseils sur les médecins à consulter, en précisant qu'il ne devait s'agir que de Juifs. Puis, il décrit, de manière crue et sincère, sa perte progressive de concentration qui a eu pour conséquence l'impossibilité de travailler, d'écrire et même de se concentrer pour la plus simple des lectures. L'état du poète s'aggravant, c'est Gisèle de Lestrang, sa femme, qui se tourne vers Starobinski en tant que « médecin et ami », cette fois à l'insu du patient. Lestrang décrit en détail les hallucinations dont son mari est souvent la proie et surtout sa crainte que le traitement puisse changer sa personnalité et, par conséquent, sa façon de faire de la poésie. La question qu'elle pose à Starobinski est dramatique et fondamentale : si la maladie est consubstantielle à la sensibilité du poète, si les traumatismes subis pendant la guerre ont contribué au développement de son art en même temps que de sa maladie, sera-t-il possible d'éradiquer la douleur sans effacer, en même temps, la personnalité de l'artiste ?

Starobinski semble insensible aux doutes et aux inquiétudes

297 Cf. Wiedemann 2000.

298 Les lettres de Paul Celan conservées dans le Fonds Jean Starobinski ne peuvent pas être consultées par décision des ayants droit. Les informations sur cette correspondance et, plus généralement, sur la relation entre Starobinski, Celan et son épouse, proviennent surtout de la correspondance privée de l'auteur avec Jean Starobinski (août 2012) ainsi que de quelques autres sources, surtout Maulpoix 2009, 24 et 39-40, et Böschenstein 2004, 723-724.

de Gisèle de Lestrage. Malheureusement, nous ne connaissons les réponses de Starobinski qu'à travers ses souvenirs et les lettres successives de Gisèle de Lestrage : il est possible d'en déduire qu'il suggère des médecins et cliniques spécialisées, et qu'il envisage même la possibilité d'aider le poète avec le choc humide. En même temps, Starobinski recommande également les nouveaux médicaments pour le traitement de la schizophrénie qui s'imposaient à l'époque, notamment l'halopéridol et l'imipramine.

La confiance du critique dans les progrès de la psychiatrie est due, plus qu'à sa brève expérience directe, à ses études d'histoire de la médecine. Par exemple, dans la première page de *l'Histoire du traitement de la mélancolie*, il rappelle qu'au XIX^e siècle encore, les médecins se contentaient souvent de relater, dans leurs écrits, les symptômes des patients psychiatriques comme s'il s'agissait d'« historiettes [...] aussi amusantes qu'insuffisantes » ; et que ce n'est que dans la seconde moitié du XIX^e siècle que les médecins ont changé leur façon de rendre compte des exemples issus de l'expérience clinique²⁹⁹. De plus, cette confiance dans le travail des psychiatres contemporains et dans leur pharmacopée va de pair avec une certaine méfiance à l'égard de la psychanalyse, au moins à cette époque³⁰⁰.

Ses premiers contacts directs avec la psychanalyse freudienne ont lieu lors de discussions avec Blanche Reverchon, l'épouse de Jouve, dont des témoignages sont conservés dans certains carnets du Fonds. Durant ses discussions avec le jeune critique, Reverchon, psychanalyste reconnue et traductrice de Freud, applique ses connaissances au domaine littéraire plutôt qu'au domaine clinique, par exemple en interprétant des récits

299 Starobinski 1960, 9. Ailleurs, Starobinski rappelle, lorsqu'il est question d'Esquirol et Pinel parmi d'autres, que leur façon de donner des exemples « se développe en une histoire, plus proche de l'anecdote que de l'« observation » clinique » (Starobinski 1980d, 59).

300 Ensuite Starobinski dépassera ses réticences et sera également appelé par Jean-Bertrand Pontalis en 1970 à rejoindre le comité de rédaction de la *Nouvelle Revue de psychanalyse*. Il contribuera à cette revue avec certains de ses articles les plus importants (qui seront également l'objet de notre analyse dans les pages suivantes, notamment ceux consacrés à l'interprétation de quelques poèmes de Baudelaire). Pour un aperçu général sur Starobinski et la psychanalyse, cf. Sábado Novau 2018.

de Kafka. Plus tard, Starobinski a l'occasion de discuter de la relation entre la psychanalyse et la psychiatrie avec Michael Shepherd, un psychiatre qu'il a rencontré par hasard sur un bateau pour New York, alors qu'ils étaient tous les deux en route pour Baltimore en 1953.

Shepherd aura une influence profonde et durable sur le système national de santé britannique dans le traitement des maladies mentales³⁰¹. Également intéressé par l'histoire de la psychiatrie, Shepherd critique Freud qui, dit-il, se préoccupait plus de défendre ses théories que de la santé des patients, ce qui l'a mené à plusieurs reprises à se comporter comme un mystificateur. Pour Shepherd, la psychanalyse représente une forme de langage littéraire qui se prétend scientifique. Afin de la décrire, il invente alors le terme « mythode » pour indiquer une méthode « embedded » dans un mythe, c'est-à-dire une méthode qui ne semble efficace que parce qu'elle est utilisée dans un monde, celui de l'art, qui est un simulacre du réel³⁰².

Shepherd et Starobinski restent en contact pendant trente ans, jusqu'à la mort du premier, et échangent non seulement des idées et des opinions en privé, mais aussi des déclarations d'estime publiques. Par exemple, en 1987, Shepherd consacre une page d'éloge à Starobinski dans *The Lancet*, souhaitant que les contributions du Genevois dans le domaine des sciences humaines, mais aussi celles destinées à clarifier les « meanings » de la médecine, puissent bientôt connaître une plus large diffusion dans les pays anglophones. Dans le même article, Shepherd soutient également que le travail de Starobinski s'inscrit dans le projet jaspersien de l'*Allgemeine Psychopathologie*, qui vise à rechercher « une connaissance des événements psychiques anormaux qui se produisent en dehors des cliniques, dans la vie ordinaire, au sein de différents groupes sociaux, et qui se reflètent dans l'histoire humaine »³⁰³. Starobinski publiera un texte

301 Au moment de la rencontre avec Starobinski, Shepherd a temporairement quitté l'Hôpital Maudsley de Londres pour se rendre une année aux États-Unis, à la Johns Hopkins Bloomberg School of Public Health, afin de se tenir au courant des dernières tendances de la psychiatrie américaine.

302 Cf. Shepherd 1990, 163q.

303 Shepherd 1997, 798 : « A knowledge of abnormal psychic events that occur outside the clinics in ordinary life among different social groups and are

dans la même revue après la mort subite de Shepherd. Une fois de plus, c'est Jaspers qui est évoqué pour souligner comment, dans la conception du psychiatre anglais, la psychopathologie s'avère être non seulement en lien avec la biologie mais aussi avec les sciences humaines, et qu'elle peut donc remplacer la psychanalyse³⁰⁴.

Bien que la critique de Starobinski à l'égard de la psychanalyse soit plus prudente et mieux argumentée que celle de Shepherd³⁰⁵, ce qu'il désigne comme le *langage* de la psychanalyse³⁰⁶ représente pour lui aussi un cas de confusion entre le domaine littéraire et la science. Plus précisément, la psychanalyse

reflected in human history » (ma traduction).

304 Starobinski 1995a, 694. Starobinski avait également publié un essai dans le recueil des écrits en l'honneur de Shepherd à l'occasion de sa retraite (Starobinski 1989e).

305 Shepherd oppose ouvertement Jaspers à Freud et intitule « General Psychopathology » le premier chapitre de son *Handbook of Psychiatry* (1983) en l'honneur du philosophe allemand. De plus, il intitule sa revue, fondée en 1967, *Psychological Medicine*, dans le but de diminuer la portée de la psychanalyse et donc d'inclure dans le domaine proprement médical tout comportement humain considéré comme déviant et même une réflexion plus large sur l'être humain en général, impliquant à la fois la biologie, la phénoménologie et l'existentialisme. Starobinski reçoit et conserve régulièrement dans sa bibliothèque chaque numéro de la revue jusqu'à la mort de son fondateur.

306 Starobinski réfléchit surtout sur la manière freudienne de nommer les phénomènes psychiques, c'est-à-dire de donner un nouveau sens aux termes de dérivation technico-scientifique et philosophique, surtout dans les cas où ils sont tirés du langage commun. Un style si efficace qu'il parvient même à intégrer le langage courant et quotidien, donnant vie à ce que Jaspers définit comme « psychologie populaire » et « littérature de masse ». Il me semble que la position de Jean Starobinski pourrait être rapprochée de celle que François Jullien a décrite en ces termes : « Le discours de la psychanalyse est-il pleinement en mesure de rendre compte – ou, je dirai négativement, n'est-il pas trop à l'étroit – de ce qui se joue, “se passe”, dans la cure et qui fait sa “pratique” ? Je demande : de ces partis pris si bien assimilés qu'elle ne les perçoit pas, quelle est l'ombre portée ? Peut-être réduirait-elle son intelligence ? Car on se doute déjà quelle est la dépendance de la psychanalyse à l'égard de la confiance européenne, et d'abord grecque, attachée à la parole déterminante et libératrice : mettre le mot sur la chose nous en affranchit. Ou bien l'on devine aussi, du dedans de la psychanalyse, combien elle est héritière, dans sa mise en scène des instances psychiques, entre le ça vorace et le surmoi divinisé, de la grande dramaturgie occidentale du conflit : le “moi”, tel qu'elle l'a conçu, n'a pas coupé autant qu'il y paraît avec la traditionnelle psychologie du déchirement intérieur et son ressort pathétique ; ni non plus avec l'expérience du salut par la vérité » (Jullien 2012, 12-13).

parle le langage de la littérature, de la métaphore et du mythe, tout en revendiquant la même autorité que la science. Or, la science moderne est fondée sur le contrôle expérimental et, surtout, elle est soumise au jugement de la mesure, c'est-à-dire à l'analyse quantitative, tandis que la psychanalyse repose uniquement sur une investigation clinique basée sur la relation médecin-patient, fondée sur un langage de type figuratif sans lequel l'objet de l'analyse lui-même disparaîtrait :

C'est là, il est vrai, un fait communément constaté aujourd'hui dans le domaine de la science, à cette différence près que la science recourt à un contrôle expérimental, se soumet à la décision de la mesure ; la psychanalyse, elle, veut être discours scientifique dans un langage non quantifiable. La seule référence possible est l'expérience « clinique », toujours unique, non réductible aux coordonnées d'un diagramme. [...] Il est impossible de considérer le langage psychanalytique comme remplaçable, à moins de voir s'évanouir l'objet auquel ce langage prétend correspondre, c'est-à-dire toute la « topique » de la personnalité, toute l'« économique » de l'énergie psychique. Ainsi les phénomènes désignés par la psychanalyse à l'aide du langage figuré qui est son instrument d'investigation se dissiperaient-ils au moment du passage à un autre langage. Celui-ci visera et constituera peut-être de nouveaux phénomènes qui lui correspondront³⁰⁷.

Il est alors pertinent de mettre en lien ce texte avec un passage particulièrement significatif de *l'Histoire de la médecine* où Starobinski rapproche la psychanalyse et la médecine psychosomatique pour en tirer une réflexion qui les concerne toutes les deux :

La psychanalyse et la médecine psychosomatique [...] sont peut-être moins des disciplines scientifiques que des méthodes empiriques destinées à rendre à l'individu le sens de sa liberté et de sa responsabilité. C'est trop peu de leur donner pour tâche de favoriser l'adaptation du sujet à la réalité sociale environnante : elles n'ont de justification que si elles lui permettent de se transformer lui-même et de transformer le monde contemporain, de sorte que l'anxiété viscérale puisse céder la place à de plus nobles inquiétudes³⁰⁸.

L'idée que la psychanalyse pourrait avoir pour finalité de réconcilier un individu avec son contexte social est rejetée

307 Starobinski 1970, 277.

308 Starobinski 1963a, 104.

par Starobinski, car l'individu devrait s'adapter à une normalité imposée de l'extérieur. Si l'anxiété que tous les êtres humains ressentent parfois dans la vie devient une anxiété qui les empêche d'avoir une vie acceptable, la solution doit plutôt être trouvée, comme le suggéraient les médecins vitalistes chers à Starobinski, dans la reconfiguration de la relation entre l'individu et son monde.

Starobinski s'intéresse moins à l'efficacité thérapeutique de la psychanalyse et à ses implications pratiques qu'à son statut théorique. Il étudie donc les notes critiques de Jaspers, la *Daseinanalyse* de Ludwig Binswanger³⁰⁹ et, surtout, les considérations de Maurice Merleau-Ponty sur la psychanalyse et la phénoménologie³¹⁰. À travers ces auteurs, Starobinski ramène les questions soulevées par la psychanalyse à celles qui l'intéressent le plus et qui sont liées à la critique littéraire et à la philosophie. Starobinski pense que le succès de la psychanalyse est dû à l'incapacité de la médecine de la fin du XIX^e siècle à analyser les phénomènes psychiques (que seule la psychiatrie commençait à comprendre et à contrôler par le biais des drogues, bien que de façon rudimentaire). La psychanalyse est donc située par Starobinski dans le domaine des sciences humaines, de ces « discours interprétatifs » caractérisés par l'absence d'une possibilité de vérification objective³¹¹.

Une série d'articles écrits dans les années 1960, rassemblés ensuite dans *La relation critique* dans une section intitulée de manière significative « Psychanalyse et littérature », montre que Starobinski s'intéresse également à l'aspect historique de la constitution de la psychanalyse en tant que discipline autonome par l'appropriation et la réélaboration d'une série d'éléments littéraires³¹².

309 Starobinski 1970, 283-284.

310 « Phénoménologie et psychanalyse iraient ensemble vers une philosophie délivrée de l'interaction entre substances, et qui donc ne pourrait être qu'un «humanisme de vérité» sans métaphysique. [...] Manifestement, le génie de Freud [...] est dans son contact avec les choses, sa perception polymorphe des paroles, des actes, des rêves, de leur flux et de leur reflux, des contre-coups, des échos, des substitutions, des métamorphoses » (Merleau-Ponty 1960, 5-6).

311 *Ibid.*, 10-11.

312 Starobinski 1959, 1966c, 1967a et 1970a. À propos de ces textes, cf. Coblence 2001.

Pour le Genevois, Freud mélange habilement l'âme romantique du XIX^e siècle avec le rationalisme positiviste et, ce faisant, confère à sa doctrine un optimisme épistémologique, c'est-à-dire une foi dans le progrès de la connaissance, mêlé à un pessimisme anthropologique. Ce thème sera d'ailleurs l'un des leitmotifs de son interprétation du XIX^e siècle, selon laquelle une raison complètement déployée découvre les forces obscures et primitives qui s'agitent au plus profond de l'humain³¹³. En d'autres termes, pour Starobinski, Freud est forcé d'admettre que les poètes, les philosophes et les artistes ont déjà découvert l'inconscient, mais il revendique pour lui seul l'invention d'une méthode capable de le lire : « Freud est un Shakespeare qui s'est analysé »³¹⁴, écrit Starobinski. Pour le critique, Freud prétend que sa construction intellectuelle se situe dans le domaine de la science et non dans celui de la connaissance humaniste, même si elle consiste en réalité en un « édifice de mots »³¹⁵. Pour Starobinski, la psychanalyse utilise le langage littéraire comme garantie d'universalité, remplaçant ainsi la vérification expérimentale par le mythe. *L'Œdipe roi*, par exemple, met en scène une manière de se rapporter à la figure paternelle dans laquelle (on croit que) tous les hommes peuvent se reconnaître, et dans laquelle Freud a été le premier à reconnaître les sentiments qui le liaient à ses parents lors de son auto-analyse³¹⁶. Le mythe d'Œdipe n'a donc pas besoin d'être interprété, étant lui-même une « figure directrice de l'interprétation »³¹⁷.

Quand on lui a demandé d'approfondir la question de la méthode de la psychanalyse par la suite, Starobinski a répondu :

313 Starobinski 1970, 261.

314 *Ibid.*, 295.

315 *Ibid.*, 274.

316 Starobinski 1970, 287sq.

317 *Ibid.*, 305. Starobinski écrit aussi : « *Œdipe* n'a donc pas d'inconscient, parce qu'il est notre inconscient, je veux dire : l'un des rôles capitaux que notre désir a revêtus. Il n'a pas besoin d'avoir une profondeur à lui, parce qu'il est notre profondeur. Si mystérieuse que soit son aventure, le sens est plein et il ne comporte point de lacune. [...] Lui attribuer une psychologie serait dérisoire : il est déjà une instance psychique. Loin d'être l'objet possible d'une étude psychologique, il devient l'un des éléments fonctionnels grâce auxquels une science psychologique entreprend de se constituer. Freud n'eût pas récusé ici la notion d'archétype, à la condition de la limiter au seul personnage d'Œdipe » (*ibid.*, 298). Sur ce sujet, cf. également Starobinski 200a.

Je reconnais l'existence d'un *style* d'interprétation *freudien* ; mais j'ai du mal à voir dans la psychanalyse une méthode [...]. Car Freud a proposé (jusqu'à l'imposer) son style personnel d'interprétation, en un domaine où les méthodes précises de son époque (je pense aux méthodes anatomo-cliniques) restaient muettes : il a occupé le terrain laissé vacant³¹⁸.

Les traces des réflexions starobinskiennes sur la psychanalyse et la psychiatrie peuvent être identifiées dans plusieurs passages de *La relation critique*, notamment lorsqu'il analyse le test de Rorschach dans une section consacrée à « L'imagination projective »³¹⁹. Le critique écrit que l'interprète (dans ce cas, le psychiatre qui écoute les libres associations du patient soumis au test),

ne doit pas méconnaître que son travail a quelque chose d'une création qui n'est pas libre d'inventer ce qui lui plaît : il s'agit d'éclairer les significations implicites contenues dans cette *donnée* indépendante qu'est la réponse du sujet interrogé, et, à partir de ces significations, tenter d'inférer les structures plus ou moins permanentes qui définissent

318 Bonnet, J. 1985, 10.

319 En 1954, Roland Kuhn publie un essai intitulé *Phénoménologie du masque à travers le test de Rorschach* avec une introduction de Gaston Bachelard. Le livre (et son introduction) suscite l'intérêt de Starobinski, qui lui consacre un article pour *Critique* (Starobinski 1958) ensuite réédité dans *La relation critique*. Une réflexion sur cette triangulation serait intéressante, mais nous obligerait à nous éloigner de notre problématique, c'est pourquoi je me contente de renvoyer à Englebert 2013. Les chemins de Kuhn et Starobinski se croiseront encore à plusieurs reprises. Par exemple, Kuhn est le premier à expérimenter sur ses patients l'imipramine, que Hans Steck utilisera à Cery. Surtout, Kuhn aurait dû écrire la deuxième partie de *l'Histoire du traitement de la mélancolie*, celle qui devait porter sur le XX^e siècle, bien qu'il se soit retiré du projet par la suite. Starobinski rappelle : « J'avais conçu *l'Histoire du traitement de la mélancolie* comme une introduction générale à un exposé plus spécialisé, qui eût établi un bilan des procédés récents : électrochoc, administration des tricycliques. Pour cette étude qui devait compléter la mienne, l'auteur pressenti était le professeur Roland Kuhn, directeur de la Clinique psychiatrique cantonale de Münsterlingen, Thurgovie. Il détenait en ce domaine une insigne avance, ayant été le premier à administrer en double insu l'imipramine (tofranil) à un groupe important de patients. Mon étude s'arrêtait à la date de 1900 pour ménager le passage du témoin. Dans cette perspective, j'ai laissé la psychanalyse hors du champ de mon étude. La répartition des tâches semblait s'annoncer de façon tout à fait heureuse. Roland Kuhn était non seulement un excellent clinicien, mais sa largeur de vues, ses liens étroits avec Ludwig Binswanger et avec l'école phénoménologique lui auraient permis d'évaluer avec beaucoup de précision et de nuances les résultats obtenus par le traitement médicamenteux.

un psychisme particulier. [...] Par conséquent, le diagnostic est une œuvre seconde, construite sur cette première œuvre qui est la réponse du sujet³²⁰.

Parallèlement, le travail du critique est considéré par Starobinski comme l'invention de parcours à l'intérieur d'un texte ou d'une série de textes qui sont exclusivement soumis au jugement du « sens » des « interprètes indépendants » que sont les lecteurs³²¹. Si l'histoire et la philologie construisent la base technique de l'interprétation³²², la personnalité de l'interprète à travers laquelle le travail peut « s'accomplir » et « se manifester »³²³ reste centrale. Mais il ne s'agit pas pour autant de soutenir que le critique serait le psychanalyste de l'œuvre pour Starobinski. C'est plutôt le contraire qui est vrai. Comme Starobinski l'explique dans *L'œil vivant* (1961), *c'est l'œuvre qui interroge le critique ; c'est l'œuvre qui induit une série d'associations que le critique met par écrit (et dont il laisse ensuite juger le sens par ses lecteurs) :*

Mieux vaut, en maintes circonstances, s'oublier soi-même et se laisser surprendre. En récompense, je sentirai, dans l'œuvre, naître un regard qui se dirige vers moi : ce regard n'est pas un reflet de mon interrogation. C'est une conscience étrangère, radicalement autre, qui me cherche, qui me fixe, et qui me somme de répondre. Je me sens *exposé* à cette question qui vient ainsi à ma rencontre. L'œuvre m'interroge. Avant de parler pour mon compte, je dois prêter ma propre voix à cette étrange puissance qui m'interpelle [...] ³²⁴.

À mon grand regret, les responsabilités dont il était alors chargé ne lui permirent pas d'entreprendre la rédaction d'un « état présent » qui eût constitué le second volet du diptyque. Mon travail d'historien n'a donc pas trouvé son débouché dans une discussion sur les problèmes d'actualité » (Starobinski, « Histoire du traitement de la mélancolie. Sources bibliographiques : introduction », sans date, en ligne).

320 Starobinski 1970, 248.

321 Cf. par exemple Starobinski 1995, 19.

322 Cf. Starobinski 1970, 14.

323 *Ibid.*, 16.

324 Starobinski 1999b, 28.

Questions de méthode

Les trois années passées à Baltimore s'avèrent décisives pour la double formation de Starobinski. Au terme de cette expérience, ses outils intellectuels sont suffisamment affinés pour lui permettre de terminer et de discuter sa thèse ès lettres, tout en pratiquant la médecine et en réfléchissant à une seconde thèse en histoire de la médecine. Il faut relever que, lorsque Raymond demande à Starobinski de choisir le nom de la chaire *ad personam* qui lui est attribuée en 1958 à l'Université de Genève, le critique répond ainsi :

Un enseignement consacré à l'histoire des idées correspondrait d'une façon parfaite à mes projets littéraires et, je veux le croire, à mes possibilités. Dans un éventuel enseignement de littérature comparée, je crains de ne pas respecter toutes les règles du métier (pour autant qu'il est soumis à des règles) : en revanche, l'histoire des idées me trouve enthousiaste, sans la moindre réticence : je m'y reconnais³²⁵.

Lorsqu'il choisit la carrière universitaire à la Faculté des lettres au détriment de la pratique médicale, Starobinski se considère comme un historien des idées, il se définit comme tel sans hésitation et avec enthousiasme. À Baltimore, il a vu les points centraux de ces recherches, l'histoire de la médecine (Temkin, Edelstein), la critique littéraire (Poulet) et la philologie (Spitzer), se rejoindre dans un contexte interdisciplinaire (l'History of Ideas Club). Au moment de choisir l'histoire des idées pour son enseignement, Starobinski pense probablement à ce cadre-ci plutôt qu'à Koyré ou Lovejoy. Dans la conception de Starobinski de l'histoire des idées, en fait, le mot-clé n'est pas « idée » mais « histoire » :

Je conviens que le mot « idée » est trop polysémique et donne lieu à des malentendus. Une idée n'est pas une « essence », ni davantage un « modèle ». Si l'on adopte le sens que la pensée platonicienne donnait au mot idée, les idées sont assurément immuables. Elles invitent à la contemplation – *theoria* – pas à l'activité historique telle que nous la

325 Lettre de Jean Starobinski à Marcel Raymond, 12 janvier 1958 (BGE).

pratiqurons aujourd'hui. S'il devait y avoir un malentendu sur ce point, je m'en tiendrais à la notion d'histoire intellectuelle³²⁶.

Starobinski entend l'histoire comme une activité pratique, basée sur l'analyse des documents effectuée avec une intense « vigilance philologique »³²⁷. Son objectif déclaré, on l'a déjà vu, est de « découvrir, de mettre en relation, d'organiser un parcours, de mettre en cause, directement ou indirectement, nos certitudes présentes »³²⁸. Dans un texte de 1971 concernant des « Considérations sur l'état présent de la critique littéraire », et plus précisément dans un paragraphe intitulé de façon significative « Nécessité de l'histoire », Starobinski affirme que la « critique thématique », c'est-à-dire l'analyse diachronique d'une idée, d'une image ou d'un symbole, est l'un des aspects de l'« *History of Ideas* des Anglo-Saxons ». Ainsi, l'histoire des idées et la critique thématique peuvent coïncider avec le travail de l'historien tout court lorsqu'il se spécialise et suit un « fil conducteur »³²⁹.

Pour Starobinski, tant l'histoire (des idées) que la critique (thématique) reposent sur la collecte de données tirées de documents écrits qui doivent être soumis à l'examen scrupuleux de la philologie. Cependant, selon Starobinski, aucune accumulation de données ne présente un intérêt scientifique en soi. En effet, certaines données ne sont pas pertinentes dans un contexte alors qu'elles peuvent se révéler cruciales dans un autre. En outre, comme il l'écrit dans un essai sur « L'histoire littéraire et les méthodes » de 1973, les différentes techniques historico-philologiques de vérification des faits sont, en dernier recours, toujours subordonnées aux questions que le chercheur pose :

Toute objectivité suppose une visée : s'en apercevoir ne conduit pas à mépriser la vérité, ni à déclarer arbitraire toute tentative de rejoindre sobrement les faits, mais à voir plus clairement la part qui nous incombe dans cette recherche. Nous ne sommes pas les maîtres de façonner les faits individuels à notre guise, mais nous leur distribuons

326 Zenkine 2011, 6.

327 Starobinski 1970, 14.

328 Bonnet, J. 1985, 13.

329 Starobinski 1971a, 67-68.

librement notre intérêt et, à notre appel, ils nous révéleront chaque fois d'autres faces et d'autres détails³³⁰.

Après avoir recueilli et vérifié un grand nombre de faits au regard des documents, le critique, tout comme l'historien, en sélectionne certains et choisit l'ordre dans lequel les exposer. Il s'agit de choix individuels. Par conséquent, la subjectivité, la culture et la personnalité du savant sont mises au premier plan par Starobinski, car il s'agit, comme le critique l'affirme dans un entretien de 2011, d'« inventer des parcours où se conjugueraient l'efficacité heuristique et une sorte d'invention mélodique »³³¹.

À plusieurs reprises au cours de sa réflexion, Starobinski montre la nécessité de justifier son activité intellectuelle, si large et interdisciplinaire qu'elle lui fait perdre (du moins en apparence) une direction théorique précise. Non sans une certaine ironie, Starobinski a même parlé de sa « solitude » dans le milieu universitaire, en l'attribuant précisément à l'unicité de son geste herméneutique :

J'ai posé simultanément trop de questions, dans trop de directions, pour participer pleinement au débat théorique. Et je sais que j'y perds. Mais c'est comme si l'on me demandait d'interrompre une ascension entreprise, pour revenir au « camp de base ». D'où une relative solitude. Dans le débat théorique, on se toise, on s'interpelle. On se tient en champ clos, entre collègues, plus ou moins adversaires, plus ou moins complices. On se fait progresser en polémique. [...] Je remets à plus tard (mais jusqu'à quand ?) une participation plus entière. Il m'arrive de dire mon mot, marginalement, sans insister. Je renvoie donc à plus tard les formules de méthode, qui ne seront à tout prendre que la légitimation (ou la critique) des chemins que j'aurai parcourus... Je rêve à mes projets, et je sais par avance que je ne procéderai pas de la même manière pour construire un livre sur Diderot, pour étudier l'histoire de ce que je nomme l'écoute du corps, pour examiner quelques métamorphoses littéraires du rituel de largesse, ou interroger le motif de l'usine sur la rivière. La chose première c'est l'intérêt que je prends à un sujet possible [...] ³³².

Starobinski revendique donc ouvertement le franchissement des frontières disciplinaires (entre la critique littéraire, la philologie,

330 Starobinski 1973a, 107-108

331 Zenkine 2011, 6.

332 Bonnet, J. 1985, 12-13.

la philosophie, la sociologie, l'histoire dans toutes ses formes et objets, etc.) ainsi que celles existant entre des traditions culturelles apparemment très éloignées les unes des autres (le pragmatisme américain, l'organicisme et le vitalisme allemand, l'épistémologie historique française, la critique littéraire genevoise, etc.). Pour la critique, les savants doivent rester libres de sélectionner les données qui leur semblent les plus importantes, de les assembler dans l'ordre qu'ils préfèrent et, enfin, de choisir une ou plusieurs méthodologies différentes à chaque fois, en fonction de l'objet théorique à analyser. Les théories et les discussions sur la méthode arrivent donc *ex post* et servent à justifier la validité d'un travail pratique d'interprétation et d'écriture déjà entamé. Les deux piliers sur lesquels repose la démarche intellectuelle de Starobinski sont donc la recherche historique d'une part et la subjectivité du chercheur d'autre part. La version starobinskienne de la critique thématique/historique des idées peut être mieux comprise si l'on se penche sur la critique qu'il adresse à Michel Foucault à propos de la question de la *dispersion du sujet*.

Nous savons que les deux savants ont échangé des témoignages d'estime réciproque qui vont au-delà de la politesse académique au moins à une occasion. Peu après la publication de *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Foucault lit l'*Histoire du traitement de la mélancolie* de Starobinski et lui écrit dans une lettre :

Votre ouvrage est le seul travail contemporain que j'aurais aimé citer, et dont la lecture m'aurait été utile. Elle m'est, ces jours-ci, infiniment agréable (sur beaucoup de points je crois que nous ne différons guère), et infiniment instructive (vous en savez tellement plus que moi...) ³³³.

Il n'est pas difficile de comprendre quels sont les points communs auxquels Foucault fait allusion. Starobinski et Foucault rejettent, au même titre que Canguilhem, toute idée linéaire de progrès scientifique. De plus, comme Foucault, Starobinski est un partisan des études historiques qui tente de saisir les écarts et les ruptures, d'embrasser autant que possible le réseau causal complexe qui compose la réalité, tout en laissant à l'historien

le soin d'« inventer » ses propres parcours dans son domaine d'étude³³⁴.

Foucault tentera toutefois de rompre avec la définition d'« historien des idées » à laquelle Starobinski restait quant à lui attaché. Quelques années plus tard, par exemple, au début de son *Archéologie du savoir* (1969), Foucault écrit : « Je n'aurai pas le droit d'être tranquille tant que je ne me serai départagé de l'« histoire des idées », tant que je n'aurai pas montré en quoi l'analyse archéologique se distingue de ses descriptions »³³⁵. Pour le philosophe français, l'histoire des idées a eu le mérite indéniable de mettre l'accent sur les aspects marginaux des disciplines et des connaissances, d'enquêter sur les « connaissances imparfaites, mal fondées »³³⁶ qui contribuent néanmoins à l'établissement des connaissances officielles de chaque époque. Certes, cette discipline a montré la naissance anonyme et empirique des doctrines et des savoirs, mais elle a ensuite préféré inclure ces disciplines parfois marginales au sein d'un discours unificateur et dans un développement linéaire. Pour Foucault, l'histoire des idées a ainsi neutralisé les singularités, les discontinuités et les contradictions irréductibles qu'elle a rencontrées sur son chemin. L'archéologie, au contraire, n'est pas une « discipline interprétative »³³⁷, mais plutôt une méthode capable de corriger les distorsions optiques qui conduisent les historiens des idées à privilégier une image linéaire du développement historique³³⁸.

Starobinski répond à Foucault en 1976 dans un compte-rendu de la traduction anglaise de la *Naissance de la clinique* (1963) pour *The New York Review of Books*. Le critique note que « l'absence de biographies de scientifiques et la façon dont il met en place des schémas impersonnels montrent très clairement une approche qui s'intéresse davantage aux systèmes de pensée, à leur apparition et leur disparition, à leur mode d'organisation du discours scientifique et aux conditions qui les rendent possible,

334 Zenkine 2011, 6.

335 Foucault 1969, 179.

336 *Ibid.*

337 *Ibid.*, 182.

338 Cf. également Colangelo 2013, 436-437.

qu'au destin individuel de leurs « inventeurs » »³³⁹. Le résultat, du moins en apparence, est que Foucault rejette « tout recours à une quelconque subjectivité psychologique »³⁴⁰. Starobinski insiste sur ce point, avec une certaine ironie, pour souligner ce qu'il considère comme une contradiction implicite dans l'œuvre foucauldienne³⁴¹. Dans un premier temps, le critique remarque à plusieurs reprises le caractère philosophique et l'extraordinaire puissance littéraire des écrits de Foucault, ses inventions poétiques, sa rhétorique, son élégante originalité, qui rendent sa prose immédiatement reconnaissable par les lecteurs :

Le point essentiel réside dans sa description des différents styles de connaissances médicales, de l'espace social dans lequel ces « styles » sont déployés dans la pratique [...]. Et cette description ne se fait pas dans le langage « scientifique » de la linguistique ou de la sémiologie contemporaine ; elle est spécifiquement de nature philosophique et est exprimée dans un langage littéraire splendide, plein de figures, de tournures de phrases dramatiques, de métaphores, de jeux de mots, d'allusions et d'inventions poétiques, qui introduisent un élément d'inattendu dans le traitement d'un tel sujet³⁴².

- 339 Starobinski 1976a, 18 : « The absence of any biographies of scientists and the way he sets up impersonal schemes show very clearly an approach which is more interested in systems of thought, their appearance and disappearance, their way of organizing scientific discourse and the conditions which make them possible than in the individual destiny of their “inventors” » (ma traduction).
- 340 *Ibid.* : « Any recourse to psychological subjectivity of any sort » (ma traduction).
- 341 Dans une lettre de 1961, Henri Gouhier fait part de ses impressions à Starobinski vis-à-vis de sa lecture de la thèse de Michel Foucault sur *Folie et déraison* – qui à partir de la version de 1972 sera intitulée avec ce qui était initialement le sous-titre, *Histoire de la folie à l'âge classique*. Ses commentaires influencent peut-être la lecture de Starobinski : « Je lis une thèse que vous intéressera : *Folie et déraison*, Histoire de la folie à l'âge classique par Michel Foucault : l'ouvrage sortira chez Plon à la fin de mai. Il y a là ses analyses remarquables relevant de ce que j'appellerai la philosophie et la sociologie de la culture. Malheureusement, le style est prétentieux, j'ai trop souvent l'impression de ces spectacles de fausse avant-garde, avec une recherche continue de « l'effet ». Mais ces réserves – qui sont peut-être de l'impressionnisme ! – n'enlèvent rien à l'intelligence de l'auteur et à l'intérêt de son ouvrage » (*Lettre de Henri Gouhier à Jean Starobinski*, 28 avril 1961 [2010]).
- 342 Starobinski 1976a, 18 : « The essential thing is his description of the different styles of medical knowledge, the social space in which these “styles” are practically deployed [...]. And this description is not done in the “scientific”

Ensuite, dans ses conclusions, il affirme :

Le moindre des attraits de son livre est qu'il nous permet d'entrevoir à plusieurs reprises le visage, les traits personnels et distinctifs d'un philosophe-historien dont le but déclaré est néanmoins de se débarrasser du sujet et de la subjectivité, de disparaître dans son propre discours (peut-être de disparaître de son discours), et de laisser la voie ouverte à une formulation des règles anonymes qui régissent les connaissances et les comportements humains³⁴³.

Selon Starobinski, même si Foucault tente de minimiser l'importance de la subjectivité afin de faire ressortir les lois impersonnelles qui codifient les connaissances et les comportements des êtres humains, le sujet-Foucault caractérise vigoureusement ses livres grâce à son style particulier, ses expériences et sa formation³⁴⁴. À ce propos, il faut signaler un malentendu, même s'il est productif, dans la lecture starobinskienne de Foucault. Ce qui est en jeu, dans les textes du philosophe français, ce n'est pas tant la subsistance du sujet comme auteur de l'œuvre (l'auteur est une fonction du discours littéraire moderne et, à ce titre, il doit être historicisé et ne peut pas être simplement effacé), mais

language of contemporary linguistics or semiology; it is specifically philosophical in nature and is expressed in a splendidly literary language, full of figures, dramatic turns of phrase, metaphors, wordplay, allusions, and poetic inventions, all of which introduce an element of the unexpected into the treatment of such a subject » (ma traduction).

343 *Ibid.* : « Not the least of his book's attractions is that it repeatedly allows us to glimpse the face, the personal and distinctive features of a philosopher-historian whose declared aim is nevertheless to get rid of the subject and subjectivity, to disappear in his own discourse (perhaps to disappear from his discourse), and to leave the way open for a formulation of the anonymous rules which govern human knowledge and behaviour » (ma traduction). Sur cette question, cf. surtout Colangelo 2013, 432.

344 Starobinski reprend le même argument en 1992 dans un essai sur Italo Calvino avec l'intention de s'opposer ouvertement aux théoriciens « qui ont décrété la "mort de l'homme", ou la "mort du sujet" ». Le critique souligne ensuite que, bien que Calvino ait « dûment rappelé les arguments avancés souvent au nom de la sociologie ou de la psychologie pour mettre en cause la souveraineté du moi » dans le sens que « nous ne sommes pas les créateurs absolus de notre personnalité et de notre langage », ses lecteurs savent qu'ils ont « en face d'eux un homme dont le ton atteste suffisamment la figure singulière [...] identique à lui-même et fidèle à son propos », qui « s'affirme unique, distinct, au sein d'un monde où l'art de la distinction est loin d'être largement pratiquée » et qui « ne met pas en question sa propre permanence de sujet » (Starobinski 1992a, 13-14).

plutôt le rôle traditionnellement attribué par la pensée occidentale au sujet et à son discours, c'est-à-dire l'idée que le discours serait la manifestation d'un sujet unitaire. Foucault estime que le discours est précisément le lieu où se manifestent non pas l'unité et la capacité de synthèse du sujet, mais, comme le dit Maurice Blanchot, « une pluralité de positions et une discontinuité de fonctions »³⁴⁵ :

On renoncera donc à voir dans le discours un phénomène d'expression – la traduction verbale d'une synthèse opérée par ailleurs ; on y cherchera plutôt un champ de régularité pour diverses positions de subjectivité. Le discours, ainsi conçu, n'est pas la manifestation, majestueusement déroulée, d'un sujet qui pense, qui connaît, et qui le dit : c'est au contraire un ensemble où peuvent se déterminer la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même. Il est un espace d'extériorité où se déploie un réseau d'emplacements distincts³⁴⁶.

