



**HAL**  
open science

**LE MONSTRE, OU LE SENS DE L'ECART ESSAI  
SUR UNE PHILOSOPHIE DE LA VIE A PARTIR  
DES LEÇONS DE LA TERATOLOGIE D'ETIENNE  
ET D'ISIDORE GEOFFROY SAINT-HILAIRE**

Bertrand Nouailles

► **To cite this version:**

Bertrand Nouailles. LE MONSTRE, OU LE SENS DE L'ECART ESSAI SUR UNE PHILOSOPHIE DE LA VIE A PARTIR DES LEÇONS DE LA TERATOLOGIE D'ETIENNE ET D'ISIDORE GEOFFROY SAINT-HILAIRE. Philosophie. Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II, 2012. Français. NNT: . tel-00846655v1

**HAL Id: tel-00846655**

**<https://theses.hal.science/tel-00846655v1>**

Submitted on 19 Jul 2013 (v1), last revised 12 Sep 2014 (v2)

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Blaise Pascal Clermont-Ferrand  
Ecole doctorale  
PHIER (Philosophie et Rationalité)

**THESE**

pour obtenir le grade de  
Docteur de l'université Blaise Pascal  
Discipline : philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

**Bertrand NOUAILLES**

Le 6 octobre 2012

**LE MONSTRE, OU LE SENS DE L'ECART**

**ESSAI SUR UNE PHILOSOPHIE DE LA VIE A PARTIR DES LEÇONS DE  
LA TERATOLOGIE D'ETIENNE ET D'ISIDORE GEOFFROY SAINT-  
HILAIRE**

Directeur de thèse : Mme le Prof. Emérite Elisabeth SCHWARTZ

JURY :

M. Emmanuel CATTIN, professeur Université Blaise Pascal  
M. Claude DEBRU, professeur Ecole Normale Supérieure (Ulm)  
M. Thierry HOQUET, professeur Université Lyon III  
Mme Elisabeth SCHWARTZ, professeur émérite Université Blaise Pascal

## REMERCIEMENTS

S'il est vrai que la rédaction de ce travail a requis un long et patient effort solitaire, il n'aurait néanmoins jamais vu le jour, et certainement pas sous cette forme, sans l'aide précieuse d'un certain nombre de personnes, que j'ai à cœur et le plaisir de remercier.

Mes remerciements vont au premier chef à ma directrice de thèse Elisabeth Schwartz qui a accepté de diriger ce travail et m'a constamment témoigné une confiance qui m'honore.

Je remercie Emmanuel Cattin, directeur du PHIER, au sein duquel le séminaire pour les doctorants m'a bien aidé à clarifier ma pensée, et Alain Petit qui, à titre de directeur du département de philosophie de l'Université Blaise Pascal jusqu'en 2011, m'a confié cette année-là une charge de cours, que j'ai mise à profit pour exposer l'état de ma recherche.

Ce travail n'aurait jamais pu aboutir sans la toujours bonne humeur et l'entrain de mes collègues du secondaire qui ont grandement fait pour que les heures de travail au lycée soient un plaisir : Laurent Peduzzi au lycée d'Yzeure, et surtout, depuis cinq ans, Marie-Andrée Bernardon, Véronique Daïr, Isabelle Godignon et Thierry Tailhandier à la cité Albert Londres de Cusset. Malgré l'éloignement, j'ai aussi une pensée pour Fanny Martin à Forbach.

Mais ma dette la plus grande a été contractée auprès de mes deux amis philosophes, Pierre Ponchon et Sébastien Gandon, qui ont accepté de relire une grande partie des brouillons et qui, par leurs critiques et leurs exigences, m'ont permis d'éviter bien des ornières.

Les amis non philosophes, sans qu'ils le soupçonnassent toujours, furent aussi, par un autre biais tout aussi essentiel, d'un grand secours. D'abord les amis de toujours, qui m'ont supporté durant ces longues années : Julien Gouiard, Sarah Maniez, Jérôme Micheau, Simon (et Laëtitia) Roussel, Jean-François Valleix ; mais aussi Julien Bachellerie et Yves Mausen.

Mille mercis à Vincent et plus encore.

Enfin, rien n'aurait pu voir le jour sans le soutien et la présence quotidienne de Charlotte, la patience et la compréhension de Rachel et de Marc (notamment pour les restrictions d'usage de la télévision et de l'ordinateur !).



A ma mère, à mon frère et à ma tante Annie,

A la mémoire de mon père.

« Le caractère général du monde est au contraire de toute éternité chaos, non pas au sens de l'absence de toute nécessité, mais au contraire au sens de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse et de tous nos anthropomorphismes esthétiques quelque nom qu'on leur donne. (...) Gardons-nous de lui attribuer insensibilité et déraison ou leurs contraires : il n'est ni parfait, ni beau, ni noble, et ne veut rien devenir de tout cela, il ne cherche absolument pas à imiter l'homme ! Il n'est nullement concerné par aucun de nos jugements esthétiques et moraux ! Il ne possède pas non plus de pulsion d'autoconservation, et pas de pulsions tout court ; il ne connaît pas non plus de lois. Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : nul n'y commande, nul n'y obéit, nul ne transgresse. »

Nietzsche, *Le Gai savoir*, § 109.

## INTRODUCTION

### LE MONSTRE : INSAISSABLE ?

#### 1. L'érotique du monstre

##### *Image et discours du monstre*

Voici, plongé dans un bocal de formol, à jamais glacé dans un sommeil sans rêve ni réveil, quelques bulles de liquide accrochées aux narines, à la lèvre supérieure et au sourcil gauche, un monstre double tératodème. Deux têtes parfaitement formées, la joue de l'une écrasant l'oreille de l'autre, se dressent sur deux cous qui viennent cependant se fixer sur un seul tronc d'où partent deux bras et deux jambes malingres et au bas duquel pointe un seul nombril. A-t-on tout dit lorsque nous avons fini de *décrire* l'apparence de ce corps monstrueux ? Cette description « colle »-t-elle bien à l'image que nous avons sous les yeux ? Ne faisons-nous pas au contraire, entre la description et la vue de l'image, l'expérience d'un écart dans le saisissement de sa présence ? Cet écart ne semble pas seulement réductible à la sécheresse de la description – ou plutôt cette sécheresse même est comme le symptôme de *quelque chose* du monstre qui ne passe pas dans la description. En effet, trop accaparé par la notation des traits qui sortent de l'ordinaire, nous avons tu l'essentiel, que cependant nous avons immédiatement supposé pour pouvoir précisément discriminer ce qui sort de l'ordinaire ; ce que nous avons tu et que masque le terme « monstre » saute au contraire aux yeux lorsque nous regardons son image : ce tératodème est un petit d'homme. Sous les écarts les plus manifestes se reconnaît un fœtus humain. La fascination de l'image s'origine là : dans cette immédiate reconnaissance de l'humain au milieu d'une telle déformation. Ce que la description ne transcrit pas, en en restant au déchiffrement du corps, c'est cet inassignable espace dans lequel le regard vacille et qu'il ne cesse plus ensuite de parcourir, où l'étrangeté





se fait familière et où le familier se fait étrangeté, où l'on ne sait plus très bien si l'ordre est désordonné ou si le désordre est ordonné.

Nous l'appelons alors « monstre » un peu faute de mieux, non pas tant pour donner un nom, que pour assigner une sorte d'identité à ce corps de nulle part et qui rompt la lignée. « Monstre » : idéalement ce mot vaut toutes les descriptions, c'est-à-dire se suffit à lui-même en rendant la description inutile ; il sature le discours en le rendant, sinon impuissant, du moins inapte ; il appelle immédiatement l'image. Autrement dit, il suffirait de ce terme pour d'emblée *voir* la chose. De fait, les « Canards sanglants » ou les *Histoires prodigieuses* ne cessent pas dans leur description de renvoyer à l'image qui, souvent, ouvre le chapitre<sup>1</sup>. Comme si, au fond, le texte était purement redondant par rapport à elle : un monstre ne se dit pas, il se voit. Les mots ne peuvent qu'en donner une idée très schématique et seule l'image peut recueillir sa vérité. En d'autres termes, la description n'est que sommaire au regard de la vérité du portait, ainsi que le souligne d'entrée de jeu le titre d'un *Canard* :

*Vrai* portrait et *sommaire* description d'un horrible et merveilleux monstre né à Cher [*sic* pour Chieri], terre de Piémont, le 10 janvier 1578, à huit heures du soir, de la femme d'un docteur, avec sept cornes ; celle qui pend jusqu'à la ceinture et celle qui est autour du col sont de chair.<sup>2</sup>

Néanmoins, le rapport du texte à l'image n'est pas si simple – la redondance n'est pas stérile. Elle témoigne d'un plaisir de conter qui redouble la puissance *monstrueuse* de l'image pour l'élever à un degré supérieur. Il faut en passer par la médiation de l'écrit pour que le témoin de l'image, qui est donc aussi un lecteur, soit assuré que ce qu'il voit est bien monstrueux ; il faut donc qu'il fasse l'expérience d'une impuissance du discours à décrire ce qu'il voit pour qu'il sache que ce qu'il voit est bien de l'ordre du monstrueux. Le monstrueux est ce qui sort de l'ordinaire, parce qu'il est en partie ce qui échappe à l'ordre rationnel et discursif du discours.

Si nous reprenons notre exemple du tératodyme, que voit-on au juste, qui ne se marque pas dans les mots et l'ordre de la phrase ? A strictement parler, rien de plus et rien de moins que ce dont nous avons fait état dans notre description. Ce tératodyme est même plutôt harmonieux dans sa difformité ; chacune de ses parties, considérée à part et en elle-même, est normale ; seul leur agencement donne lieu à une forme autre, seule la *totalité* relève de l'ordre du monstrueux, de sorte qu'il est loin de faire horreur. Comment se fait-il alors que, malgré cela, il puisse faire horreur ? N'est-ce pas cette horreur première qui justifie et assoit l'usage des termes « monstre » et « monstrueux » ? Quelque chose du monstre n'est pas réductible à

---

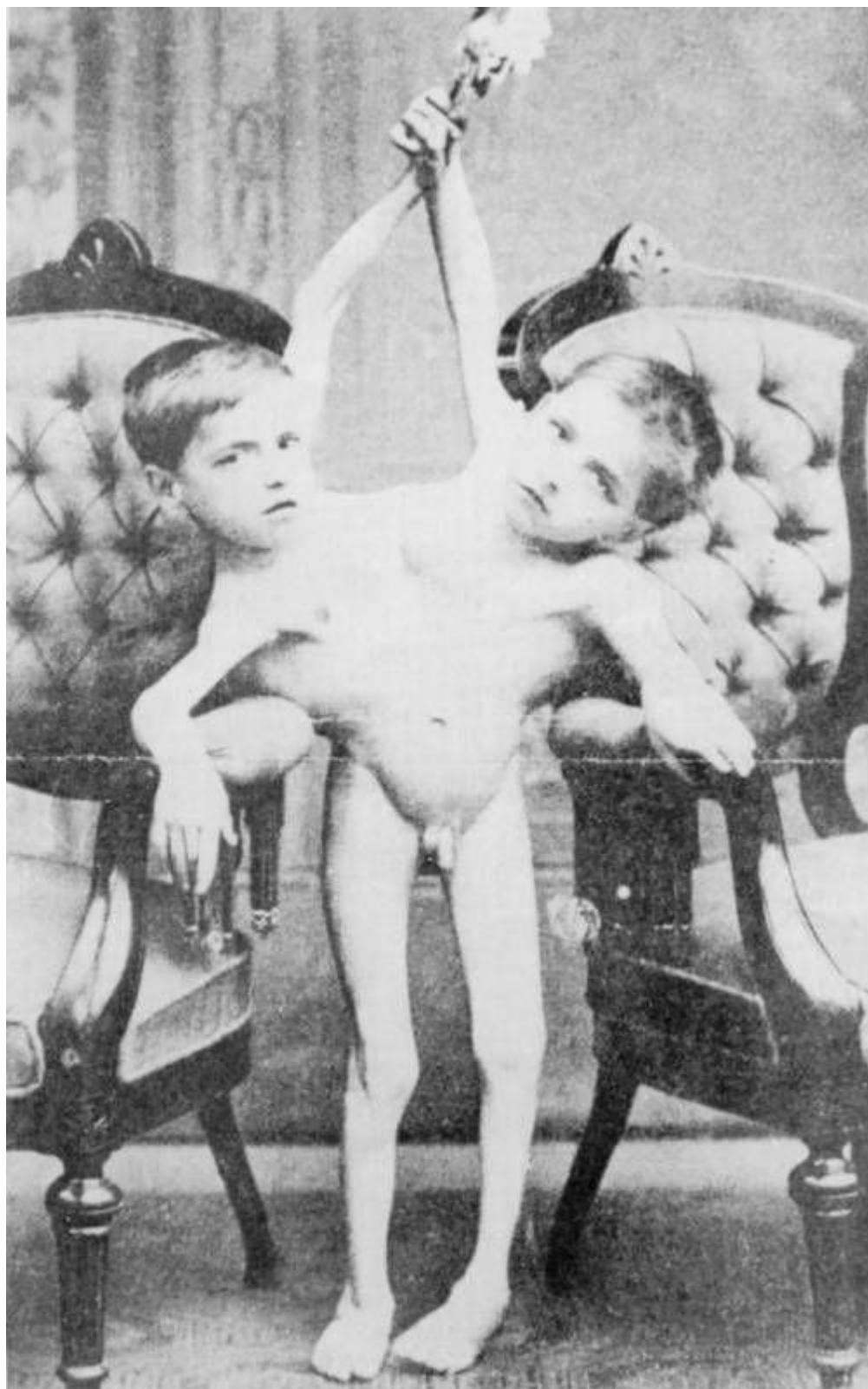
<sup>1</sup> Par exemple, dans Maurice Lever, *Canards sanglants. Naissance du fait divers*, Paris, Fayard, 1993, chap. LV : « Le monstre que vous voyez ci-dessus... », p. 451 ; chap. LVI : « Bref discours d'un merveilleux monstre né à Eusrigo, terre de Novare, en Lombardie, au mois de janvier, en la présente année 1578. Avec le vrai portrait d'icelui au plus près du naturel », p. 453. Voir aussi Pierre Boaistuau, *Histoires prodigieuses*, Paris-Genève, Editions Slatkine, 1996, chap. 30 : « Mais afin que nous reprenons les erres de nostre matiere, cest animal monstrueux, que tu vois figuré au commencement de ce chapitre... », p. 323 ; ou encore chap. 32 : « Et si nous voulons considerer tresexactement ceste philosophie d'Hipocrate, sur la generation des monstres, nous trouverons infaliblement que celuy duquel tu vois le pourtraict, est engendré ainsi difforme... », p. 351.

<sup>2</sup> *Canards sanglants, op. cit.*, chap. LVII, p. 455, nous soulignons.

ce que nous voyons objectivement de lui et qui viendrait s'inscrire dans un discours. L'horreur du monstre recouvre une *fascination* qui provient de ce que nous ne voyons pas dans l'image : que le monstre, cet être d'une étrange familiarité, a la puissance de faire naître un certain regard, un regard saisi et interloqué. Il est d'abord une affaire de regard – non pas, nous y insisterons, qu'il n'aurait d'autre réalité que ce regard même – mais parce que, en apparaissant, il interroge notre propre apparaître. Ce que le regard cherche fébrilement à déchiffrer en parcourant sans fin ce monstre dans le formol, c'est la fragilité de notre familière apparition, de notre familière visibilité au sein du visible. Bref, ce que nous ne voyons pas dans l'image, c'est notre propre regard posé sur lui, à la fois fasciné et abîmé.

L'invisibilité, au cœur de l'image du monstre, est introduite par le regard ; ce que suscite et montre le monstre est d'abord un regard impuissant – un regard *aveugle* ? – qui cherche cependant à le déchiffrer. Cette véritable dialectique du regard dévoilant son aveuglement – d'où la fascination et l'horreur mêlés devant ce qui le dévoile ainsi aveuglé – est elle-même mise en scène par la photographie des frères Tocci. Les jambes, les bras, le torse sont frêles, mais les deux têtes sont bien faites ; on devine que les deux frères ne peuvent pas marcher sans aide. Il est manifeste qu'ils prennent la pose au milieu d'un décor bourgeois. Ce qui assoit la valeur de cette image, c'est bien cette mise en scène : un intérieur bourgeois manifesté par les deux fauteuils, au milieu duquel éclate comme une conflagration la nudité du phénomène. Que sont ces deux fauteuils si ce n'est la signature d'un monde aux repères rassurants ? Le regard se sent chez soi, qui se reconnaît parmi les choses. Que dévoile alors la mise en scène ? A l'horreur, au saisissement, à la pétrification, donc à l'aveuglement du regard se mêle le désir de déchiffrer, de dévoiler, de mettre à nu. Or les frères Tocci sont précisément nus sur la photographie, comme si le photographe cherchait à devancer le désir de tout regard et le réaliser à jamais en figeant sur la pellicule la nudité du monstre. La photographie essaie ainsi de montrer, dans le phénomène monstrueux, le regard qui le parcourt, elle essaie de montrer ce qui, dans la photographie du tératodyme, était invisible : un regard qui autopsie. Ce regard peut du reste avoir un côté obscène qui se marque, ici, dans la présence, de prime abord incongrue, du bouquet de fleurs brandi au-dessus des deux têtes. Sa présence est en fait un pur artifice de mise en scène, qui permet aux deux bras d'être visibles, car, sans leur mutuel appui, ils s'avachiraient derrière le corps et seraient invisibles. Le bouquet de fleurs est donc là pour que tout de la monstruosité soit offert au regard – notamment qu'il y a bien quatre bras, deux têtes et une seule paire de jambes.

Cette mise à nu de la monstruosité satisfait-elle cependant le regard ? Autrement dit, cette photographie efface-t-elle ce que le regard a d'aveugle et d'impuissant face au monstre ? Elle veut combler ce qui est le désir de tout regard : transpercer la chose jusqu'à son entière transparence. Or la monstruosité des frères, dans le même temps où elle est dévoilée dans la nudité, interdit toute transparence, car le regard, aussitôt satisfait, découvre à nouveau des ombres. Il se porte alors à la jointure des deux têtes, à ce renflement sous la peau ; le monstre appelle la dissection à laquelle l'image ne peut évidemment donner suite. Aussi, les frères



Giovanni et Giacomo Tocci

Tocci, à l'insu du photographe, dévoilent un autre voilement : leur nudité masque leur agencement intérieur et cette composition si singulière d'organes. L'impuissance du regard se fait ici frustration dans la mesure où la photographie se voulait explicitement le chantre de sa toute puissance ; la nudité ne livre aucune transparence et renvoie tout au contraire à la profondeur organique que la peau masque. A la différence d'une photographie médicale, celle-ci échoue dans sa démonstration. Mais de cet échec même naît un succès paradoxal : celui d'inquiéter notre rapport à notre corps, c'est-à-dire notre incarnation<sup>1</sup>.

De voir que les frères Tocci sont autres que nous qui les regardons, mais de ne pas savoir par quelle mécanique ils sont agencés, ouvre à de nouvelles interrogations : comment vivent-ils, que ressentent-ils, quel est leur quotidien ? Cette béance de l'image quant à la composition interne de leur organisme renvoie au silence de la photographie quant à leur vécu. Aussi n'est-ce pas tant des *images* dont nous sommes friands que des *discours*, qui ont trait à ce qu'ils *sont* et non à ce qu'ils *montrent*. Des frères Tocci, on nous apprend, par exemple, qu'ils se sont mariés ; mais alors quelle était la forme de leur vie sexuelle ? Les badauds des spectacles jouaient-ils à se faire peur ? Ou bien allaient-ils chercher une *impossible* sympathie avec ces phénomènes de foire où l'on se délectait moins de leur spectacle que de la révélation des détails croustillants de leur existence qui permettaient d'imaginer leur vie tout en mesurant combien il est impossible de vivre ainsi pour soi. D'où ce sentiment à la fois de soulagement et de supériorité.

C'est, entre autres, cette impossible sympathie que déconstruit Tod Browning dans son film *Freaks*<sup>2</sup>. Il renverse les regards : les monstres ne sont plus regardés mais regardant – et ils regardent alors d'autres monstres, moraux ceux-là en ce qu'ils sont dépossédés de tout sens commun éthique. Toutefois, on pourrait rétorquer que « c'est du cinéma », c'est-à-dire : précisément plus uniquement des *images*, mais un *discours*. La boucle est complète : la béance du discours descriptif sur les monstres, c'est-à-dire l'impossibilité d'en donner une idée spéculaire, conduit à se rabattre, faute de mieux, sur une image du monstre. Mais, après analyse, on se rend compte qu'elle est, elle aussi, loin d'être fidèle. Cette infidélité de l'image n'a pas cependant à être rabattue sur l'infidélité à l'œuvre dans la représentation artistique : les photographies de l'embryon double tératodyme, aussi bien que celle des frères Tocci, sont réalistes dans le sens où elles n'ambitionnent pas autre chose que de coller au réel. Mais leur réalisme affiché manque de montrer le monstre : elles montrent le regard porté sur lui, elles montrent le monstre montrant la nature du regard qui le regarde : un regard à la fois dévoilant et voilant, en sorte que l'image se creuse à son insu d'une autre béance qui appelle à nouveau le discours.

La nudité des frères Tocci n'est pas innocente ni ne cherche à témoigner de l'innocence d'enfants au corps si spécial. Elle signe, sur ce corps à la fois semblable et si dissemblable, cette recherche inquisitrice de la transparence par un regard souverain.

<sup>1</sup> Cf. P. Ancet, *Phénoménologie des corps monstrueux*, Paris, PUF, 2006, notamment chapitres III et V.

<sup>2</sup> *Freaks*, Tod Browning, Metro-Goldwyn-Mayer, 1932, DVD, Warner Home Video, 2005.

L'impératif est de voir – de voir par delà les voiles et les écrans que le corps lui-même dresse. Alors on dénude le corps de ces deux malheureux qui fixent l'objectif de l'appareil sans trop comprendre la finalité de cette pose grossière, car ce corps si scandaleux à nos yeux a toute la pleine familiarité d'un corps propre qui est le leur. Mais relever cet impératif de la transparence qui s'exerce sur les monstres, dans une proportion strictement inverse à leur opacité corporelle dont nous n'avons pas le fil ne suffit pas ; il faut déterminer d'où vient cet impératif de la transparence : pourquoi le regard, devant le monstre, cherche-t-il à le dénuder pour ensuite le fouiller jusque dans le tréfonds de ses chairs ? Et pourquoi ce dénuement s'accompagne-t-il souvent du désir de l'exposer ? Certes, c'est sans aucun doute parce que le regard est fasciné. Mais il est fasciné dans la mesure même où il est effrayé. En quoi le corps du monstre peut-il provoquer cette imbrication de la frayeur et de la fascination, cette fusion de l'une dans l'autre ? Canguilhem a justement remarqué<sup>1</sup> que ce monstre que je regarde, j'aurais pu l'être ou l'engendrer, de sorte que l'effroi dénote notre mutuelle appartenance à la communauté des vivants. Toutefois, le spectacle du corps monstrueux, en montrant ce que nous aurions pu être, montre tout autant ce que nous ne sommes pas et devrait nous rasséréner dans notre propre identité d'être vivant normal. Or ce n'est pas le cas : lorsque nous croisons un corps monstrueux, notre regard le fixe trop, y revient trop souvent pour qu'on n'ait pas le soupçon qu'une fascination s'y exerce. Fascination de l'effroi et effroi de la fascination. L'impératif de la transparence repose sur ce premier trouble qu'engendre cet entremêlement. Autrement dit, il émane d'une opacité première.

### *Erotisme et monstruosité*

Cet entremêlement d'effroi et de fascination pour une forme autre à nos yeux, nous renvoie à l'opacité d'un *désir* que, malgré et peut-être à cause de l'impératif de la transparence qui nous assaille, nous ne voulons pas voir.

L'expérience de l'effroi est l'expérience d'une menace qui est celle d'un désir. Ce désir est une menace en ce qu'il n'est pas en lui-même désiré, en ce qu'il est un désir par effraction. Je veux d'autant plus que le monstre me fasse horreur et me dégoûte que tout désir s'en trouve du coup empêché. Or il ne me dégoûte ni ne me fait horreur autant que je le voudrais, de sorte que dans ce regard qui y revient sans cesse, qui se détourne pour mieux y retourner, se manifeste un désir *clandestin*. Ne nous trompons pas : ce qui est désiré n'est pas le corps du monstre – une nouvelle fois nul désir érotique dans la photographie des frères Tocchi. Et cependant la présence clandestine du désir dénote bien un érotisme du monstre. Qu'est-ce donc qui est désiré en lui ? C'est la *jouissance* de la transgression qu'il incarne – et qu'il incarne à son corps défendant car il n'est pas sûr que le monstre jouisse à la première personne de la transgression qu'il manifeste aux yeux des autres, de ces corps si bien ordonnés et organisés sous l'interdit. Nous touchons là l'une des raisons les plus sérieuses qui

---

<sup>1</sup> *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1992, p. 171 : « Un échec de la vie nous concerne deux fois, car un échec aurait pu nous atteindre et un échec pourrait venir par nous ».

éclairent le fait qu'ils ont été l'objet de tant de manipulations, d'exploitations, de dépossessions : ils étaient offerts comme exutoires et comme moyens pour que l'excès qu'ils manifestent capte et enserme l'excès de la vie qui jouit des interdits transgressés. Le spectacle des monstres dans les foires du XIX<sup>ème</sup> siècle, le cinéma aujourd'hui, si riche en monstres et bestioles féroces en tout genre, sont les espaces où *s'organisent* les jouissances de la transgression – mais par corps ou images interposés, si bien qu'au final ce sont bien les interdits qui organisent et permettent sous contrôle leur propre transgression. Les monstres imagés et mis en spectacle sont l'opium des désirs et de la jouissance libres.

De quoi l'interdit se garde-t-il dans la jouissance au point de la mettre sous sa coupe, au point de tenter de donner des bornes à ce qui rompt toute borne ? Quelle est donc au juste la vérité de la jouissance qu'il faut taire et dissimuler, outre le fait qu'elle est dispendieuse d'énergie, immédiate et indifférente à toute projection dans l'avenir – ce que ne saurait absolument ne pas être le monde du travail et de l'organisation, qui exige « une conduite raisonnable »<sup>1</sup> et raisonnée grâce à laquelle nous pouvons calculer et espérer des profits ultérieurs ? Dans la jouissance, ce que nous perdons de vue n'est pas seulement la logique de nos intérêts d'être raisonnable, ce que nous perdons tout court est le « contact » avec nous-même, car nous ne sommes plus au centre de nous-même. Dès lors, nous nous perdons, non pas hors de nous-même, mais en nous-même, au point où notre propre identité fait question. La jouissance, pour paraphraser Alain, c'est nous et, dans le même temps, ce n'est pas nous, car explose au moment même où elle explose, le rapport spontanément substantiel que nous avons avec nous-même. S'éclaire à partir de là le secret de l'érotique des formes monstrueuses : si nous jouissons d'elles, c'est-à-dire plus exactement de leur spectacle, c'est parce qu'elles mettent en œuvre un éclatement de l'identité ; toutes, quel que soit le degré de gravité, de distorsion du corps, mettent à la question la stabilité de notre accointance si spontanée au corps ; ce qui, devant le monstre, devient problématique, est le « notre » de notre corps. Avec lui, notre corps fait justement défaut.

Mais pourquoi une telle jouissance sous l'effroi de ce spectacle ? Pourquoi jouir, ou plutôt pourquoi un tel attrait secret pour le vacillement de notre identité, la mise en danger de notre corps propre ? Pourquoi, dans le spectacle des monstres, aimer à se faire peur ? C'est là qu'il faut comprendre que le monstre, loin d'être éclairé par la jouissance qu'il suscite, éclaire plutôt la nature de la jouissance. En effet, si éclate provisoirement le principe d'identité, si, sous l'effet de cet éclatement, je peux avoir le soupçon de n'être pas identique à moi-même, c'est parce qu'est à l'œuvre, et se découvre, un autre principe d'identité, où la chose n'est pas identique à elle-même, mais à son contraire. Dans le spectacle du monstre, je me découvre identique à ce qui pourtant m'apparaît comme le plus dissemblable, le plus contraire à ma forme clairement identifiée. Si nous pouvons jouir du monstre, c'est parce qu'il y a une proximité de nature entre le monstre et la jouissance : celle-ci n'est rien d'autre que la

---

<sup>1</sup> G. Bataille, *L'érotisme*, Paris, Les Editions de minuit, 1957, p. 47.

conscience – mais sur un autre mode que la conscience théorique – de l'identité du même et de l'autre, du positif et du négatif. Mais cette jouissance est à moindre frais dans le spectacle des monstres, où la mise en scène aussi bien que la mise à distance affirment dans le même temps la négation de cette identité : nous ne sommes pas les monstres que nous contemplons, et nous jouissons aussi de cette négation-là qui ressemble fortement à une *catharsis*. Mais pour dire que nous ne sommes pas ces monstres que nous contemplons dans l'effroi et la fascination, encore a-t-il fallu que nous supposions que nous aurions pu l'être. Si *catharsis* il peut y avoir, c'est que travaille en nous l'identité de l'identité et de la différence, et que ce travail « au noir », parfois, émerge en plein jour dans la jouissance.

Quels sont au juste ce même et cet autre identique dans la jouissance ? Qu'abouche la transgression de l'interdit qui, lui, sépare, identifie les choses à elles-mêmes et leur assigne une place déterminée ? Il faut remarquer qu'une grande majorité des cas de monstruosité meurt à la naissance, et les monstres viables donnent l'impression d'une grande fragilité d'existence. Ces derniers sont doublement l'exception : exceptions par rapport à l'ensemble des organismes sains et bien formés, exceptions par rapport à la grande masse des monstres non viables. Mais l'ombre de ceux-ci n'est jamais très loin, il y a peu entre un monstre viable et un monstre non viable, comme il y a peu entre ce dernier et un corps sain. La fragilité de ces chairs monstrueuses, souvent sur le point de se défaire, lie la reproduction et la mort. Voilà la grande transgression : celle qui ose établir une continuité entre la reproduction et la mort, voire qui ose y lire la même logique et le même geste. Si, dès lors, le monstre peut, aux premiers abords, entraîner un mouvement d'horreur, c'est parce qu'il rappelle à notre conscience « l'identité de l'aspect terrifiant de la mort, de sa corruption puante, et de cette condition élémentaire de la vie, qui lève le cœur »<sup>1</sup>. Avec le monstre non viable – par exemple avec ce tératodème par lequel nous avons commencé nos analyses – donner la vie équivaut à donner du mort, du non fini, du non complètement formé, de sorte qu'il donne à voir ce qui s'effectue dans le silence des entrailles : des épousailles sans fin entre le continu, la fusion, le chaos, l'agglomérat sans forme, et le discontinu, le distinct, l'ordre, la forme. Qu'est la jouissance, sinon le retour, à partir du discontinu, de l'individu et du formé, à leur en deçà, au moment de leur formation, où vie et mort n'étaient pas opposées ? Les monstres sont les sombres lueurs de ces épousailles, dont nous avons sans doute à faire la *catharsis* pour asseoir notre existence individualisée. De ce point de vue, ils n'ont rien de bestial, ils sont orgiaques ou dionysiaques, et leur tragique provient de la trop grande clarté de leur érotisme – s'il est entendu que « de l'érotisme, il est possible de dire qu'il est l'approbation de la vie jusque dans la mort »<sup>2</sup>. C'est cet érotisme-là qui fait trembler et voile le regard, qui fait qu'ils sont à la fois vus et non vus, qui entraîne l'impossibilité de leur mise en image – et aussi dans une certaine mesure de leur mise en discours dès lors que celui-ci a la prétention de les *montrer*.

---

<sup>1</sup> Bataille, *L'érotisme*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 17.

## 2. Art et monstre

### *Le problème de la représentation artistique du monstre : la forme monstrueuse*

Si ni l'image ni le discours ne peuvent montrer le monstre en lui-même, parce qu'ils n'arrivent finalement pas à suspendre son érotisme, l'art le peut-il ? L'infidélité de la représentation artistique ne pourrait-elle pas introduire à une autre fidélité, plus authentique, aux choses mêmes ? Bref, pouvons-nous demander à l'art de nous livrer l'accès aux monstres mêmes, dans la mesure où il serait plus sensible à la dimension *imaginaire* que l'illustration « objective » cherche à évacuer ?

Cette dimension objective de l'illustration se fait jour au XVII<sup>ème</sup> siècle, sans doute même dès le XVI<sup>ème</sup>. En effet, le monstre commence à être appréhendé comme une chose intéressante, c'est-à-dire « excitante intellectuellement »<sup>1</sup>. Il ne s'agit plus de s'en effrayer seulement, mais de le comprendre, de sorte que le dessin ne se veut pas une représentation charriant fantasmes, peur, attirance, sentiment de prodige, mais une *illustration* donnant à voir le monstre tel qu'il est, ou tel qu'on croit qu'il est – même si les choses sont plus compliquées à la Renaissance dans la mesure où de mêmes illustrations circulent et servent souvent à mettre en image des cas de monstruosité fort différents. Mieux : la main qui trace cherche sur le papier à débrouiller les lignes embrouillées par la nature ; dans le mouvement qu'elle effectue elle vise à pénétrer et répéter la logique du mouvement que la nature a suivie ; le dessin, en un mot, est en soi un acte de connaissance, et la main rien d'autre qu'une autre forme de la raison. Aussi les monstres dessinés sont-ils assez souvent dépouillés de toute une mise en scène et absents de tout décor : ils ne représentent plus qu'eux-mêmes et le dessin illustre la raison au travail. Au XIX<sup>ème</sup> siècle, avec l'essor de l'anatomie comparée, le dessin aura encore gagné en abstraction, puisqu'il s'agira de mettre sous les yeux les pièces anatomiques sur lesquelles et avec lesquelles on raisonne. Le dessin se voudra être une géométrie anatomique, c'est-à-dire, non plus une monstration, mais une démonstration.

Mais, pour en arriver à cette rationalisation, il aura fallu qu'il s'épure de toutes les ambiguïtés dont il fut le réceptacle. Car s'il a visé une objectivité du regard, il n'a été que rarement objectif, pour ne pas dire jamais, tant les représentations du monstre et son érotisme prégnant tendent à annuler toute la mise à distance qui s'avère pourtant nécessaire au processus d'objectivation. L'ambiguïté du dessin se situe précisément à ce niveau : l'entremêlement d'une visée objective et des prégnances d'un regard qui reste fasciné et « pris » par son objet confère au monstre dessiné une figure dont le statut n'est ni celui de l'art ni celui d'une représentation scientifique, mais celui d'un entre-deux. Il n'est plus un prodige, mais encore un scandale pour que le regard soit médusé et y décèle encore des caractères légendaires de jadis. D'où cette précision des détails, cette exhaustivité des traits extraordinaires, la sobriété de la mise en scène – la figure du monstre se suffisant à elle-même

---

<sup>1</sup> Michel Ribon, *Archipel de la laideur*, Paris, éditions Kimé, 1995, p. 243.



– mais mêlées, pour un regard contemporain familiarisé à l'exactitude de l'illustration scientifique ou à l'abstraction explicative d'un schéma scientifique, à la fantaisie, voire à la fantasmagorie des monstres représentés – la plupart ne pouvant pas avoir vu le jour sous la forme avec laquelle ils ont été représentés. L'imaginaire travaille à même la forme qui se veut objective, si bien que ces illustrations ont le même statut ambigu que la photographie des frères Tocci, mais pour une raison strictement inverse. Tandis que pour cette dernière c'est la mise en scène qui vient parasiter l'objectivité de la photographie en tant que média, pour les premières c'est le contenu dessiné, et non la forme dans laquelle il est présenté, qui empêche l'advenue de l'objectivité.

L'ambiguïté du dessin « scientifique » réside finalement dans ce résidu d'imaginaire qui s'immisce dans le cœur des lignes et des traits afin de dé-figurer ce qui tentait, à travers et par le dessin, de prendre figure. Ne faudrait-il pas, dès lors, tirer la leçon suivante : la « vérité » du monstre passerait, à l'inverse, par la représentation artistique qui prend acte de cette présence inhérente de l'imaginaire et surtout qui l'assume ? Mais alors, l'artiste doit résolument abandonner la figuration du monstre pour être à l'écoute de ce qu'il suscite dans sa conscience.

Si le monstre en art est autre chose que le spectacle d'un monstre biologique, faut-il pourtant aller jusqu'à dire que ce dernier est un simple prétexte ? Sans doute pas ; les raisons de l'artiste motivant le choix de représenter une forme monstrueuse ne sont jamais vaines et arbitraires, parce que le monstre ne laisse jamais indifférent. Mais, parmi ces raisons, il ne faut pas sous-estimer celle qui voit dans le monstre un défi à relever pour la création artistique. Ce qui est ainsi montré dans l'œuvre, ce n'est pas la puissance de la nature, mais la puissance de l'artiste capable de passer et de surmonter l'épreuve de cette négativité qu'est une monstruosité, capable surtout de la peindre, la sculpter, l'écrire, c'est-à-dire d'en faire un *moment* de l'œuvre elle-même, ou une partie, et non une simple mais décisive étape de la création appelée à être recouverte par l'œuvre et dont il ne resterait plus trace. La fascination que peuvent exercer les brouillons, les manuscrits raturés, tachés, illisibles, les esquisses, les études, les reprises ne peut-elle pas être au fond du même ordre que celle qu'exercent les monstres – une forme qui n'est déjà plus informe, mais pas encore achevée et arrivée à sa perfection, une forme alors difforme ? Ne seraient-ils pas les monstres des œuvres finies ? Dès lors, du point de vue de la logique de composition de l'œuvre, il n'est pas anodin de faire figurer une forme monstrueuse : c'est faire advenir dans la visibilité du fini de l'œuvre ce moment où elle prend forme, c'est introduire en son cœur, c'est-à-dire en son achèvement, quelque chose de l'instabilité de ses commencements et de ses inachèvements. Certes, la forme monstrueuse, en tant qu'elle appartient à l'œuvre achevée, n'a pas le pouvoir de la défaire et de la destituer en tant qu'œuvre ; mieux, elle participe comme forme monstrueuse à sa perfection de sorte qu'elle est elle-même parfaite. Cependant, elle n'en reste pas moins une

figure du bord qui dit que la non maîtrise, l'impuissance, l'échec, l'inachèvement, l'imperfection sont toujours possibles, qui renvoie au « vertige des bords du gouffre »<sup>1</sup>.

Certes, on peut alors parfaitement juger que l'œuvre, qui laisse place dans son économie à la forme monstrueuse comme monstration du nécessaire moment où l'informe est surmonté, manque de *correction*<sup>2</sup> au sens où elle ne concorderait pas avec l'idée de l'œuvre d'art. Dans ce manque possible de correction, il y va en fait bien plus que du simple constat de la laideur. Comme jugement de goût, la laideur témoigne d'un conflit entre des formes esthétiques régnantes et intégrées, servant de modèles, et des formes agressives qui viennent interroger, provoquer, concurrencer les premières, les contraignant à se justifier de nouveau. A ce titre, ces formes agressives dissonent parmi les formes esthétiques dominantes et apparaissent comme « dif-formes »<sup>3</sup>. La forme monstrueuse peut appartenir à ces formes qui transgressent la bienséance esthétique ; mais, en outre, elle a le pouvoir de faire qu'une œuvre ne soit pas seulement laide, mais manque de correction – ce qui est autrement plus radical encore. En effet, qualifier une œuvre d'art de laide suppose qu'on a affaire à une œuvre qui échoue dans sa prétention à atteindre ce que l'on croit être le beau, sans que cet échec retentisse toutefois sur son caractère d'œuvre. Or la forme monstrueuse peut aller jusqu'à interroger, dans l'œuvre qui prétend l'accueillir en son sein, son statut réel d'œuvre. Je ne peux même plus dire si cette œuvre est laide, car je ne peux même plus dire si c'est une œuvre. Ce qui est donc ici atteint, c'est l'idée même d'œuvre. La forme monstrueuse introduit une telle ambiguïté que le jugement de goût ne sait même plus s'il a à se prononcer. D'où le dégoût, qui ne porte pas tant sur le contenu, ou sur ce qui est représenté, que sur l'œuvre elle-même, sur la « chose » qui se veut être œuvre d'art.

C'est précisément parce que l'artiste cherche à faire œuvre d'art qu'il tente de surmonter l'épreuve de l'incorrection que lui inflige le monstre et propose, à ce titre, qu'il soit une *forme*. Il ne peut alors manquer d'atténuer l'effroi de la présence du monstrueux. Car il ne peut faire autrement, s'il veut viser à une véritable œuvre d'art, que d'*intégrer* la forme monstrueuse dans la logique d'ensemble de l'œuvre et de lui faire tenir un rôle de composition, de sorte qu'elle s'harmonise avec l'ensemble des autres éléments formels. La forme monstrueuse pose ainsi d'abord des problèmes formels – de couleurs, de lumière, de lignes, de moyens de description, de vocabulaire, d'effets de style, de mouvements, etc. – que l'artiste est mis au défi de relever et de résoudre. Mais parce que la forme esthétique est inséparable d'un contenu spirituel, parce qu'elle est inséparable d'un *sens*, la *forme* monstrueuse est investi d'un sens, celui que lui confère la conscience de l'artiste, celui que lui confère aussi la conscience spectatrice, dans lequel l'effroi peut à nouveau jouer. Le monstre fait sens en art, il porte des significations dont use l'artiste. Aussi, tandis que le badaud est médusé par le monstre, l'artiste est mis en danger dans la pratique et le sens de son art et mis

<sup>1</sup> Michel Ribon, *Archipel de la laideur*, op. cit., p. 137.

<sup>2</sup> Sur l'idée d'incorrection, cf. Karl Rosenkranz, *Esthétique du laid*, Belval, Circé, 2004, p. 127.

<sup>3</sup> Sur la dif-formité, cf. Alain Roger, *Nus et paysages*, Paris, Aubier, 2000, p. 231 et p. 260.

en demeure de répondre. Sa réponse est la *forme* monstrueuse, qui appelle un sens. Dans le silence, ou la sidération, de son apparition, le monstre fait parler l'artiste. Et cette parole, c'est le *symbolique*.

Comme symbole appelant le sens<sup>1</sup>, comme symbole appelant à son tour la parole interprétative, la forme monstrueuse ne peut être qu'*autre* que le monstre. Comme symbole, elle ne représente justement pas le monstre, dont elle a pourtant figure, mais tout autre chose ; elle « fait percevoir autre chose » justement<sup>2</sup>. En conférant une forme au monstre, l'art le fait ainsi paradoxalement disparaître derrière sa forme esthétique ; il n'est en effet que le signe vers autre chose : il est littéralement traversé. La figure du monstre en art n'en est donc pas une : elle est une *transfiguration* – la figure monstrueuse traverse la figure pour ne pas figurer le monstrueux, pour le défigurer et faire ainsi apparaître la *forme* monstrueuse. La forme n'est ainsi donné ni par la figure, ni dans la figure, mais dans ce qui transparait de la figure comme étant l'infigurable même – le sens. Le travail de l'art est donc bien, si l'on veut, un travail du *négatif*, qui répond à la négativité dissolvante, car menant à l'incorrection, du monstre. « A l'œuvre dans l'art, la puissance de négativité est une contre-agressivité opposée à l'agressivité de l'immonde. »<sup>3</sup> C'est par une négation, un « non » au monstre, un processus de défiguration, que l'inscription du sens et du symbolique dans la forme monstrueuse s'effectue. Bien sûr, l'art jouera de tous les degrés, du monstre qui s'efface complètement derrière le symbole à celui qui efface presque le symbole. Dans tous les cas, la transfiguration cherche à rédimmer la difformité du monstre en traversant son apparente laideur pour qu'éclate la beauté souveraine de son sens (esthétique, morale, religieuse, politique, etc.). Mais cette élévation à la forme a un prix : la forme monstrueuse n'est belle que par l'*écart* qu'elle instaure avec la présence concrète de la monstruosité. Elle figure le monstre en le distordant et le défigurant et vise, dans une matière à dominer, l'incarnation d'un sens. Par bien des côtés, dans cette volonté artistique de faire place au monstre, la forme qu'elle crée signe bien plutôt son *absence*. « Ecrire, écrire : tuer quoi », remarque Henri Michaux, grand créateur de formes monstrueuses<sup>4</sup>.

### ***L'image du monstre, ou la feinte de l'art***

Le constat est le suivant : les artistes, pas plus que les discours descriptifs et les photographies, ne nous montrent les monstres. Car si l'artiste se veut sensible à l'*apparence* du monstre, ce n'est que pour l'intégrer à l'économie d'une œuvre qui cherche à faire sens ; et si les monstres ont été montrés sur les places publiques et dans les foires, s'ils ont toujours

---

<sup>1</sup> Hegel remarque à ce propos que la forme monstrueuse est le symbole du symbolisme, « l'énigme par excellence » (*Esthétique*, Paris, Librairie Générale Française, 1997, p. 468), c'est-à-dire l'énigme apparaissant comme énigme, ou encore dont le sens est de dire que le sens est à chercher dans ce qui est implicite et dissimulé. En d'autres termes, la forme monstrueuse montre que l'œuvre n'est pas seulement une belle forme provoquant un plaisir esthétique, mais une forme recelant un sens.

<sup>2</sup> Gilbert Lascault, *Le monstre dans l'art occidental*, Paris, Klincksiek, 1973, p. 267.

<sup>3</sup> Michel Ribon, *Archipel de la laideur, op. cit.*, p. 317.

<sup>4</sup> *Ecuador*, Paris, Gallimard « L'imaginaire », 1968, p. 16.

attiré le regard, c'est que joue dans leur déchiffrement une jouissance masquée. Pour jouer sur les mots, leur statut de phénomènes de foire ne garantit en rien – c'est même plutôt un obstacle – l'accès au sens de leur phénoménalité. Maigre bilan en conséquence : nous sommes sûrs de ne pas avoir saisi le monstre dans sa monstration, autrement dit le *phénomène* du monstre. Problème redoutable donc : comment faire pour *voir* le monstre tel qu'il apparaît ? Car la condition première est bien de le voir pour pouvoir ensuite chercher à dire ce qu'il est. Il semblerait que les monstres n'ont cessé d'être recouverts par des *images* – véhiculées par des préjugés populaires, élaborées par des systèmes politiques, juridiques, culturels, religieux, travaillées par des œuvres d'art – sans qu'ils puissent advenir dans une certaine innocence phénoménale. L'image paraît avoir pris le pas sur le phénomène ; mais c'est peut-être parce que la phénoménalité du monstre fait difficulté : il serait tout simplement difficile pour eux de seulement *apparaître* tels qu'en eux-mêmes.

Pourtant, le propre du monstre paraît bien de se faire voir, d'être condamné à la visibilité. Mais dans le même temps où il se rend visible, tout se passe comme s'il détruisait les conditions qui lui permettraient d'être vu. Pour le dire en des termes plus phénoménologiques, il ne peut être autre qu'un phénomène et, cependant, en tant que phénomène, il dissout la conscience devant qui il apparaît. Pour le dire en un mot, il n'y a pas une conscience *du* monstre ; il y a l'impossible déploiement d'une intentionnalité. Car l'apparaître des monstres s'accompagne d'un effroi qui cache toute une érotique saisissant la conscience spectatrice, de sorte qu'elle est dessaisie de leur phénoménalité et aperçoit *autre chose*. Et si l'artiste, lui, est sensible à leur promesse de forme esthétique, il les renvoie tout autant que le badaud à autre chose qu'à eux-mêmes en en faisant les *corps* du symbole. Bref, le monstre apparaissant affecte de telle manière la conscience devant qui il apparaît qu'il disparaît. Ne pouvant pas ne pas apparaître, il n'apparaît cependant jamais *en personne* ; son apparition produit au sein de la conscience les conditions de sa disparition.

En effet, pour qu'une chose apparaisse à la conscience, il faut que cette dernière la laisse apparaître. S'il est vrai que toute conscience, de ce point de vue, est une intentionnalité, elle n'appelle la chose à l'apparition, et ainsi à son intention, qu'en lui laissant dans le même temps la distance nécessaire afin que cette chose advienne à elle-même. Du projet à l'objet, il n'y a qu'une différence de modalité dans le parcours de la distance. Or l'apparition du monstre annule la possibilité même d'une distance ; la conscience est ainsi comme abîmée dans le monstre, si bien que le paradoxe de son apparition est d'être une apparition sans distance. Le monstre n'est alors pas face à une conscience, mais tout contre elle, voire déjà en elle, en deçà d'elle comme les analyses freudiennes de l'inconscient peuvent le suggérer<sup>1</sup>. Cette abolition de la distance entraîne de la part de la conscience la production d'*images*. On comprend ainsi que l'image n'est rien d'autre que la disparition de l'apparition, d'où le fait que la chose empêchée d'apparaître par manque de distance se dédouble dans l'être de

---

<sup>1</sup> Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985.

l'image. Le monstre, à ce titre, apparaît d'emblée comme imagé, n'apparaît que pour disparaître derrière son image. C'est pourquoi il concerne moins la conscience percevante que l'imagination comme faculté productrice d'images.

Le jeu de l'imagination, toutefois, s'effectue selon un mode combinatoire, où il s'agit essentiellement d'assembler, non sans règles ni contraintes formelles, des formes entre elles, ou des caractères provenant d'êtres différents. C'est pourquoi il est possible de se livrer à une classification des formes monstrueuses de l'imagination. En parcourant cette classification, Lascault ne manque pas de relever un certain ennui devant le constat que les formes imaginées ne sont pas si profuses et variées que cela et répètent des types formels<sup>1</sup>. L'imagination des monstres est sans surprise, car elle relève d'une technique combinatoire qui assèche le libre-jeu symbolique. Un symbolisme trop clair ennuie et confine à la banalité ; le regard, au lieu d'être troublé, est blasé, parce qu'il sait ce qui l'attend dans l'« entre-sort »<sup>2</sup> des fêtes foraines ou dans l'œuvre d'art. C'est pourquoi une imagination riche en monstres peut aboutir à la plus grande et morne indifférence ; elle n'est donc pas toujours libératrice de sens ; et si l'artiste joue avec les fantasmes, l'image qui en sort n'est pas toujours productrice de fantasmes. L'image monstrueuse peut être pauvre en *monstres* et stériliser tout un imaginaire.

Les images des monstres sont donc fondamentalement ambiguës, parce qu'elles reposent d'abord sur tout un *héritage* : loin d'être le produit d'une imagination créatrice, elles sont imbibées de tous les *a priori* culturels qui confinent l'imagination à répéter les mêmes combinaisons, à user de métaphores déjà usées, à composer déjà des couches de sens depuis longtemps mis à jour. Les images de monstres peuvent être souvent des monstres *fatigués* qui n'émanent que d'une imagination épuisée d'où est absente toute puissance de métamorphose – ce qui explique qu'elle suive la *pente* des combinaisons d'images déjà offertes, c'est-à-dire déjà imagées<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Gilbert Lascault, *Le monstre dans l'art occidental*, *op. cit.*, pp. 181-183.

<sup>2</sup> « On appelle ainsi le théâtre, en toile ou en planche, voiture ou baraque, où se tiennent les monstres, veaux ou hommes, brebis ou femmes ; le mot est caractéristique. Le public monte, le phénomène se lève, bêle ou parle, mugit ou râle. On entre, on sort, voilà », Jules Vallès, *Œuvres complètes*, Paris, Livre Club Diderot, 1969, t. I, p. 459, cité par J.-J. Courtine, « Le corps anormal. Histoire et anthropologie culturelle de la difformité », *Histoire du corps*. 3. *Les mutations du regard. Le XX<sup>e</sup> siècle*, J.-J. Courtine (dir.), Paris Seuil, 2006, p. 202.

<sup>3</sup> Certes, il revient au génie créateur de vivifier l'imagination, de la rendre « à sa fonction d'essai, de risque, d'imprudence, de création » (Gaston Bachelard, *Lautréamont*, Paris, José Corti, 1995, p. 155). Il n'est alors plus question de synthétiser des images, mais des actes, c'est-à-dire de dérouler des lignes de force afin de capter ou saisir sur le vif le geste, la décisive action, l'impulsion qui fraye tout d'un coup la voie vers une forme absolument neuve et vivante. L'imagination opère alors dans son processus même une révolution : elle n'a plus affaire à des images, mais à ce qui précède toute image, à savoir des métamorphoses, une matière encore en mouvement, « liquide », énergétique. Et ces métamorphoses premières, ces mouvements incandescents, il lui revient de les métamorphoser dans la forme de l'art. Le génie créateur élève et promeut les métamorphoses au devenir formel d'une œuvre achevée. Son imagination est une puissance métamorphosante qui répond à des métamorphoses ; elle ne donne forme qu'en prenant le risque d'ajouter aux métamorphoses premières, non pas de combiner, mais de se laisser prendre à ses propres vertiges. La forme monstrueuse *fixe* la traversée de ces vertiges.

En faisant disparaître l'apparition même du monstre derrière des images – certes aux statuts divers : il ne s'agit pas de confondre l'image donnée par l'« entre sort » avec celle délivrée par une œuvre académique, et encore moins avec celle d'une œuvre qui tente de vivifier de nouveau l'imagination en cherchant à briser sa logique combinatoire –, nous aboutissons à l'idée que le monstre est *feint*. Cherchant à faire voir le monstre, tous les dispositifs que nous venons d'évoquer (dispositif de l'art, dispositifs de la photographie, du discours descriptif, de l'illustration, de l'image) feignent de le montrer dans toute sa puissance scandaleuse, celle de la démesure, du débordement, du désordre, de l'horreur, tout en ne manquant pas de lui assigner des limites et des déterminations. Cela ne veut pourtant pas dire qu'il est faux. Il y a feinte, parce que s'opère un déplacement d'espace : le monstre est exilé de l'espace phénoménal pour un espace imaginaire. L'image est ainsi une ruse qui répond au paradoxe de la phénoménalité du monstre.

Le phénomène du monstre nous condamne-t-il irrémédiablement à la ruse et à la feinte ? Faut-il qu'il *se fasse* toujours voir sans jamais *se laisser voir* ? Comment faire en sorte d'établir, malgré le monstre, une nécessaire distance pour le voir et ainsi évacuer, autant faire se peut, toute image ? Ne faut-il pas d'abord accepter qu'il soit un phénomène parmi les autres phénomènes ? Mais comment peut-il accéder à cette « normalité phénoménale » alors qu'il inflige un tel ébranlement au regard qu'il ne sait plus voir ? Un indice nous est fourni par les descriptions de monstres rédigées à la Renaissance. Nous avons dit plus haut que les descriptions visaient avant tout à souligner leur impuissance et leurs limites pour ajouter au caractère monstrueux et prodigieux de l'être ainsi décrit et ainsi renvoyer à l'imagination du lecteur et à l'image. Cependant, dans les *Histoires prodigieuses* de Boaistuau, dans *Des monstres et prodiges* d'Ambroise Paré, dans les *Canards* qui circulaient, dans tous ces auteurs connus ou anonymes qui recueillent monstres, merveilles et prodiges, sont assez systématiquement relevées les indications des dates et des lieux qui expriment le souci de replacer les monstres au milieu de la nature, dans le monde des hommes. Certes, c'est sans doute pour mieux faire ressortir et l'effroi et la fascination qu'ils exercent, et poser implicitement la question de savoir comment ils sont possibles. Mais, pour notre propre compte, ne pouvons-nous pas arguer de la présence de ces indications factuelles, pour avancer qu'ils reconduisent aux conditions de n'importe quel phénomène : l'espace et le temps ? Aussi, s'ils sont des phénomènes comme les autres, c'est parce que les autres phénomènes sont comme eux ; et, plutôt que de penser que le paradoxe de la phénoménalité des monstres leur est propre, ils mettent en évidence qu'il concerne tous les phénomènes. C'est dire que, derrière leur familiarité, jamais la mise à distance nécessaire pour qu'ils apparaissent à une conscience n'est donnée à l'avance ; ils n'apparaissent que parce que se construit une mise à distance idoine. Aucun phénomène n'est livré à l'avance à une conscience qui a à construire la distance par laquelle il se laissera voir. Pour le phénomène du monstre, l'élaboration de cette mise à distance exige de mettre entre parenthèse l'expérience première et immédiate de l'effroi et de la fascination ; pour d'autres phénomènes, une mise entre parenthèse de leur

familiarité et du sentiment de certitude qui les accompagne. Cette mise entre parenthèses a un nom : l'étonnement.

### 3. Le discours rationnel face aux monstres

Le phénomène du monstre ne peut se laisser voir que par un discours qui ne cherche pas d'abord à le montrer, mais à s'en étonner. L'ébranlement provoqué par sa présence nous renvoie peut-être à un étonnement premier que nous aurions oublié ; et s'il nous effraie et nous fascine à la fois, c'est peut-être parce qu'il nous déracine de nos certitudes. Le monstre est l'*intéressant* précisément parce qu'il vient rompre la tranquillité de l'homme pour qui la nature n'est plus source d'étonnement, mais de certitudes. Or un seul discours prend au sérieux l'étonnement au point d'en faire sa condition de possibilité : le discours philosophique. Notre hypothèse est de postuler que le monstre ne peut se laisser voir que dans et à travers le discours philosophique. Car si le discours philosophique est d'abord la « narration » d'un étonnement, le monstre apparaît comme un *objet philosophique* par excellence. Toutefois, il ne s'agit pas pour la philosophie de seulement s'étonner : « apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance »<sup>1</sup>. L'étonnement philosophique découvre l'ignorance ; il en est la prise de conscience, de sorte qu'il appelle bel et bien au désir de connaissance. Dans cette mesure, *voir* le monstre, c'est prendre connaissance de son ignorance et l'accueillir comme la promesse d'une connaissance possible. Voir le monstre, c'est donc l'offrir au désir de la connaissance, l'inscrire dans l'espace d'une « théoria ».

D'ailleurs, Aristote ajoute une intéressante parenthèse : « et c'est pourquoi aimer les mythes est, en quelque manière se montrer philosophe, car le mythe est composé de merveilleux »<sup>2</sup>. Aristote ne veut pas dire que le mythe est en soi un discours philosophique, puisqu'il n'atteint pas le concept, mais il met dans de bonnes dispositions philosophiques dans la mesure où il dévoile le merveilleux. Or, si pour Saint Augustin, le merveilleux est le témoignage le plus clair des merveilles dont le monde est composé par l'action de Dieu<sup>3</sup>, il n'est pour Aristote rien d'autre que la manifestation d'une ignorance essentielle qui appelle à être comblée. Si le mythe comble cette ignorance par des images qui sont impropres à mettre à jour la nature des principes et des causes véritables, il est indéniable qu'il fait sens vers ces principes et ces causes, et c'est la raison pour laquelle celui qui aime les mythes est *en quelque manière* philosophe. Dans cette perspective, comme les mythes pour la pensée, les monstres sont, pour la nature, des *merveilles* aux yeux des philosophes parce qu'ils répondent, voire même devançant, leur propre étonnement. Voilà un être de nature devant qui s'étonner n'est plus une folie de philosophe ; en revanche la réponse que celui-ci apporte à cet

<sup>1</sup> *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, A, 2, p. 9.

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

<sup>3</sup> Cf. *Cité de Dieu*, Paris, Seuil, 1994, XXI, 4-7, pp. 229-239.

étonnement premier, à savoir la recherche des causes et des principes, peut passer pour folie alors que l'effroi et la fascination submergent les sens. L'étonnement du philosophe ne signifie donc en rien l'abandon de l'exercice de la raison, mais, au contraire, en manifeste sa pleine mesure.

Le monstre n'apparaît en lui-même que s'il est considéré comme un objet philosophique. Dès lors, il échappe à toute lecture scientiste de l'histoire de sa connaissance, qui ferait de la constitution de la tératologie dans le premier tiers du XIX<sup>ème</sup> siècle son couronnement, s'il est vrai que la philosophie déploie le sens de problèmes qui sont *nécessaires*, c'est-à-dire qui « se posent inéluctablement toujours »<sup>1</sup>. C'est pourquoi s'arrêter un court instant à la Renaissance n'est pas céder à un quelconque exotisme de la raison, mais l'un des moyens les plus sûrs qui s'offre à nous pour cerner avec précision les problèmes que le monstre pose à la philosophie. De la remarquable étude que Jean Céard a consacrée aux écrits de la Renaissance portant sur les monstres et les prodiges<sup>2</sup>, nous aimerions nous arrêter un instant à l'œuvre de Tesserant qui, malgré « la minceur de [son] œuvre et le rôle, toujours obscur, de continuateur qui a été le sien »<sup>3</sup>, a, mieux que d'autres, mis en lumière la nécessité avec laquelle les problèmes se sont posés aux penseurs de la Renaissance, et donc à la philosophie.

Avec Tesserant, la diversité de la nature ne fait plus seulement l'objet d'un constat émerveillé, comme chez Boaistuau ou encore chez Paré, mais celui d'une question : comment rendre raison de cette diversité, quelle est « la *loi* selon laquelle la nature diversifie son ouvrage »<sup>4</sup> ? Cette loi résulte du produit de deux tendances propres à la nature. La première tendance est celle de faire du semblable avec le semblable, qui permet d'instruire et de maintenir un ordre dans la nature. Par ce fait, les êtres sont pris dans un réseau de ressemblances, qu'il revient à la raison de découvrir et de parcourir en déchiffrant les signes portées par les êtres qui les assignent à une place au sein de ce réseau mondain. Toutefois, cet ordre naturel serait bien monotone si ne jouait pas également une autre tendance, celle de singulariser par des différences propres, qui conduit chaque être et chaque espèce à s'enfermer « dans sa différence obstinée et sa propension à persévérer en ce qu'[il] est »<sup>5</sup>. Aux yeux de Tesserant, la présence des monstres ne fait que mettre en pleine lumière la tendance de la nature à singulariser chacune de ses productions. Elle est seulement dans ce cas poussée à l'extrême, puisque le monstre ne paraît plus pouvoir être rattaché au réseau de ressemblances formé par ailleurs par les étants. Aussi faire appel aux causes naturelles pour en rendre compte relève d'une première insuffisance : en effet, si on peut les faire intervenir, elles ne pourront pas rendre raison de l'absolue singularité des monstres. Car elles ne peuvent

---

<sup>1</sup> Marcel Conche, *Présence de la nature*, Paris, PUF, 2001, p. 35.

<sup>2</sup> Jean Céard, *La nature et les prodiges*, Genève, Droz, 1996.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 39.



donner lieu qu'à des effets communs – elles manquent alors la loi propre du monstre. « En dernière analyse, un être singulier n'a jamais d'autre loi que la sienne propre »<sup>1</sup>.

Mais si le monstre est à ce point unique, il contrevient à la tendance de la nature à faire du semblable avec le semblable. C'est pourquoi il peut être bien dit contre-nature. Mais le qualifier de *contre nature* est moins une solution que le nom d'un problème : ce qui est contre nature apparaît pourtant bien dans la nature et, si on peut dire, avec son autorisation. Car du point de vue de la variété, le monstre n'est en rien contre-nature – son tort, si tort il y a, est de pousser la variété à l'extrême ; il représente une certaine ivresse de la nature à jouer avec ses propres lois. Par ce biais cependant, ne pourrait-on pas convoquer à nouveau les causes naturelles, en stipulant que la variété n'est qu'un de leurs effets ? Mais alors les monstres, pour peu fréquents qu'ils soient, ne seraient en rien hors de l'ordinaire ; ils perdraient leur caractère insolite et rare. Un auteur comme Belleforest ira jusqu'à la critique de la notion de rare<sup>2</sup> ; mais c'est qu'il a la volonté de séparer l'idée de prodige du critère du rare : le rare peut ne pas être prodigieux, c'est-à-dire est susceptible d'une explication naturelle. L'objet de la discussion de Belleforest est de savoir ce que l'on met au compte du prodige, c'est-à-dire de ce qui ne peut être ramené à la nature et qui cependant advient bien en elle. Puisque les monstres lui paraissent susceptibles de pouvoir être ramenés à des causes naturelles – et un ouvrage tel que celui de Paré qui consacre plusieurs chapitres à ces causes naturelles ne peut avoir à ses yeux que valeur de confirmation – il est conduit à les délaisser au profit d'études sur l'apparition des morts ou bien des « impressions de l'air » qui font voir dans les nuages par exemple des armées en bataille. Mais que l'on tienne ou non le monstre comme absolument irréductible à la nature, ou pas, il est un fait certain que l'inhabituel, l'insolite ne peut pas être expliqué par les causes naturelles ; c'est même, nous le voyons avec Belleforest, le seul critère sûr de l'insolite, qu'il faut préférer au rare. Si le rare n'est pas nécessairement insolite, l'insolite est toujours rare. Dès lors, si les penseurs de la Renaissance rejettent les causes naturelles, c'est au nom de la présence dans la nature de l'insolite. Jamais elles n'expliqueront sa rareté, et c'est bien là, pour eux, leur irrémédiable point d'achoppement. « Presque tous jugent que réduire un fait rare aux faits plus communs en recherchant les causes de sa production, c'est tout expliquer de lui –sauf sa rareté »<sup>3</sup>, autrement dit ce n'est rien expliquer du tout.

Mais en accordant toute leur attention au fait rare et à l'insolite, les penseurs de la Renaissance se retrouvent face à un problème redoutable. Car l'insolite, en poussant la tendance de la nature à la singularité jusqu'à sa limite, sort du réseau de la ressemblance. En effet, le monstre n'est-il pas cet être par excellence qui vient rompre toute ressemblance ? Or nous avons vu que la ressemblance est la catégorie même qui fonde la connaissance. Comment continuer à vouloir rendre raison de l'insolite alors même que sa définition semble

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>2</sup> Nous nous appuyons toujours sur les analyses de Jean Céard que l'on peut trouver aux pages 329-333.

<sup>3</sup> *Ibid.*, Avant-propos, p. X.

le pousser hors de toute possibilité de connaissance ? Comment continuer à prétendre *raisonner* sur l'insolite quand raisonner revient à déceler en toute chose ce qui la rattache à l'ensemble du monde ? Aussi le propre de l'étonnement suscité par les monstres est-il de conduire l'exercice de la raison dans des questionnements qui interrogent autant la nature de la nature que celle de la raison elle-même. Car si l'étonnement premier est la vertu du philosophe, c'est qu'il appelle le savoir ; or, avec le monstre, il n'est pas sûr que cet étonnement ne renvoie pas irrémédiablement la raison à une ignorance foncière et indépassable. Le monstre dit ainsi moins ce que peut la raison que ce qu'elle ne peut pas et ce qu'elle ignore. Montaigne se fait alors une joie de noter avec beaucoup d'ironie mordante :

La raison m'a instruit que, de condamner ainsi résolument une chose pour fausse et impossible, c'est se donner l'avantage d'avoir dans la tête les bornes et limites de la volonté de Dieu et de la puissance de notre mère nature ; et qu'il n'y a point de plus notable folie au monde que de les ramener à la mesure de notre capacité et suffisance. Si nous appelons monstres ou miracles ce où notre raison ne peut aller, combien s'en présente-t-il continuellement à notre vue ?

Combien de choses appelons-nous miraculeuses et contre nature ? Cela se fait par chaque homme et par chaque nation, selon la mesure de son ignorance. Combien trouvons-nous de propriétés occultes et de quintessences ? Car, aller selon nature, pour nous, ce n'est qu'aller selon notre intelligence, autant qu'elle peut suivre et autant que nous y voyons : ce qui est au-delà est monstrueux et désordonné. Or, à ce compte, aux plus avisés et aux plus habiles tout sera donc monstrueux.<sup>1</sup>

Il semble qu'il faille mettre au crédit de la Renaissance le fait de mettre en pleine lumière la nécessaire relation entre le problème « ontologique » du monstre et le problème gnoséologique. S'intéresser au statut ontologique du monstre conduit à s'interroger au statut de la raison et à sa possibilité de connaître le monstre. Le raisonnement de la plupart des penseurs de la Renaissance, devant cette difficulté, est le suivant. Si le monstre – abstraction faite de ce que peut en dire un Belleforest – est un fait *rare*, il n'en reste pas moins un *fait*, c'est-à-dire, dans une nature sillonnée de signes, un être portant la marque ou la signature de son sens caché. Or comme celle-ci ne peut renvoyer à aucun réseau de ressemblances, elle désigne le monstre comme un *prodige*. Ici, l'idée de prodige n'a rien à voir avec une quelconque résurgence d'un esprit passé qui fait reposer son « savoir » sur la divination et la tératomancie ; au contraire, sinon une réponse, elle est le *lieu* d'un problème très précis et rationnel : celui de la connaissance des monstres et du statut de cette connaissance.

Bref, face aux monstres, il s'agit bel et bien d'*éprouver la raison* dans sa prétention à saisir le sens du réel. Cela revient à l'idée que le discours tératologique s'éprouve comme discours rationnel et surtout éprouve le discours rationnel dans sa prétention à la rationalité. Qu'en est-il du statut rationnel du monstre ? Quelle est la nature de cet objet – si tant est qu'il puisse être un objet – pour la raison ? Une des réponses que la Renaissance apporte est qu'il est de nature paradoxale, car il ne cesse pas d'interroger et de pousser à la limite les élaborations rationnelles pour le penser du fait de sa singularité au sein des productions de la nature. En effet, si on insiste sur sa singularité, on risque d'en faire un être contre nature, ou

<sup>1</sup> *Les Essais*, Paris, Arléa, 2002, respectivement I, 27, p. 139 et II, 12, p. 385.

supranaturel et on aurait beaucoup de mal à comprendre qu'il puisse survenir au sein même de la nature ; si on en fait un être pleinement de nature, comment saisir qu'il soit pourtant différent, aussi singulier par rapport aux autres productions naturelles au point de marquer les hommes ? En d'autres termes, nous tombons sur l'aporie suivante : ou bien nous stipulons que le monstre n'échappe pas à la raison, et nous sommes ainsi conduits à l'étude de ses causes naturelles ; mais alors nous tombons sur la difficulté de savoir en quoi nous respectons sa singularité ; ou bien nous en faisons un signe particulier, mais alors on se demande en quoi notre connaissance est rationnelle. Le monstre apparaît être bien plus que le cas limite d'une théorie qui teste sa légitimité ; il semble être le cas limite de la raison elle-même et de sa prétention à atteindre une connaissance de la totalité du réel. Faut-il alors, avec Montaigne, « renoncer à cette juridiction souveraine de l'intelligence et s'ouvrir à l'immensité du réel »<sup>1</sup> ? La voie qui s'offre à nous semble être la suivante : soit nous faisons droit à l'immensité du réel – et l'idée de signe comme prodige répond à cette exigence – mais nous renonçons à son intelligence complète ; soit nous cherchons à en rendre compte par le seul moyen dont la raison dispose alors, la recherche des causes naturelles, mais nous sacrifions l'immensité du réel, nous le réduisons indûment à notre portée, nous faisons du monde notre monde. Dans le premier cas, le monstre risque bien d'être *au-delà* de la raison, dans le second cas la raison risque de dissoudre le monstre.

#### 4. Le problème de la raison : le concept de monstre

Se dégage la question qui nous paraît être essentielle : *une connaissance rationnelle du monstre est-elle possible ?* Elle s'impose d'autant plus comme la question décisive sur le sujet que nous avons refusé le droit à l'esthétique de nous apprendre quoi que ce soit sur ce point, puisqu'elle n'atteint pas la chose même du monstre. Nous avons cherché à mettre en évidence que seul le discours philosophique offrait une chance d'y parvenir. Mais si connaissance rationnelle il doit y avoir, elle doit être une connaissance qui fasse droit aussi bien à la singularité du monstre qu'à la possibilité de convoquer pour l'expliquer aux causes naturelles. Or c'est bien la nécessité de tenir ensemble ces deux réquisits qui fait toute la difficulté. L'enjeu est ainsi bien de savoir dans quelle mesure le monstre peut être un *concept* de la raison, bref s'il est possible de construire le concept de monstre qui puisse rendre raison de cet objet *singulier* qu'est un monstre. Car si l'une des conditions indispensables est bien de suspendre l'expérience de l'effroi et de la fascination pour s'ouvrir à l'étonnement, rien n'est moins simple, dans la mesure où tout monstre nous y ramène. De cela aussi, il faut s'étonner, de sorte qu'une pensée rationnelle du monstre a à se demander pourquoi il suscite une telle expérience immédiate.

---

<sup>1</sup> Jean Céard, *La nature et les prodiges*, op. cit., p. 422.

La réponse se situe sans doute du côté de l'*écart* qu'il manifeste. Le phénomène du monstre est celui de l'écart. Mais écart par rapport à quoi ? Il se manifeste d'abord comme écart par rapport aux productions régulières de la nature à partir desquelles la raison a postulé la présence d'un ordre régi et assuré par des lois. Or, en s'écartant, le monstre s'écarte-t-il de la législation de la nature, ou bien s'écarte-t-il seulement de l'ordre postulé par la raison ? Est-il un être contre nature, ou bien un être contre raison ? Le soupçon distillé par le monstre est celui d'une incommensurabilité possible entre la puissance de la nature et la puissance de la raison, d'une indifférence de la nature quant à sa connaissance possible. Il est alors envisageable que les systèmes rationnels de la nature ne soient que de vastes constructions illusoire qui ne font que tendre l'image d'une nature que la raison aimerait qu'elle soit pour satisfaire son goût de l'ordre. Dans ces conditions, il est possible que la recherche d'un concept du monstre mette au jour la fragilité même de la raison. Si le monstre est un objet philosophique, ne comporte-t-il pas le risque d'être un objet philosophique « monstrueux », un labyrinthe que la raison n'en finit pas de parcourir jusqu'à la déraison ? L'objet « monstre » apparaît comme une épreuve pour la rationalité, où la raison va au plus loin dans la conquête d'elle-même, car elle peut précisément échouer à se rejoindre elle-même.

Pour répondre à cette épreuve, la raison philosophique a cherché à montrer un ordre qui soit vraiment de la nature et à y ramener le monstre, à faire de l'écart un indispensable maillon de l'ordre naturel. La raison retourne ainsi la charge critique du monstre en en faisant un moyen heuristique pour appréhender et pénétrer le dynamisme ordonné de la nature. C'est pourquoi nous nous sommes arrêtés au chapitre I à la pensée de Buffon, qui use du monstre pour offrir une vue véritablement systématique de la nature ; et c'est pourquoi nous avons surtout étudié dans le détail la tératologie des Geoffroy Saint-Hilaire (chapitres II à IV) qui ramènent les monstruosité à une espèce d'anomalie parmi d'autres et, se faisant, les rattachent aux lois de la nature. Dès lors qu'elles appartiennent à l'ordre naturel, il est possible de les intégrer dans un ordre rationnel qui en sera la monstration : ce sera la classification des monstruosité. Buffon, comme les Geoffroy Saint-Hilaire, s'assurent de la rationalité du monstre en montrant un ordre *de la nature* qui inclue la production des monstres. Si donc une connaissance rationnel des monstres est possible, c'est parce qu'une production naturelle des monstres est possible.

La question de la possibilité d'une connaissance rationnelle des monstres engage donc celle de savoir comment ils adviennent à l'être et donc une réflexion ontologique. S'ils sont avant tout des êtres naturels, et non plus seulement des êtres surnaturels ou démiurgiques renvoyant à l'intervention d'une puissance autre que celle de la nature, il n'en demeure pas moins qu'ils sont des êtres qui tranchent par leur singularité par rapport aux autres êtres. A ce sujet, Buffon a une position assez subtile : les monstres sont des êtres singuliers dans la mesure où ils sont considérés comme des êtres intermédiaires assurant la continuité entre les espèces et les règnes naturels. En revanche, qu'ils soient nommés pour cela « monstres » relève d'un pur anthropocentrisme dans la mesure où les hommes les *perçoivent* comme

contre nature. Les Geoffroy Saint-Hilaire sont autrement plus radicaux en séparant le monstre de l'idée de monstrueux. Cette dernière est une idée purement normative, charriant des normes et des valeurs sociales, politiques, religieuses, morales, culturelles, qui n'ont rien à faire avec une *science* des monstres. A la question de savoir comment une connaissance rationnelle des monstres est possible, la tératologie répond ceci : à la condition de faire une science. Tout le problème est de savoir si une explication scientifique des monstres suffit pour qu'ils soient véritablement *penser*.

Or le monstre se signale à la conscience, non pas par le fait qu'il est un être naturel qui se rattache à des explications scientifiques, mais par le fait de l'écart, qui inquiète, qui effraie et qui fascine – écart qui paraît réduire au silence les normes de sorte qu'il apparaît comme anormal. Il semblerait qu'il n'y ait pas de monstres en soi, il n'y aurait de monstres que pour un regard particulier. De ce point de vue, un autre écueil pour la raison pointe : si le concept de monstre est problématique, ce n'est pas seulement à cause d'une incommensurabilité possible entre la raison et la nature, mais aussi à cause d'une impossible objectivité du monstre. Loin de pouvoir être un concept descriptif, il renvoie à une simple affaire d'épistémè dans laquelle joue tout un réseau de normes et de valeurs. Précisément, le chapitre V ambitionne de montrer que le point de vue normatif continue à travailler souterrainement la tératologie malgré les dires d'I. Geoffroy Saint-Hilaire qui prétend l'avoir évacué. Nous sommes ramenés une nouvelle fois, par un autre biais et avec d'autres termes, au problème de penser « en son être » le monstre : si nous cherchons à construire un concept descriptif du monstre, il se peut qu'il ne corresponde au final à rien de réel, car il décrira un être obéissant aux mêmes lois de la nature, s'incluant dans le même ordre, et perdant par là son altérité singulière ; et si nous voulons rendre compte du monstre selon l'expérience qu'il suscite, dans l'écart singulier qu'il manifeste, nous introduisons du normatif et tout un jeu de valeurs qui rendent problématique l'idée même d'un concept (objectif) du monstre.

La seconde partie se confronte à ce problème et tente de frayer une voie qui refuse la mise à l'écart de la norme tout en affirmant une *réalité* du monstre qui ne relève pas ou ne découle pas d'une épistémè particulière et historique. *Il y a* des monstres – le problème étant alors de comprendre le mode d'être de ce « il y a ». Nous verrons alors que ce « il y a » ne peut être saisi que si nous nous plaçons *au niveau de la vie*. Entendons ceci : la question de savoir ce qu'est un monstre rencontre celle de savoir ce qu'est la vie. Comprendre rationnellement la possibilité du phénomène du monstre, c'est déterminer au final le sens d'être de la vie. Or elle nous met en contact avec des êtres vivants que nous ne *pensions* pas possible. Dès lors, si nous voulons penser conceptuellement le monstre, il nous faut comprendre en quoi les monstres sont possibles<sup>1</sup>. Notre idée est qu'ils nous dévoilent le sens d'être de la vie qui, non seulement les rend possibles, mais surtout qui permet de comprendre en quoi les êtres vivants sont dits justement *en vie* : ce sens d'être, c'est celui d'une *errance*

---

<sup>1</sup> Sur le rapport entre la pensée conceptuelle et la pensée du possible, cf. Stéphane Chauvier, *Le sens du possible*, Paris, Vrin, 2010, p. 80 sq.

*vitale*. Ce sera là la conclusion du chapitre VI. Le chapitre VII cherchera à déterminer et cerner avec précision cette idée d'errance vitale en lien avec celle d'écart, et le chapitre VIII tentera une « métaphysique » du monstre, qui mettra pleinement en avant que la vie n'a rien à voir avec une quelconque logique de l'adaptation. Si les vivants sont pleinement en vie, c'est parce qu'ils sont, d'une manière ou d'une autre, « en contact » avec une vie indifférente à l'adaptation, que nous montrent précisément les monstres. C'est en allant résolument vers une telle métaphysique que nous pensons pouvoir dégager la seule voie qui permette de penser *sérieusement* le phénomène du monstre.

**PREMIERE PARTIE**

**RENDRE RAISON DES MONSTRES**





## CHAPITRE PREMIER

### L'USAGE DU MONSTRE CHEZ BUFFON

Une histoire naturelle générale et particulière paraît s'accommoder assez facilement des monstres, car, si elle se veut *naturelle* et *générale*, elle se doit d'embrasser « tous les objets que nous présentent l'univers »<sup>1</sup>, et si elle se veut également *particulière*, elle se doit de reconnaître chaque objet « par la forme » et de « savoir tout ce qui a rapport à [sa] naissance, [sa] production, [son] organisation, [ses] usages »<sup>2</sup>. Faire une histoire naturelle revient à faire la collection des êtres naturels et à les cataloguer, afin de les décrire d'une part, d'en révéler le mode de production et d'organisation ainsi que les rapports tissés avec les circonstances extérieures d'autre part. Aussi n'y a-t-il aucune raison de principe qui justifierait l'exclusion du monstre hors du champ de l'histoire naturelle, si on le considère toutefois comme un être naturel. Mieux, dans la mesure où les cabinets d'histoire naturelle étaient aussi des cabinets de curiosités et cherchaient à collecter les êtres naturels les plus insolites, les monstres ont pu en être des objets privilégiés. Mais encore faut-il s'assurer que les êtres que l'on appelle ainsi *soient* bien des monstres, bref *soient* bien, en tant que monstres, des *faits* de la nature. Or, rien n'est moins évident que ce dernier point. Comment ce qui se donne comme merveilleux, insolite et rare peut-il être en même temps un *fait* ?

---

<sup>1</sup> *Histoire naturelle générale et particulière, Premier Discours : De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle* dans *Œuvres*, Paris, La Pléiade Gallimard, 2007, p. 29. Sauf indication contraire, Buffon sera cité dans cette édition de la façon suivante : *HN* (pour *Histoire naturelle*) suivi du titre de l'article ou du chapitre s'il y a lieu et de la pagination en chiffre arabe. Sinon, on citera l'édition originale *Histoire naturelle générale et particulière avec description du cabinet du roi*, Paris, Imprimerie royale, 1749-1786, 36 volumes, abrégée par la mention « IR » pour « Imprimerie royale » suivie de l'indication du tome en chiffre romain, du titre de l'article et du numéro de la page en chiffre arabe.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 30.

## 1. Le fait du monstre, ou une question de méthode

### *Observer le monstre*

Si merveilleux, insolite ou monstrueux il y a, cela ne doit pas ressortir de l'ignorance des hommes, mais être assis sur une *observation* précise et rigoureuse. Il n'y a de faits de la nature pour les savants naturalistes que ceux qui sont observés. L'histoire naturelle est une enquête portant d'abord sur le *visible* et le *donné*. Or le monstre se laisse-t-il seulement observé ? Laisse-t-il celui qui le rencontre dans un état propice à une observation précise et rigoureuse ? Rien n'est moins sûr – le qualificatif « monstre » semblerait déjà charrier trop d'affects pour que l'être que l'on affuble de ce nom ne puisse pas prêter au soupçon d'être une affabulation. Ce soupçon est d'autant plus prégnant lorsqu'on a en tête les conditions matérielles dans lesquelles, au XVII<sup>ème</sup> et au XVIII<sup>ème</sup> siècles, l'histoire naturelle a pu se faire. En effet, les découvertes d'espèces et d'êtres nouveaux ont été, moins le fait des savants eux-mêmes, que des soldats, capitaines, gouverneurs, aventuriers, immigrés, dont la science n'était bien sûr pas leur « métier ». Se pose alors le problème de la valeur de leurs témoignages et observations : non pas qu'ils aient voulu nécessairement se distinguer eux-mêmes en cherchant à distinguer ce qu'il y a de remarquable ou de merveilleux dans leurs découvertes, mais le risque est grand qu'ils n'observent que par le prisme d'images, de mythes, de théories, de vues, de modes, faisant le fonds commun des consciences individuelles et constituant une sorte de *paideia* commune, que véhiculent l'éducation, la culture et l'histoire d'une société. Le temps n'est pas si lointain encore où « c'était peut-être un titre à un fait pour être cru que d'être merveilleux »<sup>1</sup>.

Le monstre fait l'objet d'un investissement accru de l'imaginaire ; s'il « fait plaisir à croire »<sup>2</sup>, il fera donc d'autant plus plaisir à voir ; il n'est peut-être jamais mieux vu que parce qu'il est cru ; observer, et encore moins quand il s'agit des monstres, n'est jamais le fait d'un homme neuf qui s'éveillerait à la nature, comme Buffon s'est plu à en écrire la fable<sup>3</sup> ; c'est toujours le fait d'un homme, sinon cultivé, du moins civilisé, avec ses désirs, ses tendances, son caractère, son imagination, ses habitudes de pensée, les tics de sa raison, de sorte que l'observation ne revient pas à attendre que les choses extérieures s'impriment dans les sens. Parce que le monstre appelle les rêveries, ils provoquent les visions ; il est autant découvert que construit, autant observé que fantasmé, plus l'objet de l'imagination que celui de la raison observatrice ; en un mot, moins un *fait* qu'un *préjugé*, et d'autant plus un préjugé qu'il est

<sup>1</sup> Réaumur, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, I, p. 25, cité dans D. Mornet, *Les sciences de la nature en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Armand Colin, 1911, p. 139.

<sup>2</sup> Buffon, *IR*, XII, Le Porc-épic, p. 405.

<sup>3</sup> Cf. *HN*, *Premier discours : De la manière*, p. 47 et *HN*, *Histoire naturelle de l'homme, Des sens en général*, pp. 302-306.

fondé sur le merveilleux<sup>1</sup>. Aussi « le point le plus délicat et le plus important de l'étude des sciences » est de « savoir bien distinguer ce qu'il y a de réel dans un sujet, de ce que nous y mettons d'arbitraire en le considérant, [de] reconnaître clairement les propriétés qui lui appartiennent et celles que nous lui prêtons »<sup>2</sup>.

Pour éviter ainsi tout apport du fantasme et toute projection de la culture dans la nature, il convient donc de *savoir* observer. Observer est d'abord, aux yeux même de Buffon, un mot d'ordre critique autant qu'un principe de méthode : il s'agit d'élaborer une certaine *catharsis* de nos idées toutes faites qui nous masquent plus qu'elles ne nous découvrent la nature en elle-même<sup>3</sup>. Or comment le monstre peut-il laisser se déployer une observation qui a tous les réquisits d'une observation *scientifique*, à savoir qui a la naïveté nécessaire vis-à-vis des présupposés et préjugés culturels pour qu'elle soit nette, précise et fine<sup>4</sup> ? D'autant plus que, pour arriver à un tel degré de scientificité, il est nécessaire de « voir beaucoup et revoir souvent »<sup>5</sup>. Comment donc voir et revoir souvent des monstres, qui sont précisément des faits *rare*s et *exceptionnels* ? Les monstres semblent donc éminemment *se montrer* sans que pour autant ils puissent être *observés*. Il faut néanmoins s'entendre sur le sens de ce principe fondamental de Buffon : voir beaucoup et revoir souvent. En effet, qu'est-ce qui, au juste, a à être répété dans l'observation ?

Il est évident que la *totalité* de la nature ne peut être un objet d'observation, tant la variété et la multiplicité des êtres qu'elle présente dépassent de loin la puissance de l'entendement humain : il y aura toujours de l'inconnu<sup>6</sup>. C'est pourquoi ce qui peut être observable n'est pas toujours observé dans les faits ; il est donc cruciale de multiplier les observations, de voir souvent et diversement pour ne pas enfermer la nature dans l'étroitesse de la puissance de notre esprit et ne pas croire que ce que nous n'arrivons pas à penser est, de

<sup>1</sup> « Le préjugé, surtout celui qui est fondé sur le merveilleux, triomphera toujours de la raison, et l'on serait bien peu philosophe si l'on s'en étonnait », *IR*, II, *Histoire des animaux*, chap. 5 : Du développement et de l'accroissement du fœtus, de l'accouchement, etc., p. 404.

<sup>2</sup> *HN*, *Premier discours : De la manière*, p. 65.

<sup>3</sup> « Ce qu'il y a de plus difficile dans les sciences n'est donc pas de connaître les choses qui en sont l'objet direct, mais c'est qu'il faut auparavant les dépouiller d'une infinité d'enveloppes dont on les a couvertes, leur ôter toutes les fausses couleurs dont on les a masquées, examiner le fondement et le produit de la méthode par laquelle on les recherche, en séparer ce que l'on y a mis d'arbitraire, et enfin tâcher de reconnaître les préjugés et les erreurs adoptées que ce mélange de l'arbitraire au réel a fait naître ; il faut tout cela *pour retrouver la Nature* », *HN*, *Les Animaux carnassiers*, p. 758, nous soulignons.

<sup>4</sup> « Représenter *naïvement* et *nettement* les choses, sans les charger ni les diminuer, et sans y rien ajouter de son imagination, est un talent d'autant plus louable qu'il est moins brillant, et qu'il ne peut être senti que d'un petit nombre de personnes capables d'une certaine attention nécessaire pour suivre les choses jusque dans les petits détails : rien n'est plus commun que des ouvrages embarrassés d'une nombreuse et sèche nomenclature, de méthodes ennuyeuses et peu naturelles dont les auteurs croient se faire un mérite ; rien de si rare que de trouver de l'*exactitude* dans les descriptions, de la nouveauté dans les faits, de la  *finesse* dans les observations », *HN*, *Premier discours : De la manière*, p. 43, nous soulignons.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>6</sup> « Cette multitude prodigieuse de quadrupèdes, d'oiseaux, de poissons, d'insectes, de plantes, de minéraux, etc. offre à la curiosité de l'esprit humain un vaste spectacle, dont l'ensemble est si grand, qu'il paraît et qu'il est en effet inépuisable dans les détails. Une seule partie de l'Histoire naturelle, comme l'Histoire des insectes, ou l'Histoire des plantes, suffit pour occuper plusieurs hommes ; et les plus habiles observateurs n'ont donné après un travail de plusieurs années, que des ébauches assez imparfaites des objets trop multipliés que présentent ces branches particulières de l'Histoire naturelle, auxquelles ils s'étaient uniquement attachés », *ibid.*, p. 29.

fait, impossible pour la nature. Les monstres, à cette occasion, nous avertissent de ne pas juger la puissance de la nature à l'aune de la puissance de notre propre entendement. Mais s'il convient bien de multiplier les objets d'observation, il importe peut-être davantage de réitérer les observations elles-mêmes sur le même objet. Buffon insiste sur la vertu de la répétition pour atteindre une certaine objectivité :

Aussi doit-on dire que dans les choses naturelles il n'y a rien de bien défini que ce qui est exactement décrit : or pour décrire exactement, il faut avoir vu, revu, examiné, comparé la chose qu'on veut décrire, et tout cela sans préjugé, sans idée de système, sans quoi la description n'a plus le caractère de la vérité, qui est le seul qu'elle puisse comporter.<sup>1</sup>

Il n'y a d'exactitude en histoire naturelle que par la répétition des observations ; ce qu'il s'agit de multiplier n'est pas tant d'abord les objets, que les observations elles-mêmes ; embrasser la nature ne revient pas à tenter de l'étreindre dans toute sa multiplicité foisonnante, mais à rester le plus fidèle possible aux leçons qu'elle veut bien nous livrer, à être le plus attentif possible aux faits qu'elle nous découvre. Celui qui sait voir n'est pas celui qui voit beaucoup de choses, mais celui qui voit bien les choses qu'il a sous les yeux. *Bien voir*, c'est laisser la nature advenir elle-même à la phénoménalité. Trop prompt à ajouter des choses à la nature, l'homme n'est sûr de ses observations<sup>2</sup> que lorsqu'il les a répétées. L'exactitude est le résultat de ce processus de réitération, et non à proprement parler une qualité propre de l'observation elle-même. De ce point de vue, le monstre ne constitue en rien un obstacle à la réitération de l'observation ; plutôt même, il encourage le regard à y revenir, puisqu'il est un fait *frappant*.

Le caractère rare et exceptionnel du monstre n'est donc pas l'obstacle dirimant à son observation objective. Cependant, que le regard revienne sans cesse sur le monstre ne signifie pas pour autant qu'il est observé. Car, le regard qui y revient n'est pas un regard neutre et détaché, mais un regard sidéré. Qu'on ne parvienne pas à se déprendre de lui et qu'on ne cesse pas d'y revenir est moins le signe d'un observateur notant un fait naturel qu'un individu rencontrant la réalisation d'un *imaginaire*. La notation de ses caractéristiques sera-t-elle, dans cette mesure, fiable ? Le monstre peut être certes revu, aussi souvent que nous le voulons dès lors qu'il reste devant nos yeux, mais n'allons-nous pas, chaque fois, le revoir de la même façon : sous le mode de la sidération ? On peut certes répondre que la sidération s'érousse au fur et à mesure des répétitions et qu'une certaine familiarité avec le monstre peut atténuer son caractère exceptionnel. A trop voir des monstres, nous en perdrons le sentiment de sa rareté. Mais nous ne serions toujours pas sûr de ne pas mêler à nos observations toute une part de fantasmes et d'y accoler, sans même que nous le voulions, tout un imaginaire. La question est celle-ci : le monstre peut-il être vu pour ainsi dire *directement* ? La difficulté s'accroît même,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 43. Cf. aussi p. 62 : « après avoir bien constaté les faits par des observations réitérées ».

<sup>2</sup> Ou expériences : au milieu du XIII<sup>ème</sup> siècle, on commence à bien distinguer observation, expérience et expérimentation. Sur ce point, cf. Stéphane Schmitt et sa note 134 au *Premier discours : De la manière*, La Pléiade, p. 1403 et Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1993, pp. 465-466.

lorsqu'il n'a fait l'objet que de *témoignages* par des personnes qui ne sont pas des scientifiques. Jusqu'à quels degrés de vérité accepter leurs dires ?

Le fait singulier et solitaire, qui a été rapporté par une seule personne et qui n'a pas été revu par une autre, doit susciter la défiance et ne peut être légitimement considéré comme un fait. L'observation seule ne suffit donc pas à élever une chose au statut de fait, c'est-à-dire au statut d'une chose *réelle* et *assurée*. « Plus les faits sont singuliers, plus ils demandent à être attestés », écrit Réaumur<sup>1</sup>. Les témoignages sur un même événement ou une même découverte demandent ainsi à être multipliés et prennent un tour collectif. Si une certitude est possible, elle ne peut émaner que de ce caractère collectif du témoignage. Or où trouver cette collectivité des témoignages, sinon dans les Académies, dont un de leurs travaux principaux est de collecter faits et témoignages ? Elles ont ainsi encouragé et suscité par leurs incessants efforts de vérifications<sup>2</sup> les travaux collectifs. Aussi l'objectivité du témoignage n'émane-t-il de l'autorité de celui qui le rapporte qu'à la seule condition qu'il appartienne d'une façon ou d'une autre à la société des savants – société institutionnalisée dans des académies. Que ce soit ainsi un soldat, un gouverneur, un amateur, un aventurier ne change rien à l'affaire, s'ils jouent le jeu d'envoyer un mémoire à l'Académie des sciences. En effet, ils acceptent dès lors de rentrer dans le processus de vérification collective, donc dans le travail propre de la science, qui confèrera autorité à leur écrit, et classera l'observation dans les faits rapportés. En outre, la perspective même de dresser un mémoire de ce que l'on observe, où l'on sait que son travail sera examiné, influe très certainement sur la manière d'observer, plus minutieuse, plus précise, bref plus attentive à la chose même. L'observateur intègre la dimension collective de son travail en variant de lui-même les points de vue sur la chose, les expériences s'il y a lieu, et en vérifiant avec soin ses découvertes avant de les rendre publiques et pour les rendre publiques.

Or les mémoires sur les monstres à l'Académie se sont multipliés au cours de la première moitié du XVIII<sup>ème</sup> siècle ; et la question du monstre a trouvé un écho particulièrement fort durant la querelle qui opposa Winslow et Lémery sur leur origine<sup>3</sup>. Les monstres sont devenus des faits authentiques, et non plus merveilleux, dès l'instant où les savants se sont penchés sur eux avec leur souci d'exactitude et de minutie dans l'observation, aussi bien que le souci de la rationalité dans leurs hypothèses sur leur origine. L'autorité du fait monstrueux ne provient plus de son merveilleux, mais bien, comme pour n'importe quel

---

<sup>1</sup> *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, *op. cit.*, I, p. 25, cité dans D. Mornet, *Les sciences de la nature en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>2</sup> Sur ce point, cf. Thierry Hoquet, *Buffon : histoire naturelle et philosophie*, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 109.

<sup>3</sup> Nous reviendrons sur cette controverse célèbre et majeure dans le contexte de la constitution de la tératologie dans le premier tiers du XIX<sup>ème</sup> siècle : cf. chapitre III *infra* p. 149 *sq.* Disons simplement pour le moment qu'elle se déroula dans un contexte préformationniste, que Winslow, Danois qui fit sa carrière scientifique en France, défendait la thèse selon laquelle il y avait des germes en soi monstrueux, tandis que Lémery avançait que tous les germes étaient correctement constitués et que seuls des accidents au cours de leur développement devaient expliquer que certains donnassent lieu à des formes monstrueuses.

autre fait, du statut de celui qui le rapporte qui s'exprime, outre en son nom, au nom de l'Académie des savants.

### *Une histoire naturelle générale*

Si les monstres, en tant que faits naturels, trouvent leur place dans une histoire naturelle et non plus seulement, et peut-être surtout plus, dans une histoire prodigieuse, il convient désormais de se demander à quel titre et selon quelle finalité ils sont ainsi appelés dans une telle histoire naturelle. Si elle a pour but, devant l'immensité des faits naturels qui sont impossibles à embrasser sous un seul regard, de se cantonner dans des inventaires particuliers de des faits naturels choisis pour édifier les hommes sur les merveilles et les ingéniosités de la nature, le monstre y a toute sa place. Faisant partie des cabinets de curiosité, au même titre que les espèces végétales et animales exotiques, le décrire avait, ni plus ni moins, la même valeur et la même portée que décrire les insectes ou les reptiles. Mais il s'agit là d'histoire naturelle *particulière* ; Buffon ambitionne autre chose, d'une toute autre facture et sans aucun doute de beaucoup plus fondamental. Aussi, s'il écrit bien un ouvrage qui porte en titre *Histoire naturelle*, il est question en fait de tout autre chose qu'une histoire naturelle<sup>1</sup>.

Le statut particulier du texte buffonien – exprimant en cela au plus près une pensée au projet original et ambitieux, qui « déplace » les enjeux de l'histoire naturelle – provoqué par l'écart entre le titre annonçant un contenu et ce contenu lui-même qui ne répond pas au titre, explique un type de critiques que les savants fidèles à l'observation et à la compilation d'histoires particulières lui adressent. Il lui est reproché, en contradiction avec le titre même, de ne pas présenter les faits remarquables et précieux de la nature, de ne pas reporter les faits merveilleux et rares<sup>2</sup>, dont font partie sans conteste les monstres. La présence de ces derniers dans le corps du texte est plutôt discrète, même si elle n'est pas nulle. On peut relever que les monstres sont bien présents dans les parties de l'ouvrage où il est question d'énumérer et de décrire les pièces constituant le cabinet du roi. Mais il est vrai que ces parties de l'ouvrage ne sont pas le fait de Buffon lui-même, mais de son collaborateur, Daubenton. Aux yeux de Buffon, il semblerait pour le moins maladroit et improductif de consacrer un temps démesuré à un objet en marge de la nature. La remarque acerbe qu'il adresse à ceux qui consacrent leur temps à l'étude des abeilles (entre autres Réaumur) vaut d'autant mieux pour ceux qui seraient tentés de consacrer leur énergie à l'étude des monstres : « car enfin une mouche ne doit pas tenir dans la tête d'un naturaliste plus de place qu'elle n'en tient dans la Nature »<sup>3</sup>.

C'est que Buffon a pour ambition d'élaborer avant tout une histoire naturelle *générale*, c'est-à-dire de décrire les effets généraux de la nature. Or viser la constitution d'une science générale de la nature, où les effets particuliers se déduisent d'un ensemble de principes, c'est faire œuvre de philosophe. Si le savoir humain se divise en deux grandes classes, l'histoire

<sup>1</sup> Cf. T. Hoquet, *Buffon, histoire naturelle et philosophie, op. cit.*, chap. I de la première partie.

<sup>2</sup> Sur ce point, cf. T. Hoquet, *op. cit.*, pp. 61-62.

<sup>3</sup> *HN, Discours sur la nature des animaux*, p. 484.

civile et l'histoire naturelle, et si l'étude de l'histoire civile est celle « des hommes d'Etat, la seconde est celle des philosophes »<sup>1</sup>. L'ambition de Buffon n'est rien d'autre que celle de la philosophie : rendre intelligible la totalité de la nature. Faire donc une histoire naturelle *générale*, c'est ambitionner de restaurer la philosophie de la nature, que Buffon juge avoir été plus que négligée<sup>2</sup>. La question se repose donc : quelle est la place et la finalité des monstres dans une histoire naturelle *générale* ? Quel traitement Buffon leur réserve-t-il ? Car ils apparaissent en effet à première vue des plus problématiques pour sa méthode. Il nous faut donc voir rapidement quels sont les traits majeurs de cette méthode buffonienne avant d'examiner ce que le monstre, comme fait naturel, aurait de problématique.

De prime abord, plutôt que le monstre, il semble que ce soit la nature qui constitue l'objet problématique d'une méthode ayant la prétention d'élaborer une histoire naturelle *générale*. Nous avons pu noter le sentiment d'impuissance – définitive ? – de nos moyens de connaissance devant l'immensité des faits de la nature. N'est-il pas alors plus raisonnable, et dès lors aussi plus rationnel, de se contenter des « petites attentions d'un instinct laborieux qui ne s'attache qu'à un seul point »<sup>3</sup> ? Comment, avec le même objet – le « vaste spectacle »<sup>4</sup> de la nature –, Buffon peut-il ambitionner d'atteindre le général, d'embrasser la nature en grand, en un mot d'en constituer la science ? La difficulté se renforce lorsque Buffon reconnaît, comme tous les auteurs d'histoire naturelle, que le seul point de départ légitime est l'observation. Comment, à partir de l'observation, nécessairement tronquée, nécessairement imparfaite, nécessairement débordée par son objet, quand bien même elle atteint à l'objectivité, peut-on raisonnablement viser une histoire *générale* ?