La question, dans la réflexion foucauldienne, n'est pas la disparition du sujet-auteur, mais la dispersion du sujet en tant qu'objet du discours de l'historien. Il s'agit d'une réflexion sur l'émergence plurielle du discours et donc sur la nécessité de sa désingularisation. Ce point échappe à Starobinski qui, dans sa critique, oppose à celle de Foucault auteur les personnalités de Henry Sigerist, Erwin Ackerknecht et, surtout, Owsei Temkin³⁴⁷. Une vaste culture interdisciplinaire et une connaissance philologique des langues constituent le fondement de toute étude historique sérieuse et c'est là où, pour Starobinski, l'histoire des

345 Blanchot 1986, 29.

346 Foucault 1969, 74.

347 Starobinski 1976a, 22. Un an plus tôt, dans les mêmes pages de la *New York Review of Books*, Starobinski avait consacré une recension élogieuse au livre de Temkin sur Galien, présenté comme un modèle pour tout historien des idées ou de la médecine : « One can see what a range of knowledge is needed to write the history of Galenism from its origins to its down-fall ; the writer must be familiar with several cultures, and in addition must be able to assess the relations between different fields of learning which were once not separated by our disciplinary barriers : philosophy, cosmology, natural science, theology, literature, etc. Professor Owsei Temkin of Johns Hopkins is one of the few scholars of our time who could deal with so vast a subject, going directly to the Greek, Latin, and Arabic sources, as well as to the mass of European medical literature, Temkin manages to bring to light the principal turning points in the transmission of Galenism, its social and religious implications, and the stages in its decline » (Starobinski 1975, 18).

idées et la critique thématique se rejoignent. La question, pour Starobinski, n'est pas celle de la *dispersion* du sujet, mais celle de sa *constitution*, de sa formation consciente – au moins dans les domaines des sciences humaines et de l'art. Dans les sciences dures, en revanche, Starobinski admet que le sujet peut être effacé, voire s'effacer lui-même, spontanément :

On dit : la méthode expérimentale, et non pas : la méthode de Claude Bernard. Le nom de Claude Bernard n'est que celui d'un *exposant*, prêt à se dissoudre dans l'anonymat. Quand le nom reste exposé, c'est que l'on nomme méthode n'est que la trace schématisée d'un style personnel...³⁴⁸

Du point de vue de Starobinski, l'archéologie et la généalogie foucaaldiennes ne peuvent être considérées que comme un *style*, liées comme elles le sont au nom d'un auteur, à son éducation, à ses références culturelles, voire à la rhétorique qui caractérise ses arguments. Lorsque Starobinski écrit sur Foucault, il le fait avant tout en tant que critique littéraire, en insistant sur les choix linguistiques, les sujets de prédilection, ainsi que sur les absences, les oublis, les non-dits.

La méfiance de Starobinski à l'égard de toute prétendue neutralité de la pensée découle de la lecture d'Ernst Cassirer, de la fréquentation stylistique de Leo Spitzer et de la connaissance de la linguistique de Ferdinand de Saussure, qui remonte à l'époque où Starobinski, en tant qu'étudiant, suivait les cours d'Albert Séchehaye, le rédacteur du *Cours de linguistique générale* (1916) avec Charles Bally³⁴⁹. Comme l'a écrit Colangelo, pour Starobinski, l'interprète ne doit jamais oublier qu'il ne peut trouver des corrélations internes à une œuvre que sur la base de sa propre décision, qui est toujours « historique et émotive » et que « ce n'est que sur la base de la préférence initiale du critique que les structures peuvent se donner »³⁵⁰.

Dans les premières pages de *La relation critique*, intitulées « Le sens de la critique »³⁵¹, qui est peut-être le texte théo-

348 Bonnet, J. 1985, 9.

349 Saussure 1916.

350 Colangelo 2004, 74.

351 Mes réflexions sur *La relation critique* sont le résultat d'échanges nombreux avec Juan Rigoli, qui a consacré à ce texte fondamental notamment son séminaire « Jean Starobinski : le style de la critique », auquel j'ai participé

rique sur la critique littéraire le plus complexe et abouti de Jean Starobinski, il répète à plusieurs reprises que, s'il y a une méthode nécessaire pour la critique, il s'agit bien de la philologie. Le critique utilise ce terme dans un sens presque étymologique : l'amour des mots, l'étude de leur histoire, du contexte social, historique et culturel dans lequel ils naissent et sont utilisés par la suite. Il considère la philologie comme une « condition nécessaire, mais non suffisante, de toute approche au savoir littéraire et historique ». Cette condition est nécessaire car, avant même de s'engager dans la critique littéraire, il faut vérifier le sens des mots dans le contexte de la période à étudier ainsi que connaître l'histoire de la poésie, de la rhétorique et des lieux communs³⁵². Cependant, l'indispensable vigilance philologique à laquelle on vient de faire allusion n'est pas une condition suffisante :

Le progrès de la recherche n'est pas seulement lié à la découverte d'éléments objectifs situés sur un même plan ; il n'est pas seulement constitué par l'inventaire scrupuleux des parties de l'œuvre et par l'analyse de leurs correspondances esthétiques ; il faut qu'intervienne de surcroît une variation de la relation établie entre le critique et l'œuvre – variation grâce à laquelle l'œuvre déploie ses aspects différents, et grâce à laquelle aussi la conscience critique se conquiert elle-même, passe de l'hétéronomie à l'autonomie³⁵³.

À une étude philologique et donc objective, qui permet de placer l'œuvre à la bonne distance afin de l'observer de l'extérieur et de la comparer à d'autres œuvres, il faut ainsi ajouter un travail du sujet sur lui-même qui concerne sa propre relation à l'œuvre. Seul ce double mouvement permet au critique une véritable « rencontre »³⁵⁴ avec l'œuvre. Selon Starobinski, il n'y a pas de méthodes aussi bien dans l'histoire que dans la critique, mais uniquement des « styles d'interprétation » ou des « discours interprétatifs », qu'il considère comme des *méta-méthodes* car « ils se déploient hors du domaine où les méthodes sont à même d'opérer leurs vérifications »³⁵⁵.

pendant le semestre d'hiver 2015-2016 (Université de Genève, Département de langue et de littérature françaises modernes).

352 Cf. Starobinski, *La relation critique* 1970, 14 et Macé G. 2010, 11.

353 Starobinski, *La relation critique* 1970, 14.

354 *Ibid.*, 15.

355 Bonnet, J. 1985, 10-11.

Dans « Le sens de la critique », Starobinski voit à la base du travail du critique « la soumission de l'accueil naïf »³⁵⁶, c'est-à-dire une empathie immédiate avec l'œuvre, qui ne serait pas due à l'activité du sujet, mais seulement à sa réceptivité. Ensuite, c'est encore « la soumission », cette fois vis-à-vis de « l'autorité d'un sens (encore à trouver) » qui conduit ceux qui veulent se consacrer à ce travail (que, dans une reproduction presque philologique de l'étymologie du terme « critique », Starobinski décrit avec des mots comme « choix », « discrimination », « distinction », « séparation » et, non moins important, « récusation de l'autorité »³⁵⁷). L'œuvre existe indépendamment du critique, bien sûr, mais elle a besoin de la conscience du critique pour s'accomplir. D'une certaine manière, c'est l'œuvre qui choisit l'interprète et non l'inverse³⁵⁸ : le sujet critique, soumis dans un premier temps à l'œuvre par une séduction immédiate, ne peut acquérir progressivement son autonomie que par un cheminement complexe qui n'est pas guidé par des hypothèses théoriques, mais qui devra être justifié « a posteriori »³⁵⁹, après que le sens de l'œuvre se sera réalisé en lui-même.

Pour approfondir ce dernier point, il s'agit, pour le Genevois, d'un parcours qui traverse « trois moments coordonnés »³⁶⁰. Le premier est celui de la « sympathie spontanée »³⁶¹, que Starobinski décrit en termes de « soumission »³⁶², de naïveté³⁶³ et d'« événement »³⁶⁴. La deuxième étape est celle de l'« étude objective »³⁶⁵, de la « rigueur méthodologique (liée aux techniques et à leurs procédés vérifiables »³⁶⁶ et, en suivant Bachelard, de l'« ascèse impersonnelle du savoir “objectif” et des techniques scientifiques »³⁶⁷. Le critique doit se confronter à l'œuvre dans

356 Starobinski 1970, 15.

357 *Ibid.*, 18.

358 *Ibid.*, 32.

359 *Ibid.*, 10.

360 *Ibid.*, 27.

361 *Ibid.*

362 *Ibid.*, 15.

363 *Ibid.*, 15 et 17.

364 *Ibid.*, 16, 23 et 33.

365 *Ibid.*, 27.

366 *Ibid.*, 31.

367 *Ibid.*, 33.

son ensemble et prendre en compte toutes les « techniques partielles disponibles »³⁶⁸. Ce faisant, il est obligé de passer par une réflexion « philosophique » sur l'utilisation des techniques utiles à la lecture de l'œuvre, réalisant ainsi « une critique de la méthode » dans laquelle « l'esprit même de la critique se manifeste le plus purement »³⁶⁹. Enfin, le troisième moment de la relation critique dépasse l'opposition entre les deux premiers et consiste dans une « réflexion libre »³⁷⁰. « Ces signes m'ont séduit, écrit Starobinski, ils sont porteurs du sens qui s'est réalisé en moi : loin de récuser la séduction, loin d'oublier la révélation première du sens, je cherche à les comprendre »³⁷¹. Starobinski conclut ces pages remarquables par la déclaration méthodologique la plus explicite qu'on puisse trouver dans ses textes :

Et, certes, la tradition hégélienne dont nous vivons aujourd'hui nous incite à récupérer, comme un moment du devenir de l'esprit, les grands actes de rupture qui, par le fait même de s'être manifestés, de ne s'être point réduits au silence et à l'obscurité, ne peuvent se dérober à un regard désireux d'embrasser compréhensivement la totalité du réel. Mais la compréhension critique ne vise pas à l'assimilation du dissemblable. Elle ne serait pas compréhension si elle ne comprenait pas la différence en *tant que différence*, et si elle n'étendait pas cette compréhension à elle-même et à sa relation aux œuvres³⁷².

Avec une certaine ironie envers les hégélianismes français des années 1950 et 1960³⁷³, la relation critique apparaît donc comme un véritable cheminement dialectique où le sujet critique, d'abord fusionné avec son objet, doit gagner son autonomie pour pouvoir enfin imprimer sur l'objet, désormais distinct de lui, sa « marque »³⁷⁴ personnelle. L'un des enjeux principaux de la seconde partie de cette étude sera de saisir et de montrer à l'œuvre le mouvement libre³⁷⁵ et perpétuel de compréhension du monde que Starobinski désigne par l'expression « compréhension critique ».

368 *Ibid.*, 31.

369 *Ibid.*, 30.

370 *Ibid.*, 32.

371 *Ibid.*, 17.

372 *Ibid.*, 26.

373 *Ibid.*, 26.

374 *Ibid.*, 33.

375 Cf. Colangelo 2019.

Seconde partie

Une généalogie du présent

Les deux langages

Avant de partir pour Baltimore, Starobinski avait fait part à Raymond de son projet de rédiger un livre autour de « l'existence masquée ». Quelques mois plus tard, cette étude est devenue une thèse ès lettres sur Rousseau, qu'il soutient en février 1957 à l'Université de Genève. Les membres de la commission, formée entre autres par Marcel Raymond, Jean Rousset et René Schaerer, sont enthousiastes et demandent que le texte soit rapidement publié. Grâce à une recommandation de Jean-Rodolphe de Salis, Starobinski reçoit une bourse de la Fondation Pro Helvetia qui lui permet de faire publier le livre par les éditions Plon à Paris. Un an plus tard, il obtient une chaire *ad personam* d'histoire des idées à l'Université de Genève et, bien qu'il ne s'agisse que d'un emploi à temps partiel, il décide néanmoins d'abandonner définitivement la pratique de la médecine. Parallèlement, Starobinski accepte un poste de professeur suppléant de littérature française à l'Université de Bâle, avant d'occuper un poste à plein temps à Genève en tant que professeur de langue et littérature françaises modernes à partir de l'automne 1962, et de commencer à enseigner l'histoire de la médecine l'année suivante¹.

1 Cf. Colangelo 2009. Dans les notes de ses premiers cours en tant que professeur, aujourd'hui conservées dans le Fonds Jean Starobinski, outre Rabelais, Montaigne, Montesquieu, Stendhal, Vauvenargues, Rousseau et Constant, on trouve également de nombreuses références aux œuvres philosophiques

Libéré des préoccupations économiques ou liées à sa carrière, Starobinski se consacre désormais entièrement à son travail d'historien et de critique, comme en témoignent les notes qu'il a prises pour ses cours universitaires et qui reflètent la recherche intense et solitaire qu'il aime mener la nuit, dans le silence de la bibliothèque privée de son appartement, situé à quelques pas de l'université². Afin de préserver cette liberté, Starobinski prend rarement position dans les différends méthodologiques qui surgissent parfois dans le domaine de la critique littéraire et de l'histoire des idées : au contraire, nous l'avons vu, il rejette l'idée même que l'on puisse parler de « méthodes » pour les sciences humaines. Dans ses essais de critique et d'histoire des idées, le Genevois tente d'« inventer des parcours où se conjugueraient l'efficacité heuristique et une sorte d'invention mélodique »³. Dans ce travail, il prétend se laisser guider exclusivement par

l'exigence impérieuse du sens, sous la haute surveillance de la règle éthique qui demande que les rapports établis soient *justes*, c'est-à-dire

de Buffon, à Sade et son « nihilisme », au romantisme noir, au thème de la mélancolie, à l'histoire de la médecine et aux relations entre médecins et philosophes, à Descartes, à La Mettrie, à d'Holbach, aux iatomécaniciens. Toutes ces notes sont parsemées de références à Lovejoy, qui est cité en tant que fondateur de l'histoire des idées.

2 Cf. Reichler 2010 ainsi que Cudré-Mauroux 2010 et 2018.

3 Starobinski 2011, 6. Dans un dialogue avec Frédéric Wandelère, le critique utilise une métaphore musicale pour décrire son travail de sémantique historique dans le *Portrait de l'artiste en saltimbanque* (1970c) : « Une note éveille ses harmoniques. Ce que je perçois dans la vie présente évoque d'autres expériences de la vie, mais aussi des figures du passé. La note retentit dans un espace de mémoire » (Starobinski 2001d, 19). La terminologie musicale est omniprésente dans l'œuvre de Jean Starobinski, dont il faut rappeler qu'il était un pianiste diplômé du Conservatoire de Genève et qu'il était doté de l'oreille absolue. L'un des textes starobinskiens les plus intéressants dans ce sens est l'article intitulé « La perfection, le chemin, l'origine » dans lequel le critique souligne sa passion pour la technique musicale de la variation et la compare à la « sériation » poétique et visuelle des arts (Starobinski 2001b 186). À cet égard, Starobinski écrit : « L'on éprouve l'exaltation d'une inépuisable fécondité imaginative qui va de l'avant sans jamais oublier ce que fut le premier prétexte qui lui indiqua la route. Tant de visages successifs font tout ensemble oublier et reconnaître une seule et même proposition originelle. Tout se passe comme si la variation nous révélait la synthèse possible de ce que nous avons d'abord vu se séparer : la construction totalisante, et le mouvement qui pourrait ne pas s'arrêter » (*ibid.*, 187).

équitablement attachés à un objet substantiel, et capables d'être acceptés par des esprits indépendants⁴.

Des déclarations comme celle-ci permettent de mettre en évidence à la fois le rejet par Starobinski de toute revendication méthodologique dans le domaine des sciences humaines et l'importance qu'il confère au parcours individuel d'un chercheur. Ce qui compte, dans le travail du critique comme dans celui de l'historien, c'est sa capacité empirique à choisir les objets à interroger, les questions à poser et les styles d'interprétation à adopter. Et, pour décider de la validité d'un essai, il n'y a pas de critères objectifs, mais seulement la fécondité des propositions, qui seront ensuite jugées par ses lecteurs. J'ai déjà mentionné la déclaration de Starobinski selon laquelle son objectif serait de « découvrir, de mettre en relation, d'organiser un parcours, de mettre en cause, directement ou indirectement, nos certitudes présentes » au-delà de toute frontière disciplinaire⁵. De ce fait, les frontières entre la critique littéraire, l'histoire des idées et l'histoire générale s'estompent dans les études de Starobinski.

Comme il l'indique dans les premières pages de *La relation critique*, Starobinski considère que le travail de l'interprète se caractérise par la possibilité d'être dépassé par l'œuvre et de laisser émerger des relations inattendues : « La sériation produit la multiplicité, sous la haute surveillance d'un principe d'unité. Reconnaissons que la série est liée à un type particulier de plaisir. C'est le plaisir de la répétition à la fois prévisible et surprenante au sein d'une catégorie de « sujets », dans un cadre préfixé ; c'est le bonheur de rester à l'intérieur d'un ordre discipliné, régulier, mais en perpétuel recommencement, donc mobile et laissant le divers et l'imprévu se manifester à tout instant comme un affleurement de l'infini » (*ibid.*, 188). Dans le domaine théorico-musical, Starobinski reconnaît surtout l'influence d'Ernest Ansermet, dont il a assisté aux concerts dès son enfance, accompagné de son père, des interprétations qui ont influencé la vie culturelle de la Romandie. Le critique écrit, à propos des « répétitions commentées » d'Ansermet, que : « Pour qui avait passé pour cette démonstration de la texture d'une œuvre musicale, le structuralisme littéraire des années cinquante et soixante ne pouvait être qu'une demi-nouveauté. J'y ai gagné, comme plus tard aux leçons de Marcel Raymond, la conviction qu'analyser un texte, c'est d'abord le donner à entendre, et frayer un chemin à sa plus vive action sur nous. (Autant abandonner le métier, si l'analyse ne devait pas être cela) » (Starobinski 1989b, IV). Sur Starobinski et la musique, cf. les textes de Brugière 2001, Butor 2001, Ellrodt 2001, Pistone 2001 (recueillis dans la section intitulée « Musique et poésie » de Gagnebin/Savinell 2001), ainsi que Schneider 2004.

4 Starobinski 1995c, 19.

5 Bonnet, J. 1985, 13. Cf. également Starobinski 1974a.

Les connaissances que le Genevois a acquises au cours de sa formation, de la littérature à la médecine, de la philosophie à la musique, de la philologie à l'histoire, sont toutes mises en jeu en même temps.

Convaincu que la vie des idées se manifeste moins dans leurs oppositions et assimilations que dans leurs déplacements et relations complexes, Starobinski place au centre de sa réflexion l'étude de la réaction des savoirs humanistes et des langages artistiques face à l'émergence de la pensée scientifique moderne. Le critique rappelle que ces connaissances et ces langages ont investi le domaine des qualités sensibles après qu'il a été répudié par la science moderne. En d'autres mots, le sensible, dans lequel la science ne voit dès lors qu'une source d'erreur, est revendiqué par les langages artistiques (ainsi que par certains philosophes) comme leur territoire légitime et comme un lieu de connaissance d'un ordre autre que quantitatif.

Starobinski consacre deux essais, « Langage poétique et langage scientifique » et « La double légitimité »⁶ à ses réflexions sur les interactions réciproques entre langage scientifique, savoirs humanistes et langages artistiques. Dans ces textes, il affirme qu'au XVIII^e siècle le « langage poétique » s'est définitivement séparé du langage scientifique⁷, mais il ne donne pas de définition et il ne précise pas non plus ce qu'il entend par cette locution (qui comprend la poésie et la littérature ainsi que l'art en général et certaines formes de réflexion philosophique, surtout de nature phénoménologique). Cette généralisation permet à Starobinski de décrire la modernité dans ses grandes lignes, en révélant progressivement la relation dialectique complexe entre deux termes (qui ne sont opposés et inconciliables qu'en apparence). Puis, il utilise cette représentation comme toile de fond pour ses analyses historiques et philologiques plus précises. Dans la suite de la présente étude, l'expression « langage esthétique » ou le terme « art » et l'adjectif « artistique » seront utilisés dans un sens générique, afin d'évoquer la complexité qui sous-tend l'expression « langage poétique ».

6 Starobinski 1977b et 1984.

7 Cf. par exemple Starobinski 1977b, 140-141.

Dans les essais consacrés aux relations modernes entre le langage scientifique et esthétique, il est évident que le critique ne renonce jamais à une perspective historique à la Bachelard. Tout d'abord, Starobinski rejette systématiquement tout principe unificateur de la complexité de la réalité. Puis, il prend en compte à la fois l'« existence simultanée » et l'« alternance rythmée »⁸ de la science et de l'art au cours de l'histoire occidentale moderne. Dans cette perspective historique, le langage esthétique ne peut être compris de manière adéquate sans l'étude de l'émergence de la méthode expérimentale et du langage scientifique et sans une réflexion sur leurs relations et interactions.

Un des signes les plus évidents du « nouveau partage »⁹ entre le langage scientifique et esthétique est, selon Starobinski, la diffusion d'un « rêve tenace »¹⁰ : celui de l'origine commune des deux langages, de la nostalgie d'une langue primitive capable d'être à la fois poésie, science et même musique. Cette fantaisie a peut-être toujours accompagné la culture occidentale, mais ce n'est qu'au XVIII^e siècle que d'après disputes théoriques ont surgi autour de cette idée. La naissance de ces controverses autour du langage serait due, selon le critique, au succès de la science qui se présente comme une langue perfectionnée. Pour Starobinski, cette nouvelle façon de lire et de dire le monde n'a pas besoin de justification, car elle est immédiatement efficace, dans la mesure où elle est capable non seulement de décrire, mais aussi de prévoir et même de modifier le cours naturel des événements.

Ainsi, selon le critique, au cours du XVII^e et plus encore du XVIII^e siècle, les sciences exactes, telles que « les mathématiques, la physique, la mécanique, l'astronomie », se sont rapidement imposées car elles n'ont pas tardé à « donner des preuves évidentes de leur pouvoir »¹¹. Face au succès de la science, les expressions artistiques ne représentent plus une manière de connaître le monde mais, tout au plus, une traduction intime et

8 Starobinski 1984, 234.

9 Starobinski 1977b, 148.

10 *Ibid.*, 139.

11 *Ibid.*, 141.

individuelle de la réalité extérieure. Alors que la méthode scientifique se propose comme capable de progresser et de s'autocorriger tout en restant autonome par rapport aux autres champs de la connaissance, les langages artistiques se retrouvent au contraire privés de leur légitimité¹².

Starobinski souligne à cet égard que la séparation des deux langages, selon la plupart des historiens, n'a donné lieu qu'à un petit nombre d'hypothèses théoriques. Ceux qui acceptent la « *mécanisation* de l'image du monde et de l'homme »¹³ prétendent qu'il existe une *logique* sous-jacente au langage poétique ; ceux qui rejettent la révolution scientifique retiennent au contraire que l'intuition et l'imagination sont à la base du génie tant artistique que scientifique. D'autres conceptions font référence à une origine commune, la langue des origines mentionnée plus haut, ou à l'idée d'un possible dépassement dialectique de leur opposition en direction d'une « unité supérieure »¹⁴. Vitalisme contre mécanisme, cosmosophie contre astronomie, fidéisme contre rationalisme : dans tous les cas, le langage esthétique semble être en position de défense et de réaction face aux sciences exactes.

À l'origine de la vision moderne de la réalité se trouve plutôt, pour Starobinski, un double processus de différenciation. Tout d'abord, la distinction cartésienne entre la description des qualités sensibles des choses et la représentation de la réalité en termes quantitatifs fait son chemin. Ensuite, il y a l'isolement des systèmes de la totalité à laquelle ils appartiennent – l'exemple le plus approprié, selon Starobinski, est celui de la découverte, par William Harvey, du fonctionnement du système circulatoire, qu'il prend en compte en tant que système hydraulique autonome, sans considérer des variables telles que le processus de formation du sang et sa température¹⁵. Le résultat le plus évident de ce double mouvement est que « les qualités de l'ancienne philosophie » sont supplantées par des

12 Ailleurs, le critique ajoute que « la saisie scientifique du monde laissa insatisfait en nous le désir d'un sens, qu'il faut tenter de rejoindre par d'autres voies, plus personnelles, plus démunies » (Starobinski 1980e, 30).

13 Starobinski 1977b, 141

14 *Ibid.*, 146.

15 *Ibid.*, 144

« mécanismes »¹⁶ et par une vision « abstraite, quantitative, mécanisée »¹⁷ de la réalité. Cependant, le critique se demande si nous ne devrions pas porter notre attention sur les « redistributions » et les « ajustements compensatoires »¹⁸ qui caractérisent les relations entre les deux langages, plutôt que sur la simple opposition entre ces deux visions du monde. Cette déclaration d'intention n'est pas suivie par l'élaboration d'un discours méthodologique, mais par sa mise en pratique.

Par exemple, s'inspirant notamment des réflexions de Joachim Ritter sur le paysage¹⁹, Starobinski affirme que le regard objectif de la science moderne sur la nature a mis le champ des qualités sensibles à la disposition d'une nouvelle discipline philosophique : l'esthétique. C'est en effet grâce à la description du monde en langage mathématique et au succès technique qui en résulte que la nature cesse d'être une source de peur et d'anxiété et peut, par conséquent, devenir l'objet d'un pur plaisir esthétique ; et la perception sensible, qui pour la science n'est rien d'autre qu'une source d'erreur, peut être ainsi revendiquée par l'art comme son « territoire légitime »²⁰.

La tentative de la science moderne de décrire complètement le monde à l'aide d'un langage quantitatif et la concurrence avec le langage esthétique qu'elle génère mènent à la naissance d'un nouveau champ de connaissance, qui appartient à la sphère des savoirs humanistes. Plus la science s'approprie la réalité en termes de mesurabilité et d'objectivité, plus « le subjectif, le non-mesurable nous deviennent sensibles et précieux »²¹. Ainsi, au cours des trois derniers siècles, le regard esthétique s'est emparé de ce qui se trouve dans le domaine de la sensibilité et de la perception, c'est-à-dire ce qui ne pouvait pas être efficacement traduit dans le langage formalisé de la science. Alors qu'il insiste toujours sur ce point fondamental, Starobinski se réfère à un texte d'Arthur Eddington, *The Nature of the Physical World*

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*, 147.

18 *Ibid.*

19 Cf. par exemple Ritter 1971 et 1974

20 Starobinski 1977b, 148.

21 *Ibid.*, 151.

(1927), qui avait déjà fait l'objet d'une analyse approfondie par Marcel Raymond lors d'une conférence en 1947 intitulée « Le sens de la qualité ». La différence entre la lecture de Starobinski et celle de Raymond nous est utile pour comprendre la complexité qui caractérise le regard critique de Starobinski. Dans son texte, Eddington compare l'une de ses formules mathématiques qui décrit la formation du mouvement des vagues à un poème de Robert Brooke qui évoque une tempête sur un lac. Le scientifique veut montrer que le langage scientifique et le langage esthétique ne sont rien d'autre que deux façons différentes de parler de la même chose. Dans son commentaire, Raymond affirme plutôt que le langage formalisé du physicien et les vers du poète mettent le lecteur en relation avec « deux réalités, deux mondes très différents »²². Si le but du physicien est de réduire la réalité à une série d'« échelles de graduations » et donc de l'observer de l'extérieur avec un regard neutre, le poète reste « mêlé au plein des choses »²³ et décrit plutôt l'intimité de l'humain avec la nature. Dans son analyse, Raymond s'attribue certes le bilinguisme de Bachelard, tout en y ajoutant sa propension personnelle au langage poétique : seule la poésie peut remédier à la condition de l'être humain contemporain, « désuni, déchiré »²⁴. Selon Starobinski, cependant, Raymond se livre ici à une « nostalgie métaphysique » encore influencée par la « cosmothéologie romantique ». Il la considère comme la énième manifestation de la « rêverie primaire » caractérisée par l'aspiration à un « mode supérieur de connaissance, apte à saisir le monde en son unité »²⁵. Starobinski, en revanche, soutient l'idée que non seulement la révolution scientifique permet au langage esthétique de décrire la nature, mais qu'elle rend surtout possible un renouvellement radical du langage esthétique lui-même.

Dans « Langage poétique et scientifique », Starobinski propose un balayage temporel de ce processus à travers une analyse de l'utilisation de certains termes qui appartiennent

22 Raymond 1948, 21-22

23 *Ibid.*, 24.

24 *Ibid.*, 26.

25 Starobinski 1984, 242.

au champ sémantique lié au concept de « sensation ». Selon le critique, pour Diderot et ses contemporains, la nature est déjà devenue le domaine incontesté des scientifiques, de sorte que les artistes et les écrivains peuvent se libérer de « toute soumission imitative » à son égard. Le génie des artistes correspond donc à leur capacité de créer « *comme* la nature, et non d'après la nature », ce qui est souvent appelé « sentiment »²⁶. Cependant, les implications morales de ce terme vont rapidement le rendre obsolète et, au XIX^e siècle, le mot « sensibilité » lui est préféré (par exemple par Baudelaire), car il est considéré comme plus rigoureux, plus approprié pour exprimer l'idée que chacun est doté d'une façon particulière de se regarder et de regarder le monde. Plus tard, c'est le terme « sensation »²⁷ qui s'affirme (Starobinski évoque à ce propos le nom de Proust), afin d'indiquer plus précisément encore « l'aperception unique, authentique, non renouvelable »²⁸ propre à chaque individu. Enfin, au cours du XX^e siècle, il devient même possible de rechercher une « sensorialité » entièrement vouée « à l'écoute d'elle-même »²⁹, en commençant par la conscience la plus élémentaire du corps, la conscience cénesthésique (cette fois, le critique fait référence à Henri Michaux)³⁰.

Starobinski décrit ainsi la tendance générale du langage esthétique après la révolution scientifique :

La science objective s'enfonçant elle-même toujours plus avant dans la connaissance réifiante des mécanismes de la vie, la riposte subjective était devenue indispensable : il fallait revendiquer l'irréductible, l'inanalysable saveur de l'existence corporelle, telle que nous la vivons, pour *doubler*, dans une vérité sentie et dite, ce à quoi nous réduit la biologie des courants d'action et des modifications moléculaires³¹.

Son histoire des termes liés au sentir permet de formuler une première hypothèse sur le mouvement que Starobinski attribue aux développements du langage de l'art après la révolution

26 Starobinski 1977b, 152.

27 *Ibid.*, 152-153.

28 *Ibid.*, 153.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, 154.

scientifique : c'est un parcours qui va de l'extérieur vers l'intérieur, c'est la recherche de la manière la plus appropriée de décrire la façon dont les individus perçoivent le monde et se perçoivent eux-mêmes.

Les écritures du moi

Bien avant la rédaction de ces deux articles fondamentaux, « Langage poétique et scientifique » et « La double légitimité », Starobinski avait commencé à réfléchir, dans *L'invention de la liberté* (1964), sur l'idée de génie au XVIII^e siècle. Il remarque qu'à cette époque les écrivains et les artistes figuratifs revendiquent la capacité de décrire les abîmes de la conscience individuelle, les rêves et les fantasmes qui traduisent les messages viscéraux du corps restés insondables par les nouveaux outils de la science moderne (qui avait commencé, pour sa part, à décrire la biologie du corps humain dans son langage formalisé et quantitatif).

Cette intériorisation progressive du regard de l'artiste amène son intériorité à devenir son sujet d'observation privilégié au détriment des objets extérieurs³². Les résultats, surtout littéraires, de ce glissement de l'intérêt du langage esthétique vers le corps et l'intériorité représentent l'un des principaux objets d'étude de Starobinski.

En y regardant de plus près, en effet, au centre de nombre des études les plus importantes de Starobinski, on trouve la manière dont certains artistes, écrivains et poètes, à partir de la modernité, ont tenté de rendre compte de leur propre vie intime. Une fois reconnues comme plus importantes que le monde extérieur, la conscience et l'expérience sensible de l'auteur deviennent l'objet de l'expression artistique. Ainsi, d'une part, le langage esthétique décrit la réalité telle qu'elle se manifeste dans l'intériorité de l'artiste ; de l'autre, ce même langage se replie sur lui-même, il se rapporte désormais à lui-même et non plus au monde. Face aux outils de plus en plus raffinés que

32 Starobinski 1964, 146.

la science met à la disposition des savants pour comprendre et décrire l'intériorité des êtres humains dans ses recoins les plus intimes, jusqu'à leurs pulsions et leur inconscient, le langage littéraire doit se renouveler sans cesse – comme dans le cas du passage de « sentiment », à « sensibilité », à « sensation » et, enfin, à « perception cénesthésique ». On assiste ainsi, à partir du XVIII^e siècle, à l'affirmation progressive du genre autobiographique (dont Montaigne est le précurseur le plus illustre), qui pourrait être considéré, dans l'économie de l'œuvre de Starobinski, comme un *symptôme* exemplaire du nouveau partage des savoirs, car il met en scène l'intériorité de l'écrivain comme objet d'écriture. Les réflexions critiques de Starobinski sur le genre autobiographique (qui seront l'objet du chapitre suivant), en particulier sur Montaigne, Stendhal et Rousseau, sont bien connues et appréciées, mais les commentateurs n'y ont guère mis en évidence le jeu dialectique des langages poétique et scientifique qui forme la toile de fond de la vision de Starobinski de l'histoire européenne moderne.

Dans les dernières pages de *Montaigne en mouvement* (1984), Starobinski retrace les origines de la dialectique entre les deux langages et les résume en ces termes :

Précisément au moment où s'imposait sans conteste l'approche « copernicienne » de la réalité physique, la *littérature* a reçu le statut qui la caractérise à l'âge moderne : elle est le témoin d'une « expérience intérieure », d'une puissance de l'imagination et du sentiment, sur quoi le savoir objectif n'a pas prise ; elle est le domaine réservé où l'évidence du sentiment et de la perception a le droit de prévaloir comme vérité « personnelle ». C'est ainsi que la civilisation contemporaine s'est habituée à la coexistence des deux langages, qui se complètent en s'excluant l'un l'autre : celui de la science, qui calcule et qui progresse par l'inlassable contestation rationnelle de tout ce qui se fige en « apparence » ; celui de l'art qui se donne pour tâche essentielle de recueillir et d'organiser les matériaux les plus « originaux » issus de l'exercice ingénu de notre sensibilité³³.

Au cœur du texte autobiographique, affirme également Starobinski, mais en se référant à Rousseau, il n'y a pas de « moi-objet » que l'on puisse décrire en termes quantitatifs ;

33 Starobinski 1982b, 348-349.

la valeur d'une autobiographie ne peut pas non plus découler de sa fidélité vis-à-vis des faits, de sa cohérence interne ou de son exhaustivité. La recherche de soi est un processus qui n'a rien à voir ou presque avec l'évocation fidèle du passé, mais elle concerne plutôt la relation qu'un moi entretient avec son passé. Quand les faits racontés sont déformés ou entièrement imaginaires, quand le narrateur s'égaré dans la narration de sa vie et perd de vue l'ordre des événements et même lorsqu'il oublie des faits, ses perplexités, ses fantasmes et ses oublis continuent de révéler et d'exprimer *authentiquement* le moi de l'auteur, c'est-à-dire la relation qu'il entretient avec les autres et avec le monde ainsi que sa propre recherche intérieure. Quand on passe du « domaine de la *vérité* » à celui de l'« authenticité »³⁴, ce qui compte n'est pas la reproduction de la réalité, mais sa *production*. En ce sens, même un auteur comme Stendhal, à qui Starobinski consacre ses premiers textes critiques, ne trahit pas le « pacte autobiographique »³⁵ conclu avec le lecteur lorsqu'il masque sa misère et son malheur derrière l'un de ses innombrables pseudonymes. Comme Stendhal l'affirme lui-même explicitement et à plusieurs reprises, il ne propose pas au lecteur une reproduction du passé, dont il oublie ou transfigure toujours de nombreux éléments, mais une généalogie de lui-même, constituée principalement de sensations³⁶.

Cependant, pour Starobinski, le cas le plus intéressant demeure Rousseau³⁷. En tant que philosophe, il aspire à l'universel, mais il finit néanmoins par créer un « triste et grand système »³⁸ dans lequel l'élément individuel, sa biographie, occupe beaucoup de place et joue un rôle central dans la compréhension de l'ensemble de sa pensée. Dans cette contradiction, pourtant manifeste, Starobinski ne voit toutefois aucune incohérence. Si, comme l'a bien expliqué Ernst Cassirer, les textes théoriques de Rousseau représentent une doctrine de l'expression de l'individu

34 Starobinski 1971b, 237.

35 Lejeune 1975.

36 Cf. Starobinski 1951b et Forycki 1995.

37 Pour une vision d'ensemble de la lecture starobinskienne de Rousseau, cf. surtout Rueff 2013/14.

38 Rousseau 2012b, 665.

dans la société, les textes autobiographiques, pour leur part, mettent en pratique cet acte expressif individuel³⁹. Dans la conclusion du livre qu'il a tiré de sa thèse (publié en 1957 sous le titre *La transparence et l'obstacle*), Starobinski réfléchit sur « les problèmes de l'autobiographie » et synthétise la nouveauté que représente l'écriture de Rousseau pour l'histoire occidentale, c'est-à-dire le nouveau « pacte du moi avec le langage » :

Le langage est devenu le lieu d'une expérience immédiate, tout en demeurant l'instrument d'une médiation. Il atteste à la fois l'inhérence de l'écrivain à sa « source » intérieure, et le besoin de faire face à un jugement, c'est-à-dire d'être justifié dans l'universel. Ce langage n'a plus rien de commun avec le « discours » classique. Il est infiniment plus impérieux et infiniment plus précaire. La parole *est* le moi authentique, mais d'autre part elle révèle que la parfaite authenticité fait encore défaut, que la plénitude doit encore être conquise, que rien n'est assuré si le témoin refuse son consentement. L'œuvre littéraire n'appelle plus l'assentiment du lecteur sur une vérité interposée en « tierce personne » entre l'écrivain et son public ; l'écrivain se désigne par son œuvre et appelle l'assentiment sur la vérité de son expérience personnelle. Rousseau a découvert ces problèmes ; il a véritablement inventé l'attitude nouvelle qui deviendra celle de la littérature moderne [...] ; on peut dire qu'il a été le premier à vivre d'une façon exemplaire le dangereux pacte du moi avec le langage : la « nouvelle alliance » dans laquelle l'homme se fait verbe⁴⁰.

L'élément qui retient l'attention de Starobinski a trait au caractère essentiellement in(dé)fini de l'écriture autobiographique – et, peut-être, de toute écriture littéraire pleinement moderne. Si le langage de la science a pour but la définition d'un objet ou d'un phénomène, celui des poètes et des écrivains renvoie à l'infini toute définition concluante ou exhaustive, à plus forte raison lorsqu'il doit rendre compte d'un parcours introspectif. Pour Starobinski, le « Jean-Jacques » naïf et impulsif qui fait l'objet des discussions entre « Rousseau » et le « Français » dans les *Dialogues*, n'est en aucun cas le Rousseau authentique. Celui-ci n'existe que dans l'opposition aux raisonnements du Rousseau philosophe⁴¹ – et ce n'est que dans le déroulement de cette

39 Starobinski 1987, XVIII.

40 Starobinski 1971b, 239.

41 *Ibid.*, 253-254.

« aliénation, au sens psychiatrique du terme »⁴² que le discours authentique de Rousseau peut avoir lieu.