### ***Décrire, généraliser, comparer***

Si Buffon part bien de l'observation, à la différence des autres auteurs des histoires naturelles particulières, il lui prête une portée épistémologique accrue. Trois caractéristiques peuvent en être dégagées. La première paraît être partagée par l'ensemble des auteurs d'histoires naturelles : par l'observation, il s'agit bien de *décrire* les êtres naturels. Décrire ne consiste pas seulement à noter et relever « la forme, la grandeur, le poids, les couleurs, les situations de repos et de mouvements, la position des parties, leurs rapports, leur figure, leur action et toutes les fonctions extérieures »<sup>5</sup>, mais à relater aussi *l'histoire*, qui a à « rouler sur

<sup>1</sup> HN, *Premier Discours : De la manière*, p. 45.

<sup>2</sup> « Dans ce siècle même où les sciences paraissent être cultivées avec soin, je crois qu'il est aisé de s'apercevoir que la philosophie est négligée, et peut-être plus que dans aucun autre siècle ; les arts qu'on veut appeler scientifiques, ont pris sa place ; les méthodes de calcul et de géométrie, celles de botanique et d'Histoire naturelle, les formules en un mot, et les dictionnaires occupent presque tout le monde ; on s'imagine savoir davantage, parce qu'on a augmenté le nombre des expressions symboliques et des phrases savantes, et on ne fait point attention que tous ces arts ne sont que des échafaudages pour arriver à la science, et non pas la science elle-même, qu'il ne faut s'en servir que lorsqu'on ne peut s'en passer, et qu'on doit toujours se défier qu'ils ne viennent à nous manquer lorsque nous voudrions les appliquer à l'édifice », *ibid.*, p. 59.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 45.

les rapports que les choses naturelles ont entre elles et avec nous : l'histoire d'un animal doit être non pas l'histoire de l'individu, mais celle de l'espèce entière de ces animaux ; elle doit comprendre leur génération, le temps de la prégation, celui de l'accouchement, le nombre des petits, les soins des pères et des mères, leur espèce d'éducation, leur instinct, les lieux de leur habitation, leur nourriture, la manière dont ils se la procurent, leurs mœurs, leurs ruses, leur chasse, ensuite les services qu'ils peuvent nous rendre, et toutes les utilités ou commodités que nous pouvons en tirer »<sup>1</sup>. Parce que le moindre être vivant que l'on veut observer tisse des rapports avec son environnement et avec d'autres espèces, l'objectivité visée par l'observation scientifique commande que l'on instruisse également ces rapports et, dès lors, que l'on élargisse le champ d'observation à l'environnement propre à l'animal ou la plante étudié ainsi qu'aux êtres vivants qui le composent. Cependant, le risque est alors grand de tomber dans une sorte de mauvais infini où, pour seulement commencer à décrire un quelconque être naturel, il faut préalablement connaître *tout* son environnement, de sorte que l'on peut légitimement se demander si l'on ne va pas se perdre dans les études préparatoires sans jamais pouvoir commencer à dire quelque chose sur cela même qui faisait l'objet principal de l'enquête naturelle.

Il faut alors se rappeler le mot d'ordre de Buffon : voir et revoir souvent – réitération de l'observation qui porte moins sur l'exigence de multiplier les *êtres observés*, que sur celle de multiplier l'acte même d'observer le même être. Or revoir la même chose, c'est de fait la voir en des temps différents, parfois en relation avec des êtres différents. La répétition introduit l'épaisseur du temps. Dès lors, ce qui peut nous apparaître, ce sont des permanences et des changements. *Revoir* souvent un être, c'est *voir* ce qui se maintient, et est donc essentiel, et ce qui disparaît, et est donc accidentel ; c'est *voir* aussi les relations nécessaires pour qu'il soit ce qu'il est ; c'est donc le saisir dans un *réseau* d'objets sans quoi elle ne serait pas. La multiplication et la répétition des observations ne manquent pas de dégager des relations permanentes, des propriétés communes, des effets généraux, des rapprochements éclairants. D'où la seconde caractéristique, selon Buffon, quant à la portée épistémologique de l'observation : elle conduit à la généralisation, non pas, bien sûr, en cherchant à embrasser la *totalité* des êtres de la nature, mais en cherchant à accéder à *son ordre*, c'est-à-dire aux agencements et aux relations permanents<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 46. C'est l'un des ressorts de la critique buffonienne de la classification linnéenne : celle-ci se contente de décrire la structure formelle de la plante ou de l'animal, elle ne dit rien sur les relations qu'ils peuvent et doivent entretenir avec le reste des êtres vivants s'ils veulent seulement vivre. Et si l'on rétorque que dans la classification linnéenne, les êtres naturels sont bien en rapport les uns avec les autres dès lors que leurs *noms* sont classés dans un tableau et se retrouvent donc *à côté* d'autres noms, Buffon fait remarquer que ces rapports ne sont en rien des rapports *naturels*, mais commandés par l'effort rationnel de la classification. L'ordre ainsi présenté ne peut pas prétendre être l'ordre de la nature.

<sup>2</sup> « Cependant, en se familiarisant avec ces mêmes objets, en les voyant souvent, et, pour ainsi dire, sans dessein, ils forment peu à peu des impressions durables, qui bientôt se lient dans notre esprit par des rapports fixes et invariables ; et de là nous nous élevons à des vues plus générales, par lesquelles nous pouvons embrasser à la fois plusieurs objets différents ; et c'est alors qu'on est en état d'étudier avec ordre, de réfléchir avec fruit, et de se frayer des routes pour arriver à des découvertes utiles », *ibid.*, pp. 30-31.



Ce passage de l'observation à la généralisation est des plus délicats et nécessite « les grandes vues d'un génie ardent qui embrasse tout d'un coup d'œil »<sup>1</sup>. S'il est des plus délicats en effet, c'est qu'il peut réintroduire des vues arbitraires se masquant sous le vocable de système : croyant découvrir l'ordre de la nature, nous serions encore prisonniers, en généralisant, de l'ordre bâti de toute pièce par la raison<sup>2</sup>. Le génie ardent est celui qui, partant de l'observation des faits, et seulement des faits, les *interprète* de telle manière qu'il en fasse ressortir les rapports permanents. D'où la troisième caractéristique : observer n'est pas enregistrer, c'est déjà interpréter, car il s'agit dès le départ de s'élever au général. S'il est vrai qu'il faut « rassembl[er] des faits pour [se] donner des idées »<sup>3</sup>, encore faut-il discriminer les faits pertinents de ceux qui le sont moins quant à la généralisation possible qu'ils offrent. Il faut veiller à distinguer dans les faits à étudier ce qui est de l'ordre de l'essentiel de ce qui est de l'ordre de l'accessoire – l'accessoire renvoyant pour sa production à des causes occasionnelles, à des événements ponctuels, l'essentiel renvoyant à des causes permanentes, c'est-à-dire aux mêmes effets, si bien qu'il se retrouve dans de multiples et très nombreux êtres naturels malgré leurs différences. Il en est ainsi, par exemple, du système sanguin ou du système reproducteur, qui se retrouve dans de nombreuses classes d'êtres<sup>4</sup>. Il devient alors aisé de distinguer dans la nature des grands systèmes d'organisation sous lesquels nous pouvons réunir les êtres naturels. Mais cette distinction oblige qu'on les compare sans cesse entre eux. Ainsi arrivons-nous à la racine, au principe de toute connaissance en histoire naturelle : la *comparaison*. Interpréter c'est comparer ; et comparer c'est mettre au jour, non des essences, non des substances, mais des rapports, des réseaux de relations, et dégager ainsi des structures qui se répondent, entrent en analogie, s'ordonnent, s'organisent selon des plans, tout en présentant l'image de la plus grande diversité. « Les choses par rapport à nous ne sont rien en elles-mêmes, elles ne sont encore rien lorsqu'elles ont un nom, mais elles commencent à exister pour nous lorsque nous leur connaissons des rapports, des propriétés ; ce n'est même que par ces rapports que nous pouvons leur donner une définition. »<sup>5</sup> Si la répétition de l'observation est indispensable, c'est donc au nom du principe de la connaissance, la comparaison. Car la comparaison nécessite la multiplication des observations ; réciproquement leur multiplication est appelée et exigée par la finalité de la comparaison. Ce n'est que dans la répétition des faits observés que se dégagent des rapports

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>2</sup> Sur ce point, cf. Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 532.

<sup>3</sup> *HN, Histoire des animaux*, chap. II : De la reproduction en général, p. 143.

<sup>4</sup> « Que l'on considère l'homme, les animaux quadrupèdes, les oiseaux, les cétacées, les poissons, les amphibiens, les reptiles ; quelle prodigieuse variété dans la figure, dans la proportion de leur corps, dans le nombre et dans la position de leurs membres, dans la substance de leur chair, de leurs os, de leurs téguments ! (...) On trouve donc la plus grande diversité dans toute l'enveloppe extérieure, tous ont au contraire à peu près la même conformation intérieure ; ils ont tous un cœur, un foie, un estomac, des intestins, des organes pour la génération : ces parties doivent donc être regardées comme les plus essentielles à l'économie animale, puisqu'elles sont de toutes les plus constantes et les moins sujettes à la variété », *HN, Discours sur la nature des animaux*, pp. 436-437.

<sup>5</sup> *HN, Premier discours : De la manière*, p. 42.

permanents et des effets généraux, et que se précise leur place dans le vaste réseau des relations que se trouve être la nature.

Si l'observation bien comprise consiste à mettre en rapport, à comparer et ainsi à généraliser, elle exige donc d'écrire une histoire *générale*, et non pas seulement *particulière*. La méthode de l'observation conduit alors à deux conséquences quant à la connaissance elle-même. La première est que si nous pouvons avoir l'impression que notre pouvoir de connaissance de la nature est si faible, c'est parce que nous posons la mauvaise question : nous posons la question du *pourquoi*, et non celle du *comment*<sup>1</sup>. La question « pourquoi » conduit tout droit notre esprit à errer, car, par-delà la déclinaison particulière dont elle peut faire l'objet – « pourquoi y a-t-il des arbres ? pourquoi y a-t-il des chiens ? pourquoi y a-t-il des puces ? etc. »<sup>2</sup> –, elle aboutit à la question métaphysique par excellence : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, et pourquoi, alors qu'il y a quelque chose, cela est-il tel et pas autrement ? Ce type de questionnement entraîne l'esprit à la recherche des causes premières, c'est-à-dire à sortir des données de l'expérience, bref à user de la raison de façon transcendante – ce que Buffon appelle : faire des systèmes. L'esprit peut connaître la nature à condition de poser la bonne question, qui n'est pas pourquoi – la nature est comme elle est<sup>3</sup> – mais comment<sup>4</sup>. L'étude rationnelle des monstres réclame, comme tous les autres êtres naturels, de s'attacher au comment, et non au pourquoi.

L'autre conséquence de la méthode de l'observation est cependant que nous n'avons affaire qu'aux *effets* de la nature. T. Hocquet souligne avec raison que « comparer, c'est s'interdire la cause première, c'est s'interdire ce qui est sans rapport et s'en tenir au plan d'immanence des effets qui s'enchaînent »<sup>5</sup>. Dans ces conditions, comment une telle méthode peut répondre à la question du « comment » qu'elle pose pourtant par ailleurs ? Car la question « comment » réclame que l'on s'arrête aux moyens, autrement dit aux processus, aux productions des êtres naturels, bref à leurs *causes* (même s'il ne s'agit pas de causes

---

<sup>1</sup> « Aussi faut-il distinguer avec soin les questions où l'on emploie *le pourquoi*, de celles où l'on doit employer *le comment*, et encore de celles où l'on ne doit employer que *le combien*. Le pourquoi est toujours relatif à la cause de l'effet ou au fait même, le comment est relatif à la façon dont arrive l'effet, et le combien n'a de rapport qu'à la mesure de cet effet », *HN, Histoire des animaux*, chap. 2 : De la reproduction en général, p. 151.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>3</sup> Ainsi, par exemple, à la question de savoir « pourquoi les animaux se produisent par le concours des deux sexes, la réponse est, parce qu'ils se produisent ainsi », *IR, II, Histoire des animaux*, chap. 5 : Exposition des systèmes de la génération, p. 83.

<sup>4</sup> « Que serait-ce si la faible lumière qui nous guide, devenait assez vive pour nous faire apercevoir l'ordre général des causes et de la dépendance des effets ? mais l'esprit le plus vaste, et le génie le plus puissant, ne s'élèvera jamais à ce haut point de connaissance : les premières causes nous serons à jamais cachées, les résultats généraux de ces causes nous seront aussi difficiles à connaître que les causes mêmes ; tout ce qui nous est possible, c'est d'apercevoir quelques effets particuliers, de les comparer, de les combiner, et enfin, d'y reconnaître un ordre relatif à notre propre nature, que convenable à l'existence des choses que nous considérons.

Mais puisque c'est la seule voie qui nous soit ouverte, puisque nous n'avons pas d'autres moyens pour arriver à la connaissance des choses naturelles, il faut aller jusqu'où cette route peut nous conduire, il faut rassembler tous les objets, les comparer, les étudier, et tirer de leurs rapports combinés toutes les lumières qui peuvent nous aider à les apercevoir nettement et à les mieux connaître », *HN, Premier discours : De la manière*, pp. 34-35.

<sup>5</sup> *Buffon : histoire naturelle et philosophie, op. cit.*, p. 190.

premières définitivement inaccessibles à notre entendement). Ainsi, nous aboutissons à ce paradoxe selon lequel la méthode de la comparaison définit une nouvelle question à laquelle elle paraît, d'après ses propres réquisits, incapable d'apporter la moindre réponse !

Comment sortir de cette difficulté si nous ne voulons pas taxer Buffon d'inconséquence ? Remarquons qu'un effet est dit général lorsqu'il se répète constamment. La généralité que met au jour Buffon est une forme de nécessité dans les rapports entre les faits. Ainsi tout fait particulier qui se rapporte à un effet général, tel qu'il en découle ou y participe, se trouve par là même expliqué et éclairé. Ne faut-il pas conclure alors que, pour nous qui avons une puissance de connaître limitée, et surtout qui ne pouvons nous appuyer que sur des observations enregistrées par nos sens, cette généralité de l'effet a le statut de *cause* ?

Mais lorsque après avoir bien constaté les faits par des observations réitérées, lorsque après avoir établi de nouvelles vérités par des expériences exactes, nous voulons chercher les raisons de ces mêmes faits, les causes de ces effets, nous nous trouvons arrêtés tout d'un coup, réduits à tâcher de déduire les effets, d'effets plus généraux, et obligés d'avouer que les causes nous sont et nous serons perpétuellement inconnues, parce que nos sens étant eux-mêmes les effets de causes que nous ne connaissons point, ils ne peuvent nous donner des idées *que des effets*, et jamais des causes ; il faudra donc nous réduire à appeler cause un effet général, et renoncer à savoir au-delà.<sup>1</sup>

Un effet met en jeu un rapport entre deux faits ; et nous avons justement vu que la connaissance de la nature a pour tâche de dégager des rapports constants. Or qu'est-ce qu'un effet général sinon un rapport constant et permanent, constaté à chaque fois ? Si nous appelons cause ce qui rend raison des phénomènes, ne peut-on pas appeler cause ce qui, étant constant et permanent, rend raison des faits particuliers lorsque ceux-ci lui sont rapportés ? En d'autres termes, rendre raison, c'est replacer des effets particuliers dans le réseau d'effets plus généraux, c'est-à-dire dans des lois de la nature, qui ne valent comme lois que par la constance des rapports qu'elles décrivent. C'est donc refuser toute échappée vers une métaphysique ; c'est par conséquent refuser de rechercher des causes premières transcendantes à la nature, c'est-à-dire à ce qui nous est donné par nos sens. Les causes ne sont que des effets généraux, et il est bien inutile de remonter au-delà :

Si l'on demande au contraire la raison d'un effet particulier, on la trouvera toujours dès qu'on pourra faire voir clairement que cet effet particulier dépend immédiatement des causes premières dont nous venons de parler, et la question sera résolue toutes les fois que nous pourrons répondre que l'effet dont il s'agit, tient à un effet plus général, et soit qu'il y tienne immédiatement ou qu'il y tienne par un enchaînement d'autres effets, la question sera également résolue, pourvu qu'on voie clairement la dépendance de ces effets les uns avec les autres, et les rapports qu'ils ont entre eux.<sup>2</sup>

Que des effets particuliers puissent être réellement expliqués par des effets généraux revient en dernière analyse à rendre compte de la nature par la nature elle-même ; la méthode

<sup>1</sup> HN, *Premier discours : De la manière*, pp. 62-63.

<sup>2</sup> HN, *Histoire des animaux*, chap. 2 : De la reproduction en général, pp. 150-151.

se contente de mettre en rapport la nature avec elle-même, qui est à la fois le comparé et le comparant<sup>1</sup>.

### *Un système de la nature ou une vue de la nature ?*

Cherchant les effets généraux de la nature, c'est-à-dire du point de vue de l'homme les causes, il est clair que Buffon désire aboutir à une vue systématique de la nature, qui ambitionne bien d'expliquer la *totalité* du réel. En effet, si l'idée de totalité trouve son expression rationnelle la plus adéquate dans un système, c'est parce qu'elle est *ordonnée*. Dès lors, l'exigence de système, pour Buffon, découle de la nécessaire prise en compte du *tout* de la nature : l'ordonnement des choses oblige un ordonnancement des idées :

Il est aisé de sentir que nous ne connaissons rien que par comparaison, et que nous ne pouvons juger des choses et de leurs rapports qu'après avoir fait une ordonnance de ces mêmes rapports, c'est-à-dire un système.

[Certains] écrivains n'ont d'autre mérite que de crier contre les systèmes parce qu'ils sont non seulement incapables d'en faire, mais peut-être même d'entendre la vraie signification de ce mot qui les épouvante ou les humilie. Cependant, tout système n'est qu'une combinaison raisonnée, une ordonnance des choses ou des idées qui les représentent, et c'est le génie seul qui peut faire cette ordonnance, c'est-à-dire un système en tout genre, parce que c'est au génie seul qu'il appartient de généraliser les idées particulières.<sup>2</sup>

Si système il y a au final, c'est parce que la pensée repose sur la comparaison. Or la voie de la comparaison n'entraîne pas à une construction logique purement abstraite, puisqu'elle prend appui sur les faits particuliers. Buffon reproche ainsi à ceux qui critiquent les systèmes d'en avoir une vision étriquée, laquelle confine le système à n'être qu'un mode d'organisation des idées, qui satisfait la raison. Ainsi de la définition du terme par l'*Encyclopédie* :

Disposition des différentes parties d'un art ou d'une science, dans un état où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres s'appellent principes et le système est d'autant plus parfait que les principes sont en plus petit nombre ; il est même à souhaiter qu'on le réduise à un seul. Car de même que dans une horloge il y a un principal ressort duquel tous les autres dépendent, il y a aussi dans tous les systèmes un premier principe auquel sont subordonnées les différentes parties qui le composent.<sup>3</sup>

Au contraire, le système, pour Buffon, renvoie moins à une construction logique effectuée par la raison qu'à une *vue* d'ensemble de la nature, qui dispose les faits en un tableau le plus harmonieux possible. Cette notion de vue a l'avantage de faire la synthèse entre l'exigence de l'observation et de l'expérience et celle de l'ordonnement. Plus précisément, elle s'assure que l'ordonnement des idées obtenues par voie de comparaison

<sup>1</sup> « Nous pouvons comparer la Nature avec elle-même », *HN, Premier discours : De la manière*, p. 58 ; la même expression revient dans *HN, Des époques de la nature*, p. 1195. Cf. aussi *HN, Des Animaux carnassiers*, p. 759 : « comparant toujours la Nature avec elle-même, nous l'avons considérée dans ses rapports, dans ses opposés, dans ses extrêmes ».

<sup>2</sup> *IR, Histoire naturelle des minéraux*, II, Du fer, p. 344 et p. 346.

<sup>3</sup> Article « Système », *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchâtel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, 1765, t. 15, p. 777.

et généralisation est bien celui de la nature. En cela, la vue de la nature n'est pas à confondre avec l'esprit de système tel qu'il est critiqué par les philosophes, et par Buffon en particulier :

Je puis même dire, qu'en fait de physique, l'on doit rechercher autant les expériences, que l'on doit craindre les systèmes. J'avoue que rien ne serait si beau, que d'établir d'abord un seul principe, pour ensuite expliquer l'Univers ; et je conviens que si l'on était assez heureux pour deviner, toute la peine que l'on se donne à faire des expériences, serait bien inutile ; mais les gens sensés voient assez combien cette idée est vaine et chimérique : le système de la Nature dépend peut-être de plusieurs principes ; ces principes nous sont inconnus, leur combinaison ne l'est pas moins ; comment ose-t-on se flatter de dévoiler ces mystères, sans autre guide que son imagination ?<sup>1</sup>

Ainsi l'idée de vue apparaît-elle à la fois plus attentive aux leçons des faits (dont elle est justement la vue) et plus sensible à la logique d'ensemble des rapports ; elle présente également plus de « souplesse », accueillant les crises, les interruptions, les désordres, que certains faits ne manquent pas d'introduire dans le tableau général de la nature.

### ***Le monstre face à la comparaison***

Maintenant que nous sommes en possession des éléments propres à la méthode de Buffon, revenons au monstre. S'il peut être admis comme un fait de la nature, s'il peut ainsi faire partie d'une vue sur la nature, il ne manque pas d'être un objet des plus problématiques pour la méthode que nous venons de décrire, car il semble être réfractaire au principe même qui la commande : la voie de la comparaison. De par sa nature singulière et exceptionnelle, de par son caractère soudain et brusque, il semble bien interdire toute généralisation, et peut-être même toute comparaison. En effet, le monstre n'est-il pas tel parce qu'il échappe à toute mesure, parce qu'il est incommensurable, parce qu'il brise les rapprochements possibles ? N'y a-t-il pas de monstrueux que dans l'incomparable ? Ayant tout l'air d'un hapax de la nature, le monstre paraît en conséquence échapper à tout effet général. N'y aurait-il alors d'inconnaissable que le monstre et Dieu, et ce pour la même raison : ils sont incomparables ; mais pas pour les mêmes causes : Dieu est un absolu qui le situe au-delà de toute comparaison possible – il est hors du plan d'immanence qui rend possible la comparaison –, le monstre serait un être à ce point difforme, qu'il n'offrirait plus de qualités, plus de forme suffisamment nette, qui puissent être comparées. Buffon recherche avant tout le constant et les effets permanents afin de dégager les lois générales de la nature, ce qui le conduit à devoir sélectionner les faits qui sont de l'ordre de l'essentiel. Or le monstre n'est-il pas, à l'inverse, un fait occasionnel, un événement ponctuel ? Ce statut problématique du monstre vis-à-vis de la méthode appliquée fournit sans doute la raison principale à la discrétion de sa présence dans l'*Histoire naturelle*. T. Hoquet n'hésite pas même à affirmer que « la connaissance des monstres se trouve aux marges de l'histoire naturelle comme singularité non reproductible et impuissante à faire des rapports »<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Préface à « *La Statique des végétaux de Hales* », Paris, Pléiade Gallimard, 2007, p. 4.

<sup>2</sup> Buffon : *histoire naturelle et philosophie*, op. cit., p. 750.

Pour aussi discrète qu'elle soit, cette présence ne doit pourtant ni être éludée, ni être comptée pour négligeable, puisqu'elle est une des productions de la nature. Dans la mesure même où Buffon vise la découverte des lois de production de la nature, il ne peut pas se permettre d'évacuer le problème du monstre. Mieux : ce problème est posé par la nature elle-même, à qui Buffon prête une ordonnance générale. Comment expliquer la présence des monstres dans une nature ordonnée qui suit des lois ? Il faut donc nuancer l'affirmation de T. Hoquet ; la connaissance des monstres n'est pas aux marges – même si elle n'apparaît pas d'emblée comme centrale, dans la mesure où ce n'est pas d'abord sur le monstre que Buffon va se pencher. Il n'empêche qu'il va le rencontrer relativement vite, car une philosophie de la nature qui n'arrive pas à en rendre compte est une philosophie qui a échoué et qui est fautive.

C'est pourquoi les monstres, et tous les faits singuliers à l'apparence étrange dans la nature, sont « de ces exemples rares, de ces instances solitaires qu'il ne faut jamais perdre de vue, parce qu'elles tiennent au système général de l'organisation des êtres, et qu'elles en réunissent les points les plus éloignés »<sup>1</sup>. Que la nature soit ordonnée ne signifie pas qu'elle soit uniformisée dans ses productions. Il faut se garder de la logique propre à la raison, qui a tendance à tout simplifier, parfois à l'excès, en ramenant trop facilement le réel à un petit nombre de principes de base, telle que la définition du terme « système » donnée par l'*Encyclopédie* nous l'a montré. Si la connaissance véritable tend bien à la généralisation, cette généralisation ne doit pas se faire au prix d'une uniformisation<sup>2</sup>. En d'autres termes, Buffon a bien la prétention de proposer un système, mais qui n'en a pas les défauts : abstraction, arbitraire, uniformisation. Cette volonté s'affiche dans l'usage qu'il fait du mot « vue ».

Bref, le problème que pose le monstre pour une rationalité qui cherche à pénétrer la nature est celui-ci : il s'agit de construire une histoire *générale* avec une méthode qui paraît inadéquate à rendre raison des faits monstrueux ; mais si maintenant nous voulons prendre en considération ces faits monstrueux, le risque est d'en rester à une description particulière qui, pour aussi précise qu'elle soit, ne peut satisfaire la visée rationnelle à instruire l'ordre général de la nature.

Nous pouvons ainsi apporter une première conclusion. Le statut du monstre est problématique, d'abord pour la méthode, c'est-à-dire pour la philosophie. Elle doit le ramener à des effets généraux qui, cependant, n'en doivent pas réduire sa singularité extraordinaire et solitaire, auquel cas il ne s'agit plus d'un monstre. Elle doit aussi expliquer pourquoi cette singularité porte précisément le nom de « monstre ». Enfin, elle doit éclairer leur statut dans la nature même. Le monstre n'est pas à la marge, parce qu'il met en jeu le système même de la nature. Donc, de problème méthodologique, il devient un problème épistémologique. Ce qu'il met à l'épreuve, c'est la portée et la solidité du système de la nature tel qu'il est mis en

<sup>1</sup> IR, X, L'Ondatra et le Desman, p. 8.

<sup>2</sup> « On pêche en physique en attribuant à la nature trop d'uniformité », Buffon, Lettre du 2 août 1745 à Jean Jalabert (1712-1768), *Revue d'histoire littéraire de la France*, 8, 1901, p. 653.

évidence par la voie de la comparaison. Soyons plus précis : il met au défi de répondre à la question du « comment » et interroge la possibilité que la vue *sur* la nature corresponde à l'ordre *de* la nature. Comment les monstres surviennent-ils et en quoi nous dévoilent-ils des effets généraux de la nature premièrement ; dans quelle mesure l'ordre systématique auquel conduit une vue générale sur la nature est-il bien l'ordre de la nature elle-même deuxièmement ; voilà les deux problèmes fondamentaux que soulève le fait du monstre – ils sont fondamentaux en ce qu'ils engagent la possibilité même pour la raison de connaître la nature. Nous allons nous attacher à établir que l'enjeu du monstre pour la réflexion buffonienne semble être celui d'un puissant moyen de systématisation. Le paradoxe et le pari de Buffon est de s'appuyer sur ce qui semble être le plus réfractaire et contraire à toute systématisation pour offrir une vue générale, cohérente et unifiée de la nature. Il y a un *usage* stratégique du monstre par la raison : loin d'en faire un *objet* sur quoi porte la réflexion, il est intégré à la rationalité comme un *instrument*. Il s'agit moins de connaître ce qu'est le monstre que de connaître par son moyen ; la voie de la généralisation et d'une vue systématique de la nature passent par une « stratégie du monstrueux ».

## 2. Le monstre et le problème de la génération des êtres vivants

Nous avons vu que le phénomène du monstre ne pouvait pas être mis en doute : il y a bel et bien des monstres au sein de la nature pour la simple raison qu'ils sont de l'ordre du possible pour elle. Car, d'après un principe maintes fois répété par Buffon, tout ce qui peut être est. Poser la question « comment », c'est poser la question du passage du possible à l'existence, autrement dit du processus de production à l'œuvre dans la nature – bref c'est poser la question : « quel est le moyen caché que la Nature peut employer pour la reproduction des êtres ? »<sup>1</sup> Mais parce que nous sommes bien ici au niveau de ce que Buffon nomme les causes, à savoir au niveau des effets généraux, il importe que ce processus de production puisse rendre compte et de la reproduction des êtres normaux et de la production des êtres monstrueux. Or ces derniers sont des effets particuliers, qui tendent à la singularité, tandis que le processus de production met en jeu des effets généraux, puisqu'il n'y a rien qui ne se répète plus dans la nature que des êtres qui donnent naissance à d'autres êtres semblables. Dans ces conditions, il devient très problématique de faire des monstres des faits heuristiques permettant de découvrir des effets *généraux*. Du reste, Buffon met en garde, dans la recherche des effets généraux, contre l'idée de prendre pour base empirique des faits non suffisamment généraux. Le reproche qu'il adresse à ses prédécesseurs est de s'être contentés, pour construire leur système sur la génération, de cas particuliers, souvent de la seule génération de l'homme et des animaux, en passant sous silence celle des plantes, ou en ne

---

<sup>1</sup> *HN*, Histoire des animaux, chap. 2 : De la reproduction en général, p. 153.

tenant pas compte de celle qui ne suscite pas l'intervention de deux individus de sexe différent.

Je ne puis m'empêcher d'observer qu'une des premières choses qui m'aient frappé lorsque j'ai commencé à faire des réflexions suivies sur la génération, c'est que tous ceux qui ont fait des recherches et des systèmes sur cette matière, se sont uniquement attachés à la génération de l'homme et des animaux, ils ont rapporté à cet objet toutes leurs idées, et n'ayant considéré que cette génération particulière, sans faire attention aux autres espèces de générations que la Nature nous offre, ils n'ont pu avoir d'idées générales sur la reproduction ; et comme la génération de l'homme et des animaux est de toutes les espèces de générations la plus compliquée, ils ont eu un grand désavantage dans leurs recherches, parce que non seulement ils ont attaqué le point le plus difficile et le phénomène le plus compliqué, mais encore parce qu'ils n'avaient aucun sujet de comparaison dont il leur fût possible de tirer la solution de la question.<sup>1</sup>

Les monstres ne permettent donc certainement pas de construire un modèle théorique de la génération. S'ils sont, de la nature, les êtres les plus visibles parce que les plus rares et les plus surprenants, ils n'en semblent pas moins masquer davantage un moyen déjà en lui-même caché puisqu'il se tient dans la profondeur des êtres organisés.

Ne sommes-nous pas, dès lors, dans l'aporie la plus totale ? La question « comment » exige d'exhiber les moyens propres à la nature, et les monstres ne peuvent pas être les moyens *de la raison* lui permettant d'accéder aux moyens mis en œuvre par la nature. Si nous voulons donc en faire des instruments de la raison, à quoi lui servent-ils au juste, s'ils ne lui servent pas à répondre à la question que pourtant elle se pose ? Plus grave encore, il se pourrait que l'on soit tenté de construire une théorie de la génération *ad hoc* pour les monstres, puisqu'ils ne sont pas communs. En effet, selon Buffon, le plus simple dans la nature ne relève pas de la simplicité des organismes, qui ne sont, au contraire, jamais simples du fait de leurs multiples parties et rapports ; le simple est le plus commun et le plus nombreux dans la nature. Parce qu'il n'y a rien de plus commun pour un être vivant que de se reproduire, le phénomène de la génération est ce qu'il y a de plus simple dans la nature. Ainsi Buffon récuse-t-il, pour expliquer la génération, toute intervention divine. Mais le monstre est justement *rare et peu commun*. Est-ce à dire donc qu'ils sont des faits à ce point compliqués pour la nature qu'ils ne sont possibles pour elle que si elle reçoit le concours d'une puissance extérieure ? Le plus compliqué pour la nature – les monstres – correspondrait au plus compliqué pour nous, de sorte que loin d'être un instrument de clarification de la raison, ils seraient ce qu'il y a pour elle de plus obscur, d'autant plus quand par ailleurs leur rareté peut les renvoyer à une cause transcendante. Néanmoins, Buffon a bien pris garde d'asseoir l'idée que les phénomènes monstrueux sont des faits *de la nature*. A ce titre, ils ne peuvent constituer une exception aux effets généraux : « la Nature travaille donc toujours sur le même fond, et ce fond est inépuisable »<sup>2</sup>. C'est donc seulement de ce fond « que nous devons tirer les raisons des exceptions et des variétés particulières »<sup>3</sup>. Mais si les monstres ne sont pas des faits

<sup>1</sup> HN, *Histoire des animaux*, chap. 4 : De la génération des animaux, p. 167.

<sup>2</sup> IR, II, *Histoire des animaux*, chap. 9 : Variétés dans la génération des animaux, p. 306.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 346.



permettant de mettre au jour le fond sur lequel la nature travaille ; s'ils ne sont intelligibles pour la raison que parce qu'elle cherche ailleurs qu'en eux leur processus de production ; s'ils n'éclairent donc en rien l'intelligibilité du processus de la génération et s'ils reçoivent au contraire d'elle leur propre intelligibilité, quel est donc leur emploi stratégique par la raison ? Autrement dit, qu'éclairent-ils aux yeux de la raison ?

### ***La théorie buffonienne de la génération***

Il convient donc de brosser à grands traits à quelle théorie de la génération Buffon parvient en partant des faits les plus communs et les plus généraux avant de voir quel rôle les monstres jouent dans l'affaire. Il faut faire remarquer d'emblée que cette théorie est constituée à partir de faits, comme il se doit, mais également d'une hypothèse<sup>1</sup> et d'une critique.

#### *a) La critique du préformationnisme*

La critique est celle du préformationnisme, aussi bien dans sa forme oviste qu'animalculiste<sup>2</sup>. Buffon ne cache pas ici sa dette envers Maupertuis<sup>3</sup>. Contre le préformationnisme en général, quatre objections sont avancées. La première est la plus radicale, car elle remet en cause la valeur explicative du préformationnisme. En un mot, il rate son coup. En effet, il ambitionne de résoudre le problème de la reproduction des êtres ; mais il affirme pour cela que chaque être est contenu en germe dans le précédent, et que donc le

---

<sup>1</sup> L'hypothèse, si elle est bien une construction de l'esprit et un saut par-delà les leçons de l'expérience, n'est en rien arbitraire et abstraite. Elle est motivée par les faits et les observations ; mais comme il se trouve que nous ne pouvons tout embrasser d'un seul coup d'œil, des faits ou des effets restent particuliers sans que l'on puisse les intégrer dans les rapports que tisse la nature, c'est-à-dire sans que l'on puisse les rattacher à des effets généraux. De ce point de vue, l'hypothèse ne conduit pas à sortir hors de la nature, comme peuvent le faire aux yeux de Buffon les systèmes pythagoriciens ou platoniciens qui, partant de principes abstraits, échouent à saisir le réel (sur la critique du pythagorisme et du platonisme, cf. *IR*, II, *Histoire des animaux*, chap. 5 : Exposition des systèmes sur la génération, pp. 74-77) ; elle représente un moyen légitime de connaissance dès le moment où l'on se propose de mettre au jour « le moyen *caché* que la Nature peut employer » (*HN*, *Histoire des animaux*, chap. 2 : De la reproduction en général, p. 152, nous soulignons) : elle est cette aventure de la raison qui pallie son impuissance par l'audace calculée et contrôlée de devancer les preuves que la nature peut offrir, mais qui n'ont pas encore été découvertes ou qui, si elles ont été découvertes, n'ont pas encore fait l'objet d'interprétation pertinente. Cette audace est mise en œuvre de façon exemplaire dans *Des époques de la Nature*, où il s'agit pour Buffon de reconstituer l'évolution de la Terre jusqu'à son état actuel. « Combien de changements et de différents états ont dû se succéder depuis ces temps antiques (qui cependant n'étaient pas les premiers) jusqu'aux âges de l'Histoire ! Que de choses ensevelies ! Combien d'événements entièrement oubliés ! Que de révolutions antérieures à la mémoire des hommes ! Il a fallu une très longue suite d'observations ; il a fallu trente siècles de culture à l'esprit humain, seulement pour reconnaître l'état présent des choses. La Terre n'est pas encore entièrement découverte ; ce n'est que depuis peu qu'on a déterminé sa figure ; ce n'est que de nos jours qu'on s'est élevé à la théorie de sa forme intérieure, et qu'on a démontré l'ordre et la disposition des matières dont elle est composée : ce n'est donc que de cet instant où l'on peut commencer à comparer la Nature avec elle-même, et remonter de son état actuel et connu à quelques époques d'un état plus ancien » (*HN*, *Des époques de la nature*, p. 1195).

<sup>2</sup> L'oviste considère que le germe préformé est dans l'œuf de la femelle, tandis que l'animalculiste considère qu'il est porté par les vers spermatiques (les spermatozoïdes découverts par Leeuwenhoek à la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle).

<sup>3</sup> « Les difficultés générales et communes aux deux systèmes ont été senties par un homme d'esprit, qui me paraît avoir mieux raisonné que tous ceux qui ont écrit avant lui sur cette matière, je veux parler de l'auteur de la *Vénus physique*, imprimée en 1745 », *IR*, II, *Histoire des animaux*, chap. 5 : Exposition des systèmes sur la génération, p. 164.

premier être de chaque lignée contient en lui la totalité des êtres futurs déjà tout formés qui attendent seulement leur développement, c'est-à-dire dans ce contexte leur agrandissement. Alors, rétorque Buffon,

Lorsque nous demandons comment on peut concevoir que se fait la reproduction des êtres, et qu'on nous répond que dans le premier être cette reproduction était toute faite, c'est non seulement avouer qu'on ignore comment elle se fait, mais encore renoncer à la volonté de le concevoir. On demande comment un être produit son semblable, on répond c'est qu'il était tout produit ; peut-on recevoir cette solution ? car qu'il n'y ait qu'une génération de l'un à l'autre, ou qu'il y en ait un million, la chose est égale, la même difficulté reste, et bien loin de la résoudre, en l'éloignant on y joint une nouvelle obscurité par la supposition qu'on est obligé de faire du nombre indéfini de germes tous contenus dans un seul.<sup>1</sup>

La seconde critique porte précisément sur la supposition qu'il faille, pour rendre cohérent le préformationnisme, un progrès à l'infini dans l'emboîtement des germes. En effet, le germe (ver spermatique ou œuf), quoique tout formé, est déjà extrêmement petit. Faisons maintenant la supposition du préformationnisme : ce germe contient en lui le germe de la seconde génération, encore plus petit, qui lui-même contient le germe de la troisième génération, encore plus petit, et ceci à l'infini, c'est-à-dire indéfiniment<sup>2</sup>. Buffon s'amuse à donner des grandeurs en partant de l'hypothèse que le premier germe dans le premier homme est un milliard de fois plus petit que lui. Le germe de la sixième génération emboîté dans les germes précédents aurait une taille exprimée par un nombre de cinquante-cinq chiffres. Pour Buffon, le préformationnisme fait tout simplement disparaître son objet ! Dès lors, « il me semble que la vraisemblance de cette opinion disparaît à mesure que l'objet s'évanouit »<sup>3</sup>. La critique est bien celle d'un physicien ; elle revient à montrer l'impossibilité *de fait* d'une possibilité théorique entrevue par l'esprit : la division de la matière à l'infini. Il n'y aurait pas à poser l'existence du plus petit atome possible, ce que pourtant font les physiciens. Le préformationnisme faisant intervenir le progrès à l'infini ne peut prétendre être une explication *physique* de la génération. S'il n'est pas une explication physique, il est donc – pas autre alternative – « une illusion de l'esprit »<sup>4</sup>.

La troisième et la quatrième critique portent toutes les deux sur l'idée que le préformationnisme fait reposer la génération sur un seul sexe, la femelle si on est oviste, le

---

<sup>1</sup> *HN, Histoire des animaux*, chap. 2 : De la reproduction en général, pp. 149-150. Cette ligne argumentative s'inspire toujours de Maupertuis : « Quant à la seconde question, si le système du développement rend la Physique plus lumineuse qu'elle ne serait en admettant de nouvelles productions ; il est vrai qu'on ne comprend point comment à chaque génération, un corps organisé, un animal se peut former : mais comprend-on mieux comment cette suite infinie d'animaux contenus les uns dans les autres, aurait été formée tout à la fois ? Il me semble qu'on se fait ici une illusion ; et qu'on croit résoudre la difficulté en l'éloignant. Mais la difficulté demeure la même, à moins qu'on en trouve une plus grande à concevoir comment tous ces corps organisés auraient été formés les uns dans les autres, et tous dans un seul, qu'à croire qu'ils ne sont formés que successivement », *Vénus physique*, dans *Vénus physique suivie de La lettre sur le progrès de la science*, Paris, Aubier Montaigne, 1980, première partie, chapitre XII, p. 109.

<sup>2</sup> Buffon critique l'idée que l'infini géométrique ou arithmétique puisse avoir une existence actuelle. L'idée d'infini ne peut provenir que de l'idée du fini, et consiste en une succession indéfinie d'unités. Sur ce point cf. *HN, ibid.*, p. 149.

<sup>3</sup> *IR, II, Histoire des animaux*, chap. 5 : Exposition des systèmes sur la génération, p. 156.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 155.

mâle si on est animalculiste. Prenons le cas le l'homme. Si l'on prête le rôle principal de la génération à la femme, celle-ci peut donner naissance à des garçons ou des filles. En elle coexistent donc deux types de germe : ceux qui ne se développent qu'une fois (les germes mâles) et ceux qui contiennent en eux le nombre indéfini de germes mâles et femelles, donnant naissance aux filles, puisqu'il leur revient de contenir en elles toutes les générations futures. Conclusion de Buffon après cette exposition :

Dans le même temps et dans la même femme il y a toujours un certain nombre d'œufs capables de se développer à l'infini, et un autre nombre d'œufs qui ne peuvent se développer qu'une seule fois (...) : je demande s'il y a aucune apparence de vraisemblance dans ces suppositions.<sup>1</sup>

Enfin le préformationnisme n'explique pas « la ressemblance des enfants tantôt au père, tantôt à la mère, et quelquefois à tous les deux ensemble », ni les croisements d'espèces qui donnent des êtres hybrides.

Si le ver spermatique de la semence du père doit être le fœtus, comment se peut-il que l'enfant ressemble à la mère ? et si le fœtus est préexistant dans l'œuf de la mère, comment se peut-il que l'enfant ressemble à son père ? et si le ver spermatique d'un cheval ou l'œuf d'une ânesse contient le fœtus, comment se peut-il que le mulet participe de la nature du cheval et de celle de l'ânesse ?<sup>2</sup>

Le système de la génération à élaborer ne peut donc participer d'une quelconque façon au préformationnisme, pour lequel le développement du fœtus ne consiste qu'à un agrandissement dans l'espace, c'est-à-dire à l'exhibition progressive d'une forme déjà là<sup>3</sup>. C'est pourquoi Buffon entend bien faire, lui, une théorie de la *reproduction*, autrement dit ramener la génération à un phénomène de *production* d'une autre forme, certes semblable, parce qu'elle aura les qualités d'une forme vivante, d'où *reproduction*, mais en aucun cas déjà là tout donnée.

#### b) Les molécules organiques

Pour construire cette théorie de la reproduction, quels sont maintenant les faits auxquels Buffon peut faire appel ? A partir des expériences de bouture chez les végétaux ainsi que celles faites sur le polype d'eau douce et certains vers où l'on assiste, après coupure, à l'existence viable de deux êtres séparés, phénomènes qui, pour certains, sont connus depuis l'Antiquité<sup>4</sup>, on peut faire l'induction que ces êtres sont composés d'êtres similaires, plus petits qui, une fois séparés du corps organisé central, peuvent se développer et donner lieu à un nouvel être. Un orme, pour reprendre l'exemple de Buffon, est composé d'une multitude de petits ormes :

De la même façon que nous voyons qu'un cube de sel marin est composé d'autres cubes, nous voyons aussi qu'un orme n'est qu'un composé d'autres petits ormes, puisque en prenant un bout de branche ou un bout de racine, ou un morceau de bois séparé du tronc, ou la graine,

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>3</sup> Sur ce point, cf. G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, *Du développement à l'évolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Quadrige / PUF, 2003, p. 14.

<sup>4</sup> Cf. par exemple, Aristote, *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1988, II, 2, 413 b 15-20.

il en vient également un orme ; il en est de même des polypes et de quelques autres espèces d'animaux qu'on peut couper et séparer dans tous les sens en différentes parties pour les multiplier.<sup>1</sup>

Mais de quoi sont constitués ces petits ormes ou ces petits polypes ? Il est clair que Buffon ne peut pas répondre par d'autres petits ormes, car cela serait aller à l'infini, ce qu'il a exclu de toute explication physique. En revanche, parce que nous avons affaire à des vivants, il paraît acceptable d'avancer que leurs parties constituantes soient des parties organiques vivantes. Curieusement, Buffon établit ce point en faisant une analogie avec la matière inerte et le phénomène de cristallisation comme on peut le lire dans la citation précédente. De même que la matière inerte se compose de particules qui viennent s'ajouter les unes aux autres pour former un minéral, de même les corps organiques sont composés d'un assemblage de molécules organiques<sup>2</sup>. Il est somme tout étrange de faire appel à l'inorganique pour éclairer des phénomènes dont par ailleurs on souligne la spécificité et l'irréductibilité. Mais l'usage de l'analogie a ceci de pertinent qu'il conserve la spécificité de chacun des termes analogues. Ce qui intéresse Buffon n'est pas de rabattre l'un sur l'autre, c'est de faire apparaître des jeux de rapports analogues : « en approfondissant cette idée nous allons trouver aux végétaux et aux animaux un rapport avec les minéraux que nous ne soupçonnions pas »<sup>3</sup>.

Deux choses intéressent Buffon dans cette analogie. Tout d'abord de montrer que l'idée que des êtres puissent être composés par d'autres êtres semblables est possible dans la nature, ensuite de trouver un modèle explicatif qui, correctement compris, peut parfaitement s'appliquer à un autre domaine. En somme, ce qui l'attire dans le phénomène de cristallisation, c'est le modèle d'intelligibilité qu'il propose. Et l'on voit que pour être féconde, la voie de la comparaison ne respecte pas toujours les grandes divisions de la nature : le minéral peut éclairer le végétal, de même que le végétal peut éclairer l'animal. Il ne faut cependant pas être dupe de cette analogie : il y a bien deux types de particules premières, les atomes et les molécules organiques, et il n'est pas question de rabattre l'un sur l'autre. En revanche, la comparaison permet de dégager les qualités des molécules organiques. Parce qu'elles sont aussi primitives que les atomes, elles sont « toujours existantes », c'est-à-dire incorruptibles, et parce qu'elles sont vivantes, elles sont « toujours actives »<sup>4</sup>. Par cette distinction, Buffon se donne les moyens de penser la vie et son phénomène d'organisation dans sa spécificité même, c'est-à-dire sans réduire le vivant à n'être que des effets ou des épiphénomènes des mouvements et des qualités de la matière brute, tout en refusant de faire de la vie un être métaphysique : elle reste à ses yeux une propriété de la matière : « enfin le vivant et l'animé, au lieu d'être un degré métaphysique des êtres, est une propriété de la matière »<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *HN, Histoire des animaux*, chap. 2 : De la reproduction en général, p. 147.

<sup>2</sup> Cf. aussi *HN, ibid.*, p. 144.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>4</sup> *IR, II, Histoire des animaux*, chap. 9 : Variétés dans la génération, p. 306.

<sup>5</sup> *HN, Histoire des animaux*, chap. 1 : Comparaison des animaux et des végétaux, p. 143.

Les molécules organiques trouvent un autre fait en leur faveur : les liqueurs séminales. Si Buffon hésite à faire des vers spermatiques les molécules organiques, ou bien le résultat de leur première réunion<sup>1</sup>, il ne fait aucun doute à ses yeux que l'existence même de la liqueur séminale signe la présence des molécules organiques, d'autant plus qu'il est persuadé, par des observations au microscope, de les retrouver dans la liqueur séminale femelle ainsi que dans la chair des animaux et dans les germes des végétaux<sup>2</sup>. Dès lors, la conclusion s'impose :

J'étais donc assuré par les expériences que je viens de rapporter, que les femelles ont, comme les mâles, une liqueur séminale qui contient des corps *en mouvement* ; je m'étais confirmé de plus en plus dans l'opinion que ces corps *en mouvement* ne sont pas de vrais animaux, mais seulement des parties organiques vivantes ; je m'étais convaincu que ces parties existent non seulement dans les liqueurs séminales des deux sexes, mais dans la chair même des animaux, et dans les germes des végétaux : et pour reconnaître si toutes les parties des animaux et tous les germes des végétaux contenaient aussi des parties organiques vivantes, je fis faire des infusions de la chair de différents animaux, et de plus de vingt espèces de graines de différentes plantes ; je mis cette chair et ces graines dans de petites bouteilles exactement bouchées, dans lesquelles je mettais assez d'eau pour recouvrir d'un demi-pouce environ les chairs ou les graines ; et les ayant ensuite observées quatre ou cinq jours après les avoir mises en infusion, j'eus la satisfaction de trouver dans toutes, ces mêmes parties organiques *en mouvement* ; les unes paraissaient plutôt, les autres plus tard ; quelques-unes conservaient leur mouvement pendant des mois entiers, d'autres cessaient plus tôt.<sup>3</sup>

Il semble alors que la découverte des vers spermatiques, qui est aussi celles des molécules organiques, s'accompagne de façon concomitante de celle de leur mouvement. L'activité des molécules organiques s'apparente donc de prime abord avec le mouvement. Autrement dit, elles sont actives dans la mesure où elles se meuvent.

### c) *L'hypothèse du moule intérieur*

Avec les molécules organiques, Buffon croit avoir mis en lumière les éléments organiques mis en jeu dans la reproduction. Il reste toutefois à expliquer comment ces éléments *s'organisent* selon une forme particulière. C'est ici qu'intervient une hypothèse assez audacieuse de la part de Buffon : celle du moule intérieur<sup>4</sup>. L'objectif de cette hypothèse

<sup>1</sup> « Ces prétendus animaux [les vers spermatiques] ne sont que les parties organiques vivantes dont nous avons parlé, qui sont communes aux animaux et aux végétaux, ou tout au plus, ils ne sont que la première réunion de ces parties organiques », *HN, Histoire des animaux*, chap. 4 : De la génération des animaux, p. 170.

<sup>2</sup> Sur le compte rendu de l'observation au microscope des vers spermatiques dans la liqueur séminale de la femelle et les précautions prises, cf. *IR, II, Histoire des animaux*, chap. 6 : Expériences au sujet de la génération, expérience 26, p. 203 sq.

<sup>3</sup> *IR, II, ibid.*, chap. 8 : Réflexions sur les expériences précédentes, p. 255, nous soulignons.

<sup>4</sup> Hypothèse qui néanmoins respecte les exigences rationnelles et méthodiques que Buffon rappelle : « Mais il faut exclure du nombre de celles [les hypothèses] que nous pourrions employer, toutes celles qui supposent la chose faite, par exemple, celle par laquelle on supposerait que dans le premier germe tous les germes de la même espèce étaient contenus, ou bien qu'à chaque reproduction il y a une nouvelle création, que c'est un effet immédiat de la volonté de Dieu, et cela, parce que ces hypothèses se réduisent à des questions de fait, dont il n'est pas possible de trouver les raisons : il faut aussi rejeter toutes les hypothèses qui auraient pour objet les causes finales, comme celles où l'on dirait que la reproduction se fait pour que le vivant remplace le mort, pour que la Terre soit toujours également couverte de végétaux et peuplée d'animaux, pour que l'homme trouve abondamment sa subsistance, etc. parce que ces hypothèses, au lieu de rouler sur les causes physiques de l'effet qu'on cherche à expliquer, ne portent que sur des rapports arbitraires et sur des convenances morales ; en même temps il faut se défier de ces axiomes absolus, de ces proverbes de physique que tant de gens ont mal à propos

est principalement de penser la reproduction des êtres vivants, c'est-à-dire de penser l'*ordre* dans lequel les molécules organiques s'assemblent pour former un être organisé. Buffon, en qualifiant le moule d'intérieur, tente de saisir au plus près, non pas à proprement parler l'apparition d'une nouvelle forme, mais le processus d'organisation par lequel émerge un être vivant propre. Que cela se passe à l'intérieur ou en profondeur, et non en surface au niveau des phénomènes apparents, signifie que cela exige d'abandonner le terrain sensible. Pourtant, Buffon ne cesse pas pour autant de vouloir fonder la connaissance sur les sensations et leurs comparaisons – sensations qui ne permettent d'appréhender que « les affections extérieures et les différentes figures des surfaces »<sup>1</sup>. C'est pourquoi, du fait que le moule soit *intérieur*, il est définitivement admis que nous ne pourrions jamais en voir ou en toucher, ni en fabriquer à l'image de ceux que les hommes possèdent. Dès lors, le problème est de savoir comment Buffon peut formuler cette hypothèse sans tomber dans le reproche de bâtir une pure fiction de l'imagination.

Le passage suivant est déterminant :

De la même façon que nous pouvons faire des moules par lesquels nous donnons à l'extérieur des corps telle figure qu'il nous plaît, supposons que la Nature puisse faire des moules par lesquels elle donne non seulement la figure extérieure, mais aussi la forme intérieure.<sup>2</sup>

Il y a deux niveaux de description à distinguer. L'être vivant a une enveloppe extérieure, une figure corporelle qui lui fait occuper un certain espace, et que les moules que nous savons construire sont capables de reproduire. Mais cette figure est elle-même soutenue par une *forme*, que l'on peut apparenter à l'idée de structure organique, ou encore, vocabulaire de Buffon, à une empreinte qui assigne à chaque partie interne du corps sa place, sa fonction et ses rapports. Le moule *intérieur* n'organise pas tant les traits de la figure que la masse, c'est-à-dire la matière des molécules organiques. Dès lors, il n'y a pas lieu de voir dans l'idée de moule intérieur une idée contradictoire, « celle de moule ne [pouvant] se rapporter qu'à la surface » et « celle de l'intérieur [devant] ici avoir rapport à la masse »<sup>3</sup>. De la même façon que nous pouvons donner une apparence *figurée* à une matière informe par le modelage, le moulage ou la sculpture, la nature peut donner une *forme*, une organisation *interne* en pénétrant à l'intérieur. Autrement dit, par l'idée de moule *intérieur*, Buffon vise à rendre compte de l'*auto*-organisation du vivant.

Toutefois, cette auto-organisation est saisie à plusieurs niveaux. Elle s'effectue d'abord au niveau du corps dans sa totalité : « Le corps d'un animal est une espèce de moule intérieur »<sup>4</sup>. Tout ce qui le pénètre est modelé à sa forme, c'est-à-dire est intégré et assimilé

---

employés comme principes, par exemple, il ne se fait point de fécondation hors du corps, *nulla foecundatio extra corpus*, tout vivant vient d'un œuf, toute génération suppose des sexes, etc. il ne faut jamais prendre ces maximes dans un sens absolu, et il faut penser qu'elles signifient seulement que cela est ordinairement de cette façon plutôt que d'une autre », *HN, Histoire des animaux*, chap. 2 : De la reproduction en général, pp. 152-153.

<sup>1</sup> *HN, ibid.*, p. 153.

<sup>2</sup> *HN, ibid.*, p. 153.

<sup>3</sup> *HN, ibid.*, p. 154.

<sup>4</sup> *HN, ibid.*, chap. 3 : De la nutrition et du développement, p. 158.

dans l'organisation du vivant et sert à son maintien dans l'existence. Le corps, compris comme moule intérieur, est une formidable machine qui transforme ce qui est étranger en un élément qui participe à l'identité et à l'intégrité organique de l'individu. Néanmoins, Buffon dégage un autre niveau : non seulement le corps est un moule intérieur, mais toutes ses parties, par exemple ses organes, sont « autant de moules intérieurs »<sup>1</sup>. Les parties organiques sont suffisamment individualisées pour posséder leur propre logique de fonctionnement et suffisamment complexes et organisées pour donner lieu à un développement et un accroissement. Or, le développement ne peut se faire que par l'apport d'une matière extérieure, qui doit venir se modeler à la forme intérieure de l'organe et ainsi participer à son accroissement. Ce modelage est dû à la présence du moule intérieur. Nous aboutissons ainsi à cette image d'un être vivant organisé et complexe qui est un moule intérieur recouvrant des moules intérieurs, bref un emboîtement de moules intérieurs.

Le moule intérieur est un concept efficace pour penser le maintien de l'ordre. Il va informer chaque molécule organique qui pénètre l'organisme afin qu'elle s'intègre à lui. Pour qu'une telle pénétration ait lieu, il faut postuler des forces pénétrantes, que Buffon comprend comme analogue à la force de la pesanteur<sup>2</sup>. Dès lors, chaque organe reçoit des molécules organiques qui vont prendre forme et participer à son fonctionnement ou son accroissement :

Le corps d'un animal est une espèce de moule intérieur, dans lequel la matière qui sert à son accroissement se modèle et s'assimile au total ; de manière que *sans qu'il arrive aucun changement à l'ordre et à la proportion des parties*, il en résulte cependant une augmentation dans chaque partie prise séparément.<sup>3</sup>

Si Buffon demeure mécaniste dans le sens où la mise en ordre est due à un agencement de molécules, il abandonne une conception naïve du mécanisme qui ne comprend cet agencement que comme un agencement spatial, où des molécules s'ajouteraient à des molécules sur le modèle de la cristallisation. Si celui-ci était opérant pour dégager la présence des molécules organiques, il ne l'est plus pour penser leur mise en forme et en ordre. En effet, si ces dernières se contentaient de s'ajouter à la surface, le développement ne pourrait se faire qu'au prix d'une déformation, puisque l'endroit où se seraient situées les molécules aurait accru, tandis que le reste serait demeuré en l'état. Or, dans l'être vivant, nous constatons au contraire un développement proportionnel des parties et du corps, « le volume et la masse augmentent proportionnellement et sans changer de forme »<sup>4</sup>, comme si la partie ou le corps grandissait, non pas par un apport extérieur, mais de l'intérieur. Les molécules organiques pénètrent dans la masse d'abord ; elles s'assimilent ensuite : tout en pénétrant à l'intérieur, elles subissent l'action du moule intérieur de telle sorte qu'elles se modèlent et se moulent à la forme de la partie ou du corps, et la ou le font croître ou se maintenir de l'intérieur. Le moule

---

<sup>1</sup> *HN, ibid.*, p. 158.

<sup>2</sup> La nature de ces forces nous est inaccessible dans la mesure où, analogues à la force d'attraction, elles sont « relatives à l'intérieur de la matière » et « n'ont aucun rapport avec les qualités extérieures des corps », *HN, ibid.*, p. 160.

<sup>3</sup> *HN, Histoire des animaux*, chap. 3 : De la nutrition et de la reproduction, p. 158, nous soulignons.

<sup>4</sup> *HN, ibid.*, p. 158.

intérieur n'est pas à concevoir comme une pure passivité, il s'apparente bien à une puissance d'ordonnement, et il faut penser la forme, non comme une figure, mais comme une force active d'organisation et de modélisation<sup>1</sup>.

#### *d) Le mécanisme de la reproduction*

Trois éléments viennent d'être mis en lumière qui n'ont pas le même statut épistémologique : les molécules organiques (qui sont des faits pour Buffon), le moule intérieur (qui est une hypothèse), les forces pénétrantes (établies par analogie). Le corps se développe dans la mesure où il intègre et s'assimile, via le moule intérieur, les molécules organiques provenant de l'extérieur. Une fois le corps complètement développé, les molécules organiques qui continuent de pénétrer dans le corps ne peuvent plus servir au développement des organes et des membres, qui ont atteint leur maturité et leur épanouissement, en ayant reçu et intégré toutes les molécules organiques qu'ils pouvaient recevoir et intégrer. Dès lors, ces molécules non utilisées, donc superflues, s'assemblent dans un ou plusieurs endroits du corps – un seul en ce qui concerne les êtres vivants complexes, à savoir les organes reproducteurs, plusieurs en ce qui concerne les êtres vivants simples – formant ainsi « de petits corps organisés semblables au premier » et prêts à se développer lorsque les circonstances sont favorables et les conditions réunies<sup>2</sup>, que les savants nomment des germes. Ce modèle explicatif confère un statut particulier et fécond au déchet, qui n'est plus, à ce niveau, rejeté hors de l'organisme, puisque nous n'avons affaire qu'à de l'analogie, c'est-à-dire de l'organique, mais qui devient du *superflu*. La reproduction sera en quelque sorte le système de gestion de ce superflu.

La génération par bouturage, comme pour l'orme, le saule, le polype, le ver, intervient lorsque les parties constituant l'organisme possèdent le même moule intérieur que l'organisme pris dans sa totalité. La simplicité de l'organisation dont font preuve ces êtres vivants repose sur le fait que nous avons affaire à du semblable dans tout l'organisme. Chaque partie peut donner naissance au même organisme dont elle provient, non pas parce que, en

---

<sup>1</sup> « Ce qui prouve que ce développement ne peut pas se faire, comme on se le persuade ordinairement, par la seule addition aux surfaces, et qu'au contraire il s'opère par une susception intime et qui pénètre la masse, c'est que dans la partie qui se développe, le volume et la masse augmentent proportionnellement et sans changer de forme, dès lors il est nécessaire que la matière qui sert à ce développement pénètre, par quelque voie que ce puisse être, l'intérieur de la partie, et la pénètre dans toutes les dimensions ; et cependant il est en même temps tout aussi nécessaire que cette pénétration de substance se fasse dans un certain ordre et avec une certaine mesure, telle qu'il n'arrive pas plus de substance à un point de l'intérieur qu'à un autre point, sans quoi certaines parties du tout se développeraient plus vite que d'autres, et dès lors la forme serait altérée. Or que peut-il y avoir qui prescrive en effet à la matière accessoire cette règle, et qui la contraigne à arriver également et proportionnellement à tous les points de l'intérieur, si ce n'est le moule intérieur ? », *HN, ibid.*, pp. 158-159.

<sup>2</sup> « Il est très naturel d'imaginer que le superflu de cette matière organique qui ne peut pas pénétrer les parties du corps organisé, parce qu'elles ont reçu tout ce qu'elles pouvaient recevoir, que ce superflu, dis-je, soit renvoyé de toutes les parties du corps dans un ou plusieurs endroits communs, où toutes ces molécules organiques se trouvant réunies, elles forment de petits corps organisés semblables au premier, et auxquels il ne manque que les moyens de se développer ; car toutes les parties du corps organisé renvoyant des parties organiques, semblables à celles dont elles sont elles-mêmes composées, il est nécessaire que de la réunion de toutes ces parties il résulte un corps organisé semblable au premier », *HN, ibid.*, chap. 3 : De la nutrition et du développement, p. 163.



tant que partie, elle a la même figure (il n'est pas question que l'orme, par exemple, soit composé de parties qui sont autant de petits ormes avec leurs feuilles, leur tronc, leurs racines, malgré ce que pourrait laisser croire une certaine naïveté d'expression), mais parce qu'elle a la même forme, c'est-à-dire le même moule intérieur. Mais qu'en est-il du mécanisme de la génération lorsque les organismes sont complexes, composés « de parties, à la vérité, toute organiques, mais différemment organisées (...) différentes du tout, et différentes entre elles »<sup>1</sup> ? Si la nature use du même fond, pourquoi, pour les organismes complexes, « chaque individu mâle ou femelle ne produit pas tout seul son semblable »<sup>2</sup> ?

Buffon est clairement un tenant de l'épigenèse : il met en avant l'idée que dans le mâle comme dans la femelle les germes ne sont que des ébauches de l'être vivant, si bien que pour former un être vivant complet commençant à se développer ils doivent entrer en contact avec la liqueur séminale de l'autre sexe qui porte si l'on ose dire l'ébauche complémentaire. Ce n'est que dans cette rencontre que les deux ébauches mêlées deviennent un petit être organisé :

Les prétendus animaux spermatiques dont nous venons de parler, pourraient bien n'être que très peu organisés ; qu'ils ne sont, tout au plus, que l'ébauche d'un être vivant ; ou, pour le dire plus clairement, ces prétendus animaux ne sont que les parties organiques vivantes dont nous avons parlé, qui sont communes aux animaux et aux végétaux, ou tout au plus, ils ne sont que la première réunion de ces parties organiques.<sup>3</sup>

Les deux liqueurs séminales apportant chacune des molécules organiques (à la fois semblables lorsque ces molécules proviennent des parties du corps communes aux deux sexes et dissemblables lorsqu'elles proviennent de parties qui sont propres à chaque sexe) vont réagir l'une sur l'autre et l'une par rapport à l'autre.

Reste un dernier problème : comment s'effectue cette organisation qui est une mise en ordre autant qu'une mise en forme une fois le mélange des deux liqueurs séminales accompli ? Si l'on fait de la vie une propriété de la matière, l'esprit de conséquence veut que l'on se tourne vers les seules lois de la matière pour expliquer l'organisation des vivants. Or une loi domine, celle de l'attraction. Mais comment l'attraction pourra-t-elle produire, à partir de sa nécessité uniforme, la différence entre un être brut et un être *organisé* ? Il revient sans doute à Maupertuis d'avoir formulé de la manière la plus claire qui soit ce problème, dans un texte cependant postérieur aux écrits où Buffon traite de la génération :

Une attraction uniforme et aveugle répandue dans toutes les parties de la matière, ne saurait servir à expliquer comment ces parties s'arrangent pour former le corps dont l'organisation est la plus simple. Si toutes ont la même tendance, la même force pour s'unir les unes aux autres, pourquoi celles-ci vont-elles former l'œil, pourquoi celles-là l'oreille ? Pourquoi ce merveilleux arrangement ? Pourquoi ne s'unissent-elles pas toutes pêle-mêle ?<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *HN, ibid.*, p. 162.

<sup>2</sup> *IR, II, Histoire des animaux*, chap. 10 : De la formation du fœtus, p. 331.

<sup>3</sup> *HN, ibid.*, chap. 4 : De la génération des animaux, pp. 169-170.

<sup>4</sup> Maupertuis, *Essai sur la formation des corps organisés*, Berlin, 1754, édition moderne donnée en annexe de celle de l'œuvre de Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Paris, GF Flammarion, 2005, XIV, p. 205.

Buffon apporte une solution élégante. Les molécules organiques ayant été renvoyées par les différentes parties du corps de l'animal, ayant donc reçu l'empreinte du moule intérieur de leur partie respective, elle conserve la « mémoire », ou plutôt la réminiscence, c'est-à-dire la trace qu'a laissée le moule intérieur, de la place des parties, si bien qu'elles « prendront naturellement la même position et se disposeront dans le même ordre qu'elles avaient lorsqu'elles ont été renvoyées de ces parties »<sup>1</sup>. Cependant, chaque partie du corps du futur fœtus reçoit le double des molécules dont elle a besoin pour se constituer, puisque les molécules proviennent à la fois du mâle et de la femelle. Les molécules provenant des deux parents se fixent à leur place et s'attirent mutuellement, puisqu'elles sont analogues et donc en affinité. Par exemple, les molécules qui proviennent de la tête de chacun des deux parents s'attireront, se mélangeront pour former une masse qui occupera, à partir du centre, la position qui doit être la sienne en vertu de la position que la tête dont faisaient partie ces molécules occupait dans l'organisme du père et de la mère. Il n'y a que les molécules sexuelles qui ne peuvent se mélanger n'ayant aucune affinité pour celles de l'autre sexe.

Solution élégante, disions-nous, parce que, d'une part, elle éclaire le problème de la ressemblance aux parents. Puisque les molécules des deux parents se mélangent, l'être organisé qui en résulte ressemblera soit aux deux si le mélange a été équilibré, soit à l'un des deux si l'apport de molécules de l'un a été plus important que celui de l'autre ; mais il ressemblera quant aux parties sexuelles toujours au père si c'est un mâle, et toujours à la mère si c'est une femelle, puisque l'apport en molécules organiques ne provient que de l'un des deux, le mélange étant ici impossible<sup>2</sup>. D'autre part, cette solution offre une explication économique à la formation du placenta et des enveloppes qui entourent le fœtus. Joue encore ici la logique du superflu. En effet, l'apport en molécules organiques étant le fait des deux

<sup>1</sup> *IR*, II, *ibid.*, p. 330. Cette solution paraît très proche, à première vue, de ce que propose Maupertuis, d'abord dans *Vénus physique*, sous la forme d'un « instinct » propre aux molécules (cf. *op. cit.*, deuxième partie, chapitre dernier, pp. 145-146), ensuite dans *l'Essai sur la formation des corps organisés* sous la forme d'un « principe d'intelligence », de « quelque chose de semblable à ce que nous appelons *désir, aversion, mémoire* » (*op. cit.*, XIV, p. 205). En effet, ce sont ces qualités qui permettent « aux semences des animaux pères et mères » de conserver « une espèce de souvenir de [leur] ancienne situation » et d'aller la « reprendre toutes les fois qu'[elles] le pourront, pour former dans le *fœtus* la même partie », (*ibid.*, xxxiii, pp. 211-212). Il y a pourtant une différence entre les deux penseurs. D'abord, Buffon maintient une dualité parmi les éléments premiers de la matière en distinguant les atomes des molécules organiques, tandis que Maupertuis pousse l'audace métaphysique jusqu'à étendre ce principe d'intelligence à l'ensemble de la matière (cf. notamment *ibid.*, XLVI, p. 215 et LIX, p. 220). Ensuite, chez Buffon, si les semences ont la « mémoire » de leur ancienne situation, ce n'est nullement parce qu'elles posséderaient en elles un quelconque principe « psychologique ». La mémoire résulte ici d'effets purement mécaniques. Ayant été mises en forme par le moule intérieur de la partie de l'organisme d'où elles proviennent, elles gardent pour ainsi dire physiquement la trace de leur origine. Elles vont alors être attirées par les molécules qui ont la même forme qu'elles. Le mystère, chez Buffon, n'est pas tant que des oreilles, des yeux, bref des organes, se forment, que les oreilles, les yeux, et l'ensemble des organes, « savent » correctement se placer les uns par rapport aux autres pour former un organisme cohérent. Comment chaque semence a-t-elle, non seulement la trace de la partie de l'organisme d'où elle provient, mais aussi celle de l'organisme dans sa totalité, de sorte qu'elle « sait » se situer, non seulement par rapport aux semences avec lesquelles elle est en affinité (attirance), mais aussi avec l'ensemble des autres semences avec lesquelles elle n'a aucune affinité ?

<sup>2</sup> « (...) ce qui formera un être organisé qui ressemblera parfaitement à son père si c'est un mâle, et à sa mère si c'est une femelle, par ses parties sexuelles, mais qui pourra ressembler à l'un ou l'autre, ou à tous les deux, par toutes les autres parties du corps », *IR*, II, *ibid.*, p. 331.

parents, pour chaque partie autre que la partie sexuelle, le nombre de molécules est deux fois plus important que nécessaire, si bien qu'une fois les molécules fixées et ayant pris la forme de la partie organisée d'où elles émanent, il reste des molécules organiques en surnombre : celles de la partie sexuelle non utilisée et toutes celles qui n'ont pas pu entrer en composition une fois que les parties organiques ont reçu le nombre suffisant de molécules. Ce sont elles qui forment le placenta et les enveloppes : « le placenta et les enveloppes sont formés de l'excédent des molécules organiques qui n'ont pas été employées à former le fœtus »<sup>1</sup>. Mais pourquoi ne formeraient-elles qu'un placenta et des enveloppes et non un autre corps organisé dans la mesure où il reste toutes les molécules requises pour cela ?

Mais, dira-t-on, les enveloppes et le placenta devraient alors être un autre fœtus qui serait femelle si le premier était mâle, et qui serait mâle si le premier était femelle, car (...) il reste toutes les molécules des parties sexuelles de l'autre individu, et de plus, la moitié des autres molécules communes aux deux individus.<sup>2</sup>

Mais le fœtus étant formé le premier, « il exerce une force à l'extérieur, qui dérange l'établissement des autres molécules organiques, et qui leur donne l'arrangement qui est nécessaire pour former le placenta et les enveloppes »<sup>3</sup>.

Pour élégante que soit cette solution, elle n'en contient pas moins un problème central, qui trouve sa racine dans l'idée de faire de la reproduction une génération continuée qui gère le superflu. Au fond, à bien examiner les choses, ne peut-on pas retourner aussi contre Buffon lui-même le reproche qu'il adressait avec justesse au préformationnisme, à savoir de présupposer donné ce que l'on veut justement expliquer ? Car si les molécules organiques se mettent en ordre, c'est parce que l'ordre est *déjà là* dans l'organisme animal adulte sous la forme du moule intérieur. Certes, s'« il n'y a donc point de germes préexistants, point de germes contenus à l'infini les uns dans les autres »<sup>4</sup>, il n'y a néanmoins formation que parce qu'il y a pré-formation, c'est-à-dire nécessaire présence préalable d'une forme. L'action de cette forme, c'est celle du moule intérieur. Cette pré-formation se joue à deux niveaux. Premièrement, les molécules organiques ne se mettent à la place qui est la leur que dans la mesure où elles répètent l'ordre de l'organisme dont elles sont originaires. Mais, deuxièmement, il faut bien que les parties ainsi organisées se placent à leur tour les unes par rapport aux autres, que les jambes par exemple ne suivent pas immédiatement la tête. Dès lors, il faut bien que soit présente déjà dès le départ la forme générale du corps, comme en creux si l'on peut dire dans chaque organe, afin que les lois d'affinité rapprochent et joignent ce qui *doit* être rapproché et joint. En d'autres termes, la forme *précède* la formation, de même que l'ordre précède l'ordonnement.

---

<sup>1</sup> IR, II, *ibid.*, p. 338.

<sup>2</sup> IR, II, *ibid.*, p. 339.

<sup>3</sup> IR, II, *ibid.*, pp. 339-340.

<sup>4</sup> IR, II, p. 426.

### ***Reproduction et espèce***

S'il en est ainsi, c'est que Buffon, avec la reproduction, ne veut pas seulement rendre compte de l'apparition d'un nouvel individu, mais aussi de son inscription dans une *lignée* – dans une espèce. La forme de l'individu est aussi et surtout celle de l'espèce à laquelle il appartient par cette forme qu'il répète. C'est pourquoi l'ordre qu'il s'agit de rendre intelligible n'est pas seulement l'ordre organique, mais également l'ordre naturel des espèces<sup>1</sup>. Ce qui étonne ainsi Buffon avant tout est la relative permanence des espèces :

Cependant, quelque admirable que cet ouvrage nous paraisse, ce n'est pas dans l'individu qu'est la plus grande merveille, c'est dans la succession, dans le renouvellement et dans la durée des espèces que la Nature paraît tout à fait inconcevable. Cette faculté de produire son semblable, qui réside dans les animaux et dans les végétaux, cette espèce d'unité toujours subsistante et qui paraît éternelle, cette vertu procréatrice qui s'exerce perpétuellement sans se détruire jamais, est pour nous un mystère dont il semble qu'il ne nous est pas permis de sonder la profondeur.<sup>2</sup>

Cette permanence de l'espèce conduit Buffon à voir en elle une véritable unité et individualité : « les espèces sont les seuls êtres de la Nature »<sup>3</sup>. Or cette individualité et cette unité reposent sur la continuité de l'ordre, c'est-à-dire sur la transmission de la forme par le moule intérieur d'un individu à l'autre :

C'est de la réunion de ces parties organiques, renvoyées de toutes les parties du corps de l'animal ou du végétal, que se fait la reproduction, toujours semblable à l'animal ou au végétal dans lequel elle s'opère, parce que la réunion de ces parties organiques ne peut se faire qu'au moyen de moule intérieur, c'est-à-dire, dans l'ordre que produit la forme du corps de l'animal ou du végétal, et c'est en quoi consiste l'*essence de l'unité* et la *continuité* des espèces qui dès lors ne doivent jamais s'épuiser, et qui d'elles-mêmes dureront autant qu'il plaira à celui qui les a créées de les laisser subsister.<sup>4</sup>

C'est pourquoi Buffon donne une définition biologique de l'espèce : ce qui la réalise, c'est le processus de filiation :

Tous les individus semblables, qui existent sur la surface de la Terre, sont regardés comme composant l'espèce de ces individus ; cependant ce n'est ni le nombre ni la collection des individus semblables qui fait l'espèce, c'est la succession et le renouvellement non interrompu de ces individus qui la constituent.<sup>5</sup>

Mais si l'ordre précède l'ordonnement et la forme la formation, il a bien fallu un premier individu qui n'était précédé d'aucun et dont le corps formât le moule intérieur sur lequel allaient se former les descendants. De ce point de vue, le moule intérieur prend le nom de *prototype*. Buffon se donne ainsi les espèces : « il y a dans la Nature un prototype général dans chaque espèce sur lequel chaque individu est modelé »<sup>6</sup>, ou encore : « Chaque espèce et

<sup>1</sup> Ce n'est qu'au XIX<sup>ème</sup> siècle, d'abord avec la mise en évidence d'une correspondance entre l'ontogenèse et la formation adulte dans la série animale à ses étages inférieurs, ensuite, dans le cadre transformiste darwinien, avec la loi de Haeckel qui stipule que l'ontogenèse récapitule la phylogenèse, que l'ordre des individus et celui des espèces seront clairement articulés l'un à l'autre. Mais l'élaboration de la question n'a pas attendu, bien sûr, le XIX<sup>ème</sup> siècle.

<sup>2</sup> HN, *Histoire des animaux*, chap. 1 : Comparaison des animaux et des végétaux, p. 134.

<sup>3</sup> HN, *De la Nature. Seconde vue*, p. 994.

<sup>4</sup> IR, II, *Histoire des animaux*, chap. 8 : Réflexions sur les expériences précédentes, p. 258, nous soulignons.

<sup>5</sup> HN, art. L'Ane, pp. 558-559.

<sup>6</sup> HN, art. Le Cheval, p. 528.

des uns et des autres ayant été créée, les premiers individus ont servi de modèle à tous leurs descendants »<sup>1</sup>. D'où vient le prototype ? Buffon, prudemment, avance le nom de Dieu, mais c'est pour mieux délégitimer toute prétention à être un savoir scientifique les théories qui exposent des raisons morales à cette création. La création n'a pas à être interrogée, juste constatée :

[La Nature] n'altère rien aux plans qui lui ont été tracés, et dans tous ses ouvrages elle présente le sceau de l'Éternel : cette empreinte divine, prototype inaltérable des existences, est le modèle sur lequel elle opère, modèle dont tous les traits sont exprimés en caractère ineffaçables, et prononcés pour jamais ; modèle toujours neuf, que le nombre des moules ou des copies, quelque infini qu'il soit, ne fait que renouveler.<sup>2</sup>

La notion de prototype ajoute à l'idée d'ordre portée par le moule intérieur celle de permanence concomitante à la notion d'espèce : permanence de la forme à travers le temps qui assure la continuité et l'unité de l'espèce, permanence également de l'ordre général de la nature qui est assis sur l'équilibre entre la puissance de reproduction des individus et leur destruction. Aussi la permanence dans la nature repose-t-elle sur un mouvement perpétuel de vie et de mort. Permanence et variation, permanence et changement s'appellent mutuellement dans un rapport dialectique, chacun étant la condition de l'autre ; il ne faut voir « dans cette destruction, dans ce renouvellement, dans toutes ces successions que permanence et durée »<sup>3</sup> ; le tout de la nature est fixe et inaltérable, les parties sont mobiles, parce qu'il appartient à la nature, sinon de créer et d'annihiler, d'« altérer, [de] changer, [de] détruire, [de] développer, [de] renouveler, [de] produire »<sup>4</sup>. Aussi, dès l'instant où les prototypes sont jetés dans le sein de la nature, la tension entre permanence et changement se fait aussi sentir en eux, et il n'est pas indifférent pour leur forme qu'elle soit destinée à se répéter à travers le temps à chaque génération. En effet, cette répétition ne va pas manquer d'introduire « des variations sensibles », « des altérations successives », « des combinaisons nouvelles », « des mutations de matière et de forme »<sup>5</sup> – cela parce que les individus vivants sont plongés dans les circonstances naturelles du milieu auxquelles ils doivent répondre. Que ces circonstances se modifient, que tel animal soit transporté ailleurs que dans « son pays, sa patrie naturelle dans laquelle [il] est retenu par nécessité physique »<sup>6</sup>, il est alors amené à se modifier, à se dénaturer – soit dans le sens d'une dégénération, soit dans celui d'un perfectionnement<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> *HN, De la Nature. Seconde vue*, p. 998.

<sup>2</sup> *HN, De la Nature. Première vue*, p. 986. Il est donc clair que la question de l'origine du prototype, et donc concomitamment celle des espèces, ne sont pas des questions *scientifiques* aux yeux de Buffon.

<sup>3</sup> *HN, De la Nature. Seconde vue*, p. 995.

<sup>4</sup> *HN, De la Nature. Première vue*, p. 986.

<sup>5</sup> *HN, Des époques de la Nature*, p. 1194.

<sup>6</sup> *HN*, art. Le lion, p. 845.

<sup>7</sup> « Et lorsque par des révolutions sur le globe ou par la force de l'homme, ils ont été contraints d'abandonner leur terre natale ; qu'ils ont été chassés ou relégués dans des climats éloignés, leur nature a subi des altérations si grandes et si profondes, qu'elle n'est pas reconnaissable à première vue, et que pour la juger il faut avoir recours à l'inspection la plus attentive, et même aux expériences et à l'analogie. Si l'on ajoute à ces causes naturelles d'altération dans les animaux libres, celle de l'empire de l'homme sur ceux qu'il a réduits en servitude, on sera surpris de voir jusqu'à quel point la tyrannie peut dégrader, défigurer la Nature (...). La température du climat, la qualité de la nourriture et les maux de l'esclavage, voilà les trois causes de changement, d'altération et de

L'idée de prototype n'interdit donc nullement de penser un dynamisme de la nature, qui laisse une place importante à l'histoire, c'est-à-dire à tout ce jeu temporel des relations naturelles entre les êtres vivants et les circonstances extérieures – climat, rapports avec les autres vivants, et notamment l'homme, etc. L'ordre de la nature est un ordre se faisant, plus qu'un ordre fait, à l'intérieur du cadre de lois prescrites et de formes imposées.

Il est à noter enfin que la forme prototypale n'échappe pas à toute considération esthétique. Non pas qu'elle soit un idéal, puisqu'elle peut être perfectionnée par l'art de la sélection et du croisement, mais elle relève de caractères d'abord esthétiques : équilibre, harmonie entre les parties et non difformité : « ce qui a le plus de perfection dans la nature est ce qui a le moins de défauts, et les formes les plus parfaites sont seulement celles qui ont le moins de difformités »<sup>1</sup>. Si on peut la perfectionner, c'est que finalement l'harmonie, l'équilibre, la beauté acceptent des degrés. Le perfectionnement n'entraîne pas en ce sens de changement de nature.

Essayons de ramener à quelques points essentiels la théorie de la génération de Buffon. Elle met en œuvre des forces pénétrantes, des molécules organiques et la notion de moule intérieur, qui permettent de rendre compte, *par une même logique*<sup>2</sup>, de la nutrition, du développement et de la reproduction. Par ce fait se trouve dégagée la (relative) permanence des espèces. C'est sur le moule intérieur que Buffon fait finalement reposer l'ordre des corps et l'ordre naturel des espèces. Mais si ordre il y a par le moule intérieur, il doit nécessairement reconduire à l'origine du monde. Il y a une hésitation de Buffon entre se donner un ordre pour pouvoir étudier comment il se maintient et se modifie et le faire émerger comme il l'entreprend dans *Des époques de la Nature*. Enfin, par le statut physique qu'il confère au superflu, Buffon est à même de soutenir que rien ne se perd dans la nature.

### ***L'ordre des monstres***

Dans ce contexte, le monstre n'est rien moins qu'un objet d'étonnement, tant il paraît de prime abord rompre avec l'idée d'ordre. L'étonnement n'est pas tant provoqué par le fait qu'il existe que par le fait qu'il soit même possible. En effet, la théorie de la génération développée par Buffon rend intelligible le phénomène de l'ordre par l'idée de la répétition du moule intérieur de génération en génération. Certes, Buffon laisse entrevoir que cette répétition n'est pas sans conséquence sur la forme même du moule intérieur, qui peut se modifier, varier, s'altérer au rythme plus ou moins accru des répétitions, c'est-à-dire des reproductions, et ainsi donner lieu à de nouvelles espèces. Aussi cette variation n'est-elle pas tant le signe d'un désordre que celui d'un changement d'ordre et de forme. L'émergence de

---

dégénération dans les animaux », *HN, De la dégénération des animaux*, pp. 1019-1020. Prenons garde ici : il ne s'agit pas à proprement parler d'une thèse évolutionniste dans la mesure où l'animal en lui-même ne possède aucun dynamisme de changement, ce qui sera le cas chez Lamarck qui met en lumière une tendance propre au vivant à la complexification, et dans la mesure où il est toujours possible aux yeux de Buffon de revenir en deçà des altérations et retrouver la forme primitive.

<sup>1</sup> *HN*, art. Le Cheval, p. 530.

<sup>2</sup> D'où le sentiment, voire même la certitude de Buffon de présenter une théorie *réellement générale*.

nouvelles espèces est un processus lent et progressif, tant il est vrai que « le grand ouvrier de la Nature est le Temps »<sup>1</sup>. En outre, cette variation est générale en ceci qu'elle touche l'ensemble des individus d'une même espèce, et non un seul individu.

Or qu'est-ce qu'un monstre ? Il est le résultat d'une variation brusque, imprévue, singulière, qui touche un individu et non toute une espèce. Plutôt que d'y lire l'émergence d'un nouvel ordre, on décèle en lui l'apparition d'un désordre, ou celle d'un dérangement. Sa présence seule rappelle que l'ordre n'est pas tant un fait qu'une construction permanente et un

---

<sup>1</sup> *HN, Les Animaux sauvages*, p. 706. La question du « transformisme » de Buffon est une question des plus complexes. Elle se pose, dans notre contexte, de la manière suivante : jusqu'à quel degré de profondeur la dénaturation s'effectue-t-elle ? A-t-on affaire avec la dénaturation à l'apparition de nouvelles variétés au sein d'une même espèce, ou bien à l'émergence de nouvelles espèces qui se détachent de l'espèce souche jusqu'à rendre impossible une interfécondité ? Il y a deux tensions au cœur du texte buffonien. Première tension : Buffon ne manque pas une occasion de souligner l'inaltérabilité de la nature, le fait que « la forme constitutive de chaque animal s'est conservée la même et sans altération dans ses principales parties : le type de chaque espèce n'a point changé ; le moule intérieur a conservé sa forme et n'a point varié » (*HN, Des époques de la Nature*, p. 1208 ; cf. aussi par exemple *HN, De la Nature. Seconde vue*, p. 999, et surtout *HN, De la Nature. Première vue*, p. 986). Or, lorsqu'il envisage l'examen des animaux du Nouveau continent, il considère qu'il a été peuplé par la migration de ceux de l'Ancien continent : pourtant, leurs mœurs et leurs aspects font que les espèces du Nouveau continent sont incommensurables avec celles de l'Ancien. « En faut-il plus pour être convaincu que l'empreinte de leur forme n'est pas inaltérables ; que leur nature, beaucoup moins constante que celle de l'homme, peut se varier et même changer absolument avec le temps ? » (*HN, Animaux communs aux deux continents*, p. 879, nous soulignons). Ces différences de degré et d'aspect reviennent donc à des différences de nature, si bien qu'il faut regarder les animaux du Nouveau monde « comme des animaux d'espèces différentes » (*HN, ibid.*, p. 880). Deuxième tension : lorsqu'il est question des animaux domestiques, Buffon considère toujours les résultats de la dénaturation comme de nouvelles races, ou de nouvelles variétés, jamais comme de nouvelles espèces. En revanche, lorsqu'il envisage les espèces sauvages, il est prêt à admettre que plus on descend dans l'échelle des êtres, plus les espèces sont sujettes à varier ; on sera même surpris, nous dit-il, « de la promptitude avec laquelle les espèces varient, et de la facilité qu'elles ont à se dénaturer en prenant de nouvelles formes » (*HN, Animaux communs aux deux continents*, p. 880, nous soulignons). D'un côté, nous avons la Nature dans son ensemble, immobile, immuable, inaltérable dans les moyens qu'elle met en œuvre – forces et lois –, de l'autre, nous avons des êtres, tant individuels que spécifiques, changeants, influençables, modifiables, sujets à de multiples altérations, positives ou négatives. Autrement dit, d'un côté nous avons un constant renouvellement et de permanentes variations parce que les êtres vivants sont avant tout des êtres relationnels ; d'un autre côté, ce renouvellement s'effectue sous le couvert de prototypes qui restent inaltérables. La tension se situe dans l'articulation de ces deux niveaux. A cela s'ajoute la distinction que fait Buffon entre des espèces dites nobles, qui sont justement « constantes, invariables et qu'on ne peut soupçonner de s'être dégradées » (*HN, art. Le lion*, p. 849, l'homme en est évidemment le représentant le plus paradigmatique), et des espèces inférieures, plus promptes, elles, à varier. Nous nous contenterons de deux remarques sur cette difficile question et nous nous permettrons un renvoi bibliographique. La première remarque est que Buffon maintient la possibilité de retrouver l'espèce originaire et primitive avant la dénaturation. La domestication par exemple n'est jamais à ce point profonde que laissé à lui-même l'animal domestique ne retrouve pas, après quelques générations, son caractère originel, c'est-à-dire celui que la Nature lui a doté avant la dénaturation par la domestication : « La Nature cependant ne manque jamais de reprendre ses droits dès qu'on la laisse agir en liberté » (*HN, art. Le Chien*, p. 647). Cette réversibilité est absolument contraire et étrangère à tout point de vue évolutionniste, qui a la prétention d'introduire l'effet *irréversible* du temps dans la Nature. Les changements, naturels pourtant, n'atteignent pas la Nature dans sa profondeur. La seconde remarque est qu'il faut sans doute envisager à distinguer deux niveaux entre l'ordre de la nature et sa puissance combinatoire infinie. Cette dernière ne fait que construire un ordre provisoire, toujours révoquant, toujours agité d'ébauches et d'accidents, mais qui se soumet à la juridiction d'un ordre premier et immuable ainsi qu'à des forces permanentes. La puissance de la Nature n'est ainsi pas telle qu'elle puisse créer quoi que ce soit ; son pouvoir est, non de créer ou d'annihiler, mais de modifier, altérer, changer, transformer, rapprocher, séparer, mélanger dans le cadre donné des moules intérieurs – autant donc d'actions qui ne sont que relatives. En d'autres termes, elle déforme, mais ne va pas jusqu'à créer de nouvelles formes *ex nihilo*. Nous renvoyons enfin pour un rappel du débat dans la littérature secondaire sur Buffon et pour une reprise de la question à T. Hoquet, *Buffon : histoire naturelle et philosophie, op. cit.*, quatrième partie, chapitre xv, pp. 605-673.

équilibre constamment fragile. La nature tend à l'ordre par sa puissance active et par le fonds inépuisable avec lequel sa puissance agit. Le monstre rend visible le fait que la répétition de la forme n'est pas un pur automatisme, que, dans cette répétition, il peut y avoir des accidents, que l'ordre, pour les êtres individuels, est à chaque fois gagné plutôt que donné précisément parce qu'il a à découler d'un prototype<sup>1</sup>, et que, parfois, cela échoue. L'échec consiste plus spécialement ici dans la rupture de la continuité au sein de l'ordre des espèces : l'individu monstrueux sort de la lignée et ne fait pas souche. La différence difforme est toujours qualifiée de monstrueuse par Buffon dès le moment où elle ne se répète pas, ne se transmet pas et s'apparente à un hapax dans la nature. Le monstre met en crise la filiation en ce qu'il déjoue totalement la projection de ce qu'il aurait dû être d'après ses parents. N'étant ni anticipé, ni appelé, ni répété, le monstre s'élève à une singularité unique, et les vocables « monstre » et « monstruosité » avant de désigner une forme spécifique, désignent ce type de singularité solitaire. Cela ressort de l'usage systématique que Buffon fait de ces termes pour souligner l'impossibilité de faire souche. Par exemple, il relève que certains auteurs qualifient le bois du renne d'une « espèce de *singularité admirable et monstrueuse* »<sup>2</sup>. Ou encore, lorsqu'il s'intéresse au statut des chiens sans queue, il les prend « d'abord pour des monstres *individuels* dans l'espèce », « [des] individu[s] vicié[s], [des] monstre[s] »<sup>3</sup> jusqu'à ce qu'il se persuade que cette différence se transmet formant ainsi une variété de chien. De même, il distingue la grandeur disproportionnée du bec du toucan d'une simple monstruosité individuelle en ce qu'elle se perpétue de génération en génération<sup>4</sup>.

Comment donc le monstre apparaît-il ? Ou plutôt, comment la théorie buffonienne de la génération, dans laquelle intervient la notion de moule intérieur, peut-elle, si l'on peut dire, laisser une place au monstre ? Reformulée de façon plus technique, la question devient de savoir comment un assemblage de molécules organiques peut ne pas se conformer au moule intérieur. La théorie de la génération, avons-nous vu, est composée d'une critique, de faits et surtout d'une hypothèse – le moule intérieur qui est son principe fondamental. Pour que la raison puisse s'assurer de la véracité du système qu'elle a constitué, il faut donc qu'elle le confronte aux faits de la nature qui y semblent réfractaires. Les monstres instituent une épreuve décisive quant à la prétention d'un système rationnel d'être le système de la nature. Qu'une théorie de la génération ne puisse pas rendre compte du phénomène monstrueux, et elle se retrouve reléguée au rang de plaisante fiction de l'imagination. Elle ne pourra pas prétendre livrer les effets généraux de la nature, qui, rappelons-le, ont le statut de causes pour nous, car un fait particulier lui échappera. Le monstre a donc valeur de contre-exemple, qui

<sup>1</sup> Cf. *supra* p. 59 sq.

<sup>2</sup> *IR*, XII, art. Elan, Renne, p. 97, nous soulignons.

<sup>3</sup> Respectivement *HN*, *De la dégénération des animaux*, p. 1023 et *HN*, *Histoire naturelle des oiseaux* art. Le Coq, p. 1137.

<sup>4</sup> Il est vrai toutefois qu'il se risque alors à l'expression « monstruosité d'espèce » qui ne laisse pas de faire question : « Mais il y a plus, ces grosses têtes et becs énormes (...) sont des parties si disproportionnées (...) qu'on peut les regarder comme des monstruosité[s] d'espèce qui ne diffère des monstruosité[s] individuelles qu'en ce qu'elles se perpétuent sans altération », *HN*, *Histoire naturelle des oiseaux*, art. Le Toucan, p. 1167.



permet, d'une part, de vérifier la validité de nos constructions rationnelles, d'autre part, de n'être pas séduit par leur cohérence logique, qui n'est peut-être pas celle de la nature :

D'ailleurs, quoique j'eusse trouvé des moyens pour échapper aux arguments qu'on m'aurait faits au sujet des mulâtres, des métis et des mulets que je croyais devoir regarder, les uns comme des variétés superficielles, et les autres comme des monstruosité, je ne pouvais m'empêcher de sentir que toute explication où l'on ne peut rendre raison de ces phénomènes, ne pouvait être satisfaisante.<sup>1</sup>

Nous demandions à quoi servent les monstres dans la constitution d'une théorie générale de la reproduction, en quoi ils seraient stratégiques pour l'exercice de la raison elle-même<sup>2</sup>. Nous avons là une réponse possible : c'est la prise en compte du phénomène monstrueux qui assure, sinon définitivement, du moins de la façon la plus convaincante, le passage de l'hypothèse à la réalité. Autrement dit, si le monstre n'est pas le fait heuristique nous permettant de construire la théorie de la reproduction, il est le fait de la nature permettant à la raison de s'assurer qu'elle ne délire pas.

#### a) *La théorie de l'imagination*

L'explication des monstres n'est cependant pas une *terra incognita* pour la raison. Deux théories se prétendant rationnelles ont été proposées : le rôle de l'imagination et l'idée que le monstre est une erreur de la nature. Buffon rappelle ces deux théories, plutôt que le débat récent qui opposa, à l'Académie des sciences, Winslow et Lémery, où le premier soutenait que les monstres provenaient de germes en soi monstrueux et où le second préférait y voir des effets accidentels sur des germes en soi bien conformés. Mais si Buffon ne s'attache pas à faire l'écho de ce débat, c'est que les deux protagonistes principaux acceptent le préformationnisme, alors que Buffon le rejette catégoriquement<sup>3</sup>.

La théorie de l'imagination est une vieille théorie, que Malebranche a défendue dans un contexte mécaniste, pensant lui donner ainsi un tour scientifique<sup>4</sup>. Elle stipule la chose suivante :

<sup>1</sup> *HN, Histoire des animaux*, chap. IV : De la génération des animaux, p. 175.

<sup>2</sup> Cf. *supra* p. 48.

<sup>3</sup> Nous réservons au chapitre III, *infra* pp. 149 *sq.* l'examen de ce débat, qui eut une importance majeure dans la constitution de la tératologie.

<sup>4</sup> Saint Augustin rapporte l'histoire édifiante et certainement imaginaire de cette femme ayant mis au monde un enfant à ce point différent de son mari qu'on l'accusa d'adultère, et qu'Hippocrate disculpa : « Mais il est reconnu que cela arrive également aux femmes ; on le retrouve écrit dans les livres du très ancien et très renseigné médecin Hippocrate : alors qu'une femme soupçonnée d'adultère allait devoir être punie, elle avait en effet mis au monde un très bel enfant différent du père et mari, le célèbre médecin résolut le problème ; il chercha à faire se souvenir si par hasard, il n'y avait pas quelque part dans la chambre, une peinture semblable ; cette peinture une fois découverte, la femme fut libérée de tout soupçon », *Recherches dans l'Heptateuque*, I, 93, cité et traduit par Olivier Roux dans *Monstres. Une histoire générale de la tératologie des origines à nos jours*, Paris, CNRS Editions, 2008, p. 218. Malebranche narre, parmi d'autres exemples, une histoire similaire : « Il n'y a pas un an qu'une femme ayant considéré avec trop d'application le tableau de s. Pie, dont on célébrait la fête de la canonisation, accoucha d'un enfant qui ressemblait parfaitement à la représentation de ce saint. Il avait le visage d'un vieillard, autant qu'en est capable un enfant qui n'a point de barbe. Ses bras étaient croisés sur sa poitrine, ses yeux tournés vers le ciel, et il avait très peu de front, parce que l'image de ce saint étant élevée vers la voûte de l'église en regardant le ciel, n'avait aussi presque point de front. Il avait une espèce de mitre renversée sur ses épaules, avec plusieurs marques rondes aux endroits où les mitres sont couvertes de pierreries.

Tout ce qui affectait la mère, affectait aussi le fœtus ; que les impressions de l'une agissaient sur le cerveau de l'autre, et on a attribué à cette influence imaginaire les ressemblances, les monstruosité, et surtout les taches qu'on voit sur la peau.<sup>1</sup>

Le principe de la critique de Buffon est la même que pour celle du préformationnisme : cette explication n'a aucune valeur *physique*. S'il y a intervention de l'imagination, elle n'est pas là où on la croit. En effet, donner à l'imagination de la mère un pouvoir d'influence sur la formation et le développement du fœtus relève de l'imagination. Ce n'est qu'après coup que l'on fait le lien entre la forme de l'enfant et un événement passé arrivé à la mère, ou que l'on détecte une ressemblance entre les taches de couleur sur la peau et les objets des appétits de la mère :

Toute tache doit nécessairement avoir une figure qui ressemblera, si l'on veut, à quelque chose ; mais je crois que la ressemblance que l'on trouve dans celles-ci dépend plutôt de l'imagination de ceux qui les voient, que de celle de la mère.<sup>2</sup>

Buffon taxe ainsi d'imaginaire une théorie qui fait jouer l'imagination. Nos impressions sensibles et les émotions qui en découlent ne peuvent évidemment pas se retrouver dans la nature de l'objet. Un objet n'est pas effrayant par nature, c'est celui qui le perçoit qui peut le trouver effrayant. Un objet réel étant sans commune mesure et étranger à l'émotion qu'il suscite, inversement une émotion ne peut pas être une image exacte d'un objet et la réaliser dans l'ordre du réel. Une image n'a aucun pouvoir sur le réel et encore moins sur l'organisation des molécules organiques, puisqu'elle n'est par nature qu'un *effet*<sup>3</sup>.

#### b) *La théorie de l'erreur de la nature*

La théorie de l'erreur de la nature est autrement plus importante, et sa prise en compte par Buffon va l'amener à préciser davantage les enjeux rationnels attachés au fait monstrueux.

Enfin, cet enfant ressemblait fort au tableau, sur lequel sa mère l'avait formé par la force de son imagination. C'est une chose que tout Paris a pu voir aussi bien que moi, parce qu'on l'a conservé assez longtemps dans de l'esprit de vin », *De la recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 2006, livre II, première partie, chapitre VII, § 3, pp. 283-284. On peut s'étonner de voir Malebranche épouser ce genre d'histoire, même s'il dit avoir vu l'enfant. Mais s'il l'a justement vu, c'est parce que, par ailleurs, il a une conception de la formation du fœtus qui fait jouer un rôle important à l'imagination dans la transmission des caractères de l'espèce : « Il est vrai que cette communication du cerveau de la mère avec celui de son enfant, a quelquefois de mauvaises suites, lorsque les mères se laissent surprendre par quelque passion violente. Cependant il me semble que, sans cette communication, les femmes et les animaux ne pourraient pas facilement engendrer des petits de même espèce. Car, encore que l'on puisse donner quelque raison de la formation du fœtus en général, comme M. Descartes l'a tenté assez heureusement, cependant il est très difficile sans cette communication du cerveau de la mère avec celui de l'enfant, d'expliquer comment une cavale n'engendre point un bœuf, et une poule un œuf qui contienne une petite perdrix, ou quelque oiseau d'une nouvelle espèce ; et je crois que ceux qui ont médité sur la formation du fœtus seront de ce sentiment », *ibid.*, pp. 285-286. On se rend ainsi compte que Malebranche a une théorie « forte » des monstres grâce au rôle qu'il fait jouer à l'imagination, car il les inclut dans une théorie *générale* de la génération, à laquelle ils ne font pas exception. C'est pourquoi l'histoire qu'il rapporte participe bien de la rationalité à laquelle il veut soumettre les phénomènes de la transmission des caractères spécifiques.

<sup>1</sup> *IR*, II, *Histoire des animaux*, chap. XI : Du développement et de l'accroissement du fœtus, de l'accouchement, etc., p. 399.

<sup>2</sup> *IR*, II, *ibid.*, p. 400.

<sup>3</sup> « Comme nos sensations ne ressemblent point aux objets qui les causent, il est impossible que le désir, la frayeur, l'horreur, qu'aucune passion en un mot, aucune émotion intérieure, puissent produire des représentations réelles de ces mêmes objets », *IR*, II, *ibid.*, p. 401.

La plupart des monstruosités sont suffisamment graves pour que l'être vivant qui en est atteint soit frappé par la mort, de sorte que même les monstruosités viables sont considérées comme un écart vicié, comme une rupture par trop brutale qui remet en cause l'identité et l'intégrité de l'organisme. Aussi la raison comprend-elle les monstruosités comme des effets que ne « veut » pas la nature, en un mot : elles seraient ses erreurs. Or une erreur est quelque chose d'involontaire : si elle n'est jamais visée pour elle-même, elle manifeste l'échec momentané d'une volonté tendant vers une fin. L'erreur par conséquent ressortit pleinement du vocabulaire finaliste. Autrement dit, parler d'erreur de la nature revient à introduire du finalisme là même où il est à bannir. N'est-ce pas s'autoriser en pratique ce que l'on s'interdit en théorie ?

Or Buffon use de cette expression dans des contextes différents qui ne manquent pas d'introduire une certaine ambiguïté. D'abord, il l'emploie à propos du cochon, dans un contexte d'abord polémique pour critiquer les classifications et le... finalisme ! Les deux critiques sont liées. Buffon se plaît à énumérer tous les caractères du cochon qui ne l'assignent dans aucune des catégories construites par les classificateurs. Il souligne dans le même mouvement ce qu'il y a d'inutile, de surabondant, de superflu dans le cochon pour séparer la nature de l'organe de sa fonction. Il met au jour le soubassement métaphysique de toute classification : *croire* à une économie<sup>1</sup> générale de la nature, ce dont le cochon se révèle être un parfait contre-exemple :

Il a évidemment des parties inutiles, ou plutôt des parties dont il ne peut faire usage, des doigts dont tous les os sont parfaitement formés, et qui cependant ne lui servent à rien. La Nature est donc bien éloignée de s'assujettir à des causes finales dans la composition des êtres (...) pourquoi veut-on que dans chaque individu toute partie soit utile aux autres et nécessaire au tout ? ne suffit-il pas, pour qu'elles se trouvent ensemble, qu'elles ne se nuisent pas, qu'elles puissent croître sans obstacle et se développer sans s'oblitérer mutuellement ? (...) et peut-être y a-t-il, dans la plupart des êtres, moins de parties relatives, utiles ou nécessaires, que de parties indifférentes, inutiles ou surabondantes.<sup>2</sup>

Si les classifications se révèlent des abstractions incapables de saisir dans leurs catégories les êtres réels, c'est parce qu'elles construisent ces catégories par le finalisme, c'est parce qu'elles présupposent dans la nature des convenances morales.

Or Buffon se fait l'écho d'une objection formulée par les classificateurs eux-mêmes : si le cochon n'entre finalement pas dans les catégories des classifications, n'est-ce pas tout simplement parce qu'il est une erreur de la nature ? « Dira-t-on que c'est une erreur de la Nature, que ces phalanges, ces doigts, qui ne sont pas assez développés à l'extérieur, ne doivent point être comptés ? »<sup>3</sup> L'ambiguïté n'est pas de mise ici : l'expression « erreur de la Nature » apparaît bien dans un contexte finaliste et n'est pas assumée par Buffon qui rétorque : « Mais cette erreur est constante »<sup>4</sup>. De deux choses l'une : ou bien on maintient que le cochon est une erreur de la nature, et force est d'admettre que sa constance montre que

<sup>1</sup> Au sens d'éviter toute dépense inutile et toute action superflue.

<sup>2</sup> *HN*, art. Le Cochon, le Cochon de Siam et le sanglier, pp. 622-623.

<sup>3</sup> *HN*, *ibid.*, p. 621.

<sup>4</sup> *HN*, *ibid.*, p. 621.

la nature n'est pas assujettie à des causes finales et ne suit pas une économie générale ; ou bien l'application que met la nature à se faire reproduire les cochons jette un fort doute sur le fait qu'il serait une erreur, et ce sont les classifications qu'il faut revoir, incapables qu'elles sont de tenir compte d'un animal si commun et si familier.

Cette expression, pourtant, réapparaît sous la plume de Buffon pour qualifier une bizarrerie de la nature qui octroie quarante-six côtes à l'Aï (paresseux) alors qu'il a un corps court : c'est « une espèce d'excès ou d'erreur de la Nature »<sup>1</sup>. Cette fois-ci, il n'y a aucune précaution rhétorique, si ce n'est que l'erreur sert ici à qualifier un excès, dont la raison peut se ramener à des processus mécaniques. Si erreur de la nature il y a, elle qualifie une espèce, ce qui revient certes à souligner sa singularité et son étrangeté par rapport à d'autres, mais qui, déployant une lignée d'individus, ne pourrait se confondre en aucun cas avec la monstruosité qui est une singularité unique. Comment ici comprendre l'expression « erreur de la Nature » sans faire intervenir le finalisme, et en quoi la « production accidentelle »<sup>2</sup> de la monstruosité pourrait-elle s'identifier à une erreur de la nature ? S'il n'y a pas à l'œuvre des causes finales, où serait l'erreur de la Nature, ou son échec si l'on préfère – erreur ou échec relatif puisqu'il ne met en aucune façon en péril la puissance active de la nature ?

S'il est vrai qu'il n'est pas nécessaire que toutes les parties organiques soient utiles au tout, encore est-il nécessaire « qu'elles ne se nuisent pas, qu'elles puissent croître sans obstacles et se développer sans s'oblitérer mutuellement »<sup>3</sup>. Le monstre, dans sa singularité ultime, est cet être qui ne peut pas se reproduire, parce qu'il ne peut pas se maintenir dans sa forme : ses parties se contredisent, s'obstruent les unes les autres, s'empêchent si bien qu'elles ne peuvent pas constituer une totalité viable. Erreur si l'on veut, parce que l'être vivant, en se reproduisant, ne reproduit pas la vie, mais du mort, de l'organisé qui se désorganise d'emblée. Ce qui est manqué, ce sont les rapports internes, qui, intégrés, construisent un organisme. Plutôt que de parler d'erreur, il serait plus juste d'évoquer des contradictions de la nature. Pouvant tout, elle peut aussi les contradictions<sup>4</sup>. Aussi le monstre ne rate-t-il pas *sa* nature, car il n'y a pas de nature du monstre. Autrement dit, il n'y a pas un état monstrueux à atteindre ou à rejoindre ni un état monstrueux qui précéderait. Le monstre n'est pas *reproduit*, il est *produit* ; il n'est pas répété, il est unique ; il ne tend pas à l'organisation, mais à la désorganisation ; il n'est pas un tout, mais une ébauche : un simple arrêt momentané dans la décomposition inéluctable de sa forme, destiné à naître pour aussitôt périr « presque en même temps par la disconvenance et les oppositions de [sa] conformation »<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> IR, XIII, art. L'Unau et l'Aï, p. 37.

<sup>2</sup> IR, X, art. Le Polatouche, p. 98.

<sup>3</sup> HN, art. Le Cochon, le Cochon de Siam et le Sanglier, p. 623.

<sup>4</sup> Nous considérons ce point comme fondamental au-delà de la philosophie de Buffon pour qui veut bien voir dans les phénomènes vivants monstrueux une voie d'accès privilégiée à l'éclaircissement du sens d'être de la vie. Sur l'idée d'une puissance qui peut tout, cf. chapitre VII, *infra* p. 364 *sq.*

<sup>5</sup> IR, *Histoire naturelle des oiseaux*, VII, art. Les Calaos ou oiseaux rhinocéros, p. 136.

c) *La génération des monstres*

C'est dans ce contexte précisé qu'il faut entendre la question : comment des monstres ? Par quels processus naturels se réalise cette contradiction entre les parties alors qu'il y a les moules intérieurs pour diriger la formation et le développement du fœtus ? L'objectif de Buffon n'est pas tant d'identifier la cause exacte ou le mécanisme réel qui est en jeu, que de montrer que sa théorie de la génération peut rendre compte de l'apparition du monstre. Par exemple, il assigne à la maladie un rôle important. Cela, parce qu'elle est la seule chose qui puisse se communiquer de la mère à l'enfant par l'intermédiaire de la « lymphé nourricière »<sup>1</sup>, la mère et l'enfant étant par tout le reste indépendants l'un de l'autre<sup>2</sup>. La maladie n'est pas reconduite à une puissance magique, mais se manifeste par un *virus*, c'est-à-dire un corps matériel, dont Buffon ne précise pas la nature, qui va agir et corrompre le bon développement de l'enfant, perturber sa croissance, désorganiser l'ordre établi par le moule intérieur. Il assigne par exemple au virus vénérien l'effet de s'attaquer à l'ossification des os, en sorte qu'« il a pu se faire très naturellement qu'il soit venu au monde avec les os rompus dans leur milieu, parce qu'ils l'auront en effet été dans cette partie par le virus vénérien »<sup>3</sup>.

Ce premier type d'explication du monstre renvoie à la cause générale d'une altération dans le *développement* du fœtus. Le développement consiste à faire *apparaître* les bons rapports entre les parties organiques, c'est-à-dire la forme appropriée. Mais si la forme apparaît, cela signifie que le fœtus, au commencement où les germes des deux sexes s'assemblent, ne ressemble pas à ses parents même s'il possède toutes les parties qui composent ses parents. Si ressemblance il y a entre le fœtus et ses parents, elle n'est pas celle de la figure. Buffon, pour décrire cet état fœtal use d'un vocabulaire tout leibnizien : les parties « sont pliées les unes sur les autres »<sup>4</sup>, si bien qu'elles offrent une figure qui ne sera pas celle qu'elles auront au final ; la forme est pour ainsi dire enveloppée, en conséquence de quoi « nous ne pouvons juger en aucune façon de la position relative de ces parties repliées qui sont comprises dans un tout qui doit changer de figure en se développant »<sup>5</sup>. D'autre part, Buffon a parfaitement conscience que les parties ne sont pas toutes essentielles, qu'il y en a de plus fondamentales que d'autres, et certaines qui ne sont même qu'accessoires. Les rapports entre les parties organiques sont aussi des rapports de hiérarchie. Supprimer une partie fondamentale, et c'est l'organisme dans sa totalité qui périt, tandis qu'il peut supporter

<sup>1</sup> *IR*, II, *Histoire naturel des animaux*, II, chap. 11 : Du développement et de l'accroissement du fœtus, de l'accouchement, etc., p. 403.

<sup>2</sup> « Si cette lymphé est altérée, si elle est envenimée du virus vénérien, l'enfant devient malade de la même maladie, et on peut penser que toutes les maladies qui viennent du vice ou de l'altération des humeurs, peuvent se communiquer de la mère au fœtus », *IR*, II, *ibid.*, p. 403.

<sup>3</sup> *IR*, II, *ibid.*, p. 404.

<sup>4</sup> *IR*, II, *ibid.*, p. 372.

<sup>5</sup> *IR*, II, *ibid.*, p. 374.

l'amputation d'une partie accessoire<sup>1</sup>. Cette différenciation hiérarchique entre les parties conduit Buffon à supposer que le temps de leur développement est lui aussi différencié, les parties fondamentales se développant logiquement en premier. Dès lors, « le premier développement qui succède immédiatement à la formation du fœtus n'est pas un accroissement proportionnel de toutes les parties qui le composent »<sup>2</sup>.

On peut inférer deux conséquences pour la formation du monstre. La distinction entre parties essentielles et parties accessoires permet de distinguer des degrés dans la monstruosité, c'est-à-dire des degrés dans la contradiction des parties organiques<sup>3</sup>. Si l'altération du développement atteint des parties fondamentales, il y a alors de très fortes chances que l'être vivant ne soit qu'une simple ébauche d'un être organisé, qui n'a ni forme ni figure bien déterminées. Si cette altération concerne des parties plus accessoires, alors la monstruosité touche plutôt la figure que la configuration interne, et le monstre a plus de chance de survivre, même si, en altérant la figure, son emprise sur le monde extérieur et son insertion se trouvent altérées. La deuxième conséquence est que Buffon n'est pas loin de penser que le monstre peut être produit pas un arrêt du développement dû à un accident extérieur<sup>4</sup>. Qu'une partie arrête de se développer n'entraîne pas nécessairement l'arrêt du développement des autres parties, mais est rompue la possibilité d'un développement proportionnel ; le dépliage de la forme aboutit à des difformités.

Cette explication de la formation monstrueuse se limite au niveau du développement du fœtus. Mais il y a des monstres – ceux par défaut ou par excès<sup>5</sup> – dont la production s'explique au niveau de la *formation* du fœtus, et non de son développement, au moment où les molécules organiques se joignent. Leur apparition trouve leur raison dans les liqueurs séminales trop abondantes en molécules organiques. Au lieu de s'organiser autour d'un centre, par l'abondance, « il se forme différentes petites sphères d'attraction ou de réunion en différents endroits de la liqueur »<sup>6</sup> à partir desquelles se forment plusieurs fœtus par le processus normal que nous avons mis en évidence. Ainsi s'expliquent les jumeaux. Mais il peut arriver que dans une sphère d'attraction se forment deux centres, qui ne peuvent avoir une force égale d'attraction – sinon nous aurions deux embryons sans placenta et enveloppes,

---

<sup>1</sup> *IR, ibid.*, p. 368 : « Il me paraît que pour reconnaître les parties fondamentales et essentielles du corps de l'animal, il faut faire attention au nombre, à la situation et à la nature de toutes les parties ; celles qui sont simples, celles dont la position est invariable, celles dont la nature est telle que l'animal ne peut exister sans elles, seront certainement les parties essentielles ; celles au contraire qui sont doubles, ou en plus grand nombre, celles dont la grandeur et la position varient, et enfin celles qu'on peut retrancher de l'animal sans le blesser, ou même sans le faire périr peuvent être regardées comme moins nécessaires et plus accessoires à la machine animale ».

<sup>2</sup> *IR, ibid.*, p. 366.

<sup>3</sup> Ce point sera mis en évidence et entériné par la tératologie.

<sup>4</sup> L'idée d'arrêt de développement sera la grande théorie de la tératologie, comme nous le verrons aux chapitres II à IV.

<sup>5</sup> C'est-à-dire des organismes à qui « il manque quelque partie » ou ceux qui « ont plus de parties qu'il n'en faut », *IR, ibid.*, chap. 10 : De la formation du fœtus, p. 350.

<sup>6</sup> *IR, ibid.*, p. 349.

les deux centres utilisant et épuisant toutes les molécules organiques données par les deux parents, ce qui est contredit par les faits – si bien que

Quelques-unes des parties communes aux deux individus se trouvant également à portée du premier centre de réunion, elles y arrivent en même temps, ce qui produit alors des monstres par excès, et qui ont plus de parties qu'il ne faut, ou bien que quelques-unes de ces parties communes se trouvant trop éloignées de ce premier centre, soient entraînées par la force du second autour duquel se forme le placenta, ce qui doit faire alors un monstre par défaut, auquel il manque quelque partie.<sup>1</sup>

Le statut de ces différentes explications est celle de la conjecture probable. Buffon, répétons-le, n'a pas la prétention d'apporter là une démonstration qui confirmerait ses vues comme étant les seules possibles et certaines. Il est vrai toutefois qu'un haut degré de probabilité en physique « confine » à la certitude. Son ambition est de montrer que le phénomène monstrueux peut se réduire à une explication naturelle et physique. Il montre ainsi qu'il ne constitue pas une *exception* aux lois de la nature, puisqu'il est toujours question de combinaisons de molécules organiques et de moules intérieurs. Ce qui fait la puissance de la nature, ce qui fait que tout ce qui peut être est, c'est que la nature peut varier à l'infini les *variations* et les *circonstances* dans lesquelles ses lois s'appliquent. Ces variations peuvent prendre la forme d'un accident, d'un événement particulier, d'une rencontre qui oblige l'organisme à modifier ses rapports, à dévier de sa logique initiale, ou à réagir de façon catastrophique, ou bien encore la forme d'une surabondance dans la liqueur séminale. Quoi qu'il en soit des multiples formes que peuvent prendre ces variations, elles n'entraînent pas l'arrêt des effets des lois de la nature, mais la production d'effets imprévus. Le monstre apparaît bien de façon tout à fait paradoxale comme le résultat de l'ordre de la nature, en ceci que cet ordre n'est finalement jamais pris en défaut<sup>2</sup>. C'est parce qu'il n'y a jamais d'erreur de la nature quant à l'ordre qu'il lui ait possible de produire des monstres. Par exemple, si nous prenons le monstre par excès ou par défaut, le moule intérieur continue à agir et à organiser la composition des molécules organiques, mais dans un contexte différent où se trouvent deux centres. Dès lors, l'action du moule intérieur, c'est-à-dire l'action de l'ordre, va donner un résultat imprévu – imprévu dans le sens où il n'était nullement appelé par la forme des parents. De même, le développement du fœtus se poursuit avec ordre, mais dans le contexte où un virus est entré en jeu, ou dans celui où des parties organiques se sont arrêtées de se développer. C'est pourquoi les développements monstrueux n'ont rien d'anarchique ; s'il n'y a que deux doigts à la main gauche, il s'en trouvera aussi deux à la main droite. Il peut même se faire que le monstre présente un ordre complet, mais inversé : les organes se situant normalement à droite étant à gauche et réciproquement.

Les difformités monstrueuses ont des répercussions sur la capacité de l'être vivant à nouer et entretenir des rapports. Si la survie du monstre est compromise, c'est que, par ses difformités, il est plus ou moins dans l'incapacité de nouer des relations avec son milieu :

---

<sup>1</sup> *IR, ibid.*, pp. 349-350.

<sup>2</sup> La tératologie au XIX<sup>ème</sup> siècle ne fera rien d'autre qu'affirmer ce point, mais s'appuiera pour cela sur de tout autres *faits scientifiques*.

Tout annonce leur misère, tout nous rappelle (...) ces ébauches imparfaites mille fois projetées, exécutées par la Nature, qui ayant à peine la faculté d'exister, n'ont dû subsister qu'un temps, et ont été depuis effacées de la liste des êtres.<sup>1</sup>

Dans la fixité des prototypes originaires, l'ordre de la nature est dynamique, parce qu'il représente une possibilité parmi d'autres ; la puissance de la nature peut déborder l'ordre. S'il y a harmonie, elle n'est pas préétablie, elle est le fruit d'une mécanique compensatoire entre « la fécondité sans bornes donnée à toutes les espèces » et « les obstacles sans nombre qui réduisent le produit de cette fécondité »<sup>2</sup>. La conséquence revient donc à donner une positivité à la destruction : celle-ci participe au maintien en ordre de la nature :

Pour que les êtres se succèdent, il est donc nécessaire qu'ils se détruisent entre eux ; pour que les animaux se nourrissent et subsistent, il faut qu'ils détruisent des végétaux ou d'autres animaux.<sup>3</sup>

Ainsi la mort violente est un usage presque aussi nécessaire que la loi de la mort naturelle ; ce sont deux moyens de destruction et de renouvellement, dont l'un sert à entretenir la jeunesse perpétuelle de la Nature, et dont l'autre maintient l'ordre de ses productions et peut seul limiter le nombre dans les espèces.<sup>4</sup>

Dans cette optique qui fait de la destruction un facteur de régénération de la nature, la destruction du monstre n'est qu'une remise en circulation de la matière vivante. Buffon déconnecte ainsi le thème du monstre de toute connotation morale. Mais du même coup, il détache la production naturelle de tout finalisme.

On voit là aussi quel gain stratégique le monstre permet d'accomplir. Il permet à Buffon de penser ensemble une puissance de la nature infinie, une harmonie et un équilibre naturels. C'est par une réflexion sur la génération des monstres qu'il assume au sein de l'histoire naturelle des propositions qui émanent de la théologie naturelle : ordre, harmonie, équilibre, qui font de la nature « une mère économe »<sup>5</sup>. Ainsi, par l'intermédiaire des faits monstrueux, il est possible à la raison d'assumer ces propositions sur la nature autrement que sur le mode de la simple *croyance* : les monstres les assoient dans l'objectivité de la nature.

### 3. Le monstre et le problème de l'anthropocentrisme

#### *D'un anthropocentrisme méthodologique à un anthropocentrisme épistémologique et ontologique*

Une objection grave peut cependant être émise, qui touche précisément le statut d'objectivité de l'idée de nature. Car si Buffon estime avoir percé à jour le mécanisme de production naturelle, pourquoi certains de ses produits devraient-ils être encore compris comme des monstres ? Si la nature paraît ordonnée, économe, équilibrée, harmonisée, ne l'est-elle pas de notre point de vue seulement ? La vue de la nature n'est-elle pas au final *notre*

<sup>1</sup> *IR*, XIII, art. L'Unau et l'Aï, p. 40.

<sup>2</sup> *HN*, art. Le Lièvre, p. 735.

<sup>3</sup> *HN*, art. Le Bœuf, p. 572.

<sup>4</sup> *HN*, *Les Animaux carnassiers*, p. 747.

<sup>5</sup> *HN*, art. Le Bœuf, p. 572.



vue, et les faits monstrueux, pour objectifs qu'ils soient, ne sont-ils pas moins des monstres *relativement à nous* ? La limite de notre entendement fait que « tout ce qui nous est possible, c'est d'apercevoir quelques effets particuliers, de les comparer, de les combiner, et enfin, d'y reconnaître un ordre relatif à notre propre nature, que convenable à l'existence des choses que nous considérons »<sup>1</sup>. Les monstres ne fonderaient l'objectivité d'un ordre mis en lumière par la raison que par l'oubli qu'ils sont eux-mêmes relatifs, qu'ils ne sont des monstres que par et pour nous. La vue de la nature est une vue *anthropocentrique*. Comment, dès lors, continuer à assumer la visée d'une connaissance objective de la nature, et comment le faire en continuant à user des monstres qui semblent charrier un tel anthropomorphisme qu'ils nous éloignent de toute objectivité ?

Cet anthropocentrisme est inévitable, car il est d'abord un anthropocentrisme de méthode. En effet, dans la mesure où Buffon souligne, avant toute chose, l'importance de l'observation, la connaissance repose sur nos sensations<sup>2</sup>. Aussi ne connaissons-nous d'abord de la nature que les rapports que nous avons avec elle. Car les sensations sont des rapports entre une cause physique, que Buffon décrit comme l'action de particules sur nos sens<sup>3</sup>, et des effets sur le corps, et en premier lieu sur l'organe du cerveau. Mais alors, la connaissance à laquelle peut avoir accès l'homme est des plus relatives. Elle est relative au point de vue de l'observation, qui « ne nous donne pas des notions exactes et complètes de choses que nous avons besoin de connaître »<sup>4</sup>, parce qu'elle opère une coupe dans la nature. La connaissance est relative ensuite et surtout, parce que, dépendante des sensations, elle n'a affaire qu'à des effets, et non à ce qui les cause. Des objets, nous n'avons affaire qu'à l'image qu'ils impriment dans notre cerveau. Qu'un sens vienne à nous manquer, et c'est bien l'*image* du réel qui s'en trouve modifiée<sup>5</sup>. Dès lors, la connaissance semble n'avoir aucun moyen pour remonter aux choses mêmes. En effet, la différence de nature entre les sensations et les objets qui les causent rend aux yeux de Buffon une telle remontée impossible : « que d'ailleurs nos sensations ne ressemblant en aucune façon aux objets qui les causent »<sup>6</sup>, que « nos sens étant

<sup>1</sup> *HN, Premier discours : De la manière*, pp. 34, nous soulignons.

<sup>2</sup> Buffon s'inscrit fermement et en conscience dans l'empirisme initié par Locke. Par ailleurs, puisque l'homme est un être de sensation, de ce côté-ci, il partage cette caractéristique avec les autres animaux : « Il est vrai que l'homme ressemble aux animaux par ce qu'il a de matériel, et qu'en voulant le comprendre dans l'énumération de tous les êtres naturels, on est forcé de le mettre dans la classe des animaux » (*HN, De la nature de l'homme*, p. 186). Aussi est-ce d'abord par son appartenance à l'animalité qu'il est possible à l'homme de prétendre avoir des connaissances. Bien sûr, c'est ensuite le trait spécifique de sa nature, celle qui n'a plus rien de matérielle, qui va traiter les sensations de telle sorte qu'elles deviennent les fondements d'une véritable connaissance rationnelle.

<sup>3</sup> Sur le mécanisme général des sensations, cf. *HN, Des sens en général*.

<sup>4</sup> *HN, Histoire des animaux*, chap. 2 : De la reproduction en général, p. 145.

<sup>5</sup> « Notre corps, et toute la matière, n'a donc rien de constant, rien de réel, rien de général par où nous puissions la saisir et nous assurer de la connaître. Un aveugle n'a nulle idée de l'objet matériel qui nous représente les images des corps ; un lépreux dont la peau serait insensible, n'aurait aucune des idées que le toucher fait naître ; un sourd ne peut connaître les sons », *HN, De la nature de l'homme*, p. 185.

<sup>6</sup> *HN, Histoire des animaux*, chap. 1 : Comparaison des animaux et des végétaux, pp. 134-135. L'expression est pratiquement répétée mot pour mot dans *HN, De la nature de l'homme*, p. 183 : « et nous voyons déjà que s'il existe des choses hors de nous, elles sont en elles-mêmes tout à fait différentes de ce que nous les jugeons, puisque la sensation ne ressemble en aucune façon à ce qui peut la causer », nous soulignons.

eux-mêmes les effets de causes que nous ne connaissons point, ils ne peuvent nous donner des idées *que des effets*, et jamais des causes »<sup>1</sup>. Nous n'avons donc accès qu'aux effets sur notre propre corps et aux variations de ces effets lorsque nous modifions nos rapports avec la nature. De ce point de vue, les monstres ne sont pas monstres en soi ; ils sont tels parce qu'ils causent certaines sensations en nous, parce qu'ils ont de certains effets sur notre corps et nos sens – notamment l'effet d'être des singularités rompant avec l'ordre de la génération et, bien sûr, un effet affectif de répulsion et de fascination.

Ainsi tout « part de l'homme »<sup>2</sup>. Il est en rapport, par les sensations, par son corps, avec des êtres extérieurs à lui. La nature qu'il découvre est celle avec laquelle il est d'abord en relation, et qu'il va ordonner en fonction des relations qu'il tisse avec elle. Écoutons la fable de l'homme neuf qui s'éveille pour la première fois à la nature :

Imaginons un homme qui a en effet tout oublié ou qui s'éveille tout neuf pour les objets qui l'environnent, plaçons cet homme dans une campagne où les animaux, les oiseaux, les poissons, les plantes, les pierres se présentent successivement à ses yeux. Dans les premiers instants cet homme ne distinguera rien et confondra tout ; mais laissons ses idées s'affermir peu à peu par des sensations répétées des mêmes objets ; bientôt il se formera une idée générale de la matière animée, il la distinguera aisément de la matière inanimée, et peu de temps après il distinguera très bien la matière animée de la matière végétative, et naturellement il arrivera à cette première grande division, *Animal, Végétal et Minéral* ; et comme il aura pris en même temps une idée nette de ces grands objets si différents, la *Terre, l'Air et l'Eau*, il viendra en peu de temps à se former une idée particulière des animaux qui habitent la terre, de ceux qui demeurent dans l'eau, et de ceux qui s'élèvent dans l'air, et par conséquent il se fera aisément à lui-même cette seconde division, *Animaux quadrupèdes, Oiseaux, Poissons* ; il en est de même dans le règne végétal, des arbres et des plantes, il les distinguera très bien, soit par leur grandeur, soit par leur substance, soit par leur figure.<sup>3</sup>

L'ordre *dans* la nature que l'homme dégage est l'ordre par lequel les choses se découvrent à lui. L'anthropocentrisme méthodologique revient à révéler que l'ordre *de* la nature n'est que l'ordre dans lequel l'homme acquiert les idées<sup>4</sup>.

Or ce qui se découvre à lui est d'abord le *familier*, à savoir les êtres avec lesquels il a le plus de rapports et le plus d'utilité. La nature ordonnée est une nature humanisée :

Ensuite mettons-nous à la place de cet homme [l'homme neuf qui s'éveille à la Nature dont il a été question plus haut], ou supposons qu'il ait acquis autant de connaissances, et qu'il ait autant d'expérience que nous en avons, il viendra à juger les objets de l'Histoire naturelle par les rapports qu'ils auront avec lui ; ceux qui lui seront les plus nécessaires, les plus *utiles*, tiendront le premier rang, par exemple il donnera la préférence dans l'ordre des animaux au cheval, au chien, au bœuf, etc. et il connaîtra toujours mieux ceux qui lui seront les plus *familiers* ; ensuite il s'occupera de ceux qui, sans être familiers, ne laissent pas que d'habiter les mêmes lieux, les mêmes climats, comme les cerfs, les lièvres et tous les animaux sauvages, et ce ne sera qu'après toutes ces connaissances acquises que sa curiosité le portera à rechercher ce que peuvent être les animaux des climats étrangers, comme les éléphants, les dromadaires, etc. Il en sera de même pour les poissons, pour les oiseaux, pour les insectes, pour les coquillages, pour les plantes, pour les minéraux, et pour toutes les autres productions de la Nature ; il les étudiera à proportion de l'*utilité* qu'il en pourra tirer, il les considérera à

<sup>1</sup> HN, *Premier discours : De la manière*, pp. 62-63.

<sup>2</sup> Jacques Roger, *Les sciences de la vie*, op. cit., p. 541.

<sup>3</sup> HN, *Premier Discours : De la manière*, p. 47.

<sup>4</sup> Sur ce sujet, Cf. T. Hoquet, *Buffon : histoire naturelle et philosophie*, op. cit., p. 254.

mesure qu'ils se présenteront plus *familièrement*, et il les rangera dans sa tête relativement à cet ordre de ses connaissances, parce que c'est en effet l'ordre selon lequel il les a acquises, et selon lequel il lui importe de les conserver.<sup>1</sup>

Cet anthropocentrisme a ceci de remarquable qu'il met au centre, non pas l'homme en général, mais l'homme concret et situé. C'est le noble, le campagnard, qui a devant lui ses chevaux et ses chiens, ses vaches et ses moutons qu'il élève ; les cerfs, les renards, les sangliers, les lapins qu'il chasse dans ses forêts ; et les loups qu'il extermine. Si l'ordre de la nature est celui qui va du plus familier au plus sauvage, du plus utile au plus inutile, du plus proche au plus lointain, s'il s'agit de « ne suivre dans nos distributions que l'ordre des rapports que les choses nous ont paru avoir avec nous-mêmes »<sup>2</sup>, alors ne peut-on pas retourner le reproche que Buffon adresse aux simples observateurs en faisant remarquer que lui aussi semble avoir une vision étriquée de la nature, puisqu'il la ramène à ce que peut saisir l'homme dans ses rapports avec elle ? Tout ce à quoi nous pouvons aboutir par cet anthropocentrisme méthodologique, c'est à un ordre de la nature « qui ne pourra jamais être que l'ordre que l'homme voit dans le monde, et qui sera pourtant un ordre vrai, par rapport à l'homme »<sup>3</sup> – et seulement par rapport à lui.

Il y a donc deux points de vue : celui que l'homme a de la nature et celui de la nature elle-même. Or ces deux points de vue paraissent bel et bien irréductibles :

Les premières causes nous seront à jamais cachées, les résultats généraux de ces causes nous seront aussi difficiles à connaître que les causes mêmes ; tout ce qui nous est possible, c'est d'apercevoir quelques effets particuliers, de les combiner, et enfin, d'y reconnaître plutôt un ordre relatif à notre propre nature, que convenable à l'existence des choses que nous considérons. (...)

Mais lorsque après avoir bien constaté les faits par des observations réitérées, lorsque après avoir établi de nouvelles vérités par des expériences exactes, nous voulons chercher les raisons de ces mêmes faits, les causes de ces effets, nous nous trouvons arrêtés tout à coup, réduits à tâcher de déduire les effets, d'effets plus généraux, et obligés d'avouer que les causes nous sont et nous seront perpétuellement inconnues.<sup>4</sup>

Nous existons donc sans savoir comment, et nous pensons sans savoir pourquoi.<sup>5</sup>

Il y a un hiatus entre la nature et celle qu'ordonne l'homme par les sensations qu'il en éprouve. Certes, si le naturaliste atteint bien la nature, c'est qu'à la différence des nomenclateurs, la nature qu'il dévoile suit l'*ordre naturel de sa découverte*. Mais il s'agit bien encore d'une nature en relation avec l'homme. Ce double point de vue se manifeste plus particulièrement lors de la discussion sur le simple et le composé. Buffon note que le simple pour nous est le résultat d'un processus d'abstraction et d'opérations de la raison, grâce auquel nous dégageons, à partir du composé, des définitions, des lois et des éléments. Le simple est donc le résultat d'une construction de l'esprit, qui ne se retrouve pas nécessairement tel dans la nature. Car le simple pour nous n'est pas le simple pour la nature.

<sup>1</sup> HN, *Premier Discours : De la manière*, pp. 47-48, nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>3</sup> Jacques Roger, *Les sciences de la vie*, op. cit., p. 542.

<sup>4</sup> HN, *Premier discours : De la manière*, respectivement p. 34 et p. 62.

<sup>5</sup> HN, *Histoire des animaux*, chap. 1 : Comparaison des animaux et des végétaux, p. 135.

En elle, tout est composé et complexe, les êtres vivants ne sont que des sommes intégratives de molécules organiques et des centres à partir desquels se tissent une multitude de rapports. Ce qui nous est donné, ce sont ces rapports que les êtres ont avec nous et avec les autres êtres. Or plus ils tissent de rapports, plus ils sont complexes. Cette complexité n'est telle que pour nous, qui avons à démêler et classer ces multiples rapports. Pour la nature, la production de ces rapports et des êtres vivants qui en sont les centres ne lui coûte rien, tant elle répète ses opérations<sup>1</sup>.

De ce que l'homme est méthodologiquement au centre de la nature, le pas n'est pas bien grand à faire pour qu'il s'y considère également comme le centre *réel*. En effet, il doit la possibilité de la connaissance non seulement aux sensations, mais à ce que ces sensations s'accompagnent de *pensées*. La présence de la pensée en l'homme marque sa perfection au sein de la nature<sup>2</sup>. C'est pourquoi l'ordre dans lequel Buffon nous convie à étudier la nature n'est pas seulement un ordre qui repose sur le familier, mais aussi un ordre « ontologique » qui classe les êtres dans un ordre décroissant de dignité et de perfection si l'on part de l'homme<sup>3</sup>.

### ***L'insuffisance des classifications et de l'image de l'échelle des êtres***

Voilà donc le problème : comment construire une philosophie véritable de la nature, c'est-à-dire une philosophie qui met au jour l'ordre de la nature à partir et malgré cet

<sup>1</sup> Sur le simple pour et dans la nature, cf. *supra*, p. 47.

<sup>2</sup> « Tout marque dans l'homme, même à l'extérieur, sa supériorité sur tous les êtres vivants ; il se soutient droit et élevé, son attitude est celle du commandement, sa tête regarde le ciel et présente une face auguste sur laquelle est imprimé le caractère de sa dignité ; l'image de l'âme y est peinte par la physionomie, l'excellence de sa nature perce à travers les organes matériels et anime d'un feu divin les traits de son visage ; son port majestueux, sa démarche ferme et hardie annoncent sa noblesse et son rang », *HN, De l'âge viril. Description de l'homme*, p. 237.

<sup>3</sup> Sur ce point cependant, la pensée de Buffon est sujette à interprétation. J. Roger souligne cet ordre ontologique en écrivant que : « L'homme doit être mis au centre de la nature et au centre de la science, dont la dignité est de le servir. La nature n'est digne de l'attention humaine que dans la mesure où elle est utile à l'homme. Dans cette perspective, l'ordre "naturel" que Buffon a décidé de suivre dans la présentation des quadrupèdes, n'est pas aussi spontané ni si ingénu qu'il le donne à entendre : c'est pour ainsi dire un ordre de dignité décroissante » (*Les sciences de la vie, op. cit.*, p. 531). T. Hoquet, en revanche, le minimise fortement : « Commencer par l'homme et par le cheval ne recouvre qu'apparemment un ordre de perfection par lequel il ne faut pas se laisser abuser. Si l'*Histoire naturelle* commence par eux, c'est qu'ils sont les animaux non les plus nobles mais les plus connus, ceux que les anatomistes ont le plus étudiés et qui serviront de référence pour une science qui vise non à classer, mais à comparer » (*Buffon : histoire naturelle et philosophie, op. cit.*, p. 256). Il n'y a pas lieu de choisir entre les deux interprétations, car il se trouve que le plus familier est aussi le plus noble et le plus parfait. Il ne nous semble toutefois pas que l'ordre de perfection ne soit qu'apparent pour Buffon, car il ne manque pas une occasion de rappeler le caractère supérieur de l'homme tout au long de l'*Histoire naturelle*, par exemple, dans le *Premier discours : De la manière*, p. 35 : « se mettant à la tête de tous les êtres créés, [l'homme] verra avec étonnement qu'on peut descendre par des degrés presque insensibles, de la créature la plus parfaite jusqu'à la matière la plus informe, de l'animal le mieux organisé jusqu'au minéral le plus brut... ». Maintenant, si l'on se reporte aux derniers volumes de l'*Histoire naturelle*, on constatera que cette idée est bien maintenue : « l'homme placé pour seconder la Nature, préside à tous les êtres (...) La Nature est le trône extérieur de la magnificence divine ; l'homme qui la contemple, qui l'étudie, s'élève par degrés au trône intérieur de la toute-puissance ; fait pour adorer le Créateur, il commande à toutes les créatures », *HN, De la Nature. Première vue*, p. 990, ou encore « De toutes ces unités [il est question des espèces], l'espèce humaine est la première ; les autres, de l'éléphant jusqu'à la mite, du cèdre jusqu'à l'hysope, sont en seconde et en troisième ligne », *HN, De la Nature. Seconde vue*, p. 994.

anthropocentrisme méthodologique et ontologique ? En quoi le monstre pourrait-il être un moyen stratégique pour l'élucider alors qu'il porte en lui cet anthropomorphisme ? Ce problème se précise au moins selon deux modalités importantes. La première est celle de la classification. Si Buffon critique l'arbitraire des tentatives classificatoires, ce n'est pas seulement dû au choix du caractère discriminant les taxons, mais aussi dû à la place que s'attribue l'homme dans la nature, la première, de laquelle il s'autorise à plaquer ses catégories sur les productions naturelles. L'anthropocentrisme ontologique ouvre la possibilité de construire des ordres *artificiels* : l'homme tend à ne plus regarder la nature, mais sa seule raison, à ne plus suivre l'ordre naturel mais l'ordre rationnel. Cependant Buffon ne cesse de dénoncer, tout au long de l'*Histoire naturelle* l'écart entre ce qui est réellement et ce que nous pensons être.

Cependant la Nature, comme si elle voulait se soustraire à toute méthode et échapper à nos vues les plus générales, dément nos idées, contredit nos dénominations, méconnaît nos caractères et nous étonne encore plus par ses exceptions que par ses lois.<sup>1</sup>

La difficulté est alors celle-ci : Buffon identifie la raison fondamentale de l'arbitraire dans les classifications à cet anthropocentrisme ontologique ; or tout en voulant atteindre l'ordre de la nature il n'en continue pas moins à affirmer cet anthropocentrisme.

Pourtant, Buffon a bien diagnostiqué le défaut majeur des classifications : dans le tableau général que l'homme propose en partant de lui-même, il y a toujours des êtres vivants qui, par leurs caractéristiques, échappent aux classes, genres, familles, voire espèces qui constituent ce tableau. L'argument principal utilisé de préférence par Buffon contre les systèmes classificatoires est qu'ils méconnaissent la marche naturelle de la nature, qui est d'aller par nuances, par gradations. Les exceptions ne le sont que pour nous, qui n'entrent pas dans la place qui leur a pourtant été réservée ; elles se situent toujours entre deux genres, deux classes, deux familles, participant et de l'un et de l'autre, brouillant ainsi le tableau d'ensemble, confondant ce que l'on tenait pour séparés, apportant au cœur de l'ordre de l'anomal et du désordre<sup>2</sup>. Ce sont ces exceptions pourtant, qui font les nuances et les gradations de la nature<sup>3</sup>. Il semble donc que nous devons faire droit à l'image de l'échelle des êtres qui interdit que l'on considère les classifications comme l'ordre même de la nature.

---

<sup>1</sup> *HN*, art. Les tatous, p. 889.

<sup>2</sup> « Parcourant ensuite successivement et par ordre les différents objets qui composent l'Univers, et se mettant à la tête de tous les êtres créés, il verra avec étonnement qu'on peut descendre par des degrés presque insensibles, de la créature la plus parfaite jusqu'à la matière la plus informe, de l'animal le mieux organisé jusqu'au minéral le plus brut ; il reconnaîtra que ces nuances imperceptibles sont le grand œuvre de la Nature ; il les trouvera ces nuances, non seulement dans les grandeurs et dans les formes, mais dans les mouvements, dans les générations, dans les successions de toute espèce. (...) Mais la Nature marche par des gradations inconnues, et par conséquent elle ne peut pas se prêter totalement à ces divisions, puisqu'elle passe d'une espèce à une autre, et souvent d'un genre à un autre genre, par des nuances imperceptibles ; de sorte qu'il se trouve un grand nombre d'espèces moyennes et d'objets mi-partis qu'on ne sait où placer, et qui dérangent nécessairement le projet du système général », *HN, Premier discours : De la manière*, p. 35.

<sup>3</sup> Il y a une difficulté dans la philosophie de Buffon sur l'idée de continuité dans la nature. En effet, il affirme d'un côté que la nature va par gradations continuées, et d'un autre côté que les divisions animal / végétal / minéral d'une part et animaux quadrupèdes / oiseaux / poissons d'autre part sont des divisions réelles et « données par la Nature même » (*HN, Premier discours : De la manière*, p. 47), sans oublier la grande

Mais voilà que pointe la seconde modalité sous laquelle le problème peut se préciser qui concerne cette fois-ci bien l'image de l'échelle des êtres. La classification, aux yeux de Buffon, propose un ordre qui est celui de la raison, et non celui de la nature. Or, pour montrer la facticité de cet ordre, il rappelle précisément les exceptions, les irrégularités, les étrangetés à cet ordre que la nature ne manque pas de proposer, et que ne manque pas aussi d'introduire l'activité humaine<sup>1</sup>. Si la visée d'une histoire naturelle générale est de dévoiler l'ordre de la nature elle-même, elle a comme effet paradoxal d'en souligner d'abord le désordre aux yeux de la raison, par exemple dans le cas des monstruosité ou des espèces échappant à toute classification. Si l'image de l'échelle des êtres permet de souligner l'artificialité des classifications, il n'est pas certain qu'elle propose, pour son propre compte, une meilleure approche de l'ordre réel de la nature. C'est pourquoi, si Buffon veut assumer à *la fois* l'idée que la connaissance de la nature est nécessairement *située* et celle de n'être cependant pas condamné au seul point de vue de l'homme, il lui faut montrer en quoi l'image de l'échelle des êtres est beaucoup trop simpliste. Cette critique ne sera alors pas sans conséquence sur le statut même des monstres, qui auront alors un rôle à jouer décisif dans le dépassement de l'anthropocentrisme en partant pourtant de son postulat.

### *L'image du réseau*

L'échelle des êtres est un réquisit méthodologique, dans la mesure où la comparaison exige de rassembler ce qui se ressemble et de séparer ce qui est différent<sup>2</sup> tout en restant sensible aux rapports que les êtres entretiennent entre eux. Mais précisément, la prise en compte de la nature relationnelle des êtres naturels ne permet plus de maintenir l'image d'une échelle des êtres qui progresserait sur une seule ligne. Car les rapports à prendre en compte sont multiples : rapports entre organes, rapports entre fonctions, rapports avec les circonstances extérieures et avec les autres êtres organisés, qui font intervenir l'instinct<sup>3</sup>. La

---

discontinuité, du point de vue de l'âme, entre l'homme et le reste de la nature. Les réponses que Buffon apporte sont passablement embrouillées ; Jeff Loveland propose une solution plutôt élégante dans *Rhetoric and natural history. Buffon in polemical and literary context*, Oxford, Voltaire Fondation, 2001, notamment p. 82: "Buffon's approach to continuity also varied according to distance from practical specifics. In theoretical contexts he regularly and forcefully evoked the inevitability of intermediaries and natural plenitude (...) In practical contexts he admitted discontinuities."

<sup>1</sup> « Dans les animaux domestiques, et dans l'homme, nous n'avons vu la Nature que contrainte, rarement perfectionnée, souvent altérée, défigurée, et toujours environnée d'entraves ou chargée d'ornements étrangers », *HN, Les animaux sauvages*, p. 703. La dénaturation que l'homme provoque est bien souvent une dégénération du point de vue de la nature, même si elle peut passer, aux yeux des hommes, pour une amélioration, soit esthétique, soit utile. L'exemple le plus frappant est ainsi le chameau, dont les bosses sont les stigmates de sa dégénération dans les mains de l'homme : « Ainsi les callosités et les bosses seront également regardées comme des difformités produites par la continuité du travail et de la contrainte du corps ; et ces difformités qui d'abord n'ont été qu'accidentelles et individuelles, sont devenues générales et permanentes dans l'espèce entière », *IR*, XI, art. Le Chameau, p. 231.

<sup>2</sup> Sur ce point, cf. T. Hoquet, *Buffon : histoire naturelle et philosophie*, op. cit., p. 194.

<sup>3</sup> « Plus on observe la nature des animaux, plus on voit que l'indice le plus sûr pour en juger, c'est l'instinct. L'examen le plus attentif des parties intérieures ne nous découvre que les grosses différences ; le cheval et l'âne, qui se ressemblent parfaitement par la conformation des parties intérieures, sont cependant des animaux d'une nature différente ; le taureau, le bélier et le bouc, qui ne diffèrent en rien les uns des autres pour la conformation

perfection d'un être organisé se mesurera alors au nombre et à la complexité des rapports qu'il est capable d'entretenir<sup>1</sup>.

Les rapports que les animaux ont entre eux ne sont pas figés, et les caractères qui les définissent peuvent varier en fonction des êtres avec qui on les compare. Ainsi, s'il y a un ordre dans la nature, ce n'est pas celui rigide des classifications, c'est un ordre au sein duquel les ressemblances et les différences varient selon les comparaisons, et où apparaissent aussi bien les régularités et les singularités. Les relations mises en évidence sont aussi bien celles entre les effets généraux et les effets particuliers afin de rendre compte de la production naturelle que celles que les êtres vivants et les espèces tissent entre eux afin de former des groupes et des nuances. L'ordre de la nature auquel Buffon tente d'avoir accès est ainsi, plutôt qu'un ordre proprement dit, un ordonnancement, une mise en ordre, un jeu de *forces* et de relations à l'œuvre, des adaptations et des transformations, un ordre donc dynamique et non statique.

Dans ce contexte où l'être vivant est un centre d'où partent et s'organisent des rapports et où l'ordre est un ordre dynamique, l'image de l'échelle des êtres, pour méthodologiquement satisfaisante qu'elle soit, n'en est pas moins trop simpliste pour donner une vision adéquate de la nature. Ce que la voie de la comparaison dégage, c'est plutôt l'image d'un *réseau*, et non celle d'une échelle. Le mouvement de la nature n'est pas unidimensionnel, allant du bas vers le haut, du plus simple au plus complexe ; il va dans toutes les directions à la fois ; il « agit donc en tout sens, [il] travaille en avant, en arrière, en bas, en haut, à droite, à gauche, de tous côtés à la fois »<sup>2</sup>, et les quadrupèdes par exemple ont un point de contact autant avec les poissons qu'avec les oiseaux :

Cette chaîne n'est pas un simple fil qui ne s'étend qu'en longueur, c'est une large trame ou plutôt un faisceau, qui, d'intervalle à intervalle, jette des branches de côté pour se réunir avec les faisceaux d'un autre ordre ; et c'est surtout aux deux extrémités que ces faisceaux se plient, se ramifient pour en atteindre d'autres. Nous avons vu que dans l'ordre des quadrupèdes, l'une des extrémités de la chaîne, s'élever vers l'ordre des oiseaux par les polatouches, les roussettes, les chauve-souris, qui, comme eux, ont la faculté de voler. Nous avons vu cette

---

intérieure de tous les viscères, sont d'espèces encore plus éloignées que l'âne et le cheval, et il en est de même du chien, du renard et du loup. L'inspection de la forme extérieure nous éclaire davantage ; mais comme dans plusieurs espèces, et surtout dans celles qui ne sont pas éloignées, il y a, même à l'extérieur, beaucoup plus de ressemblance que de différence, cette inspection ne suffit pas encore pour décider si ces espèces sont différentes ou les mêmes : enfin lorsque les nuances sont encore plus légères, nous ne pouvons les saisir qu'en combinant les rapports de l'instinct ; c'est en effet par le naturel des animaux qu'on doit juger de leur nature », *HN*, art. Le Chien, p. 659.

<sup>1</sup> « Les animaux ont par leur sens, par leur forme, par leur mouvement, beaucoup plus de rapports avec les choses qui les environnent, que n'en ont les végétaux ; ceux-ci par leur développement, par leur figure, par leur accroissement et par leurs différentes parties ont aussi un plus grand nombre de rapports avec les objets extérieurs, que n'en ont les minéraux ou les pierres, qui n'ont aucune sorte de vie ou de mouvement, et c'est par ce plus grand nombre de rapports que l'animal est réellement au-dessus du végétal, et le végétal au-dessus du minéral. Nous-mêmes, à ne considérer que la partie matérielle de notre être, nous ne sommes au-dessus des animaux que par quelques rapports de plus, tels que ceux que nous donnent la langue et la main ; et quoique les ouvrages du Créateur soient en eux-mêmes tous également parfaits, l'animal est, selon notre façon d'apercevoir, l'ouvrage le plus complet de la Nature, et l'homme en est le chef-d'œuvre », *HN, Histoire des animaux*, chap. 1 : Comparaison des animaux et des végétaux, p. 133-134.

<sup>2</sup> *IR*, XIV, La nomenclature des singes, p. 23.

même chaîne, par son autre extrémité, se rabaisser jusqu'à l'ordre des cétacées par les phoques, les morses, les lamantins.<sup>1</sup>

Si Buffon, en 1749, met plutôt l'accent sur l'échelle des êtres, ce n'est plus le cas au fur et à mesure qu'il poursuit son œuvre. Le paradigme du réseau permet alors en partie d'abandonner l'ordre relatif lié à la position sommitale de l'homme. La nature n'est pas une poussée unidimensionnelle qui trouverait son aboutissement en l'homme. L'essentiel est que, par lui, le naturaliste a un point d'accès dans ce réseau complexe et continu (Buffon n'abandonnant pas, dès lors, l'idée que la nature se meut par nuances et gradations), à l'intérieur duquel par la suite il pourra se mouvoir en prenant n'importe quel point pour centre des relations et en organisant le réseau différemment. Avec l'idée de réseau, c'est la possibilité d'une multiplicité de points de vue qui nous est offerte.

### *Le monstre et la comparaison*

La souplesse du réseau a pour vertu de lever l'obstacle épistémologique propre au monstre, à savoir sa singularité. Nous avons vu que cet obstacle était susceptible d'empêcher toute comparaison et toute généralisation, donc toute connaissance. Or le monstre est un fait naturel. Nous nous apercevons maintenant que le monstre ne s'appréhende comme singularité extraordinaire que dans ce jeu de ressemblances et de différences que permettent la comparaison et l'image du réseau. Mieux, il n'y a de « monstre » que par comparaison. Autrement dit, il est éminemment relatif. L'objection selon laquelle il n'y aurait de monstres que pour nous est ainsi retournée. En effet, loin de constituer une résistance à la comparaison, il en est plutôt un produit : c'est parce que l'homme compare, rapproche et sépare, qu'il est enclin à « trouver » des monstres. Intégrés au réseau, même si c'est de façon paradoxal parce qu'ils le distordent, ils ne sont plus des êtres hors nature et à l'extérieur de la nature, mais inclus en son sein et produits par elle. Dès lors, on peut se demander au juste en quoi consiste la singularité monstrueuse.

Une première réponse peut être apportée en soulignant que le monstre est singulier dans son apparence extérieure. Mais le jeu des comparaisons a tôt fait de distinguer l'enveloppe extérieure et le plan intérieur et de remarquer que si l'enveloppe extérieure est sujette à de nombreuses variations, il n'en est pas de même des rapports intérieurs, que Buffon appelle l'économie animale.

Si nous réduisons l'animal même le plus parfait à cette partie qui agit seule et continuellement, il ne nous paraîtra pas différent de ces êtres auxquels nous avons peine à accorder le nom d'animal (...) C'est donc par cette enveloppe que les animaux diffèrent entre eux, la partie intérieure qui fait le fondement de l'économie animale appartient à tous les animaux sans aucune exception, et elle est à peu près la même, pour la forme, dans l'homme et dans les animaux qui ont de la chair et du sang ; mais l'enveloppe extérieure est très différente, et c'est aux extrémités de cette enveloppe que sont les plus grandes différences.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> IR, XVI, *Histoire naturelle des oiseaux*, pp. 394-395.

<sup>2</sup> HN, *Discours sur la nature des animaux*, pp. 434-435.



Buffon met en valeur une structure interne propre à l'animal sur laquelle viennent jouer les différences. C'est ce jeu des différences qui va construire le réseau. Le monstre appartenant au réseau tout en présentant des différences accrues n'apparaît plus comme inintelligible. Nous sommes désormais à même de répondre à notre problème formulé plus haut<sup>1</sup>. C'est cette intelligibilité du monstre, conquise par le changement de paradigme en faveur du réseau, qui offre la possibilité d'en faire un instrument heuristique afin de pénétrer cette fois-ci réellement l'ordre de la nature. Pour faire comprendre ce point, il est tout à fait éclairant que ce soit par l'intermédiaire d'une variation sur la monstruosité que Buffon met en évidence le désir comme une caractéristique fondamentale de l'animalité, c'est-à-dire comme la conséquence des impressions des objets sur les sens. Pour ce faire, il va mettre en place une expérience de pensée dans laquelle un homme est peu à peu démembré, perdant ainsi sa forme humaine pour revêtir celle d'un être de plus en plus difforme jusqu'à n'être plus qu'une masse informe.

C'est donc l'action des objets sur les sens qui fait naître le désir, et c'est le désir qui produit le mouvement progressif. Pour le faire encore mieux sentir, supposons un homme, qui dans l'instant où il voudrait s'approcher d'un objet, se trouverait tout à coup privé des membres nécessaires à cette action, cet homme, auquel nous retranchons les jambes, tâcherait de marcher sur ses genoux ; ôtons lui encore les genoux et les cuisses, en lui conservant toujours le désir de s'approcher de l'objet, il s'efforcera alors de marcher sur ses mains ; privons-le encore des bras et des mains, il rampera, il se traînera, il emploiera toutes les forces de son corps et s'aidera de toute la flexibilité des vertèbres pour se mettre en mouvement, il s'accrochera par le menton ou avec les dents à quelque point d'appui pour tâcher de changer de lieu ; et quand même nous réduirions son corps à un point physique, à un atome globuleux, si le désir subsiste, il emploiera toujours toutes ses forces pour changer de situation : mais comme il n'aurait alors d'autre moyen pour se mouvoir que d'agir contre le plan sur lequel il porte, il ne manquerait pas de s'élever plus ou moins haut pour atteindre à l'objet.<sup>2</sup>

Le principe de la démonstration est clair : la variation sert à précipiter, au sens chimique du terme, l'élément qui est commun aux animaux, parce qu'il ne dépend pas de la figure de leur corps, mais seulement de sa capacité à recevoir des impressions. La différence monstrueuse révèle ainsi paradoxalement le fond commun de ressemblance de tous les animaux. Le monstre permet donc de dégager du *Même* : ce qui passe pour être de prime abord sans rapport et sans commune mesure avec les autres êtres manifeste les rapports essentiels de ces mêmes êtres. Que dire, sinon que le monstre fait *voir* la nature et fournit le moyen par lequel l'homme accède au point de vue de la nature tout en usant de ses propres instruments de connaissance, l'observation et la voie de comparaison.

Ce n'est point en resserrant la sphère de la Nature et en la renfermant dans un cercle étroit, qu'on pourra la connaître ; ce n'est point en la faisant agir par des vues particulières qu'on saura la juger, ni qu'on pourra la deviner ; ce n'est point en lui prêtant nos idées qu'on approfondira les desseins de son auteur : au lieu de resserrer les limites de sa puissance, il faut les reculer, les étendre jusque dans l'immensité ; il faut ne rien voir d'impossible, s'attendre à tout, et supposer que tout ce qui peut être, est. Les espèces ambiguës, les productions

---

<sup>1</sup> Rappelons qu'il est de savoir comment nous pouvons atteindre une connaissance objective de la nature tout en partant d'un point de départ anthropocentré : cf. *supra* p. 71 et pp. 75-76.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 441.

irrégulières, les êtres anomaux cesseront dès lors de nous étonner, et se trouveront aussi nécessairement que les autres, dans l'ordre infini des choses ; ils remplissent les intervalles de la chaîne, ils en forment les nœuds, les point intermédiaires, ils en marquent aussi les extrémités : ces êtres sont pour l'esprit humain des exemplaires précieux, uniques, où *la Nature paraissant moins conforme à elle-même, se montre plus à découvert* ; où nous pouvons reconnaître des caractères singuliers, et des traits fugitifs qui nous indiquent que ses fins sont bien plus générales que nos vues, et que si elle ne fait rien en vain, elle ne fait rien non plus dans les desseins que nous lui supposons.<sup>1</sup>

La présence des monstres met à nu la puissance de la nature qui peut multiplier à l'infini les formes. Néanmoins, malgré des cas de monstruosité qui survivent, ils sont en général non viables. Ils *montrent* la nature au travail et l'ordre se faisant. Si la reproduction est le plus simple pour la nature, elle ne va jamais de soi : dans la répétition peuvent se glisser des erreurs. Mais ces erreurs étant naturellement produites et naturellement éliminées, on peut à juste titre se demander s'il subsiste du monstrueux *dans* la nature. En effet, tout ce qui subsiste dans la nature est le résultat de productions qui font souche, à savoir des espèces. Le monstre à proprement parler, étant un être qui se tient dans la solitude de sa singularité, est condamné à l'élimination et ne peut se maintenir *dans* la nature. Il représente une de ses potentialités, mais, dès lors qu'elle met en œuvre un processus de reproduction, la forme monstrueuse porte en elle sa propre impossibilité à la perpétuation. Autrement dit, s'il y a bien des formes monstrueuses, comme l'expérience nous le confirme, il n'y a sans doute pas d'espèces monstrueuses. Mais ne peut-on pas envisager des espèces monstrueuses dès lors que l'on se tourne vers la dénaturation que provoquent les variations du climat, de la nourriture et des conditions d'existence ? L'affaiblissement et le rapetissement d'une race ou d'une espèce offrent-elles davantage de conditions optimales pour voir surgir des monstres ? N'est-ce pas pour ces raisons-là précisément « qu'il se trouve plus de monstres dans les animaux domestiques que dans les animaux sauvages »<sup>2</sup> ? Mais si ces formes dites monstrueuses fondent de nouvelles variétés ou races, en quoi seraient-elles monstrueuses ? N'ouvrent-elles pas une nouvelle lignée, chose impossible pour le monstre ? Aussi la Nature ne connaît-elle pas des espèces monstrueuses, ce qu'elle connaît, ce sont des *dégénération*s. Parler d'espèce monstrueuse est en toute rigueur une contradiction dans les termes.

### ***Des espèces monstrueuses ?***

Pourtant, Buffon use de cette expression, notamment quand il parle de « monstruosité d'espèce », ou de « presque monstrueuses espèces »<sup>3</sup> en évoquant le toucan ou les grands cétacés. En outre, il n'hésite pas à employer tout le champ lexical du monstre dans ses

<sup>1</sup> *HN*, art. Le Cochon, le Cochon de Siam et le Sanglier, p. 622, nous soulignons.

<sup>2</sup> *HN*, art. Le Buffle, le Bonasus, l'Aurochs, le Bison et le Zébu, p. 958.

<sup>3</sup> *HN*, *Histoire naturelle des oiseaux*, art. Le Toucan, p. 1167 et *HN*, *Des époques de la Nature*, p. 1299.

descriptions d'animaux. Serait-ce donc un manque de rigueur de sa part ? On peut en douter vu la relative fréquence de l'apparition de ce vocabulaire. Emploie-t-il donc ce terme pour souligner le point de vue de l'observateur : pas de monstre dans la nature, mais des monstres pour nous ? Ou bien, y a-t-il à imaginer un devenir monstrueux des espèces ? La question est de savoir pourquoi user de ce vocable hors du champ rigoureux de la monstruosité individuelle. Quelle stratégie discursive cet emploi recouvre-t-il ?

En bon observateur de cette nature cultivée que sont les campagnes, Buffon relève que les hommes pratiquent, en ce qui concerne les animaux et les plantes domestiques, le mélange et le croisement. Or ce que l'homme fait, la nature l'effectue aussi. Il y a une analogie entre l'art du croisement et de la sélection et l'art du mélange dans la nature elle-même. Alors que l'homme travaille à façonner des surfaces, créer des figures ou à rapprocher des individus ou des races différentes d'une même espèce, la nature va jusqu'à façonner des formes en usant des forces pénétrantes. Et alors que l'homme travaille sur quelques générations, la nature se donne tout le temps :

La Nature opère ici comme l'art de l'homme, il ne peut que tracer des figures et former des surfaces ; mais dans ce genre même de travail, le seul où nous puissions l'imiter, elle nous est encore si supérieure qu'aucun de nos ouvrages ne peut approcher des siens. (...)

Ce n'est donc pas la faute de l'homme ; son art est borné par une limite qui est elle-même sans bornes ; et quand, par ses lumières, il pourrait reconnaître tous les éléments que la Nature emploie, quand il les aurait à sa disposition, il lui manquerait encore la puissance de disposer du temps, et de faire entrer des siècles dans l'ordre de ses combinaisons.<sup>1</sup>

La nature ne fait pas que se mélanger des races, elle semble plutôt parfois mélanger des espèces. C'est-à-dire : elle réunit dans un seul être des caractéristiques d'espèces différentes et éloignées. Notre étonnement face à ces êtres qui paraissent hybrides, confus, indistincts, provient du fait que « l'homme ne sait pas assez ce que peut la Nature »<sup>2</sup>. La confusion que la nature semble vouloir introduire dans la distinction des espèces conduit à appréhender ces êtres comme des êtres monstrueux de notre point de vue humain. A cause du mélange qui semble les produire, ils paraissent échapper à toute identité claire et précise, participant de plusieurs natures bien distinctes. Il est à noter que le vocable de monstre et ses affiliés sont plus fréquents dans les articles où il est question de ces êtres intermédiaires.

Cette généalogie du monstre par le mélange est pointée par Buffon lorsqu'il évoque l'opinion d'Aristote selon laquelle

Si l'Afrique produit souvent des prodiges et des monstres, c'est que l'eau y étant très rare, et la chaleur fort grande, les animaux de différentes espèces se rencontrent assemblés en grand nombre dans le même lieu pour boire ; que c'est là qu'ils se familiarisent, s'accouplent et produisent.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *HN, Histoire naturelle des minéraux*, De la figuration des minéraux, respectivement p. 1348 et p. 1353.

<sup>2</sup> *IR*, XII, art. L'Elan et le Renne, p. 96.

<sup>3</sup> *HN*, art. Le Chien, p. 659. Aristote est beaucoup plus nuancé, comme Buffon le reconnaît du reste, car le mélange entre espèces différentes n'est possible que dans certaines conditions : « L'accouplement est naturel entre les animaux de même espèce : néanmoins il se produit aussi entre animaux de nature *très voisine* mais d'espèce différente, *si leur taille est approchante et si la durée de la gestation est la même* », *De la génération des animaux*, trad. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961, II, 7, 746 a 29-32, p. 87, nous soulignons. Ce

Certes, Buffon ne suit pas Aristote dans son opinion, puisqu'il définit l'espèce par l'interfécondité des individus, si bien que deux individus d'espèces différentes sont stériles, ou bien leurs rejetons le sont : « Tout cela me paraît conjectural, incertain, et même assez suspect pour n'y pas ajouter foi »<sup>1</sup>. Ce que Buffon récuse n'est pas tant l'idée du mélange que la naïveté avec laquelle elle est convoquée. Les espèces, par définition, ne peuvent pas se mélanger par voie de reproduction. En quoi alors parler de mélange ? Buffon relève qu'il y a des *espèces* à part entière qui portent des caractères de multiples espèces différentes, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elles *découlent* de ces espèces. Elles sont comme toutes les espèces indépendantes et unitaires. Autant l'homme, dans les animaux domestiques, trace une généalogie par le mélange, autant dans la nature le mélange ne peut servir à tracer et définir une généalogie. Si mélange il y a, ce n'est pas entre des individus, c'est entre des caractères spécifiques.

Or c'est bien dans ce contexte qu'apparaît le terme « monstre ». Par exemple :

Un animal qui, comme la chauve-souris, est à demi quadrupède, à demi volatile, et qui n'est en tout ni l'un ni l'autre, est, pour ainsi dire, un être monstre, en ce que réunissant les attributs de deux genres si différents, il ne ressemble à aucun des modèles que nous offrent les grandes classes de la Nature.<sup>2</sup>

Et ce mulot qu'on a regardé de tout temps comme une production viciée, comme un monstre composé de deux natures (...).<sup>3</sup>

Cet emploi du terme « monstre » ne va pas sans précaution rhétorique ; le « pour ainsi dire » ne fait qu'anticiper l'expression beaucoup plus répétée d'« espèce de monstre »<sup>4</sup> qui relativise fortement l'application de ce terme « monstre ». Car il ne s'agit pas de monstres à proprement parler puisque tous ces individus composent des espèces à part entière. Toutefois, elles semblent avoir une place particulière dans le réseau de la nature. Mélangeant des caractères normalement répartis dans plusieurs espèces distinctes, ayant de ce fait souvent une forme étrange et bizarre éloignée de celles que nous avons l'habitude de voir, elles constituent aux yeux de Buffon la preuve même que la nature avance par nuances et passe d'une classe à une autre par degrés. En effet, ces espèces sont toujours comprises par le naturaliste comme

---

sont ces conditions contraignantes qui motivent le refus d'Aristote de prêter foi aux monstres chimères, dont le corps est composé de parties appartenant à un animal d'une espèce différente : « Mais la naissance d'un pareil monstre, d'un animal dans un autre, est impossible : on le voit par la durée de la gestation qui est tout à fait différente chez l'homme, le mouton, le chien, le bœuf ; or il est impossible que chacun d'eux naisse en dehors de son temps normal de gestation », *ibid.*, IV, 3, 769 b 22-25, p. 153. Enfin, quant aux croisements d'espèces en Afrique à la faveur du regroupement des animaux autour des points d'eau, Aristote prend soin de préciser qu'il ne fait là que rapporter une explication plausible d'un proverbe sur l'Afrique (dans son vocabulaire sur la Libye), c'est-à-dire d'une parole qui ne repose sur « aucune observation digne de foi » (*ibid.*, II, 7, 746 b 5, p. 87) : « On dit aussi que le proverbe relatif à la Libye, suivant lequel la Libye produit toujours quelque chose de nouveau, vient de ce que les animaux qui ne sont pas de même espèce s'y unissent : comme l'eau est rare, ils se rencontrent tous dans le petit nombre d'endroits qui ont des sources, et ils s'y accouplent, même s'ils ne sont pas de la même espèce », *ibid.*, II, 7, 746 b 7-11, pp 87-88.

<sup>1</sup> *HN*, art. Le Chien, p. 659.

<sup>2</sup> *HN*, art. La Chauve-souris, pp. 817-818.

<sup>3</sup> *HN*, *De la dégénération des animaux*, p. 1031.

<sup>4</sup> Cf. *HN*, art. Le Pangolin et le Phatagin, p. 884 ; *IR*, X, art. La Roussette, p. 61 ; *IR*, *Histoire naturelle des oiseaux*, IX, art. Les Pingouins, les Manchots, ou les Oiseaux sans ailes, p. 370.

des espèces intermédiaires, faisant la nuance entre deux classes, interdisant tout vide au sein de la série des êtres vivants :

Ainsi entre chacune de ses grandes familles, entre les quadrupèdes, les oiseaux, les poissons, la Nature a ménagé des points d'union, des lignes de prolongement, par lesquelles tout s'approche, tout se lie, tout se tient ; elle envoie la chauve-souris voler parmi les oiseaux, tandis qu'elle emprisonne le tatou sous le têt d'un crustacé. Elle a construit le moule du cétacée sur le modèle du quadrupède, dont elle a seulement tronqué la forme dans le morse, le phoque, qui de la terre où ils naissent, se plongeant dans l'onde, vont se rejoindre à ces mêmes cétacées, comme pour démontrer la parenté universelle de toutes les générations sorties du sein de la mère commune ; enfin elle a produit des oiseaux, qui moins oiseaux par le vol que le poisson volant, sont aussi poissons que lui par l'instinct et par la manière de vivre. Telles sont les deux familles des pingouins et des manchots, qu'on doit néanmoins séparer l'une de l'autre, comme elles le sont en effet dans la Nature, non seulement par la conformation, mais par la différence des climats.<sup>1</sup>

Ce qui est remarquable ici n'est pas évidemment l'affirmation que la nature avance par degrés et par nuances – thèse que Leibniz avait par exemple soutenue avec force et qui a été développée tout au long du XVIII<sup>ème</sup> siècle –, mais le fait que Buffon l'assoit en mettant en avant toutes ces espèces étranges, bizarres, ambiguës, que les classifications ont dû mal à appréhender. Toutes ces espèces, qui, pour la raison qu'elles échappent aux catégories classificatoires, sont comprises comme monstrueuses, servent à Buffon à *systématiser* une vue générale de la nature. Affirmer une forme de continuité de la nature n'est plus ici une pétition de principe, mais une réalité qui se vérifie par et dans les faits. Il y a, par delà les grandes divisions, une continuité maintenue de la nature qui n'effectue pas de saut, mais relie toutes les divisions naturelles par des espèces intermédiaires. L'ordre naturel n'est ainsi pas un ordre classificatoire, qui suppose la discontinuité là où il n'y en a pas (exception faite pour l'homme). Pourquoi alors Buffon maintient-il ce vocabulaire de la monstruosité pour ces espèces intermédiaires ? Elles existent en faisant souche, donc elles sont sans commune mesure avec les êtres proprement monstrueux. La question se pose en ces termes : pourquoi maintenir et user de ce vocabulaire qui ne convient pas pour la nature ? Avec cette question, nous sommes au cœur de l'entremêlement du point de vue de l'homme et de celui de la nature, entremêlement que se garde bien de trancher Buffon pour mieux le parcourir. En effet, il accède à la nature par un regard irréductiblement humain, puisque la nature est avant tout un objet d'observation. Or c'est ce regard-là qui discerne dans la nature des monstres :

Quoique tout soit également parfait en soi, puisque tout est sorti des mains du Créateur, il est cependant, *relativement à nous*, des êtres accomplis, et d'autres qui semblent être imparfaits ou difformes.<sup>2</sup>

Mais c'est parce qu'il reconnaît la relativité de ce regard porté sur la nature que Buffon pénètre dans la nature en personne. S'il n'y a de monstres que relativement à nous, ceux-ci, bien compris, nous permettent de saisir la *réalité* des nuances de la nature :

Il semble donc qu'en ôtant les ailes à l'oiseau c'est en faire une espèce de monstre produit par une erreur ou un oubli de la Nature ; mais ce qui nous paraît être un dérangement dans ses

<sup>1</sup> IR, *Histoire naturelle des oiseaux*, IX, art. cit., pp. 371-372.

<sup>2</sup> HN, art. La Chauve-souris, p. 817, nous soulignons.

plans ou une interruption dans sa marche, en est pour elle l'ordre et la suite, et sert à remplir ses vues dans toute leur étendue.<sup>1</sup>

### ***Un jugement proprement humain : le monstrueux***

Que le regard humain voit dans les espèces intermédiaires des espèces de monstre est une chose, comprendre pourquoi il les juge ainsi en est une autre. La première approche renvoie à une simple question de fait, la seconde à une question de critères de jugement. Quels sont-ils pour cataloguer de monstrueux des êtres qui mélangent des caractéristiques de plusieurs espèces ? Dans un texte particulièrement clair, Buffon en distingue trois :

Les autres [c'est-à-dire les êtres difformes], qui nous paraissent hideux, sont ceux dont les qualités nous sont nuisibles, ceux dont la nature s'éloigne de la nature commune, et dont la forme est trop différente des formes ordinaires desquelles nous avons reçu les premières sensations, et tiré les idées qui nous servent de modèles pour juger.<sup>2</sup>

Le premier critère du monstrueux est la nuisance. Est qualifié de monstrueux ce qui s'oppose par la violence aux hommes, ce qui vient détruire le résultat de ses actions et ce qui le menace. Avant de se mettre en société, source pour Buffon du perfectionnement humain et de sa puissance, l'homme était « nu, sans armes et sans abri, la Terre n'était pour lui qu'un vaste désert peuplé de monstres, dont souvent il devenait la proie »<sup>3</sup>. Toutefois, beaucoup d'animaux sont considérés comme nuisibles sans être pour autant qualifiés de monstrueux. Ce qualificatif ajoute une connotation morale : le monstre se complet dans la destruction et le mal, il le recherche même. Cet usage est particulièrement frappant dans l'article « Le Tigre », qui est décrit comme un animal « basement féroce, cruel, sans justice »<sup>4</sup> semant la terreur et le carnage, assoiffé de sang. Cette description s'achève par ces exclamations : « Que ne l'eût-il à l'excès cette soif de son sang ! ne pût-il l'éteindre qu'en détruisant dès leur naissance la race entière des monstres qu'il produit ! »<sup>5</sup> Le terme « monstres » vient ainsi résumer l'ensemble des traits de l'animal considérés sous un point de vue moral. Il est étonnant que Buffon, dans une histoire naturelle qui se prétend véritable, c'est-à-dire physique, réintroduise des connotations morales sur la nature. N'est-il pas ici en train de ne pas respecter les principes méthodologiques qu'il a pourtant mis en place ? Il faut remarquer cependant que cette description du tigre nous situe du point de vue de l'homme, qui distribue les bons et les mauvais points entre le lion et le tigre :

Dans la classe des Animaux carnassiers, le Lion est le premier, le Tigre est le second ; et comme le premier, même dans un mauvais genre, est toujours le plus grand et souvent le meilleur ; le second est ordinairement le plus méchant de tous.<sup>6</sup>

Buffon a averti que son ordre d'exposition suivrait celui des rapports que l'homme entretient avec les êtres vivants. Or, parmi ces rapports se trouvent des rapports moraux.

<sup>1</sup> IR, *Histoire naturelle des oiseaux*, IX, art. Les Pingouins, les Manchots ou les Oiseaux sans ailes, p. 370.

<sup>2</sup> HN, art. La Chauve-souris, p. 817.

<sup>3</sup> HN, *Les Animaux domestiques*, p. 501.

<sup>4</sup> IR, IX, art. Le Tigre, p. 129.

<sup>5</sup> IR, IX, *ibid.*, p. 131.

<sup>6</sup> IR, IX, *ibid.*, p. 129.

L'homme est ce vivant qui tisse aussi des relations morales avec le monde extérieur, et les animaux monstrueux sont ceux qui précisément font éclater ces relations morales en n'y entrant pas.

Le deuxième critère du monstrueux est l'écart par rapport à la nature commune. Ce critère est surprenant. On comprend ce que peut être l'écart individuel par rapport au prototype de l'espèce, mais nous nous situons ici au niveau des espèces. Quel pourrait donc être l'écart par rapport à une nature commune ? Et de quelle nature commune s'agit-il ? En effet, on a du mal à comprendre ce que pourrait être l'écart d'une espèce par rapport à une nature commune dans la mesure où, viable, elle porte en elle-même les normes qui la définissent. Chaque espèce est dans une certaine mesure parfaite puisqu'elle se trouve parfaitement adaptée à son milieu et capable de nouer avec lui toutes les relations pertinentes. Pourquoi parler encore de nature commune ? Il faut se rappeler que Buffon a mis en lumière l'idée qu'il y avait des plans d'organisation communs : chaque espèce est unique, mais elle réunit des traits qui se retrouvent dans d'autres espèces et qui les font participer aux grandes classes de la nature. Il est certain que les espèces d'oiseaux ont plus de choses en commun entre elles qu'avec les espèces de poissons. Or les espèces intermédiaires brouillent ces clivages puisqu'elles s'écartent en partie de l'unité du plan d'organisation en intégrant d'autres types d'organisation appartenant à d'autres classes. L'écart entraîne donc la confusion ; le monstrueux marque l'impossibilité pour l'homme de toute définition<sup>1</sup>.

Cette impossibilité conduit à la formulation du troisième critère. Si l'écart est appelé monstrueux, c'est parce qu'il est aussi et surtout un écart entre une forme et une norme. Le monstre est ce qui ne doit pas être. Pourtant, cette norme n'est évidemment pas celle que porte l'espèce elle-même, immanente si l'on peut dire à sa nature. Buffon propose une généalogie de la norme en la faisant reposer sur une habitude de pensée. La pensée de l'homme se fonde sur la comparaison ; et ce qu'il va comparer dans l'histoire naturelle ce sont des formes vivantes. De ces comparaisons se dégagent peu à peu des régularités qui, à force d'être constatées, deviennent normatives : on passe insensiblement de la constatation de ce qui est à ce qui doit être, des formes réelles aux modèles. Les espèces intermédiaires ne représentent aucun écart dans la nature, elles sont au contraire ce qui lui permet d'avancer par nuances et degrés ; elles sont en revanche des écarts pour l'homme, mais des écarts par rapport aux habitudes de penser et à l'attente que l'homme induit des régularités que la voie de la comparaison a dégagées.

Ces trois critères mettent en évidence que le terme « monstre » charrie un jugement de valeur et une limite pour la pensée humaine. Si les espèces intermédiaires sont qualifiées ainsi, ce n'est évidemment pas parce qu'elles appartiennent au réseau de la nature, c'est parce qu'elles font partie, ou plutôt devraient faire partie, d'un réseau de la pensée, que la voie de la comparaison construit et qui redouble le premier. Or dans ce réseau spéculatif elles font

---

<sup>1</sup> Tout à l'inverse, nous verrons dans les trois chapitres suivants que c'est le dégagement d'un plan commun d'organisation qui va conduire les Geoffroy Saint-Hilaire à intégrer les monstres dans l'ordre de la nature.

difficulté. En effet, la disproportion dont elles sont porteuses les fait échapper aux catégories de la pensée, qui naissent des premières sensations : leur forme « est trop différente des formes ordinaires desquelles nous avons reçu les premières sensations, et tiré les idées qui nous servent de modèles pour juger »<sup>1</sup>. L'usage du terme « monstre » dans l'histoire naturelle ne réintroduit pas subrepticement, malgré les apparences, un point de vue moraliste, mais marque la limite même du pouvoir de la pensée à l'intérieur du réseau que forme l'ensemble des êtres naturels. Ainsi de l'éléphant qui est qualifié de « monstre de matière » pour souligner qu'il dépasse tout ce qui est pensable.

\* \* \*

L'usage du mot « monstre » permet à Buffon de réussir tout un jeu d'équilibre conceptuel. Il veut penser la nature qui, par son étendue et la multiplicité des formes qu'elle présente, paraît inembrassable pour la pensée. Tout système sera un système pour ainsi dire *situé*, d'autant plus qu'il ne peut avoir pour fondement que l'observation. Comment dès lors pouvoir construire une pensée qui présente la nature en soi ? Pourtant, c'est bien là l'ambition de Buffon qui refuse tout finalisme et tout moralisme. Puisque le point de vue de l'homme est indépassable, Buffon va précisément intégrer dans sa pensée la limite même de la pensée. Evoquer les monstres, c'est évoquer des êtres monstrueux relativement aux hommes dans la mesure où ils échappent à leurs catégories rationnelles ; mais c'est du même coup évoquer la puissance de la nature, c'est faire toucher du doigt la réalité de la nature indifférente aux systèmes de pensée. Voilà bien le retournement : le monstre qui souligne les limites de la pensée sert à Buffon à systématiser ses vues sur la nature, à sortir de l'anthropocentrisme en partant de l'anthropocentrisme, à construire un ordre à partir de ce qui n'en offre pas de prime abord, à offrir une image de la puissance de la nature en sortant du modèle de la puissance de l'homme. Mais pour établir ce dernier point, Buffon ne se contente pas de faire un usage du mot, il use aussi de la chose, c'est-à-dire des monstres individuels qui rompent de temps à autre l'ordre répétitif de la nature. Le monstre est signe du débordement toujours possible, il est signe d'une puissance naturelle qui n'a pas pour visée l'ordre, mais la production même des formes, et dont l'ordre n'est finalement que la conséquence.

Mais, dernier paradoxe, Buffon ne laisse une place au monstre que dans la mesure où il pense des prototypes, et des moules intérieurs qui sont les représentants d'un ordre antérieur, et qui, lui, ne paraît pas être institué par la nature elle-même, mais plutôt donné. Ce qui intéresse alors Buffon est d'examiner le devenir de cet ordre une fois qu'il a été conféré à la nature – et non son apparition même. Sur ce dernier point, on peut dire que le renvoi à Dieu ou au Créateur n'est pas seulement un gage facile pour contenter l'autorité religieuse et les censeurs de l'époque, mais aussi et principalement l'avertissement que là n'est pas son

---

<sup>1</sup> HN, art. La Chauve-souris, p. 817.



problème. Son problème se situe une fois l'ordre donné : il découvre que la nature n'est pas semblable à une matière première passive et comme une cire dans laquelle une force imprimerait une empreinte. Elle a sa propre puissance ; elle n'est pas indifférente à l'ordre qu'elle reçoit : le problème est donc celui de la répétition et de la continuation de cet ordre premier une fois reçu. Ce que va mettre peu à peu au jour Buffon, c'est que la répétition est facteur de modification, voire de désordre – la nature qui répète l'ordre donné par les prototypes et les moules intérieurs est une nature en mouvement qui a une histoire, de sorte que répéter ne va jamais de soi. L'ordre premier a à être à chaque fois reconquis et assumé. Chaque génération rejoue pour elle-même la donation originaire.

La présence des monstres – aussi bien les individus atteints d'une monstruosité que les espèces dites « monstrueuses » par le dérangement qu'elles impriment à nos catégories taxinomiques – participe de cette reconnaissance d'un dynamisme de la nature qui, incontestablement, se dévoile dans la continuité de la série des êtres vivants que Buffon défend. Mais là aussi se situent les limites de la pensée buffonienne sur les monstres. Nous avons souligné que Buffon n'en fait pas l'un des objets centraux de sa pensée : il les rencontre dès lors qu'il prétend donner une vue ordonnée de la nature. La question est de savoir comment ils peuvent venir *renforcer* la cohérence d'une vue qui s'est construite à partir d'autres objets. En d'autres termes, si les monstres sont bien des *instruments* dans les mains de la raison pour asseoir un système *cohérent* de la nature, cela signifie que la cohérence et la rationalité de ce système se sont constituées ailleurs que dans la confrontation avec les monstres. Le système de la nature se présente devant les monstres pour ainsi dire déjà tout armé d'une méthode qui a fait ses preuves. Certes, ils sont décisifs en ce qu'ils vont donner un tour définitif à la prétention à la généralité de la vue de la nature, dès lors qu'elle est capable de les inclure dans sa propre cohérence. Mais le sont-ils pour constituer la méthode elle-même ? Il est vrai que les monstres tendent à cet usage seulement instrumental, ou stratégique, parce qu'ils sont compris sous le schème du dévoilement : en se montrant en et par eux-mêmes, ils font voir autre chose qu'eux-mêmes. Il revient au travail de la raison de les *traverser* pour atteindre cette chose qu'ils montrent. Or tout se passe comme si, chez Buffon, la raison, à travers le monstre, contemple moins l'ordre de la nature qu'elle-même et sa propre réussite à exposer la nature en une vue rationnelle et cohérente. Ce qu'elle risque, en se confrontant aux monstres, c'est de se retrouver en désaccord avec elle-même et d'être renvoyée au travail de forger, en partant des êtres naturels, une autre vue de la nature telle, qu'elle puisse véritablement se contempler elle-même dans les monstres. L'usage seulement stratégique des monstres consiste au final à satisfaire le narcissisme de la raison qui a la satisfaction de constater que tout entre sous son ordre. Or penser les monstres ne doit-il pas revenir à se confronter à la possibilité d'un tout autre que la raison, d'un tout autre que l'ordre rationnel ? Penser le monstre n'exige-t-il pas qu'il puisse nous dévoiler tout autre chose que l'ordre, ou du moins de refuser un ordre *donné* (chez Buffon par les moules intérieurs et les prototypes des espèces) ?

Par des biais bien différents et en rencontrant des difficultés bien différentes, deux lecteurs de Buffon ne cachant pas leur admiration pour lui cherchent à se confronter à cette dernière question, c'est-à-dire cherchent à voir si les monstres ne pourraient pas nous éclairer sur un en deçà de l'ordre donné. Diderot ne se départit pas, lui non plus, d'un usage stratégique de la présence des monstres, mais c'est pour mieux retourner la prétention de la raison à postuler un ordre donné de la nature. En effet, par un passage à la limite, il va envisager la possibilité que ce ne soit pas l'ordre qui soit généralisé, mais les monstres. Si les espèces sont de l'ordre de l'abstraction, si n'existent que des individus, pourquoi ne pas envisager leur singularité sur le mode du monstre ? « L'homme n'est qu'un effet commun, le monstre qu'un effet rare (...) »<sup>1</sup> tous deux indifférents pour la nature dans la mesure où elle peut les produire l'un et l'autre. Penser le monstre reviendra ici à penser la singularité. Revenir en deçà de l'ordre donné, c'est dévoiler de l'écart et du singulier. Qu'est-ce que l'écart singulier ? Qu'est-ce que la nature qui laisse advenir la singularité ? Ne pourrait-on pas dire qu'elle est ici *vie* ? Et comment la raison peut-elle penser un tel écart singulier, ou une telle vie, sans le rabattre sur ses catégories rationnelles ? Ces questions seront abordées de front dans la seconde partie de notre travail.

Pour asseoir toutefois leur pertinence, il nous faut préalablement étudier dans le détail l'autre tentative, car elle a ceci d'intéressant qu'elle n'abandonne pas l'idée d'ordre. C'est celle d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire et de son fils. Ne parviennent-ils pas à penser véritablement les monstres puisqu'ils en constituent la *science* : la tératologie ? La tératologie, en s'insérant dans tout un réseau des sciences naturelles – embryologie, anatomie comparée, zoologie, taxinomie notamment –, va chercher à éclairer l'idée d'un ordre, qui n'est plus donné par une quelconque force transcendante, mais qui se fait, qui s'ordonne peu à peu. Or comprendre l'ordonnement de l'ordre naturel, c'est chercher à mettre au jour des *lois*. Il ne paraît pas impossible de replacer l'écart des monstres dans un ordre qui soit donc rationnel. Pour montrer le rapport de la raison aux monstres dans la tératologie, il convient de voir que la tératologie participe à l'ordonnement des rapports entre les différentes branches des sciences naturelles (chapitre III), puis examiner comment les monstres s'ordonnent à l'ordre naturel en se penchant sur le problème de la causalité des monstruosité (chapitre IV), pour enfin aborder la manière dont la raison ordonne les cas de monstruosité dans une classification rationnelle (chapitre V). Remonter en deçà de la donation d'un ordre n'est nullement retrouver le chaos, mais comprendre, au contraire, comment l'ordre se constitue au sein des êtres naturels. En mettant en place les rudiments d'une tératogenèse, E. Geoffroy Saint-Hilaire a parfaitement conscience que les monstres peuvent aider à comprendre la *logique de l'ordre*. Mais se faisant, il court peut-être le risque de ne plus comprendre comment il se fait que des êtres vivants se perçoivent encore comme des monstres. S'il est incontestable que les monstruosité suivent bien les lois de la nature, si elles présentent au

---

<sup>1</sup> Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, dans *Œuvres*, t. I, Paris, Robert Laffont, 1994, p. 636.

final la même régularité que celle des autres organismes vivants, il s'ensuit que la tératologie risque de passer à côté de la question de savoir ce qui fait que de l'écart monstrueux *apparaît* parfois (ce qu'essaie de prendre en compte Buffon par son point de départ anthropocentré). Finalement, si la tératologie prend bien pour objet le monstre, en fait bien un objet central pour l'étude de la nature (à la différence donc de Buffon), il n'est pas certain qu'elle puisse nous éclairer sur la nature de l'écart monstrueux. Paradoxalement, ce n'est pas l'écart qui intéresse au premier chef la tératologie, de sorte qu'il n'est pas sûr que ce soit par elle que la raison puisse envisager de penser l'écart du monstre.



## CHAPITRE II

### LA TERATOLOGIE, OU L'AMBITION D'UNE SCIENCE

#### 1. La tératologie, ou la légitimité d'une science

Isidore Geoffroy Saint-Hilaire est connu pour avoir inventé le mot « tératologie » à défaut de la chose même<sup>1</sup>. Ce terme dit bien l'ambition qui l'anime : constituer une véritable science des monstres se proposant, à ce titre, d'en livrer une classification – classification qui exige une nouvelle approche de l'ordre de la nature. Cependant, le titre même de l'ouvrage, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisme chez l'homme et les animaux* semble placer le travail de Geoffroy Saint-Hilaire sous la filiation de Buffon. Dans les deux cas, il s'agit d'une histoire générale et particulière, pour l'un de la nature, pour l'autre des anomalies. Il est à relever également que Geoffroy Saint-Hilaire ne s'est pas contenté dans ses descriptions des êtres anomaux de noter le plus fidèlement possible leurs traits anatomiques et physiologiques, mais autant que possible, leur mode de vie, les conditions de leur venue au

---

<sup>1</sup> C'est à son père, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, que la tératologie doit tous ses principes et la définition de son champ – nous y reviendrons. I. Geoffroy Saint-Hilaire ne cesse, du reste, de rappeler que c'est son père qui fonde véritablement la tératologie. Dans les trois chapitres suivants, nous avons eu tendance à analyser la tératologie comme étant le « bien commun » du père et du fils. Ce dernier semble toutefois avoir pris ses distances avec son père, lorsqu'à la fin de sa vie celui-ci « s'exprimait d'une façon de plus en plus vague, presque mystique, et son insistance sur ses propres mérites était souvent irritante et embarrassante pour ses amis, et même pour son fils », Pietro Corsi, *Lamarck. Genèse et enjeux du transformisme. 1770-1830*, Paris, CNRS éditions, 2001, p. 323. Le fils se désolidarise du père, non sur le fond, mais avec son comportement institutionnel. Pietro Corsi cite le témoignage de Moquin-Tendon, *Un naturaliste à Paris. 1834. Notes sur mon séjour à Paris en 1834, du 4 septembre au 23 octobre*, Fischer J.-L. (éd.), Paris, SenS, 1999, p. 53 : « Il [Etienne Geoffroy Saint-Hilaire] a le feu de la jeunesse, mais non pas la réserve de l'âge mûr. Son fils s'aperçoit des bizarreries paternelles ; il en souffre. Dernièrement, à l'Institut, il sortit de la salle quand son père commença sa longue et assommante homélie sur les milieux et leur vertu modifiante ; M. Isidore fait son possible pour arrêter son père ; M. Serres aussi ; mais l'ardeur du vieux Geoffroy ne connaît pas de bornes ».

monde, leurs relations, voire même leurs mœurs<sup>1</sup> – ce qui est l'un des traits caractéristiques de la méthode buffonienne. Il s'agit bien de faire ce que l'on pourrait nommer une description totale. Par ailleurs, il ne faut pas se laisser abuser par la réduction que semble opérer le titre de Geoffroy Saint-Hilaire. Certes, l'histoire ici porte seulement sur les anomalies, mais ce n'est que pour mieux élargir la portée réelle de son étude. En fait, Geoffroy Saint-Hilaire prend acte de la spécialisation survenue dans les sciences<sup>2</sup> – conséquence inévitable de leur progrès qui les ouvre à la complexité du réel. La nature ne peut plus être embrassée et dominée par un seul regard, fût-il celui d'un génie ardent ; les études ne peuvent être désormais que régionales. Mais reconnaître la limitation du champ de départ n'entraîne pas pour autant de reconnaître les limitations des conclusions auxquelles on arrive. Geoffroy Saint-Hilaire, tout autant que Buffon, tend à la généralisation, parce qu'il maintient la nécessité de penser une vérité une et universelle que la raison ne peut cependant cerner et approcher que par l'élaboration de vérités partielles, véritables objets des sciences particulières et spécialisées. S'il s'est alors préoccupé de la question de la classification des sciences, c'est-à-dire de leur hiérarchie et subordination, c'est parce que c'est l'ensemble hiérarchisé des sciences, et non une seule science, qui permet d'approcher « la vérité une et universelle ». Comme toute science particulière, la tératologie se place dans cet horizon de la vérité et participe à son dévoilement en s'incluant dans le système général des sciences.

A la recherche *impossible* de la *vérité une*, nous substituons la recherche, seulement *difficile*, des notions, des *vérités partielles*, que nous pouvons nous représenter, bien que nous ignorions la vérité première, comme y étant contenues, et, pour ainsi dire, résumées et concentrées ; et nous les étudions, en les subordonnant hiérarchiquement, selon leur ordre de généralité, depuis les plus particulières et les plus simples, jusqu'aux plus composées et aux plus vastes ; jusqu'à celles qui, dans leur haute abstraction, touchent à la vérité suprême.

Les vérités qu'il nous est donné de connaître, ne sont donc pas autres, au fond, que la vérité une et universelle, que la *vérité originale*. C'est elle-même, mais restreinte, incomplète. Ce sont des éléments, des parties de la grande unité ; ce sont, pour reprendre la comparaison employée plus haut, des rayons émanés du foyer éclatant de toute lumière. Parties minimales,

---

<sup>1</sup> Cf. *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage contenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosité, des variétés et vices de conformation, ou Traité de tératologie*, 3 tomes, Paris, J.-B. Baillière, librairie de l'Académie royale de médecine, 1832-1836 (noté ultérieurement *Traité de tératologie*, suivi du numéro du tome en chiffre romain et de la page), par exemple la description des hermaphrodismes au tome II, troisième partie, section II « Des hermaphrodismes », où la plupart des chapitres comporte explicitement une analyse des caractères de différents hermaphrodites, ou encore la description des monstres doubles pygopages (réunion de deux individus à ombilics distincts dans la région fessière) ou celle des monstres doubles xiphopage (réunion de deux individus à l'ombilic commun dans la région du sternum), qui voient la narration de la vie de cas célèbres : pour les premiers, les jumelles hongroises Hélène-Judith, pour les seconds les jumeaux siamois Chang-Eng, respectivement t. III, pp. 52-54 et t. III, pp. 86-92.

<sup>2</sup> « Ainsi, dans toutes les branches des sciences, les faits de détail étant extrêmement nombreux, et chacune d'elles ayant une marche, un but, un mode d'observation qui lui sont propres, il devient nécessaire, à mesure qu'elles se perfectionnent, que l'on s'en partage l'étude : plus s'agrandit le cercle des connaissances humaines, et plus il devient impossible d'en embrasser l'immense étendue : plus la nécessité d'une *division* se fait sentir », *ibid.*, I, préface, pp. VII-VIII.

sans doute, mais qui donnent un aperçu de l'ensemble. Rares et pâles rayons, mais, en réalité, de la même nature que le foyer lui-même.<sup>1</sup>

Mais comme toute science de la nature par ailleurs, la tératologie est traversée par un double mouvement : l'observation qui révèle les *faits particuliers* et le raisonnement qui fait découvrir les *faits généraux*. Ceux-ci sont d'une double nature. D'une part, à partir des faits particuliers tératologiques, le raisonnement cherche à dégager les lois et les règles générales qui les gouvernent ; d'autre part, en mettant en relation ces lois et règles *de la tératologie* avec les « autres branches des sciences zoologiques et des sciences médicales »<sup>2</sup>, il essaie aussi de montrer qu'elles ne sont rien d'autres que les lois *de la nature elle-même*.

Il faut bien souligner ce que cette prétention de la tératologie à la généralité a de paradoxal. En effet, il n'est pas évident, pour celui qui regarde un monstre, de voir en lui le résultat d'un ordre obéissant à des règles et des lois. Car ce que le regard voit d'abord, c'est le désordre qui met en danger l'existence même de l'organisme ; derrière tout organisme monstrueux, il y a potentiellement la menace de la masse informe, légumineuse, de la matière première et chaotique, désorganisée. *Voir* dans le monstre le résultat de lois et de règles réclame une révolution du regard, qui fasse abstraction de la *sensibilité spontanée* au monstrueux<sup>3</sup>. Voir une monstruosité est justement ne pas voir un monstre. Comme Etienne Geoffroy Saint-Hilaire le fait remarquer avec beaucoup de lucidité, « une monstruosité cesse ainsi d'être un fait particulier, qui se borne à parler aux yeux par ce qu'il offre d'observable »<sup>4</sup>. Premier paradoxe : il faut que l'observation, nécessaire à la tératologie pour se constituer en tant que science naturelle, fasse voir ce que l'usage conventionnel des yeux ne saurait faire voir. Faire œuvre de science, c'est ici se dégager de l'obstacle représenté par la sensibilité commune qui empêche précisément de voir le monstre comme un phénomène naturel obéissant, au titre de phénomène naturel, à des lois et des règles. Mais, c'est une chose de dire que le phénomène monstrueux obéit à des lois, c'en est une autre que d'affirmer que ces lois sont celles-là même qui régissent l'ensemble des phénomènes du vivant. L'ambition de la tératologie est de mettre au jour les lois générales de la nature et non pas seulement les

---

<sup>1</sup> Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle générales des règnes organiques*, tome premier, Paris, Librairie de Victor Masson, 1854, pp. 174-175, noté ultérieurement *HGRO*. Pour une étude plus générale des rapports des savants avec Buffon et son œuvre durant la période révolutionnaire et le début du XIX<sup>ème</sup> siècle, cf. Pietro Corsi, *Lamarck. Genèse et enjeux du transformisme. 1770-1830*, op. cit., chapitre premier « Projets de réforme de l'histoire naturelle », pp. 13-58.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, I, préface, p. XI.

<sup>3</sup> Nous verrons plus loin dans la seconde partie, au chapitre VI, les raisons de cette spontanéité de la sensibilité au monstre en analysant dans le détail l'affirmation canguilhémienne selon laquelle « c'est seulement parce que, hommes, nous sommes des vivants qu'un raté morphologique est à nos yeux vivants, un monstre », « La monstruosité et le monstrueux » dans *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998, p. 171.

<sup>4</sup> Etienne Geoffroy Saint Hilaire, *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines, ouvrage contenant une classification des monstres ; la description et la comparaison des principaux genres ; une histoire raisonnée des phénomènes de la monstruosité et des faits primitifs qui la produisent ; des vues nouvelles touchant la nutrition du fœtus et d'autres circonstances de son développement ; et la détermination des diverses parties de l'organe sexuel, pour en démontrer l'unité de composition, non-seulement chez les monstres, où l'altération des formes rend cet organe méconnaissable, mais dans les deux sexes, et, de plus, chez les oiseaux et chez les mammifères*, Paris, 1822, p. 163, noté ultérieurement *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines*.

lois générales de la monstruosité ; elle est de montrer que la monstruosité constitue un *lieu* privilégié du jeu des lois de la nature. Non seulement donc le monstre n'échappe pas à l'ordre de la nature, mais il en est une des manifestations, sinon les plus exemplaires, du moins les plus spectaculaires. Le prodige est là : dans la raison qui saisit du monstre ce qu'il a de naturel<sup>1</sup>.