Il faut insister sur l'importance de la maladie de Rousseau – que le critique genevois appelait en plaisantant, lors de ses conférences, « mon patient le plus célèbre » – dans la réflexion de Starobinski. Dans ses textes sur Rousseau, il relève souvent que c'est sur le terrain de la maladie que se joue le jeu entre le philosophe et ses interprètes. La tentative de lire une partie de la pensée et de l'œuvre de Rousseau comme le produit d'une pathologie du corps ou de l'esprit – par ailleurs, on le verra, ouvertement encouragée par le philosophe lui-même – est pour Starobinski exemplaire du conflit entre langage scientifique et langage esthétique dans la représentation pathologique de l'être humain. Ce conflit, qui caractérisera surtout le XIX^e siècle, est l'un des éléments fondateurs de notre époque, telle qu'elle a été générée par le partage moderne des savoirs. Dans sa préface (1987) à l'étude *Le problème Jean-Jacques Rousseau* d'Ernst Cassirer, Starobinski déclare avoir cherché à lire Rousseau « sans rien écarter de ce qui avait pris forme d'œuvre sous sa plume ». Si Cassirer a été le premier savant à souligner « un solide lien organique » entre les textes théoriques et les écrits littéraires de Rousseau, Starobinski revendique quant à lui la tentative d'étendre ce lien aux œuvres autobiographiques et ce, en dépit du fait qu'elles aient parfois été considérées comme le produit de sa « folie »⁴³. Grâce à une approche « physionomique » de l'œuvre de Rousseau « apparemment si multiforme », le critique affirme également avoir tenté une étude systématique à la fois des implications philosophiques du style de Rousseau et de sa pensée en tant que créateur d'un style original⁴⁴. Dans la préface de sa thèse sur Rousseau, Starobinski affirme s'être limité à observer et à décrire « des structures qui appartiennent en propre au monde de Jean-Jacques Rousseau » afin de révéler les symboles et les idées « selon lesquels la pensée de l'écrivain s'organise »⁴⁵. Ce faisant, Starobinski rappelle à plusieurs

42 *Ibid.*, 217.

43 Starobinski 1987, XVII.

44 *Ibid.*, XVIII.

45 Starobinski 1971b, 9-10.

reprises que son étude n'implique en aucun cas une « analyse intérieure » de Rousseau et que, pour comprendre son œuvre, il faut d'abord prendre en compte la société, la réalité contre laquelle il a engagé son combat personnel. Est-il possible de supposer qu'il s'agit d'une prise de distance par rapport à Poulet et d'une revendication de rapprochement de Spitzer ? En tout cas, trente ans après la publication de sa thèse, dans sa préface à Cassirer, Starobinski rappelle que son travail sur Rousseau a souvent fait l'objet d'un « malentendu » dans la mesure où on lui aurait attribué à tort « un retour à l'approche "psychologique" de Jean-Jacques, donc une régression par rapport aux mises au point systématiques de Cassirer »⁴⁶. Starobinski se réfère en particulier à la critique que Paul de Man lui avait adressée en 1971 dans son ouvrage *Blindness and Insight*, dans lequel, à côté de la reconnaissance que le Genevois « a fait plus que quiconque pour libérer les études de Rousseau de plusieurs décennies de fausses idées reçues »⁴⁷, il ajoute qu'il « réduit Rousseau du statut de philosophe à celui d'un cas psychologique intéressant »⁴⁸. Starobinski répond qu'« à aucun moment il ne s'est agi pour moi de réduire la pensée de Rousseau à la manifestation d'un désir plus ou moins sublimé ou déplacé selon des mécanismes inconscients. Il convenait de lire Rousseau sans rien écarter de sa plume. [...] Chez lui, l'école conjecturale, la pensée politique et religieuse, le rêve romanesque, la représentation de soi sont d'un seul tenant. [...] Parlant des "images, des désirs obsessionnels, des nostalgies" que je rencontrais chez Rousseau, je ne prétendais nullement enquêter sur des motivations inavouées. Il s'agissait de prendre acte des sentiments déclarés, des propos manifestes, des métaphores directrices utilisées de manière répétée. »⁴⁹

46 Starobinski 1987, XVI-XVII.

47 Man 1971, II2 : « [Starobinski] did more than anyone else to free Rousseau studies from accumulated decades of wrong *idées reçues* » (ma traduction).

48 Man 1971, II3 : « [Starobinski] reduces Rousseau from the status of philosopher to that of an interesting psychological case » (ma traduction).

49 Starobinski 1987, XVII. Par la suite, Starobinski est revenu sur cette question à deux reprises. Dans la préface de l'édition anglaise de *L'Œil vivant*, il admet avoir utilisé le discours indirect libre de façon trop désinvolte pour citer les déclarations de Rousseau : « The assertions that Paul de Man considered mine, and in which he believed he recognized a presumptuous claim of superior psychological knowledge, are actually assertions made

Dans la fructueuse « fusion [et] confusion de l'existence et de l'idée » qui caractérise l'œuvre de Rousseau, Starobinski tente explicitement de retrouver « les images, les désirs obsessionnels, les nostalgies qui dominent la vie de Jean-Jacques et orientent ses activités d'une façon à peu près permanente »⁵⁰. Et l'une des idées récurrentes qui traversent l'œuvre de Rousseau est précisément celle de sa maladie : une indisposition si exceptionnelle qu'aucun médecin ne peut en trouver les causes et les remèdes, et qui, en même temps, fait l'objet de commentaires et de calomnies de la part de ses ennemis. En 1961, dans un article pour *Médecine de France*, Starobinski dresse la liste des maladies qui ont été attribuées à Rousseau au fil du temps, à partir des dernières années de sa vie, parmi lesquelles on trouve la mélancolie, la lypémanie, la syphilis, la névrose et la dégénérescence, le délire d'interprétation, la paranoïa, la schizophrénie, l'homosexualité latente avec réaction hystérique, la néphrite, le délire toxique dû à une malformation des voies urinaires, la sténose de l'urètre prostatique...⁵¹ En suivant cette piste, il serait possible d'écrire une histoire des pathologies à la mode au cours des deux derniers siècles, de la naissance de la médecine expérimentale, dans laquelle l'analyse des lésions d'organes est prépondérante, jusqu'au développement de la psychiatrie et de la psychanalyse. Jean-Étienne Esquirol, Cesare Lombroso, René Laforgue et René Leriche figurent parmi ceux qui ont participé à ce défi qui a été lancé aux médecins en quelque sorte par Rousseau lui-même, lorsque, dans son testament de 1763, il écrivait :

L'étrange maladie qui me consume depuis mes trente ans et qui selon toute apparence terminera mes jours est si différente de toutes les autres maladies du même genre et avec lesquelles les médecins et chirurgiens l'ont toujours confondue que je crois qu'il importe à l'utilité publique qu'elle soit examinée après ma mort dans son siège même. C'est pourquoi je souhaite que mon corps soit ouvert par d'habiles gens s'il est possible et qu'on observe avec soin l'état du siège de la maladie,

by Rousseau himself » (Starobinski 1989d, IX). Le critique revient sur le malentendu dans les mêmes termes dans un essai de 1996 sur Rousseau : « Je n'avais pas réussi à faire comprendre que je parlais, avec un minimum de décalage, à la place de Rousseau, selon son vœu » (Starobinski 1996a, XXX).

50 Starobinski 1971b, 9.

51 Starobinski 1971c, 434-438.

dont je joins ici la note pour l'instruction des chirurgiens. Les parties malades doivent être affectées d'une manière bien extraordinaire puisque depuis vingt ans tout ce qu'ont fait les plus habiles et savants artistes pour soulager mes maux n'a fait constamment que les irriter⁵².

La mystérieuse maladie de Rousseau offre à Starobinski l'occasion de franchir à nouveau les frontières entre ses disciplines de prédilection – la critique littéraire et l'histoire de la médecine, bien sûr, mais aussi, avec un double chiasme, la littérature médicale et l'histoire de la critique. Dans certains de ses essais sur Rousseau, en effet, se dessine ce qui sera sa déclinaison personnelle de la sémantique historique, c'est-à-dire une histoire des mots liés à une pathologie.

Les diagnostics de la maladie de Rousseau, aussi bizarres et divers soient-ils, peuvent être réduits à deux catégories : soit la maladie est considérée comme le centre de la personnalité du philosophe, soit elle agit comme un parasite qui s'empare lentement de son âme. Dans les deux cas, souligne Starobinski, les médecins et les critiques oublient que « le nom de la maladie n'est qu'un être de raison et que la seule réalité concrète est le comportement de l'homme malade »⁵³. En pensant sûrement à Goldstein et Canguilhem, Starobinski souligne que l'objet d'étude « maladie de Rousseau » n'a pas d'existence objective. Et que l'analyse des textes et des comportements du philosophe est soumise aux normes sociales du moment où l'enquête a été menée : « L'histoire, qui prétend juger Rousseau fait appel à ses propres normes »⁵⁴, comme Starobinski l'avait déjà écrit dans sa thèse. De ce fait, la multiplicité des hypothèses que les interprètes de Rousseau ont produites au fil du temps atteste de la mutabilité continue de ces normes.

Pour Starobinski, la *folie* de Rousseau, ses comportements (qu'on les classe ou non comme pathologiques), sont également, ou plutôt surtout consubstantiels à sa pensée, car ils découlent de « certaines conduites premières »⁵⁵ qui ne sont pas anormales en soi. Il souligne, par exemple, que la solitude de Rousseau est

52 Starobinski 1971b, 440.

53 Starobinski 1971c, 436.

54 Starobinski 1971b, 240.

55 *Ibid.*, 242.

presque toujours volontaire même s'il aime la présenter aux lecteurs comme une solitude subie. Cela n'enlève rien au fait que le thème de la solitude reste l'un des plus importants dans ses écrits : il est lié aux autres *topoi* présents dans ses textes, comme celui de la singularité de son caractère et de son destin et, bien sûr, celui de son extraordinaire maladie, qui contribue elle aussi à sa solitude, l'éloignant de la société et des femmes. Dans sa thèse, Starobinski rappelle également que « le médecin sait bien que les symptômes qui constituent une maladie sont en général la manifestation de la réponse défensive de l'organisme envers l'agent nocif »⁵⁶. Ainsi, la recherche de la solitude par Rousseau, son amour pour les promenades dans la nature, son pathétisme et son imagination idyllique, pourraient être interprétés comme l'expression d'un malaise et, en même temps, comme la recherche, même inconsciente ou naïve, d'un « remède dans le mal »⁵⁷. Mais de quel « mal » s'agit-il ?

Starobinski ne résiste pas à la tentation de proposer lui aussi un diagnostic. Selon la critique, la pathologie de Rousseau n'est pas du même type que la schizophrénie, qui referme les patients sur eux-mêmes et entrave toute forme de communication⁵⁸. Pour ses lecteurs, au contraire, il est possible d'accéder à l'ensemble de la production littéraire de Rousseau pour trouver les idées directrices, les pensées et peut-être les obsessions qui sous-tendent sa philosophie ainsi que sa folie. Pour

56 Starobinski 1971b, 241.

57 Cette locution est le titre d'un livre de Starobinski : *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières* (1989). Dans la partie de ce livre consacrée à Rousseau, Starobinski émet l'hypothèse qu'une « blessure initiale » de Rousseau – c'est-à-dire la mort de sa mère en le mettant au monde et sa santé fragile dès la naissance – « appelle et mobilise toutes les énergies réparatrices, toutes les facultés de compensation ». Mais, dans les *Confessions*, « le thème de la lésion primitive se conjugue avec celui de la thérapeutique (au sens large du terme) », de sorte que le critique conclut qu'« il importe à Rousseau de pouvoir dire dans un même souffle le sauvetage initial, et le crescendo implacable du mal apporté en naissant. Rousseau nous engage à considérer d'un seul regard les images du mal, et celles des remèdes ou des tentatives de guérison. Il faut donc essayer de saisir la manière dont il les affronte, les confronte, les entremêle, dans une œuvre qui apporte, sur le *guérissable et l'inguérissable*, l'un des plus étonnants témoignages qui soient » (Starobinski 1989a, 166).

58 Starobinski 1971b, 242.

Starobinski, c'est précisément dans les phrases les plus « déli-rantes » des *Dialogues* que se trouve un paradoxe central pour comprendre la pensée de Rousseau et, peut-être, l'indice déci-sif pour un diagnostic correct : il est philosophe, mais il attri-bue une marque négative à la pensée. Pour Rousseau, le mal trouve son origine dans un mouvement d'éloignement de la nature, de la spontanéité, des instincts. Déjà dans *Émile* et *La nouvelle Héloïse*, il affirme que la réflexion nous fait perdre le contact immédiat avec le monde sensible, avec la « vérité des choses »⁵⁹, et qu'elle contribue ainsi à la corruption de la société. Cependant, dans ces livres, la réflexion est encore considérée comme nécessaire pour développer un sentiment moral et un jugement autonome ; et la sensibilité et le raisonnement peuvent coexister dans une relation pédagogique, comme celle entre Émile et son précepteur. Ensuite, par exemple dans les *Dialogues*, Rousseau considère en revanche la réflexion exclusivement comme un mal. Ainsi, selon Starobinski, « ce qui d'abord était mouvement et dépassement, se fige maintenant en une opposi-tion définitivement indépassable. Au lieu de s'ouvrir sur un pro-grès " dialectique ", l'antithèse s'appesantit et s'immobilise. »⁶⁰

Le dialogue entre Rousseau et le Français aurait dû mon-trer que Jean-Jacques, « conduit seulement par ses sensations et impulsions, est incapable de vivre selon le mode de la pen-sée réfléchie », qu'il n'a jamais été un vrai philosophe et peut-être même pas un vrai écrivain, mais plutôt un artiste qui s'est limité à « peindre » son âme⁶¹. Cependant, pour montrer que Jean-Jacques est innocent de ce terrible péché qu'est la réflexion, Rousseau est obligé de raisonner, de juger, de refuser, de justi-fier, etc., en bref, il doit être l'*autre* de Jean-Jacques, vivre dans le monde de la réflexion et, par conséquent, du péché.

Ici, selon Starobinski, réside la « véritable aliénation » de Rousseau, « au sens psychiatrique du terme »⁶², car la même frontière qui sépare le monde en deux, réflexion contre immé-diateté, traverse aussi la conscience de l'auteur, qui se condamne

59 *Ibid.*, 247.

60 *Ibid.*, 248.

61 *Ibid.*, 252.

62 *Ibid.*, 253.

à parler de lui-même du dehors, à construire le portrait de Jean-Jacques grâce à l'exclusion et au sacrifice de Rousseau. Le philosophe vit alors dans deux réalités opposées. Pour accéder au monde enchanté de l'imagination, de la mémoire et de la sensation, il doit nécessairement rejeter le monde quotidien de la raison, des relations et de la vie sociale. Dès lors, la réalité ordinaire lui apparaît comme fermée et hostile ; et tout pour lui devient « obstacle et résistance », empêchement aux choses et aux êtres humains de se montrer « spontanément transparents ». Selon Starobinski, tout ce qui n'est pas immédiat est considéré, par Rousseau, comme celé par « un masque menaçant »⁶³. Le résultat de cette opposition est un état de suspension entre une réflexion qui a honte d'elle-même et une sensibilité dépouillée de sa spontanéité. Dans son projet de « morale sensitive »⁶⁴, Rousseau suggère de s'abandonner « au pouvoir des choses »⁶⁵ extérieures – le climat, les éléments, la nourriture, la lumière – afin que l'âme soit mise ou maintenue dans l'état le plus favorable à la vertu. Les éléments naturels sont innocents, l'individu doit s'y fier : il n'a rien d'autre à faire qu'observer les manifestations de l'ordre moral qui se déroulent automatiquement. Mais, pour Starobinski, Rousseau omet que c'est sa réflexion qui définit ce « décor magique », même si ce n'est que pour le présenter comme original et intact. Le philosophe devient ainsi le créateur d'un « artifice qui compromet la liberté », qui ne génère qu'une « sécurité passive » et une « bienheureuse obéissance »⁶⁶.

Le critique conclut son diagnostic par une véritable mise en accusation de Rousseau. Il reproche au philosophe d'opposer de manière simpliste la raison et la sensation : « L'erreur, comme dans les *Dialogues*, c'est de faire en sorte que ces deux moments de la conscience – la réflexion et la sensation – deviennent tellement étrangers l'un à l'autre qu'ils ne paraissent plus appartenir au même être »⁶⁷. Il s'agit déjà, à bien voir, de critiquer toute

63 *Ibid.*, 264.

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*, 256.

67 *Ibid.*

vision du monde fondée sur l'antinomie de raison et sensation, de science et art.

Les textes de Starobinski sur la maladie de Rousseau nous permettent ainsi de comprendre l'apport de sa double formation dans l'élaboration de sa conception de la modernité comme caractérisé par le partage entre les deux langages. Ce n'est pas seulement le travail d'un critique littéraire qui, étant également médecin, dispose d'un outil supplémentaire pour comprendre l'objet de ses études. Starobinski ne superpose pas le langage du clinicien à celui du critique, ni ne travaille à une alliance renouvelée entre les langages scientifique et le poétique. Dans les premiers essais qu'il consacre aux textes de Rousseau, on peut déjà voir quelque chose qui va bien au-delà du travail herméneutique d'un critique littéraire.

Les textes autobiographiques de Rousseau sont également le résultat de ce que nous pourrions définir comme un processus d'intériorisation du regard, provoqué par l'intrusion de la science qui tente de décrire et de comprendre, sur une base objective, les mouvements les plus intimes de l'âme. L'aliénation de Rousseau, son incapacité à vivre entre une dimension sociale fausse et hypocrite, qui *bétéro-dirige* aussi en quelque sorte son comportement, sa recherche d'une authenticité qui résiderait dans les mouvements instinctifs du corps et l'appréhension immédiate du monde, sont les symptômes d'un malaise qui traverse son temps et caractérisera toute la modernité européenne⁶⁸. On est déjà dans le jeu dialectique

68 Les réflexions de Starobinski sur les contradictions internes de la pensée de Rousseau frappent Maurice Blanchot qui commente ainsi *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*: «J. Starobinski note parfaitement que Rousseau inaugure ce genre d'écrivain que nous sommes tous plus ou moins devenus, acharné à écrire contre l'écriture, "homme de lettres plaidant contre les lettres", puis s'enfonçant dans la littérature par espoir d'en sortir, puis ne cessant plus d'écrire parce que n'ayant plus la possibilité de rien communiquer [...]. Quoi de plus déraisonnable que de vouloir faire du langage le séjour de l'immédiat et le lieu d'une médiation, le saisissement de l'origine et le mouvement de l'aliénation ou de l'étrangeté, la certitude de ce qui ne fait que commencer et l'incertitude de ce qui ne fait que recommencer, la vérité absolue de ce qui, pourtant, n'est pas encore vrai ? » (Blanchot 1959, 55 et 61). Il y a aussi Jacques Derrida qui, dans *De la grammatologie*, propose une lecture de Rousseau très éloignée de celle de Starobinski, mais qui cite tout de même un long passage de *La transparence et l'obstacle* (Starobinski

entre vérité et apparence qui prendra également la forme de la relation complexe entre langage scientifique et poétique.

Il s'agit, comme Starobinski l'a écrit dans l'« Interrogatoire du masque », de la même attitude qui s'est radicalisée au XX^e siècle lorsque, face à l'impossibilité de trouver un « Moi » ou un « Monde » caché derrière les masques de la vie sociale, les femmes et les hommes ont réalisé qu'au lieu de redécouvrir une réalité originaire, ils se trouvaient face à un monde « désintégré »⁶⁹. Et ils ont estimé que, par conséquent, une nouvelle société et une nouvelle humanité devaient être construites : une tâche dont les régimes fascistes se sont chargés, amenant le monde vers la catastrophe.

La sémantique historique

Au début des années 1960, les éditions Rencontre de Lausanne proposent à Starobinski d'écrire une histoire de la médecine qui sera illustrée par Nicolas Bouvier. Toutefois, alors que la rédaction du texte est terminée et que les épreuves sont revues, le critique ne donne pas son autorisation à la publication⁷⁰. En dépit de cela, le volume est publié : son intérêt principal pour cette enquête réside dans l'effort de synthèse et de simplification demandé à l'auteur, qui le conduit à exprimer explicitement son idée de la médecine moderne. Starobinski souligne tout d'abord que la science moderne, avec sa vision mécaniste et quantitative de la réalité, s'est tournée, depuis sa naissance, vers l'étude de l'humain. C'est en effet Descartes qui a inauguré « l'âge des systèmes »⁷¹ dont la caractéristique principale est la tentative théorique de ramener à des principes explicatifs

1971b, 152) et le commente ainsi : « L'opération qui substitue l'écriture à la parole remplace aussi la présence par la valeur : au *je suis* ou au *je suis présent* ainsi sacrifié on préfère un *ce que* je suis ou *ce que* je veux. "Moi présent, on n'aurait jamais su ce que je valais". Je renonce à ma vie présente, à mon existence actuelle et concrète pour me faire reconnaître dans la vérité et la valeur » (Derrida 1967, 205).

69 Starobinski 1946a, 369.

70 Sur ce livre, cf. surtout Barras 2020.

71 Starobinski 1963a, 7.

simples et unitaires les manifestations physiologiques et surtout pathologiques les plus différentes (une tendance que la science médicale, après tout, n'a jamais complètement abandonnée, comme nous l'avons vu à la lecture des notes critiques de Starobinski sur les systèmes de Selye et Speransky). Mais la *vraie* médecine est une science récente, née de l'application de la méthode expérimentale à l'étude du corps humain, qui a commencé avec Claude Bernard au milieu du XIX^e siècle et qui résulte du rejet définitif – que le critique décrit en termes strictement bachelardiens – des remèdes populaires et de la pensée magico-religieuse.

La médecine moderne, sur le modèle des sciences naturelles, considère le corps humain comme soumis à des lois générales, et à un comportement statistiquement prévisible. Cependant, Starobinski souligne que le médecin établit également une relation affective avec le patient⁷², un dialogue qui est soumis à des transformations sociales et culturelles tout comme la pratique médicale l'est vis-à-vis des découvertes scientifiques et des tests expérimentaux. Ainsi, la médecine moderne prend en charge l'être humain dans sa totalité organique et psychologique complexe. Le dialogue thérapeutique assume une valeur fondamentale en psychiatrie, dont la naissance est caractérisée par l'opposition entre ceux qui recherchent les causes physiques

72 Plus tard, Starobinski soulignera également la contribution de l'attitude charitable judéo-chrétienne qui, bien que n'appartenant pas au domaine de la science, prend en compte la souffrance du patient même lorsque la science ne peut rien faire: « Peut-être est-il bon de se souvenir que la médecine hospitalière moderne ne serait pas ce qu'elle est si elle n'était pas la résultante de deux facteurs historiques: l'esprit rationnel et expérimental issu des révolutions scientifiques qui jalonnent l'histoire de l'Occident depuis les XII^e-XIII^e siècles; l'esprit de charité qui, sans méconnaître l'ordre de la nature, confère à la vie humaine un prix qui dépasse "l'ordre des corps". Nous le savions tous confusément, mais l'histoire nous aide à le constater plus clairement: la seule pitié ne suffit pas, si l'on veut guérir. " Il faut aussi s'aider soi-même " par la connaissance des lois de la nature; c'est l'héritage de la raison scientifique médiévale, des Grecs. En revanche, il ne suffit pas de guérir les corps, il faut encore que la charité respecte dans le corps souffrant ce qui place notre rapport à autrui sous l'autorité d'un absolu: c'est là ce que nous devons aux traditions bibliques juive et chrétienne. Il convient de ne pas dissocier cette double tradition, où s'allie, je crois, la vraie médecine, et la seule antimédecine qui vaille d'être écoutée » (Starobinski 1993, 22).

de la folie, qui essaient de la guérir principalement avec des remèdes ayant un effet sédatif, et ceux qui enquêtent sur ses causes morales et soulignent l'importance de la parole, du travail communautaire et de la réinsertion sociale⁷³. En tant que médecin et à l'aune de sa brève et néanmoins intense expérience à l'Hôpital psychiatrique de Cery, Starobinski se méfie de la thérapie morale, du moins dans les cas de manifestations pathologiques graves telles que les crises psychotiques, l'agitation chronique et la paralysie nerveuse⁷⁴. Pour le Genevois, en effet, ce sont les traitements chimiques du XX^e siècle qui ont transformé les hôpitaux psychiatriques, des lieux de détention indéfinie qu'ils étaient auparavant, en des lieux de soins ou, du moins, de soulagement de la souffrance. En revanche, en tant qu'historien, Starobinski s'intéresse aux mots de la psychiatrie et de la psychologie précisément en raison du caractère vague et indéterminé qu'ils ont conservé pendant si longtemps et donc de leur capacité à transmettre les significations et les images les plus différents.

Au cours de mon enquête autour de l'œuvre de Starobinski, j'ai pu me rendre compte que les trois premières pages de son essai tiré d'une conférence⁷⁵, « Le concept de nostalgie » (1966), contiennent les seules indications théoriques explicites sur son idée de réaliser une histoire des mots de la médecine. Six ans après la publication de *l'Histoire du traitement de la mélancolie*, il a peut-être ressenti le besoin d'expliquer sa démarche et, surtout, l'objet de son travail d'historien.

Afin d'analyser l'émergence, les resémantisations successives et la progressive désuétude des termes médico-psychiatriques, et donc de comprendre *in fine* la manière dont une expérience

73 Starobinski 1963a, 75.

74 « Dès le XVIII^e siècle [...] le « traitement moral » paraît pleinement justifié dans les affections somatiques psychogènes, lorsque celles-ci n'ont pas encore dépassé le stade du désordre fonctionnel, sans altération irréversible des humeurs et des organes. Quant aux « maladies de l'esprit », si elles ne sont dues elles-mêmes qu'à un trouble de la représentation et de l'imagination leur traitement par les seules ressources « morales » apparaîtra comme la thérapeutique la plus spécifique, la plus directe et la plus adéquate. L'art du médecin consistera à choisir des idées antidotes, des représentations correctives, et à les imposer de gré ou de force au malade » (Starobinski 1969, 9).

75 Starobinski 1963b.

individuelle donnée a été exprimée et interprétée au cours de l'histoire, Starobinski propose de créer une « sémantique historique »⁷⁶ qui réunit la méthode de l'historien et celle du philologue.

Des termes tels que « mélancolie », « nostalgie », « chlorose », « cénesthésie », « passion » et « réaction » ont été utilisés pour rendre compte de l'expérience intérieure des individus dans le contexte d'un discours scientifique. Toutefois, Starobinski ne pense pas qu'il soit possible de réaliser une histoire des sentiments et des sensations : les états internes dont il reconstitue l'histoire ne sont accessibles qu'à partir du moment où ils ont été *exprimés*. Par conséquent, leur histoire ne peut correspondre qu'à une histoire des mots utilisés pour les exprimer ainsi que des images que ces mots suscitent dans l'esprit :

Pour le critique, pour l'historien, un sentiment n'existe qu'au-delà du stade où celui-ci accède à son statut linguistique. Rien n'est saisissable d'un sentiment en deçà du point où il se nomme, où il se désigne et s'exprime. Ce n'est donc pas l'expérience affective elle-même qui s'offre à nous : seule la part de l'expérience affective qui a passé dans un style peut solliciter l'historien⁷⁷.

En outre, selon Starobinski, la relation entre un état intérieur et le mot qui est appelé à l'indiquer est soumise à un phénomène que l'on pourrait nommer *surdétermination* : le mot non seulement définit, mais contribue aussi à constituer et à diffuser le modèle général d'un certain sentiment, d'une certaine sensation : « Le mot, par son efficacité propre, contribue à fixer, à propager, à généraliser l'expérience affective dont il est l'indice. »⁷⁸ Les termes faisant référence à un état pathologique, par exemple « mélancolie », « nostalgie » et « chlorose », sont nés lorsque certains phénomènes, auparavant décrits par des formules vagues, ont attiré l'attention des médecins, qui les ont désignés par des termes spécifiques. L'invention d'un terme correspond, dans ce cas, à l'invention d'une pathologie⁷⁹. Et le succès du terme, ou plutôt de l'image qu'il évoque, détermine

76 Starobinski 1966a, 93.

77 *Ibid.*

78 *Ibid.*, 92.

79 L'essai sur la nostalgie a été republié dans le recueil *L'encre de la mélancolie* (2012b) avec ce titre significatif : « L'invention d'une maladie ».

la pertinence de la pathologie dans les essais des médecins, la littérature, les arts figuratifs, la philosophie – et même sa diffusion au sein de la population :

Avant d'être reconnues comme des états anormaux, certaines maladies ne sont qu'une turbulence du cours habituel de la vie, dont personne ne s'avise de les séparer. Tant que le patient ne songe pas à requérir l'aide du médecin, et tant que le langage médical ne comporte aucun vocable qui puisse désigner ces troubles, leur existence est nulle. C'est à peine un paradoxe de dire que ces maladies n'existent, en tant que maladies, que par l'attention qu'on leur porte⁸⁰.

Si les mots peuvent véhiculer des significations aussi diverses et si, en fin de compte, les phénomènes qu'ils désignent, à savoir les expériences intérieures individuelles, restent inaccessibles aussi bien à celui qui en retrace l'histoire qu'à ses lecteurs, à quoi sert alors la sémantique historique de Starobinski ?

Au cours de mes recherches, je me suis rendu compte que la meilleure façon de présenter l'originalité et la radicalité de cette proposition théorique est de montrer l'évolution interne de la réflexion de Starobinski, en analysant les différences entre les écrits sur l'histoire de la maladie de Rousseau et les études de sémantique historique sur le lexique médical qui caractérisent ses recherches postérieures.

Comme nous l'avons vu, dans *La transparence et l'obstacle*, puis dans l'article paru dans *Yale French Studies*, Starobinski réfléchit longuement sur la maladie de Rousseau : son aliénation, ses troubles vésicaux, le lien entre les deux problèmes, le psychique et le physique, la façon dont le philosophe en parle et leur rôle dans l'économie de sa pensée et de son œuvre. Le critique est surtout ironique lorsqu'il commente les innombrables savants qui ont tenté de trouver un nom à ces pathologies : les diagnostics sont inévitablement le miroir de l'époque à laquelle ils ont été proposés et des disciplines médicales de spécialisation de leurs différents interprètes. Cependant, l'expression « maladie de Rousseau » fait référence à une réalité très précise : la souffrance que le philosophe a exprimée à plusieurs reprises, explicitement ou implicitement, dans ses œuvres. L'analyse des interprétations successives de cet objet reste donc dans les

80 Starobinski 1966a, 95-96.

grandes lignes de l'histoire classique des idées ou de la critique thématique⁸¹. Toutes les interprétations et diagnostics qui se sont succédé ont en effet aspiré à être reconnus comme vrais – et Starobinski lui-même, tout en énumérant les diagnostics successifs et en montrant le lien de chacun d'entre eux avec son époque, n'avait pas résisté à la tentation d'offrir une lecture personnelle du malaise que Rousseau manifeste dans ses œuvres autobiographiques.

L'objet de la sémantique historique de Starobinski telle qu'elle est définie dans « Le concept de nostalgie », en revanche, n'est nullement réel, on ne peut en aucun cas lui attribuer la valeur de *vrai* ou *faux*. Starobinski ne s'intéresse plus aux *realia* qui existeraient de manière indépendante des mots. Tout d'abord, le premier sens d'un terme, le plus ancien, bien qu'il soit rapporté avec une grande attention philologique, n'est pas plus vrai que ceux qui l'ont suivi au cours du temps :

On le sait bien, la plupart des linguistes ont opté aujourd'hui pour une approche synchronique et n'ont que faire de la « vraie » source archaïque des mots, qu'ils tiennent pour un mirage. La sémantique historique [...] n'a pourtant jamais été dupe de l'illusion qui voudrait que le plus ancien sens attesté fût une vérité philosophique. Elle ne peut que gagner à se renforcer d'une linguistique de type général et formel. Pour comprendre notre époque et notre situation présente, il y a beaucoup à attendre de l'histoire de la langue, parce que celle-ci est inséparable de l'histoire des sociétés, des savoirs, des pouvoirs techniques, et qu'à ce titre elle a valeur d'indice. Elle nous aide à reconnaître en quoi nous différons. Cela équivaut à dire que la variation sémantique du vocabulaire est elle-même un signifiant, et que celui-ci, en renvoyant à la contexture des « états de langue » successifs, fait mieux percevoir le changement des « états de culture ». Ainsi peut-on satisfaire aux exigences d'une connaissance différenciée⁸².

Le critique tire son idée de la sémantique historique de Spitzer, qui la définit comme le « traitement des significations particulières prises par certains mots sous l'impact du "style" de certaines civilisations »⁸³. Il corrige cependant sa vision implicite

81 Cf. Starobinski 1971a, 66sq.

82 Starobinski 199a, II.

83 Spitzer 1948, 1 : « Treatment of the particular meanings assumed by certain words under the impact of the "style" of certain civilizations » (ma traduction).

tement continuiste en recourant à l'épistémologie historique de Bachelard, Canguilhem et Koyré⁸⁴. Starobinski s'intéresse donc à la « disponibilité métaphorique »⁸⁵ des mots, c'est-à-dire à leur capacité à être chargés de contenus spécifiques et en même temps hétérogènes, aussi bien dans des cadres doctrinaux complètement différents qu'au-delà des frontières entre le langage scientifique et poétique. L'analyse de cette idée permet en fait de saisir la portée philosophique du discours de Starobinski sur la médecine et sur les sciences en général. Il convient donc de s'y pencher de près.

Les termes pris en considération par Starobinski ont en commun d'être nés dans un contexte médico-scientifique et d'être progressivement devenus l'apanage des langages artistiques et, parfois, de la philosophie, à mesure que la science a progressé dans l'analyse des symptômes, dans la définition des dysfonctionnements et dans leur traitement. On pourrait affirmer que, selon Starobinski, l'art et la littérature ont exploité l'apparente précision des termes scientifiques (et leur indétermination réelle) pour décrire une sensation intime, profonde et, surtout, inaccessible à la science. En considérant la dialectique entre langage scientifique et esthétique comme une clé d'accès privilégiée à l'œuvre de Starobinski, il est plus aisé de comprendre pourquoi les études sémantiques les plus célébrées de Starobinski concernent la mélancolie.

Le terme « mélancolie » est aujourd'hui officiellement considéré comme obsolète par l'OMS. Or, les historiens ont montré qu'il a été utilisé afin de désigner une série de symptômes que l'on attribuerait aujourd'hui à des pathologies distinctes, de la schizophrénie à la dépression endogène, d'Hippocrate jusqu'au milieu du XX^e siècle. C'est précisément la *disponibilité métaphorique* du terme (et donc de l'image de la « bile noire ») qui a permis de considérer tous ces différents symptômes comme relevant du même malaise, au cours d'une histoire qui se prête bien à illustrer la complexité des relations entre les deux langages⁸⁶. Dans un premier temps, c'est la science moderne qui

84 Cf. Azouvi 1985, 88-89.

85 Starobinski 1970, 200.

86 Bartolo Anglani a été le premier à souligner que le choix de Starobinski de

se laisse contaminer par la tradition médicale et la puissance de l'image ancienne de l'atrabile. Plus tard, au XVIII^e et surtout au XIX^e siècle, la description scientifique de la mélancolie s'inscrit dans un cadre culturel beaucoup plus large, à tel point qu'il serait impossible d'écrire sur la philosophie, l'art et la littérature de ces siècles sans passer par les descriptions qu'en ont faites Rousseau, Kierkegaard, Hoffmann et Baudelaire. Nous reviendrons sur la mélancolie dans les pages suivantes, lorsqu'il s'agira d'approfondir la lecture de Starobinski du XIX^e siècle. Pour l'instant, nous nous arrêterons sur deux exemples plus clairement liés à la sémantique historique : la nostalgie et la chlorose.

Dans son essai sur « Le concept de nostalgie », Starobinski rappelle que ce terme est inventé en 1688 dans le cadre d'une thèse en médecine discutée à Bâle afin de donner une définition précise et *scientifique* à cette émotion qui en allemand était désignée comme « Heimweh », à travers l'utilisation du grec classique (le terme étant composé de *nostos*, retour, et *algos*, douleur)⁸⁷. Ce qui n'est au départ qu'une dissertation sur le malaise caractéristique des mercenaires suisses qui abandonnent leurs villages et leurs montagnes bien-aimés, devient vite un cas politique. Les soldats suisses risquent de se faire passer pour faibles ou craintifs en raison de leur propension morale à la nostalgie dont il est question. C'est pourquoi, au début du XVIII^e siècle, une interprétation alternative et mécaniste est proposée à Zurich, pour attribuer cette affection à la différence de pression atmosphérique entre les montagnes suisses et les champs de bataille. Les médecins et les philosophes ont ensuite proposé d'autres lectures de la nostalgie, soit encore comme une affection morale, par exemple liée à la lâcheté de certains soldats (qui peuvent être *soignés* par la menace de la peine de mort pour désertion), soit comme une affection physique, notamment pulmonaire,

faire l'histoire du *traitement* de la mélancolie dans sa thèse de doctorat est dicté par la conviction que « la storia dei rimedi [...] consente di leggere a sua volta la storia della malattia come storia della lotta contro un immaginario – la malattia appunto – guidata da un altro immaginario – la medicina – che si ritiene “scienza” », vu que « l'ambiguità dell'immaginario “contamina” fin dalle origini l'oggettività del discorso scientifico » (Anglani 1984, 202-203).

87 Harder1934, 379sq.

désignant parfois une pathologie qui peut être rapprochée de la tuberculose. Plus tard, à partir de Kant, puis avec Freud (qui a repris certaines des idées du philosophe de Königsberg lorsqu'il a élaboré ses théories sur la fixation et la régression), le terme « nostalgie » a perdu toute connotation scientifique et objective pour en venir à indiquer un état d'esprit qui ne peut être décrit que par la musique, l'art, la poésie et la littérature. Plutôt que le village natal ou la maison du père, l'objet de la nostalgie deviennent les sensations liées à l'enfance : « Le village est intériorisé »⁸⁸, commente Starobinski en se référant à Freud.

À travers l'histoire du mot « nostalgie », le critique entend montrer qu'au fur et à mesure que la science progresse en distinguant les différentes pathologies et en comprenant les causes, ce qui était un néologisme scientifique est toujours plus considéré comme vague, imprécis, confus et, finalement, totalement inadéquat. En même temps, le terme se rend disponible pour décrire l'intériorité des êtres humains qui, précisément en raison de son irréductibilité à la description scientifique, gagne en importance à partir de la naissance de la science moderne.

Dans le cas de « chlorose », un autre néologisme du XVII^e siècle, Starobinski souligne comment le terme scientifique a été chargé, à un moment donné, d'une valeur sociale et esthétique. Cette pathologie, dont les symptômes les plus évidents sont la pâleur et le manque d'appétit, est presque invariablement associée aux femmes d'origine bourgeoise et, en passant à travers les diverses interprétations liées à la théorie des humeurs, de la circulation, de la digestion, etc., finit par indiquer, au XIX^e siècle, « un type féminin, et en même temps un univers esthétique douteux »⁸⁹. À cette époque, la chlorose, associée au spleen et à la mélancolie, aux maladies nerveuses et à la « décomposition du sang », traverse les œuvres de Baudelaire, Huysmans, Flaubert et Zola, et devient un topos littéraire qui accompagne un certain type de figures féminines, le signe visible du désir refoulé et de l'hystérie. Mais, lorsqu'elle est identifiée à l'anémie sidéropénique, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, la

88 Starobinski 1966a, 114.

89 Starobinski 1981b, 113.

chlorose ne peut plus être ni une maladie ni une métaphore, et elle disparaît du vocabulaire non seulement scientifique mais aussi littéraire.