Mais second paradoxe alors : à bien l'examiner, la tératologie en elle-même n'a que très rarement mis en lumière des lois nouvelles. Elle n'a, à vrai dire, qu'un faible pouvoir de découverte dans le domaine des lois fondamentales. La plupart de ces dernières ont été mises au jour par d'autres sciences, comme l'embryologie ou l'anatomie comparée. Dès lors, comment la tératologie peut-elle prétendre être un des lieux privilégiés où s'éprouvent les lois de la nature si la plupart de ses résultats ne proviennent justement pas d'elle et si les lois qu'elle met en jeu n'ont pas été découvertes par elle ? Quelle est l'exemplarité de son pouvoir si elle n'a précisément pas de pouvoir ?

### *La tératologie dans l'histoire des sciences naturelles*

De ce double rapport difficile – au regard et aux autres sciences – il faut rendre compte un peu plus précisément. Il est à noter qu'I. Geoffroy Saint-Hilaire débute son ouvrage *Traité de la tératologie* par une histoire de l'étude des monstres et le finit par une autre étude sur la relation de la tératologie aux autres sciences. Il est clair qu'un des enjeux de cet ouvrage est de défendre l'intérêt de la tératologie. L'auteur, en partie, ne fait ici que poursuivre la voie ouverte par son père, qui avait légitimé l'étude des monstres par l'utilité qu'elle peut apporter. Il nous faut, à ce propos, citer en entier les trois derniers paragraphes qui closent *Philosophie anatomique. Des monstruosité humaines*.

Toutefois, si j'ai soulevé des questions dont l'art du médecin pourra un jour tirer parti ; si j'ai planté quelques jalons sur une route qu'il ne faille plus qu'ouvrir sur de plus larges dimensions, ne devrai-je avoir qu'indiqué de fâcheux écueils à éviter, j'aurai obtenu la seule récompense que j'ambitionne. Je me flatte en effet qu'on voudra bien considérer et agréer ce travail comme *utile*.

Quand l'amiral Nelson vient détruire l'escadre française embossée dans la rade d'Aboukir, il envoya un de ses vaisseaux se poser sur les récifs de la côte, pour montrer à son escadre les écueils qu'elle aurait à éviter. Je contemplai moi-même, de la plage égyptienne, avec quelle héroïque résolution cet ordre fut exécuté.

Les charmes d'un pareil dévouement, je le conçois. C'est ce sentiment qui m'a toujours soutenu dans mes entreprises. Les recherches les plus pénibles, le danger de m'y livrer, les avertissements de mes amis pour m'y soustraire, rien ne m'a arrêté. Que je puisse croire que j'aurai en effet préparé les voies à la *moindre utilité*, ne dût-elle donner de fruits que dans un

---

<sup>1</sup> C'est ce que retient encore un manuel de tératologie du début du <sup>xx</sup><sup>ème</sup> siècle : « La Tératologie n'est pas une science de simple curiosité, dont les applications se bornent à la Chirurgie et à l'Obstétrique, c'est une science de culture générale, un complément nécessaire, sorte de contre-épreuve à l'anatomie normale. (...) Il n'y a pas d'anomalies dans le sens absolu de ce terme, les êtres qualifiés d'anormaux sont souvent ceux chez lesquels la règle se révèle avec le plus d'éclat et d'évidence », François-Xavier Lesbre, *Traité de tératologie de l'homme et des animaux domestiques*, Paris, Vigot, 1927, p. 5.



lointain avenir, c'est assez pour ma satisfaction. Je ne vois que cette fin ; je m'y dévoue tout entier ; ————— UTILITATI.<sup>1</sup>

Sans vouloir chercher à déterminer quelle part de fausse modestie entre en ligne de compte dans ces phrases finales, qui ne mettent en avant que l'idée de rendre service à la science en général, alors qu'il est manifeste, comme nous le verrons, qu'un des enjeux de cet ouvrage est de mettre à l'épreuve les théories les plus fondamentales d'E. Geoffroy Saint-Hilaire sur l'organisation des vivants, sans non plus s'appesantir sur l'image du savant seul et quelque peu incompris, donc héroïque, qui poursuit ses recherches vaille que vaille, que notre auteur semble vouloir se donner, il est intéressant de relever que l'utilité mise en avant de la tératologie est plutôt négative comme le suggère l'anecdote à propos de l'amiral Nelson, puisqu'il s'agit principalement, par elle, de mettre au jour les écueils de la science que sont les fausses idées, les idées toutes faites, les dogmatismes de toute sorte, les hypothèses fausses, les voies impossibles et les illusions. Dans son *Traité de tératologie*, I. Geoffroy Saint-Hilaire ne fait qu'approfondir cette voie de légitimation de la science tératologique, un peu pompeusement soulignée ici, en montrant, de façon beaucoup plus systématique, son utilité à la fois théorique et pratique pour les autres sciences. Il ajoute cependant une histoire de l'étude des monstres. En cherchant à fonder cette nouvelle science dans le temps long de l'histoire afin d'en souligner les attaches et les nouveautés, il vise à l'inclure dans le tableau général des sciences du vivant autrement que par sa seule utilité, mais par une nécessité historique interne à la science elle-même.

En effet, cette enquête sur les manières dont les monstruosité ont pu être appréhendées n'est pas seulement un recueil où seraient passées en revue toutes les manières possibles, mais est surtout le repérage d'une progression à travers le temps du degré de scientificité avec lequel le monstre est perçu. Aussi n'y va-t-il pas seulement d'une enquête où serait collectionné l'ensemble des anomalies, mais bien d'une histoire du *regard* porté sur elles – histoire qui raconte l'évolution de la connaissance tératologique pour aboutir à la *science* tératologique. Si le monstre n'a pas jusqu'à présent été un objet de science, ce n'est pas tant parce qu'il offrait de par sa nature des obstacles à son appréhension objective, que parce que le regard posé sur lui l'excluait de toute objectivité possible, c'est-à-dire en premier lieu de toute observation possible. Regarder le monstre n'est pas l'observer. Car le regard posé sur lui est d'emblée un regard engagé, un regard *fasciné*. De cette histoire-là, de cette histoire du regard qui se dégage peu à peu de la fascination pour poser devant lui un objet, Geoffroy Saint-Hilaire distingue trois périodes inégales en durée.

D'abord une période *fabuleuse* où sont mélangées les observations exactes avec des préjugés absurdes, des superstitions et des fables sans que les auteurs discernent ces différents niveaux de discours et les hiérarchisent.

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, pp. 540-541, c'est l'auteur qui souligne.

En effet, pour les auteurs du dix-septième siècle, comme pour ceux des époques précédentes, les monstres sont des prodiges destinés à faire éclater la gloire de Dieu, ou des preuves de sa colère, présageant quelques calamités publiques.<sup>1</sup>

Ensuite une période *positive* : ce qui se dégage est le souci d'une observation plus minutieuse où il s'agit de se placer sous l'autorité des seuls faits. Mais ce n'est pas l'intérêt scientifique qui guide ces observations, mais la curiosité grâce à laquelle on enrichit le catalogue des faits par des faits nouveaux. Il n'est sans doute pas encore question que les monstres enseignent quoi que ce soit sur le fonctionnement et les secrets de la nature. « S'étonner à leur vue, ce n'est pas savoir. »<sup>2</sup> Quoique déjà des observateurs s'approchent de l'esprit scientifique, ils sont encore dans leur grande majorité bloqués par ce véritable obstacle épistémologique que constitue la théorie du préformationnisme qui leur interdit l'accès à la question des causes et des lois de formation<sup>3</sup>. La troisième période est dite justement *scientifique* et débute par une phase critique des travaux antérieurs qui aboutit à une épuration de tout ce qui est fabuleux, invraisemblable, légendaire et impossible.

Le service que Haller a rendu à la science consiste donc moins à l'avoir enrichie de faits remarquables et de théories nouvelles qu'à l'avoir débarrassée des erreurs que lui avaient léguées les périodes précédentes ; moins à lui avoir imprimé une impulsion rapide qu'à l'avoir affranchie des entraves qui s'opposaient à son avancement.<sup>4</sup>

Cette période scientifique, commencée ironiquement avec Haller qui fut un défenseur du préformationnisme, mais véritablement assise au XIX<sup>ème</sup> siècle, se caractérise par trois points. Premièrement, les faits monstrueux doivent être précisément déterminés et ainsi expurgés de toute interprétation morale et religieuse, en un mot de toute interprétation normative. C'est accéder alors à un nouveau statut de la *description*. Décrire ne consiste plus principalement à se tenir sous l'autorité du fait visible et à l'enregistrer comme fait, mais à se livrer à un véritable travail de *détermination* : décrire un fait est le *constituer en tant que fait*.

Décrire en pareil cas, c'est se livrer à un travail de détermination, et c'est toujours ce qui devient nécessaire, quand on se propose de faire connaître une nouvelle façon d'être de l'organisation : décrire, c'est peindre par la parole, et il est de toute nécessité que l'on acquière, avec netteté, l'idée de l'image qu'il s'agit de transmettre à d'autres.<sup>5</sup>

Alors, et alors seulement, la description peut peindre le fait. Mais peindre n'est pas en rester au visible de l'image que l'on veut transmettre. Décrire ne revient ainsi pas seulement à déterminer un fait dans la sphère de l'expérience sensible, c'est tout autant déterminer une *idée*. Or qu'est-ce qu'une idée en biologie ? Une idée biologique est le saisissement rationnel du fonctionnement de la nature des êtres vivants. Aussi décrire un monstre revient-il à viser à déterminer ses causes et les lois de la nature en jeu. C'est pourquoi, deuxièmement, les monstres doivent être compris dans leur nature et leurs causes : il ne suffit plus de les décrire, il faut savoir comment leur forme s'est constituée. Troisièmement, ils ne sont pas des faits

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 5.

<sup>2</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines*, op. cit., p. 104.

<sup>3</sup> D'où l'importance, aux yeux d'I. Geoffroy Saint-Hilaire, d'un penseur comme Buffon, qui a pris parti contre le préformationnisme, de même que Maupertuis et Diderot.

<sup>4</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 11.

<sup>5</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines*, op. cit., p. 165.

hors nature, ou dénaturés, ils sont au contraire des lieux où la nature expérimente, c'est-à-dire où la nature semble éprouver l'opérativité de ses lois : « les phénomènes de la monstruosité [sont] des expériences que la nature nous donne toutes faites »<sup>1</sup>.

### *La place de la tératologie parmi les autres sciences*

Toutefois cette période scientifique n'est possible que parce que, par ailleurs, les sciences du vivant ont connu un incroyable essor : l'anatomie générale, l'anatomie comparée, l'embryologie, la physiologie, la zootomie se sont systématisées autour de grandes lois, et l'anatomie philosophique a tâché de donner une vue générale de la nature à partir d'elles. La tératologie s'élabore d'entrée dans un rapport étroit avec les autres sciences, et son discours se constitue comme discours scientifique dans la mesure même où il *s'inclut* dans les divisions des savoirs opérées par le progrès des connaissances. Cette inclusion s'effectue dans un double mouvement que nous allons analyser : d'une part, la tératologie tâche de définir la spécificité de son objet qui justifie alors un discours propre, d'autre part ce discours n'a de valeur scientifique que parce qu'il reprend, use et s'appuie sur des lois mises en œuvre par les autres savoirs scientifiques.

#### *a) Anomalie et maladie*

Comme objet spécifique réclamant une étude spécifique, le monstre, et de manière plus générale l'anomalie, doivent être dégagés de la pathologie. Une anomalie n'est pas une maladie<sup>2</sup>. Pourtant, dans les deux cas, l'organisme se trouve dans une situation anormale par rapport à un état normal : l'anomalie comme la maladie peuvent être considérées comme des écarts par rapport à une norme. On pourrait cependant avancer l'idée qu'il ne s'agit pas de la même norme dans un cas et dans l'autre. En effet, l'anomalie conduit à s'écarter d'une *structure* commune, tandis que la maladie a pour effet des *comportements* plus ou moins aberrants, plus ou moins inadaptés, plus ou moins diminués<sup>3</sup>. Toutefois ces derniers peuvent être considérés comme de simples *effets* d'atteintes portées à la structure même de l'organisme – lésions, déchirures, déséquilibres chimiques, disparitions, etc. – de sorte que la pathologie revient au final à un écart *structural*. A leur tour, ces causes pathologiques produisent les mêmes *effets structuraux* sur l'organisme que l'écart anomal, si bien qu'entre

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 13.

<sup>2</sup> Par cette distinction, les Geoffroy Saint-Hilaire rompent avec Lémery, dont on verra, dans le chapitre suivant, qu'il constitue pourtant une étape essentielle dans la voie vers la constitution de la tératologie : devant les objections de Winslow, il en vient peu à peu à considérer que « les monstres sont autant d'exemples des maladies organiques qui peuvent survenir à un Fœtus qui ne fait que de naître, & qui n'a point encore vu le jour » (« Quatrième Mémoire sur les monstres » (1740), *Mémoires de l'Académie royale des Sciences*, Paris, 1742, p. 437), ce qui a pour conséquence que les monstres sont « essentiellement malades » (« Seconde partie du quatrième mémoire sur les monstres », *ibid.*, p. 519).

<sup>3</sup> L'étude de la distinction entre maladie et anomalie d'un point de vue normatif sera réservée au chapitre VI. En effet, comme on le verra bientôt, l'une des visées les plus constantes de Geoffroy Saint-Hilaire est de détacher l'étude des monstres de toute considération normative. Le point de savoir s'il y réussit sera examiné à la fin du chapitre IV et surtout au chapitre V.

« la persistance dans un organe de ses conditions primitives de structure et sa dégénérescence malade, sa fissure par non-réunion et sa déchirure violente, sa non formation et sa disparition accidentelle »<sup>1</sup> il n'y a aucune différence quant à « l'influence fâcheuse qu'elles exercent sur l'organisation »<sup>2</sup>. Dès lors que l'anomalie et la pathologie ont les mêmes effets sur l'organisme, la médecine va les traiter semblablement comme ce sur quoi doit s'exercer l'art médical en vue de la guérison. Ainsi si l'on confond anomalie et pathologie, c'est parce que l'on se place sous le point de vue de la pratique médicale.

Or, sous le point de vue pratique, les anomalies sont de deux genres. Les unes, et ce sont les plus nombreuses, ne rendent point nécessaires les secours de la médecine ou de la chirurgie, soit que, très-peu importantes, elles soient sans influence sur les fonctions vitales, soit au contraire que trop graves elles excluent complètement la viabilité. D'autres, au contraire, plus ou moins nuisibles aux êtres qui les présentent, ou même, si elles sont abandonnées à elles-mêmes, nécessairement mortelles, sont susceptibles d'une guérison complète ou au moins d'une amélioration. Les premières sont pour les praticiens presque comme si elles n'existaient pas : aussi en a-t-on souvent fait abstraction, ou ne les a-t-on mentionnées qu'accessoirement et seulement pour mémoire, à la suite des secondes, les seules dont la connaissance importe directement à la pratique. Pour les praticiens et pour tous les auteurs qui ont pris le même point de départ, la science s'est ainsi trouvée par le fait réduite à la connaissance d'anomalies équivalentes à de véritables maladies par l'influence fâcheuse qu'elles exercent sur l'organisation, comme aussi par la nature des ressources dont l'art peut disposer contre elles ; d'où *la réunion toute naturelle de la tératologie à l'anatomie pathologique*.<sup>3</sup>

Mais si, pour l'art médical, les écarts anomaux et pathologiques se ramènent à un même type qui est la désorganisation vitale laissant la possibilité d'une intervention de la main chirurgicale pour rétablir l'ordre organique, cela exclut de fait deux types d'anomalie, pour ainsi dire l'un par défaut, l'autre par excès. En effet, l'art médical ne compte pour rien l'anomalie peu importante qui n'induit finalement aucun désordre organique, et se désintéresse de celle qui, au contraire, trop grave, implique une mort immédiate, y voyant comme une sorte de fatalité face à laquelle l'art médical n'a qu'à s'incliner. Or d'un point de vue théorique cette fois, ces deux sortes d'anomalie doivent entrer en ligne de compte. La question n'est alors plus de se demander comment on peut guérir d'une anomalie, mais ce que toutes les anomalies, dans leurs degrés divers de gravité, nous révèlent du processus de formation de l'organisation. En d'autres termes, le praticien se porte vers les équilibres d'un organisme déjà constitué, tandis que le théoricien se penche sur l'organisme en train de se constituer en tant qu'organisme ; le premier cherche les causes pouvant entraîner le déséquilibre et les moyens de le rétablir, le second tente de lire dans les ratages du processus d'organisation les causes produisant l'organisation. C'est pourquoi, immanquablement, les écarts faisant sens pour l'un et pour l'autre ne sont pas les mêmes *par nature*.

Deux exemples feront comprendre comment une anomalie et une pathologie peuvent avoir des effets similaires et cependant être bel et bien de nature différente. Le premier exemple est celui des nains.

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 443.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, p. 445.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, pp. 444-445 ; nous soulignons.

Il importe également de distinguer avec soin les véritables nains de ces individus rachitiques, malheureusement peu rares dans nos grandes villes, chez lesquels la petitesse de la taille dépend uniquement d'une déviation considérable de la colonne vertébrale ou d'une déformation des membres. Chez les premiers, la petitesse de la taille est une anomalie, un cas tératologique ; chez les seconds, c'est un effet de maladie, un cas purement pathologique.<sup>1</sup>

La pathologie est un changement plus ou moins brusque de l'état de l'organisme. Sa cause peut être due à l'invasion soudaine d'un agent étranger qui vient rompre le cours régulier de l'autorégulation de l'organisme, ou bien elle peut être provoquée par l'effet de conditions d'existence défavorables. I. Geoffroy Saint-Hilaire la décrit comme pouvant être une « déchirure *violente* » ou une « disparition *accidentelle* »<sup>2</sup> d'organe. Elle est, quoi qu'il en soit, un événement désorganisateur de rapports en eux-mêmes équilibrés et déjà organisés ; elle atteint l'ordre harmonieux de l'organisme. Ainsi les individus rachitiques ne sont-ils pas nés tels, mais le sont devenus suite à des conditions d'existence qui ont exercé une influence plus ou moins néfaste sur le développement de leur organisme. Ce qui a été ici empêché n'est pas la constitution de l'ordre normal, mais le développement et la perpétuation normaux de celui-ci. A l'inverse, le nain « tératologique » manifeste une organisation qui n'est pas le résultat d'un événement perturbateur survenu au cours de l'existence, mais qui est congéniale, à savoir le résultat du processus organisateur propre à l'organisme. C'est dire qu'il exprime « les conditions normales d'un autre type »<sup>3</sup>, ou qu'il réalise le mode d'être d'*autres rapports* possibles. Il est une organisation tout simplement *autre*. Apparaît ainsi en pleine lumière le problème spécifique à la tératologie : comment expliquer le surgissement de cet ordre autre ?

Le second exemple va nous permettre d'entamer une première approche de cette question qui va nous occuper tout au long de cette étude.

Je crois donc pouvoir admettre comme incontestable l'existence de deux sortes d'albinisme, l'une dépendant d'une maladie, l'autre constituant une véritable anomalie : c'est à celle-ci qu'appartient en propre le nom d'albinisme et que se rapportent presque tous les faits et les remarques que j'ai présentés dans ce chapitre. Dans le premier cas, la peau s'est désorganisée ; dans le second, elle ne s'est jamais organisée complètement, et les individus qui la présentent conservent ainsi d'une manière permanente des conditions qui n'auraient dû être que transitoires.<sup>4</sup>

L'écart pathologique et l'écart anomal se distinguent par leur *moment* où ils apparaissent : la différence est une différence avant tout *temporelle*. Le premier survient toujours après coup, « lorsque les organes se sont formés et développés »<sup>5</sup>, si bien que l'on comprend que ses effets sont nécessairement désorganisateurs et déformants. L'écart anomal intervient à un tout autre moment, non pas quand l'organisme est déjà constitué, mais quand il est en train de se faire : « Une anomalie survient pendant leur formation [celle des organes] ou leur développement, et les empêche d'arriver à ces mêmes conditions normales »<sup>6</sup>. Le premier

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, pp. 140-141.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, p. 443, nous soulignons.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 443.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, pp. 320-321.

<sup>5</sup> *Ibid.*, III, p. 445.

<sup>6</sup> *Ibid.*, III, p. 445.

est « une altération, une déformation », le second « une formation insolite ». Autrement dit, « l'une change ce qui a déjà été fait, l'autre ce qui doit se faire »<sup>1</sup>. Deux conséquences peuvent être tirées, l'une d'un point de vue anatomique, l'autre d'un point de vue physiologique.

Du point de vue anatomique, les monstres ne sont pas des êtres déformés, parce que cela supposerait qu'ils aient réalisé ou atteint une forme première à partir de laquelle ils se seraient écartés. Or cette forme n'a jamais été réalisée. A proprement parler, le monstre n'est ni informe, ni difforme, ni même malformé.

L'informe rate le monstre par l'absence même de toute forme. I. Geoffroy Saint-Hilaire, dans sa classification des monstruosité, abordera cette limite antérieure par où la monstruosité s'échappe d'elle-même avec les monstres parasitaires. De l'informe, on ne peut rien distinguer ; tout se perd, se mélange, s'indifférencie dans une sorte de magma organique mou, au point qu'il lui faille un autre organisme de qui il est une excroissance pour être. L'informe est l'indifférencié qui rend arbitraire toute distinction et ainsi impossible toute classification, puisque celle-ci repose sur la possibilité même de découper et d'articuler les êtres selon leurs différences réelles. Il est le néant de toute forme possible, ou encore l'impossibilité, ou l'impuissance, de toute possibilité de forme.

Or, dans la mesure où le monstre se reconnaît – on aura à revenir sur le sens de cette reconnaissance –, il présente bel et bien une forme, mais elle n'est pas difforme ou déformée. La difformité touche la forme dans une de ses régions seulement et altère son apparence. La difformité est une forme grimaçante, une forme qui touche au grotesque, mais non pas une forme monstrueuse en ce sens qu'elle n'atteint pas l'être de la forme ; le difforme partage la même forme que l'être normal, mais non pas la même apparence – ce qui conduit à poser l'idée d'une continuité entre la forme et le difforme. D'un point de vue esthétique cette fois-ci, nous aboutissons à la caricature et au grotesque. Si nous reconnaissons la caricature et son modèle à leur ressemblance, c'est qu'ils partagent une même forme qui ne se donne pas cependant sous la même apparence. Or le monstre, avons-nous vu, ne doit son apparence autre, non pas à une transformation d'une forme déjà donnée, mais à une forme tout simplement *autre*. Le difforme manque du monstre l'altérité de sa forme. La difformité n'est pas assez autre pour être monstrueuse. Son étrangeté ne concerne que l'apparence de la forme, non celle-ci en elle-même. Entre la forme monstrueuse et le difforme, la différence est celle de la profondeur à la surface. Est-ce à dire alors que la forme monstrueuse est *malformée*, plutôt que *déformée* ? Est-ce à dire que la maladie serait plutôt du côté de la déformation et l'anomalie du côté de la malformation ? La malformation est une mauvaise formation, une

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 445. Cette distinction entre l'écart pathologique et l'écart anomal avait déjà été dégagée par E. Geoffroy Saint-Hilaire par l'observation de l'époque différente dans laquelle ils ont lieu l'un et l'autre : « Sur ce pied l'anencéphale est monstrueux : car si nous le comparons aux fœtus de même espèce étant dans l'état normal, nous voyons qu'en un point il ne parcourt pas toute l'échelle des développements possibles, comme le font ces derniers : mais il n'est pas malade, sous ce rapport que cette défektivité ne tient point à un organe déjà formé, qui s'est vicié plus tard », *Philosophie anatomique. Des monstruosité humaines, op. cit.*, pp. 149-150.

formation qui ne *doit* pas être. Elle ne donne pas nécessairement lieu à une difformité – ce qui signifie qu'elle se situe bien dans l'être de la forme et non dans son apparaître. Néanmoins, la malformation est une *mauvaise* formation : il y a eu un raté, un manque. Ainsi, la malformation met l'accent sur la négativité de la forme qu'elle produit – négativité qui ne peut être saisie que dans sa comparaison avec ce qu'il aurait dû en être de la forme. Le monstre ne souligne pas un raté ou un manque, il montre la différence ; il n'est pas un corps qui présente mal, il est un autre corps. Tandis que la malformation exige une norme indépendante et extérieure qui vienne justifier que l'on puisse parler d'une *mal*-formation, la forme monstrueuse est close sur elle-même et exhibe ses propres normes qui, pour différer des normes habituelles, n'en sont pas moins des normes en elles-mêmes. Il ne s'agit pas de proclamer que les monstres présentent de mauvaises normes, qu'ils sont malformés (ils le sont par ailleurs), mais de penser ce paradoxe qu'ils réalisent des normes *singulières*. Autrement dit, non pas *malformation*, mais *alterformation*<sup>1</sup>.

Si du point de vue anatomique, le monstre n'est pas déformé, l'autre conséquence, du point de vue physiologique cette fois-ci, est qu'il n'est pas nécessairement malade. Une anomalie ne porte pas en elle-même de caractère morbide qui placerait l'individu dans un rapport problématique avec le milieu qui l'entoure. La monstruosité n'équivaut pas toujours à une diminution de la capacité de l'organisme à se maintenir dans le temps. En effet, qu'elle induise une forme autre n'entraîne pas nécessairement d'altération dans les fonctions mêmes des organes. Nous assistons alors à une double déconnexion. D'une part celle entre la fonction et la structure : les troubles pathologiques ne proviennent pas forcément d'une désorganisation structurelle et, inversement, des écarts dans l'organisation ne donnent pas lieu automatiquement à des altérations physiologiques. Ce n'est pas la fonction qui explique l'organe, puisque celui-ci peut varier de forme sans que la fonction s'en trouve modifiée. D'autre part, le rapport du regard au visible et à l'invisible est bouleversé. Car une monstruosité apparente et visible ne confère plus aucune vérité sur l'état physiologique de l'organisme, de même et symétriquement que l'absence *sensible* et *visible* de toute aberration organique n'entraîne pas l'absence de tout trouble pathologique. L'évidence de la santé dans son rapport au corps est perdue – celui-ci est désormais opaque pour le regard du médecin. La tératologie lui apprend à se méfier de l'évidence sensible du corps dans son apparaître.

La maladie est tout ce qui trouble la santé, indépendamment de toute modification organique appréciable ; d'où la possibilité, souvent réalisée, comme chacun le sait, qu'un individu soit malade, sans que la conformation d'aucune partie de son être ait subi une altération sensible. L'anomalie, au contraire, est toute inégalité, toute modification insolite dans la formation ou le développement des organes, indépendamment de toute influence exercée sur la santé ; d'où la possibilité qu'un être anomal, et même gravement anomal, jouisse d'une santé parfaite.<sup>2</sup>

La maladie est une désorganisation *interne*. Mais que signifie alors « désorganiser » pour un organisme ? C'est une disharmonie entre les organes qui ne fonctionnent plus en vue

<sup>1</sup> C'est pourquoi Geoffroy Saint-Hilaire refuse d'aborder le monstre en termes de normes : il n'est pas question de voir en lui un quelconque « mal », mais plutôt une altérité qu'il s'agit de *décrire* et d'*expliquer*.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 446.

du tout, mais fonctionnent en et pour eux-mêmes. La maladie, c'est lorsque les parties prennent le pas sur le tout, lorsque l'organisme tend précisément à se réduire à la somme de ses parties et perd ainsi la capacité de les transcender. Autrement dit, être malade pour un organisme, c'est agir et fonctionner comme un agrégat d'organes pour qui plus aucune « transcendance » ne joue afin de les intégrer dans une totalité. La maladie élève ou déchoie l'organe au statut de partie par le surgissement d'une altération – il n'a plus avec les autres qu'un rapport extérieur et étranger présageant ainsi la mort qui n'est rien d'autre que la scission de l'unité organique. Or, le monstre, comme tout être en bonne santé, n'est que le produit des « effets nécessaires du jeu libre d'organes entièrement sains, mais étrangers par leur conformation à l'espèce qui les présente »<sup>1</sup>. On pourrait cependant rétorquer que beaucoup de monstruosité conduisent promptement à la mort. Ne serait-ce pas là le signe même de l'impossibilité pour le monstre d'être un organisme ? Il n'y aurait organisme monstrueux que par le manquement de l'organisme à lui-même : il se déferait dans la mesure même où il se ferait et tenterait d'asseoir sa propre cohérence. Mais conclure ainsi serait conclure trop vite : d'une part c'est remonter illégitimement d'un état de fait à un état de droit, d'autre part cela est méconnaître les différences qui existent entre les monstruosité quant à leur rapport à la mort. Sous ce rapport, I. Geoffroy Saint-Hilaire distingue trois ordres. Le premier est l'ordre des *autosites*, qui sont « capables de se vivre et de se nourrir par le jeu de leurs propres organes. Tous peuvent subsister plus ou moins longtemps hors du sein de leur mère. Les premiers genres sont mêmes complètement viables »<sup>2</sup>. Le second ordre est celui des *omphalosites*, qui ne peuvent vivre qu'imparfaitement, seulement dans l'utérus grâce à la communication avec la mère. Enfin le dernier ordre est celui des *parasitaires*, qui « sont des masses inertes, irrégulières, composées principalement d'os, de dents, de poils et de graisse (...) implantées directement sur les organes générateurs de la mère, aux dépens de laquelle ils vivent d'une vie obscure, végétative et toute parasitique »<sup>3</sup>. On constate ainsi que la mort n'est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 446. E. Geoffroy Saint-Hilaire insiste sur ce point : « un Monstre, dans le cas de nos précédentes explications, et un être régulier, ne diffèrent que pour être établis avec ou sans entraves du côté des membranes ambiantes et placentaires : *ce sont donc deux œuvres parfaites*, si l'on en juge d'elles en elles-mêmes et par elles-mêmes, et conformément à leurs données premières ; car ces constructions organiques se sont développées depuis la première molécule, jusqu'à l'être des dernières journées de la gestation, *avec aisance et méthode*, dans un cadre admirable sans doute, puisque le principe des formations a vaincu souverainement toutes les difficultés que fait naître une complication infinie. Ce n'est que quand les deux fœtus quittent le domicile maternel que la scène change de l'un à l'égard de l'autre », art. « Monstre », *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, Paris, Rey et Gravier, Libraires-Éditeurs, 1827, t. 11, p. 123.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie, ibid.*, II, p. 184.

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, pp. 184-185. Camille Dareste, qui fonda la tératogénie, critique cette tripartition. Il refuse de considérer les monstres parasites comme des monstres, car ils n'ont plus rien d'un corps organisé ; et il juge que cette tripartition a un fondement pour les monstruosité survenant dans la classe des oiseaux, mais non dans la classe des mammifères. Or, c'est essentiellement aux monstruosité de cette classe qu'I. Geoffroy Saint-Hilaire se réfère : « Les monstres simples autosites provenant de la classe des mammifères ne sont point de véritables *autosites* dans le sens qu'Is. Geoffroy Saint-Hilaire attachait à ce mot. Sans doute ils se produisent et se constituent isolément ; mais ils ne tardent pas, à une certaine époque, par suite de la formation du placenta, à se greffer aux parois de la cavité utérine. Et alors ils vivent jusqu'à la naissance en véritables parasites. C'est la mère qui les nourrit ; c'est elle qui respire pour eux. (...) Les monstres autosites qui se produisent dans la classe des oiseaux sont, au contraire, de véritables *autosites* dans toute l'acception de ce mot. Enfermés dans la coquille



pas la conséquence logique de la conformation autre des organes du monstre. Dans deux des trois ordres, la vie se déroule d'elle-même, soit de façon extra-utérine, soit de façon intra-utérine, c'est-à-dire qu'elle s'accommode parfaitement de cette organisation autre. Si mort il y a, cela est dû, non à l'organisation de l'organisme, mais à son inadaptation avec le milieu extérieur.

Il y a plus ; on a vu que ces êtres anomaux qui ne viennent au monde que pour mourir, ou naissent déjà privés de vie, ne sont point eux-mêmes des êtres malades ; ils succombent sans que leurs organes aient subi la moindre altération vraiment pathologique, mais parce que, transportés tout à coup au sein d'un monde nouveau, leur organisation inachevée cesse d'être en harmonie avec les circonstances nouvelles qui les entourent.<sup>1</sup>

La létalité du monstre, de ce point de vue, renvoie, non à une aberration pathologique, mais à une aberration de forme qui empêche toute plasticité adaptative d'advenir. Si le monstre meurt, c'est qu'il est dans l'impossibilité de composer de nouvelles formes avec le milieu qui l'entoure. L'aberration de sa forme, pourtant inachevée, est d'être *définitive*<sup>2</sup>.

#### *b) La tératologie face aux autres sciences du vivant*

Au fond, la tare du monstre est de présenter un ordre le rendant impuissant à la métamorphose afin de consonner toujours avec la forme du milieu ambiant. La tératologie comme discours scientifique est la reconnaissance de cet ordre spécifique du monstre. N'étant pas un malade, il réclame une étude particulière qui se distingue des autres sciences du vivant.

J'ai tenté en effet de rassembler en un corps de doctrine d'immenses et précieux matériaux restés trop souvent épars et sans liaison entre eux comme sans profit pour la science. J'ai cherché et je crois avoir réussi à démontrer que l'ensemble de nos connaissances sur les anomalies, ou pour employer dès à présent le nom que je lui donne dans cet ouvrage, la *tératologie* ne peut plus être considérée comme une section de l'anatomie pathologique ; qu'on ne saurait non plus voir en elle un simple rameau, ni de la physiologie, ni de l'anatomie philosophique, ni de l'embryogénie, ni de la zoologie ; qu'elle a avec toutes ces sciences des rapports presque également intimes, sans pouvoir être confondue avec aucune d'elles ; qu'elle

---

de l'œuf et complètement séparés de l'organisme maternel, ils doivent trouver dans l'œuf tous les éléments de leur nutrition, en même temps qu'ils doivent respirer par eux-mêmes », *Recherches sur la production artificielle des monstruosité ou essais de tératogénie expérimentale*, Paris, C. Reinwald & C<sup>ie</sup>, Libraires-Editeurs, 1891 (2<sup>ème</sup> édition), p. 231. Quant aux omphalosités, comme E. Geoffroy Saint-Hilaire du reste l'avait déjà relevé, ils ne se forment que parce que se forme également un frère jumeau bien conformé. Aussi, « dans cette étrange association, c'est le frère bien conformé qui fait vivre le frère mal conformé. Celui-ci périt inévitablement au moment même où les deux organisations viennent à se séparer. On pourrait exprimer ce fait physiologique en remplaçant le terme d'*omphalosite* par celui d'*adelphosite* » (*ibid.*, p. 232). Cela veut dire que les omphalosités sont semblables aux monstres doubles à ceci près que les deux individus sont séparés. Mais Dareste ne tient pas plus que cela à cette nouvelle dénomination, ne voyant pas grande utilité « à changer des dénominations consacrées depuis longtemps par l'usage » (*ibid.*, p. 232).

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 446.

<sup>2</sup> Si, dans le monstre, la nature se fige, nous verrons en revanche dans la seconde partie, surtout aux chapitres VII et VIII, qu'il n'en est plus de même de la *vie*. Autrement dit, si la *nature* du vivant monstrueux revient, bien souvent, à rendre difficile, voire impossible, toute réponse au moindre changement du milieu, il témoigne, du point de vue de la vie, de la plus haute plasticité qui soit : la vie n'est pas tenue à ce que des vivants aient une forme adaptée, elle n'est pas tenue à la réussite. Mieux, elle ne réussit dans les formes vivantes que parce qu'elle est absolument indéterminée, que parce que sa puissance peut aller jusqu'à l'impuissance. Nous renvoyons, pour le développement et les conséquences « métaphysiques » de ce point, à nos analyses des chapitres VIII et IX.

constitue par conséquent une branche particulière, une *science* distincte, dans le sens spécial qu'on a donné à ce mot.<sup>1</sup>

Faire d'un discours portant sur les anomalies une science, c'est d'abord et avant tout tâcher de lier entre eux un ensemble de faits épars et isolés. Les monstruosité seront prises dans un ordre du discours lorsqu'elles ne seront plus considérées comme un ensemble de phénomènes détachés les uns des autres, mais lorsque cet ordre du discours les inclut dans un ordre à partir duquel peuvent se dégager des règles et des lois générales. Ainsi la tâche de la tératologie est-elle double : faire la part des choses entre ce qui relève de la monstruosité – et de façon plus générale des anomalies – et ce qui n'en relève pas, donc déterminer et circonscrire avec précision l'objet même de son étude par la description dont nous avons vu le nouveau statut et dont la fonction au final est bien d'*intégrer* la monstruosité à un ordre des mots et du langage scientifique, et s'élever à la généralité de règles et de lois par l'ordonnement des faits particuliers. Il revient à l'époque *scientifique* de discriminer avec précision les vraies et les faux monstres<sup>2</sup>, de porter un regard détaché et non troublé sur ces êtres qui appellent d'eux-mêmes le prodige, l'hubris et la prodigalité de l'imagination. Le regard scientifique est un regard qui n'est plus fasciné ni hypnotisé par la chose monstrueuse, mais qui, comme tout regard scientifique, construit son objet. Mais cette construction d'un monstre ou d'une anomalie scientifique n'est à son tour possible que si le regard posé n'est pas un regard vierge et innocent, mais un regard déjà informé, déjà marqué par les autres sciences du vivant. La tératologie est bien une science distincte, mais elle ne peut pas être une science première ; elle est plutôt le lieu où s'éprouve l'autre mouvement essentiel de la recherche scientifique : non plus la spécialisation, mais l'association des résultats pour appréhender les faits généraux et les lois de la nature.

D'un autre côté, en même temps qu'une science, par l'accroissement numérique de ses faits particuliers, tend à se diviser, d'autres progrès lui font éprouver un autre besoin, lui impriment une tendance en apparence contradictoire : celle d'une *association* avec toutes les branches analogues des connaissances humaines. A mesure qu'elle s'élève à des généralités plus

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, préface, p. x.

<sup>2</sup> Sur les faux monstres, *ibid.*, III, pp. 422-427 : le geste scientifique s'applique aussi à cette catégorie, puisque Geoffroy Saint-Hilaire se propose de classer les faux monstres. « Le nombre de ces faux monstres, créations bizarres et désordonnées, non de la nature, mais de l'imagination humaine, est si grand, qu'il est presque nécessaire, pour s'en faire une idée exacte, d'établir parmi eux une sorte de classification, et de les rapporter à cinq genres distincts. » (p. 423) Il est à noter cependant une double réserve dans ce domaine des faux monstres. D'abord, il « est presque nécessaire » de faire une classification – nécessité conditionnelle afin d'appréhender dans toute sa mesure le nombre des faux monstres. La classification est appelée ici pour maîtriser le divers sensible monstrueux, non pas de la nature, mais de l'imagination ; cependant elle n'a pas le même degré de nécessité que pour les monstres naturels, puisqu'elle ne s'appuie pas sur les lois de la nature. C'est pourquoi, deuxième réserve, il ne s'agit ici que d'une « sorte de classification », qui n'a ni la rigueur ni le détail de la classification naturelle. Les cinq genres qui permettent de mettre de l'ordre dans cette production des monstres faux sont les suivants : les monstres proprement factices, c'est-à-dire fabriqués ; les monstres « purement imaginaires, ou inventés du moins à l'occasion d'individus dont les anomalies réelles n'offraient aucun rapport avec la conformation bizarre qui leur était attribuée » (p. 424) ; les monstres pourvus d'anomalies réelles mais dont la description ignorante a « changé la nature et accru l'importance pour en augmenter l'intérêt » (p. 425) ; les monstres nés de croisements d'espèces différentes ; « enfin il est un dernier genre de faux monstres dans lequel on reconnaît des êtres parfaitement réguliers, dont les caractères normaux ont été, par l'ignorance de ceux qui les décrivaient, considérés comme des anomalies singulières » (p. 426).

nombreuses et plus vastes, l'intervalle, d'abord immense, qui l'isolait, se comble et s'efface peu à peu ; et bientôt une alliance intime, féconde, également utile à toutes, ne permet plus de voir entre les sciences de même ordre que des rameaux distincts, mais étroitement unis, d'une même tige.<sup>1</sup>

Le privilège de la tératologie est de montrer de façon exemplaire ce double mouvement de la science. En effet, son objet même la conduit naturellement à entrer dans une histoire naturelle, où il s'agit d'enquêter sur tous les cas particuliers. Les monstruosité et les anomalies s'appréhendent d'abord dans leur singularité, dans leur exception par rapport aux cas normaux et généraux. La tératologie est d'emblée dans le catalogue du singulier. De ce point de vue, elle ne se détache pas complètement d'une ambition de bibliothécaire de placer les êtres monstrueux dans les rayons prévus de la nature. Il lui suffit alors d'établir le bon critère et de bien composer la phrase descriptive pour les ranger dans le grand catalogue de la nature.

On n'admettait de rapports que tout juste ceux nécessaires pour établir un bon caractère spécifique : car ce qu'on se proposait, c'était d'introduire dans le grand catalogue des êtres les animaux nouvellement découverts ; et tout semblait dit en effet à leur égard, si l'on avait bien inventé leur nom et bien composé leur phrase descriptive ou caractéristique.

Que fait de moins un bibliothécaire qui se borne à juger du format, et à lire le frontispice d'un nouveau livre qu'on lui adresse : il en sait alors assez, pour mettre cette nouvelle production à la place voulue par son système de classification.

Le bibliothécaire qui range ses livres, et le naturaliste qui classe ses animaux en sont au même point : ils ont beau répéter les mêmes actes à chaque nouveauté qu'ils reçoivent, ils n'en apprennent pas davantage sur le fond des choses.<sup>2</sup>

Toutefois, si la tératologie n'échappe pas dans une de ses parties à ce travail de bibliothécaire dans la mesure où elle n'a affaire qu'à des êtres singuliers, elle l'effectue dans un tout autre esprit car elle n'en reste pas là : ce travail ne se suffit plus à lui-même, il tend à dépasser le simple déchiffrement du frontispice et le relèvement du format pour ouvrir le livre, lire les pages et comparer le contenu avec d'autres contenus d'autres livres.

Mais cependant l'histoire philosophique des conceptions de l'esprit humain sera dévoilée au premier, comme l'histoire philosophique des phénomènes de l'organisation le sera au second, si le bibliothécaire est en même temps un littérateur instruit et judicieux, ou si le naturaliste est également un physiologiste ayant vu et beaucoup comparé.<sup>3</sup>

La tératologie est conduite, en tant que *science*, à retrouver, sous la dispersion de la multiplicité, des rapports, des liens, des relations entre les phénomènes qui l'entraînent à postuler un ordre et des lois. Or ces lois ne sont pas des lois spécifiquement tératologiques ; la science des anomalies ne fait que subsumer pour ainsi dire les anomalies et les monstruosité sous la législation générale de la nature<sup>4</sup>.

Aussi assistons-nous à un double mouvement entre la tératologie et les autres sciences de la vie : la tératologie est rendue possible par les autres sciences du vivant en ce qu'elles lui

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, préface, pp. VIII-IX.

<sup>2</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique. Des monstruosité humaines*, op. cit., préface, pp. XIII-XIV.

<sup>3</sup> *Ibid.*, préface, p. XIV.

<sup>4</sup> Ainsi, la tératologie est une science spécifique quant à son objet d'études, mais n'est pas une science « spéciale » quant aux lois de la nature sur lesquelles elle s'appuie dans son étude des monstres.

apportent des lois et des règles d'ordre général, mais à son tour elle sanctifie ces lois et ces règles comme étant générales et propres à la nature. Elle met à l'épreuve les autres sciences dans leur prétention même à être une science, non pas tant dans leurs démarches épistémologiques mêmes, que dans les résultats auxquels aboutissent ces démarches ; elle est le lieu où s'éprouvent les prétentions à la normativité, à la systématisme et à l'universalité des principes et des lois dits de la nature. Elle est la science qui élève les lois et règles découvertes par les autres sciences au statut de lois et de règles *de la nature*. Elle sanctionne donc les résultats scientifiques en une *théorie*, ou pas. En effet, soit les modèles explicatifs ne marchent pas à propos des anomalies, c'est-à-dire n'arrivent pas à rendre compte « de leurs caractères, de leur influence sur l'organisation, de leur mode de production »<sup>1</sup>, auquel cas il faut les abandonner ; soit ils trouvent dans la tératologie leur confirmation si bien qu'ils se trouvent fondés quand bien même leur point de départ dans les faits normaux était fragile ou hardi : le modèle explicatif devient alors une théorie, c'est-à-dire une mise en forme rationnelle des lois de la nature.

Après avoir étudié les anomalies dans leurs conditions spéciales, et établi les lois et les rapports généraux auxquels peuvent se ramener tous les faits *particuliers*, je montrerai comment ces lois et ces rapports ne sont eux-mêmes que des corollaires des lois les plus générales de l'organisation ; comment, parmi les théories proposées dans ces derniers temps, toutes celles qui ne sont pas applicables aux anomalies, ne le sont pas non plus à l'ensemble des faits normaux et doivent être reléguées au rang des systèmes ; comment, au contraire, plusieurs principes, établis encore sur des bases peu solides par l'étude des faits normaux, trouvent dans celle des anomalies leur démonstration complète. Et comme la tératologie, dans les mille et mille faits qui lui appartiennent, embrasse toutes les conditions de l'organisation chez tous les êtres, on verra qu'il n'est même aucun fait général, aucune loi anatomique ou physiologique qu'elle ne puisse éclairer d'une vive lumière, et à laquelle elle ne donne ou une infirmation ou une confirmation positive et éclatante. Ainsi, et telle sera la conséquence nécessaire d'une connaissance exacte et approfondie des anomalies, l'étude des faits normaux et celle des faits tératologiques, intimement associées l'une à l'autre, ne cesseront de se prêter un secours mutuel et puissant.<sup>2</sup>

Cette fonction « sanctificatrice » de la tératologie, nous la retrouvons bien sûr pour la première fois exposée chez E. Geoffroy Saint-Hilaire qui avait une haute conscience du rôle de la tératologie comme lieu décisif de confirmation, non pas d'abord de la vérité d'une théorie, mais de sa valeur comme théorie *générale* et comme *méthode* d'investigation. C'est ainsi du côté des monstres qu'il éprouve sa théorie de l'unité de composition organique – sur laquelle nous reviendrons ultérieurement :

Toutes mes recherches tendent constamment à l'établissement de cette proposition fondamentale, *l'unité de composition organique*. On a vu plus haut que je n'ai examiné les monstruosité qu'afin de vérifier si dans ces désordres d'organisation les principes sur lesquels se fonde *ma méthode de détermination* seraient susceptibles des mêmes applications qu'à l'égard de tous les autres cas des diversités normales. Qu'on juge alors combien il m'importait d'être attentif à un événement qu'un instant j'ai pu considérer comme constituant une exception à ces principes. Car il n'y a point à balancer : très certainement, ou je dois prouver que ce n'est là qu'un effet d'apparence trompeuse, ou je ne pourrais continuer de ranger le

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, I, préface, p. XII.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, préface, pp. XI-XII.

principe des connexions au nombre de ces lois fondées sur un enchaînement nécessaire de faits qui naissent les uns des autres.<sup>1</sup>

Nous posons au début de cette étude la question du *pouvoir* de la tératologie, nous pouvons répondre qu'elle est la science *expérimentale* des autres sciences du vivant. C'est-à-dire : elle met à l'épreuve le général à partir de ce qui se donne comme le plus singulier, elle permet ainsi de faire de l'obstacle épistémologique que représente le singulier et l'individuel en biologie un moyen adéquat de généralisation<sup>2</sup>. Autrement dit, elle est l'une des voies permettant de surmonter la question épistémologique fondamentale en biologie : « Comment concilier la nécessité où nous sommes, d'une part de borner nos études *spéciales* à un nombre relativement très petit de faits particuliers, de l'autre, de les comprendre tous dans de communes *généralités* ? »<sup>3</sup> En effet, la tératologie vaut moins pour sa puissance heuristique que pour le travail de vérification qu'elle effectue quant à la prétention d'une loi d'être une loi *de la nature*. C'est dire donc de nouveau que sa valeur scientifique est moins apportée par la spécificité de son objet que par les conséquences générales qu'on peut tirer de son étude. En d'autres termes, le tératologue étudie moins les phénomènes anomaux qu'il interroge la normalité telle qu'elle se dégage de la régularité des phénomènes :

Aussi ai-je constamment cherché à déduire des faits tératologiques, les conséquences générales et les applications qui résultent de leur étude, et n'ai-je jamais perdu de vue le but principal que je m'étais proposé en commençant cet ouvrage ; celui d'arriver, par l'étude des anomalies, de leurs caractères, de leur influence sur l'organisation, de leur mode de production et de leurs lois, à la connaissance plus exacte et plus approfondie des modifications de l'ordre normal, de leur essence, de leur raison d'existence, et des principes auxquels peut se rattacher leur infinie variété.<sup>4</sup>

En fait, la relation de la tératologie aux autres sciences du vivant est plus complexe que semble d'abord le dire I. Geoffroy Saint-Hilaire. Cette complexité ne se fait pas mieux voir que dans la relation particulière de la tératologie à l'embryogénie. Si l'on suit la préface et la citation rapportée ci-dessus, il appert que la tératologie peut servir de base à des généralisations, c'est-à-dire que l'anomal est source, dans la connaissance, de *conséquences* qui sont des lois et des faits d'ordre général. Or, dans le tome trois du *Traité de tératologie*, il semble que nous assistons à un renversement de la relation entre la tératologie et les sciences du vivant qui étudient la normalité, du moins en ce qui concerne l'embryogénie. En effet, on y lit la chose suivante :

L'embryogénie tout entière, et par suite la tératologie, *dont tous les faits, toutes les lois ne sont que des conséquences des lois et des faits embryogéniques*, a aujourd'hui pour base fondamentale ce principe, que les organes n'existent point tout formés dès l'origine...<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Philosophie anatomique. Des monstruosité humaines, op. cit.*, p. 404. Voir aussi pour la même idée p. 540 : « Je venais d'imaginer une nouvelle méthode de détermination tant des organes que de leurs matériaux constitutifs, et il me parut que j'en connaîtrais mieux toute la valeur comme moyen d'investigation, si je parvenais à en faire l'essai sur ce qu'il y avait dans la nature de plus désordonné ».

<sup>2</sup> La tératogénèse visera bien, à travers la production artificielle des monstruosité, la mise en lumière des processus généraux de l'ontogénèse.

<sup>3</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *HGRO*, p. 403.

<sup>4</sup> *Traité de tératologie*, I, préface, p. XI.

<sup>5</sup> *Ibid.*, III, p. 404, nous soulignons.

Là, il semble pour le moins manifeste que la tératologie n'est que la conséquence de l'embryogénie au point que l'on peut douter qu'elle soit « une *science distincte* »<sup>1</sup>. Comment comprendre cette tension dans les textes autrement que par l'écart qui les sépare dans le temps, le premier tome ayant été publié en 1832, le dernier tome en 1836 ? Le titre du chapitre duquel est tirée la citation ci-dessus peut nous mettre sur la voie : « De la nature des anomalies ». Ici il n'est pas tant question du rapport entre les sciences du vivant que de l'origine naturelle des anomalies. Or il est bien évident qu'elles apparaissent au cours du développement de l'organisme, en sorte que les faits tératologiques doivent leur condition de possibilité aux lois de l'embryogénie. Du point de vue *génétique*, les faits et lois tératologiques ne sont que les conséquences de faits et lois embryogéniques. Mais du point de vue *gnoséologique*, ou encore du système général des sciences, l'embryogénie vient tester ses lois dans et sur les faits tératologiques, si bien que cette *épreuve* proprement tératologique des faits normaux et des lois qui les régissent renverse pour ainsi dire le rapport génétique : c'est à la tératologie d'interroger la normalité, mieux peut-être : c'est à elle d'élever les faits précisément au statut de la normalité.

Mais en retour, cela signifie que l'anomalie n'échappe pas à la législation générale de la nature, en conséquence de quoi les monstruosité ne sont plus étudiées pour leurs *différences*, mais pour la possibilité qu'elles offrent d'une *réduction* au système général de la nature, et en particulier au type commun auquel renvoie l'organisation des vivants. Ceci est le trait particulier de la période scientifique – scientifique justement parce que la nature est ramenée de ses exceptions et unifiée dans ses phénomènes multiples et variés. La conséquence est la suivante : le monstre présente bien un ordre puisqu'il suit les lois de la nature, « mais un *autre* ordre également régulier, également soumis à des lois »<sup>2</sup>.

On voit ainsi se mettre en place le problème central de la tératologie, qui ne cessera pas, par des biais différents, de revenir et qu'il faut, pour cette raison, bien avoir en tête : en tant que la monstruosité est un ordre, elle est soumise aux lois générales de la nature, mais en tant qu'il s'agit bien d'un *autre* ordre, il faut comprendre comment les lois de la nature peuvent produire de l'altérité sans se contredire. Ce problème capital, peut se formuler de deux manières qui, toutes deux, interrogent l'idée centrale que les monstruosité ne sont pas des extravagances et que la nature n'est pas sujette à divagation. Première formulation : si le monstre « est une œuvre, sinon régulière, faite pourtant suivant les règles »<sup>3</sup>, comment se fait-il que son *apparence* soit si singulière et sorte tant de l'ordinaire ? Comment, en suivant pourtant les règles, obtient-on un tel résultat ? Mais nous sommes justement au niveau de l'apparence : s'il y a un doute sur la régularité du monstre, c'est parce que nous nous fions à son apparence. Or, pour obtenir cette apparence-là, combien a-t-il fallu de combinaisons, de générations d'organes, de « développement progressifs si admirablement coordonnés, [de]

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, préface, p. X.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 18, nous soulignons.

<sup>3</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique. Des monstruosité humaines*, op. cit., p. 105.

matériaux rassemblés [et] d'actions pour en avoir l'emploi ! Si tant de parties agissent de concert distinctement et fructueusement, que d'ordre par conséquent, que de faits à expliquer par les règles générales ! »<sup>1</sup> Mais alors, deuxième formulation : si les monstres sont explicables par les règles générales, comment celles-ci peuvent-elles produire et les animaux réguliers et les monstruosité ? Comment peut-on avoir affaire à des *mêmes lois* alors que les résultats qui peuvent en découler paraissent aussi dissemblables ? « Ne serait-ce pas s'exposer à une contradiction manifeste, que de faire dépendre des mêmes causes tous les développements organiques, et ceux qui donnent des animaux réguliers, et ceux qui dégénèrent en monstruosité ? »<sup>2</sup> Si les monstres obéissent aux lois de la nature, comment des mêmes lois peuvent-elles produire autant d'altérité, autant d'ordres qui, pour n'en être pas moins des ordres, sont différents ? En d'autres termes, comment le Même peut-il produire de l'Autre ? Comprendre la production d'un autre ordre, c'est comprendre le fonctionnement de la nature, donc s'assurer que les lois élaborées par la science sont bien des lois *de la nature*.

Ainsi le problème de la nature des anomalies, et des monstruosité en particulier, rejoint-il bien le problème gnoséologique du statut des lois de la nature. Il n'y a lois de la nature que dans la mesure où elles permettent d'asseoir un *ordre naturel*. La tératologie cherche à découvrir un schème d'ordonnement qui insère parfaitement les monstruosité dans cet ordre de la nature, voire le renforce *en le montrant* par les monstres. Elle pose donc le problème de la *variation et de sa compréhension* dès lors qu'on pose comme postulat rationnel un ordre de la nature. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire d'examiner quelles sont les lois que la tératologie met en jeu et que, par cette mise en jeu, elle élève précisément au statut de lois de la nature, qui fondent l'ordre naturel<sup>3</sup>.

### ***La tératologie, l'unité de composition organique et la théorie des arrêts de formation ou de développement***

Pour être plus précis encore, nous allons rapidement examiner quels sont les principes ou lois sur lesquels Isidore Geoffroy Saint-Hilaire s'appuie pour construire, ou du moins compléter et systématiser la tératologie. Car, en matière de construction, son père, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, fut le premier bâtisseur. Sa grande idée, celle qui commande et oriente toutes ses recherches en anatomie comparée, c'est celle qu'il résume sous le nom de principe d'unité de composition<sup>4</sup>. Que recouvre-t-elle ? Elle stipule que l'ensemble des animaux est

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>3</sup> De ce point de vue, les Geoffroy Saint-Hilaire appartiendraient pleinement à leur temps, s'il est vrai, comme l'avance Henri Daudin, dans *Les classes zoologiques et l'idée de série animale en France à l'époque de Lamarck et de Cuvier (1790-1830)*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926, t. II (noté ultérieurement *Les classes zoologiques et l'idée de série animale*), p. 251, que la croyance rationnelle en un ordre naturel (qui se traduit aussi dans l'affirmation d'une marche de la nature) caractérise la pensée du vivant du XVIII<sup>ème</sup> siècle et du premier tiers du XIX<sup>ème</sup> siècle. Nous aurons sans doute à nuancer quelque peu cette position.

<sup>4</sup> Il n'est pas question pour nous d'examiner dans le détail si E. Geoffroy Saint-Hilaire varie, ou non, dans l'interprétation de ce principe. Dans un article remarquable, Laurent Goulven montre que la question du transformisme des espèces a pu modifier, dans un sens beaucoup moins statique et géométrique, la

organisé selon un même système d'organisation, c'est-à-dire présentent une « unité de système dans la composition et l'arrangement des parties organiques »<sup>1</sup>. Autrement dit, « tous les êtres sont formés sur un même patron, modifié seulement dans quelques-unes de ses parties »<sup>2</sup>. Sur cette base, l'anatomie qui cherche à pénétrer la structure et la composition des êtres ne peut être que comparée, sinon elle n'est rien.<sup>3</sup>

Ce principe, rapidement exposé, surprend de prime abord par sa radicalité. Car qu'y a-t-il de commun dans l'organisation d'un poisson et d'un mammifère, *a fortiori* entre un vertébré et un invertébré ? Dans le premier cas, des fonctions se retrouvent chez l'un et pas chez l'autre ; dans le second cas, il paraît que ce soit la structure même des organismes qui soient irréductibles, puisque l'un est justement désigné par l'absence de ce que l'autre possède. Dans ces conditions, comment parler d'une unité de composition ? Qu'est-ce qui est sujet à unité ? Dans sa polémique célèbre avec Cuvier en 1830, E. Geoffroy Saint-Hilaire est amené à préciser ce qu'il s'agit au juste de comparer et ce que l'on retrouve de constant sous la diversité des vivants. Déjà, par la simple lecture attentive du principe de l'unité de composition, on remarque que ce sont les *parties organiques* qui sont les véritables objets sur lesquels il s'applique. Dès lors la question se précise de savoir ce que sont ces parties organiques.

Dans l'histoire naturelle, deux « parties » de l'organisme ont été particulièrement l'objet de comparaison : les formes et les fonctions. Or, pour E. Geoffroy Saint-Hilaire, ni les unes ni les autres ne peuvent légitimement asseoir le principe de l'unité de composition. En effet, les formes ne peuvent être comparées entre elles dans le but de dégager ce qu'il y a de constant et de commun à tous les animaux, car elles varient dans le volume selon « l'influence des milieux »<sup>4</sup>. Aussi rechercher le constant dans les formes uniquement, c'est « tomber dans l'antilogie »<sup>5</sup>. Mais on ne peut pas plus le faire en regardant les fonctions : elles varient tout autant selon les milieux, et un même organe, modifié dans sa forme, peut avoir dans deux organismes différents des fonctions différentes. Mieux, un même organe identique dans sa forme dans deux êtres vivants distincts peut encore avoir une fonction différente. Parce qu'il

---

compréhension de ce principe. Cf. Goulven Laurent, « Le cheminement d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) vers un transformisme scientifique », *Revue d'histoire des sciences*, 1977, vol. 30, n°1, pp. 43-70.

<sup>1</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologiques* dans Hervé le Guyader, *Geoffroy Saint-Hilaire. Un naturaliste visionnaire*, Paris, Belin, 1998, p. 173.

<sup>2</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines*, *op. cit.*, discours préliminaire, pp. XIX-XX. Plus loin dans l'ouvrage, l'auteur retrouve une formulation similaire : « Il était réservé à la science qui s'occupe de spécialités au sujet des animaux, d'y ramener plus tard [de ramener la science de l'organisation sur la voie de l'unité de composition], en montrant que toutes les formes se nuancent à l'infini, et en portant par la multiplicité de ses faits, avec rigueur et certitude, sur l'idée qu'il n'y a fondamentalement qu'une seule organisation et, pour ainsi dire, un seul animal plus ou moins modifié dans toutes ses parties », p. 328.

<sup>3</sup> « La zoologie, qui compose son trésor de la connaissance des formes diversifiées sous lesquelles la vie se reproduit, n'existe véritablement que par des études comparatives. Elle est donc nécessairement *comparée*, comme l'anatomie ne doit et ne peut jamais cesser de l'être, à moins que l'anatomie ne s'en tienne qu'à un seul caractère, à n'être qu'une topographie organique », *ibid.*, discours préliminaire, p. XXIII.

<sup>4</sup> *Principes de philosophie zoologique*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 177.



n'a pas la même fonction dans l'un et l'autre, faudra-t-il le nommer différemment, et la main de l'enfant et celle du forgeron, pour n'avoir pas la même puissance et la même finalité, devront-elles porter des noms différents<sup>1</sup> ? Ce qui se répète dans les animaux n'est donc ni la forme ni la fonction, ce qui se répète ce sont les *matériaux* qui composent les organes, les parties organiques entendues comme composants. E. Geoffroy Saint-Hilaire ne peut le dire plus clairement que dans le passage suivant des *Principes de philosophie zoologique* ;

Ce ne sont pas les organes qui, en leur totalité, sont analogues, ce qui a lieu toutefois dans les animaux presque semblables, mais les matériaux dont les organes sont composés.<sup>2</sup>

Toutefois dire cela n'est pas assez. On a suffisamment reproché à E. Geoffroy Saint-Hilaire de masquer sous un vocable nouveau une théorie qui ne l'est pas, et affirmer que les matériaux sont semblables peut passer pour une lapalissade, du moins aux yeux de la tradition atomiste pour qui ce sont les atomes qui composent non seulement chaque être vivant, mais également chaque être du monde. Mais relisons encore les *Principes de philosophie zoologique* qui est, sur le sujet, l'un de ses textes les plus clairs parce qu'il a à répondre aux attaques de Cuvier. Dans l'un de ses passages, il essaie de rendre compte de l'unité de composition organique à partir de l'exemple de la comparaison de la dernière portion du membre antérieur chez les mammifères.

En effet, la *structure* du dernier quart du membre antérieur est la même : semblable emploi des phalanges, même ajustement et disposition pour en faire des doigts, même appareil musculaire pour les étendre et les fléchir. Pourquoi donc ne dirai-je pas répétition uniforme de matériaux, n'y verrai-je pas une incontestable identité d'essence ?<sup>3</sup>

E. Geoffroy Saint-Hilaire ne dit en fait pas seulement que les matériaux sont identiques, il dit que la *structure* se répète d'un organisme à un autre, à savoir la manière dont les matériaux sont agencés, c'est-à-dire leurs *rappports*. Ce qui est donc constant, ce n'est pas principalement les parties organiques, mais les *connexions* entre elles, les rapports qu'elles entretiennent les unes avec les autres, bref « la dépendance mutuelle, nécessaire, et par conséquent invariable des parties »<sup>4</sup>. Ce qui est identique dans chaque organisme n'est ainsi pas sa forme générale, ni même les fonctions que chacun accomplit, mais leur structure, à savoir les connexions que les parties organiques ont entre elles.

Or il est évident que la seule généralité à appliquer dans l'espèce est donnée par la position, les relations et les dépendances des parties, c'est-à-dire, par ce que j'embrasse et ce que je désigne sous le nom de *connexions*.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Sur l'exemple de la main, cf. *Principes de philosophie zoologique*, p. 177.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 177-178, nous soulignons.

<sup>4</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique, Des monstruosités humaines, op. cit.*, discours préliminaire, p. XXXII. François Dagognet résume ainsi : « les organes et les fonctions changent, non les constantes géométriques ou positionnelles qui caractérisent les êtres dans leurs classes respectives. (...) Pour la première fois, sans doute, la "logique des relations", qui assemble ou désarticule des unités, pénètre dans la zoologie vouée jusque-là aux récits, aux monographies et à l'empirisme le plus décourageant », « Haüy, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, Augustin P. de Candolle : une conception d'ensemble mais aussi un ensemble de conceptions », *Revue d'histoire des sciences*, 1972, t. 25, n°4, p. 327 et p. 328.

<sup>5</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique. Des organes respiratoires sous le rapport de la détermination et de l'identité de leurs pièces osseuses*, Paris, Méquignon-Marvis, 1818, discours préliminaire,

La théorie de l'unité de composition a pour nécessaire corollaire le principe de connexion qui stipule qu'« un organe est plutôt altéré, atrophié, anéanti, que transposé »<sup>1</sup>. Pour illustrer le principe de connexion et la permanence des rapports entre les parties organiques, E. Saint-Hilaire use d'une comparaison très éclairante avec le collier de perles. Prenons un collier de vingt-quatre perles enfilées sur un fil. La perle B est « dans une connexion nécessaire avec A et C »<sup>2</sup>. Maintenant, au lieu de disposer le fil de perles en ligne droite, disposons-le de façon sinueuse, ou faisons du collier une boule, la perle B sera en contact et en relation accidentelle avec d'autres perles, par exemple et au hasard L et M, mais elle restera en connexion avec A et C. Ainsi les parties organiques sont en contact avec d'autres en fonction du milieu extérieur et de ses influences, ce qui amènera des formes et des fonctions organiques variées, mais elles maintiendront à travers ces changements leurs rapports nécessaires avec les parties avec qui elles doivent être liées. Cette nécessité, dans l'exemple du collier de perles, est représentée par le fil. L'unité de composition organique, corrélée avec le principe de connexion, porte alors le nom de théorie des analogues<sup>3</sup>. La question est de savoir si ce changement de nom n'induit pas une différence entre l'unité de composition et la théorie des analogues. Sans vouloir entrer dans la discussion, mais sans non plus vouloir passer la question sous silence tant elle peut nous éclairer sur la manière dont on peut envisager la pratique de la science, et donc l'exercice d'une rationalité à l'œuvre, faisons cas seulement de ce qu'en pense I. Geoffroy Saint-Hilaire.

La théorie de l'unité de composition fut d'abord aux yeux d'E. Geoffroy Saint-Hilaire une « vérité de sentiment »<sup>4</sup>, c'est-à-dire une intuition de recherche, une vue générale qui n'avait dans un premier temps aucun fondement. Cette intuition est le point de départ des travaux du naturaliste, mais elle est tout autant son but en ceci qu'il veut la démontrer, la fonder, faire d'elle, non plus une intuition, non plus une vérité de sentiment, mais une théorie démontrée. Afin de la démontrer, il établit une méthode, qui porte le nom de théorie des analogues : par elle, il compare les différents organismes, il « apprécie la valeur comparative

---

pp. xxv-xxvi. En 1807 déjà, il était parvenu à l'énonciation claire de ce principe majeur de sa pensée anatomique : « On sait que la nature travaille constamment avec les mêmes matériaux : elle n'est ingénieuse qu'à en varier les formes. Comme si elle était soumise à de premières données, on la voit tendre toujours à faire reparaître les mêmes éléments, en même nombre, dans les mêmes circonstances, et avec les mêmes connexions. (...) D'après ce principe, je n'aurai jamais à me décider, dans la détermination des os de la tête des poissons, d'après la considération de leur forme, mais d'après celle de leurs connexions », *Considérations sur les pièces de la tête osseuse des animaux vertébrés, et particulièrement sur celle des crânes des Oiseaux, Annales du Muséum d'histoire naturelle*, t. X, 1807, pp. 343-344.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>2</sup> *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines, op. cit.*, p. 197.

<sup>3</sup> Ce que Geoffroy Saint-Hilaire appelle « analogue » porte aujourd'hui le nom d'« homologue ». Des organes homologues sont des organes qui n'ont pas nécessairement la même forme ni la même fonction, mais qui ont la même structure de composition. Par exemple, le bras de l'homme, la jambe du cheval, l'aile de la chauve-souris, la nageoire du phoque sont des organes homologues. C'est Richard Owen, savant anglais influencé par les conceptions d'E. Geoffroy Saint-Hilaire, qui fixa la distinction entre « analogie » et « homologie » : sur ce point, cf. Stéphane Schmitt, *Aux origines de la biologie moderne. L'anatomie comparée d'Aristote à la théorie de l'évolution*, Paris, Belin, 2006, pp. 279-287.

<sup>4</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux et doctrine scientifique d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris, Chez P. Bertrand, éditeur, 1847, p. 220, noté ultérieurement *Vie, travaux*.

des diverses modifications des organes »<sup>1</sup>, il recueille le plus grand nombre de faits qui tendent à montrer l'unité de composition organique. Mais que la théorie et la méthode ne se confondent pas, I. Geoffroy Saint-Hilaire en veut pour preuve que l'on peut parfaitement envisager que la théorie des analogues, comme méthode d'investigation biologique *pertinente*, soit impuissante à démontrer la théorie de l'unité de composition ou arrive à démontrer sa fausseté sans que pour autant sa pertinence heuristique soit enlevée, de même qu'inversement, si elle se révèle être une méthode impertinente, cela n'entraîne pas nécessairement que la théorie de l'unité de composition soit fausse.

Si, en fait, et historiquement, la nouvelle Méthode et la Théorie de Geoffroy Saint-Hilaire s'unissent intimement, elles sont, au point de vue logique, non seulement parfaitement distinctes, mais complètement indépendantes l'une de l'autre. La Méthode pourrait être impuissante à démontrer la Théorie, ou même fausse, sans que son impuissance ou sa fausseté entraînent comme conséquence la fausseté de celle-ci ; ce qui est évident de soi-même. Réciproquement, la Théorie pourrait être inexacte sans que la Méthode cessât d'être heureusement applicable aux faits ; seulement elle le serait dans un cercle moins étendu.<sup>2</sup>

Il n'empêche que si la théorie de l'unité de composition et la théorie des analogues sont logiquement indépendantes, elles ne le sont pas du point de vue de la pratique scientifique. Car c'est bien parce qu'E. Geoffroy Saint-Hilaire avait l'*idée* de l'unité de composition qu'il rechercha à la démontrer et qu'il conçut la théorie des analogues reposant sur le principe des connexions. La démonstration, bien sûr, n'est pas absolue en cela qu'elle repose sur l'induction : la méthode ne vise qu'à faire converger le plus grand nombre de faits et à prévoir ce qu'il en sera des faits non encore découverts afin d'asseoir la théorie de l'unité de composition dans une certitude qui, pour n'être pas absolue, n'en est pas moins infiniment probable. Pour le dire autrement, il revient à la théorie des analogues de donner à la théorie de l'unité de composition valeur de *loi*.

C'est la raison pour laquelle E. Geoffroy Saint-Hilaire ne se reconnaît aucun devancier et juge qu'il fonde la science de la tératologie. On discuta et on lui disputa l'originalité de sa doctrine sous prétexte que d'autres, avant lui, Aristote le premier, Buffon plus tard, usèrent des comparaisons entre les êtres qui les amenèrent à avoir le sentiment, ou le pressentiment, de l'unité de composition. Or, outre que chez E. Geoffroy Saint-Hilaire la comparaison ne repose plus sur la forme ou la fonction des organes, mais sur leurs parties et leurs connexions, il y a, ensuite et surtout, toute la différence entre avoir un simple pressentiment et une théorie clairement établie tant dans ses enjeux que dans la méthode qu'elle induit. Il y a en fait toute la différence entre une simple vue, une intuition qui n'a pas de conséquences pratiques véritables sur les recherches entreprises, et la visée de son développement, de sa vérification et de sa démonstration *scientifique* qui induit une méthode par laquelle on teste le principe – d'abord intuitif au départ – de l'unité de composition organique dans sa capacité à débrouiller

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 218-219.

des questions complexes en le mettant dans le contexte le plus embarrassant qui soit : devant les monstruosités, ces organisations les plus aventureuses.

La différence fondamentale entre les uns et les autres est celle-ci : dans les ouvrages de Bélon, de Newton, de Buffon et des autres auteurs du dix-huitième siècle plus haut cités, on voit l'idée de l'unité de composition pressentie ou proclamée par ces grands hommes, et leur inspirant les belles pages que l'on vient de lire ; mais une fois ces pages écrites et livrées à l'admiration de la postérité seule (car les contemporains ne les comprennent pas), ils s'arrêtent, et la sublime vérité qui avait un moment jeté de si vives lueurs dans leur intelligence, semble bientôt oubliée d'eux-mêmes. (...) Il [E. Geoffroy Saint-Hilaire] aborde la démonstration scientifique de ce qui, jusque-là, n'avait été chez lui, comme chez ses prédécesseurs, qu'un pressentiment, une conviction personnelle et intime.<sup>1</sup>

Cependant, faire reposer l'unité de composition organique sur le principe des connexions, seul principe assurant une base objective à la comparaison entre les anatomies animales, est donner une vue incomplète du système d'E. Geoffroy Saint-Hilaire. En effet, si les organes entretiennent des rapports nécessaires et invariables avec d'autres, si leurs parties ne s'agencent que dans des rapports particuliers et précis *quels que soient les organismes vivants dans lesquels ils se trouvent*, la question est de savoir quelles sont les raisons de tels rapports. Pourquoi cet agencement et pas un autre, pourquoi cette unité de composition et pas une autre ? Bref, si nous reprenons l'exemple du collier de perles, qu'est-ce qui explique la présence du fil qui ordonne les perles ? C'est une question fondamentale, puisqu'elle revient à vouloir rendre raison de la régularité et de la stabilité au sein de la nature. Il semblerait que cette régularité et cette stabilité aient pour fin, chez les êtres vivants, leur adaptation au milieu, de sorte que l'ordre de la nature se traduit par leur parfaite adaptation. Or, cela suppose de leur part qu'ils soient capables d'accomplir des fonctions adéquates. Aussi comprendre l'ordre de la nature exige-t-il de mettre l'accent sur les fonctions propres aux organismes vivants, bref d'adopter un point de vue fonctionnaliste. Mais ce n'est pas le point de vue d'E. Geoffroy Saint-Hilaire qui maintient un point de vue structuraliste. Néanmoins il doit bien rendre compte, non pas seulement de l'*organisation* de l'organisme, de son agencement, mais de sa *composition*, du processus par lequel il s'agence. C'est pourquoi il complète sa théorie des analogues par deux autres principes. Le premier est celui de l'affinité élective des éléments organiques : ils se regroupent selon « une convenance réciproque »<sup>2</sup>. Ce principe permet notamment de rendre compte des organes rudimentaires qui ne remplissent aucune fonction dans l'organisme.

Au défaut d'un organe, on retrouve souvent les éléments réduits à l'état rudimentaire, et diversement groupés selon leurs *affinités électives*. En d'autres termes, les matériaux des organes survivent en quelque sorte aux organes eux-mêmes, et, où ceux-ci cessent d'exister, l'analogie ne cesse pas encore.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Essais de zoologie générale, ou mémoires et notices sur la zoologie générale, l'anthropologie et l'histoire de la science*, Paris, A la librairie encyclopédique de Roret, 1841, pp. 85-86, noté ultérieurement *Essais de zoologie générale*.

<sup>2</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines*, *op. cit.*, discours préliminaire, p. XXXIII.

<sup>3</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux*, *op. cit.*, p. 214.

L'autre principe est celui du balancement des organes « en vertu [duquel] un organe normal ou pathologique n'acquiert jamais une prospérité extraordinaire, qu'un autre de son système ou de ses relations n'en souffre dans une même raison »<sup>1</sup>.

Parce que les monstres sont des organismes vivants, ils suivent les principes de la nature, et la théorie de l'unité de composition permet justement de comprendre en quoi ils sont encore de l'*ordre*, encore du *régulier*<sup>2</sup>. Mais dès lors que nous vérifions que la méthode fonctionne et que nous réussissons à réduire le désordre apparent des monstres à un ordre réel, nous retombons sur le paradoxe déjà souligné : si les monstres sont de l'ordre et du régulier, en quoi sont-ils cependant un *autre* ordre et une *autre* régularité ? Si la théorie de l'unité de composition rend bien compte de l'ordre, rend-elle aussi compte de l'*altérité* dans l'ordre ? Autrement dit, si les monstres suivent les règles, qu'est-ce qui va expliquer l'*écart* que cependant ils introduisent dans l'ordre et la régularité ? Il faut bien expliquer la spécificité des monstres dans la production de la nature. C'est pour répondre à ce problème qu'E. Geoffroy Saint-Hilaire introduit, dans son analyse de l'anencéphale, l'idée que le monstre a subi un arrêt de formation ou de développement<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique. Des monstruosité humaines*, *op. cit.*, discours préliminaire, p. XXXIII. Les deux principes que nous venons à l'instant d'énoncer ne s'ajoutent pas, à proprement parler, au principe de l'unité de composition organique, comme s'ils étaient deux autres principes : ils appartiennent au principe de l'unité de composition, qu'ils infléchissent pourtant en le dynamisant : il n'est plus question de trouver des combinaisons « géométriques » des éléments organiques, mais d'interpréter les transformations du plan organique comme un développement historique. Sur ce point, cf. Laurent Goulven, « Le cheminement d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) vers un transformisme scientifique », *op. cit.*

<sup>2</sup> « Les irrégularités n'atteignent guère que la forme, et, quoique extrêmes, elles ne vont jamais jusqu'à changer les relations des parties », *ibid.*, p. 21. Voir aussi p. 101 : « Quand je commençai ces recherches, j'étais parti de plus haut : car j'avais moins pour objet d'introduire un peu d'ordre dans la riche mine des acéphalies, que d'établir que toutes ces monstruosité, comme on les appelle, ne sont point vagues et indéfinies, ainsi qu'on le pense généralement ; qu'il n'y a point de caprices dans ces prétendues désordres ; que ces irrégularité sont vraiment renfermées dans de certaines limites, et qu'enfin toutes ces conformations organiques, toutes bizarres qu'elles paraissent, ont des motifs assignables, puisqu'elles dépendent de causes qui ne demandent qu'un peu d'attention pour être appréciées ».

<sup>3</sup> Jean-Frédéric Meckel le Jeune a proposé également une théorie de l'unité de composition ainsi que l'idée que l'anormal correspond à un développement qui n'est pas allé à son terme. Dans une note des *Recherches sur la production artificielle des monstruosité*, Camille Dareste fait une mise au point sur le rapport entre les deux savants quant à l'idée d'arrêt de développement : « Geoffroy Saint-Hilaire fit connaître, pour la première fois, ses idées sur l'arrêt de développement, comme fait tératogénique, dans un mémoire sur l'anencéphalie, lu à l'Académie des sciences le 19 mars 1821. Meckel, qui assistait à la séance, réclama la priorité de cette théorie, et Geoffroy Saint-Hilaire fit droit à sa réclamation. Voir la *Philosophie anatomique*, t. II, p. 153. Plus tard, en 1827, Meckel fit observer que l'arrêt de développement, tel que l'entendait Geoffroy Saint-Hilaire, n'était pas entièrement conforme à ce qu'il avait désigné sous ce nom, parce que Geoffroy Saint-Hilaire attribuait l'arrêt de développement à des causes extérieures, tandis que, pour lui, l'arrêt de développement résultait d'une condition inhérente à l'embryon lui-même. Geoffroy Saint-Hilaire répondit que Meckel faisait revivre la théorie de la préexistence des monstruosité, théorie absolument inconciliable avec l'arrêt de développement. En réalité, les deux adversaires ne se comprenaient pas. Meckel, pas plus que Wolff son maître, n'admettait l'existence des germes originellement monstrueux ; mais il croyait, comme Wolff, que le germe est prédisposé à la monstruosité dès l'époque de la fécondation. On comprend donc comment il pouvait admettre l'arrêt de développement, mais en le faisant dériver d'une cause intérieure, tandis que Geoffroy Saint-Hilaire l'attribuait à une cause extérieure au germe » (*op. cit.*, note 2, p. 193). Même s'ils reconnaissent que Meckel est « un partisan modéré » du préformationnisme, Georges Canguilhem, Georges Lapassade, Jacques Piquemal, Jacques Ulmann, dans *Du développement à l'évolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, quadrige / PUF ; 2003, pp. 30-32, accentuent l'opposition entre Meckel, qui conserve une attitude préformationniste se conciliant mal avec la théorie de l'arrêt de développement, et E. Geoffroy Saint-Hilaire choisissant très clairement l'épigenèse. Quant à la théorie de l'unité

Qu'est-ce donc qu'un anencéphale ? Un être dans lequel ne s'opère pas à la région rachidienne la transformation du premier versement aqueux du liquide *organogène* ; un être qui conserve à toujours ses premières conditions fœtales en ce qui concerne un des produits organiques ; un être enfin chez qui ce produit entre en bourse pour y rester étranger à la vie commune.

*Sur ce pied l'anencéphale est monstrueux*<sup>1</sup> : car si nous le comparons aux fœtus de même espèce étant dans l'état normal, nous voyons qu'en un point il ne parcourt pas toute l'échelle des développements possibles, comme le font ces derniers : mais il n'est pas malade, sous ce rapport que cette défektivité ne tient point à un organe déjà formé, qui s'est vicié plus tard.<sup>2</sup>

Eh quoi ! il serait un *anencéphale*, un être sans cerveau, ce monstre où nous venons d'observer un cerveau simplement retardé dans l'ordre des développements, un cerveau véritablement normal au fond !<sup>3</sup>

Cette théorie, dont nous approfondirons l'examen, est centrale en tératologie à un double titre. D'une part, elle permet d'expliquer les monstruosité sans faire appel à des causes *ad hoc* : les lois sont respectées, la monstruosité n'est pas un autre développement par nature différent du développement des organismes normaux et suivant des lois propres, elle est un arrêt du développement normal sur un point de l'organisme. D'autre part, cette théorie vient renforcer la théorie de l'unité de composition en soulignant que les monstres ne sont nullement faits sur un autre patron, sur un autre plan, un autre type que les êtres normaux. Autrement dit, les monstres sont des singularités mais nullement des exceptions aux lois. Mais en quel sens la théorie de l'arrêt de formation renforce-t-elle celle de l'unité de composition ? Par la théorie de l'arrêt de formation, la théorie de l'unité de composition se trouve confirmée, puisqu'elle réussit à intégrer les monstruosité dans ses principes explicatifs ; en d'autres termes, les monstres permettent de *vérifier* la théorie en l'asseyant sur des faits décisifs : « théories, écrit I. Geoffroy Saint-Hilaire commentant le travail de son père, qui se complètent et s'expliquent mutuellement, et dont la première sans la seconde ne serait même à jamais qu'un brillant aperçu de l'esprit, et non une vérité susceptible de démonstration »<sup>4</sup>.

En fait, il revient à I. Geoffroy Saint-Hilaire de compléter et préciser la théorie de l'arrêt de formation, qu'il préfère par la suite nommer la théorie des inégalités de développement. Comme toujours, le changement de nom est intéressant, même s'il n'intervient pas encore dans son *Traité de tératologie*, quoique la chose y soit à défaut du nom. Dans cet ouvrage, il parle plutôt de théorie d'arrêt *de formation ou de développement*. Il

---

de composition, I. Geoffroy Saint-Hilaire prête à son père les premières intuitions dès 1795 dans *Observations sur une petite espèce de Maki* : « La nature, ce sont les propres expressions de l'auteur, a formé tous les êtres vivants sur un plan unique, essentiellement le même dans son principe, mais varié de mille manières dans toutes ses parties accessoires », *Vie, travaux, op. cit.*, p. 71.

<sup>1</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>2</sup> *Philosophie anatomique. Des monstruosité humaines, op. cit.*, pp. 149-150.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 263-264

<sup>4</sup> *Essais de zoologie générale, op. cit.*, p. 97. E. Geoffroy Saint-Hilaire a évidemment parfaitement aperçu ce point de dépendance réciproque entre ces deux théories : « Un autre secours inespéré, qui est aussi venu également assurer ma marche, m'a été fourni par mes études sur les monstruosité. Tous les faits de variation que la série des êtres m'avait offerts, la monstruosité me les a aussi donnés dans une correspondance suivie et en quelque sorte régulière, au moyen de ses anomalies qui se répètent sous tant de formes diverses dans le cercle des développements d'une seule espèce », *Principes de philosophie zoologique, op. cit.*, p. 218.

fixe la différence entre la formation et le développement, qui est une différence de priorité temporelle.

Un organe se forme d'abord ; puis, une fois formé, il se développe ; donc il est d'abord sujet à des arrêts de formation qui peuvent être complets ou partiels, c'est-à-dire qu'il peut manquer complètement ou partiellement ; et ce n'est que plus tard, après son époque de formation, qu'il peut être atteint d'arrêts de développement ; anomalies qui consistent essentiellement dans la persistance, à une époque donnée, de formes, de structure, de volume, en un mot, de caractères appartenant normalement à une époque antérieure.<sup>1</sup>

Une fois la formation achevée, les organes se développent, et, dans cet extrait, il n'est question que de la possibilité que ce développement soit arrêté. Or, nous allons en reparler dans un instant<sup>2</sup>, la formation ou le développement de l'organe peut excéder ce qui constitue sa formation ou son développement normal. S'il y a des anomalies par arrêt, il y a symétriquement des anomalies par excès de formation ou de développement. Si l'arrêt de développement est constatable, il est alors *logique* d'envisager la *possibilité* de l'anomalie inverse, car les deux anomalies renvoient à un même processus : une *erreur de temporalité*, on pourrait presque dire de *tempo* pour l'organisme. Dès lors, pour le développement, il est plus adéquat de parler d'inégalité, qui tient compte des deux possibilités : de l'arrêt ou de l'excès.

Nous en avons fini avec l'examen des principes et des lois sur lesquels repose la tératologie, mais qu'elle met tout autant en jeu et à l'épreuve comme principes et lois. I. Geoffroy Saint-Hilaire ajoutera aux lois de son père celles de Serres pour pouvoir embrasser la *totalité* des phénomènes monstrueux – notamment la loi du développement centripète<sup>3</sup>. E. Geoffroy Saint-Hilaire avait attiré l'attention sur le développement des êtres pour expliquer les monstres, Serres, en embryologiste et en tératologue, ajoute qu'il faut tenir compte de l'ordre dans lequel les organes se forment et se développent. Il nous faut désormais tirer toutes les conséquences de ces vues quant aux enjeux et à la portée de la tératologie en tant que science.

---

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 406. Les exemples suivent immédiatement le passage cité.

<sup>2</sup> Cf. *infra* p. 119 *sq.* Ce point est en fait décisif pour comprendre comment cette théorie de l'unité de composition couplée à celle de l'arrêt de formation ou de développement va pouvoir s'inscrire dans un transformisme : cf. *infra* pp. 135-136.

<sup>3</sup> Cette loi stipule que tous les organes « se développent de la circonférence au centre » (E. R. A. Serres, *Recherches d'anatomie transcendantes et pathologique. Théorie des formations et déformations organiques appliquée à l'anatomie de Ritta-Christina et de la duplicité monstrueuse*, Paris, Chez J.-B Baillières, 1832, p. 3), c'est-à-dire se développent par la jonction d'éléments homogènes provenant de la périphérie. « Quand on suit les formations organiques chez les embryons, l'observateur est frappé de la position qu'occupent les viscères, et de l'espèce d'évolution qu'ils exécutent pour venir se ranger chacun à leur tour à la place qu'ils doivent conserver le reste de la vie. Eloignés d'abord de l'embryon, situés à sa périphérie, on les voit se diriger de la circonférence au centre, et pénétrer dans leurs cavités respectives avec un ordre qui est toujours le même, si nul obstacle ne s'y oppose et ne vient l'invertir », *ibid.*, p. 108. Serres estime à ce propos que c'est la formation et le développement du foie, et non le cœur, qui commande la manière dont les autres organes se forment et se placent : cf. article xv.

## *La tératologie et le problème de l'échelle des êtres*

### *a) Les limites des monstruosité*

Dès lors que les anomalies suivent rigoureusement des lois, tout n'est pas possible : la nature ne joue pas dans et avec les monstres, parce qu'elle ne joue pas avec ses propres lois. Celles-ci la lient à elle-même et fixent ses impossibilités qui font régner un ordre dessinant les limites à l'intérieur desquelles les anomalies sont possibles. Ces limites dépendent en fait de la nature des anomalies, c'est-à-dire de la manière dont elles sont apparues. Rappelons qu'elles

résultent, pour la plupart, de simples arrêts ; d'autres, d'excès dans la formation ou le développement des organes qui en sont le siège ; quelques autres enfin, de modifications qui ne sont entièrement explicables ni par un arrêt ni par un excès<sup>1</sup>.

Il est clair que la nature, dans le cas des arrêts dans le développement des organes, ne peut pas tout, parce qu'il y a différentes phases de développement d'un organe, si bien que l'arrêt à l'une de ces phases commande l'anomalie.

L'absence complète d'un organe, ou bien son arrêt dans l'une des phases qu'il devait traverser pour s'élever à son état définitif : tels sont les deux seuls cas que l'on puisse concevoir comme possibles. L'application de l'embryogénie à la tératologie est ici directe et facile : déterminer le nombre des phases du développement d'un organe, c'est déterminer en même temps le nombre possible de ses anomalies par arrêt.<sup>2</sup>

Ainsi entre en jeu un facteur essentiel : le temps. Au fur et à mesure que l'organisme se développe, des possibilités sont effacées, d'autres sont ajoutées de telle sorte que la plasticité même de l'organisme, qui le rend pour ainsi dire sensible ou apte aux changements et aux déviations imprévues, varie dans le temps, s'amenuisant au fur et à mesure qu'il s'approche de son état final et normal. Aussi voyons-nous que le temps n'est pas un milieu extérieur dans lequel l'organisme est plongé, mais bel et bien sa dimension interne ; il ne se déploie pas par et dans l'organisme, il le constitue en ce sens qu'il n'a de sens que pour lui. Il n'est nullement une succession d'instantanés homogènes, mais des moments qualitatifs variés et hétérogènes d'un organisme qui déploie sa singularité propre – autrement dit, le temps de l'organisme est une *durée*.

Si l'on comprend bien que la limite des anomalies par arrêt de développement ou de formation est déterminée par le *moment* où cet arrêt intervient, on peut se demander à l'inverse si l'idée même d'une limite peut être maintenue pour les anomalies par excès. Car il n'y a d'excès que par le franchissement même des limites : aussi apparaît-il contradictoire de parler d'une limite de l'excès. Or il y a deux types d'excès : l'excès de formation et l'excès de développement. L'excès de formation consiste en l'ajout d'organes surnuméraires, l'excès de développement dans le dépassement des structures ou des formes normales présentées par l'espèce et que devait donc avoir l'organe ou la partie. Cependant, I. Geoffroy Saint-Hilaire oppose à la contradiction logique entre l'idée d'excès et l'idée de limite, qui tendrait à

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 427.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, p. 428.



supposer que l'excès s'affranchit de toute limite et de toute règle, qu'il représente bien un au-delà de la limite, l'expérience même : « Mais l'observation ne nous montre rien de tel »<sup>1</sup>. Dans l'excès de formation, les organes surnuméraires sont exactement la copie des organes normaux, respectent précisément la même structure et conservent les mêmes relations et positions avec le reste de l'organisme. Il est dès lors manifeste que ces organes surnuméraires, loin de les annuler, ont respecté les lois et par conséquent les limites mêmes de l'ontogenèse. L'excès consiste simplement en ce que la formation ne s'est pas arrêtée au nombre que l'espèce présente normalement.

S'il y a excès de formation, les organes surnuméraires répètent constamment, par leur nature et par la position qu'ils occupent, des organes existant normalement dans l'espèce : à vrai dire, leur présence ne donne pas même à l'être qui les présente, des caractères nouveaux et étrangers à son organisation normale<sup>2</sup>.

Le cas est un peu plus complexe pour l'excès de développement. En effet, Geoffroy Saint-Hilaire voit dans la présence de ce type d'excès la possibilité que possède la nature de franchir les limites.

Il n'est donc pas exact de dire que la nature ait posé devant chaque espèce des limites que ses développements ne sauraient franchir ; et les organes peuvent, mais non avec la même fréquence, ou rester en-deçà du terme ordinaire de leur évolution, ou le dépasser.<sup>3</sup>

Comment donc maintenir l'affirmation, dans ce contexte, que l'observation nous montre la nécessaire présence de limites même dans l'excès ? C'est que, si la nature peut franchir les limites qu'elle pose pour chaque espèce, elle retrouve alors dans ce franchissement même les limites d'une autre espèce. C'est-à-dire : l'organe développé excessivement sort bien de la structure normale de l'espèce, mais rejoint alors une autre normalité, celle d'une autre espèce pour qui cet état de l'organe est normal, ou bien celle d'autres organes dans la même espèce pour qui ce développement est leur développement normal. La limite est donc une notion relative à un double titre. D'une part, chaque espèce a ses propres limites internes, qui d'ailleurs la définissent en partie et la découpent parmi l'ensemble des espèces dans son identité propre. D'autre part, ces limites spécifiques ne sont pas absolues en ceci qu'elles ne sont nullement infranchissables, si bien que par un excès de développement un individu d'une espèce *s'élève* dans une de ses parties à l'organisation d'une autre espèce.

S'il y a excès de développement, une ou plusieurs parties se trouvent, il est vrai, *élevées* à une structure ou à des formes que l'espèce ne présente normalement à aucune époque de son évolution ; mais, pour être insolites dans l'espèce, cette évolution, ces formes ne manquent ni de lois ni de limites, ni même d'analogues dans l'organisation normale. En effet, les développements en excès qui peuvent survenir dans une espèce, représentent toujours les modifications qui surviennent normalement, pour les mêmes organes, dans d'autres espèces, après qu'elles ont atteint le degré d'évolution qui caractérise celle-ci ; ou bien, dans la même

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 428.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, p. 428.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 416.

espèce, pour d'autres organes dont les phases de développement sont analogues, mais plus nombreuses.<sup>1</sup>

*b) L'échelle des êtres en question*

Le problème de l'excès du développement a un enjeu qui dépasse le simple cadre tératologique pour déboucher sur une vue générale de la nature. L'excès est dépassement dans une partie de l'organisme ou dans un organe de l'organisation normale de l'espèce ; ce dépassement n'est en aucun cas un dépassement anarchique, mais retrouve les règles et limites d'une organisation normale d'une autre espèce. Or I. Geoffroy Saint-Hilaire comprend ce dépassement, ce franchissement d'une limite spécifique comme une *élévation*. Il s'agit bien là de la vieille idée, aristotélicienne à l'origine, de la chaîne continue des êtres, qui s'élève des degrés les plus simples aux degrés les plus complexes – avec cette différence que l'idée de perfection n'est plus principielle : chaque degré a sa propre perfection dans la mesure même où il présente des êtres organisés vivants et viables. Comment et pourquoi parler d'élévation dans ce contexte? Moins parfait, l'organisme simple l'est peut-être du point de vue du degré de *composition*, mais certainement pas du point de vue du degré d'*organisation* : aucun organisme, même simple, dès lors qu'il est viable, ne manque de quoi que ce soit ; il accomplit seulement des fonctions plus simples qu'un organisme plus complexe.

L'idée d'élévation vient souligner le lien – on dira bientôt le parallélisme – entre l'embryogenèse et la phylogenèse, ou si l'on préfère, et pour prendre un vocabulaire moins marqué par la théorie post-darwinienne de l'évolution, entre le développement de l'individu et celui des espèces. Les Geoffroy Saint-Hilaire intègrent la découverte faite par E. R. A. Serres, selon laquelle « l'embryogénie de l'homme reproduit ainsi d'une manière transitoire et passagère, l'organisation fixe et permanente des êtres qui occupent les divers degrés de l'échelle animale »<sup>2</sup>. Elle veut d'abord et avant tout souligner une *continuité* entre les formes animales. En d'autres termes, la théorie de l'unité de composition organique, intégrant la loi de Serres, cherche à asseoir le postulat d'une *série* animale progressive et continue. Toutefois,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, pp. 428-429, nous soulignons. Geoffroy Saint-Hilaire donne deux exemples en note de ce texte qui sont assez éclairants. En ce qui concerne un organe modifié par excès qui correspond au développement normal dans d'autres espèces, « telle est l'ascension de la moelle épinière et la disparition de la queue chez le chien, anomalies qui réalisent chez lui les conditions humaines ». Quant à l'excès d'un organe qui correspond au développement normal d'autres organes dans la même espèce, « tels sont tous les cas de réunion de deux organes normalement pairs et latéraux ; déviation qui réalise pour ces organes les conditions régulières de tous ceux qui, dans l'état régulier, sont uniques et médians, après avoir été pairs et latéraux ».

<sup>2</sup> Serres, *Recherches d'anatomie transcendante*, op. cit., p. 9. Dans son ouvrage qui reprend l'ensemble de ses recherches, *Anatomie comparée transcendante. Principes d'embryogénie, de zoogénie et de tératogénie*, Paris, Didot frères, fils et C<sup>ie</sup>, 1859 (première édition en 1842), Serres dégage très précisément de sa loi les conséquences qui ont intéressé aux premiers chefs E. Geoffroy Saint-Hilaire : « les formes organiques que nous offrent les divers temps de l'embryogénie comparée nous présentent transitoirement les formes analogues des organes des animaux moins élevés, et arrivés au terme de leur développement. D'où il suit (...), premièrement, que l'organogénie animale représente souvent une anatomie comparée transitoire, et l'anatomie comparée des êtres parfaits représente aussi à son tour une organogénie permanente ; secondement, que l'embryologie générale est quelquefois une zoologie transitoire, tandis que la zoologie des animaux adultes est quelquefois aussi une embryogénie permanente » (p. 8).

cette intégration ne va pas sans provoquer une grande distorsion à la théorie de Serres. En effet, au nom même de sa loi du parallélisme du développement de l'individu et de la série animale, celui-ci rejette toute idée d'élévation :

L'étude approfondie de l'organogénie nous apprend que les développements peuvent s'arrêter dans leur marche, et produire moins qu'ils ne doivent ; elle nous apprend aussi qu'ils ne peuvent aller au-delà, et produire plus qu'il ne leur est demandé par la position qu'occupent les êtres dans l'échelle organique. Les organes peuvent donc reculer, comme nous l'avons fait voir, mais ils ne peuvent avancer, *pour s'élever d'un degré inférieur à un degré supérieur*. Cette loi, dont la cause nous échappe, maintient l'harmonie actuelle des êtres organisés.<sup>1</sup>

Alors que Serres ne comprend la continuité entre les êtres naturels qu'à travers le prisme de l'échelle des êtres, qui n'assure qu'une distribution harmonieuse des places dans la ligne allant du simple au complexe, du moins parfait au plus parfait, et où le plus parfait commande et oriente l'ensemble de l'échelle des êtres<sup>2</sup>, les Geoffroy Saint-Hilaire comprennent cette continuité sous le prisme de l'élévation, car, à l'instar de Lamarck, ils interprètent cette continuité allant du simple au complexe de manière *génétique*.

Si l'anatomie comparée vient se glisser dans les guêtres de cette vieille et vénérable théorie, cela ne va pas sans la modifier considérablement au point que l'on ne puisse plus parler de la chaîne des êtres<sup>3</sup>. Tant que l'unité de composition organique était une vue de l'esprit qui n'entraînait nulle démarche et recherches scientifiques un tant soit peu rigoureuses, elle pouvait donner l'impression d'aller dans le sens de la chaîne des êtres et renforcer l'idée concomitante que l'homme est au centre, ou plutôt au sommet de cette chaîne, comme incarnant la forme vivante la plus parfaite. Le cas de Herder, qu'I. Geoffroy Saint-Hilaire cite, est ici exemplaire :

Nous pouvons donc encore admettre cette grande proposition : plus les créatures se rapprochent de l'homme, plus elles ont de ressemblance avec lui dans leur forme générale, et la nature, dans la variété infinie qu'elle aime, semble avoir construit toutes les créatures vivantes sur notre terre d'après un seul et même type d'organisation. (...) L'homme semble être, parmi les animaux, cette parfaite créature centrale qui, sans briser l'individualité de sa destinée, réunit en elle le plus grand nombre possible de rayons et de formes... Si nous lui comparions les animaux qui se rapprochent le plus de lui, nous pourrions presque nous hasarder à dire qu'ils sont des rayons divergents de son image, réfractés par un miroir catoptrique, et ainsi nous pouvons admettre que l'homme est une créature centrale entre les animaux : c'est-à-dire, la forme la plus parfaite qui réunit les traits de tous dans l'abrégé le plus complet.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Serres, *Recherches d'anatomie transcendante*, *op. cit.*, pp. 125-126, nous soulignons.

<sup>2</sup> « Dans la gradation des organismes comme dans celle des animaux, il y a des échelles organiques formant des familles naturelles dans les organes, comme il y a des échelles zoologiques formant des familles naturelles d'animaux. Les premières de ces familles répètent les secondes ; dans les unes comme dans les autres, il y a une espèce supérieure qui domine les autres, et autour de laquelle pivotent, pour l'atteindre ou s'élever vers elle, toutes les espèces inférieures. C'est l'image vivante de l'échelle de Jacob, partant de l'homme pour s'élever vers Dieu », *Anatomie comparée transcendante*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>3</sup> Sur ce point, cf. Hervé le Guyader, « Le concept de plan d'organisation : quelques aspects de son histoire », dans *Revue d'histoire des sciences*, 2000, vol. 55, n° 3, pp. 339-380.

<sup>4</sup> Herder, *Idées sur la philosophie et l'histoire de l'humanité*, cité par Isidore Geoffroy Saint-Hilaire dans la traduction d'Edgar Quinet dans *Essais de zoologie générale*, *op. cit.*, pp. 80-81.

Autant Cuvier qu'E. Geoffroy Saint-Hilaire rompent, du moins méthodologiquement parlant, dans leur pratique de l'anatomie comparée, avec cette idée d'une place centrale de l'homme. En mettant en avant l'idée d'embranchements discontinus, Cuvier interdit de penser que la classification reconduit à une hiérarchie, qui trouve son alpha et oméga dans la forme vivante éminente de l'homme. La logique de l'organisme doit être saisie en et par lui-même par le principe de la corrélation des fonctions, qui découpe, selon la complexité de l'« outillage » vital des êtres vivants, des classes<sup>1</sup>. Or, comme l'a mis en évidence Daudin, l'idée de classe, dans l'esprit de Cuvier, s'oppose à tout postulat d'une série continue et hiérarchique des êtres. En effet, contre l'idée d'une hiérarchie des êtres vivants, Cuvier oppose d'une part la constatation que « les aptitudes fonctionnelles d'un appareil peuvent bien rapprocher, dans nombre de cas, des animaux très éloignés les uns des autres par l'ensemble de leur organisation » ; d'autre part que « telle classe apparaît comme supérieure ou inférieure à une autre selon le système fonctionnel qu'on examine : celle des Vers, “par rapport aux organes de la circulation, s'élève dans plusieurs de ses genres au-dessus même de la plupart des insectes”, et, d'un autre côté, “s'abaisse presque au niveau des zoophytes par rapport aux organes des sens” »<sup>2</sup>. Conduit par son principe de la corrélation des fonctions, Cuvier distingue quatre embranchements regroupant les classes selon quatre plans d'organisation différents entre lesquels il n'y a pas de continuité, mais des hiatus, de sorte qu'il n'y a aucune gradation homogène entre les êtres, mais des gradations hétérogènes qui ont lieu seulement au sein de ces embranchements<sup>3</sup>. Daudin peut ainsi résumer :

---

<sup>1</sup> Donnons un extrait assez large pour faire comprendre ce principe fondamental aux yeux de Cuvier : « Heureusement l'anatomie comparée possédait un principe qui, bien développé, était capable de faire évanouir tous les embarras : c'était celui de la corrélation des formes dans les êtres organisés, au moyen duquel chaque sorte d'être pourrait, à la rigueur, être reconnue pour chaque fragment de chacune de ses parties. Tout être organisé forme un ensemble, un système unique et clos, dont les parties se correspondent mutuellement et concourent à la même action définitive par une action réciproque. Aucune de ces parties ne peut changer sans que les autres changent aussi ; et par conséquent chacune d'elles, prise séparément, indique et donne toutes les autres. Ainsi, comme je l'ai dit ailleurs, si les intestins d'un animal sont organisés de manière à ne digérer que de la chair, et de la chair récente, il faut aussi que ses mâchoires soient construites pour dévorer une proie ; ses griffes pour la saisir et la déchirer ; ses dents pour la couper et la diviser ; le système entier de ses organes du mouvement pour la poursuivre et pour l'atteindre ; ses organes des sens pour l'apercevoir de loin ; il faut même que la nature ait placé dans son cerveau l'instinct nécessaire pour savoir se cacher et tendre des pièges à ses victimes. Telles sont les conditions générales du régime carnivore ; tout animal destiné pour ce régime les réunira infailliblement, car sa race n'aurait pu subsister sans elles ; mais sous ces conditions générales il en existe de particulières, relatives à la grandeur, à l'espèce, au séjour de la proie, pour laquelle l'animal est disposé ; et de chacune de ces conditions particulières résultent des modifications de détail dans les formes qui dérivent des conditions générales : ainsi, non seulement la classe, mais l'ordre, mais le genre, et jusqu'à l'espèce, se trouvent exprimés dans la forme de chaque partie », *Recherches sur les ossements fossiles où l'on rétablit les caractères de plusieurs animaux dont les révolutions du globe ont détruit les espèces*, nouvelle édition, entièrement refondue, et considérablement augmentée, Paris, Chez G. Dufour et E. D'Ocagne, 1821, discours préliminaire, pp. XLV-XLVI (ce discours préliminaire a été publié à part sous le titre : *Discours sur les révolutions de la surface du globe et sur les changements qu'elles ont produites dans le règne animal*).

<sup>2</sup> Daudin, *Les classes zoologiques et l'idée de série animale*, op. cit., p. 86. Daudin cite Cuvier *Leçons d'Anatomie comparée*, recueillies et publiées sous ses yeux par C. Duméril, etc., t. 2, p. 353.

<sup>3</sup> Cuvier conclut l'introduction de *Le règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux et d'introduction à l'anatomie comparée*, Paris, Chez Deterville, 1817, en soulignant qu'il est nécessaire de distinguer « quatre formes principales, quatre plans généraux, si l'on peut s'exprimer ainsi, d'après lesquels tous les animaux semblent avoir été modelés » (animaux vertébrés, animaux

La diversité radicale des plans d'organisation des quatre embranchements fortifie ainsi, par des preuves nouvelles et décisives, les raisons, tirées de la nécessité d'une coordination fonctionnelle, qui autorisaient déjà à exclure comme incompatible avec les conditions d'existence un enchaînement continu des classes.<sup>1</sup>

Dans cette optique, l'homme occupe une place parmi d'autres sans qu'elle ait une quelconque valeur particulière qui la distingue d'un point de vue biologique<sup>2</sup>.

De même, E. Geoffroy Saint-Hilaire s'interdit, pour des raisons exactement contraires à celles de Cuvier, c'est-à-dire au nom d'une continuité fondée sur l'unité de composition organique, d'élire l'homme à une position méthodologique privilégiée<sup>3</sup>. On peut pénétrer l'organisation des vivants et les lois de la nature autrement que par l'homme, puisque tout est continu. L'homme n'a pas ce statut privilégié qu'il peut avoir chez un Ravaison par exemple, parce qu'il ne s'agit pas d'élaborer une métaphysique, mais une science qui pénètre les effets d'organisation. A ce titre, choisir les monstruosité comme lieu d'intelligibilité de la nature plutôt que l'homme constitue une rupture qui modifie le sens même de la chaîne des êtres. Soit dit en passant, on remarque donc que ce n'est pas Darwin qui infligea cette blessure narcissique à l'homme en le délogeant du centre de la nature vivante, comme le commenta Freud<sup>4</sup> : elle était déjà infligée par l'anatomie comparée, mais il est vrai que Darwin, en remplaçant les leçons de l'anatomie comparée dans la généalogie des espèces, la raviva au plus haut point.

Mais il y a plus. I. Geoffroy Saint-Hilaire voit dans la possibilité d'un excès de développement le *passage* effectif d'un degré à un autre – cette chaîne des êtres est dynamique, en ceci que les degrés inférieurs *engendrent* les degrés supérieurs. Par l'excès de développement

tombe l'une des plus graves objections que l'on pût opposer à cette hypothèse hardie et bien douteuse encore, mais assurément grande et féconde, qui, admettant le progrès dans les œuvres elles-mêmes de la nature, cherche, dans des espèces ou des races anciennes d'une organisation plus simple, l'origine des êtres complexes qui peuplent aujourd'hui la surface du globe.<sup>5</sup>

Que cette chaîne des êtres soit conçue de manière génétique n'entraîne cependant pas I. Geoffroy Saint-Hilaire vers une anticipation de la théorie darwinienne de l'évolution.

mollusques, animaux articulés, animaux rayonnés), p. 57. Cf. Daudin, *Les classes zoologiques et l'idée de série animale*, op. cit., p. 103 sq. Malgré tout, Cuvier va maintenir entre les quatre embranchements un certain rapport de hiérarchie : sur ce point et les nuances à y apporter, cf. Daudin, *ibid.*, pp. 105-106.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>2</sup> Sur ce point, cf. Michel Foucault, « La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie » dans *Dits et écrits I*, Paris, Quarto Gallimard, 2001, n° 77, pp. 919-921.

<sup>3</sup> « En outre on commence déjà à ne plus tant parler de cette succession progressive des êtres, et l'on se débarrassera sans doute de même de ces vieilles locutions, les *êtres les plus parfaits*, au fur et à mesure que l'on se convaincra davantage que ce n'est pas la meilleure et la plus sûre manière de philosopher que de s'appuyer toujours soi-même pour terme de comparaison », *Philosophie anatomique. Des organes respiratoires*, op. cit., p. 43 ; cf. aussi *ibid.*, pp. 62-63 et I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux*, op. cit., pp. 131-132.

<sup>4</sup> Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Ed. Payot, 1970, pp. 266-267. Il est vrai cependant que dans ce passage Freud signale prudemment l'action des prédécesseurs de Darwin et Wallace.

<sup>5</sup> *Ibid.*, III, p. 416.

L'« hypothèse hardie » à laquelle il pense est bien plutôt celle de Lamarck<sup>1</sup>, qui a postulé une tendance à la complexification des êtres vivants pour pouvoir rendre compte de leur organisation par des lois purement mécaniques. Or il est évident que cette « hypothèse » n'est « hardie » que dans la mesure où elle s'oppose frontalement à une autre grande figure du naturalisme, Cuvier, qui n'admettait à la rigueur une « transformation » des espèces par le concours des circonstances extérieures que dans le cadre des quatre embranchements qui, eux, restaient irrémédiablement séparés. Cuvier n'admettait pas qu'il puisse y avoir de franchissement entre ces embranchements, qui étaient quatre manières distinctes d'organisation du vivant.

## 2. La tératologie dans la querelle des analogues de 1830

### *Le sens du débat entre Cuvier et E. Geoffroy Saint-Hilaire*

La tératologie ne pouvait pas, comme faisant partie des sciences du vivant, rester étrangère au débat, d'autant plus qu'E. Geoffroy Saint-Hilaire allait y prendre une part prépondérante lors de la querelle des analogues, qui l'opposa précisément à Cuvier dans le cadre de séances à l'Académie des sciences en 1830. Du reste, son intervention dans le débat participe pleinement de l'affirmation institutionnelle de son statut de science. Il nous faut rappeler brièvement cette querelle célèbre et importante. Nous n'allons pas analyser les multiples approches et interprétations qui ont été faites de ce débat<sup>2</sup>, mais mettre l'accent sur l'un de ses enjeux qui nous importe. Cuvier attaque avec virulence le principe d'unité de composition organique et son corollaire principal, le principe de connexions. Mais s'il décide publiquement et solennellement de tailler en pièce la doctrine d'E. Geoffroy Saint-Hilaire, ce n'est pas uniquement à cause des vues anatomiques qu'elle induit. S. J. Gould a mis l'accent sur l'opposition, que ce débat met pour ainsi dire en scène, entre le fonctionnalisme de Cuvier et le structuralisme morphologique d'E. Geoffroy Saint-Hilaire. Pour le premier, « la fonction possède la priorité et détermine la structure ; s'il y a coordination et corrélation entre les structures, c'est que les fonctions sont interreliées en une organisation hiérarchisée »<sup>3</sup>. Et si les fonctions sont premières méthodologiquement et épistémologiquement parlant, c'est que Cuvier ne sépare pas les vivants des conditions d'existence dans lesquelles ils se fondent. Si le

<sup>1</sup> « Que les premières ébauches de l'animal et du végétal étant formées dans les lieux et les circonstances convenables, les facultés d'une vie commençante et d'un mouvement organique établi ont nécessairement développé peu à peu les organes, et qu'avec le temps elles les ont diversifiés ainsi que les parties », ou bien « Il sera, en effet, évident que l'état où nous voyons tous les animaux est, d'une part, le produit de la *composition* croissante de l'organisation qui tend à former une *gradation régulière* ; et, de l'autre part, qu'il est celui des influences d'une multitude de circonstances très différentes qui tendent continuellement à détruire la régularité dans la gradation de la composition croissante de l'organisation », *Philosophie zoologique*, Paris, GF-Flammarion, 1994, respectivement p. 108 et pp. 207-208.

<sup>2</sup> Cf. Toby A. Appel, *The Cuvier-Geoffroy debate French biology in the decade before Darwin*, New-York, Oxford University Press, 1987.

<sup>3</sup> Stephen Jay Gould, *La structure de la théorie de l'évolution*, trad. M. Blanc, Paris, Gallimard, 2006, p. 414. Cf. aussi Edward Stuart Russell, *Form and Function: a contribution to the history of animal morphology*, Chicago, London, Chicago University press, 1982.

vivant est tel qu'il est, s'il est avant tout et principalement *vivant*, c'est-à-dire sommé de vivre, c'est parce qu'il remplit certaines conditions d'existence, qui sont un système interne de corrélations de fonctions permettant de répondre aux sollicitations, parfois menaçantes, du milieu extérieur<sup>1</sup>. Pour le second, c'est la structure morphologique qui détermine la fonction et qui est donc la plus fondamentale. Le débat porte donc sur l'objet d'étude qui doit être prioritaire : la fonction ou la structure, qui, à ce titre, sont exclusives l'une de l'autre.

[La théorie des analogues] est nécessairement exclusive à cet égard. Elle ne peut être à la fois anatomique et physiologique. Avant de demander ce que fera ce corps, il faut d'abord qu'il soit lui-même établi, qu'il le soit, indépendamment de sa forme et de ses usages. Tous les avantages de la nouvelle théorie lui sont procurés par cela, qu'au début de ses travaux, elle s'en tient à être anatomique, qu'elle porte son examen d'abord et uniquement sur l'objet en considération, sur lui comme existant, et qu'elle remet pour une autre étude la recherche de ses propriétés. Ainsi cet unique élément étant pris seul en considération, on le détermine avec rigueur ; on le suit dans toutes ses métamorphoses, et, après qu'on l'a opposé à lui-même dans tous les êtres, on arrive à le connaître analogiquement ; c'est-à-dire, à le comprendre dans l'unité philosophique, sans mélange d'aucune considération accessoire.<sup>2</sup>

S'il est donc vrai que l'objet du débat porte sur la priorité à accorder aux fonctions ou à la structure, il nous paraît qu'on n'en comprendrait pas toute la portée si nous sous-estimions la conséquence philosophique que recèle en germe la théorie de l'unité de composition. Si Cuvier la bat en brèche, c'est parce qu'il s'oppose à l'idée d'une série animale, d'une marche progressive et continue de la nature qu'assume au final la théorie d'E. Geoffroy Saint-Hilaire et qu'il s'aperçoit qu'elle mène tout droit à la transformation des espèces, ou, pour être tout à fait exact, qu'elle rend *possible* cette idée d'un point de vue qui se veut scientifique<sup>3</sup>. C'est pourquoi il ne veut pas céder et rappelle ses propres principes. A ce titre, nous nous écartons en partie de l'interprétation de Gould qui défend l'idée que la question du transformisme « n'a joué qu'un rôle très mineure dans le débat de 1830 »<sup>4</sup>. Mais

<sup>1</sup> Sur ce point, cf. M. Foucault : « En revanche, la notion de condition d'existence concerne l'impossibilité éventuelle où se trouverait un organisme de continuer à vivre s'il n'était pas tel qu'il est et là où il est : elle se réfère à ce qui constitue la limite entre la vie et la mort. (...) Cette idée que le vivant est lié à la possibilité de mourir renvoie à deux systèmes possibles de conditions d'existence : - conditions d'existence entendues comme un système interne, c'est-à-dire les corrélations. Si vous en retirez les griffes, ou si vous ne lui mettez pas de dents broyeuses, il mourra nécessairement. C'est la condition d'existence interne, et cela implique une biologie qui s'articule directement sur l'anatomo-physiologie ; - conditions d'existence entendues comme menace venant du milieu ou menace pour l'individu de ne plus pouvoir vivre si ce milieu change. On articule la biologie sur l'analyse des rapports qu'il y a entre le milieu et le vivant, c'est-à-dire sur l'écologie », *La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie*, op. cit., pp. 923-924. Cf. aussi S. J. Gould, *La structure de la théorie de l'évolution*, op. cit., p. 414.

<sup>2</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique*, op. cit., pp. 181-182.

<sup>3</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire insiste, dans *Vie, travaux*, op. cit., p. 355, sur ce point : le transformisme ne serait qu'une hypothèse, mais rendue très probable du fait qu'elle est « déduite d'une théorie vraie, infiniment plus simple, et confirmée bien plutôt que démentie par les arguments mêmes de ses adversaires ». D'aucuns ont pu se demander si les expériences de tératogenèse ne visaient pas, aux yeux d'E. Geoffroy Saint-Hilaire, à apporter les preuves expérimentales d'un tel transformisme. Pour cette interprétation de la tératogenèse d'E. Geoffroy Saint-Hilaire, cf. Jean Rostand, « Etienne Geoffroy Saint-Hilaire et la tératogenèse expérimentale » dans *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1964, vol. 17, n°1, Franck Bourdier, « Lamarck et Geoffroy Saint-Hilaire face au problème de l'évolution biologique », *Revue d'histoire des sciences*, 1972, vol. 25, n°4.

<sup>4</sup> *La structure de la théorie de l'évolution*, op. cit., pp. 426-427, note. Nous nous écartons également de la lecture de Jean Piveteau « Le débat entre Cuvier et G. Saint-Hilaire sur l'unité de plan et de composition », *Revue*

encore faut-il s'entendre sur la question de la transformation des espèces qu'il s'agit de poser. C'est celle-ci :

Les animaux qui peuplent notre globe, s'offrent-ils à nos yeux, tels qu'ils ont été créés ? ou bien se sont-ils modifiés depuis leur création ? Les espèces sont-elles immuables ? ou bien des races, transportées sous l'influence de circonstances différentes, peuvent-elles, à la longue, s'écarter du type originel, et constituer, à leur tour, des races ou espèces distinctes par de nouveaux caractères ?<sup>1</sup>

Cette question réclame d'être décomposée. Si par transformation, nous comprenons une influence des circonstances extérieures sur les individus et les espèces qui donnent lieu à des variations, alors Cuvier et E. Geoffroy Saint-Hilaire s'accordent. Mais jusqu'à quel degré les animaux peuvent-ils varier ? Varier n'est pas transformer pour Cuvier : les variations ne conduisent pas à l'émergence de nouvelles espèces<sup>2</sup>. Mais pour E. Geoffroy Saint-Hilaire, la variation peut aller jusqu'à la transformation et donner naissance à de nouvelles espèces. Mais alors, à quel titre la défense de l'unité de composition organique impliquerait-elle une position transformiste ? Quel lien y a-t-il entre la thèse selon laquelle il y a une structure constante et permanente qui laisse supposer un type commun et la thèse que les espèces peuvent se transformer ? Comment celui qui écrit en 1807 :

On sait que la nature travaille constamment avec les mêmes matériaux ; elle n'est ingénieuse qu'à en varier les formes. Comme si, en effet, elle était soumise à de premières données, on la voit tendre toujours à faire reparaître les mêmes éléments, en même nombre, dans les mêmes circonstances, et avec les mêmes connexions<sup>3</sup>

peut-il par ailleurs penser une transformation possible des espèces ? La théorie de l'unité de composition n'engage-t-elle pas plutôt sur la voie du fixisme ?

Cuvier attaque E. Geoffroy Saint-Hilaire sur deux fronts. Dans ses premières objections, par un travail de définition du vocabulaire, il veut réduire la théorie de l'unité de composition à une simple recherche des ressemblances entre les êtres. Car de deux choses l'une : ou bien l'unité de composition, dans le sens ordinaire des mots, signifie « que tous les animaux se composent des mêmes organes arrangés de la même manière »<sup>4</sup> et qu'ils sont donc tous identiques, ce qui très manifestement n'est pas le cas, ou bien, si l'unité ne peut renvoyer à l'identité sans contredire la réalité, elle signifie « ressemblance, analogie »<sup>5</sup>, ce qui n'a rien d'une affirmation nouvelle qui inaugurerait, selon les dires d'E. Geoffroy Saint-Hilaire, « une nouvelle époque, dont la publication de ce livre fixe la date »<sup>6</sup>. Au pire, l'idée d'unité de

---

*d'histoire des sciences et leurs applications*, 1950, t. 3, n°4. En revanche, nous nous accordons avec Pietro Corsi, Lamarck. *Genèse et enjeux du transformisme. 1770-1830*, op. cit., p. 285, note 1.

<sup>1</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux*, op. cit., p. 346.

<sup>2</sup> « Les variétés, dit Cuvier, sont différenciées par des caractères tout à fait accessoires, et d'un ordre inférieur à ceux qui distinguent les espèces. », I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux*, p. 348.

<sup>3</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Considérations sur les pièces de la tête osseuse des animaux vertébrés, et particulièrement sur celles du crâne des Oiseaux*, cité dans I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux*, op. cit., p. 156.

<sup>4</sup> Cuvier, « Première argumentation ou considérations sur les mollusques, en particulier sur les céphalopodes », dans *Principes de philosophie zoologique*, op. cit., p. 162.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>6</sup> *Philosophie anatomique. Des organes respiratoires*, op. cit., discours préliminaire, p. XXXI.



composition est un non-sens, au mieux elle dit sous un autre vocable ce qui a depuis Aristote toujours été fait : comparer les organismes entre eux en cherchant leurs ressemblances et leurs différences. Toutefois, on peut noter que la reformulation du principe d'unité de composition par Cuvier instaure une distorsion par rapport à ce que veut faire E. Geoffroy Saint-Hilaire. Car il n'est pas question, pour lui, de comparer des organes : ce qui est identique ne sont pas les organes, mais leurs éléments et les rapports topologiques qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Ce qu'il importe de souligner malgré tout, c'est que l'objection porte sur la prétention de la théorie de l'unité de composition à être un principe *fondamental*. Ce qui est en question est de savoir quels sont les principes fondamentaux de l'anatomie comparée.

Or, aux yeux de Cuvier, ce qui est au fondement, ce qui est premier et a valeur de principe, ne peut être des considérations d'anatomie structurelle, mais des considérations sur les conditions d'existence des animaux.

Mais en réclamant pour nous, pour nos prédécesseurs, un principe qui n'a rien de nouveau, nous nous gardons bien, et c'est en quoi nous différons essentiellement des naturalistes que nous combattons, nous nous gardons bien de le regarder comme principe unique ; au contraire, ce n'est qu'un principe subordonné à un autre bien plus élevé et bien plus fécond, à celui des conditions d'existence, de la convenance des parties, de leur coordination pour le rôle que l'animal doit jouer dans la nature ; voilà le vrai principe philosophique d'où découlent les possibilités de certaines ressemblances et l'impossibilité de certaines autres ; voilà le principe rationnel d'où celui des analogies de plan et de composition se réduit, et dans lequel, en même temps, il trouve ces limites que l'on veut méconnaître.<sup>1</sup>

De ce principe découlent deux conséquences. La première est que Cuvier fait usage des causes finales. Si tel animal a telle forme et tels organes, bref s'il a telle organisation, c'est parce qu'il est appelé à remplir telles fonctions en dépendance du milieu et du rôle qu'il a à jouer dans la nature<sup>2</sup>. La fonction a toute la signification d'une cause finale. L'adaptation parfaite des animaux à leur milieu ne peut que provenir d'une harmonie des conditions d'existence voulue par le Créateur. Néanmoins, Cuvier ne méconnaît pas les traits communs entre les animaux, qu'il attribue à des fonctions générales partagées par l'ensemble des organismes – fonctions primaires sur lesquelles viennent se greffer des fonctions secondaires

---

<sup>1</sup> Cuvier, « Première argumentation ou considérations sur les mollusques, en particulier sur les céphalopodes », dans *Principes de philosophie zoologique*, op. cit., p. 164. En cherchant à fonder sur l'anatomie comparée le concept d'économie naturelle, Cuvier fait dépendre l'organisation interne des vivants des conditions d'existence, et non plus d'un ordre général de la nature renvoyant l'espèce à un fondement ontologique. La conséquence, relève B. Balan, est alors la suivante : « il en résulte une réhabilitation du temps dans la science, à un moment où le temps n'est plus seulement pensé comme l'indice de la subordination des générations et des corruptions par rapport aux mouvements éternels du soleil et à l'action des formes substantielles, mais la condition du travail constructif de la nature qui produit les êtres vivants à la surface de la terre en fonction des vicissitudes de cette surface », *L'ordre et le temps. L'anatomie comparée et l'histoire des vivants au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1979, pp. 32-33.

<sup>2</sup> « L'histoire naturelle a cependant aussi un principe rationnel qui lui est particulier, et qu'elle emploie avec avantage en beaucoup d'occasions ; c'est celui des *conditions d'existence*, vulgairement nommé des *causes finales*. Comme rien ne peut exister s'il ne réunit les conditions qui rendent son existence possible, les différentes parties de chaque être doivent être coordonnées de manière à rendre possible l'être total, non seulement en lui-même, mais dans ses rapports avec ceux qui l'entourent, et l'analyse de ces conditions conduit souvent à des lois générales tout aussi démontrées que celles qui dérivent du calcul, ou de l'expérience », *Le règne animal distribué d'après son principe d'organisation*, op. cit., p. 6.

qui répondent aux spécificités des milieux locaux et qui introduisent la diversité. La seconde conséquence est le fixisme. Celui-ci n'est donc pas d'abord une position *a priori* ou métaphysique, mais une conséquence logique de son principe de corrélation des fonctions. Si l'organisme est adapté à son milieu par la coordination parfaite entre ses parties permettant de remplir adéquatement ses fonctions, alors « l'évolution devenait littéralement impensable, parce que la réalisation de changements dans une partie de l'organisme demandait des changements correspondants dans toutes sortes d'autres détails fins : et personne ne pouvait imaginer de mécanisme permettant de réaliser de tels changements globalement coordonnés »<sup>1</sup>. Ce qui empêche Cuvier de penser et d'admettre le transformisme, c'est précisément le degré hautement adapté des organismes. C'est chez I. Geoffroy Saint-Hilaire qu'on peut lire les raisons les plus claires d'adopter le fixisme, alors même qu'il n'en vient finalement pas là :

Pourquoi un animal abandonnerait-il les habitudes qui découlent de son organisation, pour prendre d'autres mœurs ? Ce serait, à des conditions d'harmonie, et par conséquent de bien être, substituer un état de trouble et de malaise. *A moins d'être contraint à le subir*, il persistera donc dans les premières, et la stabilité du type qu'il a reçu de ses parents, sera ainsi confirmée, et non détruite.<sup>2</sup>

C'est bien au nom de ce fixisme que Cuvier élabore sa seconde série d'objections, même si cela n'apparaît pas explicitement. Même si on accorde à E. Geoffroy Saint-Hilaire l'idée que sa théorie est bien nouvelle, la question demeure « de savoir si la théorie, que son auteur nomme des *analogues*, est *universelle* comme il le dit, ou si, comme d'autres naturalistes le pensent, il y a des analogies de tout genre, mais qui toutes sont limitées, et quelles sont leurs limites »<sup>3</sup>. Selon lui, on ne peut pas accorder une portée générale à ce principe. Car si nous le faisons, alors nous sommes conduits à postuler le transformisme. Voyons comment. Si Cuvier est fixiste, c'est qu'il part du donné sensible : des vivants variés adaptés à leur milieu respectif. Parce qu'il admet la diversité de vivants parfaitement adaptés, il est amené à penser que cette diversité ne varie pas. Mais si l'on part de l'unité de composition organique et si on lui accorde une portée universelle, il faudra bien, à partir de lui, rendre compte de cette diversité. Le problème d'E. Geoffroy Saint-Hilaire, une fois qu'il a ramené la diversité des formes vivantes à une unité de composition, est de retrouver, à partir de cette unité, la diversité. Le problème, en un mot, est de penser le passage de l'unité à la diversité.

La solution d'E. Geoffroy Saint-Hilaire est intéressante en ce qu'il refuse le fixisme tout en n'étant pas lamarckien. Chez Lamarck, les organismes se transforment par *une tendance interne à la complexification*<sup>4</sup>. Or, pour E. Geoffroy Saint-Hilaire, il n'y a aucune

<sup>1</sup> S. J. Gould, *La structure de la théorie de l'évolution*, op. cit., p. 413.

<sup>2</sup> *Vie, travaux*, op. cit., p. 349, nous soulignons.

<sup>3</sup> Cuvier, « Seconde argumentation », dans *Principes de philosophie zoologique*, op. cit., p. 200.

<sup>4</sup> Pour une étude détaillée du poids que Lamarck accorde à cette cause modificatrice dans son transformisme, cf. Yvette Conry, « L'idée d'une "marche de la nature" dans la biologie prédarwinienne au XIX<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire des sciences*, 1980, vol. 33, n°2. André Pichot insiste sur l'idée que la tendance interne à la

raison pour qu'ils se modifient par eux-mêmes. Le principe d'unité de composition est bien plutôt un facteur de stabilité et de régularité, de sorte, qu'au contraire de Lamarck, il est enclin à déceler comme *nisus formativus* une tendance à la stabilité du type<sup>1</sup>. S'ils se transforment, c'est, comme le dit son fils, parce qu'ils sont contraints. Mais qu'est-ce qui peut ainsi les contraindre si ce n'est le milieu extérieur ? Il y a transformation des vivants parce qu'il y a une influence du monde extérieur. Cette idée n'est pas neuve – Buffon en faisait usage, Lamarck aussi. E. Geoffroy Saint-Hilaire comme Lamarck lui donnent un cadre transformiste en abandonnant l'idée de dégénération qui l'accompagnait chez le naturaliste du XVIII<sup>ème</sup> siècle et en cherchant à ne plus faire de l'adaptation, comme le fait Cuvier, un obstacle épistémologique pour penser le transformisme. Chez Lamarck, la tendance interne à la complexification, qui permet de rendre compte de la marche régulière et scalaire de la nature (qui ferait que les êtres vivants pourraient être classés dans une seule et même série), se heurte cependant aux circonstances extérieures, qui produisent dans la marche de la nature des irrégularités et des écarts. En effet, dans la mesure où les vivants doivent s'adapter aux circonstances, celles-ci entraînent des besoins qui réclament des fonctions spécifiques, et par conséquent la création de nouveaux organes<sup>2</sup>. Cela explique que la série des vivants se donne sous la forme d'une arborescence d'espèces multiples et variées<sup>3</sup>. Mais il semble que, pour Lamarck, c'est la tendance interne à la complexification qui est le moteur de la transformation

---

complexification est bien la cause première du transformisme lamarckien, et que l'influence des circonstances extérieures ne peut se comprendre qu'en fonction de cette tendance première : par exemple, « l'adaptation au milieu, le développement individuel et la transformation des espèces ont ainsi tous trois le même moteur qui est la tendance à la complexification des êtres vivants, du moins des animaux », *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993, p. 677 ; cf. aussi sa présentation à *Philosophie zoologique*, Paris, GF-Flammarion, 1994.

<sup>1</sup> Le *nisus formativus* est ainsi identifié dans *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines* à « la tendance à la formation régulière » (p. 494) qui « préside à toute construction organique » (p. 204). Cette définition est reconduite dans l'article « Monstre » du *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, *op. cit.*, p. 120. E. Geoffroy Saint-Hilaire ne dissimule pas ici son emprunt à Blumenbach, naturaliste allemand (1752-1840), qui parle aussi de *Bildungstrieb* (pulsion formatrice). Sur cette notion, cf. Stéphane Schmitt, *Aux origines de la biologie moderne. L'anatomie comparée d'Aristote à la théorie de l'évolution*, Paris, Belin, 2006, pp. 181-187. Toutefois, E. Geoffroy Saint-Hilaire insiste sur l'idée que le *nisus formativus* a un « caractère d'omnipotence » (p. 204), que son action « n'est jamais interrompue » (p. 491), alors que Blumenbach conçoit qu'il peut s'affaiblir au cours de la vie. Cf. aussi Goulven Laurent, « Le cheminement d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) vers un transformisme scientifique », *op. cit.*, p. 66.

<sup>2</sup> Lamarck partage avec Cuvier un point de vue fonctionnaliste, où la fonction fait l'organe. Mais, comme André Pichot le montre, il cherche à fonder ce fonctionnalisme sur un processus purement mécanique faisant intervenir le mouvement des fluides internes : *Histoire de la notion de vie*, *op. cit.*, pp. 669-679.

<sup>3</sup> « En attendant, je vais faire voir que la nature en donnant, à l'aide de beaucoup de temps, l'existence à tous les animaux et à tous les végétaux, a réellement formé dans chacun de ces règnes une véritable échelle relativement à la composition croissante de l'organisation de ces êtres vivants ; mais que cette échelle, qu'il s'agit de reconnaître, en rapprochant les objets d'après leurs rapports naturels, n'offre des degrés saisissables que dans les masses principales de la série générale, et non dans les espèces, ni même dans les genres : la raison de cette particularité vient de ce que l'extrême diversité des circonstances dans lesquelles se trouvent les différentes races d'animaux et de végétaux n'est point en rapport avec la composition croissante de l'organisation parmi eux, ce que je ferai voir ; et qu'elle fait naître, dans les formes et les caractères extérieurs, des anomalies ou des espèces d'écarts que la composition croissante de l'organisation n'aurait pu seule occasionner », Lamarck, *Philosophie zoologique*, *op. cit.*, p. 134. Et au chapitre suivant, il peut énoncer son principe zoologique : « La progression dans la composition de l'organisation subit, çà et là, dans la série générale des animaux, des anomalies opérées par l'influence des circonstances d'habitation, et par celle des habitudes contractées », p. 153. Sur ce point, cf. Yvette Conry, « L'idée d'une "marche de la nature" dans la biologie prédarwinienne au XIX<sup>e</sup> siècle », *op. cit.*

des espèces<sup>1</sup>. Dans la mesure où E. Geoffroy Saint-Hilaire rejette cette tendance à la complexification, il va faire entièrement porter le poids causal de la transformation des espèces sur l'influence des circonstances extérieures : dans le vocabulaire même de Lamarck, cela revient à ce que les irrégularités, les anomalies, les écarts dans la série animale soient le processus *normal* de transformation.

Mais comme, par ailleurs, E. Geoffroy Saint-Hilaire rejette l'idée selon laquelle la fonction fait l'organe, l'influence des circonstances extérieures joue au sein d'une structure organique indépendante d'elles. Concrètement, cela signifie que les fonctions dépendent de la disposition et de la structure des organes, de sorte qu'une modification par une cause extérieure n'aboutit pas nécessairement à une disposition « heureuse » dans l'organisme, qui va se trouver éliminer : E. Geoffroy Saint-Hilaire écarte donc ici tout rôle joué par le besoin. Les modifications se font à l'aveugle, alors même que le *nisus formativus* régit l'organisation morphologique des organismes. Ce dernier continue à agir *imperturbablement*, à être donc *indifférent* aux conditions dans lesquelles il agit, produisant toujours exactement ce qu'il doit produire<sup>2</sup>. Pour reprendre l'image du collier, qu'il soit mis en boule au lieu d'être en spirale, ne change rien au fait que les perles sont toujours tenues par un fil. Mais parce que, au final, on ne sait pas si l'irrégularité profitera ou non à l'organisme qui en est le sujet, bref, parce qu'il doit y avoir beaucoup d'organismes qui ne sont pas viables, l'influence du milieu ne peut se faire que *graduellement et lentement*<sup>3</sup>. Voilà bien le paradoxe : c'est parce qu'E.

---

<sup>1</sup> Une autre lecture est proposée par Gould : s'il ne nie pas l'importance pour Lamarck de la tendance à la complexification, il estime que cette idée est fortement révisée après 1809, et suite à une modification que Lamarck avait introduite dans la classification des invertébrés (il sépare la catégorie des vers en deux groupes distincts : les annélides et les vers internes) après une conférence de Cuvier durant l'hiver 1801-1802. Selon Gould, Lamarck est contraint peu à peu d'abandonner une classification dont les grands embranchements sont en ordre linéaire de complexification pour une classification *entièrement ramifiée*. Or, comme aux yeux de Lamarck, c'est essentiellement l'adaptation aux circonstances qui est la cause de la ramification, il s'ensuit que, à la fin de la carrière scientifique de Lamarck, « l'influence des circonstances (conduisant à une représentation ramifiée de la classification animale) règle les trajectoires de l'évolution. Tous les déterminismes généraux, celui du progrès ou n'importe quel autre, doivent être considérés comme subordonnés aux facteurs immédiats et particuliers de l'environnement et de l'histoire. L'influence des circonstances est passée d'un rôle de perturbation périphérique à celui de véritable souverain universel », Gould, *Antilopes, dodos et coquillages. Ultimes réflexions sur l'histoire naturelle*, Paris, Editions du Seuil, 2008, pp. 368-369. Pour l'ensemble de la démonstration de Gould, cf. pp. 329-372. Goulven Laurent tire de la modification de la classification d'un ordre linéaire à un ordre ramifié une conséquence encore plus radicale : il y a un divorce entre la théorie (affirmation d'une continuité de la nature) et la pratique concrète de la classification : Lamarck, au fur et à mesure, multiplie les rameaux et en vient même à proposer des lignes d'évolution parallèles, de telle sorte que dans sa pratique scientifique de classificateur, il fait apparaître des discontinuités. Et ces discontinuités ne peuvent pas être expliquées par la variation des circonstances extérieures : cf. « Lamarck : de la philosophie du continu à la science du discontinu », *Revue d'histoire des sciences*, 1975, t. 28, n° 4. Lamarck est un naturaliste qui a beaucoup modifié ses positions – certains historiens des sciences décèlent un tournant aux alentours de 1801-1802, qui le fait basculer vers le transformisme : cf. Pietro Corsi, Jean Gayon, Gabriel Gohau, Stéphane Tirard, *Lamarck, philosophe de la nature*, Paris, PUF, 2006. Cet ouvrage donne également une bonne vue d'ensemble de la littérature secondaire sur Lamarck ; cf. également Pietro Corsi, *Lamarck. Genèse en enjeux du transformisme, 1770-1830*, Paris, CNRS Editions, 2000.

<sup>2</sup> Aussi le principe d'unité de composition organique renvoie-t-il toutes les formes vivantes, y compris donc les monstruosités, à n'être que l'expression ou le dépliement d'un plan commun, qui serait quelque chose comme l'Animalité.

<sup>3</sup> Sur ce point, cf. une note capitale d'I. Geoffroy Saint-Hilaire dans *Vie, travaux, op. cit.*, p. 350 : « On a voulu faire intervenir dans cette grande question et comme arguments décisifs, les résultats des expériences sur le

Geoffroy Saint-Hilaire conçoit le vivant en partie comme une citadelle intérieure qu'il peut faire jouer un rôle fort à l'influence des circonstances extérieures et envisager comme *possible* l'idée d'une transformation des espèces, d'autant plus qu'il va lire les fossiles comme autant de preuves du *passage* du temps, c'est-à-dire comme des jalons intermédiaires entre les espèces disparues et les espèces contemporaines. Là aussi c'est une différence avec Lamarck : tandis que la présence des fossiles faisait plutôt difficulté pour sa théorie transformiste<sup>1</sup>, E. Geoffroy Saint-Hilaire interprète, peut-être pour la première fois le plus clairement possible, leur présence dans le sens de la possibilité du transformisme. Mais il va aussi demander des preuves aux monstres.

### ***L'apport de la tératologie dans le débat***

#### *a) Asseoir le principe d'unité de composition organique comme principe scientifique*

La tératologie apporte dans ce débat trois choses. La première chose est décisive dans la confrontation du structuralisme morphologique au fonctionnalisme. Si ce dernier met en avant les fonctions, c'est parce qu'il charge l'adaptation de jouer le rôle principal du mécanisme causal. Or les monstres suspendent la logique de l'adaptation<sup>2</sup> : ce sont des êtres,

---

*croisement des espèces*. Ces expériences sont d'un grand intérêt, et peuvent conduire à des conséquences importantes, mais d'un autre ordre. Admettons que deux espèces ne puissent donner naissance, par leur mélange, à un type intermédiaire persistant : qu'y a-t-il à conclure de l'impossibilité de créer ainsi, *subitement et brusquement*, de nouvelles espèces, contre la possibilité de modifications *graduellement et lentement* produites dans l'organisation d'une espèce *sous l'influence des circonstances extérieures* ? » I. Geoffroy Saint-Hilaire ne semble pourtant pas avoir conscience d'une difficulté ici. Car l'anomalie, l'écart, par une cause perturbatrice, peut surgir assez brusquement, si nous anticipons ici les analyses que nous ferons au chapitre suivant sur la causalité tératologique. Or, dans la mesure où E. Geoffroy Saint-Hilaire fonde la possibilité du transformisme sur le surgissement même de l'écart et de l'irrégulier, inévitables dès lors que les êtres vivants sont confrontés aux circonstances extérieures, instables et parfois imprévisibles, comment affirmer la possibilité de modifications graduellement et lentement produites ? Dareste paraît bien plus conséquent en affirmant clairement la discontinuité des transformations. Franck Bourdier rappelle, du reste, au début de son article « Lamarck et Geoffroy Saint-Hilaire face au problème de l'évolution biologique » que Lamarck « admettait des transformations des espèces infiniment lentes et Geoffroy, au contraire, des transformations brusques » (p. 311). Les deux affirmations ne s'opposent peut-être pas si l'on songe à distinguer le point de vue de la variation et le point de vue de l'évolution. Il est clair que la variation est brusque chez Geoffroy Saint-Hilaire, tandis que les modifications internes, chez Lamarck, ne se font que lentement. Mais qu'une variation soit brusque, il ne s'ensuit pas nécessairement que l'apparition d'une nouvelle espèce le soit aussi. L'influence des circonstances extérieures peut être très graduelle, dans la mesure où elle élimine beaucoup des produits issus des variations brusques, de sorte que l'apparition d'une nouvelle espèce peut bien réclamer beaucoup de temps. On sait que Darwin fera de la modification graduelle et lente l'un des points majeurs de sa théorie ; mais, bien sûr, pour lui, le principe de transformation n'est pas l'influence des circonstances extérieures alliée à un *nisus formativus*, mais la seule *sélection naturelle*. Sur cette difficile question du rôle des circonstances extérieures chez E. Geoffroy Saint-Hilaire, nous renvoyons, une nouvelle fois, à l'article de Goulven Laurent « Le cheminement d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) vers un transformisme scientifique », *op. cit.*, pp. 66-70.

<sup>1</sup> Si le transformisme de Lamarck s'appuie sur une tendance à la complexification des espèces, il y a une coexistence entre les espèces simples et les espèces complexes (du fait des générations spontanées) : Lamarck ne parvient pas à rendre compte de l'extinction d'espèces. Comme l'analyse Pichot, « paradoxalement, les fossiles, qu'on considère habituellement comme une preuve paléontologique de l'évolution, sont une difficulté dans la thèse transformiste lamarckienne », *Histoire de la notion de vie, op. cit.*, p. 654. Sur cette difficulté, cf. plus généralement pp. 654-658.

<sup>2</sup> Nous tirerons toutes les conséquences métaphysiques de ce point dans notre seconde partie, principalement aux chapitres VII et VIII.

parfois viables, souvent non viables, qui n'accomplissent pas, ou mal, les fonctions adéquates. Mais en ramenant leur organisation aux lois de la nature et en montrant une certaine régularité dans leur structure morphologique, c'est-à-dire une constance dans leur organisation par rapport aux êtres normaux, ils dévoilent le rôle majeur des contraintes structurales. Les fonctions adaptatives sont en fait des masques dissimulant les caractéristiques fondamentales que sont les relations structurales entre les éléments organiques. Elles sont « une sorte de placage sur l'archétype »<sup>1</sup> permettant l'adaptation aux différentes circonstances extérieures et expliquant du même coup la diversité des organismes réels. Les monstres permettent de lever ce voile de l'adaptation pour toucher le fondamental. Ils présentent ainsi une sorte d'épure du principe de l'unité de composition. Mais si tel est le cas, nous retombons à nouveau sur ce paradoxe déjà formulé à maintes reprises : si le monstre est comme une épure du principe de l'unité de composition, comment se fait-il que cette épure se présente sous une forme anormale, comment se fait-il que le monstre, s'il suit bien un ordre et une régularité qui le rattachent aux êtres normaux et ne le sortent pas de la nature, soit précisément un *monstre* ? Faut-il dire qu'est monstrueux l'organisme qui n'est pas adapté à son milieu ? Ce serait, dans le cas des monstruosité, réinvestir l'adaptation d'un poids causal de première importance au sein d'une théorie qui cherche au contraire à mettre en lumière des lois morphologiques indépendantes de l'adaptation. En toute rigueur, s'il y a des monstruosité, il convient de rechercher leurs causes du côté des lois morphologiques, du côté du principe de l'unité de composition. Ce que fera E. Geoffroy Saint-Hilaire avec la théorie de l'arrêt de formation ou de développement.

La seconde chose que la tératologie apporte est, comme on l'a déjà vu, qu'elle se veut le lieu de l'épreuve décisive de toutes les lois qui se prétendent naturelles, et cela parce que la monstruosité n'est précisément pas soumise à d'autres lois que celles-ci :

Admettez-vous, au contraire, que les Monstruosité ont aussi leurs lois ? Considérez-vous ces lois comme réductibles aux lois de l'ordre normal ? Par cela même, vous faites tomber la barrière qui s'élevait devant la tératologie : la connaissance des derniers peut et, dès lors, elle doit devenir le complément de celle des premiers. Dans la discussion de tous les problèmes de la science, désormais unique, de l'organisation animale, les faits anormaux interviennent avec une autorité égale à celle des faits de l'anatomie et de la physiologie ordinaires ; et la tératologie acquiert le droit de déclarer douteuse toute loi, en dehors de laquelle resteraient les Monstruosité, et fausse toute conséquence prétendue générale que l'étude de celle-ci contredirait formellement.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> S. J. Gould, *La structure de la théorie de l'évolution*, op. cit., p. 451.

<sup>2</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux*, op. cit., pp. 276-277. Voir aussi E. Geoffroy Saint-Hilaire : « Un autre secours inespéré, qui est aussi venu également assurer ma marche, m'a été fourni par mes études sur les monstruosité. Tous les faits de variation que la série des êtres m'avait offerts, la monstruosité me les a aussi donnés dans une correspondance suivie et en quelque sorte régulière, au moyen de ses anomalies qui se répètent sous tant de formes diverses dans le cercle des développements d'une seule espèce », *Principes de philosophie zoologique*, op. cit., p. 218.

Or E. Geoffroy Saint-Hilaire a parfaitement conscience, quand il aborde les monstres, de vouloir tester sa méthode et sa nouvelle théorie<sup>1</sup> ; or cette dernière arrive bien à rendre compte des anomalies. Par là, elle élève les anomalies à des objets de science et elle constitue ainsi la tératologie. « Mais où Geoffroy Saint-Hilaire ne cherche qu'un complément de démonstration, il trouve une science tout entière à créer. »<sup>2</sup> Alors ne peut-on pas reprocher comme une pétition de principe : la tératologie vient confirmer la théorie d'E. Geoffroy Saint-Hilaire précisément parce qu'elle est rendue possible par elle ? On peut ainsi rétorquer que la tératologie n'est qu'une certaine *interprétation* des faits anomaux ou monstrueux dans le sens d'une théorie précise, mais non la mise en lumière que cette théorie soit la formulation exacte et objective des lois qui les commandent.

Il est évident, si l'on se réfère aux trois périodes historiques que dégage I. Geoffroy Saint-Hilaire, que l'étude des monstres devient scientifique lorsqu'elle se dégage de l'interprétation des faits pour en rester à leur description – description à partir de laquelle vont pouvoir se *lire* telles quelles les lois de la nature<sup>3</sup>. Car l'interprétation ne laisse-t-elle pas trop de place ou trop de prise à l'imagination et à la liberté vis-à-vis des données ? La période scientifique n'exige-t-elle donc pas une évacuation de toute interprétation ? Cependant, la dimension interprétative ne sera jamais complètement écartée, et on la verra au fur et à mesure de notre lecture ressurgir. En d'autres termes, il n'est pas sûr du tout qu'I. Geoffroy Saint-Hilaire ait réussi à expulser hors de la tératologie toute dimension interprétative<sup>4</sup>. Néanmoins, à cette critique selon laquelle la tératologie serait en fait basée sur une pétition de principe, il va opposer un point majeur.

C'est, nous y reviendrons plus en détails<sup>5</sup>, la tentative de classification des anomalies en général et des monstres en particulier. Classer est l'un des gestes scientifiques fondamentaux, car il implique que l'on différencie et que l'on rapproche, que l'on sépare et que l'on regroupe, bref que l'on établisse des liens et des rapports entre les êtres. Dès lors, la classification induit que l'on saisisse la nature exacte de ces liens et rapports afin que les regroupements, les classes, les genres, les espèces, c'est-à-dire toutes les catégories taxinomiques, correspondent à la réalité de la nature. Mais qu'est-ce qui nous assure que cette

---

<sup>1</sup> « Je venais d'imaginer une nouvelle méthode de détermination tant des organes que de leurs matériaux constitutifs, et il me parut que j'en connaîtrais mieux toute la valeur comme moyen d'investigation, si je parvenais à en faire l'essai sur ce qu'il y avait dans la nature de plus désordonné », *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines, op. cit.*, p. 540 ; ou encore : « toutes mes recherches tendent constamment à l'établissement de cette proposition fondamentale, *l'unité de composition organique*. On a vu plus haut que je n'ai examiné les monstruosités qu'afin de vérifier si dans ces désordres d'organisation les principes sur lesquels se fonde *ma méthode de détermination* seraient susceptibles des mêmes applications qu'à l'égard de tous les autres cas des diversités normales », p. 404.

<sup>2</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux, op. cit.*, p. 254.

<sup>3</sup> « Décrire en pareil cas, c'est se livrer à un travail de détermination, et c'est toujours ce qui devient nécessaire, quand on se propose de faire connaître une nouvelle façon d'être de l'organisation : décrire, c'est peindre par la parole, et il est de toute nécessité que l'on acquière, avec netteté, l'idée de l'image qu'il s'agit de transmettre à d'autres », E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines, op. cit.*, p. 165.

<sup>4</sup> Nous réservons l'examen de cette question au chapitre v.

<sup>5</sup> Cf. *infra* chapitre IV.

correspondance est juste, autrement dit que les principes qui commandent la classification sont les lois mêmes de la nature ? Ceci : que la classification devance les faits, qu'elle prévoie des catégories qui sont encore vides de faits réels, mais pour lesquelles elle s'attend qu'il y en aura, ou qu'il y en a eu, mais qui n'ont pas été portés à notre connaissance. Si ainsi elle peut prévoir, c'est bien qu'elle a saisi les rapports réels entre les êtres, c'est bien qu'elle est une *méthode* et non un *système*, en d'autres termes, c'est bien qu'elle est *objective* et non *arbitraire*. Si elle est objective enfin, cela ne peut être dû qu'au fait que les principes qu'elle met en jeu sont les principes mêmes de la nature<sup>1</sup>. C'est la raison profonde pour laquelle I. Geoffroy Saint-Hilaire continue les travaux tératologiques de son père sur le terrain de la classification : réussir était ajouter une démonstration aux démonstrations de son père.

Les faits tératologiques tels qu'ils sont décrits et tels qu'ils sont expliqués ne sont pas des faits *interprétés*, parce qu'ils sont classés dans une nomenclature par une méthode. Bref, ce sont des faits scientifiques à part entière. Dès lors, ils peuvent être convoqués dans le débat sur les analogues, et c'est donc la troisième chose d'importance que permet la tératologie : d'amener des faits précis et bien définis. Et ce qu'I. Geoffroy Saint-Hilaire va amener dans le débat, c'est précisément l'existence des anomalies par excès de développement. Relisons toute la séquence argumentative :

Meckel a déjà essayé de démontrer que les déviations organiques résultent souvent d'un développement ultérieur des formations normales ; en d'autres termes, qu'elles sont souvent de véritables excès de développement. Mais il ne donne de son opinion qu'une démonstration très-obscur et surtout très-peu constante, déduite d'une courte comparaison entre les deux moitiés droite et gauche du système vasculaire ; et je croirais devoir encore considérer les excès de formation<sup>2</sup> comme très-douteux, si je n'en voyais l'existence attestée par des preuves beaucoup plus positives. Sans reproduire ici toutes celles que m'ont fournies mes études de détail sur les anomalies, je me bornerai à rappeler ici, soit l'analyse que j'ai faite des caractères de l'hermaphrodisme féminin, résultant manifestement de la combinaison de plusieurs hémitéries par excès de développement, soit mes remarques sur des cas d'ascension de la moelle épinière et de disparition de queue, constatés chez les animaux où ne s'observe pas normalement cette métamorphose, l'une des dernières que subisse l'embryon humain.

Il n'est donc pas exact de dire que la nature ait posé devant chaque espèce des limites que ses développements ne sauraient franchir ; et les organes peuvent, mais non avec la même fréquence, ou rester en-deçà du terme ordinaire de leur évolution, ou le dépasser. *Ainsi tombe l'une des plus graves objections que l'on pût opposer à cette hypothèse hardie et bien douteuse encore, mais assurément grande et féconde, qui, admettant le progrès dans les œuvres elles-mêmes de la nature, cherche, dans des espèces ou des races anciennes d'une*

---

<sup>1</sup> François Dagognet a bien mis en évidence cet enjeu de la philosophie anatomique d'E. Geoffroy Saint-Hilaire : « Supériorité de ce structuralisme nouveau et déjà prometteur : échapper enfin à la réalité, déduire et annoncer l'avenir. La combinatoire non seulement fixe un statut aux êtres, fonde leurs différences, mais elle peut également prévoir, à l'inspection des places vides ou des lacunes, l'existence de ce qui adviendra, la vérité des inconnus », « Haüy, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, Augustin P. de Candolle : une conception d'ensemble mais aussi un ensemble de conceptions », *Revue d'histoire des sciences*, 1972, t. 25, n° 4, p. 332.

<sup>2</sup> Geoffroy Saint-Hilaire est pris ici en flagrant délit d'incorrection terminologique. En effet, il a bien distingué un peu plus haut dans le texte les excès de formation et les excès de développement. Or, il n'est question ici que des excès de développement, donc il ne devrait pas employer « excès de formation », à moins qu'il ne le considère dans notre passage comme synonyme d'excès de développement, ce qui est contradictoire avec la distinction qu'il a pourtant faite.



*organisation plus simple, l'origine des êtres complexes qui peuplent aujourd'hui la surface du globe.*<sup>1</sup>

Dans ce texte se dessinent deux étapes argumentatives. Tout d'abord, il s'agit de s'assurer que les excès de développement existent ; puis, dans la foulée, de tirer les conséquences théoriques, certes prudentes encore puisqu'il n'en va que d'une « hypothèse hardie et bien douteuse encore », à savoir une vue génétique de la série animale. A Cuvier, il n'oppose ainsi pas exactement l'hypothèse lamarckienne transformiste, car il ne s'agit que d'une hypothèse, et encore bien douteuse, mais un petit fait : les excès de développement. Ce petit fait ne vient pas élever la *possibilité* du transformisme à un fait *confirmé* et *indubitable*, mais enlève un obstacle épistémologique majeur au transformisme : la présence dans la nature de *limites*<sup>2</sup> ne rend pas impossible l'idée que les espèces puissent se transformer. La tératologie ne vient pas trancher le débat, mais apporter des nouveaux faits qui l'orientent en ceci que chacune des théories en présence doit nécessairement en rendre compte.

*b) L'idée de limite et le problème de la finalité*

Il ne faut donc pas se méprendre sur le sens et la portée des limites qui innervent la nature : elles sont toutes franchissables (ce qui n'est pas le cas pour Cuvier, d'où l'usage du concept de hiatus) sans que la nature soit pour autant hors des limites. Car dans le dépassement d'une limite se rencontrent d'autres limites. Que la nature ne puisse pas tout dans les anomalies signifie qu'elle est toujours soumise à des limites même lorsqu'elle les dépasse<sup>3</sup>. Or dans les anomalies par excès ou par défaut de formation ou de développement, que s'agit-il au fond, de dépasser pour les excès, ou de ne pas atteindre pour les défauts ? Il s'agit d'un terme assigné à l'évolution des organes, des parties et de l'organisme dans sa totalité. Ce qui est manqué dans l'anomalie est la réalisation de cette fin, par arrêt ou bien par excès dans l'évolution ; ce qui est en revanche conservé est la direction même de l'évolution, à savoir l'orientation vers le terme normal.

Ainsi tout excès, comme tout défaut de formation, de développement, a ses limites et ses règles, parce qu'ils résultent d'un changement, *non dans la direction normale de l'évolution organique*, mais seulement dans le terme, trop rapproché dans un cas, trop reculé dans l'autre, où l'évolution s'arrête.<sup>4</sup>

Les anomalies mettent en pleine lumière la téléonomie des phénomènes vivants, où tout se passe *comme si* le terme exact était connu dès le départ : l'organisme se précéderait ainsi lui-même, ou s'anticiperait lui-même dans sa propre construction de lui-même. Geoffroy Saint-Hilaire, néanmoins, reste dans le domaine scientifique et évite soigneusement de tomber

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, III, pp. 415-416, nous soulignons la conclusion.

<sup>2</sup> On pourrait donc dire que les Geoffroy Saint-Hilaire et Cuvier s'opposent sur la manière de comprendre l'idée de limite.

<sup>3</sup> C'est ce dont a déjà parfaitement conscience E. Geoffroy Saint-Hilaire : « les monstruosité ne s'écartent des formes de leur espèce qu'en revêtissant celles d'une autre : une anomalie dans un cas retombe dans ce qui est de règle ailleurs », *Philosophie anatomique. Des monstruosité humaines*, op. cit., p. 403. Cf. également p. 173.

<sup>4</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 429.

dans la philosophie, car il ne s'interroge pas sur l'origine et la raison d'être de la présence d'une direction, d'un *nisus formativus* qui porte les organismes à aller vers eux-mêmes<sup>1</sup>. Mais il y a une leçon métaphysique à tirer d'ores et déjà des phénomènes monstrueux. Les monstres ne représentent pas le cimetière de la finalité et n'annoncent pas le règne du hasard<sup>2</sup>. Tout n'est pas possible dans les anomalies, voire même : tout ce qui est possible n'est pas nécessairement. Tout n'est pas possible en effet, car la limite fondamentale de la nature, la limite qui est au fondement de ses productions, et même qui la fonde elle-même, est la direction dans laquelle elle travaille. La nature est une *direction*, ou une visée, un pointer vers. Si E. Geoffroy Saint-Hilaire reprend à son compte le *nisus formativus* de Blumenbach, cela ne veut pas dire pour autant qu'il lui prête le sens fort d'un principe téléologique qui supposerait qu'une fin précède et fonde la tendance à la formation régulière. Dire de la nature qu'elle agit dans une direction déterminée ne signifie pas qu'on assigne à cette direction une fin prédéterminée, cela signifie qu'elle ne fait pas n'importe quoi. C'est pourquoi il est sans doute important de distinguer avec soin finalisme et finalité. Le finalisme consiste à élever l'idée de cause finale à un principe explicatif. Par exemple, telle est la fonction, tel est l'organe. Les Geoffroy Saint-Hilaire, en privilégiant le point de vue morphologique, cherchent à récuser le finalisme. Telles sont la forme et la structure de l'organe, telle est sa fonction. Toutefois, récuser le finalisme n'est pas récuser la finalité qui est plutôt de l'ordre d'un fait de la nature<sup>3</sup> ; c'est sur ce point que leur démarche ne peut pas être ramenée à celle des atomistes. Le problème est alors d'expliquer par une méthode non finaliste des phénomènes finalisés. Car dire des organismes qu'ils sont organisés à partir d'archétypes revient à introduire de la finalité, de même que faire une place à l'adaptation pour expliquer ensuite la diversité. Les monstres ne sont pas adaptés, et pourtant ils existent. Ils nient sans doute le finalisme comme principe biologique explicatif, mais pas la finalité, car ils ne sont pas des êtres dont on aurait jeté au hasard les éléments. Mais leur existence, pour possible qu'elle soit, n'est pas pour autant nécessaire car le surgissement des anomalies s'effectue avec le concours des accidents qui peuvent ne pas survenir, ou ne pas survenir dans des circonstances favorables. Aussi, si la direction est une constante nécessaire, c'est-à-dire si le fait qu'il y a une finalité au développement et à la formation, ou si l'on veut un terme, est une donnée permanente de la nature, en revanche, le cours de cette direction peut varier, ou dévier.

<sup>1</sup> On verra dans la seconde partie que l'interrogation sur les monstres apporte une réponse inattendue, puisqu'elle nous entraînera à dégager un plan de la vie où importe l'écart.

<sup>2</sup> « A cette question : qu'est-ce qu'un monstre ? la science répondait encore au commencement de ce siècle : Un jeu de la nature ; un être créé en dehors de toute règle, en l'absence de toute fin. Et la philosophie croyait pouvoir ajouter : C'est un *échantillon de ces lois du hasard* qui, selon les athées, doivent avoir enfanté l'univers ; *Dieu les a permis pour nous apprendre ce que c'est que la création sans lui* », Vie, travaux, op. cit., p. 259. Geoffroy Saint-Hilaire précise en note que les expressions en italique sont de Chateaubriand dans *Génie du christianisme*, citation qu'il a lui-même trouvée chez son père dans l'article « Monstre » du *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, op. cit., p. 150.

<sup>3</sup> Cf. Etienne Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris, Vrin, 2009, p. 46 : « Tenir la finalité hors de la science est une chose, la mettre hors la nature en est une toute différente. Au nom de quel principe *scientifique* peut-on exclure d'une description de la réalité un aspect de la nature aussi évident ? », et plus généralement chapitres I et II.

Ou, si je puis me permettre une autre comparaison pour rendre ma pensée avec plus de clarté, c'est un fleuve dont une avalanche aurait troublé le cours : les eaux heurtées par ce barrage ne perdent point pour cela de leurs qualités natives ; elles continuent, comme corps graves, à se renverser et à rouler les unes sur les autres, si elles sont répandues sur un plan incliné. Mais dès lors, au lieu d'un cours tranquille et suivi, elles sont en remous, et toutes aux conséquences de la nouvelle ordonnée qui les prive de leur régime ordinaire ; et, je puis ajouter, de leur condition normale ; ou elles refluent, si l'avalanche a comblé leur bassin, et s'extravasent dans les campagnes environnantes ; ou bien, s'élevant comme l'obstacle intervenu, elles lui deviennent supérieures, retombent par-delà avec fracas, et se gouvernent comme auparavant, ayant repris leurs allures accoutumées.<sup>1</sup>

Comme à son habitude, I. Geoffroy Saint-Hilaire va chercher dans les phénomènes les plus défavorables à sa position sa confirmation. Or, il y a un troisième type d'anomalies, celles « qui ne sont entièrement explicables ni par un arrêt ni par un excès »<sup>2</sup>. Il commence par noter qu'il ne peut pas « établir d'une manière générale la possibilité et la nécessité même de leur limitation »<sup>3</sup>, parce que les anomalies de ce type partagent entre elles, non des caractères positifs, mais négatifs : elles se reconnaissent par ce qu'elles ne sont pas, des arrêts ou des excès. Dès lors, elles sont très disparates les unes des autres au point de rendre difficile, voire vaine, la recherche de traits et considérations communs, parmi lesquels il y aurait une limitation. Quelles limites peuvent-elles avoir alors qu'elles sont de nature diverse ? Cependant, si l'on ne peut encore s'assurer *a priori* qu'il y a de telles limites pour elles, on peut constater que toutes celles qui sont tombées sous l'observation et l'étude particulière obéissent à de telles limites<sup>4</sup>. En effet, elles n'en continuent pas moins à suivre une direction précise, qui, si elle n'est pas tout à fait la direction normale, en est cependant dérivée. Et cette dérivée, ou déviation, est à son tour explicable par des causes accidentelles, sur lesquelles il faudra revenir.

Dans ces cas, et il en est de même de tous ceux qui peuvent en être rapprochés, on peut dire que, si les développements ne suivent pas exactement la direction normale, ils suivent du moins une direction, non seulement bien déterminée, mais *dérivée de la direction normale*, et que la théorie peut toujours ramener à celle-ci par des considérations très-simples.<sup>5</sup>

De la considération des limites des anomalies se dégage l'idée d'une nécessaire direction de la nature – direction qui peut être déviée ou canalisée par des accidents dans une voie qui ne la fait pas arriver à son terme normal. Il y a ainsi dans la production des anomalies une double causalité : une causalité accidentelle vient perturber une causalité pour ainsi dire naturelle et toujours agissante ou actuelle. Deux conséquences essentielles découlent de cette mise en lumière des limites propres aux anomalies.

<sup>1</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines*, *op. cit.*, pp. 106-107.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 429.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 429.

<sup>4</sup> « Mais ce que je ne puis faire ici pour leur ensemble, je l'ai fait à l'avance pour presque toutes en particulier ; par exemple, pour les hétérotaxies, dont la régularité, comme on l'a vu, ne le cède en rien à celle de la conformation normale elle-même ; et pour toutes les monstruosités composées, dont les organes tendent toujours à reproduire les conditions normales, et souvent même, abstraction faite de leur double origine, sont complètement normaux », *ibid.*, III, p. 429.

<sup>5</sup> *Ibid.*, III, pp. 429-430.

Rappelons que si les êtres anomaux obéissent aux lois de la nature et respectent des limites, alors ils ne sont pas le résultat d'un jeu de la nature, ils ne sont pas des êtres irréguliers. Or c'est au nom de cette prétendue irrégularité que l'on a refusé d'envisager la possibilité d'une classification à leur égard aussi rigoureuse que tente de l'être celle des êtres normaux. La singularité de chaque monstre émane de la contingence de son apparition – contingence qui rend impossible toute répétition, toute similitude et ainsi toute communauté de caractères. Mais en soulignant qu'ils obéissent aux lois de la nature et sont soumis à des limites, on rend possible leur classification.

Si la production des anomalies n'était soumise à aucune loi, et ne devait se renfermer dans aucune limite, il est évident qu'elles varieraient à l'infini, et qu'une classification quelque peu régulière des cas tératologiques serait de toute impossibilité. Loin de s'élever à la formation des classes et des ordres, on ne pourrait même arriver à l'établissement des genres : car, autant on observerait de cas, et presque autant on aurait à signaler de conditions nouvelles, la similitude de deux ou plusieurs êtres anomaux ne pouvant résulter dans cette hypothèse que de circonstances fortuites et nécessairement très rares.<sup>1</sup>

Ce qui rendrait ici impossible la classification est la dissémination des cas singuliers qui ne pourraient aucunement se rassembler, ou se subsumer si l'on veut, sous une catégorie taxinomique, n'ayant aucune propriété commune qui s'expliquerait par une nécessité structurelle. Or l'idée de limite a comme premier effet d'évacuer la possibilité de cette dissémination à l'infini : la nature ne pouvant pas tout, il est donc nécessaire qu'elle répète, sinon les individus eux-mêmes, du moins les structures sur lesquelles leur organisation est fondée. C'est cette répétition que la raison classificatoire veut repérer, autrement dit ce sont les ressemblances et non les différences qui d'abord l'intéressent. La limite, c'est ce qui, non seulement permet à la ressemblance de surgir au sein de la nature, mais, mieux, permet sa répétition. Le grand geste de la tératologie, c'est de dire que les anomalies se répètent, que l'apparition d'un cas monstrueux n'est pas nécessairement l'apparition d'une irréductible nouveauté, c'est mettre en évidence que l'existence des lois et des limites est la condition de possibilité de toute classification<sup>2</sup>. C'est dire aussi et surtout que jamais la nature ne joue.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 430.

<sup>2</sup> C'est en cherchant à déterminer les caractères de quatre espèces de podencéphales qu'E. Geoffroy Saint-Hilaire énonce la condition de possibilité de toute classification tératologique : « Ainsi les mêmes éléments, troublés dans de certaines limites quant à l'âge du fœtus, étant réunis à tous les autres éléments organiques abandonnés eux seuls à l'action du *nisus formativus*, donnent une répétition assez uniforme de caractères, ou les caractères du *genre* : chaque degré, en dedans de ces limites, donne à son tour des caractères plus restreints, bien moins généraux, ou les caractères de l'*espèce* ; quand le même degré ou le même âge, se reproduisant et amenant à tous égards une toute semblable répétition des mêmes formes, permet de saisir tout au plus ces nuances légères qui différencient tous les *individus* d'une même espèce », *Philosophie anatomique. Des monstruosité humaines*, *op. cit.*, p. 449. Nous retrouvons la même idée dans l'art. « Monstre » du *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, *op. cit.*, p. 117 : « ce retour des mêmes aberrations, en se faisant remarquer par la fixité de leurs caractères, semblant reproduire des formes aussi arrêtées que toutes celles de la zoologie normale, que les formes produites par la succession des êtres réguliers : à la place de l'organisation prédestinée, d'un arrangement conforme au type normal, c'est un autre ordre de régularités : c'est réellement une autre création que l'on peut et opposer et comparer aux développements toujours conditionnels de la première, à ces enlacements d'organes, à toutes ces formations incommutables qui composent le mouvement et qui assurent le retour périodique des productions régulières ».

Du moment, au contraire, où nous admettons, pour les variations tératologiques aussi bien que pour les variations de la zoologie normale, l'existence de lois et de limites précises, nous devons nous attendre à voir les déviations, bien loin d'être variables à l'infini, se renfermer dans un cercle en dehors duquel l'imagination peut encore concevoir, mais l'observation ne présente plus de nouvelles anomalies.<sup>1</sup>

### 3. La place de l'imagination et le rôle de la raison dans la tératologie

C'est sur ce point précis de la limite que se joue le rapport entre l'imagination et le monstre. Revenir sur le statut de l'imagination, c'est, pour I. Geoffroy Saint-Hilaire, dégager définitivement la tératologie de tout arrière-plan pré-scientifique. Son statut est assez complexe dans le sens où I. Geoffroy Saint-Hilaire ne semble pas reprendre le rôle traditionnel auquel on a assigné l'imagination. C'est que désormais nous sommes dans la période scientifique, et le mauvais usage de l'imagination en est affecté. Antérieurement, c'était le spectacle des anomalies qui provoquait l'imagination à enfler et exagérer l'étrangeté et la singularité exceptionnelle, quitte à tomber en effet dans le pur fantastique. Mais c'est parce que ce qui intéressait dans le monstre n'était pas tant ce qu'il était en lui-même que ce qu'il pouvait représenter pour l'esprit qui le contemplait non sans effroi : une machine à fabriquer des affects. Si l'imagination dépassait bien les limites, c'est que le réel en lui-même ne comptait pas – ou plutôt le réel n'était pas la réalité tangible du monstre, mais ce que ce dernier provoquait ou induisait : le réel, c'était l'imagination<sup>2</sup>. Il n'en va pas de même dans la période scientifique ; on assiste même à une sorte de renversement : ce n'est plus le monstre qui appelle l'imagination, mais c'est elle qui appelle et devance le monstre. Les déviations se renferment dans un cercle « en dehors duquel l'imagination peut encore concevoir, mais l'observation ne présente plus de nouvelles anomalies ». Dans la période fabuleuse, c'est à l'occasion d'êtres réels que l'imagination s'embrasait ; dans la période scientifique, l'imagination engendre d'elle-même les monstres. Le paradoxe est alors le suivant : il faut attendre la période scientifique pour que l'imagination soit productrice de monstres par elle-même et en elle-même, en puisant seulement dans son fonds propre. Autrement dit, c'est lorsque la raison fixe des limites aux monstruosité qu'elle libère l'imagination. Mais celle-ci n'attendait pour ainsi dire que cela : l'imposition de limites ! Car si la nature ne s'affranchit

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 430. Voir aussi ce passage : « Quel tératologue instruit voudrait essayer de rendre vie à un argument qui a pour prémisse la vieille erreur de la non régularité des êtres anomaux ? Comment contester l'existence, parmi les Monstres, soit unitaires soit doubles, de types parfaitement déterminés, se reproduisant plus ou moins fréquemment avec un ensemble de conditions identiques et quelques modifications accessoires ; d'où résulte précisément la notion de *caractères communs*, d'après lesquels ils pourront être groupés, et de *caractères spéciaux*, par lesquels on les distinguera ; en d'autres termes, la notion du *genre* et celle de l'*espèce* ? », I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Vie, travaux, op. cit.*, pp. 280-281.

<sup>2</sup> « Plus souvent les indications et figures des auteurs paraissent avoir pour sujets, non des monstres factices, mais des êtres purement imaginaires, ou inventés du moins à l'occasion d'individus dont les anomalies réelles n'offraient aucun rapport avec la conformation bizarre qui leur était attribuée. Ici se placent tous ces monstres moitié hommes et moitié animaux, ces monstres faits à l'image du diable, et tant d'autres dont on peut voir les hideux portraits dans tous les anciens recueils de tératologie », *Traité de tératologie*. III, p. 424.

pas des limites, il est dans la nature l'imagination de le faire. Elle est affabulatrice à cause de la présence des limites, et non pas malgré elles ; elle peut ce que ne peut pas la raison : concevoir au-delà des limites. Aussi est-il faux de penser que le sommeil de la raison enfante des monstres, car dans le sommeil les limites sont annulées ; c'est la vigilance de la raison qui représente plutôt la condition de possibilité d'une imagination sans limites, car pour être sans limites il lui a bien fallu rencontrer et annuler des limites. Or ne pouvant d'elle-même poser des limites qu'elle niera dans le même mouvement, elle les rencontre devant elle, à l'extérieur d'elle, posées par autre chose qu'elle. Et ce qui pose les limites ne peut être que la faculté qui a en vue l'ordre des choses, à savoir la raison, car les limites sont factrices d'ordre et d'ordonnement<sup>1</sup>.

Que peut la raison exactement ? Elle fait le constat d'une part que les anomalies suivent nécessairement des limites, elle observe d'autre part que le nombre de cas tératologiques est illimité ; dès lors elle en tire la conclusion que des cas doivent se répéter, c'est-à-dire avoir les mêmes limites qui les conduisent à adopter les mêmes formes. Or la raison est la puissance d'abstraire, qui n'est pas tant la généralisation que la subsumption de cas particuliers sous une catégorie qui en exprime les traits essentiels. Cette catégorie, c'est ici le type commun.

Dans cette hypothèse [celle que les déviations comportent des limites], dont la vérité est aujourd'hui incontestable, il n'est plus qu'un certain nombre de types dont la production soit possible, parce qu'il n'est qu'un certain nombre de types dont l'existence soit compatible avec les lois des formations anormales. Or comme d'un autre côté, le nombre des cas tératologiques est nécessairement illimité, comme il s'en présente chaque année une multitude, il doit arriver que plusieurs d'entre eux se trouvent *établis* sur un seul et même type, et se répètent pour ainsi dire les uns les autres.<sup>2</sup>

Dans la série tératologique comme dans la série zoologique, il arrive le plus souvent que plusieurs genres se lient entre eux par des rapports très intimes, se répètent plus ou moins manifestement les uns les autres, et par conséquent puissent et doivent eux-mêmes, sous un point de vue plus général, être considérés comme *établis* sur un type commun.<sup>3</sup>

Si l'on comprend parfaitement la nécessité de penser des types communs dès l'instant où l'on met face à face des déviations limitées et des cas tératologiques en droit comme en fait illimités, l'ambiguïté réside dans leur statut logique. Sont-ils bien une généralisation à partir de caractéristiques communes *constatées*, ou bien sont-ils une construction de la raison qui permet *a priori* d'organiser et de classer les monstruosité, autrement dit de les *reconnaître* ? Bref, que recouvre ici le terme « établir » ? Ce problème n'est pas le problème classique interrogeant le statut *réel* des catégories taxinomiques : existent-elles dans la nature, ou pas ? Ce problème est celui de l'origine, empirique ou transcendantal si l'on tient absolument à nommer les protagonistes, du type commun. Par origine, n'entendons pas non plus l'origine de la découverte du type commun, ou de sa nécessité dans la théorie tératologique ; entendons

<sup>1</sup> D'où la difficulté qui sera la nôtre en conclusion à ce travail, lorsque nous serons amenés par l'ensemble de nos développements à définir une *autre* rationalité qui puisse transgresser les limites qu'elle pose sans pour autant sombrer dans l'imagination.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, III, pp. 430-431, nous soulignons.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 432, nous soulignons.

plutôt la manière dont il faut penser la priorité dans le rapport entre le type commun et les cas qu'il regroupe sous lui. Mais si des limites sont dans la nature, alors les types communs sont autant de cercles (pour reprendre l'image même d'I. Geoffroy Saint-Hilaire) dessinant les possibles de la nature. Les cas tératologiques n'engendrent pas le type commun, autrement dit ne le dessinent pas ; ils tombent sous des possibles imposés par des limites. Et de même que le cercle est défini par son centre, de même les cas tératologiques tournent autour d'un centre duquel ils sont plus ou moins éloignés selon les déviations et dérivations de la direction immanente de la nature. Que peut la raison, demandions-nous ? Elle peut précisément la mise en évidence de ces types ; et, de ce point de vue, ce n'est pas la tératologie qui est la plus féconde en nouveaux types, mais bien la zoologie. L'anomal est plus limité dans ses productions que le normal !

Ainsi, dès à présent, la découverte d'un nouveau genre est, contrairement à la croyance commune, un événement beaucoup plus rare en tératologie qu'en zoologie ; et si l'on ne peut calculer, pas plus pour l'une de ces sciences que pour l'autre, le nombre des types qui restent à connaître, on est du moins fondé à le supposer, dans toutes deux, inférieur au nombre des types déjà connus.<sup>1</sup>

La tératologie est une science dans la mesure même où elle met en évidence des limites, des types communs et des lois qui circonscrivent avec précision des objets propres. Les anomalies, et les monstruosité en particulier, ne sont plus dès lors des restes ou des résidus d'une science naturelle qui n'a pas réussi à embrasser sous une même législation l'ensemble des faits naturels ; elles ne sont plus ce qui fait exception. Au contraire, elles ne sont plus étudiées pour les différences qu'elles présentent, mais pour la possibilité qu'elles offrent toutes d'être ramenées à un type commun, donc à un ordre lui-même engendré. A ce titre, la tératologie présente un caractère doublement scientifique. En effet, d'une part la notion de type commun et l'idée d'ordre ouvrent la possibilité d'une classification des anomalies et, d'autre part, il va s'agir de se demander comment l'ordre tératologique est engendré. Les monstres entrent en science dès lors qu'ils perdent leur singularité au profit de caractères et de structures communes et dès lors que la théorie permettant de rendre compte de l'ordre qu'ils suivent permet de prévoir les monstres possibles mais non encore observés ainsi que d'engendrer artificiellement de nouveaux monstres. La tératologie engendre à son tour la tératogénie comme épreuve de sa scientificité, puisque c'est par elle qu'elle va mesurer le pouvoir de prédiction de ses théories.

Il ne fait aucun doute que le principe archimédien de la théorie tératologique est, aux yeux des Geoffroy Saint-Hilaire, la théorie de l'arrêt de formation ou de développement. Le problème est qu'il a seulement, mais c'est beaucoup, c'est déjà essentiel, déterminé la raison d'être des monstruosité, ou encore leur condition de possibilité. On a vu que celle-ci ne renvoyait nullement à un désordre principiel mais nécessitait la présence de l'ordre. Les monstruosité ne sont pas l'absence ou l'abandon des lois de la nature, ne sont pas non plus l'application d'autres lois, mais sont des effets des mêmes lois appliquées dans le contexte

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, pp. 433-434.

d'un arrêt de formation ou de développement. Il reste alors à comprendre ce qui provoque cet arrêt, et qui a pour effet de produire un *autre* ordre. Poser cette question, c'est commencer à se confronter au paradoxe qui n'a pas cessé de revenir : celui de comprendre comment on peut affirmer que les monstres sont des êtres réguliers tout en maintenant leur nature de « monstre ». Autrement dit, si nous sommes en possession de la raison des monstres, nous ne sommes pas encore au fait des causes qui les produisent. L'éclaircissement de ce point est d'autant plus important qu'il n'y a, après tout, science que par la connaissance des causes. En effet, « si (...) les êtres anomaux sont créés et formés par l'acte fécondateur selon les lois communes ; si leurs déviations sont les effets de troubles et d'empêchements survenus pendant le cours des développements ; si leurs causes sont seulement accidentelles (...), un autre sujet de recherches, *sujet important, immense, capital*, se présente aussitôt : la détermination de ces causes »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 508, nous soulignons. La définition qu'Aristote donne de la science vaut bien sûr pour Geoffroy Saint-Hilaire : « Nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière absolue, et non pas, à la façon des Sophistes, d'une manière accidentelle, quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit autre qu'elle n'est », *Les secondes analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, I, 2, 9-10, p. 7. Toutefois, il n'est plus question désormais de faire porter la connaissance sur l'élucidation d'une quelconque causalité finale.



## CHAPITRE III

### MONSTRES ET CAUSALITE

#### 1. Les difficultés d'une recherche des causes

##### *Un raisonnement particulier : l'induction*

L'étude étiologique des monstres présente plusieurs obstacles épistémologiques qu'il nous faut préalablement aborder. Tout d'abord, nous n'avons pas affaire, phénoménalement, aux causes mais aux effets. Le jeu des premières nous est caché, ce qui implique l'usage de l'induction. Induire, c'est ici remonter des effets aux causes, et cette remontée ne se confond en aucun cas avec une généralisation des effets.

La nature ne présente à notre observation que des effets, ou tout au plus, avec eux, leurs causes prochaines. De là suit la nécessité que toute notion approfondie de causalité soit pour nous le résultat, non de l'observation des faits, pas même de leur généralisation, mais bien d'une induction ; encore faut-il ajouter, d'une induction du genre le plus difficile et le moins sûr : car il s'agit ici, non de descendre des causes aux effets, mais contre le cours naturel des choses, de remonter des effets aux causes ; ce qui équivaut logiquement à deviner les prémisses d'un raisonnement par sa conséquence, au lieu de déduire la conséquence des prémisses.<sup>1</sup>

Geoffroy Saint-Hilaire<sup>2</sup> s'écarte délibérément de Buffon, pour qui l'histoire naturelle ne pouvait qu'être l'appréhension des effets les plus généraux de la nature. Mais cette induction n'a rien d'un mouvement évident de la pensée. Cela d'abord par la nature même de ce qu'elle est. La compréhension de ce que Geoffroy Saint-Hilaire entend par « induction » dans ce passage est assez difficile, dans la mesure où cela semble s'éloigner de la définition qu'il donne dans un autre ouvrage écrit ultérieurement : « Induire, c'est tirer d'un certain

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 472.

<sup>2</sup> Dans ce chapitre et le suivant, sauf mention contraire, il s'agira d'Isidore Geoffroy Saint-Hilaire.

nombre de cas particuliers, le plus souvent de faits, des conséquences générales »<sup>1</sup>. Cette définition est tout à fait classique, mais, dans le passage que nous citons plus haut, il n'est nulle question de cas particuliers, mais de causes et d'effets, ni non plus de généralisation. A le lire de près, on peut même constater que l'induction semble différer de la généralisation. Elle semble qualifier tout raisonnement scientifique qui ne s'appuie ni sur l'observation des faits ni sur leur généralisation. Ce raisonnement peut aller dans deux sens lorsqu'il s'applique aux phénomènes naturels. Soit il va des effets aux causes : il va ainsi du visible à l'invisible, de la surface à la profondeur, des résultats aux processus eux-mêmes. Soit il descend des causes aux effets. En termes logiques, Geoffroy Saint-Hilaire nous dit que, dans un cas, il s'agit de *deviner* les prémisses à partir des conséquences, et dans l'autre cas de *déduire* les conséquences des prémisses. Mais il semble bien que les deux constituent des genres de l'induction, même si le premier est d'un genre plus difficile. On aboutit donc à l'idée que la déduction est un genre d'induction ! Dans l'un on descendrait des causes aux effets, et dans l'autre on remonterait des effets aux causes. Mais on se tromperait si l'on pensait qu'ils sont symétriques. Car la nature du raisonnement, ou si l'on y tient la nature de l'induction, n'induit pas la même opération mentale : dans l'un, il s'agit de déduire, dans l'autre il s'agit de deviner. Déduire revient à déployer explicitement la conséquence contenue implicitement dans la prémisse<sup>2</sup>. Pour employer un autre vocabulaire, on est là dans le jugement analytique. Il en va tout autrement lorsqu'on devine. Deviner ne consiste pas à faire émerger ce qui était déjà là, il s'agit bien de faire apparaître une conclusion nouvelle, de faire un saut, de produire donc un résultat. L'analyse logique des conséquences n'induit pas la nécessité formelle des prémisses ; le résultat n'est pas contenu dans les données de départ ; bref nous avons affaire à un jugement synthétique.

Alors même que la nature de ces deux jugements diffère logiquement, pourquoi Geoffroy Saint-Hilaire use-t-il du concept d'induction de telle manière qu'il en efface la différence ? La raison, nous semble-t-il, est double. Premièrement, la différence entre les deux types de jugement vaut en logique, où il est question de prémisses et de conséquences. Or Geoffroy Saint-Hilaire cherche à préciser le raisonnement scientifique dans les sciences naturelles, où il n'est pas question de prémisses et de conséquences, mais de causes et d'effets. Que l'on cherche à déterminer l'effet d'une cause ou la cause d'un effet, on n'est jamais certain du résultat, même si cette incertitude est plus grande lorsque l'on remonte d'un effet à une cause. Car on ne peut s'appuyer ni sur l'observation des faits ni sur leur généralisation. Ni sur l'observation, parce que l'on vise à déterminer ce qui produit les faits et leur visibilité, ni sur la généralisation, parce que la cause dépasse en puissance les faits qu'elle produit. Or généraliser un fait, c'est étendre ses caractéristiques particulières, ou certaines, à

---

<sup>1</sup> *HGRO, op. cit.*, p. 369.

<sup>2</sup> « Le raisonnement est *déductif*, lorsque, des notions déjà acquises, on passe à des notions qui en sont les conséquences logiques ; c'est-à-dire, telles que, les premières étant admises, les nouvelles notions sont, pour ainsi dire, elles aussi, virtuellement admises », *ibid.*, p. 368.

d'autres en maintenant une homogénéité de nature. Généraliser un fait n'aboutit pas alors nécessairement à la détermination de sa cause, car celle-ci est peut-être capable de produire de tout autres faits de nature bien différente, si bien qu'elle est, en sa nature même, bien différente des faits qu'elle produit. Autrement dit, la cause n'est pas toujours homogène avec les effets qu'elle produit<sup>1</sup>, et c'est pourquoi il s'agit d'opérer un saut dans le raisonnement pour atteindre la cause ou l'effet, même s'il est vrai que ce saut, sans nul doute, est moins périlleux lorsqu'il consiste à descendre de la cause à l'effet, car il s'agit d'aller d'un plus vers un moins. Ce que Geoffroy Saint-Hilaire essaie de préciser avec l'idée d'induction, c'est bien l'ordre de la découverte scientifique.

Deuxièmement, s'il peut employer un concept large de l'induction, c'est que l'opération de deviner comme celle de déduire relève au final d'un même geste. Si déduire est expliciter les conséquences contenues dans les prémisses, alors c'est les rendre visible pour la raison. Remonter des effets aux causes, c'est aussi tenter de figurer dans l'élément de la visibilité ce qui se joue dans l'invisibilité de la nature, à savoir dans la profondeur des corps. Nous avons là deux opérations de la raison qui font passer de l'invisible au visible. Mais il est vrai que l'induction des causes à partir des effets prend à rebrousse-poil le mouvement naturel de la nature, puisque celui-ci va des causes aux effets. Ainsi l'ordre de la découverte n'épouse-t-il pas l'ordre de la nature : ce qui est premier dans l'un est dernier dans l'autre – c'est ce qui rend la recherche des causes si difficile dans les sciences et ce qui contraint les raisonnements scientifiques à produire des *résultats* et non de simples *conséquences* à partir des faits donnés.

### ***Le nœud de la tératologie et de l'embryogenèse***

Un autre obstacle épistémologique fort pour la tératologie est sa dépendance, dans la recherche étiologique des monstruosité, de la connaissance des lois embryogéniques. En effet, si les monstres sont compris essentiellement comme des arrêts de formation ou de développement, il est clair que l'explication de leur forme et de leur constitution doit renvoyer à l'action des lois embryogéniques qui vont continuer à agir sur la « matière vivante » modifiée par l'arrêt de formation ou de développement.

De plus, et pour ce qui concerne en particulier la tératologie, l'état présent de nos connaissances embryogéniques oppose de très-graves obstacles à la découverte des causes. Les anomalies résultent d'inégalités ou de circonstances insolites dans la formation et le développement des organes. Si les lois tératologiques dérivent des lois embryogéniques, et c'est ce dont nous ne pouvons désormais douter, il est trop évident que la découverte des causes des formations et des développements anomaux est en très-grande partie subordonnée à la connaissance des causes des formations et des développements normaux.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Georges Canguilhem et coll., *Du développement à l'évolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 35, où les auteurs voient dans ce point la tentative de dégager l'idée de la causalité de toute prégnance de la logique de la préexistence.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, III, pp. 472-473.

Il faut alors bien remarquer deux ordres de fait dans la formation des monstruosités. En premier lieu intervient ce qu'on pourrait nommer la cause occasionnelle, c'est-à-dire des « circonstances insolites » qui provoquent une certaine déviation du cours des lois embryogéniques vers une direction imprévue. Dans le monstre réside une part d'accidentalité. Toutefois, l'accident survenu ne suspend pas les lois embryogéniques, il ne fait que modifier ce sur quoi elles agissent, de telle sorte qu'elles continuent à produire ce qu'elles doivent produire de toute nécessité. Il appert que la connaissance de ces lois permettrait au tératologue de prévoir à partir de la cause occasionnelle ce qu'il en serait de la forme finale de l'être vivant. Mais leur connaissance manque, ou du moins reste tout à fait incomplète. Et cela pour une raison assez simple : c'est qu'elles échappent à l'observation. Certes leur effet final est éminemment visible puisqu'il est l'être vivant lui-même, mais la manière dont s'agence la matière vivante, les relations que les éléments organiques tissent entre eux, l'ordre temporel, tout cela est dissimulé à l'observation directe, de telle sorte que l'embryologie se confronte frontalement au problème de remonter des effets aux causes, étant entendu que les effets mêmes lui sont en très grande partie cachés.

Or non seulement cette connaissance nous manque encore presque entièrement, mais l'observation directe est encore loin de nous avoir fourni toutes les lumières que l'on peut attendre d'elle sur les premiers phénomènes de la gestation, sur les conditions organiques du très-jeune embryon, et sur les développements initiaux.<sup>1</sup>

A bien lire Geoffroy Saint-Hilaire cependant, il ne semble pas que l'observation ne puisse pas surmonter les difficultés ; si les lois embryogéniques nous restent encore en grande partie obscures malgré des progrès considérables dans ce domaine<sup>2</sup>, c'est parce que nous n'avons pas tout tiré des possibilités de l'observation directe. Mais le problème est de savoir ce qu'est, en ce qui concerne l'embryon, une observation *directe*. L'embryon se forme et se développe dans la profondeur du corps maternel, ou d'une enveloppe protectrice, qui le rend inaccessible au regard de l'homme ; et s'il se découvre à celui-ci, alors c'est le processus même de la formation, ou le développement, qui est stoppé de telle sorte que le regard manque encore le spectacle de l'embryon se faisant. Or si le monstre n'est rien d'autre qu'un arrêt de formation ou de développement, ne revient-il pas à être un témoin *visible* du passé embryonnaire ? « A l'idée d'êtres bizarres, irréguliers, elle [la théorie de l'arrêt de formation] substitue celle, plus vraie et plus philosophique, d'êtres entravés dans leurs développements, et où des organes de l'âge embryonnaire conservés jusqu'à la naissance, sont venus s'associer aux organes de l'âge fœtale »<sup>3</sup>. Le monstre peut lever en partie l'obstacle

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 473.

<sup>2</sup> A notre connaissance, ni Etienne ni Isidore Geoffroy Saint-Hilaire ne mentionnent la thèse embryogénique de Milnes-Edwards sur la différenciation histo-morphologique de l'homogène à l'hétérogène, qui s'inspire de l'embryologie de von Baer, mais qui ajoute l'idée d'une division physiologique du travail. En revanche, ils intègrent et tiennent compte des positions de Serres, principalement de son idée d'un développement centripète du fœtus et surtout, comme nous l'avons vu, de celle d'une progression dans son développement « dont tous les degrés sont en rapport avec ceux de l'échelle animale » (E. Geoffroy Saint-Hilaire, art. « Monstre » dans *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, op. cit., p. 124).

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 18, nous soulignons.

épistémologique de l'invisibilité de l'embryogenèse en conservant en lui et sur lui les vestiges du processus. Ce que P. Tort souligne à propos de Serres convient aussi aux Geoffroy Saint-Hilaire : « le désordre anatomique de l'organisation monstrueuse ne fait que traduire en *espace* l'ordre de la genèse de l'organisation normale, figée en l'un de ses moments »<sup>1</sup>. Ainsi le monstre fait-il au moins voir des effets sinon invisibles. C'est pourquoi l'embryologie peut considérer les monstruosité comme des objets privilégiés où se fait jour ce qui se joue dans la nuit de l'organisme.

Néanmoins, la difficulté ne fait qu'augmenter, car nous tombons dans une sorte de cercle vicieux. En effet, si l'embryologie compte sur la tératologie pour pouvoir accéder à son matériau à partir duquel elle va pouvoir dégager les lois de l'embryogenèse, la tératologie, à son tour, compte sur l'embryologie pour pouvoir lui fournir les lois à partir desquelles elle va pouvoir définir et rendre compte des monstruosité. En d'autres termes, l'embryologie fait appel à la tératologie pour lui fournir des monstres, mais cette dernière attend des résultats de la première une définition des monstres. Chacune a besoin de l'autre pour établir ses propres résultats, de sorte qu'elles semblent se paralyser mutuellement. On pourrait cependant faire remarquer que ce n'est pas au même niveau que l'une fait appel à l'autre. La tératologie fournit une matière d'étude à l'embryologie, tandis qu'elle lui demande les principes d'intelligibilité de son objet. Toutefois, la dépendance dans laquelle chacune se trouve vis-à-vis de l'autre constitue un nœud que la raison scientifique aura bien du mal à dénouer :

Jusqu'à ce qu'il soit dénoué, toute recherche sur les causes des formations soit normales, soit à plus forte raison anormales, pourra conduire à quelques aperçus partiels, mais jamais à des résultats complets et entièrement satisfaisant pour l'esprit.<sup>2</sup>

La mise en lumière de ces difficultés propres à la recherche étiologique conduit à deux conséquences. La première porte sur le contenu même du chapitre qui a pour objet les causes des anomalies. Il a pour titre exact : « Des causes des anomalies en général ». A première vue, il n'est pas question de laisser sous silence les lois qui gouvernent aux processus tératologiques malgré l'« état encore si imparfait de la tératologie »<sup>3</sup>. Se pencher sur les causes générales des anomalies, c'est se pencher sur les lois mêmes qui les régissent, lois qui renvoient inmanquablement aux lois embryogéniques. Mais c'est alors se confronter au nœud même que Geoffroy Saint-Hilaire a mis en évidence. C'est la raison pour laquelle ce chapitre est en fait un chapitre d'histoire des sciences où il n'est pas tant question de dire ce que sont les lois qui rendent intelligibles les monstruosité que de dire ce qu'elles ne sont pas. L'étude des causes générales est ainsi très largement négative, mais, à relater les hypothèses passées et les erreurs, on ne fait pas seulement qu'exposer la difficulté de la recherche, on élimine du même coup des hypothèses et des possibilités fausses. Dès lors, la recherche étiologique prend la forme d'un travail critique où se définit peu à peu le champ théorique dans lequel les hypothèses peuvent prendre de la valeur. C'est pourquoi Geoffroy Saint-Hilaire choisit le

<sup>1</sup> *La raison classificatoire*, Paris, Aubier, 1989, p. 153, nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, p. 473.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 473.

débat engagé, au sein de l'Académie royale des sciences de 1724 à 1743, entre Duverney puis Winslow d'une part et Lémery d'autre part comme le point archimédien de cette histoire : il fait basculer l'étude des monstruosité, sinon dans le champ de la science, du moins dans la voie y menant tout droit. Or ce débat a eu pour mérite d'envisager la possibilité que les monstruosité pouvaient être accidentelles et non renvoyer à une origine primitive, à un germe déjà monstrueux. En fait, c'est là l'objet véritable de ce chapitre : définitivement débouter la théorie des germes monstrueux.

On arrive ainsi, par toutes les voies, à la même conséquence générale, savoir : l'origine accidentelle et non primitive des anomalies. L'hypothèse des germes prédestinés à la monstruosité ne doit plus figurer aujourd'hui que dans l'histoire du passé de la science : au système contraire appartient son avenir.<sup>1</sup>

Mais comme l'autre alternative du débat est la théorie de l'accident, la seconde conséquence est alors que l'étude étiologique des monstruosité est celle des causes *accidentelles*. Mais en quoi l'accident peut-il être un objet de science ? Nous nous retrouvons devant une nouvelle difficulté qui a la nature d'un dilemme : ou bien la tératologie est une science qui cherche à découvrir des lois générales qui s'appliquent à l'objet qui est le sien, mais alors nous sommes mis devant ce nœud entre embryologie et tératologie qu'il est bien difficile de débrouiller; ou bien elle se cantonne dans le relevé des accidents qui provoquent les monstruosité, et le risque n'est-il pas alors de retomber dans le travers des traités présocratiques qui n'étaient qu'un catalogue de prodiges et de faits singuliers ? Bref, quel statut scientifique donner à l'accident<sup>2</sup> ? Plus généralement, quel rôle faire jouer au fait singulier en biologie ? La difficulté, qui dépasse le cadre de l'étude des monstruosité, est de comprendre comment la biologie peut devenir une science découvrant des lois générales alors que son matériau de départ est irrémédiablement des faits individuels<sup>3</sup>. Pour avoir une chance de sortir de ce dilemme, il faut en revenir au débat entre Winslow et Lémery, ou plus exactement il faut examiner comment Geoffroy Saint-Hilaire comprend ce débat.

## 2. L'accident dans la tératologie

### *Le sens du débat entre Winslow et Lémery*

Il ne fait aucun doute, comme nous venons de le souligner, que ce débat ouvre la possibilité d'envisager une origine accidentelle du monstre dans le contexte d'une domination

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 506.

<sup>2</sup> Il est évident que Geoffroy Saint-Hilaire va chercher à surmonter ce dilemme dans le cadre d'une rationalité scientifique maintenant l'idée d'accident. Nous verrons dans la seconde partie, essentiellement au chapitre VIII, que la prise au sérieux de la *singularité* du monstre, qui s'enracine du reste ailleurs que dans la déviation, va nous conduire, pour notre part, à l'envisager autrement que comme un accident et à proposer, en conclusion, un autre modèle de la rationalité que celui scientifique.

<sup>3</sup> « Qu'est-ce qu'une généralité, et surtout une de ces hautes généralités que nous appelons *lois* ? En biologie comme en toute autre science, une abstraction de notre esprit qui, dans une seule notion, comprend, résume, concentre une multitude de notions particulières. Et qu'est-ce qu'un *fait* biologique ? Un *résultat* seulement *individuel*, vrai peut-être du seul individu chez lequel on le constate, et seulement dans l'instant où on le constate », *HGRO*, *op. cit.*, p. 373.

sans partage de la théorie de la préformation des germes. Rappelons que cette théorie stipule que tout être est en fait déjà préformé dans la matrice du parent, et que le processus embryonnaire n'est rien d'autre qu'un développement de ses parties déjà organisées qui le fait passer de l'invisibilité à la visibilité, du germe à l'être complètement apparent. Le développement consiste donc en un agrandissement. S'il y a des êtres monstrueux, c'est qu'ils sont le fruit d'un développement d'un germe en lui-même déjà monstrueux. Les anomalies sont originelles et préexistent à la fécondation. Lémery ne rejette pas la théorie de la préformation des germes, mais il refuse qu'il puisse y avoir des germes monstrueux. Tout germe est bien formé, et s'il peut donner lieu à une anomalie ou une monstruosité, c'est que son développement a été victime d'une cause perturbatrice, d'un accident<sup>1</sup>. Le monstre est de l'imprévu. A vrai dire, le renvoi de la présence du monstre à un trouble du cours régulier du développement, voire même à celui qui opère lors de la fécondation, n'est pas une idée nouvelle, elle est même la plus ancienne, puisque Geoffroy Saint-Hilaire la voit en œuvre dès Empédocle et poursuivie ensuite avec Aristote et à la Renaissance jusqu'à Licetus dont il résume la position dans les termes suivants :

Toutes ces causes, vraies ou fausses, rationnelles ou absurdes, peuvent, si différentes qu'elles soient, se ramener toutes à une action exercée sur le produit de la génération au moment même où s'opère la conception. En voici maintenant plusieurs autres que Licetus indiquent plus ou moins explicitement comme agissant dans le cours de la gestation, et venant troubler le cours d'abord régulier des développements.<sup>2</sup>

Ce qui est nouveau avec Lémery, c'est d'une part la nature de la cause perturbatrice, qui est purement mécanique : il s'agit essentiellement d'un jeu de pression et de compression sur les germes normaux<sup>3</sup> – et non pas de cet entremêlement de causes plus ou moins rationnelles ou franchement irrationnelles, comme l'intervention du démon, ou l'imagination de la mère, ou encore l'union entre une bête et une femme. Il est manifeste que, pour lui,

---

<sup>1</sup> « Quoique les deux sentiments dans l'examen desquels nous allons entrer, ayant pour base, ainsi qu'il a été dit, le système de la génération des Animaux par les œufs, l'un des deux n'en suppose que d'une sorte, & l'autre en suppose de deux. Suivant le dernier, il y a des germes essentiellement monstrueux, comme il y en a de naturels ; les parties monstrueuses sont en petit dans leur germe, comme les naturels dans le leur, & les unes & les autres n'ont besoin que de développement, & d'un développement produit par les mêmes causes, pour paraître telles qu'on les voit ensuite.