Le corps au XIX^e siècle

Le XIX^e siècle est la période de prédilection pour la sémantique historique de Starobinski et, plus généralement, pour ses réflexions sur les relations entre la science (en particulier la science médicale), l'art et la littérature, car c'est à cette époque que, de plus en plus libéré des interdictions religieuses, le corps humain devient l'objet principal de discordance entre les langages scientifique et esthétique.

C'est d'ailleurs de ce conflit qu'est née une partie des mythes politiques qui ont traversé le XX^e siècle. Starobinski, qui a commencé son enquête sur le monde à une époque où le nazisme et le fascisme tentaient de contrôler la vie des êtres humains jusqu'à leurs racines biologiques, ne peut que tourner son regard vers le moment où la vie en soi est devenue un objet de discussion scientifique et politique. En effet, pour le critique, le processus de rationalisation et de technicisation caractéristique de la modernité vient moins de la diffusion croissante des connaissances scientifiques que de la foi dans la puissance de la science et de la raison.

C'est au XIX^e siècle que les effets de la prédominance du langage scientifique sur la scène publique s'intensifient. La science considère certes le monde comme limité et encore largement méconnu, mais elle part également du présupposé qu'il est entièrement connaissable et descriptible dans un langage quantitatif et formalisé. Selon Starobinski, cette vision génère, par réaction, son contraire : la fascination pour les mythes, pour l'irrationnel, le rêve d'un homme nouveau, ou plutôt d'une nouvelle réalité sociale qui produit des êtres humains capables de dépasser leurs limites individuelles. Et le corps est le champ de bataille de cette opposition, le lieu par excellence de l'antithèse entre la matière, calculable et corrompible, et les élans spirituels de l'âme.

Pour contextualiser la pensée de Starobinski, il convient de rappeler qu'à cette époque, la corporéité, jusqu'alors refou-
lée par la culture bourgeoise, est mise en scène à la fois par les
scientifiques, qui en explorent les recoins les plus intimes grâce
à la méthode expérimentale, et par les artistes, qui l'exaltent
précisément en opposition aux règles sociales qui dictaient les
limites de ce qui peut être dit, de ce qui peut être représenté.
La relation entre la science, en particulier la science médicale,
et l'art, notamment la littérature, prend ainsi les connotations
d'une véritable compétition.

À cet égard, Starobinski rappelle que, jusqu'au XIX^e siècle,
la relation entre la médecine et la littérature était plutôt uni-
directionnelle. En effet, les médecins se sont longtemps limi-
tés à exploiter les « ressources rhétoriques »⁹⁰ traditionnelles
afin de présenter des cas cliniques et de défendre leur rôle et
leur fonction sociale. La littérature médicale, des *Épidémies* de
la Collection Hippocratique aux *observations* du XVI^e et XVII^e
siècles, jusqu'aux grands traités de Mesmer, Gall et Hahnemann
nés à l'« âge des systèmes », comporte des moments d'écriture
remarquables : éloges de la médecine et de ses résultats, dis-
cours programmatiques, polémiques et déclamations. Plus
tard, les premiers aliénistes ont également utilisé les clas-
siques « inventaires de passions » (destinés à l'origine aux ora-
teurs et aux poètes) afin de décrire avec un « effet de présence »⁹¹.
La médecine moderne est née à la moitié du XIX^e siècle du
« refus actif »⁹² de la pensée non scientifique qui l'avait précédée
et de la délégitimation systématique de l'autorité accordée à la
tradition médicale. Cette rupture se produit au milieu du XIX^e
siècle, lorsque la méthode expérimentale et la description quan-
titative sont appliquées à la médecine, et que se répand l'idée
selon laquelle seule la révision des erreurs du passé, méthodo-
logiques et théoriques, peut garantir l'efficacité et le succès de
la nouvelle science médicale⁹³.

90 Starobinski 2001e, 10.

91 *Ibid.*

92 Starobinski 1963a, 7.

93 Ailleurs, le critique précise que « de fait, la discipline expérimentale, en
médecine, n'imposera sa loi qu'au cours du XIX^e siècle. Non qu'à titre isolé

C'est dans ce cadre général qu'on assiste, selon Starobinski, à la naissance d'une littérature – de Balzac à Zola, de Flaubert à Huysmans – qui « prétend rivaliser avec le laboratoire »⁹⁴ en exposant des cas cliniques et en se réappropriant l'image scientifique obscène des pathologies et de leurs conséquences. Dans les textes de ces écrivains, le corps, généralement muet, communique son malaise par la passion, la maladie et la souffrance, à travers « la cénesthésie confuse du désir ou du dégoût »⁹⁵. À cette époque, donc, la médecine et la littérature se partagent le terrain de la description pathologique de l'être humain, avant l'affirmation de l'anthropologie philosophique au XX^e siècle.

Au cours du XIX^e siècle, en France notamment, le langage esthétique répond au succès de la médecine expérimentale en donnant au corps une place centrale dans d'innombrables représentations artistiques⁹⁶. En médecine comme en littérature, le corps possède un langage inarticulé, inférieur au langage des mots, mais en même temps plus *intime* et donc plus *vrai*. Selon cette vision, il ne s'agit certainement pas du langage de la raison, du langage raffiné et purifié de la culture des classes sociales les plus élevées. Pour accéder au corps et à son langage, les écrivains réalistes et naturalistes choisissent le parler des « basses classes », de « ce monde sous un monde », selon la célèbre définition des

des expériences dignes de ce nom n'aient pas été pratiquées auparavant, et même, au II^e siècle, par Galien. Mais pendant longtemps, l'expérience n'a été appliquée qu'à un segment restreint du discours médical, le reste demeurant livré, hors de tout contrôle, à la logique des systèmes spéculatifs » (Starobinski 1993, 18).

94 Starobinski 1980e, 18.

95 *Ibid.*, 19.

96 Dans une étude sur l'histoire des passions en médecine, Starobinski met en lumière certains changements importants qui ont eu lieu au cours du XIX^e siècle. Une fois de plus, le critique constate non seulement que l'intérêt de la médecine s'étend à l'ensemble du corps social, mais aussi que ce corps est considéré comme un patient à soigner, à tel point que l'hygiène, ou du moins la partie qui concerne le rapport de la morale avec la santé publique, s'étend à tous les aspects de la vie sociale, c'est-à-dire à « l'éducation et les mœurs, la folie, le suicide et la criminalité; [...] la fécondité, la mortalité, le mariage et le célibat, la prostitution et la prophylaxie vénérienne, la politique, les gouvernements, la religion » (Starobinski 1980d, 56-57).

frères Goncourt⁹⁷. Le corps n'est plus, comme dans la tragédie classique, le lieu où les passions extrêmes finissent par se déchaîner, conduisant l'individu à la maladie, à la folie et à la mort, mais plutôt le nœud où convergent, de manière déterministe, les liens familiaux et sociaux (ainsi que les tares). De plus, l'idée de rendre justice aux classes inférieures s'avère être un puissant expédient littéraire, car elle implique également d'attirer l'attention sur un monde inférieur, qui n'a jamais eu de « droit au Roman »⁹⁸. Quels sont les enjeux lorsque Jean-Martin Charcot, pendant ses cours du mardi à la Salpêtrière, examine des patients hystériques devant un grand nombre d'étudiants et de collègues (ce qui a fait l'objet d'un tableau d'André Brouillet) ; ou lorsque Claude Bernard dissèque, pour un public du même type, ses cobayes, afin de montrer les lésions tissulaires générées par l'ablation de certaines glandes (comme dans une toile bien connue de Léon Lhermitte) ? Les deux scientifiques exposent des corps et montrent, à travers cette exposition, les traces de la souffrance. L'obscénité de la chair des patientes à moitié nues et des cobayes éviscérés est un élément de fascination esthétique plutôt que de dégoût – les deux tableaux cités en sont la preuve. Grâce à ce mélange sans précédent d'efficacité scientifique et de séduction esthétique, les hypothèses et les résultats de la médecine expérimentale et de la psychiatrie deviennent l'objet de discussions pour les savants et les bourgeois qui décident du climat intellectuel de l'époque, ceux qui prennent l'habitude de se réunir lors de conférences ou de démonstrations publiques de scientifiques comme celles de Charcot et de Bernard.

Pour Starobinski, l'une des conséquences de ce climat culturel est que :

Une fusion est imaginée : que le livre soit l'histoire rigoureuse, impitoyable et imperturbable – d'un cas analogue à ceux qui comparaissent devant le clinicien – mais que ce livre soit néanmoins une *œuvre* de langage, subtilement composée, comme pour racheter par les qualités du style la mise à nu de l'objet morbide⁹⁹.

97 Goncourt/Goncourt 1864, « Préface ».

98 Starobinski 1980c, 18.

99 *Ibid.*

La souffrance est une expérience commune à tous les êtres humains, mais elle ne peut être analysée par des expériences en laboratoire, ni décrite par le langage quantitatif de la science. Il appartient donc aux artistes, et en particulier aux écrivains, de rendre compte, grâce à leurs capacités esthétiques et expressives, de cette déraison bien ancrée dans le corps humain : l'émotion, la sensation immédiate, la douleur¹⁰⁰.

Pour Starobinski l'un des cas exemplaires de cette littérature qui rivalise avec la science médicale est *Madame Bovary*. Dans un brillant essai paru en 1980, il affirme qu'un des « coups de génie » de Gustave Flaubert a été de faire de Charles Bovary un médecin : trompé par sa femme, il se trompe aussi dans l'interprétation de ses symptômes, considérant sa souffrance morale comme une lésion d'organe. Emma, issue d'une famille paysanne et donc d'une classe sociale inférieure, *sans droit de parole*, est constamment tentée par l'« être matière » et fuit une vie qui lui semble insupportable, pour finalement se laisser couler « dans l'opacité du corps ». Mais le mari-médecin d'Emma est incapable d'interpréter les signes que la douleur inscrit sur le corps de sa femme. Son erreur est celle que Flaubert attribue à

100 Le partage des rôles entre écrivains et médecins dans la description des pathologies est en fait beaucoup moins clair que ce que dit Starobinski ici, cf. par exemple Rigoli 2001, 248-321. Ailleurs, Starobinski signale lui-aussi l'existence de quelques exceptions significatives : « L'on trouve cependant, chez quelques médecins et psychiatres français de l'époque romantique, une spéculation approfondie sur les problèmes du langage. On a tôt fait de constater que ces auteurs doivent cet intérêt moins à leur expérience médicale qu'à l'influence de certaines théories philosophiques. Le problème de l'intervention du langage en médecine prend de l'importance pour eux parce qu'ils sont eux-mêmes des penseurs préoccupés de philosophie sociale et de philosophie de l'histoire. L'on s'aperçoit ainsi que, dès l'origine de la sociologie moderne, la théorie sociale trouve son écho dans une médecine désireuse de déchiffrer les conséquences organiques des phénomènes psycho-sociaux. » L'objectif de Starobinski est toujours d'expliquer la naissance des métaphores et des mythes politiques du XX^e siècle : « Cette "médecine de l'âme" si caractéristique de l'âge romantique, aboutit ainsi à la vision dynamique de l'histoire comme effort solidaire et comme conquête spirituelle : elle noue, à travers l'œuvre du langage, l'intégrité psychique de l'individu et l'héroïsme créateur des collectivités. Dans l'unité qui nous est ainsi proposée, la parole est le lien substantiel qui lie le tout à la partie : la société peut apparaître comme un vaste corps vivant, tandis que la vie organique, tributaire des institutions et de l'éducation, devient une émanation de la vie sociale » (Starobinski 1969, 10 et 12).

toute la médecine de l'époque : sous-estimer l'importance de la réflexion psychologique et méta-médicale pour s'arrêter à une idée strictement physique de la pathologie. L'écrivain se propose alors pour tâche de céder la parole au corps d'Emma, tout en se plaisant à donner l'impression à son lecteur qu'il est un meilleur médecin que Charles, puisqu'il est capable de reconnaître l'origine émotionnelle des affections d'Emma. Starobinski analyse en particulier les moments où la perception cénesthésique, c'est-à-dire l'ensemble des sensations proprioceptives qui découlent de l'activité végétative du corps, s'avère être une expérience de la frontière, de la limite, du contraste avec la contingence du monde extérieur, qui porte en elle un autre ordre de temps et, surtout, de sens :

À cette frontière, la conscience du personnage, aux limites de son histoire propre, est près de verser dans ce qui est sans histoire : les combinaisons de la matière, l'indifférence de la vie et de la mort, l'immense inertie de tout ce *qu'il y a*. À son plus haut niveau d'accentuation, l'expérience cénesthésique (artères battantes, poitrine serrée, tête en feu) représente le dernier cran, la dernière butée avant l'irruption victorieuse de la contingence insignifiante – je veux dire : dont la signification se constitue, négativement, à partir de la défaite des consciences qui s'y sont heurtées¹⁰¹.

Le critique suggère alors que Flaubert descend vers le bas, vers la chaleur que dégage le corps, à la recherche du contact avec ce qui existerait de plus intime, de plus profond et en même temps de plus universel dans l'être humain. En examinant la façon dont Flaubert décrit l'expérience cénesthésique des protagonistes du roman et en étudiant le champ sémantique lié à la température corporelle, Starobinski remarque que deux ensembles d'éléments s'opposent dans *Madame Bovary*. D'une part, le froid est lié à la hauteur, à la vocation artistique, à l'ironie et à la réflexion ; d'autre part, la chaleur, le bas et les espaces intérieurs renvoient au corps et à une idée générique d'humanité. Dans le roman de Flaubert, en d'autres termes, nous sommes confrontés à deux séries sémantiques opposées, dont l'une fait référence à l'individu et au monde extérieur, et l'autre à l'impersonnel et à l'intériorité¹⁰².

101 Starobinski 1980c, 61.

102 *Ibid.*, 72-73.

Dans les conclusions de son étude, Starobinski se demande même si le langage corporel, précisément à cause de son « inarticulation », ne serait pas la seule expression humaine immunisée contre les « idées reçues », les « formules toutes faites » et le « poncif » qui s'infiltrèrent facilement dans le comportement et le discours des hommes.

Il termine son raisonnement par une question :

Mais cette vérité du sentir, si proche de la muette vérité des choses, à la frontière du rien, quelle forme saura la retenir et la communiquer pour d'autres, par-delà les frontières du corps singulier ?¹⁰³

Le corps, auparavant objet de dégoût et de refus, devient l'objet privilégié de l'artiste et de l'écrivain, du langage esthétique qui réagit ainsi aux recherches des médecins et des psychiatres de l'époque, et donc à l'affirmation du langage scientifique. Quelles sont, alors, les conséquences du fait de mettre le corps au centre du discours scientifique, artistique et littéraire et de toute l'attention portée à cette « chair » qui « s'obstine, avec toute sa chaleur, à s'offrir au geste chirurgical de la réflexion [...] qui “ fouille ” et “ sonde ” la vie interne [...] ? »¹⁰⁴

Pour connaître la réponse de Starobinski à cette question, il faut se plonger dans une série d'écrits qui placent les mots et les images liés au motif du corps au centre de l'analyse du XIX^e siècle, dont le plus important est peut-être *Portrait de l'artiste en saltimbanque* (1970), un petit livre richement illustré, écrit sur l'invitation d'Albert Skira¹⁰⁵. La question centrale de l'essai est celle de l'importance que les images du clown, du cirque et de la foire revêtent dans l'art du XIX^e siècle, au point de devenir un lieu commun. À l'origine de cette mode, on trouve l'idée primitiviste et romantique de la nécessité de relancer la culture bourgeoise en récupérant les arts populaires, seules capables de puiser aux sources vitales d'inspiration, là où naissent les émotions fondamentales de l'âme humaine, les rires et les pleurs¹⁰⁶. Mais c'est surtout l'affirmation sur la scène publique du thème

103 *Ibid.*, 77.

104 *Ibid.*

105 Cf. Scheer 2014.

106 Starobinski 1970c, 198q.

du corps, poussée par la médecine expérimentale d'une part et la littérature naturaliste d'autre part, qui amène la bourgeoisie dans des lieux auparavant considérés comme inappropriés, comme le cirque et la foire, où elle peut enfin apprécier ce qu'elle considérait auparavant comme obscène et laid.

Starobinski résume ainsi l'attitude bourgeoise de cette époque envers le corps :

S'il est un bourgeois sérieux, s'il ne se joint pas à la troupe suspecte des dandys, il se définit abstraitement, comme une conscience et si possible une bonne conscience, ou comme une « puissance financière ». Sa présence physique, son corps, est le moindre de ses attributs. En dehors même de tout ascétisme, le corps est considéré comme une adjonction encombrante, tout juste bonne à couvrir de vêtements sombres¹⁰⁷.

Et il conclut :

Mais, par une *singulière dialectique*, le corps à l'abandon se déforme, se voûte, prend de la bedaine : on avait voulu l'oublier, il revient à la charge de façon obscène et grotesque¹⁰⁸.

Le corps des acrobates est alors appelé à servir de contrepoids au corps du bourgeois : par son élasticité et sa légèreté, par les prouesses dont il est capable, il se prête à une jouissance esthétique et à une lecture poétique – même à des lectures idéalisantes à la Mallarmé, qui présente le cirque comme une nouvelle forme de rituel, comme un véritable culte moderne.

Dans la réflexion de Starobinski sur le corps au XIX^e siècle, dans sa manière typique de reconstituer l'histoire des images (qui est intimement liée à sa sémantique historique), nous pouvons trouver une confirmation pour notre piste de lecture de son œuvre.

En effet, comme l'affirme le critique lui-même, son effort est de retracer la « singulière dialectique » qui caractérise certains passages de cette histoire. En d'autres mots, Starobinski choisit de travailler sur son objet d'étude en le décomposant, ou plutôt en le dupliquant sans cesse en éléments qui, tout en s'inscrivant dans la même dynamique sociale, sont en contraste et dialectiquement inconciliables. Le but de cette procédure n'est

107 *Ibid.* 66-67.

108 *Ibid.* 67.

cependant pas de rester dans un contraste binaire, ni d'aller à la recherche d'une conciliation, d'un moyen terme ou d'un dépassement, mais de mettre en lumière le *mouvement* au sein de l'opposition, c'est-à-dire les « partages », les « déplacements » et les « changements corrélatifs » de la vie des idées¹⁰⁹.

Dans ce cas, Starobinski montre comment la tentative d'échapper à la corporéité reconduit inévitablement à celle-ci. Ou plutôt, comment l'insistance sur le thème de la corporéité génère deux réactions opposées, l'interdiction et le culte, entre lesquels se dessinent de multiples variations qui renvoient nécessairement les unes aux autres. En effet, la médecine et l'art, tout en s'opposant, entretiennent une relation beaucoup plus complexe qu'une simple opposition binaire. Même l'artiste et l'intellectuel, qui négligent le corps, dans les excès comme dans l'abstinence, finissent par avoir besoin du médecin ; et un médecin comme Charles Bovary ne comprend pas l'être humain comme une unité psychophysique.

C'est la même dialectique que l'on retrouve à l'œuvre, douze ans après, dans un autre essai starobinskien sur le XIX^e siècle, « L'immortalité mélancolique » (1982). L'essai porte sur un délire de négation que nous identifions aujourd'hui comme le syndrome de Cotard, du nom du premier clinicien qui l'a décrit. Médecin à la Maison de santé de Vanves, Jules Cotard consacre en 1882 une monographie à un symptôme bizarre dont certains de ses patients souffrent, qui consiste à s'attribuer une certaine forme d'immortalité, qu'ils expliquent principalement de deux manières. Les patients en question sont tous catalogués comme « mélancoliques » par Cotard, mais certains, auxquels il attribue un caractère « anxieux », affirment qu'ils ne peuvent pas mourir parce qu'ils vivent déjà une *non-vie* : l'une des explications évoquées a trait à leur corps qui aurait, selon leurs dires, été vidé de ses organes et dont il ne resterait que la peau et les os. Les patients définis comme « stuporeux », quant à eux, assurent qu'ils sont morts, mais que cela ne les empêche pas de continuer à bouger et parler comme s'ils étaient encore vivants. Ce délire et la description qu'en fait Cotard revêtent, aux yeux de

109 Starobinski 1977b, 147.

Starobinski, la plus grande importance, car ils reflètent à la fois une « donnée anthropologique générale » et un « moment de l'histoire de la conscience occidentale ». Autrement dit, pour le critique on pourrait parler d'une pathologie déjà latente chez beaucoup d'êtres humains qui a été exacerbée par « un certain climat historique »¹¹⁰. D'ailleurs, le motif de l'immortalité non voulue, déjà répandue au Moyen Âge avec la légende du Juif errant, trouve un vaste écho dans la littérature à partir du milieu du XIX^e siècle, de Baudelaire à Mallarmé, jusqu'à Kafka¹¹¹.

Le syndrome de Cotard, cette sensation suffocante d'une fin qui ne cesse d'en finir, est considéré par Starobinski comme symptomatique de cette époque, qui constitue le tournant des relations entre art, science et politique, et prépare les horreurs sociopolitiques du XX^e siècle. Aussi bien dans sa version scientifique (médecine expérimentale, psychiatrie) que dans sa version esthétique (arts figuratifs, littérature), qu'il soit rejeté ou exalté, le discours sur la corporéité, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, occupe largement la scène publique, selon Starobinski. Et nous pouvons ajouter que l'image que nous renvoient ses études sur le XIX^e siècle est celle d'une société qui se présente comme malade dans la mesure où, d'une part, elle exalte ce qui semble être le contraire de la maladie, à savoir (la métaphore d') un corps jeune et vigoureux, capable de s'exprimer sans la médiation de l'intellect et du langage. D'autre part, elle met au centre de la scène publique les représentations artistiques et scientifiques du corps malade. Précisément l'ambiguïté de cette condition spirituelle qui peut générer chez certains le rejet mélancolique du monde, chez d'autres l'idée d'être des coquilles vides d'une vie depuis longtemps révolue, ce qui n'exclut pas la conviction narcissique d'être, d'une certaine manière, invulnérables et immortels.

La fin des interdictions liées à la corporéité offre ainsi aux médecins, aux écrivains et aux artistes, la possibilité de traverser un territoire encore peu exploré. Starobinski se demande alors, dans un essai intitulé « Brève histoire de la conscience

110 Starobinski 1982a, 251 (italiques dans le texte).

111 *Ibid.*, 248sq.

du corps » (1981), à quel moment l'attention portée au corps devient pathologique :

Où tracer la ligne de démarcation entre une *cénesthésie*, qui serait l'une des données primaires de toute existence humaine, et une *écoute du corps*, qui serait, elle, la conséquence, hypocondriaque ou perverse, d'un investissement narcissique ou auto-érotique ?¹¹²

Le critique, comme il le fait souvent, ne répond pas à la question, mais en retrace l'origine historique et reconstitue sa généalogie.

Le terme « *cénesthésie* » a été inventé à l'aube du XIX^e siècle par Johann Christian Reil dans sa thèse de doctorat en médecine. Comme le mot « *nostalgie* », il s'agit d'un néologisme créé par la fusion de deux termes grecs, *koinos* (commun) et *aisthesis* (sensation), afin d'indiquer de manière scientifique la perception de son propre état physique, pour laquelle n'existaient auparavant que des définitions peu précises. Starobinski montre comment ce mot rencontre immédiatement une grande fortune chez les écrivains et les philosophes, les psychologues et certains médecins, qui portent leur attention sur la façon dont on perçoit la réalité et sur la manière dont on se sent dans le monde, plutôt que sur la domination technico-scientifique de la nature. Une fois de plus, selon Starobinski, *Madame Bovary* figure parmi les premiers livres à mettre la perception individuelle au centre de la scène, sous la forme du contraste entre le calme du monde extérieur et les sensations violentes, mais invisibles, des protagonistes. Emma, comme on l'a vu, passe continuellement du chaud au froid, et l'atteinte d'un équilibre entre ces deux extrêmes sera le signe de sa mort imminente – comme si la vie ne pouvait exister que dans le conflit, ou plutôt, dans le passage continu d'un certain état à son opposé.

Dans les écrits de Starobinski sur le XIX^e siècle, l'espace intérieur d'où naît la sensation *cénesthésique* est parfois présenté comme le dernier espace de liberté disponible pour les femmes et les hommes face à l'avancée des technosciences, qui décrivent tout phénomène naturel en termes de succession aveugle d'événements reliés par une relation de cause à effet.

La vie humaine a un *mouvement propre* et n'est pas soumise au principe d'inertie, fondement de la physique moderne galiléenne et newtonienne. Tout au long de l'étude sur *Madame Bovary*, le critique souligne une multitude de variations sur le thème du « battement intérieur », de la « pulsation rythmique » dans la poitrine, les artères, les tempes, etc.¹¹³ Il en vient ensuite à réfléchir sur ce sujet surtout dans *Action et réaction* (1999), à partir de quelques pages d'« Eurêka » (1848), le poème d'Edgar Allan Poe qui eut un succès immédiat et durable, devenant objet d'étude et d'admiration pour Baudelaire, Mallarmé, Claudel et Valéry. Si le pouls de la vie universelle et le rythme de la respiration sont des motifs qui reviennent souvent dans la poésie romantique, Poe est le premier à rapprocher ces images dans un texte qui réclame une valeur scientifique. Bien qu'il soit surtout influencé par la pensée de Friedrich Schelling, Poe invoque, pour son œuvre, la preuve de la « consistency », c'est-à-dire la cohérence entre la valeur esthétique et la vérité scientifique, qui correspond à son tour à la loi de la « simmetry » (entre le début et la fin du tout). Le poète raconte comment la matière, répandue dans l'univers à la suite d'une sorte de Big Bang déclenché par la volonté divine, tend à retrouver l'unité perdue, puis à s'étendre à nouveau, et encore à l'infini, selon une loi de la périodicité. Ce qui fait bouger l'univers de Poe est une force dans laquelle la nostalgie de l'unité perdue et la gravitation newtonienne semblent coïncider. *Le dieu palpitant* de Poe est partout, il imprègne l'univers ainsi que la partie la plus intime des êtres humains ; toute la création bouge au rythme d'un battement, d'une sensation cénesthésique¹¹⁴. Dans les pages qui suivent cette analyse, Starobinski enquête, à son d'habitude, sur la face cachée de la lune, en montrant que la même image du battement peut être évoquée dans un sens opposé. Le motif de la sensation intérieure et l'image du pouls ne représentent pas seulement le mouvement autonome de la vie contre la causalité brutale du monde naturel. Poe lui-même, dans *The Tell-Tale Heart* (1843), met en scène une version grotesque de l'idée de l'impulsion éternelle : un battement de

113 Cf. par exemple Starobinski 1980c, 49 et 59.

114 Cf. Starobinski 1999a, 264-267.

cœur imparable est certes l'un des motifs du meurtre dans cette histoire mais il révèle aussi l'identité du meurtrier aux enquêteurs. Dans ce cas, selon Starobinski, « la "consistance", loin d'être l'accord entre la Vérité et la Beauté, établit un rapport de symétrie entre la folie d'un coupable et la fable d'une survie de la victime »¹¹⁵.

Depuis la publication du traité sur *Les maladies de la personnalité* (1884) par Théodule Ribot (qui sera réédité quinze fois en vingt ans), parmi toutes les pathologies qui ont attiré l'attention des cliniciens de l'époque – dédoublement de la personnalité, exaltation ou dissolution de l'ego, dépression – les dysfonctionnements cénesthésiques sont de plus en plus un sujet de discussion. Pour Jules Séglas, qui publie ses *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses* en 1895, ces dysfonctionnements sont les premiers responsables des délires de négation des mélancoliques. Qu'est-ce que le syndrome de Cotard, sinon le manque de perception par le sujet de son état interne, la sensation de ne plus avoir d'organes mais seulement de la peau et des os, d'être enfermé à jamais dans une pénible impossibilité de mourir, tout comme le *cœur révélateur* de Poe ?

Le XIX^e siècle de Starobinski commence lorsque le regard que les artistes et les scientifiques tournent vers l'intérieur de l'être humain s'enfonce jusqu'aux racines biologiques de l'individu. Quand le langage scientifique prétend pouvoir tout décrire en termes quantitatifs et quand la science montre qu'elle peut prédire et contrôler les processus et les ressources naturelles, les femmes et les hommes ressentent le sentiment d'aliénation que Starobinski appelle « absence »¹¹⁶ et commencent à explorer

115 *Ibid.*, 267.

116 Starobinski n'aime pas le terme « aliénation », mais il ne le considère pas non plus comme inapproprié. Dans sa conférence de 1995 pour les Rencontres internationales de Genève, en effet, il reconnaît qu'« absence » est synonyme d'« aliénation », mais il déclare aussi qu'il essaie d'éviter ce terme car il est « abusé » (Starobinski 1996b, 24, note). Dans un entretien réalisé en 1990, Starobinski réfléchit sur le « sentimento di aggressività verso il mondo esterno » qui caractérise les sociétés occidentales modernes et, pour parler de « l'esternalizzazione » des pouvoirs de l'être humain, il utilise le terme « Entäußerung », qui a une longue tradition philosophique allant de Luther à Fichte, de Hegel à Feuerbach et qui, lorsqu'il est utilisé par Marx, est traduit en français par « aliénation » (Colangelo 1990, 20).

le corps, la sensation et la conscience, à la recherche d'un territoire impénétrable pour les technosciences. Cependant, l'intériorité ne tardera pas à être considérée elle aussi comme un produit du monde extérieur, de causes sociales et naturelles. Ainsi, à la fin du XIX^e siècle, le corps même n'est plus considéré comme la racine ultime et authentique de l'être humain, mais plutôt comme le produit, pourrait-on dire, de l'extérieur. Le terme « cénesthésie » perd progressivement son rôle à partir de ce moment-là. Dans un premier moment, cela est dû à des psychiatres qui, tels Ribot et Séglas, se mettent à insister sur l'importance des activités nerveuses qui restent en dessous du seuil de la conscience, tout en contribuant à la déterminer. Ensuite, c'est Freud qui souligne l'importance des relations sociales et linguistiques même à un niveau inconscient. Ainsi, après Freud, écrit Starobinski, « ce n'est pas le corps qui impose sa loi à la conscience. C'est la société qui, par l'entremise du langage, prend les commandes de la conscience, et imprime sa loi au corps. »¹¹⁷ En même temps, un biologisme radical s'installe, qui base la psyché et le comportement humain sur le modèle physiologique de la réponse à un stimulus, c'est-à-dire sur l'idée de l'arc réflexe. Le système nerveux assume la simple fonction de ramener les excitations internes ou externes au niveau le plus bas possible. Les comportements mis en œuvre par les femmes et les hommes, même les plus complexes, tels que les relations sociales ou la communication linguistique, sont finalement considérés comme les résultats de ce mouvement primitif.

Baudelaire qui chante la statue et le cadavre, et le médecin qui analyse le corps froid de son cobaye, cherchent tous les deux un sens jusqu'à la limite du possible, à la frontière avec l'inorganique où la forme du vivant demeure intacte, alors que le mouvement interne, autonome, a désormais cessé. Cependant, à la fin du siècle, observe Starobinski, ils ne trouvent rien d'autre que leur propre recherche, puisque la recherche du sens s'est désormais substituée au sens.

La question de la corporéité revient également dans le contexte des analyses que Starobinski fait du narcissisme

117 Starobinski 1981a, 222.

contemporain. Ce thème n'a jamais attiré l'attention des lecteurs du Genevois. Pourtant le narcissisme revient souvent dans ses textes à partir des années 1980 – auparavant, il n'accompagnait que l'analyse de certains passages présents, par exemple, dans les œuvres autobiographiques de Rousseau.

Dans un texte d'introduction au catalogue d'une exposition de Claude Garache (1984), Starobinski aborde la question du narcissisme à travers les écrits de Valéry, en se référant notamment au « problème des trois corps »¹¹⁸. Valéry présente le narcissisme comme un terme moyen, le *deuxième corps*, entre les cas opposés de la subjectivité individuelle d'une part et de la science objective de l'autre. Selon Valéry, en effet, ces différentes approches perceptives produisent des images différentes du corps.

Le premier corps est donc l'objet « Mon-corps », celui que chacun perçoit de l'intérieur et qui est unifié, toujours de façon instable et transitoire, par la cénesthésie. Il s'agit d'un corps qui échappe au dicible et qui est difficile à représenter et à décrire. Le troisième corps, en revanche, est celui de la science objective, celui qui s'offre à une observation clinique, méthodique, expérimentale, à la différenciation des systèmes, des organes, des tissus et des cellules, même dans ses structures les plus microscopiques. Le premier corps dont parle Valéry est l'objet de la perception cénesthésique et le troisième celui de la science. Quant au deuxième corps, c'est celui « que nous voient les autres, et qui nous est plus ou moins offert par le miroir et les portraits »¹¹⁹. C'est le corps dont les représentations peuvent se multiplier, c'est ce que l'artiste crée à partir de la tentative de connaître le premier corps et après s'être débarrassé de la « tyrannie »¹²⁰ des anatomistes qui n'offrent qu'une topographie du *mortuum*. Le deuxième corps, conclut Valéry, est celui « qui fut si cher à Narcisse »¹²¹.

L'analyse de la pensée de Valéry est l'occasion d'aborder la question du narcissisme également dans l'essai, déjà

118 Valéry 1957, 926.

119 *Ibid.*, 925 (italiques dans le texte).

120 Starobinski 1988, 26.

121 Valéry 1957, 928.

cité, intitulé « Brève histoire de la conscience du corps », où Starobinski commence sa réflexion par une note tirée des *Cahiers* du poète, qui prophétise : « Somatisme (Hérésie de la fin des Temps) / Adoration, culte de la machine à vivre »¹²². La dénonciation du narcissisme contemporain qui en résulte est urgente. Le critique lit en effet la note de Valéry sur le somatisme comme une prophétie qui s'est réalisée : le monde contemporain a choisi le thème du corps comme « religion officielle », adoptant comme passe-partout culturel des expressions telles que « image du corps, langage du corps, conscience du corps, libération du corps »¹²³. Starobinski, une fois de plus, ne juge pas, mais observe la réalité et s'efforce d'orienter et d'avertir¹²⁴ ses lecteurs – là où l'avertissement implique une prise de conscience d'un danger et où l'orientation est une invitation à chercher de nouveaux points de vue à partir desquels renouveler l'exercice de la pensée critique. En fait, même après avoir opéré une distinction entre une attention appropriée aux sensations cénesthésiques et un investissement narcissique, Starobinski souligne qu'il ne veut pas compter parmi les psychosociologues qui critiquent ce phénomène, et propose à ses lecteurs un bref « plaidoyer » en faveur de la « cause de Narcisse » :

Dans un monde où la domination technique des objets naturels a fait des si rapides progrès, n'est-il pas compréhensible que la volonté de sentir – et de se sentir – intervienne comme une compensation, rétablissant un équilibre nécessaire, à notre survie psychique ?¹²⁵

122 Valéry 1973, II26. Sur « les raisons du corps » chez Jean Starobinski, cf. surtout Vidal 1999 et 2020.

123 Starobinski 1981a, 215. Selon Starobinski, Freud est, sinon la personne responsable du « présent engouement pour les diverses modalités de la conscience du corps », du moins son principal précurseur. La narration freudienne contribue en effet à modifier l'équilibre de la relation entre l'individu et le monde, en déplaçant l'attention du sujet vers lui-même plutôt que vers l'autre – les autres individus ou le monde extérieur : « Ce que je donne à l'écoute du corps, je le soustrais de ma présence au monde, de mes investissements dans l'objet *autre*. Dans l'écoute consciente du corps, l'élément *esthétique* de la cénesthésie est de l'ordre de la satisfaction pulsionnelle, confondu indiscernablement avec l'afférence physiologique primaire : c'est une variante du "retournement sur la personne propre" » (*ibid.*, 229).

124 Cf. Hässig 1995, 66.

125 Starobinski 1981a, 229. Cf. également Starobinski 1978a, 67.

C'est, après tout, la même observation déjà présente dans l'essai sur *Madame Bovary*, dans lequel Starobinski revendique, pour le langage corporel, une authenticité et une immédiateté qui s'oppose à l'hypocrisie et au conformisme de la bourgeoisie de l'époque. Mais ici, la pensée de Starobinski est redevable aux réflexions de Merleau-Ponty plus qu'à toute autre : le corps et la perception sont les lieux où les autres et le monde se présentent à nous. C'est dans les profondeurs de l'organique que naît la possibilité même de penser, de faire de l'art, d'écrire¹²⁶.

La descente dans la vie sensorielle représente non seulement un danger pour les humains, mais elle est aussi une occasion de créer, de faire de l'art. Dans un article sur Henri Michaux de 1978, le critique déclare encore une fois qu'il voit dans la dimension la plus intime de l'existence à la fois un jeu et un risque, tous deux engendrés par l'emprise de la connaissance scientifique sur nos vies :

Tout se passe comme si le savoir objectif, nous prenant de loin sous sa surveillance et sa protection, avait libéré, à un degré jusqu'alors inconnu, la possibilité de jouer avec les risques les plus profonds de l'existence sensorielle¹²⁷.

Le narcissisme qui caractérise la société contemporaine ne naît donc pas d'un regard superficiel sur le corps. Au contraire, il est le résultat du même effort, de la même recherche d'une vérité intime que les langages artistiques ont depuis longtemps entreprise en réaction à la diffusion de la méthode scientifique¹²⁸.

126 Cf. Starobinski 1961, 13.

127 Starobinski 1978a, 67.

128 Ailleurs, Starobinski signale qu'une autre cause de l'attention exaspérée portée au corps qui domine notre époque est l'absence, dans la médecine moderne, d'une *hygiène*, c'est-à-dire d'une « régulation des activités physiques et mentales en vue de leur meilleure équilibre », et il poursuit : « La question insistante du "bien vivre" se justifie par les conditions si fréquemment "stressantes" et agressives de la vie quotidienne dans les grands centres urbains. Il ne faut pas se cacher, toutefois, que le souci du "mieux vivre" peut prendre des proportions démesurées : une hypocondrie, un narcissisme, des phobies plus ou moins fondées, se mêlent bien souvent à la recherche de la "forme" physique, de la diète salubre. Des rituels obsessionnels peuvent s'y surajouter, subordonnant tous les gestes de la vie à la considération du sain et du malsain » (Starobinski 1993, 21).

Le critique interroge la question du narcissisme également à propos du syndrome de Cotard. Il n'est pas difficile de réaliser comment cette pathologie étrange, à cause de laquelle les patients prétendent se sentir à la fois morts et immortels, peut être considérée comme le signe d'un temps où les deux instances opposées qui caractérisent la vie humaine, le « pouvoir [...] d'autodestruction » et l'« auto-affirmation narcissique »¹²⁹, ont constitué une réponse à la constatation nietzschéenne *Gott ist tot*¹³⁰. Une fois perdue la confiance dans une réalité transcendante et éternelle, la perception immédiate de soi est devenue la seule source de certitude et de sens encore accessible aux êtres humains et, de ce fait, elle est parfois chargée d'une valeur excessive. Dans certains cas considérés comme pathologiques, cette certitude peut même devenir absolue, comme l'éternité que les patients de Cotard revendiquent, d'une certaine manière, pour leur corps¹³¹.