Suivant le premier, qui n'admet qu'une sorte d'œufs, toutes les parties qu'ils contiennent sont originairement selon l'ordre naturel, & elles ne deviennent monstrueuses qu'après coup & par une espèce de hasard, c'est-à-dire, par le concours fortuit de causes accidentelles, qui trouvent d'autant mieux à agir sur le germe de l'œuf, que ce germe n'est qu'une espèce de glaire dont toutes les petites parties molles, délicates & flexibles, reçoivent & prennent avec la dernière facilité toutes les impressions extraordinaires qui leur arrivent (...) », Lémery, « Sur les monstres. Premier mémoire dans lequel on examine quelle est la cause immédiate des monstres » (1738), *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*, Paris, 1740, pp. 262-263.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 478.

<sup>3</sup> « Enfin si dans les cas simples qui ont été proposés, le système des germes originairement monstrueux est inutile, il n'a pas plus de lieu dans les cas plus composés, où l'union des deux Fœtus a passé jusqu'à leurs parties internes, car la même supposition qui a suffi pour les uns, doit suffire pour les autres. Si une pression modérée n'a uni que les parties externes des deux Fœtus, une pression plus forte, en forçant les obstacles, ira jusqu'aux parties internes, qu'elle confondra les unes avec les autres, & produira des arrangements monstrueux qui différeront suivant les endroits où se sera fait la pression, & suivant la force de cette pression », Lémery, « Sur un fœtus monstrueux », (1724) *Mémoire de l'Académie Royale des Sciences*, Paris, 1726, p. 53. Cf. aussi « Second mémoire sur les monstres » (1738), *ibid.*, 1740, p. 315.

l'enjeu des monstruosités est de justifier le bien fondé du paradigme mécaniste du discours scientifique. Si la monstruosité n'échappe pas au discours rationnel, c'est parce qu'elle peut être ramenée à l'action d'une cause mécanique et, de ce fait, être entièrement descriptible par la science<sup>1</sup>. Le système des germes originellement monstrueux est un abandon trop facile de la raison. « Il n'a été, dit Lémery cité par Geoffroy Saint-Hilaire, imaginé par les auteurs que pour épargner l'embarras de rendre raison de plusieurs faits compliqués dont la mécanique ne se présente qu'après avoir bien médité sur chacun de ces faits. »<sup>2</sup> Ce qui est nouveau d'autre part, c'est évidemment le contexte dans lequel Lémery fait ses propositions, qui est celui du mécanisme triomphant – mais qui ne triomphe que dans les limites qu'il s'est assigné. En effet, la théorie de la préformation des germes, si elle a reçu dans la seconde partie du XVII<sup>ème</sup> siècle des appuis émanant de l'observation microscopique, avec la découverte des animalcules et des « œufs » dans la matrice féminine, a surtout été élaborée face aux difficultés que le mécanisme rencontrait pour rendre compte de l'embryogenèse. En fait, elle est précisément ce qui assure au mécanisme son hégémonie en ne lui demandant pas d'expliquer l'embryogenèse<sup>3</sup>. Lémery ne remet pas en cause cet état de fait, puisqu'il se donne, comme tous les scientifiques de son époque, des germes préformés. En revanche, usant du rasoir d'Occam, il cherche à ne pas les multiplier plus que nécessaire<sup>4</sup> et à réduire ainsi le plus possible le domaine où le mécanisme est silencieux. C'est pourquoi l'hypothèse de germes originellement monstrueux est à rejeter, car le mécanisme peut rendre raison des monstres.

Ce qui intéresse Geoffroy Saint-Hilaire dans ce débat, c'est justement la reformulation de la théorie de la cause accidentelle dans ce contexte du préformationnisme. Winslow, qui ne cesse d'opposer à Lémery l'idée de germes originellement monstrueux, porte l'accent sur la grande régularité et l'harmonie des formes monstrueuses. Sous leur apparence dissonante, elles présentent un agencement d'organes et de parties qui restent concordants et complexes. Les deux exemples les plus frappants aux yeux de Winslow sont les monstres doubles et les

---

<sup>1</sup> « De plus n'est-il pas sensible que ce système [celui des germes originellement monstrueux] n'a été imaginé par ses auteurs que pour s'épargner l'embarras de rendre raison de plusieurs faits compliqués, dont la mécanique ne se présente qu'après avoir bien médité sur chacun de ces faits ? », « Sur un fœtus monstrueux » (1724), *ibid.*, 1726, p. 52. L'ignorance des processus mécaniques par lesquels les causes accidentelles agissent ne peut être invoquée ici contre le mécanisme : « C'est donc véritablement à tort qu'on prétend enlever aux causes accidentelles un grand nombre de faits monstrueux, sur cela seul qu'elles n'ont pu être reconnues dans ces faits par l'examen de leur mécanique. Tout ce que cet examen peut permettre & donnent lieu de conclure, c'est le défaut de nos lumières & de notre pénétration ; du moins n'en peut-on jamais tirer aucune conséquence contre le système des accidents », « Second mémoire sur les monstres » (1738), *ibid.*, 1740, p. 311. Dans la mesure où l'on trouve dans les monstres « le désordre, la confusion, le dérangement, la dépravation & l'abolition de différentes fonctions » (*ibid.*, p. 323), les causes qui produisent de tels effets doivent avoir le même caractère : le mécanisme assure une homogénéité entre la cause et l'effet, de sorte que les causes qui produisent de tels effets « extravagants », sont « par elles-mêmes aveugles & dispensées d'avoir un dessein », « ne voient ni ne savent ce qu'[elles] font », « Sur les monstres. Premier mémoire » (1738), *ibid.*, 1740, p. 272.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 489.

<sup>3</sup> Sur ce point, cf. principalement Jacques Roger, *Les sciences de la vie, op. cit.*, seconde partie, chapitre III, par exemple, p. 375.

<sup>4</sup> En plaçant « en même temps & dans les mêmes ovaires, des germes monstrueux & des germes naturels », le système des germes originellement monstrueux multiplie « sans nécessité les espèces », « Sur un fœtus monstrueux » (1724), *ibid.*, 1726, p. 52.



hétérotaxies, c'est-à-dire l'inversion complète de la place des organes par rapport à l'axe vertical du corps, le cœur par exemple se retrouvant à droite. Comment une cause purement accidentelle peut-elle produire une organisation aussi complexe et surtout aussi parfaitement agencée<sup>1</sup> ? Comme le fait remarquer Geoffroy Saint-Hilaire, l'argument de Winslow est un argument négatif : « l'impossibilité d'expliquer par des causes accidentelles survenues après la formation du germe, des déviations qui, pour s'écarter du type ordinaire, n'en présentent pas moins, dans la plupart des cas, une admirable régularité »<sup>2</sup>. Certes, Winslow apporte une réponse nuancée au fur et à mesure que le débat avance<sup>3</sup>, mais il maintiendra toujours l'idée selon laquelle l'accident ne peut donner lieu à une organisation aussi parfaite que l'est le monstre, et cela par principe. En effet, il comprend l'accident comme un facteur de désorganisation : comment donc peut-il donner naissance à de l'ordre et de l'organisé<sup>4</sup> ? En énonçant l'idée que le monstre doit renvoyer à des germes originellement monstrueux, Winslow met en avant le fait qu'il obéit aux mêmes lois de la nature que le reste des êtres

---

<sup>1</sup> A propos du *situs inversus*, Winslow conclut ses relevés anatomiques ainsi : « En examinant, & en considérant comme il faut, avec toute l'exactitude anatomique, la structure ordinaire de ces parties, & leurs connexions particulières, tant entre elles-mêmes, qu'avec les autres parties qui les environnent, je ne puis m'imaginer en aucune manière, comment la conformation générale de toutes ces mêmes parties à contre-sens se peut expliquer par le système des Monstres accidentels. (...) Car quel accident, quelle pression, quel mouvement irrégulier pourrait-on imaginer, qui fût capable de déplacer tous ces viscères, comme par un seul tour de pivot ou de broche, en les détachant de leur connexion primitive, & en leur donnant des attaches nouvelles, & cela sans déranger le diaphragme, & sans, pour le moins, tordre le Pharynx, l'extrémité du colon, les portions supérieures & les portions inférieures de l'Aorte & de la Veine-cave ? », « Remarques sur les monstres, à l'occasion d'une Fille de douze ans, au corps de laquelle était attachée la moitié inférieure d'un autre corps ; & à l'occasion d'un Faon à deux Têtes, disséqué par ordre du roi. Avec des observations sur les marques de naissance » (1733), *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*, Paris, 1735, pp. 376-377.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 487. Lémery avait déjà relevé ce point : « Elle roule, cette objection, sur ce qu'après avoir considéré avec tout le soin & toute l'attention possible la structure intérieure des parties d'un certain nombre de Monstres, on a cherché inutilement dans cette structure monstrueuse comment elle aurait pu être l'effet des causes accidentelles, & de ce qu'on n'a pu rendre raison en détail par le système des accidents, de ce qu'il y avait de plus particulier dans la structure monstrueuse de ces parties, on a cru être en droit d'en conclure que ces parties étaient originellement monstrueuses, & qu'elles ne le sont point devenues après coup & par accident, comme on le croit assez communément », « Second mémoire sur les monstres » (1738), *ibid.*, 1740, p. 307.

<sup>3</sup> Winslow reconnaît, à plusieurs reprises, que la théorie des accidents peut être convoquée à juste titre pour certaines monstruosité (par exemple, « Remarques sur les monstres », *ibid.*, 1735, p. 380, « Remarques sur les monstres. Seconde partie » (1734), *ibid.*, 1736, p. 473, « Remarques sur les monstres. Cinquième & dernière partie » (1743), *ibid.*, 1746, p. 350). Il refuse à Lémery la prétention de faire de la théorie accidentaliste la seule valable pour tous les cas de monstruosité : « j'ai exposé par un détail anatomique plusieurs difficultés au sujet de la prétention *absolue* de pouvoir expliquer évidemment par le système des Monstres accidentels, *toutes les conformations extraordinaires*, soit externes, soit internes, du corps de l'Homme, des Animaux, &c. & de bannir entièrement l'opinion de ceux qui *dans certains cas* admettent aussi l'extraordinaire originel », « Observations anatomiques sur un enfant né sans Tête, sans col, sans Poitrine, sans Cœur, sans Poumons, sans estomac, sans Foie, sans Rate, sans Pancréas, sans une partie des premiers Intestins, &c. Avec des Réflexions sur cette conformation extraordinaire » (1740), *ibid.*, 1742, pp.596-597, nous soulignons.

<sup>4</sup> Si des causes accidentelles agissent et perturbent la structure organique, on doit, demande Winslow, trouver des *traces* de leur action dans l'anatomie. Or, dans bien des cas, il n'y a aucune trace anatomique de leur action. Par exemple, parmi d'autres, « j'avais dit dans ma réflexion là-dessus que je ne comprends pas comment on peut expliquer par le système des monstres accidentels le grand écartement de ces os pubis, & pourquoi par la rencontre des deux germes ces os n'ont pas plutôt été détruits ou courbés en dedans comme ils auraient dû être selon le système des accidents, que séparés l'un de l'autre & renversés en dehors comme ils étaient, & et comme je les ai vus moi-même », « Remarques sur les monstres. Cinquième & dernière partie » (1743), *ibid.*, 1746, p. 348.

vivants, que son développement suit le même cours et la même régularité qu'eux. C'est pourquoi son grand mérite est, aux yeux de Geoffroy Saint-Hilaire, « d'avoir puissamment contribué à la démonstration de l'une des vérités fondamentales de la tératologie, la régularité des êtres anomaux »<sup>1</sup>. Mais si le monstre suit les lois et l'ordre de la nature, comment rendre compte de sa différence avec les autres êtres, comment expliquer qu'il diverge aussi manifestement d'eux ? Winslow se réfugie dans la différence originelle entre le germe normal et le germe anomal. Mais alors la difficulté devient une difficulté métaphysique et non plus seulement « physique ». En effet, pourquoi y aurait-il deux types de germe à l'origine ? Devant cette question de l'origine, Winslow est condamné à se référer à la volonté divine, à la fois toute puissante et absolument libre et, surtout, inconnaissable. La présence du germe monstrueux est rendue à la toute-puissance de Dieu, qui n'est pas soumis aux lois mêmes qu'il a créées, et à sa libre décision de créer ce qu'il veut. Si Winslow a mis au jour la condition de possibilité de la tératologie en ramenant le monstre à la régularité des lois, en revanche cette régularité même repose sur des vues métaphysiques et théologiques – alors même que Winslow prétend n'intervenir dans le débat qu'en anatomiste<sup>2</sup> – dont le paradoxe est de faire du bon vouloir divin le fondement de l'harmonie<sup>3</sup>. Paradoxe en effet, car cela n'est-il pas ramener les lois de la nature à une contingence fondamentale ? Lémery ne cherche-t-il pas finalement à « laïciser » cette contingence en l'assignant à l'accident ? Ce n'est plus à Dieu qu'il faut imputer la présence du monstre, mais à la contingence de l'accident dont l'action est entièrement mécanique. Lémery « a éliminé la métaphysique de la poursuite de la recherche sur les causes des monstruosité »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 488.

<sup>2</sup> « Par quel accident expliquerait-on le passage extraordinaire de la Veine ombilicale par-dessus la face supérieure ou convexe de la même grosse masse, & par-dessus tant d'épaisseur ? *Je le demande en Anatomiste* », *Remarques sur les monstres* » (1733), *ibid.*, 1735, p. 383.

<sup>3</sup> C'est ce que ne manque pas de faire remarquer Lémery à plusieurs reprises, et notamment en reprenant la comparaison de Dieu à un horloger : « Si, par hasard, un horloger habile, en faisant un bon nombre de Montres qui auraient toute la perfection possible, s'avisait de mêler ces Montres avec une certaine quantité d'autres qui feraient en différentes manières aussi mauvaises & aussi défectueuses par la bizarrerie & le vice de leur construction, que les autres auraient de bonté ; si de plus, ce n'eût point été par négligence ou par distraction, que les Montres mauvaises l'eussent été, mais de dessein prémédité, moyennant quoi les Montres mauvaises eussent coûté, pour les rendre telles, autant de peine & d'attention à l'Horloger que les meilleures ; que dirait-on du projet de l'Horloger & de l'Horloger lui-même ? C'est pourtant là le cas des œufs monstrueux mêlés avec les œufs naturels », « Second mémoire sur les monstres » (1738), *ibid.*, 1740, p. 319.

<sup>4</sup> Patrick Tort, *L'ordre et les monstres, Le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Editions Syllepse, 1998, p. 200. Sans être exhaustif, on trouvera d'autres présentations de ce débat dans Jean Rostand, « Coup d'œil sur l'Histoire relative à l'origine des monstres », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1955, vol. 8, n°3 ; dans Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., seconde partie, chap. IV, section 3 ; dans Annie Ibrahim « Métaphysique et anatomie au XVIII<sup>e</sup> siècle. La théorie des monstres accidentels dans les mémoires de Louis Lémery », *Recherches sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. 8, 1986 ; Aurélie Suratteau-Iberraken, *La contribution de Denis Diderot à la connaissance des monstres au XVIII<sup>e</sup> siècle*, thèse, Université Paris I, 1997, pp. 102-127.

## *La notion de l'accident dans la science tératologique*

### *a) Le statut de l'accident*

Cependant, Lémery n'a pas, tout autant que Winslow, accédé à la science de la tératologie<sup>1</sup>. Geoffroy Saint-Hilaire lui adresse pour l'essentiel deux critiques – en toute rigueur trois dans son texte, mais les deux dernières en forment en fait une seule –, la première qui concerne directement sa théorie explicative des monstruosité, la seconde qui touche aux présupposés philosophiques qu'elle induit. Si Geoffroy Saint-Hilaire souscrit à l'idée que les anomalies sont provoquées par des causes accidentelles, car c'est seulement par ce biais qu'elles sont accessibles à la science et ne versent pas dans la métaphysique, il reproche à Lémery, à l'instar de Winslow, de généraliser à tous les cas de monstruosité le mécanisme de pression et de compression. Par exemple, les germes normaux sont comprimés les uns sur les autres et finissent par s'unir, ce qui donne lieu à des monstres doubles. Le degré d'intégration des deux parties du monstre dépend de la force de la pression qui s'est exercée<sup>2</sup>. Geoffroy Saint-Hilaire souscrit entièrement à l'idée que les monstres sont produits par des troubles survenant dans le cours du développement du germe, mais il critique la prétention de Lémery à généraliser son principe d'explication reposant sur les effets de la pression à l'ensemble des monstres et de leurs anomalies. Un seul et même type de cause accidentelle ne peut rendre compte de la variété d'organisation des monstres, quand bien même cette variété reste, nous l'avons vu, limitée. La contradiction pour ainsi dire logique que décèle Geoffroy Saint-Hilaire est qu'on ne peut pas généraliser à partir d'une cause accidentelle. L'accident n'est pas généralisable.

En prétendant que les monstres sont issus de germes ou d'œufs d'abord normaux, produits seulement par un trouble survenu postérieurement à la fécondation, il soutenait une thèse excellente et dont la seule apparition dans la science était pour l'avenir le présage assuré de nombreuses et d'importantes découvertes. Mais il se trompait gravement, lorsqu'il voulait expliquer *toutes les circonstances* de l'organisation des monstres par la pression ou d'autres causes semblables.<sup>3</sup>

La seconde critique porte sur le statut de l'accident. Lémery était dans l'erreur

lorsqu'il admettait partout des *accidents*, ce mot étant pris bien plutôt dans son sens vulgaire que dans son acception philosophique ; lorsqu'enfin il était conduit par cette idée à ne voir dans les êtres anomaux que les produits aveugles et désordonnés du hasard.<sup>4</sup>

Derrière l'usage non philosophique que Lémery fait du terme « accident », Geoffroy Saint-Hilaire décèle le jeu du hasard ; l'accident introduit plus que l'irrégulier, le fortuit, ce qui entraîne la conséquence selon laquelle les monstruosité sont toutes uniques, toutes le fruit

<sup>1</sup> « Si, en effet, Winslow était engagé dans une fausse voie, si Lémery avait pris une route meilleure, il s'en fallait de beaucoup que sa direction fût complètement bonne », *Traité de tératologie*, III, p. 491.

<sup>2</sup> « Loin d'être le produit d'un germe unique primitivement double et monstrueux, un monstre double est pour Lémery composé de deux fœtus issus de germes normaux, mais appliqués l'un contre l'autre et réunis par pression. Si la pression est modérée, il n'y a, dit-il, d'union que par les parties externes ; si plus forte, l'union s'étend jusqu'aux parties internes », *Traité de tératologie*, III, p. 489.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 491, nous soulignons.

<sup>4</sup> *Ibid.*, III, p. 491.

de circonstances singulières qui ne se répéteront pas, toutes le résultat du désordre né de l'accident. Mais on peut faire remarquer d'une part que Geoffroy Saint-Hilaire ne précise pas le sens philosophique de l'accident qu'il a en tête et que, d'autre part, en faisant du jeu mécanique de la pression l'action même de la cause accidentelle, il n'est pas sûr que Lémery abandonne au hasard et au jeu aveugle la formation des monstres. Car la pression et la compression suivent des lois mécaniques – d'ailleurs Lémery souligne bien que, selon les degrés de la force exercée, l'organisation des monstres différera. Sans doute Geoffroy Saint-Hilaire retient-il dans sa propre critique quelque chose de la critique que les providentialistes adressaient au schéma explicatif de Lémery – notamment celle de Mairan qui usa du secours des lois de la probabilité. Pour qu'une organisation aussi intégrée que l'est celle du monstre – par exemple du monstre double – puisse surgir du choc, de la pression et compression des éléments organiques, il faut le concours de coïncidences si heureuses et de conjonctions tellement improbables que cela dépasse toute possibilité réelle. Mairan s'amusa à calculer le degré de probabilité qu'un doigt surnuméraire survint dans la théorie accidentaliste en tenant compte de toutes les conditions organiques :

Donc il faudra multiplier par l'expression numérique de tous ces éléments et de tous ces produits la difficulté représentée ci-dessus par quatre-vingts zéros précédés de l'unité, et par conséquent il faudra, comme on le voit assez, y en ajouter des centaines.<sup>1</sup>

Ce hasard aussi heureux est pratiquement impossible, de sorte que la formation par accident chez Lémery pointe trop vers l'absence de toute loi, vers le chaotique. Or cela rend impossible toute science qui cherche la règle, l'ordre, le général sous le particulier, la relation nécessaire. En disant comme Lémery que le monstre a une origine accidentelle, Geoffroy Saint-Hilaire ne veut nullement le ramener au désordre et à l'irrégulier ; il a en tête le sens philosophique du terme, à savoir ce qui n'est pas inhérent à la substance. Si le monstre est accidentel, cela signifie qu'il n'y a pas une essence du monstre, autrement dit dans le vocabulaire du débat, qu'il n'y a pas de germe originellement monstrueux. Le monstre aurait pu ne pas être ; l'accident renvoie dès lors à la contingence de circonstances qui l'ont produit. Mais cette contingence à son tour ne veut pas dire l'absence de toute loi, autrement dit, dans le vocabulaire de Geoffroy Saint-Hilaire, l'absence de tout plan organique.

Aussi le débat entre Winslow et Lémery est-il pour Geoffroy Saint-Hilaire un faux débat dans la mesure où les deux mettent au jour deux conditions essentielles à la tératologie : la régularité des monstruosité et la cause accidentelle qui les produit. L'accident ne peut être un objet de science que parce qu'il s'inclut dans la régularité de lois générales. C'est pourquoi Winslow donne le cadre général au sein duquel l'accident peut être appréhendé de manière rationnelle. L'origine accidentelle du monstre, en d'autres termes, n'est pas étrangère aux lois de la nature. Le tort de Lémery et de Winslow est d'avoir pensé leur exclusion réciproque. Dans cette perspective, l'accident est la circonstance malheureuse, mais non l'absence de

---

<sup>1</sup> *Sur les monstres*, Histoire de l'Académie Royale des Sciences, 1743, Paris, 1746, cité par Patrick Tort, *L'ordre et les monstres*, op. cit., pp. 198-199.

lois ; et ce qu'il s'agit bien de mettre au jour, c'est la manière dont il dévie la direction des lois qui, en continuant leur action régulière, va donner lieu à une autre organisation. Celle-ci n'est pas le résultat de la cause accidentelle et ne peut donc être expliquée par elle : la formation monstrueuse est entièrement déterminée et réglée par les lois de l'embryologie. En revanche, l'écart entre la norme et l'anomalie est causé par la déviation accidentelle. En bref, la synthèse que Geoffroy Saint-Hilaire opère entre Lémery et Winslow est rendue nécessaire par son projet même d'exhiber l'ordre de la déviance et du désordre monstrueux.<sup>1</sup>

*b) Expérimenter des monstres*

La tératologie va alors en partie avoir pour tâche de déterminer les causes accidentelles à l'origine des monstres, c'est-à-dire ces circonstances qui induisent une déviation, mais non un arrêt, du cours des lois. Ce que l'accident va venir troubler, ce n'est pas la *régularité* des lois, autrement dit leur nécessité générale, mais bien leur *direction* ou leur *cours*. Il ne modifie ni les lois ni la manière dont elles s'appliquent et se déroulent, mais seulement les conditions initiales dans lesquelles elles opèrent normalement. Répétons de nouveau que cette direction, ce cours des lois ne renvoie nullement à une quelconque causalité finale, mais correspond à un point très précis : l'unité de composition organique qui fixe à la fois les limites et les possibles de la nature de sorte à dégager un ordre naturel. La tératologie va chercher à dessein à produire des accidents, c'est-à-dire à introduire des facteurs de perturbation au cours du développement embryonnaire, afin de pouvoir établir les liens entre telle perturbation et telle forme monstrueuse. Mais encore une fois, elle ne peut compter sur ces liens que si elle fait la présupposition que des lois agissent de façon régulière et sans exception. La tératologie est naturellement une tératogenèse qui débout définitivement l'idée de germes originellement monstrueux en établissant des protocoles expérimentaux de variations des conditions initiales normales.

C'est, en effet, ce qui a lieu ; et l'on peut dire que la démonstration a été portée, à leur égard, au dernier degré d'évidence. On est venu jusqu'à pouvoir créer à volonté des anomalies chez les oiseaux en troublant de diverses manières leur développement pendant les premiers jours de l'incubation.<sup>2</sup>

Ce fut en premier E. Geoffroy Saint-Hilaire qui se lança sur cette voie. Il modifia, après un certain laps de temps, la chaleur d'incubation des œufs, il les secoua, il les perfora en différents points, il les tint dans une position verticale, soit sur la pointe la plus grosse, soit sur la pointe la plus fine, il les rendit plus ou moins imperméable à l'air<sup>3</sup>. Le constat fut le suivant :

L'effet constant de ces perturbations a été la production d'un nombre relativement très considérable d'anomalies, soit simples, soit complexes, parmi lesquelles je puis citer la

<sup>1</sup> Sur ce point, cf. Patrick Tort, *L'ordre et les monstres*, *op. cit.*, p. 226.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 500.

<sup>3</sup> Pour un compte rendu complet des expériences tératologiques d'E. Geoffroy Saint-Hilaire, cf. Jean-Louis Fischer, « Le concept expérimental dans l'œuvre tératologique d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire », *Revue d'histoire des sciences*, 1972, vol. 25, n°4, pp. 347-364.

triciéphalie, l'atrophie ou même l'avortement complet des yeux, l'éventration, la fissure spinale et diverses déformations.<sup>1</sup>

Mais il faut bien mesurer la portée de ces différentes expériences. Elles disent que des anomalies se produisent lorsque des facteurs perturbateurs surgissent et agissent après les premiers développements, et non au commencement même de la formation, puisqu'il y a un premier laps de temps où l'œuf est placé dans des conditions ordinaires. Or cette thèse n'est pas une conséquence ou une leçon de la tératogenèse, mais bien plutôt son présupposé. C'est à dessein qu'E. Geoffroy Saint-Hilaire a laissé ce laps de temps avant d'introduire des troubles, parce qu'il voulait vérifier une théorie qu'il a envisagée avant toute preuve expérimentale. La tératogenèse n'est que la mise à l'épreuve de théories élaborées par la tératologie.

Mon père avait procédé ainsi, non seulement afin de rendre plus décisifs les résultats de ses expériences, mais aussi parce qu'il considérait les anomalies comme les effets d'actions exercées bien plus souvent après les premiers développements de l'être qu'au commencement même de sa formation. Cette opinion était née chez lui d'une étude attentive des circonstances ordinaires des grossesses dont le produit est monstrueux ; mais il restait à en constater la vérité par des preuves positives et directes.<sup>2</sup>

Pour vérifier sa thèse, E. Geoffroy Saint-Hilaire mit en place ce protocole expérimental où il ne fit démarrer les perturbations qu'après les premiers développements, et il constata un nombre accru de monstruosité et d'anomalies. On peut donc dire que l'expérience confirme en fait deux idées : d'une part que l'origine des anomalies est accidentelle, d'autre part que cette origine intervient, non pas au moment même de la formation, mais seulement au cours du développement<sup>3</sup>. Geoffroy Saint-Hilaire fils va cependant venir nuancer cette position.

Gardons-nous toutefois de donner aux faits qui précèdent une portée plus grande que celle qui leur appartient rationnellement. N'allons point, par exemple, cédant à un entraînement exagéré vers le système des déviations accidentelles, conclure que les anomalies ont toutes, *et sans exception*, leurs causes dans des perturbations survenues dans le cours du développement.<sup>4</sup>

Geoffroy Saint-Hilaire se méfie grandement de toute généralisation dès lors que l'on touche aux causes des monstruosité. Mais quelle généralisation refuse-t-il au juste ici ? Ce qui fait système, et système légitime, c'est l'origine accidentelle du monstre ; en revanche, ce principe est épistémologiquement trop « faible » pour qu'il puisse fonder une généralisation à partir des circonstances de la déviation anormale. La perturbation ne fait aucun doute, mais sa nature, sa portée et surtout son application à d'autres cas ne peuvent faire l'objet d'une généralisation systématique. En d'autres termes, une perturbation qui explique telle anomalie

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 502.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, p. 503.

<sup>3</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire commença par des expériences où il modifia les circonstances dès la formation, ce qui engendra des monstruosité s'étendant à tout l'organisme. Or il s'occupait principalement à comprendre les monstres où seulement quelques organes étaient touchés d'anomalies. « Ce ne fut qu'après ces premières tentatives que je compris que, pour obtenir des monstres de la nature de ceux qui avaient jusqu'à ce jour occupé les anatomistes, c'est-à-dire des êtres dont la difformité fût restreinte à un seul organe, il fallait procéder sur des formations régulières dans le début, parvenir à l'improviste sur ces noyaux organiques, les blesser et sans doute dilacérer ou percer quelques enveloppes », *Philosophie anatomique. Des monstruosité, op. cit.*, pp. 512-513.

<sup>4</sup> *Traité de tératologie*, III, pp. 506-507, nous soulignons.

ne gage pas qu'elle puisse *toutes* les expliquer<sup>1</sup>. Geoffroy Saint-Hilaire ne nie cependant pas que la tératologie ne puisse pas procéder à des généralisations, mais parce que dans sa recherche des causes elle est confrontée aux difficultés que nous avons analysées un peu plus haut<sup>2</sup>, ses généralisations ne peuvent avoir le caractère absolu de celles qu'ont par exemple les lois de la nature. D'ailleurs, on se tromperait grandement si on concluait trop vite que les troubles n'interviennent qu'au cours du développement.

Une généralisation aussi absolue, aussi exclusive, non seulement ne ressort point des expériences et des observations que la science possède présentement ; mais elle ne pourra ressortir de ceux mêmes que la science acquerra par la suite : elle ne serait pas seulement douteuse, mais très certainement erronée.<sup>3</sup>

### c) *Le temps de l'accident*

Quand donc la perturbation intervient-elle pour donner lieu à une monstruosité ? La question semble subsidiaire, elle est en fait essentielle, car c'est de cette question que dépend une autre : quels sont les degrés de monstruosité ? Car il apparaîtra que les degrés d'organisation des monstres, c'est-à-dire leur plus ou moins grand écart par rapport au type normal, dépendent du moment où la perturbation survient. Or il n'y a aucun obstacle de principe à ce qu'elle ait lieu dès l'instant de la formation, et non plus au cours du développement<sup>4</sup>. Pour appuyer cette éventualité, Geoffroy Saint-Hilaire fournit deux preuves, qui posent toutes deux difficultés.

La première fait intervenir l'hérédité :

En premier lieu, il y a des anomalies qui datent, quant à leur cause, de l'instant même de la fécondation. L'hérédité paternelle, c'est-à-dire la transmission aux enfants des anomalies du père, en est la preuve certaine et évidente, puisque toute action du père sur le produit cesse nécessairement avec l'acte fécondateur.<sup>5</sup>

Evitons un contresens : Geoffroy Saint-Hilaire ne méconnaît nullement l'hérédité maternelle. Mais il veut montrer la possibilité, et même le fait, d'une perturbation dès la fécondation. Or prendre en considération les anomalies de la mère ne permet pas d'établir

<sup>1</sup> Aussi I. Geoffroy Saint-Hilaire ne peut souscrire à la conclusion de son père : « je crois qu'il n'est qu'une seule cause unique, générale et extérieure de monstruosité, qu'il n'existe qu'un seul mode pour faire dévier les formations organiques de l'ordre commun ; c'est quand le fœtus contracte des adhérences avec ses membranes ambiantes », *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines, op. cit.*, p. 531, nous soulignons.

<sup>2</sup> Cf. *supra* pp. 145-146 et p.149. La position d'I. Geoffroy Saint-Hilaire face au problème de la généralisation sera abordée *infra* p. 164 *sq.*

<sup>3</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 507.

<sup>4</sup> Parce que Camille Dareste fit plus que l'envisager et mit en place des protocoles expérimentaux cherchant à mettre en évidence les anomalies se produisant dès la formation, il fut l'artisan majeur au XIX<sup>ème</sup> siècle de la tératogénie. Il estime donc asseoir la théorie de l'arrêt de développement sur des bases plus solides et surtout plus générales en la faisant jouer dès la formation de l'embryon, à cette période où « la substance embryonnaire primitive, constituée entièrement par des matériaux homogènes, éprouve une série de transformations pendant lesquelles s'ébauchent peu à peu la forme générale de l'animal et la forme particulière de chaque organe ». C'est pourquoi « ces deux grands physiologistes » que sont Meckel et E. Geoffroy Saint-Hilaire, « qui n'avaient étudié les monstres qu'après leur formation, n'ont pu se rendre un compte exact de ce fait tératogénique » qu'est l'arrêt de développement (*Recherches sur la production artificielle des monstruosités, op. cit.*, respectivement p. 189 et p.190). Sur ce point, cf. également Bernard Duhamel, « L'œuvre tératologique d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire », *Revue d'histoire des sciences*, 1972, vol. 25, n°4, p. 342.

<sup>5</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 507.

avec certitude qu'elles sont héritées et donc survenues dès la fécondation, ou bien qu'elles sont apparues plus tard, au cours du développement intra-utérin. Le père a ceci d'avantageux que son action cesse avec l'acte fécondateur. Aussi, si une anomalie du père se retrouve chez l'enfant, elle est nécessairement apparue dès la fécondation. Le problème que pose cette preuve n'est pas au niveau du raisonnement, mais en ce qu'elle semble modifier la nature de la cause de l'anomalie. En effet, si transmission de l'anomalie il y a, par exemple le sexdigitisme, elle ne relève pas d'une perturbation accidentelle, mais montre plutôt une régularité à l'œuvre. On ne peut pas assigner ici une cause accidentelle, à moins de faire de l'anomalie du père la cause perturbatrice de l'acte de fécondation. Mais alors, on voit mal comment, dans notre exemple, le fait de posséder six doigts agit sur l'acte de fécondation et le perturbe – d'autant plus, évidemment, que manquent au XIX<sup>ème</sup> siècle les connaissances sur les mécanismes génétiques. Ou bien il faut supposer que l'anomalie du père est elle-même héritée, et l'on risque fort alors d'aboutir à une régression à l'infini, voire même à réintroduire subrepticement la théorie des germes préformés. Car se pose la question de la première apparition de l'anomalie. Dans l'état des connaissances, nulles, sur la génétique, cette question est au XIX<sup>ème</sup> siècle redoutable. Aussi, si l'on veut admettre que des anomalies puissent avoir leur origine dès l'instant même de la fécondation, n'est-on pas amené *dans ce cas-là* à abandonner l'idée d'une cause accidentelle ? Or il est clair que la méfiance de Geoffroy Saint-Hilaire porte sur la généralisation du *moment* de la perturbation, mais non sur le fait que cette perturbation est de nature accidentelle.

Si, au contraire, les êtres anomaux sont créés et formés par l'acte fécondateur selon les lois communes ; si leurs déviations sont les effets de troubles et d'empêchements survenus pendant le cours des développements, si leurs causes sont seulement accidentelles, *et c'est ce dont on ne peut plus douter présentement*, un autre sujet de recherches, sujet important, immense, capital, se présente aussitôt : la détermination des causes.<sup>1</sup>

Il faudra donc s'interroger sur la cause perturbatrice qui, tout en troublant l'acte de fécondation, permet la répétition de l'anomalie chez le descendant – ce qui revient à ce que l'accident rende possible la répétition et la régularité<sup>2</sup>.

La seconde preuve est tout aussi difficile, car elle semble introduire à nouveau l'idée de préexistence.

En second lieu, n'y aurait-il pas plus encore ? Et certaines anomalies n'auraient-elles pas leur première origine dans une circonstance antérieure même à la fécondation ? (...) Ce serait là, je l'avoue volontiers, une sorte de préexistence, mais une préexistence essentiellement différente de celle qu'avaient imaginée les anciens, aussi rationnelle que celle-ci est contraire à toutes les données actuelles de la science physiologique, et pouvant véritablement lui être opposée presque sous tous les rapports.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 508, nous soulignons.

<sup>2</sup> Pour cela, dans le contexte d'un postulat de l'hérédité des caractères acquis, l'accident tératologique doit être l'un des caractères sur quoi peut s'appliquer l'hérédité des caractères acquis, autrement dit doit être « promu » ou « sélectionné » comme l'un des objets sur lequel celle-ci s'exerce.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 507.



En quoi pourrait-il y avoir une idée de la préexistence plus rationnelle qu'une autre ? Et quelle donnée physiologique autorise la formulation d'une telle hypothèse ? Si préexistence il y a, elle ne concerne pas l'anomalie elle-même : elle ne serait pas déjà là comme, dans le préformationnisme, est déjà là l'embryon, sous forme de germe insensible, mais déjà tout constitué et qui n'attendrait que de croître. Ce qui préexiste à l'anomalie, ce sont les *circonstances* qui l'autorisent, autrement dit ce sont ses conditions de possibilité. Il se peut que l'environnement immédiat de l'embryon, œuf ou utérus<sup>1</sup>, ait une influence déterminante sur la formation de l'embryon, si bien qu'une anomalie survenue sur eux peut induire une anomalie dans la formation de l'embryon.

Qui oserait nier la possibilité, la vraisemblance même, que la cicatricule, telle qu'elle existe dans l'œuf avant la fécondation, ne puisse elle-même avoir été troublée et modifiée dans sa formation, et contenir ainsi en elle, si l'on peut parler ainsi, le principe de quelques-unes des anomalies qui apparaîtront par la suite.<sup>2</sup>

Dans ce contexte, on peut parler de préexistence, mais c'est une préexistence sans préformation. Car l'anomalie embryonnaire ne se précède pas elle-même – au risque sinon d'une incohérence théorique flagrante : comment pourrait-elle préexister alors que dans le même temps on refuse la préexistence de l'embryon ? Elle serait en quelque sorte sans support, et une pure entité métaphysique attendant qu'elle s'incarne dans un corps en formation. Mais l'on peut bien avancer en revanche que l'œuf ou l'utérus préexiste bien à l'embryon qu'ils vont accueillir, de sorte que si une anomalie les touche elle annonce bien une anomalie *possible* dans l'embryon.

Quoi de moins semblable en effet, quoi de plus contradictoire même, que la simple *préparation* par la mère non encore fécondée des *matériaux* de l'œuf, et la formation par le créateur de germes ou plutôt d'embryons imperceptibles, mais déjà complets, que la génération ne ferait plus qu'animer et accroître ?<sup>3</sup>

Si cette possibilité de l'anomalie précède la formation de l'embryon, alors on ne peut pas admettre que la formation de l'anomalie ne s'effectue que par une perturbation au cours du développement. Toutefois, Geoffroy Saint-Hilaire reste silencieux quant à l'efficace d'une telle possibilité : tout au plus dit-il sans autre forme de précision que des troubles ou modifications dans l'œuf ou l'utérus peuvent servir de *principes* à des anomalies futures. Est-ce à dire qu'une anomalie de l'utérus va causer à tout coup une anomalie chez l'embryon ? Entendons plutôt par principe l'idée qu'une anomalie puisse se rapporter aux circonstances qui la précèdent, c'est-à-dire aux matériaux nécessaires à la formation et au développement de l'embryon.

---

<sup>1</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, quant à lui, tient le placenta pour décisif dans la formation des anomalies : « On ne saurait être en effet trop bien convaincu de l'importance de sa considération. Les placentas, surtout au commencement de la grossesse, sont exposés à des difformités qui réagissent sur le fœtus : ils lui préjudicient bien moins sur la fin de la gestation, où, venant à se débrider, ils sont de plus en plus ramenés vers les formes de l'état normal », *Philosophie anatomique. Des monstruosité, op. cit.*, p. 227.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 507.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, pp. 507-508., nous soulignons.

Evidemment la question se pose de savoir ce qui cause les troubles dans l'utérus ou l'œuf. Parce que les anciens ont élevé la préexistence au principe auquel il faut tout référer, ils ont été amenés à postuler l'emboîtement des germes tout formés. Mais dans la mesure où Geoffroy Saint-Hilaire renvoie la causalité des anomalies à l'accident, il rompt d'emblée la possibilité de l'emboîtement. Les anomalies de l'œuf ou de l'utérus sont elles-mêmes le résultat de troubles et de perturbations. Aussi est-on toujours ramené dans la tératologie à une origine accidentelle des anomalies, soit directe, soit indirecte.

La présence de l'accidentel dans l'étiologie des monstres rend la généralisation délicate et ainsi difficile l'établissement d'une théorie. En fait, la difficulté d'élaborer une théorie générale et précise de la causalité des monstres est double. En premier lieu, le monstre n'échappant pas aux lois régissant le développement des êtres organisés, la tératologie dépend des découvertes et des avancées en embryologie. Ce n'est qu'en comprenant comment se forme l'embryon que l'on pourra comprendre comment se forme un monstre. C'est pourquoi la rationalité de la tératologie découle entièrement de la rationalité que construit l'embryologie, puisque c'est à elle qu'il revient de découvrir les lois du développement. En mettant au jour les lois à l'œuvre, l'embryologie peut prévoir ce qu'il en sera des cas particuliers qui se présentent à elle. C'est ce pouvoir de prédiction qui constitue la rationalité de la science. Or force est de constater que l'embryologie en est à ses commencements et présente encore de graves lacunes. Aussi

Tout ce qui est présentement possible, ou du moins ce qui me paraît l'être, c'est donc de poser à l'avance quelques faits, d'essayer quelques théories partielles, fragments inachevés d'une théorie générale que l'avenir produira ; c'est de placer quelques jalons sur les points déjà accessibles d'une route qu'il est interdit à la science actuelle de parcourir dans son entier.<sup>1</sup>

En second lieu, comment prédire des accidents ? Comment faire entrer l'accident dans la rationalité de la science ? Car, par définition, il n'est pas prévisible ni surtout prédictible. La notion d'accident vient renforcer la difficulté liée à l'individualité irréductible des faits biologiques. Si l'on peut arriver à surmonter par l'induction analogique le caractère individuel des observations et établir des rapports de causalité<sup>2</sup>, qu'en est-il lorsque ces faits individuels ont de plus la valeur de l'accident ? Certes, une fois l'accident donné, les lois embryologiques parfaitement connues dégageraient les points par lesquels l'embryon doit passer et dessineraient sa forme finale. Mais encore faut-il se donner l'accident. S'il revient à l'embryologie de découvrir les lois du développement, il revient à la tératologie de livrer les causes accidentelles possibles. Mais si tel est le partage des tâches, le caractère scientifique de la tératologie est contestable, pour ne pas dire illusoire. Les lois qui régissent son domaine sont les lois de l'embryologie et son objet propre est précisément ce qui l'interdit de s'élever à la rationalité d'une science. Dès lors, étudier les causes des anomalies revient à faire, non une science, mais une *histoire* générale. Le problème est de savoir d'une part ce qu'il en est du statut de cette histoire alors même que le geste de Geoffroy Saint-Hilaire est de fonder,

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 509.

<sup>2</sup> Cf. *HGRO*, *op. cit.*, p. 383.

comme nous l'avons vu au chapitre précédent, une science, et d'autre part ce qu'il en est de sa prétention à être *générale*.

### *Cause et histoire*

L'histoire est à renvoyer ici à son sens naturaliste, à savoir le relevé minutieux de tous les cas, une enquête et une description des causes. Mais de l'ambition d'une histoire générale, Geoffroy Saint-Hilaire n'en conserve que le geste, parce qu'il avertit très clairement qu'il ne sera question que d'« un simple résumé »<sup>1</sup>. En effet, les insuffisances de la théorie ne permettent pas de faire une histoire générale des causes des anomalies. En fait, cela est un peu plus complexe, car c'est plutôt parce que la théorie embryologique est encore en grande partie à constituer que la tératologie est amenée à être une *histoire*. La puissance d'une théorie, nous l'avons vu, réside dans sa capacité à prévoir. Dès lors, peu importe la connaissance des causes concrètes des cas particuliers si ces causes ont été indiquées comme étant possibles par la théorie et si celle-ci a finalement déjà circonscrit leurs effets. Mais tant qu'elle n'est pas complètement constituée et que donc la rationalité scientifique se trouve encore en défaut, sans doute faut-il en passer par le long et lent relevé des causes réelles des monstruosité. C'est pourquoi il n'est pas certain qu'il faille condamner sans autre forme de procès les traités sur les prodiges et les monstres qui ont fleuri à la fin de la Renaissance et qui se sont poursuivis. Certes, ils ne remplissent nullement les exigences de la rationalité, faisant trop de part au merveilleux et ne proposant pas un ordre systématique, mais, avec une certaine sûreté de méthode, ils cherchaient déjà à relever les causes possibles – même si la frontière entre les causes possibles réelles et les causes possibles irréelles étaient minces pour ne pas dire inexistantes<sup>2</sup>.

Pour mettre de l'ordre dans cette enquête sur les causes des anomalies, Geoffroy Saint-Hilaire établit une distinction, qui relève plus de la convention que d'une distinction réelle, entre les causes prochaines et les causes efficientes. Les causes prochaines désignent plutôt l'ensemble des conditions propres à l'état embryonnaire : environnement immédiat qu'est l'enveloppe ou l'utérus, nourriture, position de l'embryon par rapport au placenta, etc.<sup>3</sup> Les

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 509.

<sup>2</sup> « C'est principalement sur les causes efficientes des anomalies que les auteurs du seizième et du dix-septième siècle ont exercé leur imagination et accumulé des hypothèses bizarres et souvent absurdes, dont la conception, il faut bien le remarquer, n'est d'ailleurs pas entièrement dénuée d'une certaine logique. Les monstres étant, aux yeux des auteurs anciens, des êtres placés entièrement hors du plan général et des règles ordinaires de la nature, il y avait pour eux nécessité de recourir à l'action de causes merveilleuses, ou, pour le moins, étrangères à l'ordre naturel des choses. De là ces naissances anormales attribuées à des unions adultérines entre l'homme et la brute, par de déplorables préjugés que des malheureux ont plus d'une fois payés de leur liberté, ou même expiés dans les supplices. De là aussi l'intervention supposée de la divinité, créant des monstres pour l'étonnement ou la terreur des hommes, et celle du démon, ce principe du mal, presque partout placé après Dieu, par un accord singulier de la superstition grossière des peuples, de la plupart des religions, et de la philosophie de plusieurs sectes », *ibid.*, III, p. 532.

<sup>3</sup> « Toute inégalité dans la nutrition de l'embryon, toute différence en plus ou en moins par rapport à ses conditions ordinaires et moyennes ; toute altération dans son état de santé ; toute déviation un peu importante dans sa situation au sein de l'utérus, dans la disposition de ses membranes, dans la quantité des eaux de l'amnios ; toutes ces modifications et une foule d'autres, ou déjà observées, ou inobservées, mais indiquées par

causes efficientes relèvent des parents, et, note Geoffroy Saint-Hilaire, en particulier de la mère. La distinction est plutôt conventionnelle, en effet, car seules à proprement parler les causes efficientes sont les véritables causes, en agissant sur les conditions de l'embryon, de telle sorte que les causes prochaines ne sont que les premiers effets. Pour être plus précis, c'est parce que les causes efficientes modifient les conditions de l'embryon qu'elles ont les moyens d'agir et de modifier la forme embryonnaire même. La causalité prochaine n'est au final que le moyen par lequel la causalité efficiente manifeste sa puissance causale.

Celles-ci [les causes efficientes], comme l'indique leur nom, et comme on le verra, sont, à proprement parler, les causes véritables et essentielles : ce sont elles qui produisent les causes prochaines ; premiers effets devenant à leur tour causes de ceux qui suivent, et n'étant, par conséquent, dans la réalité, que ce qu'on nomme, en métaphysique, des *moyens*.<sup>1</sup>

Toutefois, Geoffroy Saint-Hilaire se penche de façon assez précise sur les causes prochaines, alors même qu'il reconnaît que là n'est pas la manifestation de la causalité véritable. La question est de savoir pourquoi. En fait, c'est ici que des théories tératologiques concurrentes jouent, et Geoffroy Saint-Hilaire est conduit à discuter de leur mérite respectif, avec cette prudence qui l'empêche de tomber dans le dogmatisme. Par exemple, comme tout être vivant, l'embryon est sujet aux maladies qui modifient ses conditions. Il apparaît logique qu'elles aient un rôle dans la formation des anomalies. Mais faut-il en conclure que *toutes* les anomalies peuvent être reconduites à des causes pathologiques ? Geoffroy Saint-Hilaire s'attache à critiquer l'idée selon laquelle « presque toutes les monstruosité de la tête et du rachis, et même l'acéphalie, [sont] regardées comme des désorganisations produites par l'hydrocéphalie ou l'hydrorachis »<sup>2</sup>. Il ne nie pas qu'elles n'aient pas un rôle à jouer dans la formation des monstruosité, mais il refuse absolument d'en faire un *principe général*. Car dès lors qu'on le prend pour base, le système d'explication qui s'ensuit se complique à ce point pour garder sa cohérence qu'il devient infidèle aux faits pour pouvoir continuer d'être fidèle à son principe de base.

A ces systèmes si compliqués, et il faut le dire, si invraisemblables, à ces systèmes que leurs auteurs eux-mêmes, malgré tout leur mérite et leur savoir, n'ont pu réussir à étayer d'un seul argument de quelque valeur, opposez l'explication que fournit la Théorie générale des arrêts de formation et de développement.<sup>3</sup>

Geoffroy Saint-Hilaire va également fortement nuancer la théorie causale de son père qui met en avant l'idée que les monstruosité « résulteraient d'adhérences établies chez le jeune embryon entre un ou plusieurs de ses organes et les membranes de l'œuf ou du

---

les prévisions de la théorie, ou même entièrement ignorées, tendent nécessairement, lorsqu'elles existent dans les premiers temps de la vie intra-utérine, à modifier les formations ou au moins les développements futurs. De là, dans le volume, dans la forme, dans la structure, dans la disposition, dans le nombre même des organes, des différences qui sont le plus souvent presque insensibles, mais qui, si les causes ont agi avec plus d'intensité, peuvent, les effets étant proportionnels aux causes, devenir très manifestes ; en d'autres termes constituer de véritables anomalies, soit seulement légères et locales, soit même graves et complexes. » *Ibid.*, III, pp. 510-511.

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 510.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, p. 512.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 520.

placenta »<sup>1</sup>. Il admet que cette explication est valable avec quelques modifications de détail dans certains cas, mais il refuse encore une fois d'en étendre la portée outre mesure.

Il me paraît également incontestable, que le système des adhérences embryonnaires n'est point applicable à toutes les anomalies, ce que son auteur lui-même a depuis longtemps et le premier reconnu, et qu'il l'est à une partie d'entre elles.<sup>2</sup>

Ce qui est manqué, c'est un système général de « causalité » - les guillemets indiquant de toute façon que la causalité n'est pas dans son plan adéquat, qui est celui de la causalité efficiente. D'ailleurs, les systèmes jusqu'à présent évoqués ne prennent en compte que les anomalies simples et les monstres par défauts. Or qu'en est-il des monstres composés ?

### *L'accident devant le défi de la généralité de la théorie*

Si Geoffroy Saint-Hilaire cherche à montrer le défaut de généralité des théories causales qui veulent rendre compte de la formation des monstruosité et s'il veut révéler la délicatesse d'une généralisation dans ce domaine de faits observés, il ne renonce pas pour autant à l'idée qu'une théorie générale, ou tendant à la généralité, puisse être élaborée, il ne renonce donc pas à faire de la *science*. Or l'ensemble de son ouvrage applique avec succès la théorie des arrêts de formation et de développement – succès qui l'élève dès lors à la généralité. Mais il convient alors de se demander ce que signifie « avec succès ».

A ces systèmes si compliqués, et il faut le dire, si invraisemblables, à ces systèmes que leurs auteurs eux-mêmes, malgré tout leur mérite et leur savoir, n'ont pu réussir à étayer d'un seul argument de quelque valeur, opposez l'explication que fournit la Théorie *générale* des arrêts de formation et de développement, et vous trouverez qu'elle a précisément tout ce qui manque aux premiers. Elle est simple, elle est vraisemblable au plus haut degré, et sa vraisemblance résulte de sa simplicité même. Elle repose sur les preuves les plus multipliées et les plus frappantes, puisqu'il y a toujours concordance entre la conformation anormale d'un organe et l'une des formes qu'il avait dû présenter antérieurement.<sup>3</sup>

Le succès de la théorie de l'arrêt de formation ou de développement réside dans sa simplicité. En effet, une théorie est simple lorsqu'elle peut rendre compte d'un maximum de phénomènes avec un minimum de principes explicatifs. Toutefois la simplicité satisfait la raison sans pour autant être un gage de vérité. Il s'agit plus là d'un critère de formalisation qui vise à s'assurer de la cohérence des systèmes que la raison échafaude. Or Geoffroy Saint-Hilaire n'hésite pas à faire de la simplicité le critère de la vraisemblance de la théorie des arrêts de formation ou de développement. C'est dire que la nature est rationnelle, ou plutôt que la raison est la mesure de la nature. C'est ainsi rappeler que les phénomènes monstrueux n'échappent nullement à la rationalité parce qu'ils sont le résultat de lois elles-mêmes rationnelles – lois rationnelles non pas parce qu'elles sont mises au jour par la raison, mais

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 521.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, pp. 522-523. Si E. Geoffroy Saint-Hilaire, dans *Philosophie anatomique. Des monstruosités*, conclut témérairement que les adhérences placentaires du fœtus sont la « cause unique, générale et extérieure de la monstruosité » (p. 531), il pose de nouveau la question dans son article « Monstre » du *Dictionnaire classique d'histoire naturelle* : « Les faits de la monstruosité dépendraient-ils plutôt d'autres causes, ou bien, au moins, tous dépendraient-ils d'une seule et même cause ? » (p. 125), pour répondre cette fois-ci que de multiples facteurs causaux peuvent entrer en ligne de compte (p. 126).

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 520, nous soulignons.

parce qu'elles respectent les critères de la raison. Pour le dire en d'autres termes, la simplicité de la théorie des arrêts de formation ou de développement est vraisemblable parce que la nature est elle-même simple. Décrivant ce que la nature fait, elle accède ainsi à généralité. Enfin, elle n'a été jusqu'à présent jamais prise en défaut par les faits, puisque l'on a pu faire concorder chaque anomalie d'un organe avec un de ses états normaux antérieurs.

Cependant, il reste qu'un pan de la tératologie entre plus difficilement dans cette théorie, à savoir les monstres composés. C'est la raison pour laquelle Geoffroy Saint-Hilaire expose deux autres théories. La première est celle de Serres. La théorie de l'arrêt de formation ou de développement est assez ingénieuse en ce qu'elle n'a pas besoin de savoir comment s'effectue la formation. Elle suppose le processus, quel qu'il soit, puis elle regarde ce qu'il en est lorsqu'il est à un point arrêté. On peut dire que c'est une théorie purement tératologique en ce sens qu'elle ne s'applique à rendre compte que des anomalies. Ce n'est sans doute pas le cas de celle de Serres, qui présente une théorie avant tout embryologique en ce qu'il cherche à comprendre comment les organes se forment, quels processus sont à l'œuvre. Et c'est dans le cadre de cette recherche qu'il va fournir une explication pour la formation des monstres.

Une théorie qui embrassait en même temps les monstres composés, est celle qui, considérant l'appareil vasculaire comme le formateur et le régulateur de tous les autres appareils, tendait à expliquer tout manque ou toute atrophie, toute duplication ou toute hypertrophie d'un organe ou d'une région, par le manque ou l'atrophie, la duplication ou l'hypertrophie de ses vaisseaux sanguins, et spécialement de ses artères. Cette théorie ingénieuse était l'œuvre de M. Serres.<sup>1</sup>

Il est assez étrange que Geoffroy Saint-Hilaire présente une théorie de Serres que celui-ci a ensuite largement amendée. Mais ce qui l'intéresse ici, ce ne sont pas les théories regardées comme des objets tout constitués qu'il s'agirait de contempler, mais leur élaboration progressive qui passe par leur confrontation avec les faits et les critiques. Cela ne doit pas nous étonner, dans la mesure où la recherche étiologique en tératologie, comme nous l'avons vu, est largement à constituer, si bien que présenter un traité de tératologie revient principalement à présenter une science en train de se faire. La première idée de Serres avait été de penser que les organes se forment après que s'est formé l'appareil vasculaire. Après Lamarck, après Cuvier surtout, il y a une attention accrue aux relations entre les fluides et les parties solides dans le corps vivant.<sup>2</sup> Or une des critiques adressées à Serres était que la

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 524. Serres fait état d'un certain nombre de faits, parmi lesquels, par exemple, celui de l'encéphale de l'embryon, dont l'inégalité de développement de ses parties « coïncide exactement avec l'inégalité du calibre des artères qui se distribuent à chacune de ses parties ». Dès lors, « le rapport proportionnel entre le développement des vaisseaux et des organes est donc un fait incontestable », *Recherches d'anatomie transcendante, op. cit.*, p. 157 et p. 158. Toute la seconde et la troisième partie de cet ouvrage sont consacrées aux monstres doubles – la troisième partie étant une description minutieuse du cas Ritta-Christina.

<sup>2</sup> L'importance du mouvement des fluides organiques est double chez Lamarck : d'une part, « c'est au mouvement des fluides dans le tissu cellulaire qu'il faut attribuer originellement la formation de toute espèce d'organe dans le sein de ce tissu » (*Philosophie zoologique, op. cit.*, p. 381) ; d'autre part, la tendance à la complexification des organismes – donc le mécanisme du transformisme lamarckien – repose sur ce mouvement des fluides : « ce mouvement des fluides a, en outre, la faculté de composer peu à peu l'organisation, en multipliant les organes et les fonctions à remplir, à mesure que de nouvelles circonstances dans la manière de vivre, ou que de nouvelles habitudes contractées par les individus, l'excitent diversement, exigent de nouvelles fonctions, et conséquemment de nouveaux organes. J'ajoute à ces considérations, que plus le mouvement des

puissance formatrice des vaisseaux n'est pas démontrée. Au fond, on ne sait pas au juste ce qui est cause et effet entre les organes et les vaisseaux<sup>1</sup>. Serres va réviser sa théorie en émettant l'idée que ce qui est formé en premier, suivant la loi de formation centripète, sont les organes, puis les vaisseaux, révision que Geoffroy Saint-Hilaire agrée, même s'il ne reconnaît pas à cette théorie sa portée générale<sup>2</sup>. En effet, elle ne vient qu'en complément de la théorie de l'arrêt de formation ou de développement pour rendre compte des anomalies touchant les organes avec leurs systèmes vasculaires ainsi qu'une partie des monstruosité doubles.

Toutefois, la théorie de l'arrêt de développement n'embrassait point dans son ensemble tous les phénomènes de la monstruosité : elle nous apprenait beaucoup sur les monstres par défaut, mais presque rien sur les monstres par excès. L'embryogénie, consultée une première fois avec tant de bonheur, fut encore interrogée, et un nouveau succès répondit à une nouvelle tentative. La formation du système vasculaire, étudiée sous un point de vue neuf et philosophique, et sous l'inspiration de la belle *Théorie du développement excentrique*, révéla une loi importante à l'aide de laquelle les monstruosité par excès peuvent être à quelques égards rapportés à leur cause prochaine.<sup>3</sup>

Du statut de la théorie de l'affinité de soi pour soi élaborée par E. Geoffroy Saint-Hilaire, qui est la seconde théorie à laquelle I. Geoffroy Saint-Hilaire fait référence dans le cas

fluides est rapide dans un corps vivant, et plus alors le système vasculaire s'y ramifie. C'est du concours non interrompu de ces causes et de beaucoup de temps, ainsi que d'une diversité infinie de circonstances influentes, que les corps vivants de tous les ordres ont été successivement formés » (*ibid.*, p. 383). Le problème est que Lamarck comprend ce mouvement des fluides selon un schéma encore très cartésien et ignore la révolution opérée par Lavoisier dans la chimie. D'où son isolement de plus en plus grand parmi les naturalistes du début du XIX<sup>ème</sup> siècle. Cela n'est pas le cas de Cuvier, qui n'ignore pas les mécanismes chimiques entre les fluides et les parties solides : « Cette action mutuelle des solides et des liquides, ce passage des molécules des uns aux autres, nécessitait de grands rapports dans leur composition chimique ; et effectivement, les solides des corps organisés sont en grande partie composés d'éléments susceptibles de devenir facilement liquides ou gazeux » (*Le règne animal distribué d'après son organisation*, *op. cit.*, p. 15).

<sup>1</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire résume ainsi la controverse au cours de laquelle se formula la critique la plus décisive à l'encontre de la théorie de Serres : « Cette controverse fut fondée sur le principe qu'effectivement dans tous les organes le volume des artères est toujours dans un rapport direct avec le volume de ces mêmes organes ; que, si ces organes deviennent accidentellement plus volumineux, leurs artères augmentent aussi, et qu'enfin s'ils viennent à s'atrophier, les vaisseaux qui leur apportent le sang s'atrophient également. On a donc pensé qu'il devenait trop difficile de décider ce qui, dans cette connexion de phénomènes, est cause ou effet, et que l'auteur de la nouvelle théorie n'avait point suffisamment établi, à l'égard des rapports qui existent entre le développement des artères et celui des parties dans lesquelles celles-ci se distribuent, que le premier de ces phénomènes est la cause du second », art. « Monstre », *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, *op. cit.*, p. 125. Il est vrai que Serres affirme que « le défaut de développement s'opère donc, ou par l'organe, ou par ses artères » (*Recherches d'anatomie transcendante*, *op. cit.*, p. 160), ce qui semble accréditer le bien fondé de la critique selon laquelle on ne sait pas ce qui est cause et effet ici. I. Geoffroy Saint-Hilaire commente la position de Serres, en soulignant qu'il a finalement « considérablement restreint ses idées » et que « les rapports qu'il admet aujourd'hui entre les anomalies des organes et celles de leurs vaisseaux, sont bien plutôt des rapports de simple coexistence que de causalité » (*Traité de tératologie*, III, p. 524). Ceci n'est pas tout à fait exact. Serres maintient bien un rapport de causalité, mais cherche à échapper à la critique qu'on lui adresse en distinguant la période de formation et la période de développement : selon la période de référence, ce n'est pas la même partie de l'embryon qui endosse l'action causale : « Le défaut de développement s'opère donc, ou par l'organe, ou par ses artères. Le premier se manifeste quand, dans la période de formation, un organe se trouve arrêté ou anéanti. Le second survient quand un organe s'est mis en relation avec les autres par ses artères, et que celles-ci, au lieu de s'accroître, restent au point où elles étaient au moment de leur jonction. dans les premiers cas, c'est un arrêt de formation ; dans les seconds, c'est un arrêt de développement, mais, dans tous, l'état du système sanguin correspond exactement à la disposition des organes », *Recherches d'anatomie transcendante*, *op. cit.*, pp. 160-161.

<sup>2</sup> Cf. *Traité de tératologie*, III, p. 526.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 19.

des monstres composés, il en est sensiblement de même, puisqu'elle vient compléter ce que la théorie de l'arrêt de formation ou de développement laisse de côté. Geoffroy Saint-Hilaire adopte encore une fois le même mode d'exposition, qui le voit introduire la théorie de l'affinité de soi pour soi après avoir montré les impasses des autres théories, et notamment celle de Lémery qui considère les monstres composés comme le résultat d'une réunion fortuite entre deux embryons. La critique que lui a adressée Winslow est que l'on ne comprend pas l'ordre et la régularité de l'organisation des monstres composés : comment une réunion hasardeuse pourrait-elle donner lieu à un ordre, qui plus est qui se répète dans tous les monstres composés ? C'est que cette union n'est pas fortuite, mais doit obéir à une loi. On constate en effet qu'elle ne se fait pas de n'importe quelle manière, mais qu'elle s'opère par les organes analogues ou les faces similaires des deux embryons.

On constate donc qu'aussi *générale* que se dit être la théorie de l'arrêt de la formation ou du développement, elle réclame d'être complétée par d'autres théories qui, articulées à elle, peuvent combler ce qu'elle laisse de côté et qui n'est pas des moindres puisqu'il s'agit de toute une région de la tératologie : les monstres composés. On remarquera également que la théorie de l'arrêt de formation ou de développement ainsi que celle du développement excentrique ont pour objet l'opération par laquelle l'embryon se forme, et cherchent à décrire le dynamisme de l'embryogenèse. La théorie de l'affinité de soi pour soi met davantage l'accent sur l'aspect structural de l'embryon : non plus comment et par quel processus il se forme, mais pourquoi il a telle forme, à quelles règles celle-ci obéit pour être telle qu'elle est. En d'autres termes, les deux premières théories sont des théories de composition de l'embryon, tandis que la dernière est une théorie de plan d'organisation.

Par la mise en réseau de ces différentes théories, on aboutit à une explication *générale* en ce qu'elle embrasse l'ensemble des phénomènes anomaux. Mais cette généralité n'est atteinte que dans le domaine des causes prochaines, qui ne sont rien d'autres que les premiers effets des causes efficientes. En effet, si nous pouvons concevoir que le monstre répond d'un arrêt de formation ou de développement, ou d'un développement excentrique ou encore d'une affinité de soi pour soi des organes, nous sommes silencieux quant à la *cause* qui produit l'arrêt, ou l'excentricité du développement, ou l'union entre deux organes similaires.

En d'autres termes, j'ai donné une expression générale, une formule embrassant en elle tous les faits particuliers, et fondée sur un *aperçu abstrait de la cause*, mais sans déterminer cette cause en elle-même.<sup>1</sup>

L'aperçu de la cause reste en effet abstrait en ce qu'il ne saisit que les premiers effets de celle-ci sans remonter jusqu'à elle. Geoffroy Saint-Hilaire se risque à proposer une hypothèse qui n'est pas de lui, mais de Delpech et de Coste qui assignent la cause à des courants électriques. Pourquoi proposer cette hypothèse plutôt qu'une autre ? Elle a le mérite de tenter une unification de l'ensemble de la nature, le domaine du vivant et des monstres étant régi par les lois électro-dynamiques de M. Ampère, « lois destinées peut-être à répandre

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 531, nous soulignons.



un jour sur la physiologie une lumière égale à celle qu'elles jettent aujourd'hui sur la physique des corps inorganiques »<sup>1</sup>. Mais cette hypothèse « plus hardie encore qu'ingénieuse » ne fait malgré tout que reculer le problème de la causalité efficiente, car il va bien falloir rendre compte de la déviation, de l'écart, donc de l'accident, qui conduit ces lois à ne pas produire ce qu'elles doivent produire dans les conditions normales. Etudier la nature de la cause des monstres revient en conséquence à se pencher sur les conditions matérielles et les événements singuliers qui entourent le vivant et qui peuvent modifier le cours des lois auxquelles il est soumis. Le paradoxe est le suivant : les effets généraux sont « assis » sur des causes singulières. La tératologie prétend à la rationalité scientifique quand elle a affaire aux causes prochaines des anomalies ; elle n'est plus qu'une *histoire naturelle particulière* quand elle remonte aux causes efficientes.

Certes, ces dernières peuvent malgré tout être regroupées en grandes catégories : l'hérédité, les maladies survenues chez la mère, les violences exercées sur elle et principalement sur son abdomen, les chutes et les commotions physiques, les impressions vives de son moral dans les premiers mois de la grossesse. Il n'empêche qu'elles restent éminemment singulières lorsqu'elles se manifestent, dans la mesure où elles arrivent à un vivant singulier. C'est pourquoi l'essentiel de la section consacrée aux causes efficientes réside dans l'exposition de cas concrets et particuliers : une jeune brodeuse de vingt ans qui applique un corset serré sur son abdomen, un mari habitant un village voisin de Paris qui délivre un coup de genoux dans le ventre de sa femme, une jeune ouvrière habitant la Bretagne maltraitée par son amant, une autre femme qui avoue après de grandes réticences aux Geoffroy Saint-Hilaire père et fils que son mari lui avait donné un coup. Tous ces cas relatent une action mécanique extérieure exercée sur les conditions physiologiques de la grossesse. On constate que celle-ci introduit les mêmes types d'écart, les mêmes modifications que l'action de l'expérimentateur en tératogénie qui modifie l'apport de la lumière ou de l'oxygène sur l'œuf, ou qui exerce sur lui des mouvements contraignants.

C'est dans ce contexte d'exposition des causes efficientes que Geoffroy Saint-Hilaire revient sur le rapport des influences morales de la mère sur le physique de l'embryon. Est-ce que, pour reprendre un lieu commun, l'imagination de la mère joue un rôle dans la formation des monstruosité ? Est-ce que le fait de contempler un saint en tableau suffit à ce que l'embryon lui ressemble ? Posée ainsi, la question semble par avance tranchée : il ne s'agit là que de croyances totalement infondées, mais qui ont reçu le poids de certaines autorités comme celle de Malebranche. Buffon en son temps avait déjà réglé la question<sup>2</sup>. Pourquoi donc y revenir encore dans le cadre d'un traité qui prétend ouvrir une voie entièrement scientifique à l'étude des monstres ? Mais c'est précisément au nom de la science que Geoffroy Saint-Hilaire réexamine cette vieille idée. Y a-t-il des raisons *scientifiques* à

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 531. L'appel à une unification de la physiologie et de la physique témoigne d'une position anti-vitaliste d'I. Geoffroy Saint-Hilaire.

<sup>2</sup> Cf. *supra* chapitre I, p. 64 *sq.*

admettre ou à rejeter cette idée ? Il est clair qu'il ne peut y avoir aucun rapport de ressemblance ou d'analogie entre une image ou une impression et la *forme* de la monstruosité. Par exemple, ce n'est pas par la vision permanente de la saillie de l'œil du père que l'on peut expliquer la saillie de l'œil de l'embryon<sup>1</sup>. L'imagination ne vient pas imprimer une image dans la matière encore molle et souple de l'embryon. Si on a pu le croire, c'est sous le coup d'une illusion rétrospective, où l'on a arbitrairement donné une cause une fois le monstre né. Autrement dit, on a fait coller au fait une cause après coup, en sorte que la cause est cause parce que nous connaissons à l'avance l'effet : c'est donc celui-ci qui cause sa propre cause, qui se taille une cause sur-mesure, bref qui accède au statut de cause finale. Geoffroy Saint-Hilaire tente de décrire la *généalogie psychologique* de cette illusion rétrospective :

Qui pourrait attribuer quelque importance scientifique à des faits de ce genre ? Une femme donne naissance à un enfant mal conformé : elle s'afflige, et tous s'étonnent : chacun se demande et demande à la mère quelle circonstance de la grossesse, quel désir, quelle crainte, quelle impression peut expliquer ce déplorable événement ; et bientôt, parmi les mille et mille souvenirs des circonstances antérieures, on en saisit un qui semble offrir quelque rapport avec la conformation de l'enfant. Dès lors la cause est déclarée connue : encore en proie à ces émotions morales qui se mêlent toujours au trouble physique d'un accouchement, la mère adopte avec chaleur l'idée qui s'est présentée à son esprit ou qu'on lui a suggérée : ses parents partagent sa conviction, et le médecin lui-même finit souvent par s'y associer.<sup>2</sup>

Inversement, c'est une erreur du positivisme que de penser que tout ce qui ne tombe pas sous l'observation n'existe pas. Dès lors que l'influence morale ne peut être mesurée et observée, cela veut-il dire qu'elle ne compte pour rien<sup>3</sup> ?

Si le trouble moral est une cause indubitable des anomalies, c'est qu'il agit sur le physique. Geoffroy Saint-Hilaire distingue d'ailleurs trois degrés dans les troubles moraux qui lui permettent de mieux circonscrire leurs influences sur le physique.

Pour résumer ces questions avec toute la lucidité que réclame leur haute importance, il est nécessaire d'établir en premier lieu une distinction jusqu'à présent négligée par les auteurs. Les passions, les impressions, ou, pour employer une expression aussi générale que possible, les affections morales, qu'elles soient tristes ou gaies, de pitié ou de dégoût, de désir ou de crainte, peuvent être rapportées à trois genres. Les unes sont violentes et brusques ; les autres faibles et seulement momentanées ; les autres modérées ou faibles, mais durables. Chacun de ces trois genres doit avoir son mode et son degré particulier d'action ; et c'est en effet ce que l'on voit confirmé par les faits. L'action des affections violentes et brusques est incontestable et même énergique ; celle des affections modérées ou faibles, mais peu durables, est peu marquée ; celle des affections faibles et seulement momentanées, est nulle ou au moins douteuse.<sup>4</sup>

Si le moral, c'est-à-dire l'ensemble des passions et des impressions, ou encore la vie psychique dans son ensemble, exerce une influence aux yeux de Geoffroy Saint-Hilaire, c'est

<sup>1</sup> Erreur du vieux médecin dans le cas de la jeune femme qui rechigna à avouer que son mari l'avait frappée : *ibid.*, III, pp. 538-539.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, p. 546.

<sup>3</sup> « Plusieurs physiologistes modernes ont même voulu réduire presque à rien, comme cause tératologique, cette influence du moral que les anciens comptaient pour tout. Le *positivisme* des observateurs de notre siècle, ou pour mieux dire, la tendance qu'ont la plupart d'entre eux à nier tout ce qui n'est pas visible oculairement, devait amener à ce point de vue aussi faux que celui auquel s'étaient placés les anciens », *ibid.*, p. 542.

<sup>4</sup> *Ibid.*, III, p. 542.

qu'il refuse que cette influence soit comprise sur le mode de l'empreinte ou de la signature. De même, il n'admet pas qu'elle ne soit pas visible : une vive passion a des effets physiques quasi immédiats, même si l'on ne sait pas au juste par quel mécanisme elle agit sur le corps. Il suffit à Geoffroy Saint-Hilaire que le lien entre le moral et le physique soit attesté par l'expérience pour faire des troubles moraux des causes tératologiques à part entière. Dès lors, il retrouve le schéma de l'action mécanique extérieure ; ce qui change, c'est que cette action mécanique n'est plus extérieure. Ainsi une violente commotion morale a-t-elle pour effet une violente commotion physique qui va venir troubler les conditions d'existence de l'embryon. Aussi la discussion ne porte-t-elle pas sur le bien-fondé des troubles moraux comme causes tératologiques, mais sur le degré de leurs effets sur l'organisme et par voie de conséquence sur l'embryon qui est en son sein. Aussi Geoffroy Saint-Hilaire juge-t-il l'effet physique des affections morales faibles et momentanées suffisamment minimales pour ne pas venir troubler les conditions d'existence de l'embryon. C'est dans cette dernière catégorie qu'il situe l'effet de l'imagination. Nous constatons donc que cette triple distinction n'a d'autre but que de pouvoir mieux répertorier et mieux mesurer les différents cas singuliers que ne manquent pas d'être les monstruosité et les anomalies.

### 3. Le singulier et le type commun

#### *Quel statut donner au singulier ?*

Toute cette discussion sur la nature des causes en tératologie de la part de Geoffroy Saint-Hilaire met en pleine lumière le problème du concept de singulier en biologie. En se penchant plus particulièrement sur les anomalies et les monstruosité, la tératologie choisit explicitement l'étude d'êtres singuliers. On peut même avancer l'idée que les monstres sont des cas exemplaires du singulier, en quelque sorte des singuliers du singulier, et la différence entre les êtres normaux et eux réside en ce que leur singularité fait saillie et frappe. Ils ne font que rendre manifeste ce qui est la règle partout en biologie, à savoir qu'« un lion n'est pas *le* lion ; un taureau, un bœuf, une vache, une génisse ne sont pas *le* bœuf, et pour prendre en nous-mêmes un dernier exemple, *l'anatomie d'un homme* n'est pas *l'anatomie humaine* »<sup>1</sup>. A ce titre, ils paraissent inclassables parce qu'ils semblent uniques dans leurs différences ; monstrueux ils le sont parce que leurs différences ne se laissent pas de prime abord réduire à du semblable et du connu. Mais s'ils brillent dans leur isolement même, c'est qu'ils se détachent du fond gris et monotone de la production du semblable – les êtres vivants, dans leur singularité même, reconduisent des constantes, des structures permanentes, des unités de composition. La noire et inquiétante clarté des monstres jette alors paradoxalement le jour sur le travail silencieux et invisible des lois de la nature. C'est lorsqu'elles semblent prises en défaut par l'isolement des monstres qu'elles affirment leur prétention à constituer une légalité

---

<sup>1</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *HGRO*, *op. cit.*, p. 362.

universelle. Il paraît dès lors logique de comprendre les monstres comme des écarts par rapport à cette légalité, c'est-à-dire comme des irrégularités. Mais s'ils sont irréguliers par rapport aux lois de la nature, ils deviennent des échecs, des vices, des impuretés, bref des anormaux.

Il revient alors à Canguilhem de souligner le paradoxe de cette position.

Dans une telle vue, le singulier, c'est-à-dire l'écart, la variation, apparaît comme un échec, un vice, une impureté. Le singulier est donc toujours irrégulier, mais il est en même temps parfaitement absurde, car nul ne peut comprendre comment une loi dont l'invariance ou l'identité à soi garantit la réalité est à la fois vérifiée par des exemples divers et impuissante à réduire leur variété, c'est-à-dire leur infidélité.<sup>1</sup>

Or tout se passe comme si Geoffroy Saint-Hilaire voulait échapper à ce paradoxe tout en conservant les termes qui l'induisent. En effet, Canguilhem fait remarquer que si paradoxe il y a, c'est que la notion de loi est encore tributaire de la notion de genre, immuable et réelle, « de sorte que le rapport de la loi au phénomène (la loi de la pesanteur et la chute du tesson qui tue Pyrrhus) est toujours conçu sur le modèle du rapport entre le genre et l'individu (l'Homme et Pyrrhus) »<sup>2</sup>. Force est de noter que Geoffroy Saint-Hilaire continue à user de la notion de type et à mettre les individus en rapport avec elle.

Mais, où nos yeux ne voient que des individus, notre esprit sait voir le type ; dans leur existence éphémère, il aperçoit l'espèce elle-même, l'une des *unités permanentes de la nature*, comme a si bien dit Buffon.<sup>3</sup>

Donc, il semble bien que la loi tératologique est celle qui dit l'impossibilité pour le singulier de correspondre au type qui serait comme l'exemplarité des effets de la loi et ce qui lui assure sa légalité dans la nature. Mais les choses ne sont pas si simples, et Geoffroy Saint-Hilaire, tout en maintenant l'idée de type commun ou idéal, cherche déjà sans nul doute à arracher la notion de loi de celle du genre dans le domaine biologique.

S'il est vrai que « le singulier joue son rôle épistémologique non pas en se proposant lui-même pour être généralisé, mais en obligeant à la critique de la généralité antérieure par rapport à quoi il se singularise »<sup>4</sup>, alors Geoffroy Saint-Hilaire fait un usage épistémologique pertinent du concept de singulier, car nous avons pu nous apercevoir qu'il lui sert à critiquer toutes les généralités qui laissent trop de singularités par devers elles. Les théories des anomalies et surtout des monstruosité qui, pour être générales, « produisent » trop de cas singuliers et d'exceptions sont rejetées. Geoffroy Saint-Hilaire ne cesse donc pas d'opposer à la prétention à la généralité des cas singuliers. Mais cela ne le conduit pas pour autant à postuler que la science du vivant ne serait qu'une connaissance du singulier, et que les monstres en particulier seraient des singuliers irréductibles à toute théorie, en sorte qu'ils

<sup>1</sup> Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1992, pp. 156-157.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 157. Canguilhem assume ici une analyse entreprise par Bergson dans *L'évolution créatrice*, Paris, quadrige / PUF, édition critique, 2009, chapitre III, pp. 227-231.

<sup>3</sup> *HGRO*, *op. cit.*, p. 363.

<sup>4</sup> Georges Canguilhem, « Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique » dans *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1994 (noté ultérieurement *Etudes*), p. 219.

seraient comme son nécessaire point aveugle. Il admet bien les singularités, mais refuse de voir en elles des irrégularités, non pas finalement parce qu'il n'y aurait aucune loi qui viendrait légiférer rendant ainsi impossible le fait qu'il puisse y avoir des irrégularités, mais bien au contraire parce qu'il y a des lois toutes puissantes qui ne rencontrent aucune exception. « En un mot, il y a exception aux lois des naturalistes, et non aux lois de la nature ; et toutes les espèces sont ce qu'elles doivent être dans ce grand ensemble où règnent partout, suivant une expression célèbre, la variété dans l'unité et l'unité dans la variété. »<sup>1</sup> Les monstres sont des singuliers qui ne sont pas pour autant des irréguliers, ce qui impliquerait, sinon, la mise en défaut des lois et la possibilité que la nature puisse s'écarter de ses propres lois. Cependant, le monstre représente bien un écart, mais pas un écart par rapport aux lois de la nature, mais par rapport au type. L'idée de type commun ou idéal, que pas un individu « peut-être, dans toute la nature, ne montre en lui seul »<sup>2</sup>, semble être le concept permettant de penser l'écart sans le reconduire à une irrégularité ou une exception. Paradoxalement, le type commun ne sert pas à penser les ressemblances entre les individus, mais offre la possibilité, au contraire, de saisir les différences et de les comprendre sous l'égide des lois de la nature. Dès lors que les anomalies obéissent aux mêmes lois que les êtres normaux, elles entrent dans le domaine du normal, elles sont ce qu'elles doivent être ; elles ne sont plus des variétés de nature différente, mais des variations à partir des mêmes lois. C'est pourquoi les monstres ne sont pas des êtres *anormaux*, mais *anomaux*<sup>3</sup>.

Si les monstres ne sont pas des ratés, ils peuvent alors légitimement montrer les lois qui sont à l'œuvre dans le développement. En effet, la théorie de l'inégalité de développement interdit toute idée de raté, puisque le cours des lois continue à se dérouler inexorablement. Les liens entre embryologie et tératologie dépendent ainsi du statut même que l'on prête à la monstruosité. Toutefois, l'ambiguïté demeure de savoir le statut ontologique que Geoffroy Saint-Hilaire confère à la singularité. En effet, parvient-il à concevoir la singularité comme ce qui est à lui-même ses propres normes, comme « instituteur de la norme »<sup>4</sup> donnant ainsi congé à un type réel de référence par rapport auquel les êtres singuliers sont jugés ? Certes, nous avons pu voir que Geoffroy Saint-Hilaire distingue avec vigueur les anomalies des pathologies en mettant en avant notamment le fait que la monstruosité n'est pas contraire à la viabilité. Un monstre viable n'est pas un échec des lois de la nature et pourrait donc très bien être interprété comme un essai, une tentative, une aventure, qui tente d'inventer des normes propres<sup>5</sup>. Geoffroy Saint-Hilaire va-t-il jusque-là ? Il n'est pas un Canguilhem avant la lettre ! Car il maintient l'idée de type idéal ou plutôt de type commun. Or si ambiguïté il y a sur le statut des monstres, c'est parce qu'il y a une ambiguïté sur le statut du type commun. Jamais Geoffroy Saint-Hilaire ne précise vraiment ce qu'il entend par là, et nous aurons à y revenir.

<sup>1</sup> *Traité de tératologie, op. cit.*, I, p. 37.

<sup>2</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *HGRO, op. cit.*, p. 364.

<sup>3</sup> Nous reviendrons sur cette distinction plus en détail au chap. IV, *infra* p. 184 *sq.*

<sup>4</sup> Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 162.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 159.

On ne sait pas s'il entend par là le caractère moyen, la moyenne statistique de tous les êtres en eux-mêmes singuliers en sorte qu'aucun n'incarne le type commun. Celui-ci jouerait donc le rôle d'une idée régulatrice de la raison. Ou bien le type commun est-il *réellement* préétabli dans un plan d'organisation ?

Le problème est dans la possibilité de maintenir à la fois l'idée d'un type commun et le refus de comprendre la monstruosité comme un échec et une irrégularité dès lors que l'on embrasse la théorie de l'inégalité de développement. Or, ce que tend à nous montrer l'analyse de Canguilhem, c'est que l'idée d'irrégularité a pour condition même l'idée de type commun. Aussi si nous donnons son congé à la notion d'irrégularité, ne devons-nous pas donner du même coup congé à celle de type commun ? D'où la double question : pourquoi Geoffroy Saint-Hilaire conserve-t-il cette idée d'une part ? Et comment peut-il penser dans ce cadre<sup>1</sup> la singularité individuelle sans en faire un irrationnel d'autre part ? Si le monstre est anomal, alors cela signifie que le type commun ne peut pas prétendre être une norme. Le monstre parfaitement viable ne manque de rien et son organisation est en un sens parfaitement harmonieuse. Si pour le moment nous n'avons pas réglé la question de l'ambiguïté du statut ontologique du type commun, nous pouvons malgré tout poser la question de savoir à quoi sert le type commun s'il ne définit pas une norme qui transcende les individus. Entendons bien ce que signifie qu'il n'est pas une norme : cela veut dire qu'il ne peut pas discriminer les réussites des échecs dès lors qu'un être vivant singulier est viable. Toutefois, s'il ne permet plus de dégager la catégorie de l'irrégulier, il reste essentiel pour penser l'écart. Car il ne peut y avoir écart que par rapport à un référent<sup>2</sup>, même si, encore une fois, celui-ci n'a pas le statut de norme. Le type commun permet de distinguer l'écart de l'irrégulier et sert d'étalon de mesure afin de classer les anomalies. Le principe général de cette classification est d'organiser les êtres anomaux selon leur degré d'écart avec le type commun. Le type commun ne permet donc pas de mesurer des échecs, mais bien des degrés d'organisation, qui sont autant de « distances » par rapport à lui, de sorte que les écarts ainsi dévoilés seraient « topologiques » plutôt que normatifs. En d'autres termes, le type commun n'est pas un archétype, mais davantage un prototype en référence duquel nous mesurons les différences introduites par les réalisations réelles de la nature.

La question se posera de savoir si cette classification proposée est naturelle ou seulement conventionnelle, bref de savoir si l'on a affaire à un *système* ou bien à une *méthode* ; ce qu'il faudra interroger est la nécessité d'une classification des êtres anomaux. On verra que cette nécessité n'est pas seulement une nécessité *de la raison*, mais sans doute *de la nature* dans la mesure où elle présente une continuité des formes de la vie. Si finalement

---

<sup>1</sup> « L'individu n'est un irrationnel provisoire et regrettable que *dans l'hypothèse où les lois de la nature sont conçues comme des essences génériques éternelles*. L'écart se présente comme une « aberration » que le calcul humain n'arrive pas à réduire à la stricte identité d'une formule simple, et son explication le donne comme erreur, échec ou prodigalité d'une nature supposée à la fois assez intelligente pour procéder par voies simples et trop riche pour se résoudre à se conformer à sa propre économie », *ibid.*, p. 159, nous soulignons.

<sup>2</sup> Nous serons amenés, dans notre analyse de la vie menée dans la seconde partie, à revenir sur ce point.

l'écart anomal fait pleinement partie de l'ordre naturel, il ne peut plus être un écart par rapport aux lois de la nature, mais au contraire une production de ces mêmes lois. Aussi le monstre n'a-t-il rien d'un être de nature qui serait cependant *hors nature*. Chez Geoffroy Saint-Hilaire, tout n'est pas possible dans la nature et pour la nature, parce qu'elle est soumise à des lois<sup>1</sup>. Le problème n'est pas tant qu'il y ait des monstres, mais qu'il y ait de la variation dans le règne tout puissant des lois de la nature. Les lois ne sont jamais mises en défaut, et un arrêt de développement n'est jamais un arrêt des *lois elles-mêmes* : et pourtant elles produisent du singulier. Le pari de Geoffroy Saint-Hilaire est de penser que le singulier n'échappe pas à la rationalité des lois. Mais alors, comment le singulier peut-il encore se dire singulier s'il suit les lois de la nature ? Comment le monstre, s'il suit l'ordre de la nature, peut-il encore se dire un monstre ? Comment saisir et reconnaître, dans l'ordre de la nature, des monstruosités ? Le problème est en fait beaucoup plus général : comment le semblable dans la nature n'est-il pas le même ?

### *Le sens de l'écart*

Si écart il y a, il ne peut être celui des lois de la nature : elles ne peuvent pour ainsi dire qu'être fidèles à elles-mêmes. L'écart renvoie donc à la contingence d'une cause elle-même singulière. Et c'est bien ce que veut penser Geoffroy Saint-Hilaire lorsqu'il distingue des causes lointaines, qui ne sont rien d'autre que l'action des lois de la nature, et les causes efficientes, qui sont l'accident, l'imprévu. S'il y a du singulier dans la nature, du semblable qui n'est cependant jamais le même, c'est que les lois exercent leur législation invariable sur une matière, elle, variable. Mais qu'est-ce que la matière ici ? Geoffroy Saint-Hilaire ne fait que très rarement allusion dans son ouvrage aux lois physico-chimiques – nous avons pu croiser une fois Ampère, mais seulement dans l'évocation d'une hypothèse sur la nature physique de la cause. En fait, il n'aborde pratiquement pas la question de la spécificité du vivant au sein de la nature. Il se donne les vivants, de la même manière qu'il se donne les monstres<sup>2</sup> : les uns et les autres se rencontrent dans l'expérience du réel. Les lois de la nature dans ce contexte sont les lois qui s'appliquent aux vivants. La matière ici, ce sont les vivants. Mais à quel titre seraient-ils variables ? Car, après tout, la production des vivants est bien soumise à des lois, et ils doivent bien eux-mêmes avoir une matière. Toutefois, Geoffroy Saint-Hilaire cherche à saisir les effets d'une constatation somme toute assez banale : les lois du vivant ne s'exercent que par le truchement des vivants eux-mêmes. Les lois de la nature produisent des vivants par les vivants eux-mêmes. Or le vivant n'est pas un simple caillou ; le vivant est *vivant*, c'est-à-dire un être inventant des conduites, découpant dans le monde extérieur un milieu qu'il va solliciter autant qu'il sera sollicité par lui, manifestant au final un *vivre* qui est l'expérience de soi. C'est par le truchement de ce vivre que les lois de la nature s'appliquent en sorte que chaque vivant représente un contexte et une « matière » toujours

<sup>1</sup> « Il y a des impossibilités biologiques aussi bien que mathématiques », *HGRO*, *op. cit.*, p. 385.

<sup>2</sup> Nous aurons à réfléchir sur le sens de cette donation première du monstre.

particuliers pour elles. Ainsi les cas particuliers de chaque femme que Geoffroy Saint-Hilaire expose dès qu'il aborde la causalité efficiente ne sont que le récit d'expériences singulières d'existence. C'est le déploiement du vivre par chaque vivant qui introduit de la variation et de la nouveauté ; c'est l'histoire de l'existence qui est susceptible d'orienter le cours impassible des lois dans un autre sens que la simple et pure répétition du même. La présence des anomalies ne représente rien d'autre que l'*aventure du vivre*.

Prenons garde cependant à un contresens : il s'agit bien de l'aventure du vivre, mais non de la vie. Ce ne sont pas les lois de la nature qui portent en elles la possibilité de l'imprévisible et de la nouveauté : l'ordre est nécessaire et stable, aussi bien chez les êtres vivants normaux que chez les anomaux. C'est la raison pour laquelle Geoffroy Saint-Hilaire est contraint d'introduire des causes accidentelles pour expliquer la présence des anomalies, c'est-à-dire « les circonstances variables selon l'espace et le temps, qui [ont], en quelque sorte, obligé la nature à diversifier ses productions »<sup>1</sup>. La tératologie est ainsi le lieu d'une mise en rapport complexe du général sous la forme de lois et du singulier sous la forme de la causalité efficiente. En tant que science, ou cherchant à se constituer en tant que telle, elle vise le général – mais les lois qu'elle met au jour ne sont pas des lois générales parce qu'elles s'appliqueraient à l'ensemble des cas tératologiques, elles sont générales parce qu'elles légifèrent sur l'ensemble des phénomènes vivants. C'est ainsi que les lois régissant la production des anomalies sont générales *parce qu'*elles sont les lois mêmes de production de tous les êtres vivants. Cependant, si les monstres obéissent aux lois de la nature, ils n'en sont pas moins des êtres singuliers, et la tératologie doit tout autant être sensible à cette singularité. C'est pourquoi le problème que rencontre Geoffroy Saint-Hilaire lorsqu'il se penche sur la causalité des monstres est de savoir comment des lois générales peuvent produire du singulier. Il doit alors faire droit à l'accident et lui donner un statut scientifique.

Soit : l'accident est cause des anomalies sans qu'il contrevienne aux lois de la nature. Mais alors, qu'est-ce qu'une anomalie ? En portant notre réflexion sur la tératologie, nous avons interrogé la possibilité que les anomalies puissent être des objets de science, autrement dit puissent être accessibles à la raison. Définir l'anomalie comme un écart qui donne lieu à une singularité non irrégulière, c'est ouvrir, dans la compréhension rationnelle de la nature, un champ théorique pour déterminer l'anomalie dans sa nature même. L'écart n'est pas une notion qui la définit en tant que telle, c'est une notion grâce à laquelle la raison peut se mettre face à son objet et avoir une chance de le saisir objectivement en posant la question « qu'est-ce que... ? ». La question sonne cependant étrangement, car les monstruosité peuvent-elles reconduire à quelque chose comme une *essence* du monstre ? L'écart provoqué par un accident fait advenir une pure singularité qui ne semble pas pouvoir être subsumée sous une catégorie plus générale. *Un* monstre n'est pas *le* monstre. Y a-t-il des monstruosité qui n'échappent pas en tout ou en partie aux déterminations de l'espèce ? L'inquiétude

---

<sup>1</sup> Georges Canguilhem, « Les concepts de "lutte pour l'existence" et de "sélection naturelle" en 1858 : Charles Darwin et Alfred Russel Wallace » dans *Etudes, op. cit.*, p. 103.



qu'elles provoquent n'émane-t-elle pas justement de ce qu'elles semblent faire échec aux catégories de la raison ? Poser la question « qu'est-ce que... ? » à leur égard, c'est peut-être non pas tant saisir une essence commune que mettre au jour une *logique* commune, un processus commun. Si les causes qui sont à l'origine des anomalies restent accidentelles et réfèrent donc aux expériences singulières du vivre de chacun, l'écart qui s'ensuit recèle une logique qui se retrouve dans tous les écarts. Le paradoxe est que l'accident au niveau de l'embryogenèse donne lieu à des effets *communs*.

Donc, qu'est-ce qu'une anomalie indépendamment de ses degrés ? Elle est un ordre « également régulier, également soumis à des lois ». <sup>1</sup> Les monstruosité ont leur harmonie, leur forme, leur structure parfaitement déterminées : telle modification en entraîne telle autre selon telle proportion en vue du tout organique. Le monstre présente un ordre, mais un ordre *autre*. On reviendra plus tard sur la question de l'altérité du monstre. Notons d'abord cette autre question : comment expliquer cet ordre autre que celui des êtres normaux ? Autrement dit, quel est cet écart qu'introduit l'anomalie ? Cet écart, c'est précisément un *arrêt*. Dans l'embryogenèse où tout se forme, tout se développe, tout se compose, où précisément l'organisme est *en train de s'organiser en organisme* <sup>2</sup>, l'écart ne peut être qu'un arrêt ou un excès, une suspension ou une poursuite indue. L'organisme monstrueux présente une forme finale qui, en partie, aurait dû *passer*, ou qui déborde vers une autre forme spécifique ; il est un être en défaut de *genèse*. Il est en quelque sorte un arrêt sur image, ou plus exactement il serait une image qui continuerait à défiler sauf sur un point qui resterait invariablement fixe. Le monstre *fixe* ce qui n'aurait dû être que *transitoire*. Pour les Geoffroy Saint-Hilaire, si le monstre peut être un témoin, il n'est pas le témoin du passé de la nature – ou disons pas directement – mais celui du passé embryonnaire de l'être vivant.

A l'idée d'êtres bizarres, irréguliers, elle [la science] substitue celle, plus vraie et plus philosophique, d'êtres entravés dans leurs développements, et où des organes de l'âge embryonnaire, conservés jusqu'à la naissance, sont venus s'associer aux organes de l'âge fœtal. <sup>3</sup>

Geoffroy Saint-Hilaire retrouve ainsi une vieille idée qui caractérisait les monstres : le *mélange*. Mais alors qu'on pensait que le mélange était celui entre des espèces différentes, il établit qu'il est un mélange entre deux temps, deux âges, deux ordres temporels différents : « c'est le mélange d'un ordre ancien et d'un ordre nouveau, la présence simultanée de deux états qui, ordinairement, se succèdent l'un à l'autre » <sup>4</sup>. A partir de là, le rôle épistémologique de la notion de mélange n'est pas le même. En effet, si le monstre est le résultat du mélange de deux espèces différentes, il n'appartient alors ni à l'une ni à l'autre, et il devient un être

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 18.

<sup>2</sup> Nous avons parfaitement conscience du caractère finaliste de cette formule : l'organisme se précéderait en quelque façon dans l'embryogenèse sans pour autant que cette précession soit une préformation ou une préexistence. La génétique a cherché d'abord à rendre compte de cette précession en faisant appel à la notion de « programme génétique », mais la mise au jour de régulations par la cellule qui agissent sur la fonction même des gènes invite aujourd'hui à abandonner cette notion, qui connote une trop grande « rigidité ».

<sup>3</sup> *Traité de tératologie*, p. 18.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, p. 18.

inclassable, un être *sans lieu*. Il met en défaut les catégories de la raison classificatrice, non parce qu'aucune catégorie ne s'applique à lui, mais bien parce que plusieurs peuvent lui correspondre en sorte que son corps même est le lieu où elles se brouillent, s'entremêlent, se fondent, se déforment et finissent par former un cloaque catégoriel. Constituant la défaite de la raison, il sombre alors dans le fond de l'impensé. Mais si on qualifie l'espèce comme l'ensemble des êtres interféconds entre eux, on ne peut plus faire du monstre le fruit d'un mélange entre deux êtres d'espèce différente. Ce que nous montre Buffon, c'est que cette définition de l'espèce va pour ainsi dire sortir le monstre du fond de l'impensé pour être considéré à nouveau frais par la raison. Est dit monstre l'être inclassable, l'être en qui se trouvent des traits contradictoires appartenant à des espèces différentes. Mais le fait qu'il soit inclassable ne va pas le disqualifier, mais disqualifier au contraire les catégories de classification. Si le monstre est inclassable, cela signifie que les catégories de la raison ne sont pas les catégories *naturelles* : le monstre est monstre *pour la raison*, non pour la nature pour qui il n'est qu'un être *intermédiaire* appartenant à une espèce *intermédiaire*. Buffon épure l'idée de mélange pour ne retenir que la possibilité qu'elle offre de penser l'idée d'intermédiaire. C'est donc par le monstre qu'il peut asseoir la conception de la chaîne des êtres. La nature ne fait pas de saut : les espèces sont liées les unes aux autres, et entre deux espèces aux caractéristiques tranchées, il y a toujours des espèces intermédiaires.

### *De l'écart à la continuité*

Si, chez Buffon, l'idée de monstre assure la *continuité* dans la chaîne des êtres, cette continuité n'est nullement temporelle mais structurelle – la nature ne faisant pas de saut grâce à sa diversité infinie. On se tromperait si l'on faisait découler le chaînon supérieur du chaînon inférieur, le passage de l'un à l'autre est un passage *logique*<sup>1</sup> et non génétique. Geoffroy Saint-Hilaire, à la suite de son père, ne refuse nullement l'idée d'une continuité entre les êtres. Mieux : en mettant au jour une unité de plan entre tous les êtres vivants, E. Geoffroy Saint-Hilaire assume l'idée d'une série animale continue en pensant avoir dégagé le *fondement* de cette continuité. En effet, l'unité de plan permet de concevoir « dans la multitude des êtres de la série animale les innombrables parties d'un immense tout, les manifestations diversifiées à l'infini d'un seul et même type »<sup>2</sup>. C'est parce que l'on suppose une telle unité de plan que l'on peut établir des rapports entre les êtres, déceler des homologies, déduire des conséquences, bref établir une théorie *générale*. Or si tous les êtres ne manifestent qu'un même plan diversement appliqué, il s'ensuit qu'il n'y a entre eux aucune différence de nature ou d'essence, mais seulement des différences de degré dans la complexification. Mais d'où vient cette différence de complexification ? Dans l'inégalité de formation ou de développement. Cela veut dire que chaque être présente un degré de développement qui lui est propre. N'en va-t-il pas de même pour les espèces ?

<sup>1</sup> Par logique, il faut bien entendu comprendre l'ordre de la nature.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, p. 435.

Ainsi la série des espèces offre un parallélisme manifeste avec la série des formations et des développements dans le même être, ou, en un mot, avec la série des âges ; l'une reproduit les faits de l'autre ; et toutes deux se coordonnent et s'expliquent réciproquement.<sup>1</sup>

Cette loi du parallélisme entre l'ontogenèse et la phylogenèse trouve sa vérification en tératologie. Si l'anomalie est dans un arrêt de formation ou de développement, alors elle dévoile une forme à l'état embryonnaire, et ainsi une organisation d'un état inférieur. La tératologie assure une *continuité* entre les êtres, mais une continuité qui serait *temporelle*.

Les êtres inférieurs sont comme des embryons permanents des êtres supérieurs ; et réciproquement, les êtres supérieurs, avant de présenter les formes définitives qui les caractérisent, ont offert transitoirement celles des êtres inférieurs.