Enfin, c'est dans *Montaigne en mouvement* que l'on trouve certaines des pages les plus intenses et précises de Starobinski sur ce sujet. Le narcissisme y est explicitement présenté comme le résultat d'un processus qui a commencé lorsque la science moderne a rejeté toute valeur pour le « monde phénoménal » à la faveur d'« une explication causale qui remonte à des lois générales [...] *pensables* seulement dans l'ordre du quantitatif ». Lorsque cette pensée s'est définitivement établie avec le rationalisme du XVII^e siècle, l'art et la littérature sont restés les seuls témoins de l'« expérience intérieure » représentée par la perception, le sentiment et l'imagination, et la « vérité esthétique » a dû se contenter d'une légitimité inférieure à celle de la science¹³². Comme l'explique Starobinski à l'occasion des RIG de 1995, ce mouvement de repli sur soi a été exacerbé « particulièrement dans les sociétés dont la prospérité relative en offre la possibilité », dans lesquelles le culte du corps représente désormais « la

129 Starobinski 1982a, 251.

130 Cf. par exemple Nietzsche 1882, § 108, 125 et 343.

131 Plus récemment, Starobinski a également observé que « le rêve, aujourd'hui si contagieux, de découvrir en soi-même un autre espace, comme celui d'échapper à la condition corporelle, est encore une intention du corps que nous sommes déjà » (Starobinski 2000, 8).

132 Starobinski 1982b, 348.

variété la plus grossière, et presque une caricature, de ce repli vers la certitude sensible »¹³³. En conséquence, comme il le dit encore dans son livre sur Montaigne, le narcissisme contemporain a pris un « caractère impératif » et s'est chargé d'innombrables « injonctions rituelles » qui ont bloqué nos vies « entre l'angoisse et la recherche de jouissance, entre l'hypocondrie et l'hédonisme », un lieu que Starobinski n'hésite pas à définir comme un « mauvais présent »¹³⁴.

La modernité comme névrose

Dans un article intitulé « La mélancolie de l'anatomiste » (1962), Starobinski écrit :

Le théâtre du monde est devenu pour [la mélancolie] l'amphithéâtre d'anatomie : elle sait disséquer l'innervation de la souffrance dans ses plus fins rameaux. Et dans ce cadavre qui lui livre tous ses secrets, c'est sa propre mort qu'elle explore par anticipation¹³⁵.

Le protagoniste de cette scène métaphorique pourrait être aussi bien Bernard travaillant sur l'un de ses cobayes, que Baudelaire parlant à son célèbre pendu. Peut-on dire que le médecin et le poète, au XIX^e siècle, souffrent de mélancolie ? Certes, tous les deux observent la réalité dans sa crudité et tentent de communiquer cette vision à leur public par les moyens d'expression dont chacun dispose. Starobinski a montré comment la concurrence entre le langage esthétique et le langage scientifique dans la description de l'être humain se déplace de plus en plus vers l'intériorité. Or, c'est justement dans ce regard direct vers les intestins et les nerfs que le médecin rencontre le poète.

Entité diffractée, prisme de la modernité, image très ancienne mais dotée d'une *disponibilité métaphorique* inépuisable, la mélancolie suit, après la révolution scientifique, le même parcours d'intériorisation des termes se référant au champ sémantique lié au concept de sensation, auquel il a déjà été fait allusion. Elle est de moins en moins associée à une maladie pour devenir

133 Starobinski 1996b, 26.

134 Starobinski 1982b, 356.

135 Starobinski 1962, 29.

plutôt une *option du regard*, un point de vue sur le monde et sur soi-même¹³⁶. Mais Starobinski ne manque pas de remarquer en même temps que le thème de la mélancolie se répand surtout dans la culture du XIX^e siècle, quand la médecine commence pour la première fois à l'analyser de manière rigoureuse, à définir précisément ses symptômes et même à essayer de la soigner de manière scientifique.

En effet, quand la science médicale a définitivement abandonné la tradition hippocratique et commencé à distinguer, dans la pathologie dite « mélancolie », une série de troubles parfois très différents les uns des autres, l'image de la bile noire est devenue disponible pour une série de représentations du monde non seulement esthétiques, mais aussi politiques. Le mélancolique est avant tout celui qui s'oppose au monde, qui s'en exclut, qui s'isole à la recherche de la pureté des origines ou qui n'accepte pas la société telle qu'elle est et rêve d'une autre communauté, à venir, dans laquelle les hypocrisies seront démasquées et où la vérité triomphera enfin. On pourrait dire à juste titre que cette incapacité d'accepter le monde et de vivre le présent du mélancolique est, pour Starobinski, le symptôme névrotique par excellence de la modernité occidentale, qui s'est accentuée au XIX^e siècle et a joué un rôle central dans la catastrophe du XX^e siècle.

Les rêveries mélancoliques d'un retour aux origines et de la création d'un monde nouveau (qui pourraient sembler *a priori* opposées) sont en fait dotées d'une double valeur, esthétique et politique, à partir du XIX^e siècle. Les représentations d'une nature rurale, idyllique et non contaminée s'opposent à la ville, à son encombrement, au bruit et à la pollution provoqués par l'installation des usines entre la première et la deuxième révolution industrielle¹³⁷. En même temps, le rêve d'un

136 À ce propos, cf. Hersant 2004 et Vidal 2013a.

137 Dans l'essai « La fabrique sur la rivière » (1994), par exemple, Starobinski rappelle que l'image de la roue mue par les eaux d'une rivière a été associée, au fil du temps, à des émotions et des significations totalement opposées. Si la représentation des moulins est déjà idyllique dans les gravures de Dürer, dans lesquelles elle représente la nostalgie du passé rural face à l'urbanisation moderne, la roue dans la rivière qui fournit l'énergie nécessaire au fonctionnement d'une usine est, pour William Blake, une métaphore de la vision

monde nouveau s'oppose au sentiment de vivre dans une époque au crépuscule, quand l'obscurité est en train de prendre le dessus. Dans « L'ordre du jour » (1983), par exemple, Starobinski retrace l'histoire parallèle de la « discipline du temps » d'une part et, d'autre part, de l'« image d'une existence affranchie de toute contrainte »¹³⁸ que les êtres humains, soumis à la première, ont depuis longtemps projetée dans leur imaginaire. En effet, le critique estime que, face à l'organisation du temps proposée par un système social donné – plus ou moins bien réglementé, plus ou moins imposé, etc. – la réaction des êtres humains au niveau de l'imaginaire peut être fondamentalement de deux types. Soit ils imaginent la suppression de toute régulation du temps en vue d'une existence hédoniste et désordonnée ; soit ils évoquent le renforcement de la discipline existante, sur la base cependant de nouvelles règles sociales et d'une nouvelle légitimation¹³⁹. Ces réactions du sujet à l'organisation sociale

newtonienne de la réalité, d'une « extériorité mécanique » qui s'oppose à l'intériorité des processus de la vie (Starobinski 1994a, 371-372). Ce n'est qu'au XIX^e siècle que l'image de l'usine sur le fleuve a été définitivement liée à deux idées principales : celle de la relation entre l'humain et la nature – la roue comme interface entre ces deux mondes, qui permet aux individus de mettre en cage pour leurs besoins une énergie mécanique qui s'écoulerait sans but autrement – et celle, d'origine beaucoup plus ancienne, d'une nécessité implacable, d'un destin inéluctable. En même temps, l'image de la roue dans la rivière devient disponible tant pour la célébration du travail et du progrès de l'humanité que pour la diabolisation du travail industriel et le désir de retourner à la nature. Cependant, la version positive de l'image ne restera que dans certains textes de l'époque soviétique, alors que la version négative prévaut déjà chez des auteurs comme Stendhal et Melville, pour qui le fleuve doit être laissé libre de couler à travers une nature intacte, tout comme l'humain doit être libéré des contraintes que lui impose la société industrielle. Face aux manifestations les plus néfastes de l'industrialisation, face au paysage progressivement occupé par les usines, symboles évidents du succès de la mécanisation du monde humain et naturel, la connaissance littéraire développe une forme de nostalgie pour un scénario qui n'existe plus que dans l'imagination. À y regarder de plus près, remarque également Starobinski, c'est le même sort qui touche à l'image du « village natal » des nostalgiques chez Freud qui a été intériorisé sous la forme d'une relation avec les parents et avec les stades primitifs du développement individuel. Encore une fois, pour Starobinski, c'est le progrès scientifique qui pousse la littérature et, plus généralement, les savoirs humanistes à créer de nouvelles façons de s'exprimer.

138 Starobinski 1983, 101.

139 *Ibid.*, 106 et 114.

de son temps sont caractéristiques avant tout des périodes de changement, au cours desquelles l'image du cosmos et la légitimité des institutions politico-religieuses sont remises en question, tout comme l'ordre du jour qui leur est propre. Les nouveaux rapports économiques et la critique des traditions délégitiment alors le rythme ordinaire de l'activité quotidienne et, de ce contraste, naît ce que l'on pourrait définir comme une « littérature de la journée »¹⁴⁰. C'est l'affirmation de la société industrielle, avec sa nécessité de réglementer avec une grande précision les temps d'activité de masses de plus en plus importantes de travailleurs, qui a conduit à la naissance d'un grand nombre d'écrits de ce type, qui rencontrent un franc succès et abordent les aspects moraux, sociaux et pédagogiques de la question. Cependant, Starobinski ne s'intéresse pas à la question politique, mais à l'image de l'ordre du jour qui change à la suite d'une transformation sociale majeure. Bien qu'il expose deux façons d'imaginer l'organisation du temps, les variations possibles sont infinies. Mais ce qu'elles ont toutes en commun, dans les moments de crise, c'est l'appel à la lumière, à « un jour meilleur », « plus clair », « sans soir », qui peut devenir une partie intégrante du mythe du progrès, d'une renaissance sociale, d'un nouveau départ. Ce mythe d'un jour où le soleil ne se couchera jamais, d'une vie réelle qui se relèvera des masques de la tromperie et de la corruption est, en fait, un mythe typique de la modernité européenne.

À côté de cette dialectique du crépuscule et de la renaissance, il y a aussi, dans la mélancolie du XIX^e siècle décrite par Starobinski, la frustration, la sensation étouffante d'une fin qui n'arrête jamais de finir, l'image d'un coucher de soleil qui n'est jamais suivi par une nuit, d'un éternel présent auquel on ne peut pas échapper – qu'est-ce que le syndrome de Cotard, après tout, sinon une mort que l'on ne peut pas mourir ?

Cette dernière image pourrait être rapprochée des réflexions de Starobinski sur la mélancolie. Dans un essai de 1990 intitulé « Cadavres interpellés », le critique souligne comment

140 *Ibid.*, 116. Sur le thème de l'ordre du jour dans l'œuvre de Starobinski, cf. Macé, M. 2012.

Baudelaire, l'esthète du spleen, a choisi, dans son poème « Une charogne » et surtout dans « Un voyage à Cythère », de rendre les cadavres « bizarrement immortels » grâce à la puissance de son chant poétique, car « la voix qui parle ainsi de la vie décomposée se désigne elle-même comme survivante »¹⁴¹. C'est également Baudelaire qui interroge une autre forme allégorique de cette immortalité mélancolique, à savoir « Le regard des statues » (qui fait l'objet d'un article de Starobinski paru en 1994). Le critique écrit à cet égard :

Le sujet mélancolique, privé d'avenir, tourné vers le passé ravagé, éprouve la plus grande difficulté à recevoir et à prendre un regard. Incapable de faire face, il a le sentiment que le monde est aveugle à sa misère. Il se sent déjà mort dans un monde mort. Le *maintenant* figé règne au-dehors comme au-dedans. Et le sujet mélancolique attend que lui soit adressé un message d'apaisement, qui réparerait le désastre intérieur et lui ouvrirait les portes d'un futur. Mais il n'a autour de lui que des êtres qui lui ressemblent, et il désespère de ce déni du regard¹⁴².

Ainsi, dans « Salon de 1859 », dans « Le fou et la Vénus », dans un passage de « À une passante » ainsi que dans les images de statues de l'œuvre baudelairienne, Starobinski découvre non seulement la nostalgie d'un passé perdu à jamais et qui reste à la fois immuable et lointain, mais surtout l'idée que la « pétrification » est l'une des meilleures représentations possibles du « condensé d'agression et de souffrance » ainsi que de la « sensation de perte vitale »¹⁴³ qui accompagnent l'expérience mélancolique¹⁴⁴.

Afin de soulager cette souffrance sans fin, la tradition a imaginé, sinon des remèdes, du moins des palliatifs : ils sont devenus, au fil du temps, de véritables topoï littéraires, des clichés qui accompagnent toujours la description de la vie mélancolique. Dans un article de 1962, Starobinski analyse le livre *The Anatomy of Melancholy*, dans lequel Robert Burton, dès 1621, a rassemblé une myriade de textes sur le sujet, faisant appel à l'autorité des écrivains de toutes les époques pour étayer ses

141 Starobinski 1990, 81.

142 Starobinski 1994b, 46.

143 *Ibid.*, 64.

144 Sur ce sujet, voir surtout Vidal 2012, 633sq.

opinions. Dans la préface, Burton déclare : « I write of melancholy, by being busy to avoid melancholy », une déclaration reprise par Starobinski en ces termes : « Dans le labyrinthe que construit Burton, l'explorateur et le monstre ne font qu'un. »¹⁴⁵ Le mélancolique sait que, pour réduire sa souffrance, il doit s'occuper et accepter que sa vitalité soit réduite au minimum, que son temps intérieur soit plus lent par rapport à celui des autres êtres humains. Comme Hamlet ou Jacques (dans *As You Like It*), il voit le monde comme un théâtre, une mascarade. Il méprise les allées et venues continues et vides des femmes et des hommes, leurs gestes « inquiétants et absurdes »¹⁴⁶. Mais il accepte lui aussi de porter un masque, il suit en quelque sorte un modèle que la société reconnaît et peut accepter : il s'habille en noir, il a des manières recherchées et, surtout, il ne dénigre pas directement la société, et utilise plutôt l'ironie. Cependant, selon Starobinski, cette ironie et ce détachement deviennent impossibles au XIX^e siècle.

L'ironie est l'art d'affirmer quelque chose en disant son contraire, elle permet de mettre le monde à distance, c'est un exercice de liberté personnelle, même intérieure, une soupape de sécurité¹⁴⁷. Cependant, selon Starobinski, sa fonction « médiatrice »¹⁴⁸ cesse d'être efficace au XIX^e siècle. Pour Kierkegaard, par exemple, qui a consacré sa thèse de doctorat à l'ironie, au *stade esthétique* de l'existence elle n'est plus un remède ou un soulagement, mais seulement la vaine tentative de s'élever au-dessus de la malheureuse condition du mélancolique. De la même manière, la tendance à s'éloigner du monde qui caractérise le mélancolique devient de plus en plus un rejet, et son détachement ironique se transforme en mépris et en dérision. L'ironie finit par vouloir détruire le monde, mais sans pouvoir en fonder un autre. Si, par tradition, le mélancolique est l'héritier « de la grande permission que la société médiévale avait donnée au fou »¹⁴⁹, à travers l'autorisation qui lui était conférée de défier

145 Starobinski 1962, 23.

146 *Ibid.*, 24.

147 *Ibid.*, 458-459.

148 Starobinski 1967b, 461.

149 Starobinski 1962, 28.

les règles sociales par ses actes et ses paroles, au XIX^e siècle il est plutôt identifié à l'acrobate ou au clown triste, dont l'iconographie naît justement alors. Tout en se reconnaissant dans la figure du clown avec lequel il partage l'art du déguisement pour sublimer son corps corruptible en une figure intemporelle, le dandy, le mélancolique par excellence, se moque non seulement du monde, mais aussi de lui-même. Cependant, écrit Starobinski dans les conclusions du *Portrait de l'artiste en saltimbanque* :

Quand l'ordre social se dissout, la présence du clown s'atténue sur la scène ou sur la toile ; mais le clown descend alors dans la rue : c'est chacun de nous. Il n'y a plus de limites, donc plus de franchissement. Subsiste la dérision¹⁵⁰.

Auparavant, le détachement était l'apanage des artistes et des intellectuels qui critiquaient les valeurs traditionnelles et mettaient en scène leur refus de l'hypocrisie et des conventions sociales. Mais le rejet et la critique sont devenus, au fil du temps, monnaie courante dans la culture, même populaire.

La phrase qui vient d'être citée clôt le *Portrait de l'artiste en saltimbanque*. Elle pourrait également être interprétée comme une critique implicite des retombées du Mai 68 français à l'Université de Genève ou, plus généralement, dans le monde de la culture académique. Cependant, elle fait écho une fois de plus à l'un des thèmes sous-jacents de la pensée de Starobinski : la quête d'authenticité et de vérité va de pair avec l'impossibilité d'accepter et d'habiter le monde tel qu'il est. D'ailleurs, cette hypothèse starobinskienne sur la généalogie du présent rappelle encore celle, déjà mentionnée, de l'« Interrogatoire du masque », qui mérite ici d'être relue dans son intégralité :

Les « classiques » dans leur optimisme, croyaient que l'esprit était entre leurs mains comme une arme qui ferait tomber les masques et triompher une inaltérable et massive vérité ; les modernes s'aperçoivent que le monde n'a pas été démasqué, mais *désintégré*...¹⁵¹

L'étude de la période qui précède et prépare la catastrophe du XX^e siècle est donc dès le début conçue par le critique comme l'une des tâches les plus urgentes de la pensée. On a vu que, dans

150 Starobinski 1970c, 144.

151 Starobinski 1946a, 361.

ses essais sur les textes autobiographiques et sur l'histoire des termes médicaux, dans ses réflexions sur l'auto-perception du corps et sur l'expérience sensible, Starobinski situe le tournant des relations complexes entre le langage scientifique et le langage poétique au XIX^e siècle, surtout dans la seconde moitié. Si ses recherches contribuent à renouveler radicalement notre image de cette époque, c'est également pour leur capacité à montrer que l'affirmation d'un certain type de rationalité et de technologie a généré une nostalgie des origines et des attentes pour l'avenir – qui impliquent l'exercice de la violence dans le but de faire revivre les origines perdues ainsi que d'accélérer l'évolution vers l'avenir.

Selon Starobinski, le succès du langage scientifique sur la scène publique au XIX^e siècle est allé de pair avec la trahison des idéaux des Lumières du siècle précédent. Cette infidélité trouve son origine dans un précoce *retour des ténèbres* déjà dans les entreprises des Lumières, que Starobinski analyse surtout dans deux études, richement illustrées, dans lesquelles il porte son attention sur certaines des images les plus sombres produites au XVIII^e et au début du XIX^e siècle. Il s'agit de *L'invention de la liberté* (1964) et de *1789 : Les emblèmes de la raison* (1973).

Dans ces essais, Starobinski ne vise pas à réaliser une étude systématique du XVIII^e siècle, mais plutôt à établir une série de connexions, de liens, d'enchaînements d'idées qui découlent de l'observation des œuvres d'art visuel de l'époque. En dépit du fait que la raison ait servi à critiquer la tradition et les valeurs dominantes, à accomplir un travail de démasquage, Starobinski souligne que le siècle des Lumières se termine avec une interrogation de la raison sur elle-même, l'(auto)critique de la raison kantienne et surtout la Terreur, qui oblige les femmes et les hommes à regarder les ombres qui se cachent dans la radieuse idée de raison¹⁵². Starobinski met au centre de son effort de

152 Selon Hans Robert Jauss, *L'invention de la liberté* anticipe de deux ans l'interprétation de la science classique que Foucault propose dans *Les mots et les choses*. Jauss ajoute que « tandis que chez Foucault elle semble tomber du ciel pour se voir ensuite éclipsée par la science triadique du XIX^e siècle – comme si le début des Lumières n'avait pas marqué de césure historique – chez Starobinski le processus psycho-historique de sa formation et de son déclin est mis en évidence » (Jauss 1985, 113).

compréhension les expériences qui ont visé l'écoute plutôt que la certitude, la compréhension plutôt que l'accusation et le rejet ; et qui, en même temps, ont réussi à ne pas céder à la tentation de postuler la nécessité d'un nouveau départ, une idée qui comporte toujours un danger éthico-politique.

Nous avons déjà évoqué une comparaison possible entre l'attitude starobinskienne et les réflexions contenues dans la *Dialectik der Aufklärung* de Theodor Adorno et Max Horkheimer, à la fois parce qu'elles sont contemporaines et parce que l'origine de la société contemporaine et de ses maux est retracée dans l'usage de la raison qui caractérise le siècle des Lumières¹⁵³. Selon Adorno et Horkheimer (qui désignent cependant un concept abstrait plutôt qu'une période historique précise avec le mot « Aufklärung »), la raison moderne a certes émancipé les êtres humains de la pensée magique et du mythe, mais seulement au prix d'orienter la science vers la domination technico-industrielle sur la nature et l'humanité, sans tenir compte de la liberté et du bonheur des individus. La réification de l'humain, la destruction de l'art et de toute manifestation d'individualité, le fétichisme des marchandises, la culture de masse et l'homologation (qu'elle soit totalitaire ou libérale) ne sont que des étapes supplémentaires de ce processus. Par conséquent, la raison est explicitement chargée de critiquer sa propre folie. Cependant, si le monde entier, le langage, et même les gestes et les émotions les plus intimes sont imprégnés de cette idéologie, la pratique de la raison ne peut que se transformer en un effort de négation totale de la réalité, qui ne laissera derrière lui que vide et frustration. En bref, on pourrait dire que la dialectique de Horkheimer et d'Adorno, dans sa critique univoque de la raison scientifique et de l'objectivation du monde, peut être rattachée à la névrose qui selon Starobinski pointe sur l'impossibilité d'accepter le monde tel qu'il est.

Dans les réflexions de Starobinski, on trouve en revanche une idée de raison critique qui n'est ni un rejet de la raison, ni une ouverture à des motifs totalisants (c'est-à-dire à l'idée que la réalité et la raison peuvent coïncider) :

153 Cf. surtout Colangelo 2001a, 143-147 et Jauss 1985, 127.

Il est aisé d'en savoir davantage quand on vient plus tard : c'est là souvent toute la supériorité de l'historien et du critique. Les insuffisances du rationalisme du XVIII^e siècle ne nous inciteront pas à tourner le dos à la raison : c'est l'occasion de définir un rationalisme plus large. Je reprendrais ici la métaphore du jour, pour évoquer une raison capable de faire un jour supplémentaire et qui ne sera pas incompatible avec la compréhension de la nuit et du nocturne. Une raison à qui rien de déraisonnable ne serait étranger, une raison qui saurait qu'au point où elle atteint sa propre limite le monde et la réalité humaine ne s'arrêtent pas, et se prolongent au-delà de ses prises. Une raison qui saurait qu'il est plus raisonnable de ne pas vouloir tout réduire à la raison¹⁵⁴.

Les Lumières semblent avoir accepté pleinement le sens le plus profond de la révolution scientifique et sont souvent considérées comme l'époque de la revendication de la liberté et de la raison, en politique comme en philosophie. De ce fait, selon Starobinski, c'est le langage esthétique qui est chargé de rendre compte de la passion et de l'irrationnel. Poètes, musiciens et peintres deviennent ainsi les « prophètes »¹⁵⁵ d'une époque, celle de la catastrophe, où la politique et la raison iront de pair avec la violence et la passion. Pour Starobinski, le XVIII^e siècle a été le temps où une analyse rationnelle de la déraison était non seulement possible, mais avait aussi une position centrale sur la scène intellectuelle ; une époque durant laquelle le fait que l'irrationalité se cache tant dans la science que dans la politique a été élaboré rationnellement.

Les Lumières, selon Starobinski, représentent un moment historique qui voit naître la possibilité d'un « dialogue de la lumière et de l'ombre »¹⁵⁶, notamment à partir des œuvres d'artistes tels que Watteau, Marivaux, Mozart, Piranesi, Goethe et Laclos (suivis par Blake, Goya et Füssli), qui déclinent la relation entre la raison et son contraire de telle sorte que « l'être sensible s'y déploie dans la pleine évidence d'une lumière miraculeuse, mais il garde des contacts avec une zone confuse et douloureuse, dont il ne cesse pour ainsi dire d'être dépendant »¹⁵⁷. Selon le critique, pour observer le XVIII^e siècle au-delà des

154 Starobinski 1965, 30-31.

155 Starobinski 1964, 13.

156 Starobinski 1965, 29.

157 *Ibid.*, 29-30.

stéréotypes les plus répandus, il faut d'abord se libérer du « mythe » du XVIII^e siècle, qui n'est rien d'autre qu'une invention de la seconde moitié du XIX^e, quand la révolution industrielle et les révoltes démocratiques favorisées par les grandes concentrations urbaines poussent les classes privilégiées à projeter sur l'Ancien Régime à la fois la nostalgie d'un bonheur idyllique et innocent, et l'accusation d'une insouciance excessive, qui s'est avérée fatale. Les moralistes du XIX^e siècle condamnent sans relâche la corruption des aristocrates du XVIII^e, mais ils voient aussi naître, en leur temps, les collections d'estampes libertines et les bals masqués dans lesquels perruques, épées et dentelles veulent rappeler une époque où la séduction et l'amour facile étaient courants. Starobinski cherche alors à restituer au XVIII^e siècle sa complexité, son ambigüité et surtout « sa gravité, son goût des grands principes et de la table rase »¹⁵⁸.

Le premier pas dans cette direction est de revisiter « le mythe solaire de la révolution »¹⁵⁹, c'est-à-dire les images métaphoriques basées sur l'opposition trop simple de la lumière et de l'obscurité. Dans *Le remède dans le mal*, dans certains passages consacrés à la compréhension de la relation complexe que le siècle des Lumières entretient avec la question des apparences, Starobinski synthétise cette vaste mythologie du XVIII^e siècle qui sera encore à l'ordre du jour pendant les deux siècles suivants :

L'histoire humaine, objet de la nouvelle mythopoièse, révèle un sens intelligible ; c'est la reconquête, sous un aspect encore inconnu, de la plénitude perdue, la réintégration collective dans l'unité, le retour à la vérité la plus ancienne, au prix de l'enfantement d'un monde entièrement neuf. [...] Le mythe à venir, tel que le dessine à l'avance une attente diffuse, sera non seulement imaginé par l'homme [...], il aura l'homme lui-même pour héros [...] l'Homme-Dieu qui se produit lui-même par son chant, ou par l'ouvrage de ses mains. Mais de ce mythe inaccompli, toutes les mythologies du monde moderne sont les succédanés et la menue monnaie¹⁶⁰.

Starobinski reconstitue également la généalogie de ce mythe.

158 Starobinski 1964, 9.

159 Starobinski 1973b, 31.

160 Starobinski 1989a, 259-261.

À l'aube de la Révolution, l'aristocratie est, sinon coupable, du moins complice de sa propre condamnation à mort. Dans les plaisirs excessifs auxquels elle s'est abandonnée, elle a subi la fascination de sa propre décadence et fin. Les nobles écoutent et apprécient leurs accusateurs – dont Rousseau est certainement le plus connu – mais ils persistent dans leur comportement, qui prend ainsi un caractère paradoxal : une course vers le néant qui implique une extraordinaire liberté créative, celle de ceux qui n'ont plus rien à perdre¹⁶¹.

Fidèle à sa démarche dialectique, Starobinski remarque que cette passion tout aussi radicale pour l'autodestruction fait écho au désir d'un nouveau départ, une aspiration qui imprègne toute la société, la noblesse comme la bourgeoisie révolutionnaire, à tel point que même De Maistre peut affirmer que, lorsque Dieu « efface », il ne le fait que pour « recommencer à écrire »¹⁶². Le désir frénétique et vorace de l'aristocratie ne peut être satisfait qu'en affamant le peuple et en déclenchant par conséquent sa violence, dictée par le désespoir. Ainsi, l'aristocratie court vers sa propre destruction et les classes populaires utilisent la destruction comme remède à une souffrance devenue insupportable, mais en se projetant déjà vers un nouveau début. La faim, la misère et l'« obscure impulsion du besoin »¹⁶³ du peuple sont l'ombre des plaisirs et des jouissances des privilégiés. C'est dans cette singulière dialectique que se trouve, pour Starobinski, l'origine même de la Révolution, puisqu'elle met en scène

la coalition imprévue des lumières [...] et de l'obscur poussée des foules irritées. C'est l'histoire d'une pensée qui, au moment du passage à l'action, est reprise en charge, relayée, dépassée par une violence qu'elle n'avait pas prévue dont elle s'efforcera de déchiffrer le sens et de guider les réactions dans le langage autoritaire des proclamations et des décrets. Ainsi, s'engendre une dialectique complexe qui est la loi interne de la Révolution. L'acte révolutionnaire est la

161 Starobinski 1965b, 15.

162 *Ibid.*, 34. À la même page, Starobinski ajoute : « Essayons de discerner plus clairement la nature du mythe et son mouvement. S'il est vrai que la décomposition de l'ancien régime se laisse reconnaître dans la passion de finir qui entraîne ses personnages emblématiques (Don Juan, Valmont) vers l'autodestruction, nous devons aussitôt faire état d'une passion de signe inverse et complémentaire : la passion du commencement ou du recommencement ».

163 *Ibid.*, 38.

synthèse de ces termes opposés : il fait passer les principes dans les faits, par le mouvement même qui élève difficilement au langage une violence d'abord muette. Le langage théorique, le langage des principes va devoir s'allier et se compromettre avec une part d'ombre et de passion, de peur et de fureur – avec la violence du besoin élémentaire qui agite les foules brutales¹⁶⁴.

Au cours du XVIII^e siècle hédoniste et libertin, où le plaisir peut enfin être compris dans un projet de développement de l'être humain, le langage esthétique se charge de mettre en scène l'« impérieuse domination de la passion »¹⁶⁵. Starobinski affirme que l'art « réussit une conciliation qui n'a pas toujours été réalisée par les critiques et les philosophes de l'époque » et se demande : « Comment se fait-il que ce siècle optimiste, si convaincu de la bonté de la nature, n'ait cessé de s'interroger sur le mal, d'en sonder l'origine, d'en imaginer et parfois d'en réaliser les formes les plus atroces ? »¹⁶⁶. Les artistes, répond le critique, travaillent pour un public de riches, leurs créations reflètent le goût de la classe dominante. Même lorsque cette classe agit de manière dissolue et encourage la liberté de l'artiste, elle impose implicitement des thèmes, des motifs et des scènes. En conséquence, « quand, dans le siècle, la sensibilité se fait passionnée, anxieuse, dérégulée, l'artiste, qui subit le même climat moral, répond à l'appel et se voue au drame »¹⁶⁷. Le mal, pour les aristocrates du XVIII^e siècle, c'est l'ennui, le quotidien, le déjà-vu, auxquels les plaisirs et les arts doivent remédier en poussant le spectateur à « sentir, et sentir fortement »¹⁶⁸ afin d'accéder au cœur même de l'existence, dans lequel se trouvent la passion, le désir, la création – et auquel on arrive en passant par la destruction. L'art doit faire revivre le plaisir en mettant en scène des expériences nouvelles, extravagantes ou perverses. Peu importe que la passion soit au service du bien ou du mal, tant qu'elle est forte et dotée d'une énergie expansive, primitive et atavique.

164 *Ibid.*, 54.

165 *Ibid.*, II.

166 Starobinski 1965, 30.

167 Starobinski 1964, 72.

168 *Ibid.*, 10.

Ce *plaisir noir* dont le XVIII^e siècle se délecte a certainement pour champion Sade et son incapacité à établir une limite à ses désirs, son refus enfantin et solipsiste d'accepter que des contraintes externes – le monde, les autres – puissent faire obstacle à la réalisation immédiate de ses fantasmes. Telle est, pour Starobinski, la postérité des Lumières offerte par les amateurs du plaisir noir : une fois émancipée, une fois sortie de l'*état de minorité* dénoncé par Kant et soustraite au joug de l'autorité et de la tradition, cette époque se réfugie dans des images de défaite, de culpabilité et de mort, rêvant de retrouver une « Présence »¹⁶⁹ paternelle et autoritaire dont elle ne peut pas se passer après tout. En conséquence, les artistes satisfont ce désir pervers en mettant en scène les cauchemars d'une aristocratie décadente qui vise à « convertir la douleur en volupté » – une affirmation qui accompagne Rousseau dans la huitième promenade de ses *Réveries*¹⁷⁰, mais que l'on pourrait facilement attribuer à Sade.

Dans ses *Carceri d'invenzione*, par exemple, Giovanni Battista Piranesi renverse le sentiment que les êtres humains éprouvent devant des ruines, un sujet en vogue dans l'art de l'époque. Dans les œuvres de Piranesi, ce n'est pas le passé qui a été oublié, mais l'être humain qui a été abandonné dans une caverne sombre. Le génie humain construit une architecture extraordinaire mais, dans les prisons de Piranesi, ce génie est mis au service de l'oppression – c'est peut-être à cause du même imaginaire que la destruction de la Bastille, premier acte de la

169 *Ibid.*, 74.

170 *Ibid.*, 72. « Les divers intervalles de mes courtes prospérités ne m'ont laissé presque aucun souvenir agréable de la manière intime et permanente dont elles m'ont affecté, et au contraire, dans toutes les misères de ma vie je me sentais constamment rempli de sentiments tendres, touchants, délicieux, qui versant un baume salutaire sur les blessures de mon cœur navré semblaient en convertir la douleur en volupté, et dont l'aimable souvenir me revient seul, dégagé de celui des maux que j'éprouvais en même temps. Il me semble que j'ai plus goûté la douceur de l'existence, que j'ai réellement plus vécu quand mes sentiments resserrés, pour ainsi dire, autour de mon cœur par ma destinée, n'allaient point s'évaporer au dehors sur tous les objets de l'estime des hommes, qui en méritent si peu par eux-mêmes, et qui font l'unique occupation des gens que l'on croit heureux » (Rousseau 2012a, 563).

Révolution, affecte si profondément l'imaginaire collectif¹⁷¹. Les prisons de Piranesi trouvent un écho dans les effrayants donjons de Sade, aussi bien les donjons imaginaires que ceux dans lesquels il a vécu en tant que prisonnier précisément à la Bastille. La liberté créative absolue de Piranesi (comme celle de Sade, d'ailleurs) met paradoxalement en scène la privation de liberté. À partir de ces considérations, il est facile de comprendre où se fixe l'attention de Starobinski et pourquoi Sade, bien qu'il n'ait jamais fait l'objet d'un traitement spécifique, est souvent cité en tant que révélateur, bien qu'extrême, de son époque. Lorsque Starobinski s'intéresse au Don Juan de Mozart, il considère que sa revendication de liberté illimitée est la même que celle de Sade. Libertin et libertaire à la fois, Don Juan reste cohérent jusqu'au bout, défie l'invité de pierre et marche la tête haute vers son destin, bien qu'il ne s'agisse que d'une punition et d'une dissolution¹⁷². Même lorsque le critique analyse les êtres fragiles qui, dans les tableaux de Füssli, se perdent dans les régions les plus sombres et les plus cruelles du monde intérieur¹⁷³, il observe qu'ils pourraient être une invention du Marquis.

Bien que Starobinski examine en profondeur l'effort de « réconciliation avec les ombres » que Goethe et Blake partagent – le premier avec son *principe de polarité* qui, de l'optique, s'étend à l'univers moral, et le second avec l'idée de l'antagonisme créateur de la lumière et l'obscurité¹⁷⁴ – c'est plutôt Goya qui est

171 Starobinski 1973b, 198-199.

172 Starobinski 1964, 25-30.

173 *Ibid.* 103. Starobinski consacre à Füssli, et plus précisément au tableau *The Nightmare* de 1782, la troisième partie de son livre *Trois fureurs* (1974). Dans ce texte, qui s'inscrit dans la continuité de *L'invention de la liberté*, il explique que Füssli « ne va pas vers le grand jour de l'histoire. [...] Il va s'ingénier, capricieusement, à revêtir d'atours modernes les créatures légendaires, à les parer des grands chapeaux emplumés de la mode : il en résulte un accroissement de l'effet d'étrangeté. [...] Füssli manifeste ainsi un mouvement radicalement opposé à celui qui anime l'espoir révolutionnaire et qui, tout au moins dans l'univers des images, vise à la réconciliation du réel et de l'« idéal ». [...] Ce qu'il a retenu de Rousseau c'est le pessimisme historique : le progrès des arts (et Füssli ne s'excepte pas) va de pair avec le progrès de la corruption. [...] Si 1789 et la prise de la Bastille ont suscité son enthousiasme, l'année 1793 lui fait constater, avec une amère satisfaction, le retour de l'ombre, l'impossibilité du règne de la lumière » (Starobinski 1974b, 159-160).

174 Starobinski 1973b, 135-137.

appelé à représenter la possibilité d'un regard sur le mal qui va de pair avec la raison critique. Le peintre espagnol met en effet en scène le double postulat du siècle des Lumières : à la fois la lutte contre l'obscurité, la superstition, la tyrannie, le mensonge, etc., et la renaissance, interprétée, dans sa version primitiviste, comme un retour aux origines. Même dans les scènes courtoises et champêtres de Goya, il existe une certaine forme d'« agitation ». Starobinski la décrit comme « la bête noire que l'on met à mort sur les places du village »¹⁷⁵. Dans ses peintures, Goya ne se limite pas à montrer que la mort accompagne toujours la vie, ni à mettre en scène les monstres qui habitent l'inconscient : l'obscurité, dans ses œuvres, représente certainement une dénonciation des ténèbres de son époque, mais avec la conscience que ces mêmes ténèbres ont donné lieu au monde humain, que ce monde tire encore d'elles sa force vitale. Cependant, et c'est le point qui intéresse Starobinski, cette prise de conscience effrayante n'empêche pas l'artiste de rester fidèle aux idéaux des Lumières, au refus de l'oppression religieuse et politique, même après la fin dramatique de la Révolution et la prise du pouvoir par Napoléon et, ensuite, avec la Restauration.

Au XVIII^e siècle, l'émergence de la pensée critique a rendu possible un changement d'époque dans la perception que l'être humain a de son rôle dans le monde :

Quelques audacieux n'hésitent pas à affirmer que l'homme est l'auteur de son histoire et qu'il peut être aussi le créateur de ses valeurs : tout ce qu'il est et tout ce qui l'environne peut changer par un acte de sa volonté. Et déjà cette découverte, à elle seule, fait que tout change¹⁷⁶.

Cette transformation, conséquence ultime de la pensée révolutionnaire et de son idée d'un individu architecte de son propre changement, de sa propre réalité, connaît toutefois un résultat tragique : la manifestation d'une « volonté qui veut la volonté, la volonté de puissance, la volonté sombre qui refuse de faire cause commune avec la clarté de la raison »¹⁷⁷. Dans le célèbre *Tres de mayo* (qui évoque l'assassinat de centaines de civils

175 *Ibid.*, 156.

176 Starobinski 1964, 41.

177 Starobinski 1973b, 157.

espagnols devant les portes de Madrid par les troupes de Napoléon), Goya montre que la France révolutionnaire a généré une armée féroce, qui massacre le peuple sans raison. L'espoir a été trahi, l'histoire, qui semblait aller vers le progrès, revient tragiquement sur ses pas. Le protagoniste du tableau, un homme du peuple, porte une chemise blanche et étend les bras comme un Christ en croix. Avec le désarroi et en même temps le courage que l'on peut lire sur son visage, il témoigne de sa fidélité à une idée supérieure de la justice, à tel point qu'il prend, selon Starobinski, « la dimension du Juif éternel, de l'Homme humilié par l'homme »¹⁷⁸. Le critique cherche à décrire l'effort de ceux qui ne trahissent pas les idéaux des Lumières et restent fidèles à la pensée critique, et qui reconnaissent en même temps que cette pensée avance à un rythme incertain, par tentatives et non sans hésitation.

Dans l'œuvre de Starobinski, Diderot est peut-être le penseur qui, plus que les autres, est appelé à incarner cet effort laborieux mais indispensable. Le critique admire Diderot surtout pour sa « personnalité exubérante et heureuse » et son « désir manifeste de savoir, exprimé dans l'*Encyclopédie* »¹⁷⁹. Starobinski trouve dans Diderot une attitude fondamentale, celle d'un philosophe qui accepte le compromis, d'un penseur qui ne juge pas, mais qui comprend « un "mixte" équilibré d'intériorité réfléchie

178 *Ibid.* Dans l'édition de 2006, cette phrase est modifiée comme suit : « La dimension archétypale de l'Homme insulté et humilié par l'homme » (Starobinski 2006, 343). Il y a, entre autres, de nombreuses similitudes entre la lecture starobinskienne des artistes du plaisir noir et celle de Kafka. Un sentiment d'abandon unit Kafka et les esprits les plus sensibles du XVIII^e siècle. Kafka est le prophète de la catastrophe, tout comme le sont, bien que de façons différentes, les artistes qui ont mis en scène le dialogue de l'ombre et de la lumière au XVIII^e siècle. Dans les œuvres plus sombres de Füssli et Goya, Mozart et Sade, ainsi que dans les récits de Kafka, il y a toujours la présence troublante d'un autre, ou plutôt d'une « autre chose » (Starobinski 1945a, 21) qui génère de l'angoisse précisément parce qu'elle ne se révèle pas. Comme dans l'architecture de Piranesi, les intérieurs des appartements, des tribunaux et des châteaux inaccessibles de Kafka cachent des entités qui agissent précisément parce qu'elles sont absentes. (Starobinski 1947c, 26).

179 Ferrari 1990, 25 : « Personalità esuberante, felice [...] desiderio concreto di sapere, espresso nell'*Enciclopedia* » (ma traduction).

et d'extériorité, de solitude et de commerce des hommes »¹⁸⁰. L'effort de Diderot de « mettre à nu, révéler les secrets des arts, des corps, des existences, des consciences » est semblable à celui que Starobinski prescrit au critique et à l'historien, voire à qui-conque exerce librement la pensée critique : il s'agit de rendre « tout [...] visible, porté au plus haut degré de lisibilité »¹⁸¹. C'est d'ailleurs à cette fin que Diderot conçoit l'*Encyclopédie* comme un « enchaînement de connaissances »¹⁸² dans lequel « une totalité cohérente se construira, où les éléments ne seront distingués les uns des autres que pour développer plus clairement leurs liens d'interdépendance »¹⁸³. Cependant, malgré les avancées scientifiques et politiques dont il est le témoin, Diderot reste dubitatif et, tout en comptant sur de nouvelles et plus importantes avancées, il ne cesse pas de craindre le retour d'une période sombre¹⁸⁴.

Tout comme Diderot, les artistes et penseurs interrogés par Starobinski dans son analyse du XVIII^e siècle ont en commun un effort de renouvellement du dialogue entre l'ombre et la lumière : ils tentent de comprendre l'irrationnel de façon rationnelle, mais ils acceptent aussi que cette compréhension ait ses limites. Au contraire, avertit le critique, une raison qui prétend comprendre la totalité du monde devient *de facto* totalitaire, et ce faisant se nie elle-même et laisse le champ libre aux nouveaux assauts de l'obscurité.

La présence

Déjà en 1946, dans l'« Interrogatoire du masque », Starobinski écrivait que le sentiment qui poussait les individus à adhérer aux mythes nazis et fascistes était la conscience « de la fausseté universelle »¹⁸⁵ qui a mené à « l'impossibilité d'accepter et

180 Starobinski 2012a, 120.

181 *Ibid.*, 73.

182 *Ibid.*, 74.

183 *Ibid.*, 48.

184 Sur la lecture starobinskienne de Diderot, cf. surtout Bonnet, J.-C. 2004.

185 Starobinski 1946a, 374.

d'habiter le monde tel qu'il est »¹⁸⁶ (comme on l'a vu, il s'agit de la même condition émotionnelle que le critique attribuera plus tard au mélancolique). Pour faire face à un tel désarroi, à ce vide horrible qui « persiste en nous »¹⁸⁷, les régimes totalitaires ont proposé une « totalité toute faite, donc factice »¹⁸⁸. La principale promesse de ce que nous pourrions appeler, avec Nietzsche, la *große Politik*¹⁸⁹ du XX^e siècle, est celle d'un homme nouveau dont la finitude aurait dû donner lieu à l'établissement d'une nouvelle réalité sociale – à laquelle le présent doit inévitablement être sacrifié. Selon Starobinski, l'un des moteurs du XX^e siècle a été le « pouvoir dictatorial »¹⁹⁰ d'un futur imaginé, fantasmé. Les mythes nés dans ce contexte sont présentés comme éternels et deviennent une représentation idéale de l'Homme, tellement répandue que les femmes et les hommes finissent par oublier qu'ils l'ont eux-mêmes produite. Ces éternités et universalités prétendues contrastent avec la réalité en constante évolution, qui se voit dès lors prise dans une forme fixe ; et l'effort pour faire adhérer ce qui est impermanent à ce que l'on voudrait éternel ne peut qu'engendrer des formes de violence sans cesse renouvelées. De plus, avec la fin des régimes totalitaires, la foi en l'avenir s'est dissipée et il n'est plus resté qu'une attention désespérée au « bonheur localisé dans l'instant »¹⁹¹ : le monde contemporain est donc caractérisé par la « restriction de l'intérêt de l'individu pour son état présent »¹⁹² ainsi que par le narcissisme qui, comme on l'a vu, en découle nécessairement.

Il est possible d'affirmer que, pour Starobinski, la catastrophe du XX^e siècle et l'injonction contemporaine à la jouissance individuelle sont nées de la même névrose de la modernité européenne, à savoir l'incapacité d'accepter et de vivre le réel dans son impermanence, c'est-à-dire d'accepter la *vérité des apparences*. Tant la recherche obsessionnelle de la *vraie* réalité, du fondement caché derrière les sensations et les masques de

186 *Ibid.*, 368.

187 *Ibid.*, 375.

188 *Ibid.*, 374.

189 Cf. Nietzsche 1881, § 189 ; 1886, § 208, 241 et 254 ; 1888, § 3 ; 1908, § 1.

190 Starobinski 1946a, 355.

191 *Ibid.*

192 Starobinski 1982b, 356.

l'ignorance, de la superstition et du bon sens, que l'idée qu'aucune réalité n'existe et que le monde entier doit être refondé, sont des attitudes destinées à générer cette forme d'aliénation que le critique appelle « absence » :

À interroger obstinément le monde, peut-être court-on le péril de se perdre soi-même et de ne pas rejoindre le monde. Au plus loin dans l'espace où l'on espère trouver le monde, l'on s'égaré dans la brume de ses propres fantasmes. [...] Bref, nous voici à l'opposé de la présence : nous avons rencontré une forme de l'absence¹⁹³.

Starobinski s'interroge alors sur la possibilité de porter une attention à la réalité qui partirait de l'acceptation de son caractère transitoire et qui mènerait vers une attention à soi qui ne soit pas narcissique, mais qui relève plutôt d'une tentative de s'améliorer.

- 193 Starobinski 1996b, 24. La première occurrence de la locution « présence au monde » remonte à l'intervention de Starobinski au cours des RIG de 1950 quand elle apparaît également parmi les thèmes de réflexions proposés par les organisateurs : « Notre présence à nous-mêmes implique donc notre présence au monde, mais il y a là un *tragique* auquel il n'y a pas moyen de se soustraire. À qui parle de l'importance prédominante de la vie intérieure, il faut répondre que nous sommes responsables du monde; à qui parle de l'importance prédominante des structures économiques, il faut répondre que nous ne devons pas perdre notre vie intérieure. De sorte que nous sommes placés entre deux tentations et il nous faut éviter deux tentations. [...] Je crois que l'important est précisément de ne pas échapper à ce tragique, ni de chercher à toute force une issue, mais bien d'assumer la situation tragique, le déchirement dans son ampleur, s'il est vrai qu'on s'éloigne de l'esprit en s'éloignant du tragique et de la contradiction qui le font vivre en nous » (Starobinski 1950a, 225). En 1995, Starobinski, cette fois en tant que président, ouvre la XXXV^e édition des RIG consacrée au thème *Incertaine Planète* avec une conférence intitulée « Présence au monde ». Ce discours démontre la continuité du projet starobinskien, non seulement en raison du thème de la présence, qui traverse toute la production du critique, mais aussi parce que des similitudes surprenantes apparaissent avec les textes et les annotations des années 1940 sur les technosciences. Lors de la conférence de 1995, par exemple, la réflexion sur le sentiment d'angoisse, de frustration et d'impuissance que Starobinski avait tenté de définir dans les études de la fin des années 1940 redevient centrale. La comparaison entre les rapports de 1950 et 1995 permet également de constater à quel point il est caractéristique de la réflexion de Starobinski de s'attarder sur le moment de l'interrogation, afin de remettre en cause nos certitudes, plutôt que d'apporter une réponse simple et univoque. En 1950, par exemple, Starobinski insiste sur le « déchirement » que vivent les femmes et les hommes lorsqu'ils doivent choisir entre le repli sur leur propre intériorité et la responsabilité envers les autres et le monde, en exhortant

Il n'est pas surprenant de constater que Starobinski évoque son idée de *présence au monde* à travers un auteur prémoderne, qui a donc vécu avant le *partage* entre les formes de savoir scientifique et « poétique ». Montaigne, écrit le critique, a vécu dans les dernières années de sa vie un « mouvement de repli sur le présent »¹⁹⁴ qui l'a mené à se réconcilier avec le monde phénoménal et à cesser de chercher l'être stable et vrai caché derrière les apparences¹⁹⁵. Après avoir accepté que la réalité est un flux incessant qui s'offre et en même temps échappe à la sensibilité, Montaigne prend acte de « l'impossibilité »¹⁹⁶ tant de tirer des exemples du passé que de planifier l'avenir. Toutefois, il ne vit pas le présent de manière narcissique, mais il essaie de se connaître pour « améliorer l'état imparfait »¹⁹⁷ de son âme et pour vivre le présent dans toute sa plénitude.

S'inspirant de Montaigne, Starobinski, ne propose pas une solution théorique au malaise du monde contemporain, il met plutôt en pratique « un apprentissage indéfiniment poursuivi de la communication vivante »¹⁹⁸ et s'exerce à une « critique de la relation »¹⁹⁹, c'est-à-dire à la recherche d'une forme de vie dans laquelle

l'intérieur et l'extérieur entrent en communication, échangent leurs signaux, forment un tissu matériel et sensible peuplé d'incessants accidents, un théâtre où le moi peut venir à la rencontre de lui-même sous la forme de l'autre, où le monde s'empare de nous par toutes les voies nerveuses où il peut s'infiltrer²⁰⁰.

le public à rester dans cette division, car seul le « tragique » est la véritable dimension de la pensée (Starobinski, 1950a, 185). En 1995, en revenant sur les mêmes thèmes, il souligne la duplicité inhérente à la fois à l'expérience individuelle, qui peut être tant une prise de conscience de soi qu'un exercice narcissique, et à la recherche de l'universel, qui peut conduire au totalitarisme comme à une harmonie « merveilleuse » (Starobinski 1996b, 30) capable de préserver la diversité des individus et des cultures, qu'il appelle « universel particulier » en citant la *Philosophie politique* d'Éric Weil (1956).

194 Starobinski 1982b, 356.

195 *Ibid.*, 347.

196 *Ibid.*, 345.

197 Montaigne 1967, 139.

198 Starobinski 1995c, 14.

199 *Ibid.*, 16. Sur la *critique de la relation* chez Starobinski, cf. surtout Colangelo 2000.

200 Starobinski 1978a, 67. Sur ce sujet, cf. surtout Vidal 2001.

Ce faisant, le critique s'intéresse à toutes les formes d'expression : les analyses d'un texte médical, d'un texte poétique ou littéraire, d'une œuvre d'art et même du corps du patient allongé sur le lit d'hôpital, deviennent autant de façons de contraster l'absence avec la présence, c'est-à-dire de se situer là où

toutes les prétentions scientifiques sont à la fois conservées et questionnées sur leur source et leurs sens, – où l'esprit se retrouve enfin en face de lui-même et du réel, dans une *incertitude vigilante* qui, sans rien refuser, ne consent à se plier toutefois à aucun système d'autorité, pour objectif qu'il se prétende...²⁰¹

Starobinski attribue un rôle fondamental « de compréhension et d'interprétation » aux « humanités et à la philosophie »²⁰² afin de cultiver cet état particulier d'incertitude. Puisque « la science elle-même [...] n'a rien à dire *dans son discours propre* »²⁰³, elle dépend, au moins de ce point de vue, de la réflexion philosophique, qui doit travailler à maintenir la science dans un discours interrogatif, non absolu et donc antitotalitaire. Cette démarche a pour but de « ne pas séparer la science de l'ensemble des décisions qui la justifient, qui l'interrogent sur ses buts, et qui lui assignent son statut »²⁰⁴. La philosophie à laquelle Starobinski fait allusion est ouverte sur le monde et attentive à la singularité ; elle a été conçue sur le modèle de la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty, « ce philosophe de la présence au monde »²⁰⁵ qui entendait restituer l'essence à l'existence et comprendre l'humain à partir de sa facticité²⁰⁶, et pour lequel la

201 Starobinski 1971a, 91-92 (italique ajoutée). Les mots avec lesquels, ailleurs, Starobinski fait référence au style de Hans Robert Jauss, pourraient très bien décrire son effort critique : « La polémique [...] se porte contre tout ce qui sépare, contre tout ce qui réduit la réalité en substances fictives, en essences prétendument éternelles » (Starobinski 2013, 22).

202 Starobinski 1961, 13.

203 Starobinski 1995b, 215.

204 *Ibid.*, 216.

205 Starobinski 1961, 13.

206 Merleau-Ponty 1945, I. Sur Starobinski et la phénoménologie cf. Magliola 1977, 19-56 et surtout Colangelo 2001a, 47-57. Selon Olivier Pot, « l'intérêt que Jean Starobinski accorde de longue date aux manifestations du corps et à l'existence d'une conscience cénesthésique n'ambitionnerait à cet égard que de répondre à l'exigence première et donnée d'un "sens charnel" ou d'une "signification incarnée", pour utiliser les expressions d'un critique bien connu de l'auteur, Maurice Merleau-Ponty » (Pot 1995, 33).

conscience est toujours la conscience de quelque chose, « engagée dans un corps et une situation vécue »²⁰⁷. En suivant cet exemple, explique le critique, si l'on veut « comprendre, par la base, toutes les activités humaines ultérieures », il faut récupérer « toute cette vie antérieure à l'éveil de la réflexion philosophique »²⁰⁸. Autrement dit, il est nécessaire de ramener le monde de la perception dans l'ordre du discours, dans l'expression.

En s'inspirant encore de Merleau-Ponty, Starobinski ajoute :

Dans la perception je subis le monde mais je ne suis pas pure passivité ; déjà s'éveille mon pouvoir d'expression : la perception comporte déjà un geste élémentaire où s'ébauchent les pouvoirs qui deviendront paroles, art, action humaine²⁰⁹.

En ce sens, la réflexion de Merleau-Ponty est toujours une pensée de l'expression, c'est-à-dire de la poésie et de l'art. De plus, la célèbre déclaration de Merleau-Ponty selon laquelle « nous sommes mêlés au monde et aux autres dans une confusion inexplicable »²¹⁰ prend également un sens éthique dans l'interprétation de Starobinski, puisqu'elle dénote l'idée que la nature relationnelle de l'être humain est complexe et qu'elle ne peut être diluée ou résolue dans les termes simplistes, abstraits et schématiques des idéologies du XX^e siècle. Le mot qui renvoie à toute relation juste au monde et aux autres est celui d'*incertitude*.

Un *principe d'incertitude* constitue le noyau de sens pour comprendre la posture qui rend possible la singulière dialectique de Starobinski ainsi que son idée de présence au monde : à mon sens, c'est dans un texte de 1971 sur le poète suisse Philippe Jaccottet qu'il est possible de repérer le passage le plus utile pour le préciser. Il est défini par Starobinski comme :

Une manière de parler du monde qui n'explique pas le monde, car ce serait le figer et l'anéantir, mais qui le montre tout nourri de son refus de répondre [...]. N'être qu'un ignorant, ne posséder qu'une parole

207 Starobinski 1961, 13.

208 *Ibid.*, 19

209 *Ibid.*, 13.

210 Merleau-Ponty 1945, 518.

fragile, sans garantie, se trouver comme adossé aux ténèbres et au rien : telle est la situation dont il faut constamment repartir²¹¹.

Starobinski est également conscient de la dette de Merleau-Ponty envers la *Philosophie der symbolischen Formen* d'Ernst Cassirer et met en résonance les deux penseurs précisément sur la question de l'expression. « Je crois volontiers Cassirer », déclare le critique dans le texte sur Michaux déjà cité, « lorsqu'il définit l'activité première de la conscience comme une "aperception mythique" pour qui le monde immédiatement perçu est une physionomie, une face chargée d'expression »²¹². Ce qui intéresse Starobinski, c'est l'observation de Cassirer selon laquelle les oppositions métaphysiques classiques, telles que sujet/objet ou sens/intellect, sont illusoire, parce que la perception attribue immédiatement un sens au perçu, il n'y a pas de primauté du sensible sur l'intellect et certaines fonctions fondamentales de l'intellect se manifestent déjà dans la donnée qui s'offre à la sensibilité.

Cependant, avant même Merleau-Ponty et Cassirer, à l'origine du concept de présence, il y probablement la réflexion d'Éric Weil²¹³, avec qui Starobinski a l'occasion de discuter à plusieurs reprises, par exemple lors des Rencontres de Royaumont de 1950 ou, plus tard, lorsqu'il publie ses écrits pour *Critique* (dont Weil était parmi les fondateurs ainsi que secrétaire de rédaction à l'époque de la direction de Georges Bataille). Ancien élève de Cassirer à Hambourg, puis participant actif aux séminaires d'Alexandre Koyré et d'Alexandre Kojève à Paris (où il s'est réfugié lorsque les nazis ont pris le pouvoir en Allemagne), Weil considère la philosophie comme

211 Starobinski 1971d, 19-20. En présentant, en 1971, ce recueil de poésies de Jaccottet, le critique explique que la vérité « se révèle dans la qualité d'une relation au monde, dans la justesse toujours renaissante du rapport avec ce qui nous fait face et ce qui nous échappe » (*ibid.*, 8). Non seulement la poésie, mais aussi l'art, ou du moins certains artistes, sont capables d'« interroger la présence », comme par exemple Claude Garache, à qui Starobinski consacre, en 1988, un texte important, déjà mentionné, soulignant comme « significatif » le fait que les auteurs des réflexions critiques sur Garache « soient souvent des poètes » (Starobinski 1988, 8).

212 Starobinski 1978a, 65. Sur la relation entre les études de Starobinski sur l'iconologie de la mélancolie et la pensée de Cassirer, cf. Pot 1995, 34-37.

213 Cf. par exemple Starobinski 1979b, 517.

la « science par excellence, science de l'absolu [...], de laquelle toutes les autres sciences tiennent leur droit à ce titre ». La philosophie est pour Weil la « science du sens », dans la mesure où elle consiste en un savoir qui « ne possède pas le sens, mais doit l'élaborer »²¹⁴.

C'est en conclusion de sa *Logique de la philosophie* (1950), dont les dernières citations sont tirées, que Weil consacre au langage, à la philosophie et à la poésie les pages qui, selon toute probabilité, influencent l'élaboration du discours starobinski sur la présence. Pour Weil, l'être humain devient philosophe quand il se met en quête de la présence : le mouvement de la connaissance est donc celui qui part consciemment de l'absence. Ce mouvement se manifeste dans le langage, qui est ainsi considéré comme le lieu où se révèle la possibilité de sens, ou mieux, la possibilité d'attribution de sens. Et comme la poésie a une fonction créatrice de langage, elle est aussi créatrice de sens concret. Dire que dans la poésie *il y a présence* revient, après tout, à dire que, dans celle-ci, « ce qui est présent est le sens »²¹⁵.

Ces réflexions me paraissent utiles pour comprendre l'idée starobinskienne de présence, bien que la critique s'oppose à Weil sur un point fondamental. Celui-ci considère ouvertement la philosophie comme distincte et supérieure à la poésie, qui est une forme de compréhension *qui ne sait pas ce qu'elle comprend*, une unité immédiate et indistincte du sujet et du monde. En revanche, Starobinski se tient ouvertement et explicitement à l'écart de toute réponse philosophique absolue et préfère rester dans l'incertitude et le questionnement. Surtout, le rôle que la critique attribue à la poésie est sans doute plus important que celui que lui confèrent certains des philosophes cités. Selon Starobinski, au cours des deux derniers siècles, la poésie s'est vu attribuer la « charge du monde », c'est-à-dire la tâche d'interroger de manière « patiente et rigoureuse [...] notre rapport au réel »²¹⁶.

Pour Starobinski, à la suite de la naissance de la nouvelle description du monde basée sur le rejet des apparences sensibles,

214 Weil 1950, 420-421

215 *Ibid.*, 422.

216 Starobinski 1978b, 5 et 6.

la physique mathématisée et la technique qui en découle ont amélioré les conditions de vie des femmes et des hommes de manière concrète, ont rendu leurs existences plus sûres, mais au prix d'une confusion entre le *vrai* et l'*efficace*. En effet, dans le langage scientifique, la valeur « vraie » peut être attribuée exclusivement aux équations à travers lesquelles les lois naturelles sont formulées et qui ont le pouvoir de prévoir et donc de modifier la réalité, laissant ainsi le monde des qualités sensibles sans aucune légitimité.

En réaction à la science, la poésie a pris le relais de la contemplation du cosmos en tant que totalité et de l'interrogation sur son sens. Par conséquent, comme le critique l'explique dans un texte sur Yves Bonnefoy, le langage poétique s'est retrouvé dans une situation « paradoxale » :

Condition précaire, puisqu'elle ne dispose pas des preuves irréfutables qui assurent l'autorité du discours scientifique, mais en même temps condition privilégiée où la poésie assume *consciemment* une fonction ontologique – je veux dire tout ensemble une expérience de l'être et une réflexion sur l'être – dont il est peu d'exemples, à ce même degré, dans les siècles qui nous précèdent²¹⁷.

C'est en effet dans les réflexions de Jean Starobinski sur la poésie qu'il faut chercher les indications les plus claires sur la manière d'assurer la présence au monde, et de vaincre le traumatisme causé par ce vide de sens où la science moderne a jeté l'Occident. Car c'est précisément ce traumatisme qui a généré à la fois les représentations totalitaires de la réalité et la fuite narcissique dans la sensation et la corporéité.

De cette « vocation moderne de la poésie », l'œuvre d'Yves Bonnefoy représente, selon Starobinski, l'exemple le « plus engagé et le plus réfléchi »²¹⁸, car elle est la plus apte à exprimer « l'ensemble des rapports vivants dans lesquels nous

217 Starobinski 1979b, 508. Starobinski ajoute ailleurs que « la poésie devient dès lors le seul substitut successoral d'un sacré qui s'est retiré, qui n'habite plus les figures de la terre, et sur lequel nulle science préexistante n'a droit de regard. La poésie, par ses seules forces difficilement rassemblées, doit inventer sa route, hasarder son équipée, vers la Montagne lointaine où réside peut-être le nom perdu » (Starobinski 1980e, 35).

218 Starobinski 1979b, 508.

trouverions la plénitude d'une nouvelle présence »²¹⁹. En premier lieu, elle est dépourvue de narcissisme, ayant pour objet non pas la réflexion interne du moi, mais son « rapport au monde »²²⁰ dans une relation qui prend la forme d'une « interpellation »²²¹. En deuxième lieu, la poésie de Bonnefoy est chargée d'une valeur éthique du moment où le poète admet de ne pas chercher à établir la vérité, mais un simple point de vue, et s'engage à travailler pour le bien commun²²². Enfin, Bonnefoy est riche d'une double formation scientifique et littéraire comme Starobinski, grâce à laquelle il comprend la « joie » du travail des concepts, de l'abstrait, des relations pures. Il ne se contente donc pas simplement de contester la science, mais il cherche à lui donner la place qui lui revient dans le partage moderne des savoirs.

Dans les essais qu'il lui dédie, l'identification du critique avec son ami poète est forte. Parfois, lorsque les deux voix divergent ouvertement, Starobinski tente de réduire la distance et, ce faisant, superpose sa voix à celle du poète ou justifie les affirmations du poète qui semblent aller dans une direction opposée à sa réflexion critique. Ainsi, quand Bonnefoy use de termes liés à la tradition mystique ou quand il insiste sur la nécessité d'unité et d'un nouveau départ²²³, Starobinski tient à expliquer qu'il ne s'agit pas de « passéisme », mais que « le regard en arrière » a pour but de « nourrir l'espoir et [...] orienter l'esprit vers ce qui est encore l'inconnu »²²⁴. Ailleurs, le critique justifie également le style assertif et le recours à la première personne qui caractérisent la prose de Bonnefoy en affirmant que, dans ses écrits, « le verbe déclaratif partage son rôle avec le verbe

219 *Ibid.*

220 *Ibid.*, 509.

221 *Ibid.*

222 *Ibid.*

223 Bonnefoy écrit ouvertement que pour lui la présence est une « unité » ou une « totalité [...] antérieure aux notions », et qu'il est donc nécessaire de se tourner vers le passé, puis de la mettre en pratique sous la forme d'un recommencement (Bonnefoy 1989, 48sq.).

224 Starobinski 1979b, 512. À une autre occasion, Starobinski ajoute : « Je me trouve une sympathie plus entière pour l'œuvre de Bonnefoy (qui se dit athée) que pour celle de Jouve, parce que j'ai l'impression d'habiter le même lieu que Bonnefoy » (Contat 1989, 24).

interrogatif »²²⁵, et que la question de l'identité personnelle se joue toujours « dans le rapport au monde » ou en tout cas par rapport à un « moi universel » plus large²²⁶.

Bonnefoy, de son côté, s'approprie lui aussi certains éléments de la pensée starobinskienne, par exemple lorsqu'il exprime l'idée que la poésie moderne est une « réaction » à la science ou lorsqu'il critique la science et son « idéologie » qui « ne sait pas protéger l'avenir de l'humanité »²²⁷. Surtout, le poète accepte volontiers l'idée que la lecture de Starobinski puisse enrichir le sens même de son œuvre et déclare explicitement qu'il est redevable aux études du critique :

Vous parliez, à l'instant, modestement, en lecteur de l'œuvre d'un autre, mais permettez-moi d'ajouter que certains lecteurs sont les coauteurs de ce qu'ils lisent, allant chercher dans les profondeurs inexplicées des textes de quoi enrichir les sens que ceux-ci vont prendre pour le moment présent de l'histoire. Le lecteur peut créer une œuvre autant qu'en recevoir nourriture. Et dans certains cas il se trouve même que le lecteur est aussi un auteur qu'a lu avec fruit celui auquel maintenant il s'intéresse, ainsi moi, par exemple, qui ai fréquenté vos travaux de bien longue date²²⁸.

Grâce à la liberté d'interprétation que le poète lui concède bien volontiers, c'est dans le dialogue avec Bonnefoy et dans le commentaire à son œuvre que Starobinski trouve le moyen d'exprimer ses réflexions éthiques et philosophiques de façon plus incisive. Il est d'ailleurs significatif que l'une des premières définitions, mais aussi l'une des plus précises, du concept de présence se trouve dans un texte sur Bonnefoy de 1979, où Starobinski affirme que la présence « n'est pas une transcendance seconde, mais un retour constant à la vérité précaire des apparences »²²⁹.

À la suite de la polémique de Bonnefoy contre les surréalistes et leurs dérivés « occultistes », Starobinski parle également d'une « mauvaise présence » pour désigner le rejet de l'image scientifique du monde selon des lois universelles et insensées,

225 Starobinski 1976b, 3.

226 *Ibid.*, 4.

227 Bonnefoy 1989 45, 50 et 55^{sq} (italiques dans le texte).

228 Bonnefoy 2004, 16-17.

229 Starobinski 1979b, 520-521.

qui conduit inéluctablement à une évasion dans le monde de l'imaginaire, et qui constitue donc une autre façon de perdre le contact avec les choses²³⁰. C'est encore une fois un chemin dialectique qu'indique Starobinski et qui comporte aussi bien la prise de distance du monde par l'écriture que la prise de distance de l'écriture pour revenir dans le monde, dans un progrès à travers recommencements et ruptures sans fin.

La présence au monde n'est donc pas un état accessible par la mystique de la vision, de la fusion ou de l'immédiateté. Au contraire, elle doit être conquise progressivement par l'étude du passé – « œuvres, langues, mythes » – ainsi que par l'écoute de l'autre. C'est seulement ainsi que l'on peut prendre conscience du fait qu'il n'y a pas de monde réel à découvrir derrière les mythes et les masques, mais une réalité faite uniquement de « choses singulières » et impermanentes, destinées à disparaître²³¹. Le monde n'a jamais vraiment été perdu ; et la présence est un lent processus à travers lequel on se rend compte que ce que l'on cherchait, le vrai, l'authentique, a toujours été là.

230 *Ibid.*, 510-511.

231 Starobinski 1979b, 507.

Conclusion

Le langage de Starobinski

La réflexion critique de Jean Starobinski traverse la culture occidentale moderne au-delà des frontières disciplinaires entre littérature, art, philosophie et science. Sa production, aussi vaste que multiforme, semble avoir évolué de façon linéaire à partir d'une série de questions présentes dès les écrits de l'après-guerre, suscitant chez le lecteur la sensation d'être confronté à une œuvre profondément cohérente. Cette cohésion interne ne provient toutefois ni de l'adhésion à une école de pensée ni de l'adoption d'une méthode particulière : le critique ne juge pas nécessaire de prendre position sur des questions méthodologiques et déclare à plusieurs reprises qu'il préfère l'acte herméneutique au débat théorique. Lorsqu'on lui demandait son avis sur l'actualité de la recherche, Starobinski se contentait de montrer comment, pour la plupart, les controverses les plus récentes reproduisent en des termes nouveaux des querelles anciennes. De quoi découle donc la cohérence de la réflexion de Starobinski ? Est-il possible qu'il n'y ait jamais de contradiction interne dans une œuvre aussi vaste ?

Pour répondre à cette question, il faut jeter un regard en profondeur sur ce qu'on pourrait appeler l'*inquiétante efficacité* de la pensée de Starobinski, c'est-à-dire son effort pour conserver un point d'observation conscient et serein face à la complexité inépuisable et chaotique du monde.

Starobinski observe et analyse les regards du médecin et de l'artiste, du scientifique et du poète, qui se déploient vers l'intériorité après la révolution scientifique du XVII^e siècle, ainsi que le rôle grandissant accordé au thème de la corporéité.

Il le fait sans porter de jugement et en montrant que, dans toute transformation culturelle, les humains sont confrontés à des conséquences aussi bien positives que négatives. Le regard de Starobinski reste inexorablement distant, détaché ; il se pose comme exclusivement rationnel et ne permet aucune identification à un lecteur qui serait sujet aux passions et aux événements historiques. Starobinski ne prend pas position, ne propose pas de solutions et n'offre aucun point d'ancrage à son lecteur¹. Sa pensée se caractérise par une tendance à la complexification du questionnement, ce qui lui permet de montrer comment un même phénomène historique peut donner lieu à des contrastes inconciliables, mais aussi qu'il existe d'innombrables variations et mélanges possibles entre deux options apparemment contradictoires. Par exemple, pour revenir sur l'un de ses sujets de prédilection : face à l'intrusion de la science moderne dans l'intimité de l'être humain, il y eut deux réactions opposées, qui furent cependant toutes deux liées à la propension mélancolique. D'une part, l'attention accordée aux sensations internes, l'écriture de soi comme recherche d'authenticité ; de l'autre, sa version perverse, à savoir l'investissement narcissique.

Ainsi, dans l'œuvre de Starobinski, le refus d'adopter une méthodologie herméneutique précise fait écho au refus d'assumer un point de vue fixe :

La critique complète n'est peut-être ni celle qui vise à la totalité (comme fait le regard surplombant), ni celle qui vise à l'intimité (comme fait l'union identifiante) ; c'est un regard qui sait exiger tour à tour le surplomb et l'intimité, sachant par avance que la vérité n'est ni dans l'une ni dans l'autre tentative, mais dans le mouvement qui va inlassablement de l'une à l'autre. Il ne faut refuser ni le vertige de la distance, ni celui de la proximité : il faut désirer ce double excès où le regard est chaque fois près de perdre tout pouvoir².

Ce mouvement perpétuel entre la vue d'ensemble et l'intimité vise à rendre compte du plus grand nombre possible de variations dans la relation entre le critique et son objet, que ce soit en littérature, en histoire ou en science. La dynamique de cette

1 Une analyse du thème de l'inquiétude dans l'œuvre de Jean Starobinski se trouve dans Vidal 2013b.

2 Starobinski 1999b, 27-28.

relation est souvent au centre des préoccupations de Starobinski, qui y revient plusieurs fois pour tenter de dissiper tout malentendu. Cependant, l'alternance de la distance et de l'identification risque parfois de confondre le lecteur, qui n'est pas toujours en mesure de distinguer la voix du critique de celle de l'écrivain analysé. Dans certains cas, comme dans les lectures de Pierre Jean Jouve et d'Yves Bonnefoy (mais également, on l'a vu, de Rousseau), la superposition entre la voix du critique et celle des auteurs est encore plus marquée.

L'adhésion juvénile à la poétique de Jouve et celle plus mûre aux propositions de Bonnefoy ont un dénominateur commun : l'identification de leurs œuvres comme des réponses adéquates aux préoccupations éthiques du monde contemporain. Pour présenter l'œuvre de Jouve au lecteur, le jeune critique partait d'une série de considérations générales sur le rôle de la poésie, définie comme réponse au sentiment d'attente caractéristique de son époque, en plein milieu de la catastrophe du XX^e siècle³. Après plus de trente ans, Starobinski commente les *Poèmes* de Bonnefoy en reconstruisant la naissance de l'expression poétique moderne en quelques lignes, à partir de l'affirmation de la « physique mathématique », des « techniques scientifiques » et de la « raison calculatrice », en réaction auxquelles la poésie s'approprie la réflexion sur l'être, le sacré et la contemplation du monde des apparences disqualifiée par la science moderne⁴. Dans les deux cas, en écrivant sur Jouve ou sur Bonnefoy⁵, Starobinski utilise une réflexion personnelle pour établir une définition universelle, ou du moins caractériser une époque historique entière, couvrant les deux derniers siècles et demi⁶.

On retrouve une généralisation du même ordre dans toutes ses descriptions de la relation entre les langages scientifique et esthétique. Starobinski cite les réactions univoques à la naissance de la science expérimentale, favorables (Condillac), ou

3 Starobinski 1946b, 11-13.

4 Starobinski 1979b, 507-508.

5 Starobinski retrouve certains thématiques qui lui sont chères dans la poésie de Bonnefoy en réfléchissant sur celle de Philippe Jaccottet, dans laquelle « le sensible est justifié dans sa précarité même » (cf. par exemple Starobinski, 1980b, 96).

6 Cf. par exemple Starobinski 1978b, 6.

négatives (Pascal, Vico), mais il s'attarde surtout sur les relations de plus en plus complexes que les savoirs scientifiques et humanistes entretiennent depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle⁷.

Pour Starobinski, c'est à cette époque que le langage esthétique se sépare définitivement de la science et commence à lui faire concurrence dans la description du monde et de l'intériorité⁸. La poésie devient dès lors un type d'expression qui entend maintenir ou rétablir la forme de relation au monde phénoménal que le critique définit comme présence. Mais cette idée de « langage poétique » est si vaste qu'elle peut très bien inclure la philosophie ouverte sur le monde de Maurice Merleau-Ponty⁹ et l'art de Claude Garache¹⁰. De cette évidente généralisation découle également la difficulté terminologique que nous avons rencontrée sur notre chemin, et qui nous a amené à désigner ce langage alternatif à celui de la science par des expressions telles que « langage esthétique », « art et littérature », « savoirs humanistes », etc.

L'idée de « langage scientifique » qui émerge des réflexions de Starobinski n'est d'ailleurs pas moins problématique. Sa description de la naissance de la science moderne et d'une nouvelle image du monde repose sur l'opposition entre les notions de « qualitatif » et de « quantitatif », ainsi que sur la superposition d'« abstrait », de « quantitatif » et de « mécanique ». Starobinski est bien conscient que ces modes de description de la réalité ne s'affirment pas tous ensemble, et encore moins dans les mêmes domaines de connaissance. L'alchimie, par exemple, comporte des éléments quantitatifs aussi bien que qualitatifs, mais jamais mécanistes ; et le même critique présente cette discipline, dans un essai de 1984, comme un exemple de connaissance vivant dans un « double présent » traversé par les « superpositions temporelles » des époques préscientifique et scientifique¹¹.

La construction terminologique qui sous-tend la pensée

7 Cf. par exemple Starobinski 1977b, 146.

8 Cf. *ibid.*, 140-141.

9 Cf. Starobinski 1961, 13.

10 Cf. Starobinski 1988.

11 Starobinski 1984, 237.

starobinskienne sur la relation entre science et art dans la modernité se complique d'autant plus que le critique continue de souligner l'importance du progrès scientifique et technologique pour la réalisation du bien-être collectif, tout en affirmant que seule la poésie peut contrer le narcissisme et l'aliénation de la société contemporaine. Sa relation à Paul Celan est un cas emblématique de cette ambivalence. Bien qu'il soit confronté au fait que l'une des plus hautes voix poétiques du XX^e siècle (née d'ailleurs de l'expérience pleine et tragique de la catastrophe) s'éteint inexorablement, Starobinski, comme on l'a vu dans la première partie de cette étude, n'hésite pas à suggérer des thérapies pharmacologiques aux effets secondaires graves, au point de susciter les doutes de son épouse Gisèle de Lestrang, artiste elle aussi, qui craint que les médicaments noient la conscience du poète. Mais Starobinski ne croit pas que l'art puisse naître de l'irrationnel, et encore moins de la folie. À son avis, les langages artistiques, y compris la poésie, ont pour tâche de garder un œil sur l'irrationnel afin de pousser les individus à se réappropriation rationnellement la réalité phénoménologique. L'art et la littérature doivent redonner au monde le sens qui lui a été soustrait par la science moderne, et puis par les Lumières, qui ont voulu saisir les structures sous-jacentes aux apparences.