De là les ressemblances que j'ai eu si souvent à signaler entre les anomalies d'une espèce et l'état normal d'une autre. Tout animal frappé d'un arrêt de formation ou de développement, doit réaliser des conditions appartenant normalement à des genres, des ordres, souvent à des classes inférieures. Tout excès donne au contraire au sujet qui en est affecté, une ressemblance ou une analogie plus ou moins manifeste avec les êtres placés au-dessus de lui dans la série.<sup>2</sup>

Si chaîne des êtres il y a, c'est une chaîne de développement, où le développement embryologique est répercuté sur le développement des espèces, et non plus seulement une chaîne topologique où les êtres sont distribués selon l'inférieur et le supérieur et où l'inférieur précède *logiquement* le supérieur. Toutefois, le défaut ou l'excès de développement ne frappe pas la totalité de l'organisme. Chaque organe a son rythme de développement, et l'un peut s'arrêter tandis que tous les autres vont poursuivre normalement leur développement. Inversement, un organe peut continuer à se développer au-delà de sa forme normale et ainsi « donner à une espèce inférieure quelques-uns des caractères des êtres supérieurs »<sup>3</sup>. Un monstre offre toujours un caractère *retardé* ou à *contre temps*, mais il n'en reste pas moins dans l'unité du plan. C'est la postulation de cette unité de plan qui permet la comparaison entre les êtres – comparaison qui ramène les monstres dans la légalité naturelle. Toutefois, si comparaison il y a, c'est une comparaison entre des êtres n'étant pas, pour ainsi dire, sur le même plan *temporel*, dans la mesure où les monstres sont des êtres retardés et présentant, de ce fait même, des caractéristiques d'espèces inférieures. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la théorie de l'unité du plan offre une base *structuraliste* au transformisme de Lamarck. Chaque espèce est plus ou moins fortement liée aux autres selon le degré d'expression du plan commun.

Mais faire entrer l'unité de composition organique, et son corollaire la théorie de l'arrêt de développement, dans le lamarckisme, ne va pas sans poser des difficultés. Le transformisme de Lamarck repose sur la tendance interne des êtres vivants à la complexification, de sorte qu'il fait une réelle place au temps, qui a un véritable rôle dans la transformation<sup>4</sup>. Il n'est pas certain que nous retrouvions le temps à l'œuvre lorsque nous

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 435.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, p. 436.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 439.

<sup>4</sup> « C'est du concours non interrompu de ces causes [tendance à la complexification par le moyen du mouvement des fluides à l'intérieur des corps vivants] et de beaucoup de temps, ainsi que d'une diversité infinie de

décrivons les espèces comme différents *degrés d'expression d'un plan commun*<sup>1</sup>. Il faut que Geoffroy Saint-Hilaire montre que ces degrés expriment aussi une progression *génétique*. En outre, celui-ci refuse clairement l'idée qu'existe une tendance interne à la complexification. Or cette idée permet à Lamarck de pouvoir parler d'êtres vivants inférieurs et supérieurs, imparfaits et plus parfaits, étant entendu que la complexification est un signe de perfectionnement. Qu'est-ce que va alors autoriser E. Geoffroy Saint-Hilaire, et à sa suite Isidore, à conserver cette idée d'êtres vivants inférieurs et supérieurs ? Enfin, de l'autre bord cette fois-ci, les tenants de la fixité des espèces pourraient répondre au fait monstrueux de la manière suivante : l'espèce est fixe, mais il se peut que les individus puissent varier. Autrement dit, les fixistes ne sont pas du tout contre l'idée de variation, mais à condition de savoir la situer là où elle est : au niveau des individus.

Il y a, cependant, deux faits décisifs que la tératologie présente. Premièrement, les anomalies d'un individu recouvrent les conditions normales d'une autre espèce. Or, d'après la loi du parallélisme, les degrés de développement des espèces correspondent aux différents stades de développement de l'embryon. Comme il est évident que les premiers stades de l'embryon présentent un degré d'organisation plus simple que les suivants, les individus des espèces qui « correspondent » à ces stades sont plus simples que ceux correspondant aux stades supérieurs. On peut donc parler d'êtres inférieurs et supérieurs sans faire intervenir une quelconque tendance à la complexification des êtres vivants. Deuxièmement, on constate qu'il peut y avoir transmission héréditaire des anomalies – constat qui ne fait que s'appuyer sur les expériences de domestication<sup>2</sup>. Une anomalie peut dépasser le strict cadre de l'individu et peut donner lieu à des conditions normales d'existence. En d'autres termes, l'anomalie peut être une cause de spéciation<sup>3</sup> – ce dont Geoffroy Saint-Hilaire a parfaitement conscience :

Il peut donc naître d'une espèce un type différant de celle-ci exactement par des modifications de même nature et de même valeur que celles qui distinguent d'elle d'autres

*circonstances influentes, que les corps vivants de tous les ordres ont été successivement formés* » (*Philosophie zoologique, op. cit.*, p. 383, nous soulignons). La réponse de Lamarck au préformationnisme est le temps.

<sup>1</sup> La difficulté pour les Geoffroy Saint-Hilaire est d'articuler le plan de l'embryogenèse et celui de la série animale. Ils n'ont aucun mal à reconnaître un rôle majeur au temps dans la formation et le développement de l'embryon (cf. *supra* chap. II, p.119). Mais la loi de la correspondance entre le développement de l'animal et la série des espèces ne conduit-elle pas à ce que le temps ne soit plus qu'un temps de *dépliement*, un temps de succession de phases « logiques » et non plus un temps véritablement historique ? Bernard Balan, dans la ligne d'Henri Daudin, va jusqu'à écrire que la philosophie anatomique « est donc parfaitement étrangère au temps », *L'ordre et le temps, op. cit.*, p. 176.

<sup>2</sup> « Ainsi, la tératologie n'éclaire pas seulement l'origine des variétés de localité et des races domestiques qui, après tout, ne sont que de véritables déviations du type spécifique, transmises plus régulièrement que les autres par voie de génération, et devenues ainsi communes à un plus grand nombre d'individus », *ibid.*, III, p. 605. On sait à quel avenir sera promu chez Darwin le modèle de la domestication.

<sup>3</sup> La tératologie fonde ainsi dans un cadre scientifique ce qui n'avait été avancé par Maupertuis que d'une manière intuitive : « Ne pourrait-on pas expliquer par là comment de deux seuls individus, la multiplication des espèces les plus dissemblables aurait pu s'ensuivre ? Elles n'auraient dû leur première origine qu'à quelques productions fortuites dans lesquelles les parties élémentaires n'auraient pas retenu l'ordre qu'elles tenaient dans les animaux pères et mères : chaque degré d'erreur aurait fait une nouvelle espèce ; et à force d'écarts répétés serait venue la diversité infinie des animaux que nous voyons aujourd'hui, qui s'accroîtra peut-être avec le temps, mais à laquelle peut-être la suite des siècles n'apporte que des accroissements imperceptibles », *Essai sur la formation des corps organisés, op. cit.*, XLIV, p. 214.

espèces soit congénères soit d'un autre genre ; et ce type, après avoir appartenu en propre à un individu, après avoir été une simple déviation accidentelle, peut devenir commun à toute une race, et se changer en une variété constante, à laquelle il ne manque, pour être appelée espèce par tous, que d'avoir été produite à une époque et par une cause inconnues.<sup>1</sup>

Il paraît manifeste que Geoffroy Saint-Hilaire fait de la déviation accidentelle la seule cause de spéciation, à l'instar de Darwin, et contre Lamarck qui couple la tendance interne à la complexification et la réaction des vivants aux circonstances extérieures. Il manque cependant l'essentiel de Darwin : une théorie de la sélection naturelle, c'est-à-dire tout, si tant est que « ces termes ne désignaient déjà dans sa pensée rien d'autre que la totalisation de certains éléments conceptuels »<sup>2</sup>. En outre, à son accoutumé, il se montre extrêmement prudent quant à la portée de sa thèse : les enseignements des faits tératologiques « ne prouvent pas que ce que nous appelons espèces soient dans un plus ou moins grand nombre de cas de simples variétés, dont l'origine se perd dans la nuit des temps »<sup>3</sup>. En revanche, on peut dire que Geoffroy Saint-Hilaire contribue très fortement à ce que la question de l'origine des espèces, à savoir leurs variations et leur diversité, soit non seulement posée, mais entendue et légitimée. En d'autres termes, la tératologie a ce mérite : rendre possible dans le champ de la science la question de la variation des espèces, ce que Cuvier avait parfaitement compris lorsqu'il s'opposa en 1830 à la théorie de l'unité de plan d'E. Geoffroy Saint-Hilaire. C'est Geoffroy Saint-Hilaire fils qui au final pose la question à laquelle Darwin va s'atteler : « les espèces étant susceptibles de variations, déterminer si elles en ont éprouvé ? »<sup>4</sup>.

Bien sûr, Geoffroy Saint-Hilaire n'est pas Darwin, et l'exercice de rechercher des précurseurs à une théorie scientifique est assez vain<sup>5</sup>. Nous aimerions cependant reprendre rapidement la question du rapport que l'on peut faire entre les deux théories, car cela nous

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 608. Pour une franche affirmation du transformisme d'E. Geoffroy Saint-Hilaire, cf. le commentaire de Laurent Goulven, « Le cheminement d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) vers un transformisme scientifique » dans *op. cit.* Du reste, C. Dareste, a parfaitement conscience que la valeur d'étude des monstres repose sur les éclaircissements qu'elle peut apporter quant au problème du mécanisme de transformation des espèces. « Aujourd'hui le plus grand problème de l'histoire naturelle est celui de l'origine des formes innombrables sous lesquelles la vie s'est manifestée à la surface de la terre. Si ce problème est soluble, il ne peut l'être que par la connaissance de la tératologie et de la tératogénie ; c'est-à-dire par l'étude de toutes les formes nouvelles qui peuvent dériver d'une forme spécifique primitive, et des causes qui déterminent leur apparition », préface à L. Guinard, *Précis de tératologie. Anomalies et monstruosité chez l'homme et chez les animaux*, Paris, Librairie J.-B. Baillière et Fils, 1893, pp. IX-X. J.-L. Fischer remarque à juste titre que « Dareste n'étudiait pas le "monstre" pour lui-même mais pour en faire un modèle possible d'une explication du transformisme », « Hérité et tératologie », *L'ordre des caractères. Aspects de l'hérité dans l'histoire des sciences de l'homme*, C. Bénichou (dir.), Paris, Vrin, 1989, p. 112. L'idée que l'anomalie peut être cause de spéciation pose problème aux yeux de Lamarck. En effet, pour qu'une disposition soit transmise à la descendance, il faut que les deux parents l'aient acquise, ce qui n'est pas le cas de l'anomalie. Sur l'idée d'hérité des caractères acquis, cf. Pietro Corsi, Jean Gayon, Gabriel Gohau, Stéphane Tirard, *Lamarck, philosophe de la nature, op. cit.*, pp. 105-163.

<sup>2</sup> Georges Canguilhem, « Les concepts de "lutte pour l'existence" et de "sélection naturelle" en 1858 : Charles Darwin et Alfred Russel Wallace » dans *Etudes, op. cit.*, p. 107. Une étude remarquable sur la rupture qu'occasionne Darwin par rapport aux tenants d'une unité de composition organique et de ses corollaires se trouve dans Georges Canguilhem et coll., *Du développement à l'évolution au XIX<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, chap. VI.

<sup>3</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 609.

<sup>4</sup> *Ibid.*, III, p. 610.

<sup>5</sup> Sur ce point, cf. Georges Canguilhem, « Les concepts de "lutte pour l'existence" et de "sélection naturelle" en 1858 : Charles Darwin et Alfred Russel Wallace » dans *Etudes, op. cit.*, pp. 100-101.

permettra de ramasser les points essentiels du travail des Geoffroy Saint-Hilaire ainsi que les difficultés que ce travail ne manque pas de faire surgir. Nous pensons, contre Daudin, même contre Canguilhem et coll. qui mettent leurs pas dans le premier, que les Geoffroy Saint-Hilaire présentent bien un véritable transformisme – d’aucuns diraient un transformisme « scientifique » – car ils y sont conduits afin de proposer une pensée biologique cohérente et rationnelle. En effet, nous demandions comment le semblable dans la nature n’est cependant pas le même, comment, dans le vocabulaire de nos auteurs, le *nisus formativus* peut produire de l’altérité. Nos deux auteurs se tournent vers l’influence des circonstances extérieures, ce qui n’est guère nouveau. Celles-ci réservent une part d’imprévisibilité, d’accidentalité à laquelle l’organisme vivant est confronté. S’il suit bien un ordre de formation et d’organisation, cet ordre peut cependant *dévier* sous l’effet de quelque cause accidentelle, donnant lieu à un ordre *autre*. Cet ordre autre, les Geoffroy Saint-Hilaire le nomment « anomalie ». Le problème est de savoir comment intégrer dans le discours scientifique la prise en considération de l’accident – d’autant plus que ce discours s’attache, par le principe d’unité de composition organique, à asseoir l’idée d’un ordre naturel sous la forme d’une série animale continue et progressive. Il nous semble que le transformisme intervient précisément en ce point : c’est lui qui permet l’intégration de l’accident dans le discours scientifique en lui faisant porter toute la responsabilité du passage d’une forme à une autre dans la série animale. En contrepartie, l’accident offre au transformisme la possibilité d’une vérification expérimentale : les expériences de tératogenèse, qui cherchent à produire des causes d’anomalie, cherchent donc tout autant, en vertu du parallélisme de développement entre l’embryogenèse et la phylogenèse, à *voir* le processus de transformation des espèces.

Cette position ne va cependant pas sans entraîner une difficulté majeure. On peut soutenir que les Geoffroy Saint-Hilaire ont préparé les conditions nécessaires de l’advenue du darwinisme en faisant droit à l’accident, à la contingence, comme facteur de déviation et de spéciation. Et il revient au final au milieu de juger de la valeur vitale de l’anomalie : soit elle permet à l’organisme d’être mieux adapté, et, en vertu du mécanisme, encore inconnu, de l’hérédité, elle s’étend à d’autres individus jusqu’à ce que leur nombre fasse espèce ; soit elle est un facteur d’inadaptation, et l’organisme est rapidement éliminé<sup>1</sup>. Or, si les anomalies sont facteurs de spéciation, et si elles surviennent par accident, comment maintenir l’idée d’une série animale continue et progressive, comment soutenir encore un ordre de la nature ? En effet, si les espèces sont finalement le résultat d’un accident, pourquoi se placeraient-elles selon un ordre ? En d’autres termes, comment encore parler de série animale si elle repose sur l’accident de l’anomalie ? « En dénonçant l’arbitraire édifiant de la représentation sérielle du

<sup>1</sup> Il faut toutefois relever deux différences majeures chez Darwin : 1) « l’adaptation s’exprime moins dans la satisfaction des besoins que dans un fait démographique, en somme : avoir des descendants de plus en plus nombreux ou, au moins, en effectif non décroissant » (Canguilhem et coll., *Du développement à l’évolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 66) ; 2) Darwin ne comprend jamais la variation comme une anomalie, qui charrie encore l’idée d’un écart exceptionnel : les variations sont petites, discrètes, se marquent dans des différences de détail de sorte qu’il est bien souvent impossible « de tracer une limite nette entre caractère usuel et variation évolutive » (*ibid.*, p. 68).

monde vivant, en reconnaissant le degré très inégal des rapports entre les types zoologiques »<sup>1</sup>, c'est cette fois-ci Cuvier qui a posé les conditions nécessaires de Darwin. Ce dernier s'appuie sur la contingence de la variation pour éliminer définitivement « de la représentation scientifique du monde animal et végétal l'idée d'un système de rapports nécessaires et permanents entre les êtres qui le composent »<sup>2</sup>, bref toute idée d'une marche de la nature.

Si Daudin insiste sur le fait que la « double série d'étapes correspondantes dans la croissance de l'embryon et dans la hiérarchie des types zoologiques (...) procède, en réalité, d'un esprit bien différent et même opposé »<sup>3</sup> à l'évolution darwinienne et ne saurait donc relever d'un transformisme « scientifique », c'est parce qu'il met l'accent sur le caractère irrécusable du développement qu'entraîne la théorie de l'unité de composition organique. Il y a en effet une véritable tension entre l'idée de faire droit à la contingence des causes de déviation et l'idée d'une unité de composition organique. Car si les formes animales se placent dans une série progressive en dépit de l'origine accidentelle de leur survenue, c'est parce qu'elles s'incluent dans l'*a priori* d'un plan structural commun. C'est comme si les Geoffroy Saint-Hilaire étaient pris d'une part dans la nécessité de faire droit au transformisme et d'autre part dans le souci permanent de souligner un ordre de la nature qu'attesterait la classification des êtres vivants. Toute la difficulté repose au final sur cet *a priori* du plan de composition que témoigne le statut équivoque et jamais étudiée pour elle-même de la notion de type commun ou d'archétype, que l'on retrouve dans la classification. L'idée de monstruosité (et plus généralement celle d'anomalie) est tiraillée entre deux enjeux : celui de montrer une transformation possible et celui d'asseoir l'ordre de la nature. Nous allons voir dans le chapitre suivant que la classification des monstres a précisément pour fonction de montrer l'ordre de la nature sans que ce tiraillement soit complètement levé, comme la mise en évidence de l'équivocité de l'idée de type commun le laissera entendre<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Daudin, *Les classes zoologiques et l'idée de série animale*, op. cit., p. 256.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>4</sup> L'analyse du statut du type commun sera entreprise en deux temps : d'abord au chapitre IV, *infra* p. 254 *sq.*, ensuite au chap. V, *infra* p. 288 *sq.*





## CHAPITRE IV

### LA CLASSIFICATION DES MONSTRES

#### 1. La possibilité d'une classification tératologique

##### *L'anormal et l'anomal*

La tératologie fait accéder les anomalies au statut d'objet de science, parce qu'elle cherche à la fois à en dégager les lois et les limites. Or l'idée que la nature est ordonnée fonde la possibilité d'une classification des êtres vivants. Classer relève de la rationalité scientifique : il est un acte qui cherche à dominer la diversité des formes vivantes ; catégoriser ne revient alors pas seulement à inventorier et organiser l'ensemble des données, mais aussi et surtout pénétrer les raisons de leur organisation. Dans la mesure où Geoffroy Saint-Hilaire arrache définitivement les anomalies du domaine de l'irrégulier, dans la mesure où il les rattache à l'ordre, il ouvre la possibilité qu'elles puissent être classées au même titre que les êtres vivants normaux. Il faut même aller plus loin : c'est à la réussite de la classification que la tératologie peut faire la preuve de son statut de science. Et c'est par elle qu'elle s'offre aussi des voies d'accès à l'étude des monstruosité. Mais il convient d'abord de préciser davantage ce que signifie classer. En toute rigueur, il y a lieu de distinguer « classer » et « classifier ». Classer contient l'idée d'un ordre hiérarchique – par exemple on va classer les élèves – et nécessite donc un critère de classement qui définit ce qu'est le meilleur, ou le parfait, par rapport auquel les êtres seront classés. Mais dès que nous faisons intervenir le parfait ou le meilleur, nous sommes amenés à la question de la justification des êtres que nous classons : pourquoi sont-ils tels qu'ils sont, à savoir plus ou moins parfaits ? L'ordre auquel nous aboutissons ne manque pas de prendre la couleur d'un ordre moral. Néanmoins, il est tout à fait possible de considérer l'existence des êtres que l'on veut classer comme leur seule justification d'être. Dès lors, le classement ne doit plus conduire à les mesurer les uns aux

autres, mais seulement à les *positionner* les uns par rapport aux autres, autrement dit à les *distribuer* selon qu'ils partagent des caractéristiques communes ou non. Il ne s'agit plus de se demander pourquoi ils existent, pourquoi ils sont tels qu'ils sont, mais *comment* ils sont tels qu'ils sont. Ordonner le vivant en le distribuant à travers différentes catégories que sont les espèces, les genres, les familles, les classes, bref les taxons, c'est non pas classer le vivant, mais le classer<sup>1</sup>.

Les anomalies font-elles donc l'objet d'un classement ou d'une classification ?<sup>2</sup> La distinction que Geoffroy Saint-Hilaire prend la peine d'introduire entre « anormal » et « anomal » nous semble pouvoir trancher la question. En effet, il prend soin de noter qu'un contresens doit absolument être évité : l'anomalie n'est pas l'anormal. L'anormal renvoie à deux ordres d'idée qui ne sont pas compatibles d'ailleurs l'une avec l'autre. Tout d'abord, il serait ce qui est privé de toute norme et de toute loi, ce qui reviendrait à en faire le résultat du pur désordre. Or « il n'existe pas de formations organiques qui ne soient soumises à des lois ; et le mot "désordre", pris dans son acception véritable, ne saurait être appliqué à aucune des productions de la nature »<sup>3</sup>. Le désordre, pris dans son acception véritable, reconduit au hasard : là où sombre dans le non-sens toute détermination, là d'où est absent tout sens<sup>4</sup>. Mais le monde de la vie est le monde du sens en cela que les êtres vivants sont plus ou moins adaptés à leur milieu (et dire d'un être vivant qu'il n'est pas adapté n'est pas lui dénier tout sens, mais souligner que le sens qu'il est n'est pas le bon sens), et il est le monde de la détermination en cela que rien n'arrive sans cause. Les anomalies ont des causes, sont déterminées par des lois et ne manquent pas de sens pour le vivant. Dès lors l'idée d'anormal renverrait moins à l'absence de toute norme et de toute loi, qu'elle ferait droit à un jugement de valeur. Et ce jugement de valeur reposerait avant tout sur ce que l'anormal a d'insolite, de frappant, de heurtant, ou de choquant pour le regard qui se porte sur lui<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Il ne faut cependant pas trop figer cette distinction, tant il est vrai que le postulat de la série animale, de l'ordre de la nature peut venir brouiller, dans la pratique, cette distinction. Ainsi Daudin fait-il remarquer que « telle qu'elle se présente, alors, à l'esprit des naturalistes tant soit peu "philosophes", cette idée de la série est elle-même le produit d'un amalgame entre la formule théorique d'une hiérarchie fonctionnelle des êtres naturels, – formule qui dérive, en premier lieu, de la tradition aristotélicienne – et la masse des observations recueillies par des observateurs modernes sur les affinités des genres et des espèces. Amalgame très instable, du reste, et déjà bien des fois remanié, en raison même de ce qu'il y a de disparate entre le schème primitif et les données de faits qu'on lui a, tant bien que mal, incorporées », *Les méthodes de la classification et l'idée de série en botanique et en zoologie de Linné à Lamarck (1740-1790)*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926, p. 230.

<sup>2</sup> Nous laissons pour le moment de côté la question de savoir si toutes les anomalies peuvent faire l'objet d'un classement ou d'une classification.

<sup>3</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 36.

<sup>4</sup> L'idée de hasard sera réhabilitée par la théorie de l'évolution : pour une mise au point de l'usage de l'idée de hasard dans la théorie de l'évolution, cf. Jean Gayon, « Hasard et évolution », dans *L'évolution*, sous la direction de Hervé Le Guyader, Paris, Belin « Pour la science », 1998.

<sup>5</sup> Le rapprochement entre les termes d'anomalie et d'anormal repose sur une confusion étymologique, que Canguilhem, à la suite du *Vocabulaire philosophique* de Lalande, met en lumière : « Anomalie est un substantif auquel actuellement aucun adjectif ne correspond, inversement *anormal* est un adjectif sans substantif, en sorte que l'usage les a couplés, faisant d'anormal l'adjectif d'anomalie. (...) Anomalie vient du grec *anomalía* qui signifie inégalité, aspérité ; *omalos* désigne en grec ce qui est uni, égal, lisse, en sorte que anomalie, c'est étymologiquement *an-omalos*, ce qui est inégal, rugueux, irrégulier, au sens qu'on donne à ce mot en parlant d'un terrain. Or, on s'est souvent mépris sur l'étymologie du terme anomalie en le dérivant, non pas de *omalos*,

Le mot *monstre*, d'après son étymologie (...), ne peut donc être appliqué qu'à des êtres assez remarquables pour attirer les regards, pour frapper vivement les esprits des spectateurs.

Le sens du mot *monstre*, dans le langage usuel, est parfaitement conforme à ses données étymologiques, et ne diffère nullement de celui que je lui assigne dans la langue scientifique. Un monstre est, pour le vulgaire, un être dont l'aspect étonne et, presque toujours même, offense les regards ; qui non seulement présente de graves anomalies, mais même des anomalies d'un ordre fâcheux.<sup>1</sup>

L'anormal ferait ainsi rentrer dans la science tout le poids de la subjectivité drainant avec elle ses préjugés et ses propres normes. Il ne s'agirait donc plus d'expliquer ce que le monstre est, mais d'interpréter ce pour quoi il est. L'anormal nous rend aveugle à ce qu'est l'anomalie.

Si elles [les anomalies] étonnent, c'est parce qu'on apporte à leur examen des préjugés et des idées toutes faites : c'est parce qu'on veut leur appliquer des principes, résultats d'observations trop circonscrites. En un mot, il y a exception aux lois des naturalistes, et non aux lois de la nature.<sup>2</sup>

Les anomalies, et les monstres en particulier qui ont la plus grande charge de pathétique, sont ce qu'ils sont : ni signes d'une calamité, ni témoins d'une malédiction, ils sont le résultat de processus naturels et normaux allant jusqu'à leur terme. Ils n'annulent pas l'ordre, ils présentent un ordre *autre*. C'est pourquoi ils sont anomaux. Mais justement, étant « ce qu'[ils] doivent être dans ce grand ensemble où règnent partout, suivant une expression célèbre, la variété dans l'unité et l'unité dans la variété »<sup>3</sup>, ils ne laissent aucune légitimité ni aucune prise à un classement qui doit faire intervenir des critères de valeur. Les anomalies, *parce qu'elles sont anormales et non normales*, peuvent donner lieu à une classification.

Mais si la tératologie rend légitime une classification des anomalies, cela veut-il dire pour autant qu'elle est *possible* ? La critique qui consiste à nier la possibilité d'une classification tératologique sur le constat de l'irrégularité des monstruosité est balayée par Geoffroy Saint-Hilaire dès l'instant où il remet en cause le fait qu'ils sont des êtres irréguliers. L'irrégularité n'est pas de l'ordre d'un fait ou d'un constat, mais bien d'un préjugé ou d'une prévention contre les monstres. Ce n'est précisément pas les *voir* que les réduire à de l'irrégulier. S'il est aisé de rejeter l'idée que le monstre serait le résultat d'un désordre et donc irréductible à tout effort de classification, il n'en est pas de même d'un autre point que cette critique met en jeu. Car mettre en avant l'irrégularité peut se comprendre, non pas comme un primat du désordre, mais comme celui du singulier. Si le monstre est inclassable, c'est avant

---

mais de *nomos* qui signifie loi, selon la composition *a-nomos*. Cette erreur d'étymologie se trouve, précisément, dans le *Dictionnaire de Médecine*, de Littré et Robin. Or, le *nomos* grec et le *norma* latin ont des sens voisins, loi et règle tendent à se confondre. Ainsi, en toute rigueur sémantique anomalie désigne un fait, c'est un terme descriptif, alors que anormal implique référence à une valeur, c'est un terme appréciatif, normatif ; mais l'échange de bons procédés grammaticaux a entraîné une collusion des sens respectifs d'anomalie et d'anormal. Anormal est devenu un concept descriptif et anomalie est devenu un concept normatif. I. Geoffroy Saint-Hilaire qui tombe dans l'erreur étymologique que reprennent après lui Littré et Robin s'efforce de maintenir au terme anomalie son sens purement descriptif et théorique », *Le normal et le pathologique*, Paris, quadrige / PUF, 1999, p. 81.

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 42.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 37.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 37.

tout parce qu'il serait un absolu singulier<sup>1</sup>. Est-il possible alors de distinguer des espèces et des genres ? Comment les monstruosité peuvent-elles donner lieu à une nomenclature linnéenne ?

### *Caractère, identité et singularité*

Nous avons vu que si les monstruosité obéissent aux lois de la nature, cela a pour conséquence que tout n'est pas possible<sup>2</sup>. Aussi les causes accidentelles peuvent-elles donner lieu à des traits que des monstres se partagent, à des rapprochements qui dessinent comme un type commun d'une monstruosité.

Les monstres les plus rapprochés par leur organisation se ressemblent entre eux au même degré que des animaux ou des plantes congénères, c'est-à-dire qu'ils présentent en commun un ensemble de caractères plus ou moins importants, et semblent reproduire le même type : ils offrent donc véritablement des caractères génériques, et peuvent former, aussi bien que tous les êtres organisés, des groupes naturels dignes du nom de genre.<sup>3</sup>

Les singularités monstrueuses n'échappent nullement, du fait de leur soumission aux lois de la nature, à la répétition et aux similitudes. C'est pourquoi il est possible pour la raison de se placer, non pas au niveau des individus eux-mêmes, mais au niveau d'un type commun, de lui conférer un nom et de regrouper les individus qui portent en eux les ressemblances génériques.

Quelques différences spécifiques ou individuelles, coïncidant avec les ressemblances génériques, et leur étant subordonnées, n'empêchent nullement que ces groupes soient réguliers et bien circonscrits, pas plus que les variétés sans nombre que l'on rencontre dans l'espèce humaine, n'empêchent de rapporter tous les hommes à un type commun. Seulement, ces différences, dignes, aussi bien que les rapports communs, d'une étude attentive, deviendront l'objet d'un second ordre de considération. Sous un point de vue général, tous les monstres d'un même groupe pourront être ramenés par la pensée à un seul et même être, et embrassés sous un nom commun ; puis, sous un point de vue plus spécial, il pourra être utile de les distinguer les uns des autres, et de leur assigner un nom particulier. De là l'emploi de la nomenclature linnéenne, ou, en d'autres termes, la combinaison de deux dénominations, l'une *générique*, exprimant l'ensemble des traits communs à tous, l'autre *spécifique*, exprimant l'ensemble des traits propres à chacun, et formant ainsi le complément de la première.<sup>4</sup>

La classification des monstres repose donc sur la possibilité d'analogie et de ressemblance comme du reste toute autre classification des vivants. Si maintenant l'objection à la classification tératologique met en avant l'idée que, quand bien même il y aurait des ressemblances, jamais nous ne pourrions avoir affaire à des identités entre les monstres, toujours nous aurons face à nous des êtres absolument singuliers qui ne peuvent être, en quoi que ce soit, « subsumés » ou rapportés à une espèce, et encore moins à une catégorie supérieure, sans que soit niée sa singularité même, et donc son être même, alors cette objection atteint tout autant les classifications des êtres normaux. Car ils sont autant que les

<sup>1</sup> P. Tort, dans le contexte du préformationnisme, a aussi parfaitement relevé la difficulté, pour ne pas dire la contradiction, à concilier l'exigence de singularité et l'établissement de classes que réclame toute classification : *L'ordre et les monstres*, op. cit., pp. 170-171.

<sup>2</sup> Cf. *supra*, chap. II, p. 119 et pp. 138-139.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 109.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, p. 109.

monstres des êtres singuliers, chacun se distinguant de tous les autres par des variations et des traits propres. S'il faut réclamer une identité absolue entre les membres d'une même espèce, alors nous contrevenons au principe des indiscernables, aussi bien dans la classification tératologique que dans celle des êtres normaux. La classification, quelle qu'elle soit, doit concilier l'exigence de singularité et l'idée de *stéréotypes* qui rendent possibles les regroupements des singularités en classes<sup>1</sup>.

L'objection tirée de la prétendue instabilité des caractères des anomalies, se réduit donc dans la réalité à ce fait, qu'on trouve entre les monstres rapprochés par leur organisation, une analogie évidente, des traits de ressemblance incontestables, mais jamais une identité complète et absolue ; ce qui est le cas de tous les êtres organisés normaux, aussi bien que des monstres. (...) Les auteurs modernes (...) ont donc eu recours contre leurs adversaires à une arme que ceux-ci auraient pu employer contre eux avec non moins d'avantage.<sup>2</sup>

Ce que toute classification cherche à faire, c'est de repérer des *caractères communs* qui témoignent alors de *structures organisationnelles* qui sont semblables. Les classifications ne nient pas les différences individuelles ; au contraire elles les saisissent sur fond de caractéristiques partagées. La singularité et les différences ne se tissent que sur une trame qui est commune. Ce que l'objection méconnaît, c'est la distinction entre le caractère et l'identité. Que chaque être ait une identité propre ne condamne pas à l'inanité toute recherche de caractères communs : l'identité renvoie à la manière d'être au monde de l'individu, au déploiement de sa propre réponse face aux circonstances que lui présente le milieu extérieur, à la puissance de conservation de sa propre forme ; les caractères signalent sa structure organique dont la formation suit des lois strictes – notamment la loi que Cuvier a mis en évidence selon laquelle il y a une subordination ou corrélation des organes : toutes les combinaisons entre organes ne sont pas possibles – et qui n'est pas soumise aux influences du milieu extérieur – ce qui ici s'écarte bien sûr des vues de Cuvier. Aussi peut-on avoir deux points de vue sur le monde du vivant : soit on y voit à l'œuvre l'inventivité des êtres vivants, soit on décèle dans l'adaptation la permanence des formes, la conservation du passé, tant il est vrai que la grande fonction des vivants est de reproduire des structures semblables. Au fond, ce double point de vue est celui du dehors et du dedans : une grande variation dans les formes extérieures – couleurs, tailles, poids, mœurs, etc. – et une grande constance dans la *profondeur* de l'organisme au point que l'on puisse définir quatre grands embranchements qui ne sont rien d'autres que les possibilités dans le monde animal de constituer un organisme. L'étonnant est qu'il n'y en a que quatre ! Ainsi Dagognet préfère-t-il mettre l'accent sur le permanent, et non le dynamisme de la vie.

Mais ne faut-il pas définir le vivant comme la citadelle de l'*obstination* ou de l'*invariance* ? S'il se courbe au milieu et oscille du dehors, en réalité *il ne bouge pas au-dedans*. La génétique moderne confirme la philosophie d'un vivant emmuré, principalement capable de résurgences, tant il conserve le passé. (...) Pourquoi assimiler à tout prix la vie à une

<sup>1</sup> Sur ce point, cf. Patrick Tort, *L'ordre et les monstres*, op. cit., pp. 170-171.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, I, pp. 109-110.

spontanéité, à une lutte, alors qu'elle nous paraît davantage un nœud de relations – un réseau – et qu'elle s'étale en un *nombre prévisible de variations compossibles* ?<sup>1</sup>

### ***Des genres et des espèces tératologiques ?***

Si des caractères communs peuvent être décelés dans les monstruositéés comme parmi les êtres vivants normaux, alors il est possible de faire des catégories. L'analogie entre les classifications des êtres anomaux et normaux fondées sur l'idée de la présence de caractères communs doit conduire à l'usage des mêmes catégories dans l'une et dans l'autre : on doit donc retrouver les espèces, les genres, les familles, les tribus, les ordres, les classes. Toutefois l'*extension* de ces différentes catégories n'est pas la même, et cela parce que la compréhension de l'espèce n'est pas la même. Au XIX<sup>ème</sup> siècle, les biologistes sont encore tributaires de la définition que Buffon propose de l'espèce : appartiennent à une même espèce des individus interféconds. L'espèce zoologique ainsi définie se retrouve-t-elle dans la tératologie ? De nombreuses monstruositéés interdisent la reproduction, ce qui interdit que l'on puisse alors parler d'espèce dans son sens zoologique. Les individus monstrueux peuvent bien présenter des ressemblances, partager des traits communs, mais qui ne peuvent en aucun cas découler d'un *lignage*. Dès lors, l'analogie juste ne peut pas se situer au niveau des espèces mais au niveau des genres. Les rapports de ressemblance entre les monstres sont les mêmes que ceux entre espèces appartenant à un même genre.

Or on reconnaît, en examinant comparativement un certain nombre de monstres choisis parmi ceux qui se ressemblent le plus, qu'il existe entre eux des rapports de même valeur que ceux qui existent généralement parmi les animaux ou les plantes, entre les diverses espèces d'un même genre, et non entre les divers individus d'une même espèce.<sup>2</sup>

Aussi si l'on veut conserver l'idée d'espèce en tératologie, elle correspond à l'*individu*. En zoologie, nous avons le genre, les espèces, et les individus, tandis qu'en tératologie le niveau spécifique est porté par les individus : « il suit de là que chaque monstre doit être considéré comme une espèce particulière (...) ; où, en d'autres termes, que l'*espèce* ne peut être distinguée en tératologie de l'*individu* »<sup>3</sup>. C'est la raison pour laquelle dans le tableau général et méthodique des monstruositéés, la dernière catégorie taxinomique est le genre, et non l'espèce.

Toutefois, comment peut-on encore parler d'espèce si elle se confond avec l'individu ? On pourrait dire que, en tératologie, l'espèce représente une catégorie purement *potentielle*, au cas où des monstruositéés pourraient se reproduire, mais cela signifierait alors qu'elles sortent du giron d'une causalité purement accidentelle. Les individus monstrueux portent en eux *potentiellement* l'espèce – une potentialité dont l'ambiguïté porte sur sa nature : potentialité *logique*, ou potentialité *naturelle* ?

En effet, en supposant que plusieurs monstres d'un même genre devinssent les souches d'autant de races d'êtres semblables à leurs types primitifs (et il n'est nullement impossible,

<sup>1</sup> François Dagognet, *Le catalogue de la vie*, Paris, Quadrige / PUF, 2004, pp. 22-23, nous soulignons.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 125.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 125.

comme on le verra, qu'une telle supposition vienne à se réaliser), toutes les races ainsi formées seraient exactement, l'une par rapport à l'autre, ce que sont entre elles les espèces zoologiques.<sup>1</sup>

Qu'une monstruosité puisse donner lieu à une race qui équivaut de fait à une espèce, cela est bien ici envisagé par Geoffroy Saint-Hilaire, et, semble-t-il, d'après la teneur de la parenthèse, comme une possibilité *physique*. Si la catégorie de l'espèce est conservée, c'est donc avant tout par prudence, parce qu'on ne sait pas totalement ce que peut la nature : elle a donc sa nécessité au regard de la diversité individuelle des formes vivantes. La classification tératologique ramasse l'ensemble des êtres existants ou ayant existé, mais tient également compte de ce qui est possible. La catégorie taxinomique de l'espèce représente dans la classification l'ordre du possible. Et ce possible, c'est exactement le transformisme comme nous l'avons vu<sup>2</sup>.

A partir de ce positionnement du genre et de l'espèce, les autres catégories vont pouvoir être définies, qui ne sont que des englobements successifs. On remarque ainsi que l'espèce sert de base, ou de principe, en rapport duquel les autres catégories se positionnent. Il convient à ce niveau de ne pas déroger à l'usage, et les catégories de famille, tribu, ordre et classe ont, en tératologie, les mêmes relations entre elles qu'en zoologie, à savoir que la classe englobe l'ordre, qui regroupe les tribus qui elles-mêmes contiennent les familles, au sein desquelles nous allons trouver les genres.

Le sens du mot *espèce* étant fixé en tératologie, celui du mot *genre* est donné immédiatement ; et par la suite se trouve déterminée la valeur de tous les autres groupes qui se succéderont dans l'ordre suivant, réglé par l'usage, arbitre souverain en pareille matière : *famille, tribu, ordre et classe*.<sup>3</sup>

Mais une autre objection contre la classification tératologique pointe son nez dès lors que l'on use de la catégorie de l'espèce. En effet, pourquoi classer les monstres en espèces,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 125.

<sup>2</sup> Cf. *supra* chap. II, pp. 129-132, p. 136 ; chap. III, p. 177 *sq.* P. Ancet donne une autre lecture interprétative de la notion d'espèce en tératologie, qui nous paraît aussi des plus convaincantes – mais, tandis que nous mettons l'accent sur l'ouverture possible au transformisme des principes de la philosophie anatomiques d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire pour comprendre l'idée d'espèce, il met plutôt l'accent sur leur aspect « structural » : « C'est précisément pour souligner l'importance déterminante de la diversité individuelle de formes et de combinaisons d'organes qu'il y a dans la tératologie des Geoffroy Saint-Hilaire autant d'espèces que d'individus. Le terme d'*espèce* est alors entièrement coupé de la référence à la reproductibilité, il ne désigne plus un ensemble d'individus possédant des caractères communs. L'espèce n'est même pas à comprendre dans son sens logique relativement au genre, puisqu'elle n'est plus un regroupement (le singleton a la même valeur qu'un ensemble à *n* éléments). Il est possible de parler d'une espèce au sens très précis que donne à ce terme l'anatomie transcendante, c'est-à-dire un mode d'expression original de l'organisation animale, absolument indépendante du nombre de ses représentants. Chaque espèce est une conformation originale, qu'elle soit unique ou très répandue, exprime cet être abstrait partout présent mais nulle part visible qu'est l'Animalité. Par conséquent, il n'y a plus de différence entre une espèce à un représentant unique et une espèce comprenant des millions d'individus. Ce n'est pas la quantité d'individus, mais l'expression à nulle autre pareille de l'organisation du vivant qui est pris en compte. Il n'y aura donc pas d'espèces comme groupes, mais des individus-espèces en tératologie, le genre formant le premier regroupement possible. L'espèce est davantage une particularisation du type commun qu'est l'Animalité qu'elle n'est un regroupement de cas particuliers », *La perception contemporaine du monstre humain. Représentations communes et scientifiques à l'époque de la tératologie positive*, thèse, dir. J. Gayon, Université de Bourgogne, 2002, vol. 1, p. 391.

<sup>3</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 126.

genres, classes propres à la tératologie alors qu'ils appartiennent déjà à des espèces, genres et classes zoologiques ? Car, avant que d'être monstres, ils sont des hommes, ou des chiens, ou des poulets, brefs des animaux qui ont déjà une place déterminée dans la classification. Le problème est le suivant : pourquoi privilégier ici la classification tératologique plutôt que la classification zoologique ?<sup>1</sup> Pourquoi privilégier comme caractéristiques de ces êtres leurs monstruosité plutôt que leur origine ? Geoffroy Saint-Hilaire prend l'exemple de l'Acéphale.

Un Acéphale, c'est-à-dire un monstre privé de tête, de cœur, de poumons et de plusieurs viscères abdominaux, et dont les fonctions, comme l'organisation, s'élèvent à peine au degré de complication qui caractérise le mollusque ou l'articulé (...); un Acéphale est-il véritablement un être humain ?<sup>2</sup>

Evitons d'abord tout malentendu : parce que le monstre est anomal, et non anormal, toute interrogation morale est évacuée du champ scientifique. S'interroger sur l'humanité de l'acéphale, ce n'est nullement se placer sur le terrain de la morale, mais sur celui de la classification. L'humanité n'est pas ici une valeur morale, mais une catégorie taxinomique. Or, de ce point de vue, c'est l'organisation de l'organisme qu'il faut prendre en compte. Autrement dit, les caractères anatomiques et fonctionnels propres aux hommes se retrouvent-ils chez l'acéphale ? S'il est un homme d'après son origine, il ne l'est pas « d'après l'essentiel de son organisation, et par conséquent d'après l'ensemble de ses rapports »<sup>3</sup>.

La discussion en fait est essentielle et dépasse le cadre de la tératologie. En effet, elle porte au final sur les caractères qu'il faut prendre en compte pour discriminer les catégories taxinomiques entre elles. Quand parle-t-on d'espèces différentes : lorsque la forme extérieure varie ou bien lorsque les rapports internes ne sont plus les mêmes ? En ce qui concerne les monstres, faut-il mettre en avant leur origine ou bien leur organisation spécifique ? Mais si l'on choisit le critère de l'origine et si l'on décide qu'il n'y a pas d'espèces propres à la tératologie, le problème est celui du statut de ce critère : est-il essentiel, c'est-à-dire permet-il de *caractériser* l'être en question – le monstre ? Que l'acéphale appartienne à l'espèce humaine selon son origine, c'est le caractériser selon un critère inessentiel car circonstanciel. En effet, le monstre doit ses monstruosité non pas au fait qu'il appartienne à l'espèce humaine mais au fait que des causes accidentelles sont venues perturber son développement ou sa formation. Mais peut-on alors fonder une classification sur l'accidentel ? Ce serait la rendre contingente, si bien que l'ordre qu'elle établirait serait un ordre arbitraire. En revanche, l'accident donne lieu à une organisation particulière. Or, d'après Cuvier comme on le sait, il y a une hiérarchie des caractéristiques : c'est sur l'organisation interne que l'on peut dégager des structures communes, des analogies et par conséquent découper des catégories

---

<sup>1</sup> « Est-il possible de diviser en classes, en genres et en espèces, d'après les diverses mutilations qu'ils ont eu à souffrir, des êtres, qui, en définitive, sont hommes, et dans lesquels le cachet de l'humanité est même si fortement empreint, que chacun l'y reconnaît de prime abord ? », *ibid.*, I, p. 113. Ce serait alors proposer une classification qui ne reposerait que sur un critère négatif : classer ici non plus selon un, ou des caractères positifs, mais selon la nature de *mutilations*. Ce serait une classification de rebus.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 113.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 113.



taxinomiques qui reposent sur des données naturelles. Or, l'acéphale n'a rien dans son organisation de commun avec l'homme ; c'est pourquoi il doit faire l'objet d'une classification à part.

Un Acéphale n'est donc point un être humain, anatomiquement parlant : il n'appartient à l'espèce humaine que par la circonstance de son origine ; circonstance dont on doit toujours faire abstraction, et dont la valeur est absolument nulle, lorsqu'il s'agit de déterminer les rapports d'un être sous un point de vue général et philosophique.<sup>1</sup>

Toutefois, nous n'avons pas encore complètement légitimé la classification tératologique. Car il n'y a d'espèces tératologiques que si l'on décide de prendre en compte les monstruosité et les anomalies. Si celles-ci découlent d'un arrêt de formation ou de développement, il n'en va nullement de même pour l'ensemble des organes du monstre : certains sont tout à fait normaux en ceci qu'ils ont suivi leur évolution jusqu'à leur terme. Si nous ne tenons pas compte de l'origine du monstre, c'est parce que nous tenons pour rien, du point de vue classificatoire, les organes normaux<sup>2</sup>. Et c'est parce que nous faisons abstraction de ces derniers, qui seuls rattachent le monstre à l'espèce zoologique d'où il tire son origine, que nous pouvons le réunir avec d'autres monstres d'autres espèces zoologiques en une catégorie commune, par exemple un genre tératologique. La question est cependant celle-ci :

*Doit-on comparer entre elles, réunir dans un groupe et embrasser sous un nom commun, les anomalies de même ordre que l'on peut rencontrer chez des animaux d'espèce différente ?<sup>3</sup>*

Cette question de légitimité, que les zoologistes posent aux tératologues, ils y répondent en fait eux-mêmes. En effet, en refusant aux monstres des catégories proprement tératologiques pour les classer dans une classification à part, ils ne font que porter leur attention sur les organes qui ont gardé les caractéristiques de l'espèce d'origine et ignorent les organes anomaux. Comment pourraient-ils alors reprocher aux tératologues de faire ce qu'eux-mêmes font sous prétexte qu'ils ne prennent pas en compte les mêmes organes ? Si critique il y a, elle entraîne à une inconséquence logique. Si les zoologistes s'accordent à voir dans leur pratique classificatrice une pratique légitime, ils doivent nécessairement l'accorder aussi pour les tératologues.

Que fait, par exemple, le zoologiste lorsque, dans tel monstre, il détermine un individu de l'espèce humaine, ou de l'espèce du chien, du cheval, du mouton ? Il fait abstraction de tous

---

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 114.

<sup>2</sup> Pour justifier ce point, E. Geoffroy Saint-Hilaire préfère ici faire un parallèle avec la pratique nosologique médicale : « Là où le Monstre est dans la règle, sa condition d'un être à part et normal se fonde sur une certaine somme d'organes dans des rapports donnés, et, nous le supposons, parfaitement connus : là, au contraire, où il s'écarte de la règle, c'est une autre somme d'organes dans des rapports fort compliqués, inconnus et qu'il convient de rechercher. (...) Cependant qui vous empêcherait de saisir ces distinctions ? pourquoi n'en profiteriez-vous pas pour simplifier votre problème ; pour, à l'instar des géomètres, éliminer ce qui est connu, et pour vous en tenir enfin aux seules choses de la monstruosité, lesquelles au fond constituent l'unique sujet de vos recherches ? Nous ne demandons que ce qui est tout naturellement indiqué et universellement pratiqué dans certaines affections pathologiques. Car est-il question de décrire tous les phénomènes morbides d'un ulcère, on s'en tient aux considérations du tissu nouvellement transformé, et il ne vient à l'esprit de personne de comprendre tout le reste du sujet normal parmi les éléments d'un pareil travail, quoique l'être régulier soit la gangue et qu'il ait fourni la matière de la déviation morbide », art. « Monstre », *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 119, nous soulignons.

les organes frappés d'anomalie, et fonde sa détermination sur ceux seulement qui ont conservé les caractères du type spécifique. Or, pourquoi le tératologue ne pourrait-il pas faire l'inverse, et, détournant son attention de tous les organes bien conformés, ne voir dans tel individu né dans l'espèce humaine ou dans celle du chien, du cheval, du mouton, qu'un être monstrueux, par exemple un Hétéradelphe, un Polyopse, un Synote ? Et de même qu'ensuite, dans son espèce une fois établie, le zoologiste distingue, sous un point de vue secondaire et spécial, des individus normaux et d'autres anomaux, qui empêche le tératologue de distinguer à son tour secondairement, dans son genre une fois établi, l'Hétéradelphe, le Polyopse, le Synote fourni par l'espèce humaine de celui qui l'est par celle du chien ou du mouton ?

Ainsi on peut, dans un premier degré d'observation, réunir et confondre *abstractivement* tous les êtres qui sont monstrueux de la même manière, indépendamment de l'espèce d'où ils tirent leur origine, et de la conformation de ceux des organes qui sont restés dans l'état normal. Sous ce point de vue général, il n'y a pour tous les êtres qu'une seule et même série de monstres.<sup>1</sup>

La classification tératologique est parfaitement analogue à la classification zoologique en ceci que les principes qui commandent la seconde commandent aussi la première. On verra dès lors que les problèmes sont aussi exactement les mêmes. Toutefois, cette discussion méthodologique sur la classification donne lieu à une conclusion qui dépasse largement ce cadre pour porter sur l'idée de nature. Si les êtres normaux et anomaux peuvent être regroupés chacun dans leurs catégories propres, c'est que les êtres normaux entre eux et les êtres anomaux entre eux partagent des traits communs, des structures, des rapports qui fondent des « analogies » (c'est-à-dire ce qu'on appellerait aujourd'hui des homologies) et qui autorisent les rapprochements et les appartenances. Mais si désormais les monstres peuvent être classés *comme* les êtres normaux, n'est-ce pas alors le *signe* qu'ils partagent aussi avec ceux-ci des rapports et un fond commun ? La possibilité méthodologique d'une classification tératologique renvoie à une réalité de la nature, qui est l'unité de composition organique.

L'analogie des classifications employées en histoire naturelle et en tératologie, n'est-elle pas en effet une haute conséquence de l'analogie générale qui existe entre les êtres eux-mêmes que doivent comprendre ces classifications ? N'est-elle pas un corollaire de ce fait primordial, que toutes les variations normales ou anormales des organes et des appareils, ne sont que des modifications d'un fonds commun et identique, soumises à l'empire de lois communes ?<sup>2</sup>

Geoffroy Saint-Hilaire estime qu'entre l'unité de composition organique et la classification tératologique il y a un rapport de conséquence. C'est parce qu'il y a unité de composition organique qu'il y a classification aussi bien des êtres normaux que des êtres anomaux – et que ces deux classifications, loin d'être indépendante l'une de l'autre, partent « d'un même tronc »<sup>3</sup>. Mais le rapport n'est pas aussi simple dès lors que l'on se penche sur la *pratique scientifique*. En effet, il est assez clair que le principe d'unité de composition organique est la condition de possibilité de la classification tératologique – on pourrait avancer à ce titre qu'il est sa *ratio essendi*. Toutefois, n'est-ce pas aussi dans un certain sens parce que les monstres peuvent se classer sur les principes de la classification zoologiques que l'on peut *déduire* la *réalité* du principe d'unité de composition – ainsi la classification tératologique serait sa *ratio cognoscendi* ?

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, pp. 120-121, nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 124.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 123.

### *Méthode et système*

On pourrait croire que la classification tératologique, plus finalement que les expériences tératogéniques, n'est que la confirmation « expérimentale » de la théorie de l'unité de composition organique. Postulée au départ, elle devient un *fait* par la réussite de la classification. Mais il y a deux difficultés, qui ne remettent pas strictement en cause cette lecture, mais qui complexifie ce schéma d'un cercle vertueux entre théorie de l'unité de composition et classification. D'une part, comment savoir *a priori* que les monstres puissent être sujets d'une classification ? Pour entreprendre une telle classification, il faut déjà avoir une théorie sur les monstres qui les arrachent au champ de l'anormalité, il faut donc déjà penser que, dans leur transgression même, ils respectent encore la logique de la nature. Mais, d'autre part, comment aboutir à cette théorie s'ils ne sont pas préalablement classés ? Ce n'est pas la théorie de l'unité de composition qui rend possible l'étude des monstres ; s'ils peuvent être justement des objets d'étude scientifique, c'est qu'ils peuvent se prêter à la classification. Nous ne pouvons pas les étudier scientifiquement si préalablement nous n'avons pas déjà une classification, mais une classification réclame déjà une théorie du monstre. Le cercle vertueux est en fait un cercle vicieux qui pose la question suivante : comment commencer ? Ce cercle vicieux se complique même d'un second. Car quand bien même nous serions persuadés du bien-fondé d'une classification des monstres, encore faudrait-il que nous connaissions tous les faits de monstruosité pour pouvoir proposer une classification exhaustive. Inversement, comment pouvons-nous *connaître* les phénomènes monstrueux si nous n'avons pas à notre disposition une classification qui fasse apparaître leur place et leurs rapports dans le réseau des monstruosité, de sorte que nous puissions *reconnaître* à quel groupe ou à quel taxon ils appartiennent ?

Ainsi, pour ce qui concerne le cas particulier qui se présente à nous, comment prouver que les monstres peuvent être soumis à une classification naturelle et régulière, et, à plus forte raison, comment établir cette classification, si nous n'avons pas préalablement exposé tous les faits particuliers que possède la science ? La démonstration de cette proposition, faite en général et pour tous les monstres, peut-elle être autre chose en effet que la somme des démonstrations partielles données spécialement pour chacun d'eux ? Mais, d'un autre côté, comment présenter tous les faits particuliers sous leur véritable jour, si nous n'empruntons le secours d'une classification naturelle, sans laquelle leurs rapports et leur enchaînement resteraient nécessairement inaperçus ?<sup>1</sup>

Ce cercle vicieux du commencement, où « l'établissement d'une bonne classification repose nécessairement sur la connaissance des faits particuliers » et où « une entière et parfaite connaissance des faits particuliers » n'est pas possible « sans le secours d'une bonne classification, qui peut seule révéler leurs rapports et leur enchaînement »<sup>2</sup>, ne peut être surmonté que si, d'une part, on distingue parmi les classifications, les *systèmes* et les *méthodes*, et si, d'autre part, nous analysons les rôles respectifs des uns et des autres. La

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 81.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 80.

distinction entre le système et la méthode n'est pas nouvelle. Dès lors que la raison s'est voulue classificatrice, la question s'est posée de savoir si les catégories qu'elle découpait étaient des catégories naturelles, ou bien des catégories conventionnelles. En d'autres termes, les taxons de classe, famille, genre, espèce correspondent-ils à des réalités naturelles, ou bien ne sont-ils que des catégories rationnelles qui arrangent la raison pour saisir et agencer la multiplicité des formes vivantes qui, en elles-mêmes, sont irréductibles les unes aux autres ? On sait que Buffon déniait à la classification le droit d'apporter la moindre connaissance sur la nature : elle ne peut être qu'un système où l'ordre établi n'est pas l'ordre naturel, mais un ordre artificiel qui n'a d'autre fin que l'utilité. Nous n'allons pas rentrer dans le débat – débat qui fut abordé avec Buffon – ni exposer les différentes positions des uns et des autres. Par exemple, il est clair que Linné considérait l'espèce et le genre comme des catégories naturelles, mais la classe, l'ordre, la famille, bref toutes les catégories supérieures comme artificielles<sup>1</sup>. Ce qui nous intéresse, c'est plutôt l'usage que Geoffroy Saint-Hilaire fait de cette distinction.

En effet, elle lui permet de surmonter le cercle vicieux du commencement. Comment commencer à classer si nous ne sommes pas assurés d'avoir amassé tous les faits à classer ; mais comment être sûr d'avoir amassé tous les faits si nous n'avons pas déjà une classification ? Mais précisément, il y a classification et classification ! Geoffroy Saint-Hilaire n'oppose plus le système à la méthode, il fait du premier une propédeutique pour la seconde<sup>2</sup>. L'utilité du système, c'est justement de proposer un ordre qui passe en revue l'ensemble des faits, ou qui a une visée telle, sans prétendre cependant dire ce qu'il en est de l'ordre *réel*. Le système a pour fonction de rassembler des faits selon un ordre rationnel sans qu'il en aille du hasard des rencontres et des découvertes. Le système est d'abord l'ordre de la raison. Mais cet ordre, vis-à-vis de celui de la nature, est arbitraire. Il reste, une fois les faits rassemblés, à les ordonner de telle manière que leurs rapports dans la classification soient les rapports qu'ils entretiennent dans la nature – étant entendu que les rapports ne renvoient pas aux mœurs et habitudes des êtres vivants dans leur milieu propre, mais recouvrent des rapports de *structure* et de *forme*.

De cette double difficulté de créer une méthode sans connaître tous les faits, et de bien connaître tous les faits sans avoir créé une méthode, est né l'emploi de ce qu'on nomme système ou classification artificielle. Le système substitue à l'ordre naturel et voulu par

---

<sup>1</sup> « L'espèce et le genre sont toujours l'ouvrage de la Nature, la variété, le plus souvent, est celui de l'Art, la classe et l'ordre sont l'ouvrage de la nature et de l'art », Linné, *Philosophie botanique* cité par François Dagognet dans une traduction de 1788, p. 133, dans *Le catalogue de la vie*, *op. cit.*, p. 59. Cf. aussi Daudin, *Les méthodes de la classification et l'idée de série en botanique et en zoologie*, *op. cit.*, pp. 65-66 et pp. 69-71.

<sup>2</sup> En cela, Geoffroy Saint-Hilaire reste assez fidèle au mot d'ordre de Buffon : « (...) les méthodes de calcul et de géométrie, celles de botanique et d'Histoire naturelle, les formules, en un mot, et les dictionnaires occupent presque tout le monde ; on s'imagine savoir davantage, parce qu'on a augmenté le nombre des expressions symboliques et des phrases savantes, et on ne fait point attention que tous ces arts ne sont que des échafaudages pour arriver à la science, et non pas la science elle-même, qu'il ne faut s'en servir que lorsqu'on ne peut s'en passer, et qu'on doit toujours se défier qu'ils ne viennent à nous manquer lorsque nous voudrions les appliquer à l'édifice », *HN, Premier discours : De la manière*, *op. cit.*, p. 59. La différence avec Buffon est que Geoffroy Saint-Hilaire considère que fait pleinement partie de l'édifice la visée d'une méthode naturelle de classification.

l'essence des choses, un ordre factice et arbitraire, mais éminemment utile, et remplace avec avantage la méthode jusqu'à ce que la science soit mûre pour l'établissement de celle-ci. La méthode a quelquefois été comparée à un édifice dont les faits particuliers seraient les matériaux. On pourrait, pour suivre cette idée, comparer aussi les systèmes à ces échafaudages dont le secours, d'abord indispensable, devient inutile dès qu'on atteint le faite de l'édifice, et qui, par leur but et leur nature même, n'ont qu'une existence passagère et de courte durée.<sup>1</sup>

Si le monstre est objet d'une classification, de quel genre est celle-ci ? Geoffroy Saint-Hilaire n'est pas le premier à proposer une telle classification, mais il est en mesure de pouvoir juger la prétention de ces classifications à être soit des méthodes – « les classifications que possède la tératologie, sont-elles conformes à l'ordre naturel ? » – soit des systèmes – « sont-elles conformes au besoin présent de la science ? »<sup>2</sup> Il y a une troisième voie dessinée par Linné : sa classification des êtres vivants se prétend être à la fois un système et une méthode, elle est à la fois utile et naturelle. Peut-on faire une classification linnéenne des monstres ? « Est-il possible d'appliquer à la tératologie les principes et les formes des classifications linnéennes ; en d'autres termes, de classer les êtres anomaux suivant la méthode des naturalistes ? »<sup>3</sup> Toutes les classifications antérieures des monstres sont insatisfaisantes aux yeux de Geoffroy Saint-Hilaire, soit parce qu'elles manquent d'être des systèmes, soit parce qu'elles manquent d'être une méthode, soit parce qu'elles manquent d'être les deux. Nous n'allons pas passer en revue l'ensemble des classifications que Geoffroy Saint-Hilaire expose et critique, mais en prendre une seulement, celle de Breschet, un de ses contemporains.

Breschet divise les monstruosité en quatre ordres, eux-mêmes divisés en genres subdivisés en plusieurs sous-groupes :

Ordre I : les agénèses (diminution de la force formatrice)

Agénésie (déviation organique par absence d'organes ou défaut dans leur développement):

- partielle
- générale (exemples : nains, cagots)

Diastématie (fissure ou fente sur la ligne médiane du corps)

- diastématies de la tête
- diastématies du tronc

Atrésies (déviation organiques par imperforation)

Symphysies (déviation organiques par fusion ou union des parties)

Ordre II : les hypergénèses (déviation organiques avec augmentation de la force formatrice) :

Hypergénèse partielle (exemple : la macrocéphalie)

Hypergénèse générale (exemple : la macrosomatie, c'est-à-dire les géants)

Ordre III : les diplogénèses (déviation organiques avec réunion des germes)

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 81.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 82.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 82.

Diplogénèse par fusion ou adhérence

Diplogénèse par pénétration

Ordre IV : les hétérogénèses (déviations organiques avec qualités étrangères du produit de la génération)

Les déviations de situation, soit de l'individu entier dans le sein maternel (grossesse extra-utérine), soit des organes en particulier (ectopie)

Les déviations du nombre, ou la polypédie, c'est-à-dire l'existence de plusieurs fœtus dans la matrice (grossesse multiple)

Les déviations de couleur, comme l'albinisme.<sup>1</sup>

La classification que présente Breschet a le mérite de vouloir présenter un ordre rationnel et cherche à appréhender la totalité du divers monstrueux. Toutefois, elle pêche et en tant que méthode et en tant que système. Certes, Geoffroy Saint-Hilaire lui reconnaît une vertu : celle d'avoir dégagé en un ordre à part ce que la tradition tératologique appelle les monstres doubles et ce que Breschet appelle les diplogénèses. Ils ne sont plus compris comme des monstres par excès et n'appartiennent en conséquence pas aux anomalies par augmentation de volume<sup>2</sup>. Cependant, cette adéquation entre l'ordre de la classification et l'ordre naturel n'est que ponctuelle, et Geoffroy Saint-Hilaire se plaît à relever tous les groupes qui réunissent des déviations organiques de structure en fait très différente. L'ordre des hétérogénèses, par exemple, est-il naturel alors qu'il regroupe en son sein des anomalies aussi différentes que l'albinisme et la grossesse extra-utérine ? Qu'y a-t-il de commun entre elles pour autoriser leur appartenance à un même ordre ?

Il est au contraire difficile d'admettre soit comme classe, soit même comme groupe secondaire, l'ordre des hétérogénèses, qui réunit évidemment des déviations organiques d'une nature très différente. Quel rapport existe-t-il en effet entre les cas d'albinisme et ceux de grossesse extra-utérine, entre les cas d'ectopie ou de déplacement de quelques organes et la polypédie, c'est-à-dire la présence de plusieurs fœtus dans la matrice ? Et même, si les cas de polypédie et de grossesse extra-utérine ont quelque analogie avec les véritables monstruosité, combien cette analogie n'est-elle pas éloignée et difficile à établir ?<sup>3</sup>

La classification de Breschet ne peut se donner pour une méthode, car elle présente des catégories au regroupement artificiel, voire arbitraire, d'anomalies. Est-ce à dire donc qu'elle est un système ? L'intérêt de ce type de classification est son utilité, qui est double : d'une part aider la mémoire, d'autre part mettre de l'ordre avant tout dans les idées. Ce que le système ordonne, ce n'est pas tant les êtres naturels que les idées que nous avons sur eux. En d'autres termes, « disposer les êtres dans un ordre tel qu'après les avoir connus, on puisse les retrouver sans peine ; déterminer leur nom, et se rappeler ce qu'on a su, c'est là tout ce que

<sup>1</sup> Pour plus de détails, cf. la présentation qu'en fait Geoffroy Saint-Hilaire au premier tome, pp. 90-92.

<sup>2</sup> « On voit que l'une des principales différences entre cette classification et la plupart des systèmes que j'ai exposés précédemment, consiste en ce que les monstruosité par duplication sont séparées des anomalies par augmentation de volume, et forment un groupe particulier, celui des *diplogénèses* : division très conforme à l'ordre naturel, et qui sans doute sera adoptée à l'avenir par tous les tératologues », *ibid.*, I, p. 92.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 92.

pourrait faire le plus parfait des systèmes tératologiques »<sup>1</sup>. La classification de Breschet peut-elle prétendre être le plus parfait des systèmes ? En tant que système, elle n'est guère utilisable, car elle n'est pas pratique du tout, et cela faute d'utiliser des noms pertinents. Quel est le rôle du nom dans une classification ? Nous reviendrons sur cette question, mais d'ores et déjà nous pouvons dire que c'est chercher par lui à exprimer « tous les caractères essentiels »<sup>2</sup> de l'être qu'il nomme et concentrer en lui toute une définition. Or le défaut de la nomination dans le système de Breschet, c'est que, dans la grande majorité des cas, le nom ne permet pas d'identifier à sa lecture l'anomalie, ou alors il faut un nom extrêmement compliqué qui vient plus encombrer la mémoire que l'aider.

Mais il est absolument impossible d'obtenir le même succès pour la plupart des monstruosité, et même pour un grand nombre de vices de conformation ; car, dans ce cas, ou le nom serait insuffisant pour caractériser l'anomalie, ou bien il deviendrait d'une longueur telle qu'il serait presque impossible de le retenir. La nomenclature de M. Breschet nous fournit des exemples de ces deux cas. Comment en effet retenir des mots tels que *diastematostaphylie*, *diastématélytrie*, *hypodiastématocautie* ? Et, d'un autre côté, quelle est la monstruosité dont les caractères essentiels se trouvent exprimés par les mots *symphysopsie*, *diplothoraxie*, etc., mots qui, évidemment, sont applicables en commun à plusieurs cas très différents ?<sup>3</sup>

Toutes les classifications antérieures à celle que cherche à établir Geoffroy Saint-Hilaire se ramènent à être des systèmes plus ou moins insatisfaisants. Elles ont surtout voulu établir « des groupes de l'ordre le plus élevé, et ont plus ou moins négligé ceux d'un ordre inférieur, et principalement les genres »<sup>4</sup>. C'est ce qui explique le manque de caractérisation des anomalies et la difficulté d'identifier dans ces systèmes leur nature propre. Mais c'est qu'au fond l'objectif de ces nomenclatures n'est pas tant de déceler des groupes naturels d'anomalies que de mettre de l'ordre dans un matériel tératologique qui grossit au fur et à mesure des découvertes et des observations. Il s'agit moins d'une classification que d'un rangement régulier qui permet de retrouver un fait plus facilement « au milieu de tous ceux que possède la science »<sup>5</sup> – il est plutôt question d'ordonner et de ranger un cabinet naturel des anomalies. L'acte de classier dépasse donc ici le simple cadre d'une connaissance scientifique et est tout autant un acte social : donner des règles de classification, c'est donner des règles à tout le corps collectif des savants et des collectionneurs et l'organiser en une sorte

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 102.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 93.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, pp. 93-94.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, p. 98. Or on sait que, pour Linné, c'est la détermination du genre, encore plus que celle de l'espèce, qui importe dans le travail systématique. Sur ce point, cf. Daudin, *Les méthodes de la classification et l'idée de série en botanique et en zoologie*, *op. cit.*, pp. 35-36 : « Mais cette notion de l'espèce fixe et immuable, quelles que soient sa signification et sa valeur propres, ne joue qu'un rôle secondaire dans le travail systématique de Linné. Ainsi qu'il le dit lui-même, c'est la fixité des genres qui est, chez lui, le fondement réel de la Botanique » et pp. 65-66 : « Mais, plus encore peut-être que son œuvre botanique, son œuvre zoologique se distingue de celle de ses devanciers par la netteté catégorique avec laquelle elle pose, dès son point de départ, la réalité naturelle de l'espèce et, ce qui importe plus encore à la classification, la réalité naturelle du genre ».

<sup>5</sup> *Ibid.*, I, p. 98.

de République savante<sup>1</sup>. Mais si l'ambition proprement scientifique de ces systèmes tératologiques est seulement de mettre de l'ordre dans les idées, c'est que leur auteur juge que les anomalies, en tant qu'aberrations de la nature, voire même perversions de la règle, ne peuvent faire l'objet d'aucune classification *naturelle* qui repose sur la régularité et l'ordre.

La nouveauté d'Isidore Geoffroy Saint-Hilaire est de tirer toutes les leçons des résultats de son père. Celui-ci a mis en évidence que les anomalies sont soumises à des règles constantes, que, loin d'être des aberrations, elles présentent bel et bien un ordre, mais qui leur est propre. Dès lors, le tort des classifications antérieures est précisément d'être des classifications *ad hoc*, inventées pour l'occasion. A vouloir être spécifiquement faites pour les anomalies, elles manquent leurs rapports naturels. La nouveauté de Geoffroy Saint-Hilaire fils, c'est de comprendre que la découverte essentielle de son père, à savoir que toutes les modifications, normales ou anormales, ne sont que les « modifications d'un fonds commun et identique soumises à l'empire de lois communes »<sup>2</sup>, rend possible et même nécessaire l'application de la classification naturelle aux anomalies. Pour le dire autrement, la nouveauté de Geoffroy Saint-Hilaire est justement de ne pas faire œuvre de nouveauté en inventant une nouvelle classification, mais de prendre celle qui existe déjà en zoologie en cherchant à l'appliquer avec la même rigueur pour les anomalies et monstruosité.

Il attribue toutefois cette position à son père :

Etablissant, par un grand nombre de recherches, que les monstres sont, comme les êtres dits normaux, soumis à des règles constantes, il est conduit à admettre que la méthode de classification que les naturalistes emploient pour les seconds, peut être appliquée avec succès pour les premiers.<sup>3</sup>

A en croire Dagognet, la chose n'est cependant pas si simple. En mettant en évidence une unité des matériaux de base, que les organismes vivants ne font ensuite que combiner différemment et en varier les formes, E. Geoffroy Saint-Hilaire récuse le projet de distribuer les êtres en groupes différents qui sous-entendraient l'idée que nous aurions affaire pour chaque groupe à des éléments et des matériaux nouveaux<sup>4</sup>. En fait, si classification *naturelle* il y a, c'est qu'elle repère les différentes combinaisons des mêmes éléments. Elle n'est au fond pas là pour montrer les différences, mais pour mettre en lumière les mêmes structures, les homologies, les rapprochements – la classification ne sépare que pour mieux faire apparaître le même et le semblable, elle ne différencie que pour mieux asseoir l'unité du vivant<sup>5</sup>. Mais

<sup>1</sup> Sur ce point, cf. Jean-Marc Drouin, « Linné et la dénomination des vivants : portrait du naturaliste en législateur » dans *Les fondements de la botanique. Linné et la classification des plantes*, sous la direction de Thierry Hoquet, Paris, Vuibert, 2005, notamment pp. 52-55.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 124.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 99.

<sup>4</sup> D'où son opposition à Cuvier, qui met en évidence, dans la classification, quatre embranchements correspondant à quatre types d'organisation irréductibles.

<sup>5</sup> Cf. François Dagognet, *Le catalogue de la vie*, *op. cit.*, pp. 138-139. Il cite un passage de *Philosophie anatomique* « Pièces osseuses » : « La diversité des êtres, appréciée par les naturalistes et dont la quotité est en quelque sorte mesurée par les échafaudages gradués de nos classifications, n'est point une considération qui contredise ce fait primordial [à savoir la constance et l'invariabilité des matériaux de base], son explication au contraire s'en déduit... »



lorsqu'I. Geoffroy Saint-Hilaire parle de classification naturelle, ou zoologique, de quoi s'agit-il au juste ? Incontestablement, il a en tête le modèle de Linné, la classification linnéenne se confondant pour lui avec la méthode des naturalistes.

Il consacre un article à Linné dans ses *Essais de zoologie générale*. Il lui sait gré de trois choses : « l'invention de la nomenclature binaire ; l'établissement d'une langue rigoureusement descriptive ; la création d'une classification embrassant pour la première fois tous les êtres naturels »<sup>1</sup>. La nomenclature binaire consiste à nommer les êtres par deux termes seulement : un terme *générique*, qui renvoie « aux conditions communes par lesquelles [ils] se lient avec les êtres les plus rapprochés d'eux »<sup>2</sup> et un terme *spécifique* qui renvoie aux caractères distinctifs. Il ne s'agit plus alors d'être attentif aux mœurs et aux milieux naturels des êtres, mais seulement à leur organisation : le nom ne peint pas un animal *vivant*, il peint une structure organisationnelle. Toutefois, Geoffroy Saint-Hilaire prend soin de rappeler que ce progrès dans la notation induit un véritable progrès dans la connaissance réelle des êtres vivants. Etablir une langue précise et rigoureuse, c'est en fait faire œuvre de science. En effet,

renfermer dans le nom de chaque être l'indication des ressemblances et des différences qui existent entre lui et les autres espèces du même genre, c'est exprimer évidemment ses affinités les plus directes et les plus fondamentales ; c'est mettre en évidence les analogies essentielles des êtres, sans en exagérer la valeur, et donner aux naturalistes des moyens sûrs en même temps que faciles de généraliser dans leur juste limite, et d'appliquer immédiatement à un plus ou moins grand nombre d'êtres, les résultats que l'observation directe a d'abord révélés pour un seul.<sup>3</sup>

En tératologie, quelle est la supériorité de la classification linnéenne ? Elle semble être tout d'abord la seule à pouvoir prétendre au statut de méthode. En effet, les monstres étant soumis à des règles et des lois, il est alors possible de partir des cas particuliers, et non pas d'établir d'emblée des catégories générales. Autrement dit, la démarche est inverse : il n'est plus question de faire tenir coûte que coûte les cas particuliers dans des catégories générales préalablement élaborées afin de simplifier les idées – et les rangements des cabinets naturels – mais de construire les catégories plus générales à partir de comparaison entre les individus et à partir de l'établissement de rapports communs. Le genre n'est pas défini *a priori*, mais dégagé du rapprochement entre plusieurs espèces – ce qui signifie en tératologie entre plusieurs individus. Cette démarche est exactement celle de Linné – démarche inductive et empirique qui, à partir d'une critique de son système construit à partir du caractère sexuel des plantes, met en avant la comparaison d'exemples concrets et leur description (ce que Linné appelle la *collatio*) pour aller vers le général<sup>4</sup>.

Puis, marchant du particulier au général, du simple au composé ; il étudie, compare entre eux les individus ; et toutes les fois qu'il aperçoit entre eux des rapports de même valeur que ceux

<sup>1</sup> *Essais de zoologie générale, op. cit.*, p. 112.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 115. Plus généralement, sur le problème du passage d'une connaissance de la distribution des noms à la connaissance de la distribution réelle et naturelle des êtres chez Linné et donc les naturalistes, cf. Daudin, *Les méthodes de la classification et l'idée de série en botanique et en zoologie, op. cit.*, p. 43 sq.

<sup>4</sup> Cf. Staffan Müller-Wille, « La science baconienne en action : la place de Linné dans l'histoire de la taxonomie » dans *Les fondements de la botanique. Linné et la classification des plantes, op. cit.*, pp. 57-102.

qui unissent les différentes espèces d'un même genre d'animaux ou de végétaux, il réunit ces individus en un groupe, auquel il donne aussi le nom de *genre*.<sup>1</sup>

Les groupes ainsi obtenus ont l'ambition d'être *naturels*, c'est-à-dire de correspondre aux permanences, aux structures, à l'ordre et aux règles de la nature. Le découpage taxinomique est dès lors le découpage même de la nature. Il « affiche, en effet, une ambition ontologique ; [il] vise à retrouver, à reproduire, dans son réseau, les oppositions et les proximités des êtres »<sup>2</sup>. Mieux peut-être, il peut servir de révélateur, au sens chimique du terme, à de nouveaux rapports. Car ce qu'il est possible de faire pour les espèces, il convient de le faire également pour les genres et examiner, par comparaison, si des rapprochements, des analogies ne sont pas possibles entre eux afin de constituer des groupes encore plus généraux. Aussi, de même que le genre permet d'apprécier les rapports entre espèces de monstres, de même les catégories plus générales permettent de mettre au jour des rapports entre genres<sup>3</sup>. La méthode zoologique est scientifiquement féconde. Classifier n'est pas redoubler le réel d'une nomenclature de noms qui au mieux le décrit, au pire l'emprisonne dans un ordre factice ; classifier relève d'un acte de connaissance en cela même qu'il ouvre la possibilité de nouvelles compréhensions. Dénommer nécessitant d'aller du simple au complexe, et, on le verra du visible à l'invisible, il est le résultat de l'application d'un savoir positif. En d'autres termes, la classification ne vient pas après la constitution d'un savoir positif sur les êtres à classer, mais est bien l'acte d'un savoir en train de se faire<sup>4</sup>. Classifier n'est pas un geste stérile ; c'est un acte qui est à la fois un *effet* et une *source* de savoir. D'ailleurs, la classification reposant en grande partie sur l'observation, condition première pour la comparaison et les analogies, enrichit l'observation par un effet de retour : on observe d'autant mieux que nous avons une méthode entre les mains.

D'autres avantages doivent nécessairement résulter pour la tératologie de l'emploi de la nouvelle méthode. Les genres étant groupés entre eux, suivant leurs affinités naturelles, une multitude de rapports, jusqu'à alors inaperçus, se révèlent à nous ; les faits sont élevés à toute leur valeur ; des suppositions encore douteuses peuvent être jugées, et définitivement rejetées ou admises ; une découverte, faite dans un genre, est facilement étendue aux genres voisins ; et l'analogie dont il nous devient permis d'invoquer le secours, dirige, éclaire, féconde nos observations.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Traité de tératologie.*, I, p. 99.

<sup>2</sup> François Dagognet, *Le catalogue de la vie*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>3</sup> Le passage des genres à celui des familles n'a cependant rien d'évident, et cela aux yeux même de Linné. Car il est obligé d'abandonner les caractères lui ayant servi à classer les êtres selon les genres – par exemple pour les végétaux l'appareil reproducteur – pour considérer également les caractères « habituels », extérieurs, d'où « cette discordance radicale entre le mode de formation des genres et celui des familles. (...) A ne le prendre que dans l'abstrait, rien de plus aisé, assurément, que de poser en principe, comme il le fait, que l'ordre est "un genre de genres", la classe "un genre d'ordres" et qu'ordres et classes doivent être, à des différences de degré près, caractérisés et désignés comme le sont les genres. Mais, en fait, du moment où il s'élève au-dessus du type morphologique très précis qu'exprime l'unité du genre, aucun moyen défini ne s'offre à lui (...) d'opérer entre les éléments des "caractères" génériques un choix moins arbitraire que celui duquel résultent les classes et les ordres du "système sexuel" », Daudin, *Les méthodes de la classification et l'idée de série en botanique et en zoologie*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>4</sup> « Il faut nommer, pour pouvoir, savoir ordonner, et inversement, d'ailleurs. », François Dagognet, *Le catalogue de la vie*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>5</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 101.

Mais une méthode qui n'est pas pratique ni concrètement utilisable ne peut être féconde. C'est pourquoi la classification naturelle est *aussi, de ce point de vue là*, un système. Or ce qui rend une classification utilisable est la manière dont elle *nomme* les différents groupes qu'elle distingue et met en rapport. D'où l'importance du *nom*. Il n'est pas une simple étiquette ni un tenant lieu de la chose ou de l'être. Il est l'être lui-même qui vient s'écrire dans la nomenclature. Cela veut dire que la simple lecture du nom doit nous apprendre la structure même de l'être ainsi que sa place et ses rapports dans le réseau des êtres vivants.

Au contraire, que l'on étudie un monstre dans les vues de la nouvelle méthode : quelques mots suffiront pour le faire connaître ; car son nom générique équivaut seul à la description de tous ses caractères les plus importants, en même temps qu'il donne immédiatement l'expression exacte de ses rapports naturels.<sup>1</sup>

Pour cela, le nom doit opérer une nécessaire sélection des caractères de l'être vivant<sup>2</sup>, il l'abrège, le miniaturise en le réduisant à l'essentiel, c'est-à-dire à ses caractères les plus pertinents qui nous permettent de le saisir, en lisant le nom, dans son être et sa place propres.

Ce genre, ainsi formé, et par conséquent entièrement comparable aux genres des zoologistes et des botanistes, est ensuite dénommé à la manière des naturalistes ; c'est-à-dire qu'il reçoit un nom qui exprime ou indique non tous ses caractères, mais un ou quelques-uns d'entre eux, et qui, par conséquent, bien loin de renfermer en soi la définition du genre, se borne quelquefois à le rappeler d'une manière éloignée.<sup>3</sup>

Le rôle du nom étant central dans une classification naturelle, le soin avec lequel on le choisit ou, dans la très grande majorité des cas, on l'invente est décisif. Un mauvais nom a deux conséquences : d'une part, comme on l'a vu, il peut être difficilement utilisable et encombrer la mémoire<sup>4</sup>, d'autre part et surtout il ne rend pas compte de l'essence de l'être vivant qui se définit par des intersections de rapports désignant une place précise dans le réseau. C'est pourquoi la fabrication de néologismes doit suivre quelques règles précises afin qu'ils conviennent à la fonction qu'on leur assigne : non pas seulement désigner et décrire, mais nommer les caractères discriminants qui à la fois distinguent et mettent en rapport. Voilà toute la difficulté : faire que le nom dise à la fois la différence et les rapports communs. Et pour cela, le néologisme ne doit pas être le fruit d'une invention arbitraire, mais reproduire en lui-même les divisions de la nature. C'est par cette exigence que Geoffroy Saint-Hilaire peut rattacher toute classification à celle de Linné. Ce qui est linnéen n'est pas tant le contenu de la nomenclature que la manière même de faire cette nomenclature et surtout de nommer. Geoffroy Saint-Hilaire, comme Linné, partage la volonté d'établir une « nomenclature simple,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 101

<sup>2</sup> Nous allons revenir dans un instant à cette idée de caractère : cf. *infra* p. 204 *sq.* et surtout p. 221 *sq.*

<sup>3</sup> *Traité de tératologie*, I, pp. 99-100.

<sup>4</sup> « Soit un sujet chez lequel le canal vertébral est ouvert dans sa partie supérieure, et qui se trouve privé du crâne, du cerveau et de la portion cervicale de la moelle. Un tel monstre, nommé *dérencéphale* dans la méthode de mon père, ne pourrait être indiqué, en adoptant toute autre nomenclature, que par la périphrase suivante : "monstre affecté de *spina-bifida cervical*, d'*acrânie*, d'*anencéphalie*, et d'*amyélie partielle*", ou par un mot équivalent à cette phrase : mot tellement long qu'on ne saurait le retenir, et tellement compliqué que l'helléniste le plus exercé pourrait à peine, sans prendre la plume, en distinguer les éléments, en comprendre la signification », *ibid.*, I, p. 100.

claire, régulière, et d'un usage facile »<sup>1</sup>. Pour cela, les noms doivent être « précis et concis »<sup>2</sup>. Aussi n'est-il pas question qu'ils reflètent en eux-mêmes l'ensemble des divisions qu'une nomenclature établit, mais seulement de porter celles qui sont le fait de la nature et non de la raison. Pour Linné, le nom doit éviter et les grandes divisions – celles des classes et des ordres – qui sont l'ouvrage de la raison, et l'accidentel et l'individuel. Il ne reste plus que le genre et l'espèce qui sont les divisions réelles de la nature selon Linné. De là une exigence fondamentale : que le terme porte et la marque générique et la désignation spécifique. Linné émet la règle selon laquelle « le néologisme, autant que possible, consistera en une seule pièce (la racine) qui donnera le type. De même, le spécifique se bornera à la seule différence fondamentale »<sup>3</sup>.

Cette règle est tout entière celle de Geoffroy Saint-Hilaire, qui permet à une méthode d'être aussi un système, à un système d'être également une méthode, puisque le nom n'évoque que les divisions naturelles et puisque les divisions naturelles assurent la clarté et la brièveté du nom, et par conséquent son caractère pratique. Toutefois, les termes tératologiques ne porteront pas en eux les mêmes divisions. En effet, nous avons pu souligner que l'espèce était chez les monstres les individus eux-mêmes, de sorte que le nom contient le genre et le groupe qui contient tous les genres ayant les mêmes rapports. Mais il est aisé de remarquer que cette différence ne porte pas atteinte aux règles linnéennes et est au contraire leur application stricte au règne des monstruosité. Une seconde spécificité des termes tératologiques consiste dans le renversement de l'ordre des unités de sens au sein du nom : tandis que chez Linné, la différence spécifique est portée par l'épithète ou la terminaison finale, chez Geoffroy Saint-Hilaire la différence générique est portée par le nom initial et les rapports d'affinités entre genres par la terminaison.<sup>4</sup> A ces règles linnéennes, il en ajoute deux : « 1° N'employer que des radicaux généralement connus et déjà usités dans la langue spécifique. 2° En réduire le nombre autant qu'il est possible »<sup>5</sup>. Il s'agit ici de s'assurer du pouvoir d'usage de la nomenclature, d'une part en la simplifiant de telle sorte qu'elle puisse être une aide pour la mémoire, d'autre part en faisant en sorte que les termes employés soient homogènes entre eux. C'est la raison pour laquelle Geoffroy Saint-Hilaire ira chercher dans les racines du grec ancien les bases autour desquelles construire les termes.

Cette réflexion sur la manière de constituer les termes de la nomenclature n'a pas qu'une portée formelle et ne concerne pas seulement les praticiens de la classification. De même que la méthode est scientifiquement féconde, le système est scientifiquement fécond.

<sup>1</sup> *Ibid.*, II, p. 200.

<sup>2</sup> François Dagognet, *Le catalogue de la vie*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 59. Dagognet cite Linné, *Philosophe botanique*, trad. 1788, p. 270 : « Le nom spécifique présente la note singulière de la Différence... Un seul mot et rarement deux, ou, si l'on veut, l'expression d'une seule idée, voilà le nom spécifique essentiel... »

<sup>4</sup> Cf. *Traité de tératologie*, II, p. 201.

<sup>5</sup> *Ibid.*, II, p. 200. Par ces deux règles, Geoffroy Saint-Hilaire cherche à se mettre à l'abri de la critique quelque peu perfide que Buffon, adressa à toute classification « scientifique » : « rendre, en multipliant les noms et les représentations, la langue de la science plus difficile que la science elle-même », *HN, Premier discours : De la manière*, *op. cit.*, p. 33.

S'il l'est, c'est certes parce qu'il épouse la méthode qui distingue les genres naturels, en sorte que la fécondité de la seconde rejaillit sur le premier, mais pas seulement. En effet, si la méthode est féconde scientifiquement, c'est aussi parce qu'elle a à sa disposition un système terminologique efficace et cohérent. Car si « la formation de genres naturels fournit des moyens aussi simples que certains de distinguer ce qui est déjà connu et ce qui est nouveau, ce qui peut être omis et ce qui doit fixer l'attention »<sup>1</sup>, cette distinction est facilitée, pour ne pas dire rendue possible, par le système des termes. S'il est vrai que chacun d'entre eux porte la différence, alors le réseau qu'ils forment innerve pour ainsi dire l'observation qui repère dans l'être s'il s'inclut dans le réseau de noms ou si, par un trait propre, s'en écarte, auquel cas nous avons affaire à une nouveauté. Cette dernière ne peut se manifester que dans la mesure où un acte de nomination a été effectué – acte qui n'est pas là pour décrire le réel, mais pour en quelque sorte l'encoder. Le système est un code donnant accès à la méthode. Mais il porte alors l'ambiguïté du code : il n'a pas l'immédiate transparence de l'expérience sensible, de sorte qu'il dissimule le réel et interdit son accès, mais il est aussi ce par quoi le réel se donne à comprendre dans l'essence des choses. Cataloguer ne revient pas à accomplir un geste stérile de rassemblement et de répartition mais bien de dévoilement.

### *Classification et caractère*

Ce dévoilement est double. D'une part, il revient par les noms eux-mêmes à mettre en avant les caractères propres des êtres, ceux qui vont les résumer dans leur différence même. Et c'est à partir de cette différence que l'on va pouvoir les ranger, leur assigner leur place propre, ce qui ne revient à rien d'autre qu'à fixer leurs rapports exacts et réels avec les autres êtres. Mais pour cela, la sélection du caractère pertinent est fondamentale. D'autre part, la méthode doublée d'un système pertinent met en évidence ce que nous ne savons pas encore.

Embrasser tous les êtres connus ou inconnus, les placer dans l'ordre le plus conforme à l'ensemble de leurs rapports ; réunir ceux qui se ressemblent intimement, rapprocher ceux qui sont analogues, éloigner ceux qui diffèrent ; et toujours, négligeant ce qui doit être négligé, mettre en première ligne, *non les caractères les plus propres à fixer l'attention, mais ceux qui ont trait à l'essence des choses* ; en d'autres termes, assigner à chaque être, à chaque fait, à chaque caractère, un rang qui exprime sa *valeur réelle*, et nous indiquer ce que nous ne savons pas, en même temps que rappeler à notre mémoire ce que nous avons su : tel est le but que nous pouvons espérer d'atteindre par le secours d'une bonne méthode.<sup>2</sup>

Dans ce texte, deux choses sont cruciales : le statut des caractères et le rapport de la classification à la non connaissance. Arrêtons-nous d'abord sur le second point. Si, du monde des vivants, ce qui frappe est une luxuriance des formes, on peut légitimement douter que l'on puisse y mettre de l'ordre et l'on peut surtout critiquer la prétention d'une classification à renfermer dans ses cadres cette abondance. Le monde des vivants est un monde qui déborde par nature tout cadre. Le classifier n'est pas seulement une preuve d'une ambition de puissance induite, c'est aussi un acte en lui-même disqualifié par l'objet même qu'il veut

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 101.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 102, nous soulignons.

soumettre. On a alors beau jeu de souligner tous les manquements d'une classification, ses oublis, ses trous, ou ses craquements. Mais une telle critique méconnaît la portée épistémologique du geste classificatoire. En effet, la classification fait droit à l'inconnu, elle inclut en elle ses ignorances potentielles, de telle sorte que loin de classer seulement les êtres connus elle laisse place également pour tous les êtres encore non découverts. Elle accomplit donc une chose unique : elle embrasse aussi bien les êtres connus que les êtres inconnus. En assignant aux êtres des rangs qui suivent les divisions de la nature, elle met en lumière ce qu'il reste encore à découvrir. On peut alors comprendre la classification autrement : loin d'être un catalogue des choses connues, loin d'être une forme de bilan, elle serait plutôt une récapitulation de tout l'inconnu encore à défricher et à déchiffrer. La méthode n'est rien d'autre que l'organisation des connaissances qui « collent » au réel mais au sein de laquelle le réel toujours déborde les cadres et se donne alors comme de l'inconnu. Autrement dit, la méthode est l'organisation de l'irréductibilité du réel à la connaissance classificatrice de telle sorte qu'une connaissance en soit tout de même possible : « assigner à chaque être, à chaque fait, à chaque caractère, un rang qui exprime sa valeur réelle, et nous indiquer ce que nous ne savons pas (...) : tel est le but que nous pouvons espérer d'atteindre par le secours d'une bonne méthode ».

Mais la méthode réclame pour cela un choix pertinent du ou des caractères essentiels, c'est-à-dire de ceux qui permettent d'assigner leur place *réelle* aux êtres vivants dans la nomenclature. Ce problème est sans doute le plus délicat entre tous<sup>1</sup>. Déjà, il faut opérer une distinction centrale entre les caractères « propres à fixer l'attention » et « ceux qui ont trait à l'essence des choses ». La question est celle-ci : quels sont parmi les traits distinctifs entre individus ceux que l'on peut négliger et qui ne concernent que l'individualité et ceux, plus profonds, qui regardent le spécifique, le générique ? La question du caractère ou du critère taxinomique reconduit la distinction de la forme et du fond, de l'apparaître extérieur et de la structure interne. La phénoménalité du vivant interdit toute bonne classification en ceci que ce qui est « autre » phénoménalement parlant, comme par exemple un têtard, n'est pas autre en essence – ici la grenouille<sup>2</sup>. De même, la dimorphie sexuelle peut tromper et induire des distinctions qui n'ont pas lieu d'être. Comment dès lors ressaisir le même alors qu'il peut se donner sous la forme de l'autre ? Les caractères discriminatoires doivent être choisis de telle sorte qu'ils négligent les différences phénoménales pour saisir les différences structurelles et anatomiques. Mais ils doivent aussi faire *voir* les unités et les regroupements. « Ce qui importe, ce n'est plus la différence en surface, mais la ressemblance en profondeur. »<sup>3</sup> Le visible n'est plus nécessairement la signature de l'invisible ni sa traduction ; la surface du

<sup>1</sup> Nous aurons un aperçu de ce problème quand nous rentrerons quelque peu dans le détail de la pratique classificatrice de Geoffroy Saint-Hilaire : *infra*, p. 223 *sq.*

<sup>2</sup> « Ainsi, ce n'est pas parce que le "même" se manifeste comme "autre" qu'il est "autre". Concernant notre étude des monstruosité, cet exemple nous permet d'avancer l'idée que le "même" peut se manifester à travers des variations de formes », Sébastien Janicki, *Du désordre apparent à l'ordre réel Naissance du concept de monstre*, Lyon, Jacques André Editeur, collection « thériaque remèdes et rationalités », 2009, p. 75.

<sup>3</sup> François Jacob, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard « Tel », 1970, p. 97.

vivant peut induire en erreur quant à la nature du fond. Comment dans ces conditions le caractère peut-il faire voir ? Ce que le caractère doit saisir et résumer tout à la fois, c'est la composition interne du vivant. Le problème est que l'on ne peut savoir *a priori* si le caractère sélectionné est pertinent ; sa pertinence se mesurera à sa capacité à faire *fonctionner* la classification. D'où, lorsqu'on se penche sur l'histoire des classifications, la succession d'une multiplicité de versions, qui ne font que corriger et améliorer la méthode au fur et à mesure de son élaboration. La question à poser à une classification est donc celle-ci : est-ce que ça marche ?

L'interrogation sur la pertinence du critère se complique dès lors qu'on la pose à propos des monstres. Il s'agit d'abord de saisir le monstre dans sa différence avec les êtres normaux. Or la différence est avant tout phénoménale : le monstre se donne à voir comme monstre. Le caractère du monstre semble être contenu dans la forme visible et sensible. Mais, dès que l'on veut passer à une classification des monstres, et que l'on entame un travail de comparaison à la fois entre les monstres et les autres êtres vivants et surtout entre les monstres eux-mêmes, il faut en revenir à l'unité de composition, par conséquent à la structure interne et anatomique qui tend à faire disparaître la différence phénoménale entre les monstres et les autres êtres vivants, ce qui conduit justement Geoffroy Saint-Hilaire à sa thèse maintes fois répétée que les monstres présentent, non pas un désordre, mais un autre ordre. Ce passage du phénoménal au structurel n'est possible que parce que Geoffroy Saint-Hilaire part du visible du monstre. Or nous verrons que l'impensé chez lui, c'est justement ce point de départ – le *phénomène* du monstre. Mais nous n'en sommes pas encore là ; pour le moment nous devons examiner comment la classification tératologique marche. Pour qu'elle marche, il faut poser des définitions et établir une méthode de raisonnement. La définition va concerner l'anomalie et la monstruosité et interrogera la pertinence du choix des caractères discriminants ; la méthode de raisonnement sera celle de l'analyse, parce que le monstre est un objet *complexe* et parce que le passage de la forme aux rapports et agencements internes nécessite de saisir les *composants*.

## **2. L'enjeu de la définition dans la classification tératologique**

### ***La définition de l'anomalie***

Pour pouvoir établir une classification des monstres, le préalable nécessaire est de reconnaître parmi l'ensemble des êtres vivants ceux qui sont monstrueux et ceux qui sont normaux. On pourrait penser que cette reconnaissance va de soi tant le monstre est ce qui détonne, ce qui choque dans son raté morphologique, tant il est le Différent. Si cela est vrai phénoménologiquement parlant, il est en revanche plus difficile de fonder cette différence. En effet, tous les vivants sont sujets à des variations et l'appartenance à une même espèce autorise des modifications de forme, de volume, de couleur – « le même individu, observé à deux âges ou même dans deux saisons différentes, présente souvent de nombreuses et

remarquables différences »<sup>1</sup>. Dans un tel contexte où les organismes se transforment et se modifient, comment reconnaître une monstruosité ? Il semblerait que la monstruosité soit plus grave qu'une simple variation. Mais plus grave en quoi ? Quelle modification plus essentielle entraîne-t-elle de sorte que nous basculons d'un simple changement à un monstre ? S'il est aisé de reconnaître un monstre, ne serait-ce que par la réaction immédiate qu'il induit chez celui qui est frappé par sa vue, en revanche plus délicate est l'analyse de la nature de sa différence. Car la monstruosité n'est pas la seule différence ; on doit la déterminer dans un réseau où, outre la variation, se trouve également l'anomalie. Pour avoir une chance de saisir la nature de la différence monstrueuse, nous devons préalablement examiner la différence entre la variété et l'anomalie. En quoi par exemple le nanisme est-il une anomalie tandis que le changement de couleur est une variation ?

Les variations n'atteignent pas les traits spécifiques définissant l'appartenance d'un individu à son espèce. Si les vivants sont sujets à varier, ils ont aussi cette autre caractéristique remarquable de maintenir et répéter la même forme et la même structure. L'ensemble des traits communs à la grande majorité des individus d'une espèce constitue ce que Geoffroy Saint-Hilaire appelle le *type spécifique, ou commun*. Nous reviendrons plus tard sur cette notion déjà croisée<sup>2</sup>, mais notons d'ores et déjà que le type spécifique recouvre pour ainsi dire une forme « statistique », qui est une forme « moyenne » : Geoffroy Saint-Hilaire se garde bien, dans l'introduction de son ouvrage, de vouloir chercher à déterminer *ontologiquement* le type spécifique. Il est un résultat observationnel : ce que les vivants d'une espèce répètent de génération en génération afin de prétendre appartenir à celle-ci, c'est ce qu'on nomme le type spécifique<sup>3</sup>. La variation et l'anomalie se distinguent en ce qu'elles n'ont pas le même rapport avec lui : la première n'entraîne qu'une variété alors que la seconde provoque une déviation. La variation n'induit pas d'écart par rapport au type spécifique, ce qui signifie que le changement ne concerne que la surface, la forme extérieure alors même que les rapports anatomiques restent inchangés. Par exemple, la modification dans la couleur du pelage ou l'augmentation de volume d'un membre n'atteint pas la structure organique de l'être vivant. Il en va tout autrement pour une anomalie, qui est une déviation du type spécifique, ce qui provoque un changement dans l'organisation de l'organisme atteint. La variation est ce qui *individualise* un vivant, tandis que l'anomalie est ce qui le *particularise* au sein de son appartenance à une espèce<sup>4</sup>. La variation n'interdit pas l'individu vivant d'être un exemplaire de son espèce ; l'anomalie en touchant au type spécifique fragilise l'appartenance de l'individu à l'espèce : il ne se distingue plus des autres en tant qu'il est un individu affirmant sa singularité sur le fond d'une communauté de rapports et d'organisation, il s'en

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, I, pp. 29-30.

<sup>2</sup> Cf. *infra* p.254 *sq.*

<sup>3</sup> En cela, Geoffroy Saint-Hilaire respecte bien le sens du mouvement de la *collatio* linnéenne.

<sup>4</sup> C'est pourquoi le poids du transformisme chez les Geoffroy Saint-Hilaire est porté par l'anomalie, et non la variation, comme nous l'avons vu au chap. III.



distingue dans la mesure même où il met en question cette communauté de rapports et d'organisation.

Toute déviation du type spécifique, ou, en d'autres termes, toute particularité organique que présente un individu comparé à la grande majorité des individus de son espèce, de son âge, de son sexe, constitue ce qu'on peut appeler une *Anomalie*.<sup>1</sup>

Définir l'anomalie en termes de déviation est d'abord exclure toute idée de perversion ou de malédiction. L'anomalie n'est pas de l'ordre de l'anormal. Ensuite, l'idée de déviation ne renvoie pas à l'exception – la déviation reste encore soumise aux lois et aux règles propres à la nature. La présence de l'anomalie signale simplement que ces lois et règles ont la possibilité de produire un résultat inattendu qui s'écarte du type spécifique. En d'autres termes, cette définition offre l'anomalie à l'étude d'une raison scientifique qui va étudier en quoi consiste cette déviation et quelles en sont les causes. Toutefois, cette définition reste ambiguë à plus d'un titre.

Premièrement, la déviation doit se mesurer par rapport au type spécifique de l'espèce, de l'âge et du sexe. Comment comprendre ce point ? S'agit-il de tenir compte des trois en même temps pour qu'on puisse parler d'anomalie ? Si une modification n'intervient que relativement à l'âge ou au sexe, sommes-nous seulement dans la variation ou avons-nous affaire à une anomalie ? L'âge et le sexe sont-ils aussi discriminants du point de vue des rapports anatomiques que les différences entre espèces ? Si la différence sexuée ne conduit pas à un partage d'espèce, il n'empêche qu'elle provoque, localement, une différence d'organisation. De même, si nous reprenons l'exemple du têtard et de la grenouille, les âges de l'organisme induisent des organisations différentes de cet organisme. C'est pourquoi une particularité organique du point de vue du sexe ou de l'âge peut être une anomalie et non une simple variation.