Dans un texte intitulé « La littérature et l'irrationnel » (1974), le critique déclare son intérêt pour ceux qui acceptent le défi de rendre compte de l'irrationnel de manière rationnelle :

J'aime ceux qui, face au mal qui suit la déraison comme son ombre, choisissent de l'interroger, de la combattre, de la dénoncer jusqu'en eux-mêmes. Ceci suppose tout ensemble le plus haut éveil rationnel, et la plus grande sensibilité à l'irrationnel. La meilleure façon de rendre pleine justice à l'irrationnel, c'est d'aller à sa rencontre avec toute notre raison. *Somnium narrare vigilantis est*. Pour dire le songe, il faut être éveillé¹².

À la lumière de ces considérations, il est possible de mieux comprendre l'intérêt de Starobinski pour la médecine. C'est une science appliquée qui agit sur les processus vitaux des individus, mais c'est aussi un dialogue entre le médecin et le patient, c'est-à-dire une relation médiée par le langage. Comme toute forme

12 Starobinski 1977a, 184 (la citation en latin est tirée de Sénèque, *Ep.* LIII).

de déraison, la maladie du patient, la confusion de ses émotions et la douleur qui perturbe les sensations cénesthésiques normales ne peuvent acquérir un sens qu'à partir du moment où elles sont *exprimées* lors du dialogue avec le médecin, qui se charge de les interpréter. L'expression linguistique joue donc un rôle fondamental dans la connaissance que le médecin a de la maladie, des symptômes et, en fin de compte, du corps du patient, qui reste un objet, certes, mais vivant¹³. De plus, selon Starobinski, le langage n'indique pas seulement une maladie, il surdétermine également sa manifestation individuelle¹⁴; et le mot qui indique une maladie, avec toutes ses fluctuations de sens, est le produit d'une certaine structure sociale, à savoir des relations que les êtres humains tissent entre eux.

À y regarder de plus près, pour Starobinski, toute forme d'expression relève d'une tentative de mettre de l'ordre dans l'ineffable mutabilité de la réalité, tandis que le travail de la raison critique est de tracer des chemins dans une infinie accumulation d'expressions. Dans le lexique starobinskien, les expressions « langage poétique » et « langage scientifique » sont ouvertes et perméables : la rationalité et l'imagination, le concret et l'abstrait peuvent caractériser l'une autant que l'autre. Par ces expressions, Starobinski n'indique pas deux formes opposées d'appréhension et de description de la réalité, mais une relation complexe et en perpétuel mouvement. Bien que le critique s'y réfère constamment, les deux langages, ces deux domaines de la connaissance, échappent à toute tentative de définition complète et cohérente.

Cette étude a proposé une hypothèse de lecture de l'œuvre de Starobinski qui permette de rendre compte de cette difficulté sans la minimiser ni la taire. Autrement dit, il s'est agi de considérer les expressions « langage poétique » et « langage scientifique » non pas comme des concepts dans lesquels sont rassemblées les différentes expressions appartenant à deux domaines de connaissance distincts, mais comme les deux pôles d'une relation dialectique. Nous avons pris en considération ces deux

13 Cf. Starobinski 1963a, 6.

14 Cf. Starobinski 1966a, 92.

instances fondamentales de la modernité en étant conscient qu'elles n'existent ni séparément ni sous une forme pure, mais seulement en tant qu'elles se *limitent réciproquement* – c'est d'ailleurs Starobinski lui-même qui se donne pour tâche de mettre en lumière « les partages, les déplacements et les changements corrélatifs de la vie des idées »¹⁵.

Starobinski n'a pas cherché à comprendre – dans le double sens de saisir et d'inclure – les moments de rupture dans la continuité du devenir historique : il s'est plutôt exercé à assumer leurs différences en tant que telles et à se remettre continuellement en question, en interrogeant le rapport qu'il entretenait avec son objet.

Il vaut la peine de relire un passage fondamental de *La relation critique* auquel nous avons déjà fait référence dans la première partie de cette étude ; Starobinski y met en évidence le mouvement de sa pensée en critiquant l'hégélianisme à la mode de son temps, alors qu'il réfléchit sur les idées de Maurice Blanchot :

Et, certes, la tradition hégélienne dont nous vivons aujourd'hui nous incite à récupérer, comme un moment du devenir de l'esprit, les grands actes de rupture qui, par le fait même de s'être manifestés, de ne s'être point réduits au silence et à l'obscurité, ne peuvent se dérober à un regard désireux d'embrasser compréhensivement la totalité du réel. Mais la compréhension critique ne vise pas à l'assimilation du dissemblable. Elle ne serait pas compréhension si elle ne comprenait pas la différence *en tant que différence*, et si elle n'étendait pas cette compréhension à elle-même et à sa relation aux œuvres¹⁶.

Même si le Genevois critique toute explication claire et totalisante de la complexité de la réalité, qu'il s'agisse de théories médicales, philosophiques ou littéraires, il ne peut néanmoins éviter d'utiliser dans ses écrits certaines locutions qui servent de dénominateur commun à des idées trop éloignées ou trop vagues pour être réunies autrement, dont précisément « langage poétique » est un exemple. C'est donc en déplaçant notre attention du problème de la *définition* d'un concept à celui du *mouvement* de la pensée, que nous pouvons observer la réflexion de Starobinski comme une *singulière dialectique* qui n'aspire pas

15 Starobinski 1977b, 147.

16 Starobinski 1970, 26.

à remédier à l'incertitude et à neutraliser la différence, mais à y résider consciemment.

Les deux langages sont, en eux-mêmes, tout aussi légitimes et efficaces. Ce qui est *catastrophique*, c'est plutôt le produit de leur union illégitime : l'alliance du mythe avec la technique, l'aspiration scientifique à expliquer le sens de l'existence, l'idée que la science n'est pas seulement un instrument entre les mains de l'être humain, mais une norme à imposer au monde, à la vie. C'est pourquoi la « libre critique » est définie par Starobinski comme celle sans laquelle tant la recherche scientifique que l'art et la philosophie « tarissent »¹⁷.

Dans tous les domaines de la connaissance, la confrontation moderne entre les deux langages a mis en l'œuvre, par émulation ou par concurrence, une forme de rationalisme qui s'est exercé dans la recherche d'un monde vrai derrière le monde phénoménal. Starobinski a montré que condamner à mort les apparences ne signifie rien d'autre que renier et détruire le monde lui-même. Ainsi, dans la modernité européenne, le vrai s'est séparé du monde et est devenu une valeur en soi, une substance perdue dans le passé et à régénérer dans le futur. Au XX^e siècle, cette attitude a favorisé à la fois les mythes de l'origine, de l'épanouissement et de la renaissance (dans le cas des totalitarismes), et l'écoute du corps ainsi que l'investissement narcissique (dans le cas des sociétés contemporaines).

Face à cette tendance de la modernité (à l'occasion d'une réflexion sur l'œuvre de Bonnefoy dont on a vu toute l'importance), Starobinski propose alors un

renversement de la position traditionnelle : ce n'est pas le paraître le responsable de l'occultation de l'être, c'est au contraire ce que nous croyons pouvoir isoler comme l'essence cachée, – l'idée, le concept – qui devient la puissance masquante. Un être qui exigerait le sacrifice du paraître est l'illusion même. Si quelque chose doit encourir dénonciation et destruction, c'est bien cet être chimérique qui, pour triompher abstraitement, réclame la mort des apparences sensibles. La voie d'erreur est celle qui nous engagerait au reniement du monde phénoménal [...] ¹⁸.

Le style critique de Starobinski vise à reproduire dans la pensée

17 Starobinski 1995b, 202.

18 Starobinski 1976b, 6.

et l'écriture le mouvement même de la réalité, de la présence sensible qui est souvent considérée comme purement illusoire. Une présence qui disparaît non seulement du discours quantitatif des sciences dures, mais également dans toute tentative d'abstraction, de conceptualisation et de définition systématique de la réalité. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Starobinski parle de « style » et non pas de « méthode », et soutient la nécessité d'un exercice critique qui se réserve le droit de choisir la technique la plus appropriée à l'analyse et la description ou, mieux, à l'interprétation, en fonction de son objet.

La cohérence de la réflexion de Starobinski est garantie par la construction de quelques conteneurs conceptuels qui ont pour but de maintenir ensemble des idées et des expériences de pensée très distantes les unes des autres. Pour lui, la modernité se constitue dans le rapport entre « poésie » et « science », et la pensée critique se définit dans la tension entre « style » et « méthode » ; mais, au-delà de ces quelques points fixes, son lexique fait le plus souvent référence au transitoire, au fini, à l'impermanent. Si des termes tels que « vivant », « mouvement », « relation » et « présence » sont utilisés dans le but de définir des objets d'études, c'est le lexique musical qui décrit le devenir de la réalité. « Variation », « alternance », « concordance » et « désaccord » sont autant de façons dont l'art et la science peuvent s'articuler dans la modernité ; et il appartient aux critiques et aux historiens, appelés à se faire « interprètes » de cette relation dialectique, de reproduire ce mouvement de manière « rythmée » et « mélodique ». La réalité se manifeste comme une mélodie : toute simplification, aussi nécessaire soit-elle, est une falsification – dans les réflexions de Starobinski on trouve d'ailleurs souvent la coïncidence de « simple » et « faux ».

Le langage de Starobinski s'avère donc étroitement solidaire de son intention de ne pas réduire le complexe et le multiple au simple ou à l'univoque, de ne pas assimiler la différence, de renoncer à viser une compréhension totale de la réalité. Il s'agit d'une pensée critique au sens étymologique du terme, *kritiké techné* : enquête, scission, discernement et jugement. Celle-ci n'est pas orientée vers la synthèse et la conciliation, mais vers la permanence dans la contradiction. La pensée critique de

Starobinski ne consiste pas à mettre en scène l'opposition entre deux termes, mais plutôt à indiquer quelques-unes des nombreuses variations qui peuvent se manifester dans leur relation. Dans l'analyse des deux langages, ce qui compte, ce n'est pas leur définition, mais la dynamique de leur relation, que Starobinski place aux racines de sa généalogie du présent.

Bibliographie

Textes de Jean Starobinski

Textes inédits et correspondance

Documents non datés

À l'heure qu'il est, la médecine..., tapuscrit (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 5).

Cahier contenant des fragments poétiques (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 181).

Carnet contenant des notes pour une thèse en médecine, manuscrit (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 174).

Considérations sur l'absence, tapuscrit (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 176).

Descartes et la médecine, tapuscrit (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 173).

La chambre vide, manuscrit (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 169).

Notes rédigées en vue de la traduction de Franz Kafka, La colonie pénitentiaire. Nouvelles suivies d'un Journal intime, manuscrit (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 5).

La technique et la vie, tapuscrit non daté (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 174).

Documents datés

Lettre de la direction de la Jeunesse israélite de Genève, 6 novembre 1942 (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 47).

Lettre de Franco Fortini à Jean Starobinski, 24 juin 1944 (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 47).

Lettre d'Eliau-Joseph Finbert à Jean Starobinski, 8 août 1945 (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 47).

La justice est seulement pour les morts, tapuscrit, ébauche d'un article pour *La Terre retrouvée* (1946) (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 169).

Lettre de Miriam Batb-Ami à Jean Starobinski, 15 septembre 1946 (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 47).

Lettre d'Eliau-Joseph Finbert à Jean Starobinski, 13 novembre 1946 (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 47).

Lettre de Miriam Batb-Ami à Jean Starobinski, 23 décembre 1946 (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 47).

Lettre à Jacques Cbénévère, 16 septembre 1948 (Bibliothèque de Genève, Ms. fr. 5898).

Descartes et la science, notes pour la conférence à l'Institut national genevois tenue en juin 1950 (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 173).

La clarinette, tapuscrit daté 1950 (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 176).

Lettre d'Henry E. Sigerist à Jean Starobinski, 11 novembre 1953 (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski - ©Nora Sigerist Beeson 2012).

Lettre à Marcel Raymond, 25 décembre 1953 (Bibliothèque de Genève, Ms. fr. 6988).

Lettre d'Orzei Temkin à Jean Starobinski, 14 janvier 1954 (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 186).

Lettre à Marcel Raymond, 18 décembre 1955 (Bibliothèque de Genève, Ms. fr. 6988).

Lettre à Marcel Raymond, 18 février 1956 (Bibliothèque de Genève, Ms. fr. 6988).

Lettre à Marcel Raymond, 4 juin 1956 (Bibliothèque de Genève, Ms. fr. 6988).

Lettre à Marcel Raymond, 12 janvier 1958 (Bibliothèque de Genève, Ms. fr. 6988).

Lettre d'Henri Goubier à Jean Starobinski, 28 avril 1961, *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 3 (2010) 22.

Lettre de Michel Foucault à Jean Starobinski, 12 décembre 1961, *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 3 (2010) 22.

Registres des cours universitaires à Genève et à Bâle de 1960 à 1970 (Archives littéraires suisses, Fonds Jean Starobinski, boîte 176).

Publications

« Histoire du traitement de la mélancolie. Sources bibliographiques : Introduction », Bibliothèque numérique Medic@ (sans date, en ligne) <https://www.biusante.paris-descartes.fr/histoire/medica/presentations/melancolie.php>

« *Porche à la nuit des Saints* de Pierre Jean Jouve », *Suisse contemporaine* 3 (1942) 247-251.

« *Bois des pauvres* de Pierre Jean Jouve », *Suisse contemporaine* 8 (1943a) 746-749.

« Figure de Franz Kafka », *Lettres* 4 (1943b) 39-51.

« Introduction à la poésie de l'événement », *Lettres* 1 (1943c) 12-23.

Stendhal. Choix de textes et introduction (Fribourg 1943d).

« Sur Pierre Jean Jouve », *La Semaine littéraire* 8 (1943e) 124-125.

« *Vers majeurs* de Pierre Jean Jouve », *Suisse contemporaine* 3 (1943f) 278-282.

« Figures de Franz Kafka », préface à la traduction de : Franz Kafka, *La colonie pénitentiaire. Nouvelles suivies d'un Journal intime* (Paris/Fribourg 1945a) 9-67.

« Sur les ruines de Sodome », *Suisse contemporaine* 2 (1945b) 86-96.

« Interrogatoire du masque », *Suisse Contemporaine* 2, 3, 4 (1946a) 153-159, 209-221, 358-376.

« Situation de Pierre Jean Jouve », in : Paul Alexandre/Marc Eigeldinger/Jean Starobinski, *Pierre Jean Jouve, poète et romancier* (Neuchâtel 1946b) 9-53.

« Essai de définition », *Confluences* 15-17 (1947a) (=Bilan juif) 43-53.

Intervention au « Quatrième entretien, présidé par M. Victor Martin », in : *L'esprit européen : Textes RIG 1946* (Neuchâtel 1947b) 237-241.

« Le rêve architecte. À propos des intérieurs dans l'œuvre de Kafka », *Lettres* 23 (1947c) 24-33.

Intervention au « Septième entretien, présidé par M. Ernest Ansermet », in : *Progrès technique et progrès moral : Textes RIG 1947* (Neuchâtel 1948) 467-469.

Intervention au « Huitième entretien, présidé par M. Marcel Raymond », in : *Pour un nouvel humanisme : Textes RIG 1949* (Neuchâtel 1949a) 391-392.

« Le Bonheur (Royaumont 1949) », *Journal de Genève* (10 septembre 1949b) 3.

Intervention au « Deuxième entretien, présidé par M. Antony Babel », in : *Les droits de l'esprit et les exigences sociales : Textes RIG 1950* (Neuchâtel 1950a) 184-185.

« Note sur le judaïsme de Kafka », *Les Cahiers du Sud* (1950b) (=Aspects du génie d'Israël) 287-292.

Direction du « Deuxième entretien » et plusieurs interventions, in : *La connaissance de l'homme au XX^e siècle : Textes RIG 1951* (Neuchâtel 1951a) 189-215, 221, 236, 255, 259, 260, 265, 272, 274, 276, 277, 295.

- « Stendhal pseudonyme », *Les Temps modernes* 72 (1951b) 577-617.
- « Une théorie soviétique de l'origine nerveuse des maladies », *Critique* 47 (1951c) 348-362.
- « La sagesse du corps et la maladie comme égarement : le stress », *Critique* 59 (1952a) 347-360.
- « Premier entretien » et plusieurs interventions, in : *L'homme devant la science : Textes RIG 1952* (Neuchâtel 1952b) 175-195, 341, 346, 352, 363.
- « La connaissance de la vie », *Critique* 75-76 (1953a) 777-791.
- Montesquieu par lui-même. Images et textes présentés par Jean Starobinski* (Paris 1953b).
- « Descartes et la médecine », *Synthèses* 80 (1953c) 333-338.
- « Montaigne », in : Maurice Merleau-Ponty (éd.), *Les Philosophes célèbres* (Paris 1956a) 188-193.
- L'idée d'organisme* (Paris 1956b). Publication non autorisée.
- Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle* (Paris 1957a).
- « Mise en place », *La Parisienne* 44 (1957b) 541-543.
- « Des taches et des masques », *Critique* 135-136 (1958) 792-804.
- « Psychanalyse et critique littéraire », *Arguments* 12-13 (1959) 37-41.
- Histoire du traitement de la mélancolie, des origines à 1900* (Bâle 1960).
- « Maurice Merleau-Ponty : "Je ne peux pas sortir de l'être" », *Gazette de Lausanne* (27 mai 1961) 13 et 19.
- « La mélancolie de l'anatomiste », *Tel Quel* 10 (1962) 21-29.
- Histoire de la médecine* (Lausanne 1963a).
- « La nostalgie : théories médicales et expression littéraire », in : *Transactions of the First International Congress on Enlightenment* (Genève 1963b) 1505-1518.
- L'invention de la liberté* (Genève 1964).
- « Réponse de Jean Starobinski », *Feuille centrale de Zofingue* 2 (1965).
- « Le concept de nostalgie », *Diogène* 54 (1966a) 92-115.
- « La Rochefoucauld et les morales substitutives », *NRF* 163, 164 (1966b) 16-34, 211-229.
- « Psychanalyse et critique littéraire », *Preuves* 181 (1966c) 21-32.
- « Hamlet et Freud », *Les Temps Modernes* 253 (1967a) 2113-2135.
- « Ironie et mélancolie : Gozzi, Hoffmann, Kierkegaard », in : Vittore Branca (éd.), *Sensibilità e razionalità nel Settecento II* (1967b) 423-462.
- « Sur la fonction de la parole dans la théorie médicale de l'époque romantique », *Médecine de France* 205 (1969) 9-12.

- « Freud, Breton, Myers », *L'Arc* 34 (1968) (=Freud) 87-96, maintenant in: Marc Eigeldinger (éd.), *André Breton* (Neuchâtel 1970a) 153-171.
- La relation critique* (Paris 1970b).
- Portrait de l'artiste en saltimbanque* (Genève 1970c).
- « Considérations sur l'état présent de la critique littéraire », *Diogène* 74 (1971a) 62-95.
- Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, nouvelle édition, suivie de *Sept essais sur Rousseau* (Paris 1971b).
- « La maladie de Rousseau », *Médecine de France* 124 (1961) 7-12, maintenant in: Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, nouvelle édition, suivie de *Sept essais sur Rousseau* (Paris 1971c) 434-438.
- « Parler avec la voix du jour » in: Pierre Jaccottet, *Poésie 1946-1967* (Paris 1971d) 7-22.
- « L'histoire littéraire et les méthodes », in: *Littérature, histoire, linguistique : recueil d'études offert à Bernard Gagnebin* (Lausanne 1973a) 107-118.
- 1789 : Les emblèmes de la raison* (Paris 1973b).
- « La littérature. Le texte et l'interprète », in: Jacques Le Goff/Pierre Nora (éds), *Faire de l'histoire*, II (Paris 1974a) 168-182.
- Trois fureurs* (Paris 1974b).
- « The dominant doctor », recension de Owsei Temkin, *Galenism, The New York Review of Books* 11 (1975) 15-18.
- « Gazing at Death », recension de Michel Foucault, *Naissance de la clinique, The New York Review of Books* 21-22, (1976a) 18-22.
- « La prose du voyage », *L'Arc* 66 (1976b) 3-8.
- « La littérature et l'irrationnel », *Cahiers roumains d'études littéraires* 2 (1974) 4-15, maintenant in: Raymond Aron, *Penser dans le temps. Mélanges offerts à Jeanne Hersch*, Lausanne (1977a) 173-185.
- « Langage poétique et langage scientifique », *Diogène* 100 (1977b) 139-157.
- « Le monde physionomique », in: Henri Michaux. *Catalogue de l'exposition du Centre Georges Pompidou* (Paris 1978a) 65-67.
- « Yves Bonnefoy et le souci du monde », *Bulletin du Centre protestant d'études* 7 (1978b) 5-16.
- « Préface », in: Georges Poulet, *Les métamorphoses du cercle* (Paris 1979a).
- « Yves Bonnefoy, la poésie entre deux mondes », *Critique* 350 (1979b) 505-522.
- « Avant-propos », *Ressac* 1 (1980a) (=Anthologie Jeune poésie) I-V.
- « La parole juste », *SUD* 32-33 (1980b) 95-97.
- « L'échelle des températures. Lecture du corps dans *Madame Bovary* », *Le Temps de la réflexion* 1 (1980c) 145-183.

- « Le passé de la passion. Textes médicaux et commentaires », *Nouvelle Revue de psychanalyse* 21 (1980d) 51-76.
- « Segalen aux confins de la médecine », in: Victor Segalen, *Le clinicien ès lettres*, (Montpellier 1980e) 7-36.
- « Brève histoire de la conscience du corps », *Revue française de psychanalyse* 2 (1981a) (= *Colloque de Deauville: les problèmes du corps*) 261-279.
- « Sur la chlorose », *Romantisme* 31 (1981b) 113-130.
- « L'immortalité mélancolique », *Le Temps de la réflexion* 3 (1982a) 231-251.
- Montaigne en mouvement* (Paris 1982b).
- « L'ordre du jour », *Le Temps de la réflexion* 4 (1983) 101-125.
- « La double légitimité », *Revue internationale de philosophie* 150 (1984) 231-244.
- « Préface », in: Ernst Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau* (Paris 1987) I-XIX. Claude Garache (Paris 1988).
- Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières* (Paris 1989a).
- « Préface » in: Ernest Ansermet, *Les fondements de la musique dans la conscience humaine et autres écrits* (Paris 1989b) III-XIV.
- Table d'orientation. L'auteur et son autorité* (Lausanne 1989c).
- The Living Eye* (Cambridge-London 1989d).
- « Who Is Mad? The Exchange between Hippocrates and Democritus », in: Paul Williams/Greg Wilkinson/Kenneth Rawnsley (éds), *The Scope of Epidemiological Psychiatry. Essays in Honour of Michael Shepherd* (London, New York 1989e) 15-22.
- « Cadavres interpellés. Fiction, mortalité, épreuve du temps chez Baudelaire », *Nouvelle Revue de psychanalyse* 41 (1990) 69-81.
- « Ponts sur le vide », *Littérature* 85 (1992a) 10-17.
- « Portrait de Georges Poulet », *Revue des sciences morales et politiques* 1 (1992b) 169-174.
- « Médecine et antimédecine », *Cahiers de la Faculté de médecine* 13 (1986) 11-22, maintenant in: *Le Genre humain* 27 (1993) 9-22.
- « La fabrique sur la rivière », *Lettere Italiane* 3 (1994a) 255-264.
- « Le regard des statues », *Nouvelle Revue de psychanalyse* 50 (1994b) (= *L'Inachèvement*) 46-64.
- « Michael Shepherd », *The Lancet* 8976 (1995a) 694.
- « Le partage des savoirs », in: Michel Porret/François Rosset (éds), *Le jardin de l'esprit. Textes offerts à Bronisław Baczko* (Genève 1995b) 199-216.
- « Remerciement », in: *Università degli studi di Urbino. Facoltà di lingue e letterature straniere. Laurea honoris causa a Jean Starobinski* (Urbino 1995c) 11-21.

« “Apprenez mieux mon dictionnaire” : des excuses de Rousseau aux interprétations de Freud », in: Ulrich Stadler (éd.), *Zwiesprache: Beiträge zur Theorie und Geschichte des Übersetzens* (Stuttgart/Weimar 1996a) 287-300.

« La présence au monde », in: *Incertaine planète: Textes RIG 1995* (Neuchâtel 1996b) 15-32.

« L’usage des revues », *La Revue des revues* 21 (1996c) 5-9.

Action et réaction. Vie et aventures d’un couple (Paris 1999a).

L’Œil vivant [1961] (Paris 1999b).

« Préface » in: Maurice Chappaz, *Partir à vingt ans* (Genève 1999c) 7-18.

« Images du corps », in: Pierre Starobinski (éd.), *Le corps, miroir du monde: voyage dans le musée imaginaire de Nicolas Bouvier* (Carouge/Genève 2000) 8-17.

« Acheronta movebo », *L’écrit du temps* 11 (1986) 3-14, nouvelle version in: Jean Starobinski/Ilse Grubrich-Simitis/Mark Solms, *Hundert Jahre « Traumdeutung » von Sigmund Freud. Drei Essays* (Frankfurt a. M. 1999) 7-34, puis reprise avec le titre « Virgile dans Freud » in: Murielle Gagnebin/Christine Savinel (éds), *Starobinski en mouvement* (Seysssel 2001a) 373-402.

« La perfection, le chemin, l’origine », *Conférence* 5 (1997) 167-197, maintenant in: Murielle Gagnebin/Christine Savinel (éds), *Starobinski en mouvement* (Seysssel 2001b) 471-491.

La relation critique (Paris 2001c).

Le poème d’invitation (Genève 2001d).

« Préface », in: Juan Rigoli, *Lire le délire. Aliénisme, rhétorique et littérature en France au XIX^e siècle* (Paris 2001e) 9-12.

« Partie prenante et parti pris », in: Stéphanie Cudré-Mauroux/Olivier Pot (éds), *Georges Poulet parmi nous* (Genève/Berne 2004a) 71-83.

« Préface », in: Pierre Courthion, *D’une palette à l’autre. Mémoires d’un critique d’art* (Genève 2004b) 2 pages non numérotées.

1789: *Les emblèmes de la raison*, édition revue et corrigée (Paris 2006).

« Le Masque », in « Entretiens avec Jean Starobinski. Lire, écouter, parler, écrire », 2 CD (Genève, Lausanne 2010).

Discours pour le Prix de la Fondation pour Genève, 5 mai 2010, propos recueillis par Serge Bimpage, maintenant in: Jean Starobinski, *Notre seul, notre unique jardin* (Genève 2011).

Diderot, un diable de ramage (Paris 2012a).

L’encre de la mélancolie (Paris 2012b).

« Préface » in: Hans R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception* (Paris 1978) 7-19, maintenant in: Jean Starobinski, *Les Approches du sens: essais sur la critique*, édition

établie par Michaël Comte et Stéphanie Cudré-Mauroux, suivie de *À distance de loge, actes du colloque Starobinski 2010* (Genève 2013) 221-240.

Interrogatoire du masque (Paris 2015).

Histoire de la médecine (Genève-Lausanne 2020).

Littérature secondaire

Aglan, Alya, « Des syndicalistes dans la Résistance », *Vingtième siècle* 1 (2000) 119-127.

Anglani, Bartolo, « Jean Starobinski o la malinconia », *Lectures* 14 (1984) 199-211.

Astruc, Pierre, « R.-H. Shryock. Histoire de la médecine moderne », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* 1 (1958) 90-92.

Azouvi, François, « Histoire des sciences ou histoire de mots », *Cahiers pour un temps* 7 (1985) (= *Jean Starobinski*) 85-102.

« Note sur le judaïsme de Jean Starobinski au lendemain du génocide », conférence inédite pour le colloque *À distance de loge*, organisé par Stéphanie Cudré-Mauroux et Juan Rigoli, Berne et Genève, 19-20 novembre 2010.

Bachelard, Gaston, *La psychanalyse du feu* (Paris 1938).

L'eau et les rêves : Essai sur l'imagination de la matière (Paris 1941).

L'air et les songes : Essai sur l'imagination du mouvement (Paris 1943).

« La vocation scientifique de l'âme humaine », in : *L'homme devant la science, Textes RIG 1951* (Neuchâtel 1951) 11-30.

La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective [1934] (Paris 1967).

Barras, Vincent, « Entretien avec Jean Starobinski (à l'occasion de son 70^e anniversaire) », *Médecine et hygiène*, 1862, 1863 (1990), 3294-3297, 3400-3402.

« Jean Starobinski, l'histoire et la médecine », *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 8 (2015) 8-10.

« Une critique engagée : Jean Starobinski et l'histoire de la médecine », in : Jean Starobinski, *Histoire de la médecine* [1963] (Genève-Lausanne 2020) 7-18.

Beldarraín Chaple, Enrique, « Henry E. Sigerist y la medicina social occidental », *Revista Cubana Salud Pública* 1 (2002) 62-70.

Berger, Jean-François/ Emmanuel Rollandet, « Jean Starobinski, les Lumières en héritage », *La Vie protestante* 1 (2016) 12-14.

Bing, François/ Jean-François Braunstein/ Elisabeth Roudinesco (éds), *L'actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique* (Paris 1998).

Blanchot, Maurice, *Le livre à venir* (Paris 1959).

Michel Foucault tel que je l'imagine (Montpellier 1986).

Bonnefoy, Yves, « Y a-t-il une vérité poétique ? » in: Yves Bonnefoy/André Lichnérowicz/Marcel-Paul Schützenberger, *Vérité poétique et vérité scientifique* (Paris 1989) 43-61.

« Goya, Baudelaire et la poésie : entretien avec Jean Starobinski », in: *Yves Bonnefoy*, suivi d'études de John E. Jackson et de Pascal Griener (Genève 2004) 13-47.

Bonnet, Jacques, « Entretien avec Jean Starobinski », *Cahiers pour un temps* 7 (1985) (=Jean Starobinski) 9-23.

Bonnet, Jean-Claude, « À l'écoute de Diderot », *Critique*, 687, 688 (2004) (=Jean Starobinski) 642-649.

Böschenstein, Bernard, « Trois rencontres avec Jean Starobinski », *Critique* 687-688 (2004) (=Jean Starobinski) 716-724.

Brieger, Gert H., « The History of Medicine and the History of Sciences », *Isis* 72 (1981) 537-540.

Brugière, Bernard, « À propos de Mozart : Starobinski et la musique », in: Murielle Gagnebin/Christine Savinel (éds), *Starobinski en mouvement* (Seysssel 2001) 157-173.

Buber, Martin, *Drei Reden über das Judentum* (Frankfurt a. M. 1911).

Ich und Du (Leipzig 1923).

Die Frage an den Einzelnen Berlin 1936).

Buclin, Hadrien, *Les intellectuels de gauche. Critique et consensus dans la Suisse d'après-guerre* (Lausanne 2019).

Butor, Michel, « Bal(l)ade(s) avec Jean Starobinski », in: Murielle Gagnebin/Christine Savinel (éds), *Starobinski en mouvement* (Seysssel 2001) 153-156.

Caillois, Roger, *Le mythe et l'homme* (Paris 1938).

L'homme et le sacré (Paris 1939).

Canguilhem, Georges, « Descartes et la technique », in: Travaux du IX^e Congrès International de Philosophie II : Congrès Descartes (Paris 1937), 77-85.

Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique (1943).

La connaissance de la vie (Paris 1952).

« Introduction », in: Marc Klein, *Regards d'un biologiste* (Paris 1980) VII-XII.

Cima, Annalisa, « Montale inedito : Starobinski », *Forum Italicum. A Journal of Italian Studies* 29 (1995) 114-116.

Coblence, Françoise, « Choses vues, choses entendues », in: Murielle Gagnebin/Christine Savinel (éds), *Starobinski en mouvement* (Seysssel 2001) 101-111.

« Dramaturgies et mythologie freudiennes », *Critique* 687-688 (2004) (=Jean Starobinski) 697-706.

Cohen, Hermann, *Etbik des reinen Willens* (Berlin 1904).

Colangelo, Carmelo, « Il dono dell'altro. Jean Starobinski a colloquio con Carmelo Colangelo » *Leggere* 24 (1990) 20-26.

« Le corps, l'œuvre, la relation. Autour de Starobinski, Merleau-Ponty et l'esthétique phénoménologique », *Études phénoménologiques* 31-32 (2000) 125-143.
Il richiamo delle apparenze. Saggio su Jean Starobinski (Macerata 2001a).

La guerre et les images. Autour des premiers textes de J. Starobinski, in: Murielle Gagnebin/Christine Savinel (éds), *Starobinski en mouvement* (Seysssel 2001b) 346-358.

Jean Starobinski. L'apprentissage du regard (Genève 2004).

« Cours donnés par Jean Starobinski à la Faculté des lettres de l'Université de Genève 1958-1985 », *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 2 (2009), p. 13-16.

« "L'histoire des idées ou l'archéologie du savoir..." », in: Jean Starobinski, *Les Approches du sens: essais sur la critique*, édition établie par Michaël Comte et Stéphanie Cudré-Mauroux, suivi de *À distance de loge, actes du colloque Starobinski 2010* (Genève 2013) 423-437.

« Jean Starobinski, il "gusto del movimento" », *Politics. Rivista di studi politici* 11 (2019) 105-111.

Comte, Michaël, « Pour un retour aux sources: le mémoire de licence de Jean Starobinski », *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 2 (2009) 16-19.

Contat, Michel, « Jean Starobinski sur la ligne Paris-Genève-Milan », *Le Monde* (28 avril 1989) 24.

Courthion, Pierre, *D'une palette à l'autre. Mémoires d'un critique d'art* (Genève 2004).

Cudré-Mauroux, Stéphanie, « La Bibliothèque comme un ars memoriae. Dialogue avec Jean Starobinski », *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 3 (2010) 18-21.

« Matérialité d'un fonds d'archives: traiter, écouter, interpréter... Pierre Jean Jouve chez Jean Starobinski », *Littérature* 161 (2011) 113-122.

« 1942-2010. Jean Starobinski lecteur de Pierre Jean Jouve », in: Jean Starobinski, *Les Approches du sens: essais sur la critique*, édition établie par Michaël Comte et Stéphanie Cudré-Mauroux, suivi de *À distance de loge, actes du colloque Starobinski 2010* (Genève 2013) 465-483.

« La bibliothèque de Jean Starobinski, ce jardin ensauvagé », in: Olivier Belin/Catherine Mayaux/Anne Verdure-Mary, *Bibliothèques d'écrivains. Lecture et création, histoire et transmission* (Torino 2018) 90-105.

Danou, Gérard, « Sur une photographie d'un jeune homme en médecin, ou de l'expérience clinique à l'expérience critique », in: Murielle Gagnebin/Christine Savinel (éds), *Starobinski en mouvement* (Seyssel 2001) 228-234.

Deranty, Jean-Philippe/Stéphane Haber, « Philosophie de l'histoire et théorie du parti chez Sartre et Merleau-Ponty », *Actuel Marx* 46 (2009) 52-66

Derrida, Jacques, *De la grammatologie* (Paris 1967).

Dousse, Michel/Simon Roth, « Jean Starobinski et la LUF : entretien avec Michel Dousse et Simon Roth », in: Michel Dousse/Simon Roth, *Walter Eglhoff et la LUF (1935-1953) : une librairie idéale, une aventure éditoriale* (Fribourg 1999a) 77-85.

Walter Eglhoff et la LUF (1935-1953) : une librairie idéale, une aventure éditoriale (Fribourg 1999b).

Edelstein, Ludwig, *The Hippocratic Oath. Text, Translation, Interpretation* (Baltimore 1943).

Ellrodt, Robert, « Réflexions sur la critique et la poétique », in: Murielle Gagnebin/Christine Savinel (éds), *Starobinski en mouvement* (Seyssel 2001) 181-194.

Emmanuel, Pierre, *La colombe* (Fribourg 1942).

Englebert, Jérôme, « Bachelard, Kuhn et Starobinski : note sur une épistémologie masquée », *Le Cercle herméneutique* 20-21 (2013) 159-170.

Ferrari, Guido, *Jean Starobinsky* [sic], *La maschera e l'uomo* (Bellinzona 1990).

Flexner, Simon/James Th. Flexner, *William Henry Welch and the Heroic Age of American Medicine* (New York 1941).

Forycki, Remi, « Stendhal autobiographe selon Jean Starobinski », in: Henryk Chudak, Alain Grosrichard, Joanna Żurowska, *Bilan de l'école de Genève. Actes du colloque polono-suisse de Varsovie, mai 1992* (Varsovie 1995) 109-116.

Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir* (Paris 1969).

« Introduction », in: Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological* (Boston 1978), maintenant in: Michel Foucault, *Dits et écrits* III (Paris 1994) 429-442.

Genette, Gérard, *Figures III* (Paris 1972).

Goldstein, Kurt, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen* [1934], trad. française *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine* (Paris 1951).

« Notes on the Development of my Concepts », in: Kurt Goldstein, *Selected Papers/Ausgewählte Schriften* (Den Hague 1971) 1-12.

Goncourt, Jules de/Edmond de Goncourt, *Germinie Lacerteux* (Paris 1865).

Gouhier, Henri, *Essais sur Descartes* (Paris 1937).

- Guitard, Eugène-Humbert**, « Georges Sarton, Henri E. Sigerist et Charles Beaulieux », *Revue d'histoire de la pharmacie* 154 (1957) 121.
- Gurwitsch, Aron**, « Einleitung », in: Kurt Goldstein, *Selected papers/Ausgewählte Schriften*, (Den Hague 1971) I-XXIV.
- Harder, Johann J.**, *Dissertatio medica de nostalgia* [1688], trad. anglaise *Bulletin of History of Medicine* 2 (1934) 376-391.
- Hässig, Claus**, « Entretien avec le professeur Jean Starobinski, président des Rencontres internationales de Genève », in: Claus Hässig, 1945-1995. *Cinquante ans des Rencontres internationales de Genève* (Genève 1995) 51-70.
- Hersant, Yves**, « Le prince «au cœur vêtu de noir» », *Critique* 687-688 (2004) (=Jean Starobinski) 611-619.
- Hillis Miller, Joseph**, *Charles Dickens. The World of His Novels* (London/Cambridge 1958).
- « The Literary Criticism of Georges Poulet », *Modern Language Notes* 79 (1963) 471-488.
- Hollier, Denis** (éd.), *Le collègue de sociologie (1937-1939)* (Paris 1979).
- Jackson, John E.**, « Starobinski et Baudelaire : une affaire de distance », in Murielle Gagnebin/Christine Savinel (éds), *Starobinski en mouvement* (Seysssel 2001) 112-121.
- Jauss, Hans R.**, « Jean Starobinski et l'archéologie de la modernité », *Cahiers pour un temps* 7 (1985) (=Jean Starobinski) 113-128.
- Jeanneret, Michel**, « L'école de Genève ? » in Claude Pichois, Marc Fumaroli, Sylvain Menant (éds), *L'histoire littéraire hier, aujourd'hui et demain, ici et ailleurs* (Paris 1995) 54-64.
- Jouve, Pierre Jean**, *Vagadu* (Paris 1931).
- Histoires sanglantes, moments d'une psychanalyse* (Paris 1932).
- Sueur de sang* (Paris 1933).
- « Préface », in: Pierre Emmanuel, *La colombe* (Fribourg 1942).
- Jullien, François**, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse* (Paris 2012).
- Koyré, Alexandre**, *Du monde clos à l'univers infini* (Paris 1973).
- Kuhn, Roland**, *Phénoménologie du masque à travers le test de Rorschach* (Paris 1954).
- Lawall, Sarah N.**, *Critics of Consciousness. The Existential Structures of Literature* (Cambridge 1968).
- Lejeune, Philippe**, *Le pacte autobiographique* (Paris 1975).
- Lovejoy, Arthur O.**, « Nature as Aesthetic Norm », *Modern Language Notes* 42 (1927) 444-450, maintenant in: Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore 1948a) 69-77.

« The Historiography of Ideas », *Proceedings of American Philosophical Society* 4 (1938), maintenant in : Arthus O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore 1948b) 1-13.

The Great Chain of Being (Cambridge 1961).

Macé, Gérard, *La parole est moitié à celui qui parle... Entretiens avec Gérard Macé* (Genève 2010).

Macé, Marcel, « La forme du jour », *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 5 (2012) 3-7.

Magliola, Robert, *Phenomenology and Literature. An Introduction* (West Lafayette 1977).

Man, Paul de, *Blindness and Insight* (New York 1971).

Maulpoix, Jean-Michel (éd.), *Choix de poèmes de Paul Celan* (Paris 2009).

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945).

« Préface » in : Angelo Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne* (Paris 1960) 276-284.

Méhot, Pierre-Olivier, « Jean Starobinski et la rationalité de la médecine », *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 12 (2019) 8-13.

Montaigne, Michel de, *Essais* I (Paris 1967).

Montfalcon, Jean-Baptiste, « Médecin », in : Charles-Louis-Fleury Panckoucke (éd.), *Dictionnaire des sciences médicales XXXI* (Paris 1819), 19.

Müller, Christian (éd.), *Portraits de psychiatres romands* (Lausanne 1995).

Nicolson, Marjorie H., *The Breaking of a Circle* (Evanston 1950).

Nietzsche, Friedrich, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* (Chemnitz 1881).

Die fröhliche Wissenschaft « la gaya scienza » (Chemnitz 1882).

Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (Leipzig 1886).

Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert (Leipzig 1888).

Ecce Homo. Wie man wird, was man ist (Leipzig 1908).

Paulhan, Claire (éd.), *De Pontigny à Cerisy : un siècle de rencontres intellectuelles* (Paris 2002).

Pistone, Danièle, « Jean Starobinski ou la musique cachée », in : Murielle Gagnebin/Christine Savinel (éds), *Starobinski en mouvement* (Seysssel 2001) 174-180.

Pogliano, Claudio, « Il bilinguismo imperfetto di Jean Starobinski », *Intersezioni* 1 (1990) 171-183.

Pot, Olivier, « Georges Poulet ou une totalité ouverte », in : Stéphanie Cudré-Mauroux/Olivier Pot (éds), *Georges Poulet parmi nous* (Berne-Genève 2004) 9-33.

« La mélancolie comme forme symbolique », in: Henryk Chudak/Alain Grosrichard/Joanna Żurowska, *Bilan de l'école de Genève. Actes du colloque polono-suisse de Varsovie, mai 1992* (Varsovie 1995) 29-48.

Poulet, Georges, *La distance intérieure. Études sur le temps humain II* (Paris 1952).

« Préface » in: Jean-Pierre Richard, *Littérature et sensation* (Paris 1954) 3-14.

Les métamorphoses du cercle (Paris 1961).

La conscience critique (Paris 1971).

Poulet, Georges/ Marcel Raymond *Correspondance 1950-1977* (Paris 1981).

« Jean Starobinski et le thème de la distance », *Cahiers pour un temps* 7 (1985) (=Jean Starobinski) 27-36.

Raymond, Marcel, De *Baudelaire au surréalisme. Essai sur le mouvement poétique contemporain* (Paris 1933).

Le sens de la qualité. Propos sur la culture et la situation de l'homme (Genève 1948).

Le sel et la cendre (Lausanne 1970).

Reichler, Claude, « La bibliothèque de Jean Starobinski », *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 3 (2010) 12-17.

Rigoli, Juan, *Lire le délire. Aliénisme, rhétorique et littérature en France au XIX^e siècle* (Paris 2001).

Ritter, Joachim, « Aesthetik », in: Joachim Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I (Basel 1971) 555-580.

« Landschaft » [1963], in: Joachim Ritter, *Subjektivität* (Frankfurt a. M. 1974) 141-163.

Rosenthal, David, « Introduction to Manfred Bleuler's *The Offspring of Schizophrenics* », *Schizophrenia Bulletin* 8 (1974) 93-107.

Rougemont, Denis de, *L'amour et l'occident* [1939] (Paris 1972).

Rousseau, Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire*, « Huitième promenade », in: Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes IV* (Genève-Paris 2012a) 563-576.

« Préface d'une seconde lettre à Bordes », in: Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes IV* (Genève-Paris 2012b) 653-659.

Œuvres complètes III (Genève-Paris 2012c).

Rueff, Martin, « Ethos et logos: la parole de Rousseau dans l'œuvre de Jean Starobinski », *Critique* 791 (2013-2014) 312-330.

Sábado Novau, Marta, « Jean Starobinski et la psychanalyse: un état des lieux », *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 11 (2018) 3-7.

Sartre, Jean-Paul, « Un Nouveau mystique », *Cahiers du Sud* 260, 261, 262 (1943) 783-790, 866-886, 988-994.

Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale* [préface et édition de Charles Bally et Albert Sechehaye, avec la collaboration d'Albert Riedlinger], (Lausanne-Paris 1916).

Scheer, Alice, « Starobinski chez Skira : représentation, illustration, déplacements », *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 7 (2014) 5-7.

Schneider, Michel, « Au miroir de la musique », *Critique* 687-688 (2004) (=Jean Starobinski) 601-610.

Shepherd, Michael, *Handbook of Psychiatry* (New York 1983).

« Jean Starobinski », *The Lancet* 8536 (1987) 798.

Conceptual Issues in Psychological Medicine (London 1990).

Shryock, Richard H., *The Development of Modern Medicine An Interpretation of the Social and Scientific Factors* (Philadelphia 1936).

« The Historian Looks at Medicine », *Bulletin of the Institute for the History of Medicine* 5 (1937) 887-894.

Sigerist, Henry E., *Einführung in die Medizin* [1931], trad. française *Introduction à la médecine* (Paris 1932).

Socialized Medicine in the Soviet Union (New York 1937).

Medicine and Human Welfare (Yale 1941).

A History of Medicine I. Primitive and Archaic Medicine (New York 1951).

A History of Medicine II. Early Greek, Hindu, and Persian Medicine (New York 1961).

Spinoza, Baruch, *Ethica*, in: Baruch Spinoza, *Opera posthuma* (Amsterdam 1677).

Spitzer, Leo, *Essays in Historical Semantics* (New York 1948).

« À propos de *La Vie de Marianne*. Lettre à M. Georges Poulet », *Romanic Review* 44 (1953), 102-126.

Temkin, Owsei, *The Falling Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology* (Baltimore 1971).

« Zur Geschichte von Moral und Syphilis », *Archiv für Geschichte des Medizin* 19 (1927) 331-340, trad. anglaise in: Owsei Temkin, *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine* (Baltimore 1977a) 472-484.

« An Essay on the Usefulness of Medical History for Medicine », *Bull. Hist. Med.* 19 (1946) 9-47, maintenant in: Owsei Temkin, *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine* (Baltimore 1977b) 68-100.

« Metaphors of Human Biology », in: Robert C. Stauffer, *Science and Civilization* (Madison 1949) 169-194, maintenant in: Owsei Temkin, *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine* (Baltimore 1977c) 271-283.

« An Historical Analysis of the Concept of Infection », in : George Boas (éd.) *Studies in Intellectual History* (Baltimore 1953) 123-147, maintenant in : Owsei Temkin, *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine* (Baltimore 1977d) 456-471.

« On the Interrelationship of the History and the Philosophy of Medicine » *Bull. Hist. Med.* 30 (1956) 241-251, maintenant in : Owsei Temkin, *The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine* (Baltimore 1977e) 101-109.

The Double Face of Janus and Other Essays in the History of Medicine (Baltimore 1977f).

Trucchio, Aldo, « Jean Starobinski, lecteur de Gaston Bachelard au début des années 1950 », *Bulletin du Cercle d'études Jean Starobinski* 6 (2013) 8-9, 15-16.

« Genève et la Résistance. Jean Starobinski et les éditions romandes des années 1940 » *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 7 (2014a) 11-14.

« Jean Starobinski e la storia della medicina », *S&F: Web rivista di scienza e filosofia* 11 (2014b) 84-101.

« Le langage esthétique au service de la pratique médicale », *Bulletin du Cercle d'études Jean Starobinski* 8 (2015) 11-14.

Uexküll, Jacob von, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* [1934], trad. française *Mondes animaux et monde humain* suivi de *La théorie de la signification* (Paris 1965).

Valéry, Paul, *Œuvres complètes* I (Paris 1957).

Cahiers I (Paris 1973).

Vidal, Fernando, « Jean Starobinski: The History of Psychiatry as the Cultural History of Consciousness », in : Mark S. Micale/Roy Porter (éds), *Discovering the History of Psychiatry* (New York 1994) 135-154.

« Una historia cultural de la consciencia » », in : Jean Starobinski, *Razones del cuerpo* (Valladolid 1999) 9-25.

« La "fine peau" de l'apparence : style et présence au monde chez Jean Starobinski », in : Murielle Gagnebin/Christine Savinel (éds), *Starobinski en mouvement* (Seyssel 2001) 216-227.

« L'expérience mélancolique au regard de la critique », in : Jean Starobinski, *L'encre de la mélancolie* (Paris 2012) 625-639.

« L'arc-en-ciel de la mélancolie. Quelques pistes dans l'œuvre de Jean Starobinski », *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 6 (2013a) 3-7.

« La vue d'ensemble délivre de l'inquiétude ». Notes sur un thème starobinskien », in: Jean Starobinski, *Les Approches du sens: essais sur la critique*, édition établie par Michaël Comte et Stéphanie Cudré-Mauroux, suivi de *À distance de loge, actes du colloque Starobinski 2010* (Genève 2013b) 395-409.

« Jean Starobinski: historien de la médecine? », *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 8 (2015) 3-8.

« Les raisons du corps selon Jean Starobinski », *S&F: Web rivista di scienza e filosofia* 23 (2020) 309-335.

Vuilleumier, Marc, « La surveillance politique à Genève: quelques cas 1920-1934 », *Studien und Quellen/études et sources/Studi e fonti* 26 (2000) 239-272.

Wahl, Jean, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine* (Paris 1932).

« La Scène capitale par Pierre Jean Jouve », *La Nouvelle Revue française* 270 (1936a) 118-120.

« Sueur de sang par Pierre Jean Jouve », *La Nouvelle Revue française* 268 (1936b) 432-434.

Weil, Éric, *Logique de la philosophie* (Paris 1950).

Philosophie politique (Paris 1956)

Weizsäcker, Viktor von, *Der Gestaltkreis* [1933], trad. française *Le cycle de la structure* (Paris 1958).

Wiedemann, Barbara (éd.), *Paul Celan. Die Goll-Affäre: Dokumente zu einer « Infamie »* (Berlin 2000).

Wilson, Daniel J., *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligibility* (Chapel Hill 1980).

Zanetta, Julien, « Entre Genève et Baltimore. Jean Starobinski à Johns Hopkins » *MLN* 4 (2009) 986-995.

Zenkine, Serge, « La matière des idées. Dialogue avec Serge Zenkine », *Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski* 4 (2011) 4-11.

Index nominum

A – B

- Ackerknecht, Erwin**, p.93n268, p.97n281, p.122
- Adorno, Theodor**, p.42, p.183
- Alexandre, Paul**, p.217
- Anglani, Bartolo**, p.154n86, p.155n86, p.222
- Ansermet, Ernest**, p.129n3, p.217, p.220
- Aristote**, p.57, p.68, p.92
- Aschoff, Ludwig**, p.55
- Aubert, Claude**, p.27
- Augustin d'Hippone**, p.92
- Azouvi, François**, p.12, p.12n6, p.50n115, p.51n115, p.53, p.53n123, p.154n84
- Bachelard, Gaston**, p.25, p.43, p.55-57, p.57n136-138, p.58, p.58n142/144, p.59, p.61, p.62n155, p.63, p.63n163, p.64, p.76n198, p.86, p.90, p.98, p.113n319, p.125, p.131, p.154, p.222, p.225, p.230
- Bacon, Francis**, p.57, p.92
- Bally, Charles**, p.123, p.229
- Balthus (Balthasar Klossowski)**, p.27
- Balzac, Honoré de**, p.159
- Barras, Vincent**, p.9, p.12-13, p.13n7/8, p.45n96, p.64n166, p.83n216, p.96n277, p.148n70, p.222
- Barth, Karl**, p.35
- Barthes, Roland**, p.83n220
- Bataillard, Aloys**, p.27
- Bataille, Georges**, p.27, p.29, p.29n33, p.42, p.198

- Bath-Ami, Miriam, p.50n111, p.216
- Baudelaire, Charles, p.21, p.39n67, p.107n300, p.135, p.155, p.156, p.166, p.168, p.170, p.175, p.179, p.220, p.223, p.226, p.228
- Beauvoir, Simone de, p.27
- Béguin, Albert, p.27, p.86
- Benda, Julien, p.33
- Berdiaeff, Nicolas, p.35
- Bergson, Henri, p.50, p.56, p.57n137
- Bernanos, Georges, p.33
- Bernard, Claude, p.98, p.123, p.149, p.160, p.175
- Bichat, Xavier, p.98
- Binswanger, Ludwig, p.104n295, p.111, p.113n319
- Blake, William, p.176n137, p.184, p.189
- Blanchot, Maurice, p.86, p.122, p.122n345, p.147n68, p.211, p.223
- Bleuler, Manfred, p.104, p.104n295, p.228
- Boas, Georges, p.83, p.91, p.230
- Bolle, Louis, p.27
- Bonnefoy, Yves, p.200-201, p.201n223/224, p.202, p.202n227/228, p.203, p.207, p.207n5, p.212, p.219, p.223
- Bouvier, Nicolas, p.6, p.148, p.221
- Bovard, René, p.27
- Bronk, Detlev, p.97, p.279
- Brooke, Robert, p.134
- Brouillet, André, p.160
- Brunschvicg, Léon, p.98
- Buber, Martin, p.52, p.52n122, p.53, p.223
- Buffon, Georges-Louis Leclerc, comte de, p.128n1
- Burrus, Henri, p.27

C

- Caillois, Roger, p.39n67, p.42, p.223
- Calvino, Italo, p.121n344
- Campagnolo, Umberto, p.32

- Canguilhem, Georges, p.55-56, p.56n134, p.64-65, p.65n168, p.66, p.66n171, p.67, p.67n177, p.68, p.68n179, p.72, p.76, p.76, p.76n198, p.80, p.89-90, p.93, p.98, p.118, p.143, p.154, p.222, p.223, p.225
- Cassirer, Ernst, p.68n180, p.69n180, p.71, p.123, p.138, p.140-141, p.198, p.198n212, p.220
- Celan, Paul, p.105-106, p.106n298, p.209, p.227, p.231
- Chappaz, Maurice, p.27, p.221
- Charcot, Jean-Martin, p.98, p.160
- Chenevière, Jacques, p.20n5, p.216
- Cherniss, Harold, p.91
- Chinard, Gilbert, p.91
- Claudé, Paul, p.168
- Cohen, Hermann, p.50n113, p.224
- Colangelo, Carmelo, p.9, p.14, p.14n12, p.40n70, p.49n109, p.71n186, p.89n257, p.119n338, p.121n343, p.123, p.123n350, p.126n375, p.127n1, p.169n116, p.183n153, p.195n199, p.196n206, p.224
- Comte, August, p.98
- Comte, Michaël, p.32n43, p.222, p.224, p.231
- Condillac, Étienne Bonnot de, p.207
- Constant, Benjamin, p.127n1
- Contat, Michel, p.19n4, p.56n135, p.201n224, p.224
- Contini, Gianfranco, p.28-29
- Corbaz, Aloïse, p.104
- Cotard, Jules, p.165-166, p.169, p.174, p.178
- Cottier, Georges, p.43n88, p.52
- Courthion, Pierre, p.26, p.26n28, p.27, p.28, p.221, p.224
- Courthion, Pierrette, p.20n5, p.26, p.27
- Croce, Benedetto, p.33
- Cudré-Mauroux, Stéphanie, p.9, p.21n6, p.128n2, p.221-222, p.224, p.227, p.231

D – F

- Derrida, Jacques, p.147n68, p.148n68, p.225
- Descartes, René, p.45-46, p.46n101, p.47, p.48n107, p.57, p.61, p.65-67, p.83, p.123n1, p.148, p.215-218, p.223, p.225

- Diderot, Denis, p.117, p.135, p.191-192, p.192n184, p.221, p.223
- Dostoïevski, Fiodor, p.52, p.98-99, p.99n286
- Driesch, Hans, p.98
- Dubuffet, Jean, p.104
- Dumont, Paul-Émile, p.91
- Eddington, Arthur, p.133, p.134
- Edelstein, Ludwig, p.83, p.91, p.93n268, p.96-97, p.97n279/280, p.115, p.225
- Egloff, Walter, p.26n28, p.27, p.225
- Elias, Norbert, p.98
- Éluard, Paul, p.27
- Emmanuel, Pierre, p.22, p.27, p.31, p.225, p.226
- Englebert, Jérôme, p.113n319, p.225
- Esquirol, Jean-Étienne, p.107n299, p.142
- Feise, Ernst, p.91
- Feuerbach, Ludwig, p.169n116
- Fichte, Johann Gottlieb, p.169n116
- Finbert, Elian-Joseph, p.49n111, p.216
- Flaubert, Gustave, p.156, p.159, p.161-162
- Fortini, Franco, p.28, p.28n32, p.29n32, p.216
- Foucault, Michel, p.76, p.76n198, p.77n198, p.118-119, p.119n335, p.120, p.120n341, p.121-122, p.122n346, p.123, p.182n152, p.216, p.219, p.223, p.225
- Freud, Sigmund, p.21, p.23, p.42, p.107-108, p.109n305, p.111n310, p.112, p.112n317, p.113, p.156, p.170, p.172n123, p.177n137, p.218-219, p.221, p.227
- Friedenwald, Harry, p.95n268
- Füssli, Johann Heinrich, p.184, p.189, p.189n173, p.191n178

G-J

- Galien, p.122n347, p.159n93, p.247
- Gall, Franz Joseph, p.158
- Garache, Claude, p.171, p.198n211, p.208, p.220
- Garrison, Fielding H., p.95n268
- Gelb, Adhémar, p.56

- Giacometti, Alberto, p.27
- Gide, André, p.33
- Gilliard, Edmond, p.27, p.36
- Glass, Bentley H., p.91
- Goethe, Johann Wolfgang von, p.184, p.189
- Goldstein, Kurt, p.56, p.68, p.68n180, p.69, p.69n180/182, p.70, p.70n183, p.73-75, p.77, p.89, p.143, p.225-226
- Goll, Yvan, p.106, p.231
- Goncourt, Edmond de, p.160, p.160n97, p.225
- Goncourt, Jules de, p.160, p.160n97, p.225
- Gouhier, Henri, p.33n48, p.46, p.46n97, p.120n341, p.216, p.225
- Goya, Francisco de, p.184, p.189-191, p.191n178, p.223
- Guillemin, Henri, p.20n5
- Gurwitsch, Aron, p.68n180, p.69n180, p.226
- Hahnemann, Samuel, p.158
- Haldas, Georges, p.27-28
- Harvey, William, p.96, p.96n275, p.132
- Hässig, Claus, p.19n3, p.33n49, p.36n58/61, p.172n124, p.226
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, p.169
- Heidegger, Martin, p.52
- Hersch, Jeanne, p.43n88, p.219
- Hertzl, Theodor, p.34n50
- Herxheimer, Gotthold, p.55
- Hillis Miller, Joseph, p.86, p.86n235, p.86n239, p.226
- Hippocrate, p.97, p.154, p.220
- Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus, p.155, p.218
- Horkheimer, Max, p.42, p.183
- Hughlings Jackson, John, p.98
- Husserl, Edmund, p.68n180, p.69n180, p.71
- Huysmans, Joris-Karl, p.156, p.159
- Jankélévitch, Vladimir, p.50n115
- Jaspers, Karl, p.33, p.35, p.52, p.55, p.109, p.109n305/306, p.111

- Jauss, Hans Robert, p.182n152, p.183n153, p.196n201, p.221, p.226
- Jeanneret, Michel, p.87n243, p.226
- Jouve, Pierre Jean, p.20n5, p.21, p.21n6-10, p.22, p.22n11/13, p.23, p.23n17, p.24-25, p.25n27, p.26-27, p.31, p.38, p.40, p.44, p.107, p.201n224, p.207, p.217, p.224, p.226, p.231
- Jullien, François, p.109n306, p.226
- Jung, Carl, 104n295
- K–L
- Kafka, Franz, p.48, 49n109/111, p.50-51, p.51n117, p.52-54, p.54n127, p.108, p.166, p.191n178, p.215, p.217
- Kant, Emmanuel, p.68n180, p.156, p.188
- Kayser, Charles, p.56
- Kerr, Lydia, p.105
- Kierkegaard, Søren, p.52-53, p.155, p.180, p.218
- Klein, Marc, p.56, p.223
- Kojève, Alexandre, p.198
- Koyré, Alexandre, p.83n219, p.90, p.90n259, p.98, p.115, p.154, p.198, p.226
- Kuhn, Roland, p.113n319, p.225, p.226
- La Mettrie, Julien Offray de, p.128n1
- Lachenal, François, p.27
- Laclos, Pierre Ambroise Choderlos de, p.184
- Lacoste, Robert, p.26
- Laforgue, René, p.142
- Lawall, Sarah, p.86, p.86n241, p.226
- Lefebvre, Henri, p.35
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, p.92
- Leriche, René, p.55, p.142
- Lestrangé, Gisèle de, p.106-107, p.209
- Lévis-Mano, Guy, p.27
- Lhermitte, Léon, p.160
- Libra, Pierre, p.42
- Lombroso, Cesare, p.142

Lovejoy, Arthur O., p.81n210, p.83, p.91, p.91n261, p.92, p.92n262-265, p.115, p.128n1, p.226-227, p.231

Lubarsch, Otto, p.55

Lukács, Georg, p.33

Luther, Martin, p.33

M – O

Mallarmé, Étienne dit Stéphane, p.28, p.52, p.164, p.166, p.168

Malone, Kemp, p.91

Malraux, André, p.27

Man, Paul de, p.141, p.141n47-49, p.227

Marcel, Gabriel, p.86

Marivaux (Pierre Carlet), p.85, p.184

Masson, Loys, p.20n5

McCarthy, Joseph, p.81n210, p.97m279

Melville, Herman, p.177n137

Merleau-Ponty, Maurice, p.35, p.37, p.56, p.68, p.70, p.70n183, p.71, p.71n186, p.73-74, p.76n198, p.82n212, p.86, p.89, p.111, p.111n310, p.173, p.196, p.196n206, p.197, p.197n210, p.198, p.208, p.218, p.224, p.225, p.227

Mesmer, Franz-Anton, p.158

Méthot, Pierre-Olivier, p.9, p.63n163, p.227

Michaux, Henri, p.135, p.173, p.198, p.219

Monnerot, Jules, p.42

Montaigne, Michel de, p.82, p.82n212, p.127n1, p.137, p.174-175, p.195, p.195n197, p.218, p.220, p.227

Montale, Eugenio, p.28, p.28n31, p.223

Montandon, Roger, p.28

Montesquieu, Charles Louis de Secondat, baron de La Brède et de, p.29n33, p.78-81, p.98, p.127n1, p.218

Mozart, Wolfgang Amadeus, p.184, p.189, p.191n178, p.223

Napoléon (Napoléon Bonaparte), p.190-191

Nicole, Georges, p.31

Nietzsche, Friedrich, p.93n268, p.94n268, p.99, p.99n286, p.174n130, p.193, p.193n189, p.227

Oliver Rathbone, John, p.96n268

Ortega y Gasset, José, p.33

P – R

Pascal, Blaise, p.208

Picard, Raymond, p.83n220

Pinel, Philippe, p.98, p.107n299

Piranesi, Giovanni Battista, p.184, p.188-189, p.191n178

Platon, p.92

Plotin, p.92

Poe, Edgar Allan, p.168-169

Pogliano, Claudio, p.13, p.13n10, p.43n86, p.227

Pontalis, Jean-Bertrand, p.107n300

Pot, Olivier, p.85, p.85n233, p.197n206, p.198n212, p.221, p.227

Poulet, Georges, p.25, p.33n48, p.81, p.83, p.83n219, p.84-85, p.85n228/231-232, p.86, p.86n235-240, p.87, p.87n246, p.88, p.115, p.141, p.219, p.221-222, p.226-229

Prévert, Jacques, p.27

Rabelais, François, p.127n1

Rank, Otto, p.42

Raymond, Marcel, p.10n1, p.21, p.25, p.25n26, p.26, p.26n28, p.28, p.32-33, p.39n67, p.50n115, p.55, p.55n132, p.78, p.81, p.81n209-210, p.82, p.82n211-212, p.83, p.83n215, p.85, p.85n232, p.86, p.86n235, p.106, p.115, p.115n325, p.127, p.129n3, p.134, p.134n22, p.216-217, p.228

Reil, Johann Christian, p.167

Reverchon, Blanche, p.21, p.52, p.107

Reverdin, Henri, p.43n88

Ribemont-Dessaignes, Georges, p.27

Ribot, Théodule, p.169-170

Ricker, Gustav, p.55

Rigoli, Juan, p.9, p.123n351, p.161n100, p.221, p.222, p.228

Ritter, Joachim, p.133, p.133n19, p.228

Rochefoucauld, François de La, p.40, p.40n72, p.82, p.91n260, p.218

Rorschach, Hermann, p.104, p.104n295, p.113, p.113n319, p.226

Rougemont, Denis de, p.32-33, p.39n67, p.42, p.228

Rousseau, Jean-Jacques, p.15, p.29, p.36n60, p.82, p.84, p.84n225, p.86n235, p.127, p.127n1, p.137-138, p.138n37-38, p.139-141, p.141n47-49, p.142, p.142n49, p.143-144, p.144n57, p.145-147, p.147n68, p.152-153, p.155, p.171, p.186, p.188, p.188n170, p.189n173, p.207, p.218-221, p.228

Rousset, Jean, p.86, p.127

Rueff, Martin, p.9, p.138n37, p.228

S – T

Sábado Novau, Marta, p.107n300, p.228

Sade, Donatien Alphonse François, marquis de, p.128n1, p.188-189, p.191n178

Salis, Jean-Rodolphe de, p.27, p.127

Sarton, George, p.95, p.226

Sartre, Jean-Paul, p.27, p.29n33, p.35, p.41, p.52, p.76n198, p.86, p.225, p.228

Saussure, Ferdinand de, p.95n274, p.123, p.123n349, p.229

Schaerer, René, p.43n88, p.127

Scheler, Max, p.56, p.57n137

Schelling, Friedrich, p.168

Séchéhaye, Albert, p.123, p.229

Segalen, Victor, p.220

Séglas, Jules, p.169-170

Selye, Hans, p.59-62, p.65, p.149

Shawcross, Hartley, p.49

Shepherd, Michael, p.108, p.108n301-303, p.109, p.109n304-305, p.220, p.229

Shryock, Richard H., p.96, p.96n276, p.98, p.222, p.229

Sigerist, Henri, p.93, p.93n268, p.94, p.94n268, p.95, p.95n273-274, p.96, p.96n274-276, p.98, p.122, p.216, p.222, p.226, p.229

Sirman, Jacqueline, p.103

Skira, Albert, p.27, p.29, p.163, p.229

Speransky, Alexei, p.59-62, p.149

Spinoza, Baruch, p.50, p.67, p.67n176, p.92, p.229

Spitzer, Leo, p.25, p.83-85, p.85n227-229, p.88-89, p.115, p.123, p.141, p.153, p.153n83, p.229

Starobinski, Aron, p.33, p.34n50

Steck, Hans, p.104, p.104n295, p.105, p.113n319

- Stendhal (Henri Beyle)**, p.28-30, p.34n50, p.82, p.127n1, p.137-138, p.177n137, p.217-218, p.225
- Stirner, Max**, p.53
- Strehler, Giorgio**, p.27
- Sudhoff, Karl**, p.53n268, p.95
- Temkin, Owsei**, p.83, p.91, p.93n268, p.96-97, p.97n281, p.98, p.98n282-283, p.99, p.99n285-288, p.100, p.100n290, p.101, p.122, p.122n347, p.216, p.219, p.229-230
- Troillet, Maurice**, p.27

U – Z

- Uexküll, Jacob von**, p.55, p.69, p.69n181, p.230
- Uhler, Fred**, p.27
- Ungaretti, Giuseppe**, p.28
- Valéry, Paul**, p.82, p.168, p.171, p.171n118/121, p.172, p.172n122, p.230
- Vauvenargues (Luc Clapier, marquis de)**, p.27, p.127n1
- Vico, Giambattista**, p.208
- Vidal, Fernando**, p.9, p.13, p.13n11, p.172n122, p.176n136, p.179n144, p.195n200, p.206n1, p.230
- Virchow, Rudolf**, p.94n268
- Vittorini, Elio**, p.28
- Vuilleumier, Marc**, p.20n5, p.231
- Wahl, Jean**, p.13n9, p.21, p.21n7, p.33, p.33n48, p.52, p.57n137, p.72, p.86, p.231
- Watteau, Antoine**, p.184
- Weidlé, Wladimir**, p.35
- Weil, Éric**, p.29n33, p.33n48, p.57n137, p.88, p.195n193
- Weizmann, Chaim**, p.34n50
- Weizsäcker, Viktor von**, p.55, p.55n133, p.56, p.73, p.75, p.77, p.231
- Welch, William H.**, p.93, p.93n268, p.225
- Ziegler, Henry de**, p.20n5
- Zola, Émile**, p.98-99, p.99n286, p.156, p.159

Parutions

Bibliothèque d'histoire de la médecine et de la santé

- Le mouvement peut-il guérir? Les usages médicaux de la gymnastique au 19^e siècle*
G. Quin, 352 p., 2019
- Visages. Histoires, représentations, créations*
Édité par L. Guido, M. Hennard Dutheil de la Rochère, B. Maire, F. Panese et N. Roelens, avec un prélude de J.-J. Courtine, XXII et 410 p., 2017
- Les mots du corps. Expérience de la maladie dans des lettres de patients à un médecin du 18^e siècle: Samuel Auguste Tissot*
S. Pilloud, avec une préface par O. Faure, XVIII et 374 p., 2013
- Le compas & le bistouri. Architectures de la médecine et du tourisme curatif. L'exemple vaudois (1760–1940)*
D. Lüthi, avec une préface par A.-M. Châtelet, XXII et 548 p., 2012
- Body, Disease and Treatment in a Changing World. Latin Texts and Contexts in Ancient and Medieval Medicine*
Édité par D. R. Langslow et B. Maire, XVIII et 404 p., 2010
- Anatomie d'une institution médicale. La Faculté de médecine de Genève (1876-1920)*
Ph. Rieder, XII et 392 p., 2009
- Le style des gestes. Corporéité et kinésie dans le récit littéraire*
G. Bolens, avec une préface par A. Berthoz, XIV et 156 p., 2008
- La médecine dans l'Antiquité grecque et romaine*
H. King et V. Dasen, XII et 130 p., 2008
- L'Ombre de César. Les chirurgiens et la construction du système hospitalier vaudois (1840-1960)*
P.-Y. Donzé, avec une préface par J. V. Pickstone, XX et 369 p., 2007
- Medicina, soror philosophiae. Regards sur la littérature et les textes médicaux antiques (1975-2005)*
Ph. Mudry. Édité par B. Maire, avec une préface par J. Pigeaud, XXIV et 545 p., 2006

- La formation des infirmiers en psychiatrie. Histoire de l'école cantonale vaudoise d'infirmières et d'infirmiers en psychiatrie 1961-1996 (ECVIP)*
J. Pedroletti, VIII et 231 p., 2004
- Bâtir, gérer, soigner. Histoire des établissements hospitaliers de Suisse romande*
P.-Y. Donzé, 388 p., 2003
- Visions du rêve*
Édité par V. Barras, J. Gasser, Ph. Junod, Ph. Kaenel
et O. Mottaz, 288 p., 2002
- Rejetées, rebelles, mal adaptées. Débat sur l'eugénisme. Pratique de la stérilisation non volontaire en Suisse romande au 20^e siècle*
G. Heller, G. Jeanmonod et J. Gasser, 482 p., 2002
- Médecins voyageurs. Théorie et pratique du voyage médical au début du 19^e siècle*
D. Vaj, 348 p., 2002
- La médecine à Genève jusqu'à la fin du 18^e siècle*
L. Gautier, réédition, avec une préface par J. Starobinski
et une introduction par V. Barras et M. Louis-Courvoisier, 746 p., 2001
- L'Avènement de la médecine clinique moderne en Europe 1750-1815.*
Politique, institutions et savoirs
O. Keel, 544 p., 2001
- Soigner et consoler. La vie quotidienne dans un hôpital à la fin de l'Ancien Régime (Genève 1750-1820)*
M. Louis-Courvoisier, 336 p., 2000

Sources en perspectives

- Walter B. Cannon, Conférences sur les émotions et l'homéostasie, Paris, 1930*
Édition, introduction et notes par M. Arminjon, 400 p., 2020
- C. G. Jung, Comptes rendus critiques de la psychologie francophone*
Introduction, traduction et notes par F. Serina, 204 p., 2020
- Maqari, Le Recueil des vertus de la médecine ancienne. La médecine gréco-arabe en Mauritanie*
Édition, introduction et notes par B. Graz, V. Barras, A.-M. Moulin
et C. Fortier, 361 p., 2017
- L'Usage du sexe. Lettres au Dr Tissot, auteur de « L'Onanisme » (1760)*
Édition, introduction et notes par P. Singy, X et 278 p., 2014
- Samuel Auguste Tissot, De la Médecine civile ou de la Police de la Médecine*
Édition par M. Nicoli, introduction par D. Tosato-Rigo et M. Nicoli,
LXX et 160 p., 2009

Gabriel Tarde, «Sur le sommeil. Ou plutôt sur les rêves». Et autres textes inédits
Édition, introduction et notes par J. Carroy et L. Salmon, VIII
et 228 p., 2009

Se soigner par les plantes. Les «Remèdes» de Gargile Martial
Édition, traduction et notes par B. Maire avec un avant-propos par
K. Hostettmann et un dossier iconographique par M. Fuchs, XXXVI
et 136 p., 2007

Hors-série

Pierre Decker, médecin et collectionneur
G. Monney, C. Noverraz et V. Barras, 240 p., 2021

Histoire de la médecine par Jean Starobinski
Édition établie par V. Barras
En co-édition avec Héros-Limite, 110 p., 2020

La Société Suisse d'Orthopédie et de Traumatologie au tournant du nouveau millénaire
M. Kaba, 200 p., 2020

L'Hôpital Riviera-Chablais. Enjeux et défis d'une collaboration intercantonale
M. Kaba et A. Cochand, 308 p., 2019

Une histoire de l'orthopédie. L'Hôpital orthopédique de la Suisse romande dans le contexte international (18^e-21^e siècle)
M. Kaba, 284 p., 2018

La Maternité de Lausanne. Un patrimoine pour la vie
Édité par R. Fuschetto, 112 p., 2017

75 ans de pédopsychiatrie à Lausanne. Du Bercaill au Centre psychothérapeutique
T. Garibian, avec un avant-propos par J.-M. Henny, une préface par
F. Ansermet et une postface par O. Halfon et Ph. Nendaz,
XVIII et 130 p., 2015

Anatomies. De Vésale au virtuel
Édité par V. Barras
En co-édition avec T. Schaap éditeur, 104 p., 2014

Migration et système de santé vaudois, du 19^e siècle à nos jours
M. Garibian et V. Barras, XVI et 72 p., 2012

L'Hôpital de l'enfance de Lausanne. Histoire d'une institution pionnière de la pédiatrie suisse
M. Tavera et V. Barras, XII et 188 p., 2011

Ebooks et bases de données en libre accès

Les deux langages de la modernité. Jean Starobinski entre littérature et science

A. Trucchio

(également disponible en version papier)

Collection Bibliothèque d'histoire de la médecine et de la santé

250 p., 2021

Walter B. Cannon, Conférences sur les émotions et l'homéostasie, Paris, 1930

Édition, introduction et notes par M. Arminjon

(également disponible en version papier)

Collection Sources en perspectives

400 p., 2020

Le mouvement peut-il guérir? Les usages médicaux de la gymnastique au 19^e siècle

G. Quin

(également disponible en version papier)

Collection Bibliothèque d'histoire de la médecine et de la santé

352 p., 2019

L'Imprimé scientifique. Enjeux matériels et intellectuels

Édité par M. Nicoli

Collection Bibliothèque d'histoire de la médecine et de la santé

186 p., 2014

Archives du corps et de la santé au 18^e siècle: les lettres de patients au Dr Samuel Auguste Tissot (1728-1797)

S. Pilloud, M. Louis-Courvoisier et V. Barras

Base de données en ligne: www.chuv.ch/iuhmsp/ihm_bhms

2013

Documenter l'histoire de la santé et de la maladie au siècle des Lumières: les consultations épistolaires adressées au Dr Samuel Auguste Tissot (1728-1797)

S. Pilloud

Collection Sources en perspective

50 p., 2013

Maladies en lettres, 17^e-21^e siècles

Édité par V. Barras et M. Dinges

Collection Bibliothèque d'histoire de la médecine et de la santé

266 p., 2013

Cartes

La Maternité de Lausanne. Vues historiques

Sept cartes A6 (105 × 148 mm)

Fleurs animées & Flore médicale

Douze cartes A5 (15 × 21 cm)

À paraître

Galien, Tempéraments. Bonne constitution. Meilleure construction du corps

V. Barras et T. Birchler

Collection Sources en perspective

200 p., 2021

*Le laboratoire des troubles mentaux : expérimentation animale et recherche thérapeutique
à l'ère de la psychopharmacologie*

L. Gerber

Collection Bibliothèque d'histoire de la médecine et de la santé

300 p., 2021

Les deux langages de la modernité.
Jean Starobinski entre littérature et science
a été achevé d'imprimer en avril 2021 par l'imprimerie
PCL Presses Centrales SA, Renens, Suisse.
Dépôt légal: avril 2021

Figure majeure de la culture européenne, Jean Starobinski (1920-2019) a été médecin, critique littéraire et historien de la médecine. Traversant les époques et les champs du savoir, il a proposé une lecture originale des relations entre art, littérature et sciences modernes. À partir d'une enquête qui tient compte de ses textes publiés, mais aussi de nombreux documents inédits, ce livre permet de saisir les enjeux d'une œuvre foisonnante, transdisciplinaire et complexe.

Aldo Trucchio est chercheur au Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie (CIRST) à l'Université du Québec à Montréal et chercheur associé à l'Institut des humanités en médecine (CHUV-Unil). Ses travaux portent sur l'éthique, l'histoire de la médecine et la philosophie politique, ainsi que sur les relations entre littérature et science.



978-2-940527-17-5

15 €