Deuxièmement, cette définition reste malgré tout, sinon imprécise quant à la nature de l'anomalie, relativement floue quant au terme de la comparaison : « la grande majorité des individus ». Potentiellement, cette définition peut autoriser des jugements de valeur sur les anomalies puisqu'elles tranchent avec la norme du plus grand nombre. Est anormal et non plus seulement anomal celui qui ne rentre pas dans la norme dégagée par la majorité. Cependant, il est possible de comprendre cette grande majorité en terme de moyenne biologique : la structure anatomique qui a la plus grande propension à être répétée à travers les générations.

Ayant désormais en main une définition de l'anomalie, qu'en est-il maintenant de son rapport avec la monstruosité ? Geoffroy Saint-Hilaire envisage d'abord l'étude de ce rapport sous l'angle de l'usage des termes « monstre », « monstruosité ». Il note deux usages. Le premier est un usage large qui tend à faire de la monstruosité un synonyme de l'anomalie.

Le mot *Monstruosité* a souvent été employé comme synonyme d'*Anomalie*, principalement par les auteurs modernes. Suivant cette manière de voir, toute altération du type spécifique est une monstruosité, depuis la plus légère jusqu'à la plus grave, depuis l'insertion insolite d'un

---

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 30.

rameau vasculaire ou nerveux jusqu'à l'anomalie qui entraîne la non viabilité, ou change la forme, la disposition, la structure, le nombre même et les connexions des organes les plus importants.<sup>1</sup>

Le terme « monstruosité » ne désigne alors aucune différence précise ; il signifie tout au contraire toute différence quelle qu'elle soit, tout écart par rapport au type spécifique. L'usage moderne du terme, notamment au XVIII<sup>ème</sup> siècle, dénote la volonté de comprendre au plus près le singulier sans nécessairement appréhender avec plus de précision la réalité biologique de la différence singulière. Le second usage du terme est, de ce point de vue, plus technique et a une portée moins conceptuelle<sup>2</sup>. La monstruosité ne désigne qu'un type d'anomalie, « les plus graves ou les plus apparentes »<sup>3</sup>. Elle se retrouve être une espèce particulière d'anomalie parmi d'autres et la question est de savoir ce qui la spécifie par rapport aux autres. Dès lors, cet usage du terme induit un abandon de sa portée métaphysique pour un usage purement taxinomique<sup>4</sup>. La monstruosité entre dans la science dès l'instant où elle est une catégorie naturelle d'anomalie parmi d'autres. Quelle réalité biologique recouvre-t-elle ?

### *La division des anomalies*

Geoffroy Saint-Hilaire, de par l'usage étroit et technique qu'il préconise du terme « monstre », est amené à diviser les anomalies en embranchements – division « commandée par la nature même des relations anatomiques qui existent entre les moins graves, et celles qui le sont le plus »<sup>5</sup>. Il livre trois critères permettant de distinguer les types d'anomalie : « la nature des anomalies, leur degré de complication et de gravité sous le rapport anatomique, et l'influence qu'elles exercent sur les fonctions »<sup>6</sup>. Le problème est que ces trois critères donnent lieu à deux divisions des anomalies contenant chacune quatre groupes.

Si l'on combine ensemble les deux derniers critères, nous aboutissons à la division suivante :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 30.

<sup>2</sup> Cet usage technique retrouve l'usage commun du terme : « Ainsi, de même que l'autorité et les données étymologiques, les besoins de la science nous font une loi de restreindre le nom de *monstruosité* aux anomalies les plus graves. C'est ici l'un de ces cas rares dans l'histoire de toutes les sciences, et presque uniques dans celle de la tératologie, où une idée, une distinction, une nomenclature établie au hasard par les préjugés populaires, se trouve conforme aux résultats de la science », *ibid.*, I, p. 44.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 30.

<sup>4</sup> Avertissons d'ores et déjà que nous chercherons, dans notre seconde partie, à retrouver et fonder une portée métaphysique au monstre.

<sup>5</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 31.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, p. 31.

	Accomplissement normal des fonctions	Accomplissement difficile, voire impossible des fonctions
Rapport anatomique maintenu	variétés	Vices de conformation
Rapport anatomique dérangé	hétérotaxies	monstruosités

Les anomalies se définissent en vertu de deux entrées : leurs conséquences sur les fonctions organiques et celles sur la structure anatomique. On sait qu'E. Geoffroy Saint-Hilaire est celui qui a mis l'accent, contre Cuvier principalement, sur le structuralisme morphologique. Le vivant n'est pas seulement à regarder comme un être adapté à son milieu grâce à ses fonctions organiques, il obéit aussi à des impératifs structurels : l'adaptation des organes n'est possible que si par ailleurs ils se coulent dans un archétype ou un schéma structurel précis. Mais l'inverse n'est pas vrai : le respect des connexions anatomiques n'assure pas nécessairement le bon fonctionnement des organes. Les vices de conformation n'attendent pas à la forme structurelle et affectent cependant la puissance adaptative du vivant. On pourrait toutefois rétorquer le cas des hétérotaxies. Cependant, le dérangement du rapport anatomique est pour ainsi dire un faux dérangement, car toutes les connexions entre organes sont respectées, mais toutes dans un rapport inversé par rapport à la symétrie normale. Que le cœur se trouve à droite au lieu d'être à gauche semble aux premiers abords chambouler la structure morphologique de l'organisme ; mais comme c'est l'ensemble des organes qui se trouvent en position inversée, le cœur a au final les mêmes connexions avec les mêmes organes que s'il était à sa place normale. Le rapport anatomique est dérangé seulement dans sa symétrie, encore que ce dérangement n'induit nullement une absence de symétrie.

Cependant Geoffroy Saint-Hilaire propose une autre division des anomalies qui se fonde cette fois-ci sur le critère de leur nature. La nature de l'anomalie est établie par comparaison avec l'individu normal sous le point de vue de l'espèce, de l'âge et du sexe.

1° Un individu peut présenter des conditions organiques qui, normalement, ne se rencontrent dans aucune autre espèce<sup>1</sup>.

2° Il peut présenter des conditions organiques qui, normalement, se rencontrent dans une ou plusieurs espèces, mais non dans l'espèce à laquelle il appartient.

3° Il peut présenter des conditions organiques qui, normalement, appartiennent à son espèce, mais non à l'âge dans lequel il se trouve.

<sup>1</sup> On peut se demander si cette classe n'entre pas en contradiction avec le principe que Geoffroy Saint-Hilaire adopte, à la suite de son père et de Serres, selon lequel il y a une correspondance entre l'évolution embryologique de l'individu et la progression des espèces. Or ce principe est essentiel pour la tératologie, comme nous l'avons vu au chapitre II, *supra* p.120 et surtout chap. III, *supra* pp. 177-178, puisque toute anomalie correspond à l'état normal d'un individu d'une autre espèce. C'est ce qui permet au tératologue d'affirmer que les anomalies ne s'exceptent pas de l'ordre. Manifestement, il envisage ici le cas où cette correspondance n'est pas. On pourrait peut-être surmonter cette difficulté en émettant l'hypothèse que la mention de cette classe n'est là que pour assurer un tour exhaustif et systématique à l'ensemble de la division.

4° Enfin il peut présenter des conditions organiques qui, normalement, se rencontrent dans son espèce, qui même peuvent appartenir à son âge, mais non à son sexe.<sup>1</sup>

Cette autre division est la première que donne Geoffroy Saint-Hilaire dans son texte, qui suit immédiatement la définition de l'anomalie. On constate que les quatre groupes d'anomalie qu'elle présente ne recourent pas exactement ceux de la seconde division. La question est double : pourquoi cette double division et pourquoi cet écart ? Il ne faut pas envisager ces deux divisions comme s'opposant, mais les concevoir comme complémentaires l'une de l'autre.

Premièrement, la division selon la nature des anomalies est en fait la plus générale, car elle fait apparaître les anomalies selon le sexe, à savoir les hermaphrodismes. Ils auraient, sinon, du mal à trouver leur place dans le tableau des anomalies que nous avons présenté. Sont-ce des vices de conformation ? Le problème est que les vices de conformation sont considérés par Geoffroy Saint-Hilaire comme des anomalies simples, tandis que l'hermaphrodisme est une anomalie complexe au sens où il engage de multiples modifications. Par ailleurs, nous ne pouvons pas le placer dans les cas de monstruosité car il ne présente malgré tout pas leur degré de complexité et de gravité. Deuxièmement, on peut avancer l'idée que la division selon la nature des anomalies dessine déjà leurs causes possibles tandis que la division présentée plus haut en tableau regarde plutôt leurs effets. Il est clair que le mélange d'une organisation à un âge donné avec celle d'un âge supérieur renvoie à la théorie de l'arrêt de formation ou de développement ainsi qu'à la théorie de l'unité de composition. Il en va de même pour l'hermaphrodisme : les sexes masculins et féminins sont, sous le rapport anatomique, de même type, c'est-à-dire homologues, si bien que les éléments constituants de l'un et de l'autre partagent les mêmes rapports. Aussi la différenciation entre l'un et l'autre s'effectue au cours du développement embryonnaire qui est sujet à accident<sup>2</sup>. De même, le mélange d'organisation interspécifique dans un même individu sera éclairé par le couplage de la théorie de l'arrêt de formation ou de développement avec celle de la reprise de la phylogenèse par l'ontogenèse. Troisièmement, la division selon les effets vient compléter et éclairer la division selon la nature des anomalies une fois que l'on a mis de côté le cas de l'hermaphrodisme. C'est d'ailleurs ainsi que Geoffroy Saint-Hilaire comprend leur relation : « Au contraire, toutes les anomalies qui ne se rapportent pas à l'hermaphrodisme rentrent d'une manière très naturelle dans l'une des quatre divisions suivantes », suit alors la division que nous avons présentée en tableau.

Pourquoi Geoffroy Saint-Hilaire ne peut-il pas se contenter de la première division qui a le mérite de faire apparaître l'hermaphrodisme ? C'est que, au-delà de cette qualité, elle

---

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 31.

<sup>2</sup> « En effet, si chaque partie de l'appareil mâle est essentiellement analogue par sa composition élémentaire à une partie de l'appareil femelle, si leur diversité apparente résulte seulement de quelques différences dans le mode ou dans le degré de leur développement, rien de plus facile à concevoir que l'existence d'états intermédiaires entre ces deux états extrêmes, entre ces deux formes opposées qui constituent l'état normal de l'un et de l'autre sexe », *ibid.*, II, pp. 44-45.

n'est absolument pas pratique. Car elle n'offre aucun critère précis permettant de distinguer avec certitude les anomalies tombant sous le coup de l'espèce et celles tombant sous le coup de l'âge. De même elle ne nous apprend rien sur leur degré de complexité et donc de gravité. Il est juste stipulé ceci : nous trouvons des *conditions organiques* dans un individu qui, normalement, se rencontrent dans d'autres espèces ou à un autre âge. Si l'on sait ce qu'il faut entendre par « normalement », à savoir la structure morphologique la plus souvent rencontrée dans l'espèce, on n'a pas de précision quant aux conditions organiques. Certes, on a ceci : l'anomalie est le rare, l'exception, l'imprévu, l'« insolite », l'« inaccoutumé »<sup>1</sup> mais cela ne nous apprend rien sur le type d'anomalie auquel nous avons affaire.

Cette première distinction est la seule à laquelle puissent nous conduire les considérations tirées de la nature des déviations organiques. Les trois groupes qui correspondraient aux trois premières sortes d'anomalie, quelque naturels qu'ils puissent paraître, quelque distincts qu'ils soient en théorie, se confondent par une multitude de points et ne peuvent plus être admis, dès qu'on arrive à l'application.<sup>2</sup>

En précisant dans une seconde division les effets fonctionnels et anatomiques des anomalies, Geoffroy Saint-Hilaire donne un contenu précis à ces conditions organiques et peut ainsi, selon les effets, distinguer véritablement les anomalies entre elles.

Or cela donne lieu à une troisième division ! Elle met clairement l'accent sur le critère anatomique. C'est-à-dire : du point de vue de la structure anatomique, les anomalies peuvent être soit simples soit complexes. Elles sont simples lorsqu'elles n'induisent que peu de modifications anatomiques ; elles sont complexes lorsqu'elles induisent au contraire de grandes modifications – modifications qui ne surviennent à ce degré que parce que l'anomalie se compose en fait de plusieurs anomalies simples. Les monstruosité sont des complexes d'anomalies simples. La division se fera alors selon le couple simple / complexe. Elle va impliquer une certaine recomposition des groupes – notamment elle va avoir des conséquences sur la distinction des variétés et des vices de conformation. Selon le point de vue fonctionnaliste, il y a à les distinguer, puisque les secondes ont plus d'impact sur le fonctionnement de l'organisme que les premières. Mais d'un point de vue anatomique, elles se confondent<sup>3</sup>. Dès lors, il est possible de présenter les quatre groupes d'anomalie de la manière suivante – manière qui est, selon Geoffroy Saint-Hilaire, leur ordre *naturel* et que nous aurons à interroger, car l'ordre naturel correspond aussi parfaitement – trop pour ne pas

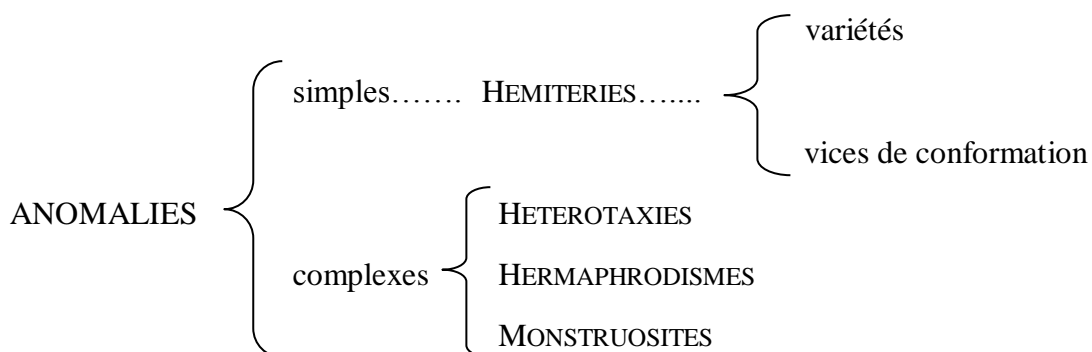
---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 37.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, pp. 32-33.

<sup>3</sup> « Les Vices de conformation, au contraire, quoique différents des Variétés par leur importance physiologique, se lient de la manière la plus intime et se confondent avec elles anatomiquement. Ainsi, telle anomalie qui dans un être n'est qu'une simple variété à peine digne d'attention, peut constituer dans un autre une grave difformité, y mettre obstacle même à l'accomplissement d'une fonction, et par conséquent y revêtir tous les caractères d'un véritable vice de conformation. Il y a plus : il suffit de comparer entre elles les anomalies d'une seule espèce, celle de l'homme par exemple, pour reconnaître que la distinction des variétés et des vices de conformation, très réelle et utile en physiologie, ne saurait être admise dans une classification naturelle : car, de deux anomalies parfaitement analogues par toutes leurs conditions anatomiques, et par conséquent se rapprochant entre elles autant que possible, l'une est quelquefois une simple variété, et l'autre un vice de conformation », *ibid.*, I, pp. 34-35.

être soupçonné – à l'ordre *logique* de l'analyse ou de la décomposition du complexe en simple. Autrement dit, les divisions ci-dessous sont « à la fois les plus conformes à l'ordre naturel, à l'usage et aux besoins de la science »<sup>1</sup>.



Cette division donne le plan de l'ouvrage : Geoffroy Saint-Hilaire passe en revue les quatre embranchements des anomalies, finissant par les monstruosité qui sont les plus complexes.

La monstruosité est une division parmi les divisions des anomalies ; elle est donc un type d'anomalie qui se définit dans et par un *réseau*. Il n'est pas question de l'appréhender dans une *essence* mais par le jeu des différences avec les autres types d'anomalie. Toutefois, il est encore possible d'interpréter la catégorie de la monstruosité comme étant celle qui reçoit tous les êtres qui ne peuvent entrer dans aucune des autres catégories ; elle serait la catégorie où tous les êtres inclassables seraient comme jetés et une ruse consistant à représenter dans la classification le reste irréductible à toute classification. Autant dire une catégorie rebut. Dès lors, elle serait une catégorie complètement hétéroclite au sein de laquelle toute classification serait impossible puisque les êtres y étant groupés ne le seraient pas selon leurs affinités communes et leurs rapports mutuels. Aussi est-il désormais urgent de se pencher sur la définition de la monstruosité donnée par Geoffroy Saint-Hilaire.

### ***La définition de la monstruosité***

Les monstruosités sont des déviations du type spécifique, complexes, très graves, vicieuses, apparentes à l'extérieur et congéniales<sup>2</sup>

La première chose à souligner est que cette définition n'a rien d'une définition négative où la monstruosité serait appréhendée sous l'angle de ce qu'elle n'est pas. Geoffroy Saint-Hilaire donne des critères positifs et relativement précis dans une première approche. Comme toute anomalie, elle atteint le type spécifique, et ce qui la distingue des autres anomalies est d'abord le *degré* de la déviation. Or c'est sur ce point que réside la difficulté de cette définition. Car si on renvoie au final la différence entre les anomalies et ce type

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 36.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 79 et II, p. 177.

d'anomalie spécifique qu'est la monstruosité à un critère de degré, ce dernier n'est-il pas finalement très flou et sujet à interprétation ? Quand s'arrête le vice de conformation et commence la monstruosité ? Comment distinguer et saisir les différences de degré qui donne lieu aux différents embranchements de l'anomalie ? Geoffroy Saint-Hilaire met en premier la complexité. La monstruosité est une anomalie complexe ; mais du simple au complexe il n'y qu'une différence pour ainsi dire quantitative et un passage qui s'effectue dans l'homogène. Or il y va bien en fait d'une différence qualitative et de nature : à quel degré de complexité peut-on assigner un passage à la limite et un changement de nature ?

Il est alors nécessaire de préciser le sens de la complexité monstrueuse. Elle se situe à deux niveaux. D'une part, la monstruosité entraîne une plus grande complication que les anomalies simples parce qu'elle est justement une combinaison de ces anomalies simples. L'organisme est frappé par plusieurs anomalies qui se lient et provoquent un changement des rapports anatomiques entre éléments organiques. D'autre part, la complexité renvoie à la gravité avec laquelle l'organisme est atteint. Mais il est alors essentiel de définir le degré de gravité au-delà duquel il est question de monstruosité. Or, quand bien même le monstre est d'une évidence *visible*, définir le degré de gravité et de complication n'a rien d'une évidence. En effet, quelle « différence dans le degré de l'anomalie offre (...) une considération d'une importance réelle » et est-il « possible de déterminer avec quelque précision, quelles anomalies doivent être considérées comme peu importantes, et quelles autres doivent être considérées comme véritablement complexes et graves »<sup>1</sup> ? En d'autres termes, en quoi la définition de la monstruosité est-elle une définition opératoire autorisant une classification selon l'ordre naturel ? En quel sens ouvre-t-elle l'accès aux critères ou caractères pertinents permettant d'embrasser la totalité des monstruosités à la fois dans leurs différences et dans leurs analogies ?<sup>2</sup>

Il faut comprendre que le degré de gravité est en fait un critère très précis aux yeux de Geoffroy Saint-Hilaire pour distinguer les monstruosité des autres anomalies et ne laisse que peu de place à l'interprétation. Car il ne s'agit nullement de penser la gravité en terme *quantitatif* : il y a du plus ou moins grave. La gravité est prise ici en un sens absolu : la monstruosité est de la *plus haute* gravité, ce qui a pour conséquence l'idée que la monstruosité, dans la comparaison avec les autres anomalies, est précisément sans comparaison aucune. Qu'est-ce qui caractérise la plus haute gravité au juste ? Trois points : son étendue et par conséquent son influence à la fois anatomique et physiologique au sein de

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 47.

<sup>2</sup> C'est justement l'idée de gravité qui fera l'objet d'une critique appuyée de Davaine en 1875 : « Ceci revient à dire que toute anomalie très grave est une monstruosité, mais que toute monstruosité qui n'est pas très grave est une anomalie. Or, la gravité est une appréciation de sentiment et, de plus, telle anomalie pourra être très grave chez un animal et non chez un autre. La limite posée par Geoffroy Saint-Hilaire est donc purement arbitraire. Au reste, sa définition même établit qu'il n'y a point de différence de nature entre l'anomalie et la monstruosité, et que la distinction est toute artificielle », art. « Monstres. Monstruosité », *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, 2<sup>e</sup> série, t. 9, Paris, Masson Asselin, 1875, p. 204. Cette critique sera reprise par A. Caiozzo et A.-E. Demartini, qui s'appuient également sur Canguilhem, dans leur texte de présentation de *Monstre et imaginaire social*, Paris, CREAPHIS, 2008, p. 14.

l'organisme, sa nécessaire apparence extérieure, son caractère congénial. Et ce que cherche à montrer Geoffroy Saint-Hilaire, c'est que ces trois points sont intrinsèquement liés les uns aux autres, en sorte que de l'un découlent nécessairement les deux autres. Il nous semble que c'est dans cette systématisme des critères que nous échappons au flou et atteignons une précision satisfaisante dans l'assignation d'une monstruosité.

La gravité de la monstruosité se reconnaît d'abord par l'influence qu'elle exerce sur la totalité de l'organisme. « La production d'un vice de conformation est un phénomène simple, isolé, sans influence, et, pour ainsi dire, purement local. »<sup>1</sup> Ni la structure anatomique d'ensemble ni la forme extérieure ne sont touchées en même temps dans un vice de conformation – quand bien même il peut avoir un effet néfaste sur l'individu.

De même, qu'un enfant nouveau-né soit affecté d'une imperforation de l'anus, l'émission du méconium est empêchée ; l'enfant souffre ; il périra si on ne lui porte secours. Mais quelle que soit l'influence fâcheuse qu'un tel vice de conformation peut exercer sur les fonctions de l'individu qui le présente, ses organes, si ce n'est dans le point même où réside le vice de conformation, ne présentent rien de particulier, ni dans leurs formes, ni dans leur structure ; et cela est si vrai qu'il suffit de la plus simple des opérations pour enlever toute trace d'anomalie.<sup>2</sup>

Il n'en est pas de même de la monstruosité : ce n'est pas par accident qu'elle exerce une influence sur la vitalité de l'individu. En effet, touchant l'organisation même dans sa totalité, rien dans l'organisme, à des degrés divers, n'est au final épargné. C'est que la monstruosité est un complexe d'anomalies simples, si bien que par le jeu de subordination des organes, une anomalie touchant un organe essentiel va entraîner par une série en cascade l'apparition d'autres anomalies.

Au contraire, du haut degré de gravité des déviations organiques, qui constituent les véritables monstruosité, découlent nécessairement leur influence très générale sur l'organisation des êtres qui les présentent, et (pour employer le langage des naturalistes) la subordination d'un grand nombre de caractères secondaires à la modification principale.<sup>3</sup>

Si la monstruosité confère une organisation autre à l'organisme, mais non pas sans ordre, la conséquence est que la forme extérieure est également modifiée par elle. La monstruosité est visible.

De cette influence très générale, de cette subordination de caractères, résulte à son tour la nécessité, chez les monstres, d'une conformation vicieuse dont les conditions se révèlent toujours à l'extérieur par des traits plus ou moins prononcés.<sup>4</sup>

Il y a comme une correspondance entre les anomalies internes et les affections des organes extérieurs. Mais il n'y a là rien que de logique dans la mesure où, affectant la totalité de l'organisme, la monstruosité ne peut que modifier aussi la forme extérieure. Les affections profondes et pour ainsi dire systémiques des structures internes rejaillissent sur la forme, mais l'inverse n'est pas vrai : des anomalies au niveau de la forme n'entraînent pas forcément des anomalies internes. Si la forme ne peut pas être préservée telle quelle si le fond est touché, en

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 48.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 48.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 49.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, p. 49.



revanche le fond peut être intact si la forme, elle, est atteinte d'une modification. Le rapport du fond et de la forme chez le vivant est asymétrique, le fond étant dans une certaine indépendance de ce qui peut arriver à la forme tandis que l'inverse n'est pas vrai.

On voit donc qu'une monstruosité, bien différente en cela des autres anomalies, ne peut affecter les organes intérieurs sans affecter les organes extérieurs. L'inverse est de même généralement vrai ; et il est facile de concevoir qu'il n'en saurait être autrement. En effet, aucun des organes extérieurs ne joue, dans l'économie animale, un rôle physiologique ou anatomique d'une haute importance ; et, par conséquent, une anomalie qui n'affecterait qu'un ou quelques-uns d'entre eux, ne saurait être rangée parmi les anomalies graves : elle constituerait un simple vice de conformation, et non une monstruosité véritable. Ainsi, soit qu'on suppose qu'elle se soit étendue de dedans en dehors, soit qu'on veuille admettre l'hypothèse inverse, une anomalie très grave, une monstruosité proprement dite, affecte constamment à la fois et les organes intérieurs et les extérieurs, et par conséquent est toujours apparente au dehors.<sup>1</sup>

La forme extérieure affectée, une nouvelle conséquence peut être tirée :

C'est dans cette condition inhérente aux monstruosité, d'être toujours apparentes au dehors, que l'on trouve la raison de la constance d'un autre caractère remarquable, celui d'être nuisibles aux individus qui les présentent.<sup>2</sup>

La difformité du monstre a des conséquences qui sont loin d'être seulement esthétiques en entraînant l'effroi ou l'horreur du regard. En effet, le vivant s'inclut dans son milieu extérieur par la forme qu'il présente, celle-ci assurant pour ainsi dire l'interface entre l'organisme et le milieu extérieur. En affectant les organes extérieurs dans leur forme et leur fonction, la difformité fragilise en fait le vivant dans son degré d'adaptation. S'écarter du type commun n'est donc pas seulement s'écarter d'une « norme » anatomique et structurelle, c'est aussi s'écarter d'une « norme » vitale saisie dans un champ de comportements qui réussissent. Si Geoffroy Saint-Hilaire n'envisage pas du tout d'éclairer les raisons pour lesquelles les organismes vivants sont adaptés à leur milieu, c'est-à-dire les raisons qui font que telle forme vivante réussit dans tel milieu, il est toutefois clair que la forme spécifique est telle parce qu'elle représente au final une certaine perfection, ou plus exactement un *équilibre maximisé* entre les contraintes du milieu extérieur et les capacités de l'organisme. Dans cette optique, il est évident que la difformité monstrueuse provoque une diminution de la puissance d'exister de l'organisme, puisqu'elle met en péril ce par quoi cette puissance se manifeste, à savoir la relation avec le milieu extérieur<sup>3</sup>.

Mais ce n'est pas tout : cette correspondance entre les anomalies structurelles et les difformités extérieures n'est possible que parce qu'elles apparaissent à un moment où l'organisme, tant dans sa structure interne que dans sa forme externe, est en train de se former. Bref, « toutes les monstruosité, et même, pour m'exprimer d'une manière plus générale,

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 50. Nous verrons dans un instant que cette asymétrie ne va pas sans poser problème pour l'application de la définition de la monstruosité à une classification.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 50.

<sup>3</sup> « ...mais elle [la déviation] amène, chez l'être qui en est affecté, une conformation extérieure très différente dans une ou plusieurs régions, de celle de son espèce, et par conséquent très vicieuse, lors même qu'elle n'apporterait d'obstacle à l'accomplissement d'aucune fonction », *ibid.*, I, pp. 50-51.

toutes les anomalies complexes sont congéniales »<sup>1</sup>. En effet, les métamorphoses subies par l'organisme lorsqu'il est touché par une monstruosité ne peuvent intervenir, à ce haut degré de gravité, que dans la période intra-utérine, précisément au moment où l'organisme se métamorphose. L'anomalie fait prendre une autre direction à la métamorphose nécessaire de l'organisme. Toutefois, il faut bien prendre garde de ne pas penser que toute déviation congéniale est complexe. Nous tombons là sur une autre asymétrie : toute déviation complexe est congéniale, mais l'inverse n'est pas forcément vrai. Nous verrons tout à l'heure quelles sont les conséquences de cette asymétrie entre le fond et la forme, entre la complexité de l'anomalie et son caractère congénial pour la portée et le sens de cette définition de la monstruosité. Pour le moment, tentons d'embrasser l'ensemble des caractères de la monstruosité et les liens intrinsèques qui les unissent les uns aux autres :

Ainsi, parce que les monstruosité sont des anomalies très graves, elles exercent une influence très générale sur l'organisation ; parce qu'elles exercent une influence très générale, elles sont à la fois intérieures et extérieures, et par conséquent apparentes au dehors ; enfin, parce qu'elles sont toujours apparentes, elles sont toujours nuisibles aux individus qui les présentent.<sup>2</sup>

Désormais que nous avons vu que définir la monstruosité comme une anomalie très grave n'est pas reconduire une définition floue et subjective, mais, au contraire, tenter d'en saisir les contours de la manière la plus précise qui soit en tenant fermement à l'écart les réactions spontanées et affectives, il nous faut examiner en quoi elle permet une approche scientifique des phénomènes monstrueux. C'est-à-dire : en quel sens est-elle une définition rendant possible la classification en mettant au jour les caractères pertinents de classification ? En d'autres termes, est-elle scientifiquement applicable ?

### ***La classification des monstruosité***

Pour qu'une classification soit possible, il faut trois conditions : 1) un ordre, 2) une appréhension de la totalité de l'être vivant en question, 3) la possibilité d'établir des groupes de ressemblance et d'analogie. La définition de la monstruosité donne-t-elle accès à ces trois conditions ? Premièrement, comme nous n'avons pas cessé de le voir, Geoffroy Saint-Hilaire s'est plus qu'appesanti sur l'idée que les monstruosité ne signalaient pas une absence d'ordre, mais relevaient d'un ordre suivant des règles et des lois.

Les modifications organiques qui méritent réellement le nom de *monstruosité*, sont soumises à des lois certaines et précises.<sup>3</sup>

Répetons ce que nous avons dit dans les deux chapitres précédents : si les monstres sont soumis à des lois, non seulement l'ordre de la nature s'étend jusqu'à eux, mais ils sont produits par des causes qui peuvent être en droit accessibles à la raison. Deuxièmement, la définition de la monstruosité a fortement mis l'accent sur son caractère complexe ; il ne s'agit

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 52.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 104.

# TABLEAU GÉNÉRAL ET MÉTHODIQUE DES MONSTRUOSITÉS.

T. II, p. 176.

## PREMIÈRE CLASSE. — MONSTRES UNIFAIRES.

		Genres.		
Ordre I. MONSTRES AUTOSTAIRES.	Tribe I.	Famille I. . . . .	Phocentide.	
		Famille II. . . . .	Hydrocephale.	
	Tribe II.	Famille unique.	Chlorocéphale.	
			Podocéphale.	
			Hydrocephale.	
			Podocéphale.	
	Tribe III.	Famille I. . . . .	Exocoéphale.	
		Famille II. . . . .	Exocoéphale.	
		Famille III. . . . .	Exocoéphale.	
		Famille I. . . . .	Exocoéphale.	
Tribe IV.		Famille I. . . . .	Exocoéphale.	
		Famille II. . . . .	Exocoéphale.	
			Exocoéphale.	
			Exocoéphale.	
Ordre II. MONSTRES OMPHALOSTES.		Tribe I.	Famille I. . . . .	Paracéphale.
		Tribe II.	Famille unique.	Asymétrie.
Ordre III. MONSTRES PARASTES.		Famille unique.	Zoosymétrie.	
			Zoosymétrie.	

## DEUXIÈME CLASSE. — MONSTRES COMPOSÉS.

		Genres.	
Ordre I. MONSTRES D. AUTOSTAIRES.	Tribe I.	Famille I. . . . .	Exocoéphale.
		Famille II. . . . .	Exocoéphale.
	Tribe II.	Famille I. . . . .	Exocoéphale.
		Famille II. . . . .	Exocoéphale.
		Famille I. . . . .	Exocoéphale.
		Famille II. . . . .	Exocoéphale.
	Tribe III.	Famille I. . . . .	Exocoéphale.
		Famille II. . . . .	Exocoéphale.
		Famille I. . . . .	Exocoéphale.
		Famille II. . . . .	Exocoéphale.
Ordre II. MONSTRES D. PARASTAIRES.	Tribe I.	Famille I. . . . .	Paracéphale.
	Tribe II.	Famille unique.	Asymétrie.
Ordre III. MONSTRES TRIPILES.	Tribe I.	Famille I. . . . .	Paracéphale.
	Tribe II.	Famille unique.	Asymétrie.

(Voyez, pour la classification de petit nombre de genres connus, t. III, p. 332.)

pas d'une partie de l'organisme qui est touché, mais de la totalité, de sorte que c'est l'être vivant qui est dit monstrueux et non pas seulement une de ses parties.

Elles [les modifications organiques] ne constituent pas des déviations purement locales, en ce sens que, chez les monstres, plusieurs anomalies sont ordinairement associées ensemble, l'une paraissant être la cause de l'autre, ou du moins leur existence étant liée d'une manière nécessaire.<sup>1</sup>

Le caractère molaire de la monstruosité ouvre ainsi bien l'accès à une classification de l'être monstrueux pris dans sa totalité. Enfin, le fait d'obéir à des lois et le fait de toucher la totalité de l'organisme conduit les monstruosité, sinon à se répéter, du moins à apparaître dans plusieurs êtres différents de sorte que nous pouvons repérer des groupes d'analogie ou de ressemblance.

La même monstruosité se reproduit ordinairement chez plusieurs individus, en sorte qu'il existe entre ceux-ci une analogie et souvent même une ressemblance frappantes, et qu'ils peuvent être considérés comme formés sur le même type.<sup>2</sup>

Dès lors que se fait jour un type commun, des divisions, des regroupements, des distinctions naturelles peuvent avoir lieu, bref une classification peut au moins se mettre en place.

Si les monstres présentent toutes les conditions rendant possible une méthode de classification, il ne s'agit cependant que d'un type d'anomalie. Qu'en est-il des vices de conformation, des hétérotaxies et des hermaphrodismes ? La méthode pourrait, nous dit Geoffroy Saint-Hilaire, s'appliquer mais difficilement et imparfaitement aux hétérotaxies et aux hermaphrodismes<sup>3</sup>. Difficilement et imparfaitement parce que les hétérotaxies ne donnent pas lieu à une forme extérieure autre et dérangée par rapport au type commun de l'espèce, et parce que les hermaphrodismes présentent une anomalie qui ne touchent pas l'ensemble de l'organisme, quoiqu'elle ait malgré tout des implications plus générales que les simples vices de conformation. Quoi qu'il en soit,

ces deux derniers groupes ne renfermant qu'un très petit nombre de cas dont la distinction est très facile, les divisions que l'on peut établir à leur égard, se trouvent pour ainsi dire déterminées à l'avance, et leur classification ne peut donner lieu qu'à des difficultés de détail dont nous n'avons pas à nous occuper ici.<sup>4</sup>

Mais qu'en est-il des vices de conformation dont les cas sont à ce point nombreux qu'un ordonnancement systématique ne serait pas inutile ? Livrons d'abord la réponse de Geoffroy Saint-Hilaire avant d'en examiner les raisons. Les vices de conformation ne peuvent faire l'objet d'une méthode naturelle, mais ils peuvent donner lieu à un système pratique qui se rapproche de l'ordre naturel<sup>5</sup>. Le paradoxe est le suivant : seuls les monstres, qui s'éloignent le plus de l'ordre normal, peuvent faire l'objet d'une méthode. L'obstacle

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 104.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 104.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 105.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, p. 105.

<sup>5</sup> « Que [la méthode des naturalistes] ne saurait être appliquée, ou ne le serait qu'avec beaucoup de difficulté aux vices de conformation et aux variétés, quoique, d'ailleurs, il soit possible d'établir pour ces deux groupes d'anomalies une classification rapprochée de l'ordre naturel », *ibid.*, I, p. 105.

empêchant les vices de conformation d'être regroupés dans une méthode est double. Il est d'abord pour ainsi dire méthodologique. En effet, les monstruosité sont des complexes d'anomalies simples, de sorte que les vices de conformation sont les constituants des monstruosité autant que leurs symptômes. Il serait alors peu rationnel de regrouper dans le même cadre classificatoire les monstruosité et leurs signes qui sont tout autant leurs éléments. Cela serait, sinon confondre, du moins mettre sur le même plan la monstruosité et ce qui la signale, la chose même et ses signes, l'être et son caractère. Ensuite et plus fondamentalement encore, les vices de conformation ne modifient l'organisme que localement, si bien qu'il conserve toutes les ressemblances et toute la structure avec les autres organismes de son espèce : les vices de conformation n'appellent nullement une autre méthode que celle de la zoologie<sup>1</sup>. Ce qu'il s'agit de classer, ce sont des *êtres* et nullement des parties ; les monstruosité, en modifiant tant la structure interne de l'organisme que sa forme extérieure, donnent lieu à de tout autres organismes qui, dès lors, ne peuvent plus se référer seulement à ce qu'ils sont à l'origine – un homme, une poule, un porc, un mouton, etc. – et réclament de nouvelles catégories. En d'autres termes, les vices de conformation n'attendent pas à l'identité spécifique de l'organisme – quand bien même ils représentent des déviations par rapport au type spécifique –, de sorte que les identités mises en avant par les zoologistes et les botanistes peuvent être conservées, ce qui n'est pas le cas des monstruosité.

Sous un point de vue général, et abstraction faite de leur origine, les monstres ne sauraient être rapportés à aucune des espèces de la série zoologique : ce sont des êtres dont l'organisation est véritablement *sui generis*. Les individus qui sont affectés seulement d'une variété ou d'un vice de conformation, ne présentant au contraire qu'une anomalie simple, peu grave, toute locale, la somme des ressemblances avec l'être dont ils tirent leur origine, l'emporte tellement sur celle des dissemblances, que l'identité spécifique résulte nécessairement du seul emploi des règles ordinairement suivies par les zoologistes et les botanistes.<sup>2</sup>

Deux remarques peuvent être formulées à partir de ce constat que les monstruosité offrent toutes les conditions pour qu'une méthode puisse être établie tandis que les vices de conformation ne donnent lieu qu'à un système. Premièrement, il est bien évident que le monstre se rattache quant à ses origines, c'est-à-dire quant à ses parents, à une espèce précise ; mais, en tant que *monstre*, il ne présente pas la même organisation. Etant tout autres, les monstres ne peuvent entrer dans les catégories et les divisions de la classification zoologique. Autrement dit, parce que nous n'avons plus affaire aux mêmes êtres organisés, nous devons construire une autre classification. Mais parce qu'aussi les monstres sont *organisés*, parce qu'ils suivent un ordre, la classification à laquelle ils donnent lieu peut avoir pour modèle celle de la série zoologique. Affirmer une méthode tératologique, c'est affirmer que les monstres ne sortent pas de la rationalité. Aussi, point d'homme ici, point de poule, mouton, reptile, etc., mais des anencéphaliens, des acéphaliens, des zoomyliens, des

<sup>1</sup> Sur le problème des rapports entre la classification zoologique et la classification tératologique, cf. *supra* p. 189 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 107.

sycéphaliens, des hétéraliens, etc. (pour ne prendre que quelques noms de famille). Deuxièmement, si l'origine des monstres est inessentielle, alors ils sont *sans histoire* : résultat d'un devenir vital, ils ne s'inscrivent pourtant dans aucune lignée et ne font pas eux-mêmes lignée. Il y a comme une ambiguïté du monstre dans la leçon que l'on peut en tirer quant à la nature elle-même : déposition du devenir, preuve de l'histoire du vivant, il représente pourtant comme un arrêt de cette histoire, comme ce qui vient briser soudainement la lignée. Or en construisant une classification tératologique sur le modèle de celle zoologique, Geoffroy Saint-Hilaire nous dit moins ce qu'est une classification tératologique qu'une classification zoologique. Nous retrouvons finalement la même ambiguïté que relevait L. Goulven à propos de Lamarck entre la théorie générale et la pratique de la classification. En effet, si une classification tératologique est possible, n'est-ce pas qu'une certaine *discontinuité* s'impose dans toute tentative classificatoire, indépendamment de l'affirmation théorique d'une série continue animale ? Si Geoffroy Saint-Hilaire penche sans nul doute du côté du transformisme, il conserve du modèle linnéen de la classification le souci d'une distribution des êtres vivants qui ne se fait pas essentiellement selon le temps, c'est-à-dire une généalogie, mais selon une communauté de structure reconnaissable par des caractères non ambigus. Mais parce que les monstres sont le résultat d'accidents – il n'est alors pas envisageable de fonder une classification ordonnée sur un caractère aussi aléatoire que l'accident.

***La forme et le fond : la question des caractères de la reconnaissance des monstruosité***

Si la définition de la monstruosité rend possible une méthode classificatoire, il reste toutefois à examiner si elle en rend l'*usage* possible<sup>1</sup>. Il nous faut ici reparler de cette asymétrie que nous avons soulignée lorsque nous examinons les différents critères de la monstruosité. Rappelons-là : des modifications structurelles ont de nécessaires conséquences sur la forme extérieure, mais des modifications externes peuvent être sans conséquence sur la structure interne ; les déviations complexes sont nécessairement congéniales, mais toute déviation congéniale n'est pas complexe. En quoi cette asymétrie importe pour notre question ? Le monstre est visible ; il y a une évidence de la monstruosité dans la forme qu'elle laisse voir. La difformité n'est pas la monstruosité, elle est « l'indice, le symptôme, et, pour ainsi dire, l'interprète des modifications internes »<sup>2</sup>. Or l'asymétrie remet en cause cette évidence de la monstruosité : la forme difforme peut nous tromper quant à la nature réelle des

<sup>1</sup> C'est exactement sur ce point que porte la critique que Davaine adresse à la classification de Geoffroy Saint-Hilaire : reposant sur une définition de la monstruosité qui fait intervenir une appréciation subjective, elle est par conséquent frappée d'arbitraire. « Les premières divisions de la classification de Geoffroy Saint-Hilaire sont fondées sur le caractère qui n'a aucune précision. Que ces déviations organiques soient plus ou moins graves, cela n'implique point une différence de nature ; aussi par cette vue erronée des déviations de même ordre ont été rejetées dans des classes différentes ; par exemple : l'ectrodactylie et l'ectromélie sont certainement des degrés de déviations de même nature ; elles ont encore ce point de ressemblance que toutes deux peuvent être héréditaires ; eh bien, l'une appartient à l'embranchement des monstruosité, l'autre à celui des hémitéries », art. « Monstres. Monstruosité », *op. cit.*, p. 209.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 49.

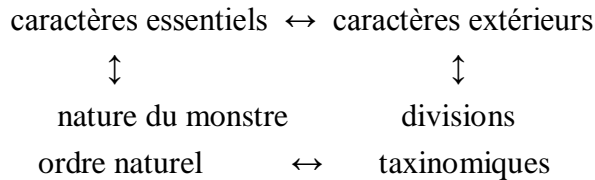
modifications. En effet, qui nous dit que ces modifications externes proviennent bien de modifications internes ? Geoffroy Saint-Hilaire concède bien que la monstruosité doit trouver une traduction pour ainsi dire visible ; il concède que la difformité est immédiatement visible, immédiatement observable ; mais il ne va pas de soi que toute difformité est immédiatement le signe d'une monstruosité – le paradoxe est que la nature du monstre, ou plus exactement la nature de la monstruosité, se retire de sa propre visibilité. Il faut être sûr que les signes que nous voyons soient bien les signes de la présence d'une monstruosité. Or comment en être sûr dès lors que nous avons mis au jour l'asymétrie entre le fond et la forme ? Comment être sûr que les signes soient ceux d'une présence de la monstruosité ? Si la difformité est l'interprète de la monstruosité, cette interprétation doit à son tour faire l'objet d'une interprétation de la part du regard afin de ne pas se tromper sur ce qu'elle recouvre. La question est celle-ci : de quel type doit être la difformité pour ne pas se tromper sur la présence d'une monstruosité ? Quels sont les signes extérieurs qui renvoient *infailliblement* aux caractères propres et essentiels de la monstruosité – complexe, totale, congénial ?

Essayons, après avoir dit sur quels caractères essentiels repose notre division, d'indiquer quels caractères extérieurs et faciles à observer en rendent l'usage possible.<sup>1</sup>

De cette asymétrie découle la nécessité de distinguer en fait deux types de caractères. Il y a les caractères essentiels de la monstruosité que la définition a regroupés et que nous avons étudiés. Ces caractères sont essentiels en ce sens qu'ils délivrent ce qu'est *en nature* une monstruosité. Mais ce qui pose problème est leur application. Ce que l'on gagne en précision, en rigueur et qui permet d'évacuer tout l'imaginaire que le monstre draine derrière lui, on le perd en quelque sorte dès l'instant où il faut mettre *en usage* cette définition. Et cela parce que la visibilité du monstre rencontre pour ainsi dire d'autres visibilités homonymes. Un être déformé n'est pas nécessairement un monstre. La forme dite *monstrueuse* ne recouvre pas toujours une *monstruosité*. Aussi les caractères essentiels doivent-ils être redoublés de caractères *méthodologiques* qui en sont les signes non équivoques et qui sont accessibles à l'observation. Nous aurions quelque chose de ce genre, où « ↔ » signifie une relation de renvoi réciproque :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 54. Davaine considère que l'appel aux caractères extérieurs marque une faiblesse irrémédiable de la classification tératologique proposée par Geoffroy Saint-Hilaire : « D'un autre côté, la classification de Geoffroy Saint-Hilaire, *basée uniquement sur la conformation extérieure et sur l'anatomie*, rassemble forcément dans les mêmes groupes des déviations dont l'origine et la nature sont complètement distincts. Ainsi, l'absence d'un ou de plusieurs membres peut reconnaître pour cause le non-développement de ces organes ou leur destruction à la période fœtale. (...) Mais le plus grand défaut de cette classification c'est que rapprochant les faits tératologiques *d'après leurs caractères extérieurs ou purement anatomiques*, elle ne se prête point à recevoir dans des catégories distinctes des cas distincts quant à leur cause et à leur nature. Elle n'est point perfectible et les connaissances nouvellement acquises par les progrès de l'embryogénie et de la pathogénie ne peuvent la modifier », art. « Monstres. Monstruosité », *op. cit.* p. 209, nous soulignons.



L'usage des caractères extérieurs doit donner lieu aux divisions taxinomiques qui doivent s'ajuster à la conformité de l'ordre naturel. Comment établir la justesse des caractères extérieurs ? La monstruosité est une déviation très grave qui a une influence fâcheuse sur l'organisme. Or il y a deux manières de déterminer *extérieurement* cette influence fâcheuse : distinguer les organes essentiels de ceux qui ne le sont pas et définir les conditions d'existence de ces organes en sorte que les modifier est modifier également ce que ceux-ci doivent être.

Il suit de là que déterminer d'une manière générale pour tous les organes quels sont ceux d'entre eux et quelles sont celles de leurs conditions d'existence, auxquels on doit attribuer le moins d'importance, ce serait aussi déterminer d'une manière générale quelles anomalies doivent être réputées légères, quelles autres véritablement graves.<sup>1</sup>

Les organes essentiels sont ceux dont les anomalies entraînent des conséquences graves d'abord du point de vue physiologique. Geoffroy Saint-Hilaire donne une classification des organes qui repose sur le principe de l'accomplissement des fonctions plus ou moins indispensables à la vie soit de l'individu soit de l'espèce. Classer les organes revient ici à classer les fonctions essentielles de celles qui le sont moins. De ce point de vue, Geoffroy Saint-Hilaire distingue trois classes :

Sous le rapport physiologique, les organes peuvent être, sauf quelques exceptions, rangés en trois classes. Les uns appartiennent, non pas tout à fait en propre, mais du moins d'une manière plus spéciale, aux fonctions qui ont pour objet la conservation de l'individu ; ils sont indispensables à l'accomplissement de ces fonctions. D'autres, inutiles à la vie de l'individu, appartiennent en propre aux fonctions qui ont pour but la conservation de l'espèce. Enfin d'autres organes n'appartiennent d'une manière plus spéciale ni aux unes ni aux autres de ces fonctions, mais leur sont communes ; et parmi elles, les unes sont indispensables à leur accomplissement, les autres leur sont seulement utiles.<sup>2</sup>

Il suffit alors de repérer les organes qui exercent une fonction essentielle à la vie de l'individu et examiner s'ils font l'objet d'anomalies. Si tel est le cas, il est alors certain que cette anomalie va étendre ses conséquences à l'ensemble de l'organisme, de sorte que nous aurons affaire à une monstruosité.

Les anomalies qui portent sur les organes de la première classe sont souvent très graves, et exercent sur l'ensemble de l'organisation une influence plus ou moins marquée. Les individus qui en sont affectés présentent ordinairement à l'extérieur des caractères qui non seulement sont différents de l'état normal de l'espèce où on les rencontre, mais qui souvent même ne constituent l'état normal d'aucune espèce. En outre, ces caractères existent dès la naissance, et si le *monstre* qui les présente peut vivre, ils se conservent pendant toute la vie. C'est, par exemple, ce qu'on observe dans la plupart des anomalies qui portent sur le cœur. Il en est de même de celles qui atteignent l'encéphale.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 54.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 55.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 55, nous soulignons.



Trois remarques peuvent, à partir de cette démarche et ce constat, être formulées. La première est que Geoffroy Saint-Hilaire est à même de distinguer la monstruosité de l'hermaphrodisme. Il n'est plus question d'identifier les hermaphrodites à des monstres. Certes, dans les deux cas, les anomalies sont constantes ; mais dans le monstre les anomalies produisent des modifications qui existent dès la naissance et sont « anormales en elles-mêmes et, pour ainsi dire, d'une manière absolue »<sup>1</sup>, alors que les anomalies liées à l'hermaphrodisme n'apparaissent qu'à l'époque du développement des organes reproducteurs et ne sont telles que « relativement au sexe de l'individu qui les présente »<sup>2</sup>. L'hermaphrodisme se rapproche des véritables monstruosité par l'influence sur l'ensemble de l'organisme que ses anomalies provoquent, mais cette influence ne portent pas sur les organes essentiels et se manifestent seulement par des traits qui, normalement, sont distinctifs de l'autre sexe. Si Geoffroy Saint-Hilaire ne manque pas de souligner que l'hermaphrodisme pur, où il n'est pas permis de décider du sexe véritable, est extrêmement rare, pour ne pas dire impossible, il constate que ce sont les signes extérieurs des sexes qui se mélangent. Si l'idée de mélange peut à la rigueur s'appliquer avec quelque bonheur, ce n'est pas aux monstruosité, qui ne reviennent jamais à être un mélange d'espèces distinctes, mais aux cas d'hermaphrodisme. Le mélange toutefois n'a pas à être compris comme un mélange des sexes, dans la mesure où l'individu hermaphrodite est déjà, comme tout individu, le résultat d'un mélange tout à fait normal des apports de la mère et de ceux du père ; mais ce mélange n'a pas réussi à produire précisément un être *distingué* quant au sexe ; l'hermaphrodite offre les apparences – apparences seulement car, dans la très grande majorité des cas, un examen approfondi peut déterminer en fait le sexe véritable – d'une indistinction foncière, d'une indétermination quant au genre de son individualité. Ce n'est pas le cas du monstre qui présente à ce point des formes distinguées qu'elles peuvent justement être classifiées.

La seconde remarque découle directement de la première. Cette approche de la gravité des anomalies par les organes qui sont essentiels ou pas au maintien de la vie recoupe la seconde division des anomalies que nous avons présentée (mais qui est la première exposée dans le texte de Geoffroy Saint-Hilaire) – division qui faisait justement apparaître le cas des hermaphrodismes. En effet, toucher, modifier, dévier les organes essentiels ayant une influence sur l'ensemble de l'organisme conduit ce dernier à s'organiser tout autrement et à « présenter des conditions organiques qui, normalement, se rencontrent dans une ou plusieurs espèces, mais non dans l'espèce à laquelle il appartient »<sup>3</sup>. Le critère de l'importance des organes conduit à construire cette seconde division.

La troisième remarque est d'ordre plus général et porte sur la légitimité de ce premier critère méthodologique. Rappelons que la nécessité de son introduction est appelée par l'écart asymétrique qu'il y a entre la structure interne et la forme extérieure. Une déformation

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 56.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, p. 57.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 31.

extérieure ne conduit pas nécessairement à une déviation interne, en sorte qu'une déformation n'est pas nécessairement une monstruosité. Or nous n'avons accès par l'observation qu'à la forme extérieure, si bien que nous sommes contraints de déterminer les caractères extérieurs qui nous permettent d'établir à coup sûr la présence d'une monstruosité. Comme « caractères extérieurs et faciles à observer »<sup>1</sup>, Geoffroy Saint-Hilaire propose la distinction entre organes essentiels et organes inessentiels. Le problème est que les organes essentiels sont des organes qui ne sont pas visibles et qui sont justement enfouis dans la profondeur de l'organisme. Ne sommes-nous pas en pleine contradiction ? Comme caractère visible de la monstruosité, Geoffroy Saint-Hilaire propose précisément d'examiner des organes qui ne sont pas visibles ! Certes, dès lors qu'ils sont affectés d'une déviation, ils font surgir une forme extérieure tout autre, et pour celui qui *sait lire* cette forme il décèlera la présence de ces déviations internes. Ce caractère n'est alors visible et facile que pour celui qui connaît les nécessaires liens entre telle déviation de tel organe interne essentiel et telle forme extérieure (par exemple un seul œil et une absence quasi complète de nez). Autrement dit, il n'y a de caractère visible et facile que pour un regard *déjà tératologue*<sup>2</sup>. L'évidence des monstres ne semble plus, chez Geoffroy Saint-Hilaire, être une évidence *populaire*, c'est une évidence scientifique, une évidence déjà travaillée par la théorie tératologique.

Cette remarque, dont nous tirerons tantôt toutes les conséquences, vaut également pour la seconde manière de déterminer la gravité d'une anomalie et donc de distinguer une monstruosité de ce qui n'en est pas une : les conditions d'existence des organes. Le premier caractère mettait l'accent sur la physiologie et les fonctions. Ici l'accent est plutôt mis sur la structure anatomique – non plus sur la fonction mais sur le rapport de l'organe avec le reste de l'organisme. Dans tous les cas, ce second caractère n'est accessible qu'à un regard dissecteur.

En effet, l'anomalie, lorsqu'elle ne consiste pas dans la suppression des organes, porte nécessairement sur leur nombre, leurs connexions, leur position, leur volume, leur forme, ou leur composition élémentaire, ou bien à la fois sur plusieurs de ces conditions organiques.<sup>3</sup>

Il s'agit pour Geoffroy Saint-Hilaire de déterminer quelles variations et quelles modifications dans les rapports des organes entre eux donnent lieu à des caractères extérieurs non équivoques. La modification qui paraît la plus radicale est la suppression pure et simple d'un organe. Or il y a plus grave pour un organe : c'est la modification des *connexions* qu'il établit avec les autres organes et l'ensemble de l'organisme.<sup>4</sup> Il est évident que l'auteur s'appuie sur le principe de l'unité de composition organique, qui est à la fois interne à l'individu et transcendant à l'ensemble des espèces – ce qui permet de mettre au jour et des

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 54.

<sup>2</sup> On verra dans un instant que ce regard tératologue est d'abord un regard analytique : cf. *infra* pp. 229-230.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 61.

<sup>4</sup> « Il semble au premier aspect que de toutes les anomalies qui peuvent frapper un organe, la plus grave de toutes soit son entière suppression : *être* et *n'être pas* sont les deux conditions diamétralement opposées, et l'esprit a quelque peine à concevoir que, si l'une de ces conditions est l'état normal, l'autre ne soit pas nécessairement l'état le plus anormal qui puisse exister. L'observation a cependant démontré la vérité de l'assertion, en apparence toute paradoxale, qu'il est, pour les organes, un genre de modifications plus graves que leur suppression elle-même ; et ces modifications, ce sont celles qui portent sur les connexions », *ibid.*, I, pp. 61-62.

homologies entre espèces et des homologies sériées dans l'individu<sup>1</sup>. Selon E. Geoffroy Saint-Hilaire, « un organe est plutôt altéré, atrophié, anéanti, que transposé »<sup>2</sup>. Mais il faut s'entendre sur ce principe en ne confondant pas les connexions avec les positions des organes. La position d'un organe est sa situation locale dans l'organisme – ce que Geoffroy Saint-Hilaire fils qualifie de position *absolue*. Il peut y avoir des modifications relative à la position d'un organe. Par exemple, dans le cas des hétérotaxies, c'est-à-dire de ces êtres présentant les organes en position inversée, il y a bien eu modification de la position normale non seulement d'un organe mais de plusieurs. En revanche, ces organes conservent entre eux les mêmes rapports, c'est-à-dire les mêmes connexions, ou encore, toujours selon l'expression de Geoffroy Saint-Hilaire, la même position *relative*. Les organes peuvent être déplacés, diminués, réduits, vestigiaux, mais ce qui subsiste et persiste ce sont leurs relations et rapports avec les autres organes. Par exemple, « la mâchoire inférieure peut être réduite à l'état rudimentaire ou manquer complètement ; mais dans aucun cas on ne l'a vu s'articuler, par exemple, avec l'épaule, le bassin, ou quelque autre partie du système osseux »<sup>3</sup>.

Il devient alors clair que les modifications dans les connexions entre organes entraînent l'organisation de l'organisme sur une tout autre voie et constituent à ce titre des monstruosité.

Je cite ces faits non comme preuves, mais comme exemples. Ils me semblent propres à faire comprendre la valeur des déviations organiques qui consistent dans des altérations de connexion : déviations toujours très remarquables, et qui souvent même constituent de véritables monstruosité.<sup>4</sup>

Mais les conditions d'existence des organes ne s'arrêtent pas à leurs connexions même si elles sont les plus fondamentales. Geoffroy Saint-Hilaire passe en revue les autres conditions selon leur ordre d'importance pour constituer ou non une monstruosité : le nombre, le volume, la forme, la structure et composition élémentaire d'un organe. Si les déviations de connexion sont très rarement équivoques quant à leur valeur de monstruosité et si, à l'inverse, les modifications touchant le volume, la forme, la structure et la composition élémentaire d'un organe « ne suffisent jamais pour caractériser une véritable monstruosité »<sup>5</sup>, soit parce qu'elles sont très peu graves d'un point de vue physiologique, soit parce qu'elles ont très peu de conséquences d'un point de vue anatomique et structurel, il n'en va nullement de même pour le critère du nombre.

Or nous sommes bel et bien dans une discussion portant sur les caractères méthodologiques permettant un usage de la classification des anomalies. C'est-à-dire : il s'agit de chasser précisément toute équivocité afin de rendre cet usage facile. Comment dès

<sup>1</sup> « ...la nature tend à se répéter dans le même être comme elle se répète dans la série des êtres ; ou, en d'autres termes, qu'un même type sert quelquefois à l'établissement de plusieurs des parties d'un même animal, comme un même type a servi à l'établissement d'un grand nombre d'animaux », *ibid.*, I, p. 58.

<sup>2</sup> *Philosophie anatomique. Des organes respiratoires, op. cit.*, discours préliminaire, p. XXX.

<sup>3</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 62.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, p. 62.

<sup>5</sup> *Ibid.*, I, p. 70 : sur ce dernier point, cf. les développements pp. 69-70.

lors le caractère du nombre peut-il entrer en considération et servir si, à partir de lui, la distinction entre la monstruosité et les autres divisions reste indéterminée ? Il va s'agir pour Geoffroy Saint-Hilaire d'établir ici des règles précises afin de lever toute équivocité. Nous n'allons pas entrer dans le détail de son texte mais simplement énoncer ces différentes règles. Le nombre normal, souligne l'auteur, peut être modifié soit par diminution soit par augmentation, mais ces deux types de modification présentent exactement les mêmes valeurs : ce que l'on peut dire de l'un, on peut également le dire de l'autre.

Si, à un ensemble de parties, constituant l'état normal, le même organe est supposé ajouté ou retranché, de cette addition et de cette soustraction résulteront deux anomalies précisément inverses, mais dont la valeur anatomique sera toujours exactement la même.<sup>1</sup>

De là résultent deux règles clarifiant en partie le caractère du nombre :

Lorsque l'addition anormale d'une partie suffit pour constituer une monstruosité, il en est de même de sa soustraction. Si elle ne suffit pas pour constituer une monstruosité, sa soustraction n'est, de même, qu'une variété ou un vice de conformation. Les réciproques de ces deux propositions sont également vraies.<sup>2</sup>

Ces règles nous aident-elles à reconnaître parmi les phénomènes anormaux les monstruosité ? Elles ne nous disent rien sur ce qui conduit une addition ou une soustraction d'organes à constituer une monstruosité – elles s'installent d'emblée dans le constat de la monstruosité et elles légifèrent sur le rapport entre l'addition et la soustraction d'organes. Malgré tout, elles apportent une véritable aide en ceci qu'une monstruosité composée d'une addition d'une partie nous met sur la voie de la monstruosité inverse qui est composée de la soustraction de la même partie. Ces règles ne sont pas des règles d'observation ni de discrimination entre une monstruosité et un vice de conformation, ce sont des règles d'*inférence* permettant de raisonner à partir du connu sur ce qui ne l'est pas encore, ou bien à partir de ce qui est sur ce qui n'est pas encore observé mais qui pourrait être et que l'on pourrait peut-être rencontrer, bref ce sont des règles qui régissent la sphère du possible.

Le problème donc de ces règles régissant le nombre est qu'elles partent et s'appuient sur le visible. Or le visible n'a ici encore rien d'une évidence. En effet, il se peut que l'addition ou la soustraction d'organes ou de parties ne soient qu'*apparentes*.

Les anomalies de nombre, sous un point de vue général, doivent être divisées en deux groupes : celles qui résultent de l'addition ou de la soustraction réelle d'un ou plusieurs organes, et celles où il y a seulement augmentation ou suppression apparente.<sup>3</sup>

Où est l'apparence ? En fait, il peut se trouver qu'un organe qui, au cours de son développement, a un état où il est scindé en deux, ne réalise pas la réunion de ses deux parties en sorte que l'on se retrouve à l'état final avec deux demi-organes, et non véritablement avec deux organes distincts dont un serait surnuméraire. La suppression apparente s'explique par « la réunion contre nature et la fusion plus ou moins intime de deux organes ordinairement

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 65.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, pp. 65-66.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 66.

séparés »<sup>1</sup>. Par conséquent, il n'y a pas une modification du nombre d'organes ou de parties, ou plutôt des éléments organiques, mais seulement un agencement autre qui donne l'impression que le nombre d'éléments visibles composant l'organisme a varié<sup>2</sup>. « Il importe donc, toutes les fois qu'on rencontre une duplication, d'examiner avec soin s'il y a réellement deux organes, ou s'il n'y aurait pas plutôt deux demi-organes. »<sup>3</sup> Nous pouvons faire le constat que le caractère du nombre n'est pas du tout un caractère facile ouvrant accès à un usage aisé de la classification. La difficulté, nous la voyons bien : elle est dans l'évaluation, à partir des critères des organes essentiels et des conditions d'existence, du degré des anomalies. C'est que ces critères demandent eux-mêmes à être évalués : en effet, il faut évaluer les organes essentiels des organes inessentiels, il faut distinguer le nombre réel d'organes du nombre apparent, et enfin il faut se garder de confondre la position d'un organe et ses connexions, c'est-à-dire sa position absolue au sein de l'organisme et sa position relative par rapport aux autres organes. En quoi donc pouvons-nous dire d'une part que ces caractères sont extérieurs et d'autre part qu'ils sont faciles à observer ? Ils sont extérieurs et faciles à observer seulement pour un regard déjà exercé. Et ils ne sont pratiques méthodologiquement parlant que parce qu'ils donnent lieu à l'édiction de règles et de principes qui permettent de retrouver les caractères essentiels de la monstruosité. Observer n'est donc pas simplement ouvrir les yeux ; car entre l'image que les yeux nous livre et la réalité du phénomène peut s'insinuer un écart qui nous ne nous délivre plus qu'une apparence. Ouvrir les yeux sur un monstre, ce n'est que saisir un fait *apparent*. Avoir un regard exercé, c'est atteindre le fait *réel* à partir duquel nous pouvons élaborer des raisonnements et comprendre ses raisons d'être. Comprendre un fait réel dans ses causes, c'est passer au fait *scientifique*.<sup>4</sup> Ainsi, pour le caractère du nombre, si on inclut le cas de l'augmentation ou suppression apparente, nous avons trois règles ou trois cas :

Lorsqu'il y a seulement augmentation ou diminution apparente, l'anomalie ne constitue pas une véritable monstruosité.

Lorsqu'il y a augmentation ou diminution numérique réelle, l'anomalie constitue souvent, mais non toujours, une monstruosité.

Enfin il est des cas où l'on rencontre à la fois une réunion contre nature, et par conséquent la suppression apparente d'un organe, coïncidant avec l'atrophie complète ou presque complète d'un autre organe. Si ces deux anomalies sont liées entre elles, si surtout l'une peut être considérée comme la cause de l'autre, elles constituent alors évidemment une anomalie complexe, une véritable monstruosité. Il en est ainsi de l'union des deux membres abdominaux : car cette union entraîne nécessairement l'atrophie complète ou presque complète d'un grand nombre de parties. (...) Ces cas d'anomalie, et plusieurs autres qui leur sont

<sup>1</sup> *Ibid.*, I, p. 67.

<sup>2</sup> « Le même nombre d'éléments organiques est donc conservé, malgré la différence dans le nombre des organes, et l'anomalie consiste seulement dans une combinaison insolite de ces éléments », *ibid.*, p. 67.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 67.

<sup>4</sup> « Dans une multitude de cas, l'observateur n'arrive donc à la vérité cachée sous l'apparence des phénomènes, qu'autant qu'il sait l'en dégager ; ce qu'il ne peut souvent qu'à l'aide d'instruments appropriés à la nature de ces phénomènes ; ce qu'il ne peut jamais sans le secours du raisonnement et des connaissances antérieurement acquises. Et encore, quand il est assez heureux pour y parvenir, que possède-t-il ? Le plus souvent, un résultat incomplet, et qui ne peut encore être admis dans la science. On a passé du fait *apparent* au fait *réel*, mais *brut* : il reste à passer de celui-ci au fait scientifique, ou mieux, *scientifié* », *HGRO*, *op. cit.*, pp. 358-359.

analogues, sont très remarquables en ce qu'ils nous permettent de suivre la *production* de la monstruosité, de nous rendre un compte exact de la *valeur de ses caractères généraux* et de concevoir comment une *cause* qui, primitivement et d'une manière directe, imprime une modification aux conditions d'existence d'un appareil, peut influencer secondairement et d'une manière indirecte sur celles d'un autre appareil.<sup>1</sup>

Les caractères méthodologiques ainsi mis en évidence ont pour fonction d'abord de dévoiler la monstruosité, c'est-à-dire dévoiler son caractère *scientifique* en l'extirpant de tout sommeil de la raison. Ce qu'elle exige, tout au contraire, c'est une vigilance de la raison, ce qu'elle commande, c'est un regard qui ne soit plus taillé à la grossièreté de croyances populaires et qui ne soit plus figé par l'effroi et le préjugé. La condition d'apparition de la monstruosité comprise comme une classe d'anomalie nécessite de se dépandre tout à la fois de cette fascination et de cette répulsion que l'on éprouve devant la différence monstrueuse. La monstruosité réclame précisément que le concept populaire de monstrueux disparaisse pour qu'elle puisse être appréhendée dans toute sa nature objective, c'est-à-dire comme une déviation organique provoquée par une cause accidentelle qui n'agit que dans la limite des cadres des lois de la nature. La tératologie ambitionne de remplacer une visibilité qui n'en est pas une, une visibilité mensongère, une apparente apparence, par une visibilité autre, non plus délivrée par l'apparence, mais par le dire : une visibilité conférée par les lumières de la raison. La visibilité du monstre ne repose pas sur une évidence de la conscience – elle est une évidence *scientifique*. C'est pourquoi il s'agit de faire apparaître les monstres *en raison* : leur classification n'est rien d'autre, alors, que l'ordre de l'énonçable. Mais comment cette vérité des monstres se déchiffre-t-elle et s'énonce-t-elle ? Ou plutôt, qu'est-ce qui opère cette vérité ? C'est un regard particulier – un regard *analytique*.

### 3. L'ordre et l'analyse

#### *Le recours à l'analyse*

Le regard analytique, que réclame la tératologie pour elle-même, n'est en rien une opération évidente, car il s'agit de surmonter cela même qui, dans l'expérience *sensible* du monstre, fige et rend impossible tout regard. Aussi doit-il accomplir cet équilibre périlleux de *voir* sans s'abîmer dans la sidération devant le spectacle du difforme. Le regard analytique doit donc au premier chef se faire « coup d'œil » : frapper vite au point essentiel, au point névralgique où le monstre, loin de dissoudre toute totalité organique, livre la logique de la sienne propre. Par le décollement de l'apparence qu'il opère, le coup d'œil<sup>2</sup> découvre les

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, I, pp. 68-69, nous soulignons.

<sup>2</sup> Sur l'idée du coup d'œil qui décolle l'apparence, voir M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 123 : « le coup d'œil va droit : il choisit, et la ligne qu'il trace d'un trait opère, en un instant, le partage de l'essentiel ; il va donc au-delà de ce qu'il voit ; les formes immédiates du sensible ne le trompent pas ; car il sait les traverser ; il est par essence démystificateur. S'il frappe en sa rectitude violente, c'est pour briser, c'est pour soulever, c'est pour décoller l'apparence ». Le regard analytique a donc à voir dans son effectivité, sinon dans sa finalité, avec le regard clinicien.

articulations intelligibles d'éléments premiers. Il distingue donc des *monstruosités* sous la catégorie faussement évidente, parce que plus immédiatement sensible, du *monstre*.

Le regard est ainsi analytique en ce sens qu'il faut aller droit aux caractères méthodologiques qui nous mettent en présence des caractères essentiels. Classifier un être vivant, et les monstres *a fortiori*, nécessite que le regard « attrape » le caractère qui résume et se lie à la totalité de l'organisme – le caractère, dans le cas des monstruosités, qui permet de retrouver l'ensemble de ses traits propres. Et par ailleurs, dans la mesure où les monstruosités sont des anomalies complexes, à savoir des *polypiers* d'anomalies simples, ou vices de conformation, leur étude réclame une décomposition de la complexité en ses éléments simples.

Il me reste maintenant à les [anomalies simples] montrer, véritables éléments de la monstruosité, dans leurs combinaisons, dans leurs associations diverses, dont les déviations complexes sont le résultat. Nous les verrons se modifier l'une par l'autre de cent et cent manières : mais au milieu de toutes leurs transformations, nous pourrions toujours les retrouver distinctes ; nous décomposerons par la pensée les monstruosités ; nous chercherons à en réduire la complication, en apparence presque infinie, à la combinaison de deux, de trois, de plusieurs des anomalies que nous avons jusqu'à présent étudiées, ramenant ainsi, selon le précepte logique, le composé au simple et l'inconnu au connu.<sup>1</sup>

C'est la raison pour laquelle Geoffroy Saint-Hilaire commence par l'étude des vices de conformation : ce sont des anomalies simples et donc facilement appréhendables par la raison scientifique. Face à la complexité d'organisation des monstres, d'apparence si irrationnelle, les « attaquer de front »<sup>2</sup> revient à se perdre tout d'abord parce qu'on ne se donne pas les moyens de bien les décrire.

Dans ces conditions, l'étude des hémitéries, c'est-à-dire des anomalies simples, n'est nullement hors sujet pour l'étude des monstres, mais constitue une véritable propédeutique pour une science des monstres. La connaissance des monstruosités passe d'abord par la connaissance des éléments qui les composent. Mais cette connaissance n'est possible qu'à la condition de se mettre face à son objet, c'est-à-dire de faire en sorte qu'il n'échappe pas à l'observation. Or la difficulté du monstre est sa visibilité même qui ne donne pas toujours accès à la *réalité* de sa monstruosité. Précisément, il ne s'agit pas d'observer un monstre, mais une monstruosité ; par conséquent de mettre en jeu une rationalité qui tente de tailler dans le divers sensible que représente un monstre son objet adéquat – qui est physiologique et anatomique et qui concerne par conséquent la structure interne de l'organisme plus que sa forme extérieure, même s'il faut prendre en compte ce que cette structure interne induit en termes de rapports avec le milieu extérieur et la vie de l'individu vivant. Commencer par les hémitéries n'est pas faire un détour, c'est au contraire se donner les meilleures chances d'observer les monstruosités en observant en premier lieu ses éléments qui sont précisément aptes à l'observation. Le point de départ est le groupe d'anomalies « dont les conditions sont

---

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, I, p. 739.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, p. 176.

les plus simples et les plus faciles à déterminer par les seuls secours de l'observation »<sup>1</sup>. Déterminer avec certitude par l'observation les hémitéries, c'est se donner les moyens d'appréhender par l'*analyse* les monstruosité, c'est-à-dire de les appréhender *rationnellement*, ou encore selon la *logique de la raison*.

En marchant, suivant l'*ordre logique*, du simple au composé et du connu à l'inconnu, nous sommes élevés successivement de ces légères modifications de volume et de forme à peine différente du type normal, point de départ de toute recherche tératologique, jusqu'à ces états d'extrême anomalie, et, en apparence, de grave irrégularité qui, sous le nom de Monstruosité, ont depuis si longtemps fixé l'attention des observateurs.<sup>2</sup>

La démarche scientifique se réclame de toute évidence de la méthode cartésienne ici. En effet, nous trouvons résumer dans le *Discours de la méthode* les préceptes permettant de conduire droitement sa raison ; or deux s'énoncent ainsi :

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ;

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.<sup>3</sup>

L'étonnant est de croire que le monstre est hors de toute rationalité, car il semble bien qu'il soit un des objets les plus adéquats à la méthode cartésienne. Complexe, il se prête à la division. Mais encore faut-il savoir par où commencer. A l'aborder directement, dans toute sa complexité, il devient une obscurité et engendre de la confusion dans les idées. Le désordre que paraît reconduire le monstre dans son organisation est davantage un désordre de la raison séduite par les apparences. A le prendre par le bon bout, on peut, à l'inverse, le considérer comme un objet logique pur. Par là, nous entendons un objet *transparent* à la logique de la raison. Cette logique, Geoffroy Saint-Hilaire la dote d'un nom : l'*analyse cartésienne* ; ne pas la suivre c'est se condamner à n'être sensible qu'au monstrueux sans pouvoir saisir la monstruosité à l'œuvre : un complexe d'anomalies simples.

Les auteurs trop nombreux qui, dépourvus de notions précises sur les hémitéries, véritables principes immédiats des monstruosité, ont cru pouvoir aborder directement l'étude de celles-ci, et, pour premier essai, improviser la plus difficile des branches de la tératologie, ont commis une faute des plus graves contre les préceptes de la logique. Autant vaudrait, en physiologie, tenter la détermination des mouvements généraux d'un être, sans avoir étudié d'abord la myologie de ses diverses régions, ou vouloir se rendre compte de l'ensemble de la circulation, sans connaître les principales branches vasculaires et sans avoir distingué les diverses cavités du cœur.<sup>4</sup>

Si le monstre est parfaitement taillé pour la méthode analytique, il change alors de statut. Il ne se présente plus comme un problème métaphysique<sup>5</sup>, mais comme un problème

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 327.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, p. 175, nous soulignons.

<sup>3</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 40. La référence à Descartes est explicitée dans le contexte de la classification des sciences dans *HGRO*, *op. cit.*, pp. 232-233.

<sup>4</sup> *Traité de tératologie*, II, p. 175.

<sup>5</sup> Ce sera pourtant bien un problème métaphysique que nous chercherons à prendre en charge dans les chap. VII et VIII.



gnoséologique : non plus vraiment atteindre son essence et, à partir d'elle, résoudre la question de la nature de la nature, mais savoir le connaître pour le classer dans l'ordre naturel. Dans ce contexte, la méthode analytique présente au moins deux avantages. D'une part, elle ramène cet inconnu qu'est le monstre à des éléments connus. Le premier pas de la connaissance tératologique est de repérer les éléments qui composent la monstruosité, éléments qui sont plus simples à saisir pour et par la raison.

Par l'analyse, par la décomposition d'une monstruosité en ses éléments tératologiques, il nous sera presque toujours, sinon aisé, du moins rigoureusement possible, de réduire la solution d'un problème difficile et compliqué à celles de plusieurs questions simples et déjà résolues à l'avance.<sup>1</sup>

En procédant ainsi, nous rencontrons un deuxième avantage, celui d'expliquer un très grand nombre d'anomalies complexes à partir d'un nombre restreint de principes de base. La connaissance se simplifie dans sa démarche, et, réciproquement, ne se simplifie que parce qu'elle accède au statut d'une connaissance véritable. L'analyse éjecte le merveilleux, le prodigieux, le miraculeux du monstre ; il est à la main de la raison, et le constat que Geoffroy Saint-Hilaire énonce au final après l'étude des hermaphrodismes s'applique au mot près aux monstres qui ne sont plus les enfants de la nuit de l'ignorance.

Il en est donc des hermaphrodismes comme de toutes les autres anomalies : à mesure que l'on se rapproche d'elles, le merveilleux disparaît ; mais leur intérêt scientifique s'accroît, et tous les faits spéciaux, liés par la théorie, expliqués par des considérations simples, se montrent à l'observateur comme des conséquences diverses, mais concordantes, d'un petit nombre de principes qui régissent l'ensemble tout entier de la tératologie.<sup>2</sup>

La méthode analytique rencontre cependant deux difficultés. S'il est clair que connaître les éléments composant les monstruosité permet de pénétrer leur structure et, par voie de conséquence, de les classer, cela ne nous dit rien sur la manière dont ces éléments s'agencent. L'analyse ne paraît pas adéquate pour pénétrer les causes produisant les monstruosité ; elle part du fait d'une complexité, mais elle n'explique pas les raisons de sa présence ; elle est une coupe pour ainsi dire spatiale, ou encore structurelle du monstre, en faisant complètement abstraction de sa dimension temporelle. Or, dès l'instant où la question n'est plus celle des éléments de la monstruosité mais de sa constitution, il est nécessaire de prendre en considération la dimension du temps. Mieux, les éléments de la monstruosité n'auront un sens véritablement tératologique qu'en ne mettant pas de côté l'interrogation des causes. Mais il est vrai que la question de la causalité des monstres ne peut se poser qu'une fois la *délimitation* des monstruosité bien établies<sup>3</sup>. Sous l'aspect discontinuiste d'une présentation taxinomique où des noms succèdent à des noms, il importe de révéler les passages, les liens, les rapports, les glissements qui font basculer d'un être à un autre, et par conséquent passer d'un nom à un autre. Si, par le nom qui le nomme, le monstre est rendu à

<sup>1</sup> *Ibid.*, II, p. 175.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, p. 46.

<sup>3</sup> On constate donc que l'étude de la classification des monstres et celle de leurs causes sont intrinsèquement liées ; si nous avons choisi ici de présenter d'abord dans le chapitre précédent le problème de la causalité des monstres, c'est parce que se joue l'ambition pour la tératologie d'être une science.

l'intelligible, ce n'est pas d'abord et surtout parce qu'il est assigné à une place parmi, d'une part, l'ensemble des êtres vivants, et, d'autre part, l'ensemble des monstruosité répertoriées ; c'est que, par son nom, il énonce le mouvement même qui a abouti à la formation de cette organisation ; c'est parce qu'il déploie la ligne même dont il est l'achèvement. Le nom narre – et nomme – autant un fait qu'un processus ; bref il raconte une *histoire*.

Comment l'analyse comme opération de décomposition en éléments simples peut-elle prétendre rendre compte du mouvement même de l'histoire, intrinsèquement complexe et indivisible ? L'histoire reconstruite par l'analyse n'est-elle pas condamnée à n'être qu'une histoire *sans vie* ? Si I. Geoffroy Saint-Hilaire systématise par rapport à toutes les tentatives de ses prédécesseurs la classification des monstres par l'analyse, c'est qu'il est bien guidé par un véritable fil d'Ariane : l'arrêt de formation ou de développement. C'est ce principe qui libère les monstres de toute fabulation et qui confère à l'analyse sa puissance opératoire. En effet, si transparence du monstre il y a, ce n'est nullement parce qu'il devient un objet de classification, ce n'est pas non plus parce qu'il serait devenu propice à une découpe en éléments premiers et intelligibles ; c'est qu'au contraire la découpe analytique n'est que la conséquence légitimement tirée du principe d'arrêt de formation ou de développement. Ce n'est pas l'analyse qui conquiert avec l'histoire un nouveau terrain d'opération ; c'est le sens de l'histoire biologique qui permet l'analyse. Le corps monstrueux ne se déchiffre pas à partir de lui-même, mais à partir de son histoire, c'est-à-dire à partir du point d'origine où il aurait encore pu être ce qu'il n'est pas et où il s'engage dans ce qu'il sera. L'origine ici, à l'opposé de ce que le germe préformé induit, n'est que le point de contingence à partir duquel cependant vont se dévider sans coup férir tous les fils de l'organisation, à partir duquel donc de l'irréversible se noue. Aussi la transparence analytique repose-t-elle bien plutôt sur une invisibilité première, voire une double invisibilité : l'invisibilité d'une organisation qui découle de l'invisibilité d'une histoire<sup>1</sup>. Décomposer analytiquement ne revient pas seulement à descendre dans la profondeur de l'organisation d'un corps vivant, à passer du visible à l'invisible, mais surtout à opérer cette remontée des profondeurs et de l'invisible vers le visible d'une classification. De ce mouvement ascensionnel, l'anomal est aussi le nom.

L'autre difficulté propre à l'analyse est qu'elle risque de contrevenir à l'idée de totalité. Une monstruosité n'est pas qu'une somme d'anomalies simples, elle forme une unité qui engendre une organisation autre de l'ensemble de l'organisme. En d'autres termes, elle n'est jamais seulement locale. Or en recherchant les éléments composant une monstruosité, l'analyse risque de perdre de vue cette dimension de la totalité en la réduisant à la somme de ses éléments. La difficulté est ici d'importance, car la méthode analytique semble ne pas respecter la définition même du monstre. Nous sommes dans une sorte de dilemme : ou bien

---

<sup>1</sup> « Classer ne sera donc plus référer le visible à lui-même, en chargeant l'un de ses éléments de représenter les autres ; ce sera (...) rapporter le visible à l'invisible, comme à sa raison profonde, puis remonter de cette secrète architecture vers les signes manifestes qui en sont donnés à la surface des corps », M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, « tel » Gallimard, 1966, p. 242.

nous tenons compte de la complexité de la monstruosité et de son caractère de totalité, et alors la méthode analytique n'est pas adéquate à son objet – quoi que nous en ayons dit – pire même : elle le dissoudrait ; ou bien nous appliquons la méthode analytique, mais alors nous risquons de contrevenir à la définition même de la monstruosité. Dans tous les cas il y a une incompatibilité entre la monstruosité et la méthode analytique. Pour sortir de ce dilemme, il faut veiller à ne pas se méprendre sur la portée de la méthode analytique. Il s'agit de rendre compte de la structure de la monstruosité, de son *organisation* plutôt que de sa *composition*, d'arriver à la connaissance de ses éléments pour pouvoir ensuite comprendre comment ils peuvent fonctionner ensemble et s'influencer mutuellement. L'analyse ne constitue pas le dernier mot de la connaissance tératologique ; la classification n'est peut-être pas une fin en soi, même s'il est vrai qu'elle constitue un critère majeur de rationalité et de scientificité. Les monstres une fois correctement classés, nous avons de meilleures chances de pénétrer, non plus seulement dans leur structure interne, mais dans leur dynamisme, dans leur composition, bref dans leur « fabrication » qui doit tenir compte du caractère totale de leur organisme étrange.

### ***L'ordre de la nature suit-il l'ordre de la raison ?***

Que la classification ne soit pas une finalité en soi pour la connaissance, même si elle en est une étape absolument essentielle et décisive, nous en voulons pour preuve l'ordre qu'elle présente au final. En effet, elle suit à la fois un ordre *naturel* et un ordre *logique*. La décomposition rationnelle et méthodique des monstruosité en ses éléments simples et connus permet de construire une *méthode naturelle* de classification. Il y a mieux : c'est parce que le plan d'ensemble du *Traité de tératologie* ne suit pas du tout l'ordre de la découverte, mais l'ordre logique allant du simple au complexe, et donc passant de l'étude des hémitéries à celle des monstruosité, que Geoffroy Saint-Hilaire peut légitimement ambitionner de proposer une classification naturelle<sup>1</sup>. Cela veut dire que les divisions qu'il dessine ne sont pas des divisions au pire arbitraires, au mieux *a priori*, mais appelées par l'observation des éléments et de leurs compositions. Partir des hémitéries, c'est s'interdire d'avoir des divisions ou des catégories préconçues à l'intérieur desquelles nous faisons rentrer, parfois de manière forcée, les phénomènes ; c'est, non pas partir du général pour aller vers le particulier, mais se fonder sur le particulier pour retrouver le général ; c'est enfin avoir la bonne échelle de comparaison, car, si l'individu monstrueux est absolument singulier dans son être même, les éléments de sa monstruosité et les manières dont elles sont agencées peuvent se retrouver dans d'autres êtres.

Au contraire, étudier d'abord avec soin les faits de détail, les comparer entre eux, les coordonner suivant leurs affinités, et former successivement des groupes de plus en plus étendus, toujours basés sur une appréciation exacte des rapports naturels : en un mot remonter, par une marche lente et difficile, mais assurée, de genres fondés sur l'observation, aux ordres

---

<sup>1</sup> « Le moment est venu où, en tératologie, comme autrefois en zoologie et en botanique, les classifications artificielles, qui, par leur nature même, ne peuvent être que provisoires, doivent tomber devant l'emploi de la méthode naturelle », *ibid.*, II, p. 178.

et aux classes, au lieu de descendre de classes établies *a priori* aux ordres et aux genres : telle est une seconde méthode qui, entièrement inapplicable dans l'enfance des sciences naturelles, est au contraire la seule dont leurs progrès permettent aujourd'hui l'emploi.<sup>1</sup>

Si nous voulons maintenant dresser une vue d'ensemble, nous avons trois types d'ordre. Nous avons l'ordre de la découverte qui part du phénomène visible des monstruosité ; nous avons l'ordre logique qui découle de la méthode analytique et qui exige que le complexe soit décomposé en ses éléments simples ; et nous avons enfin l'ordre d'exposition qui part des éléments simples mis au jour par l'analyse pour remonter au complexe et au composé. Ces trois ordres sont trois manières de mener la raison, c'est-à-dire trois manières d'organiser la conduite de la raison devant les phénomènes, bref sont le moyen d'entrer dans une connaissance sûre et assurée. Mais il faut remarquer d'emblée que cet ordre rationnel entre en adéquation avec l'ordre de la nature. En passant des hémitéries aux monstruosité avec comme intermédiaires les hermaphrodismes et l'hétérotaxie, l'ordre d'exposition qui, en tant que tel, appartient à l'ordre rationnel, rencontre et épouse l'ordre de la nature. Et si l'on passe des monstres unitaires aux monstres composés, c'est parce que les premiers, dans leur complexité, sont encore plus simples que les seconds. Il y a une étrange consonance entre l'ordre naturel et l'ordre logique sans que Geoffroy Saint-Hilaire ne la justifie ; il ne fait que la constater. Serait-ce que l'ordre naturel est *en soi* un ordre logique, ou plutôt que la raison, produit d'un vivant émanant lui-même de l'ordre de la nature, reconduit *en soi* cet ordre ?

L'ordre naturel, et l'ordre logique qui, quoi qu'on en ait dit, *concorde toujours avec l'ordre naturel*, veulent également que de ces deux classes, les monstres unitaires forment la première, les monstres composés, la seconde. Non seulement l'organisation de ces derniers est plus complexe encore ; mais il y a, pour placer en second lieu l'histoire des monstres composés, cette raison péremptoire, que ces êtres anomaux peuvent être généralement considérés comme résultant de la réunion de deux ou de plusieurs monstres unitaires.<sup>2</sup>

L'ordre naturel suit donc un ordre de complexification<sup>3</sup> – ordre lui-même logique dans la mesure où il peut se laisser appréhender par l'analyse. Mais cela ne vaut que pour les grandes classes. Qu'en est-il maintenant de l'ordre des taxons dans ces classes ? Car une classe est composée d'ordres, de tribus, de familles et de genres. En va-t-il d'un ordre logique allant du simple au complexe ?

Cela devrait, dans la mesure où l'ordre naturel concorde avec l'ordre logique. On retrouve dans les deux classes – monstres unitaires, monstres composés – les mêmes ordres qui sont au nombre de trois : l'ordre des autosites, celui des omphalosites et celui des parasites. Nous avons ainsi des monstres unitaires autosites, omphalosites et parasites ainsi que des monstres doubles autositaires et parasitaires – Geoffroy Saint-Hilaire justifiant la disparition de l'ordre des omphalosites en ce que dans la classes des monstres doubles il est à

<sup>1</sup> *Ibid.*, II, p. 190.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, p. 180, nous soulignons. Evidemment cette concordance pourrait s'expliquer si nous nous plaçons dans le cadre du kantisme.

<sup>3</sup> Il faut cependant conserver à l'esprit que cet ordre de complexification ne renvoie nullement à une *tendance* à la complexification comme c'est le cas chez Lamarck.

ce point proche de l'ordre des monstres doubles parasites qu'il ne constitue pas un degré d'organisation distinct. Cette classification suit-elle l'ordre naturel qui est aussi un ordre logique ? Progressons-nous du plus simple au plus complexe ? Il nous faut d'abord citer les définitions que Geoffroy Saint-Hilaire donne de ces différents ordres.

ORDRE I. *Monstres unitaires autosites*, c'est-à-dire capables de vivre et de se nourrir par le jeu de leurs propres organes. Tous peuvent subsister plus ou moins longtemps hors du sein de leur mère. Les premiers genres sont même complètement viables.

Dans les autosites, la monstruosité n'affecte encore qu'une ou plusieurs régions du corps, et les autres régions qui forment la plus grande partie de l'être, ne s'écartent que très peu ou point du type normal. (...)

Tous les caractères physiologiques et anatomiques sont traduits extérieurement par la forme générale qui, dans la plus grande partie du corps, reste symétrique et presque normale.

ORDRE II. *Monstres unitaires omphalotes*, ou vivant seulement d'une vie imparfaite et pour ainsi dire passive, qui n'est entretenue que par la communication avec la mère, et cesse dès que le cordon est rompu.

Les omphalotes manquent d'un très grand nombre d'organes, et tous ceux qui existent sont très imparfaits ou même seulement ébauchés.

Extérieurement, toutes les régions du corps sont de forme très anormale. La symétrie des deux moitiés de l'être est notamment très imparfaite, et quelquefois même presque entièrement effacée.

ORDRE III. *Monstres unitaires parasites*.

Ceux-ci, les plus imparfaits de tous, sont des masses inertes, irrégulières, composées principalement d'os, de dents, de poils et de graisse, manquant même, et c'est leur caractère le plus essentiel, de cordon ombilical. Aussi sont-ils implantés directement sur les organes générateurs de la mère, aux dépens de laquelle ils vivent d'une vie obscure, végétative et toute parasitique.<sup>1</sup>

Le monstre double aura une classification parallèle, car il se ramène aux monstres unitaires, n'étant rien d'autre que la réunion de deux individus. « Tout monstre double peut être considéré comme composé d'un sujet autosite, uni, soit à un autre autosite, soit à un omphalote, soit à un parasite »<sup>2</sup>, avec cette différence déjà notée que l'union à un omphalote ou à un parasite n'offre pas de différence suffisante pour distinguer deux ordres séparés.

Si l'ordre naturel est l'ordre logique, et si ce dernier va du simple au complexe, a-t-on affaire ici à une classification naturelle ? Geoffroy Saint-Hilaire use beaucoup de la justification selon laquelle les rapports entre les taxons sont des « rapports naturels » et la classification est fondée dès lors qu'elle embrasse l'ensemble des faits « d'une manière naturelle »<sup>3</sup>. Mais que sont au juste ces rapports naturels ? L'ambiguïté demeure, car les rapports naturels désignent-ils bien les rapports de la nature ? L'ordre *naturel* de la classification ne l'est-il pas parce qu'il est *naturel* à la raison qui peut ainsi suivre pas à pas les degrés de la complexité ? En quoi serait-il naturel de passer des omphalotes aux parasites et, si on prend un exemple dans les genres, des pseudencéphaliens aux anencéphaliens<sup>4</sup> ? Ce

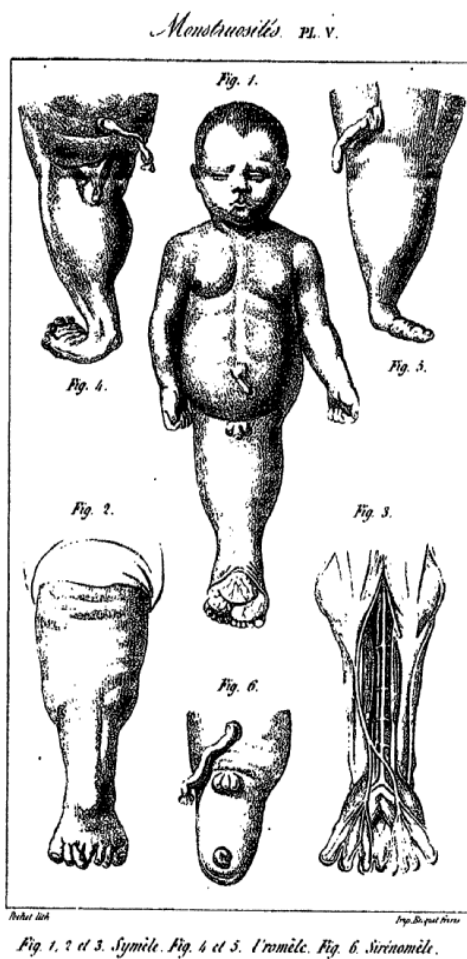
<sup>1</sup> *Ibid.*, II, pp. 184-185.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, p. 186.

<sup>3</sup> *Ibid.*, II, p. 195.

<sup>4</sup> On sait, comme on l'a vu, que ce point est l'un des ressorts de la critique de Davaine.

Figure 1 : Symèle, exemple d'un monstre unitaire autosite



*Fig. 1, 2 et 3. Symèle. Fig. 4 et 5. L'romèle. Fig. 6. Sirinomèle.*

Figure 2 : anencéphale, exemple d'un monstre unitaire omphalosite

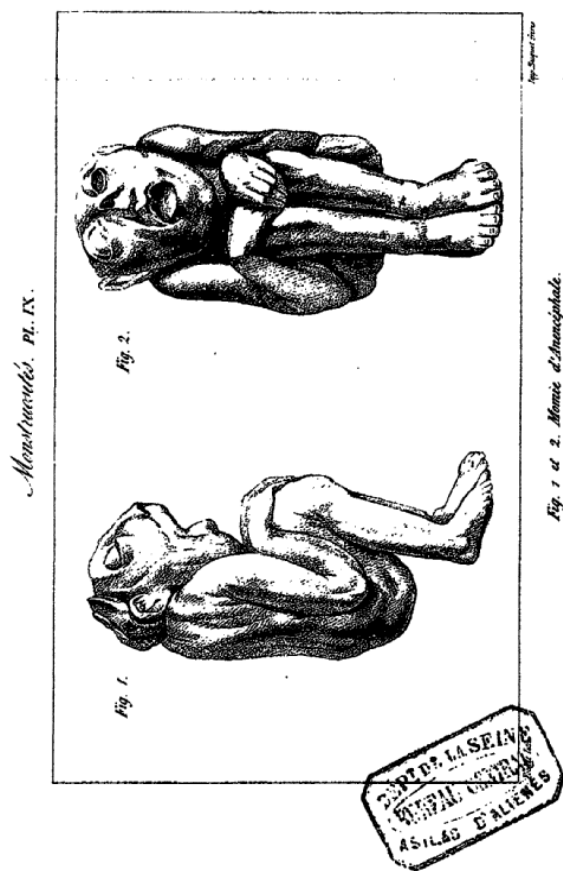
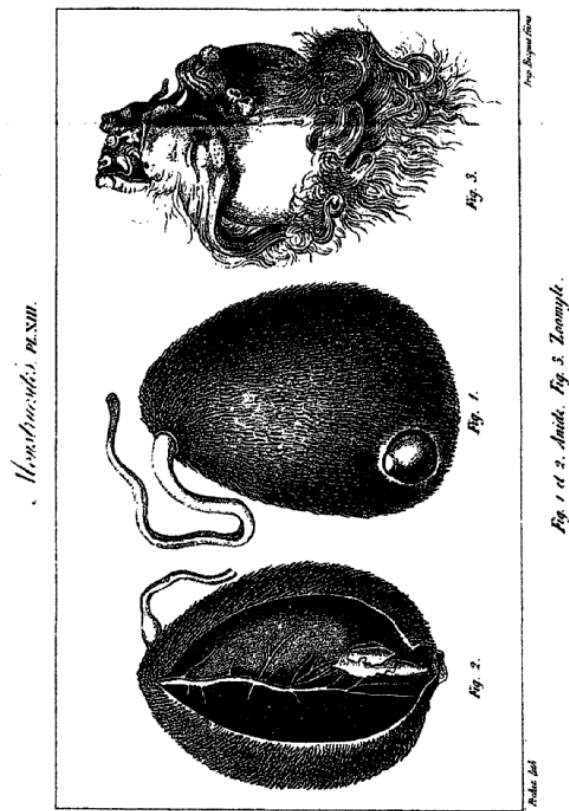


Figure 3 : Zoomyle, exemple d'un monstre unitaire parasitaire





n'est pas la nature elle-même qui exige le passage de l'un à l'autre, puisque les anomalies sont le résultat de causes accidentelles. C'est donc plutôt la raison. Dès lors, la question est de savoir pourquoi l'ordre de la raison correspondrait à l'ordre de la nature<sup>1</sup>. Il faut exiger de Geoffroy Saint-Hilaire qu'il justifie plus qu'il ne le fait son affirmation selon laquelle « l'ordre logique (...), quoi qu'on en ait dit, concorde toujours avec l'ordre naturel » et plus précisément l'idée que cette concordance se fasse *toujours*, comme s'il y avait un recouvrement nécessaire de l'ordre naturel par l'ordre logique et vice versa. En effet, ce « *toujours* » concorde plutôt mal avec l'idée que la production des monstruosité est accidentelle. Il faut toutefois immédiatement ajouter que cette production suit les lois de la nature – ce « *toujours* » désigne cette puissance jamais mise en défaut des lois de la nature. Mais renferment-elles et fixent-elles une tendance de la nature à la complexification, comme on la trouve chez un Lamarck ? Dans ce cas, la raison allant du simple au composé ne fait que suivre la propre démarche de la nature. Mais cette tendance à la complexification n'est jamais invoquée par Geoffroy Saint-Hilaire, même s'il avait par ailleurs des sympathies pour Lamarck. Force est de constater que la simplicité des divisions de la classification n'est qu'apparente. En fait, cette dernière mêle pour ainsi dire plusieurs « lignes de force » qui la structurent.

### *Les différents sens de la « descente » des autosites aux parasites*

Tout d'abord, la « descente » des autosites aux parasites ne semble pas respecter le passage de la simplicité à la complexité, mais celui du plus parfait au moins parfait. Mais s'il est vrai que le monstre viable, soit dans un milieu extérieur, soit dans le sein de sa mère, présente de ce fait une organisation harmonieuse qui n'est nullement laissée au hasard, peut-on encore parler d'imperfection ? La perfection et l'imperfection signalent le plus ou moins grand éloignement ou écart avec le type normal. Ce sont donc des notions relatives qui qualifient moins l'état d'organisation d'un être que le rapport qu'il entretient avec les autres êtres de son taxon. Est donc dit plus parfait un monstre qui est dans un rapport plus proche, dans un écart moindre avec le type normal, qu'un autre type de monstre qui s'en éloigne davantage. La question se pose en ces termes : l'imperfection représente-t-elle plus de complexité que la perfection ? On peut légitimement en douter. En quoi un parasite serait-il plus complexe qu'un autosite ?

Or, de tels êtres, si l'on adopte les idées qui servent de base à ma classification des anomalies, et je dirai même, si l'on ne veut rompre tous les rapports naturels, doivent être nécessairement considérés comme des êtres anomaux au plus haut degré, comme de véritables monstres, *sinon plus simples*, au moins plus imparfaits encore que tous les précédents, et devant se placer après eux comme un dernier terme de la longue série que je viens d'étudier.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Il s'agit bien, autrement dit, de justifier en quoi la classification recouvre en fait une *histoire*, qui est une *genèse* des monstruosité, genèse qui repose sur l'identification de processus de formation communs à certaines monstruosité, en sorte qu'on puisse les regrouper en taxons. Sur le rapport entre la classification tératologique et la tératogenèse, cf. P. Tort, *La raison classificatoire*, op. cit., pp. 148-150.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, II, p. 537, nous soulignons.

Les parasites sont les êtres anomaux au plus haut degré car disparaît avec eux toute idée de forme. Peut-on encore parler à leur sujet de corps, dans la mesure où ils n'ont même pas une forme minimale qui permettrait de distinguer des parties ? Tout semble en eux fondu indistinctement dans une masse en sorte que « l'on chercherait en vain (...) l'espèce ou même la famille zoologique dans laquelle [ils sont] né[s] »<sup>1</sup>. Ils sont les plus imparfaits parce que leur forme est à ce point indéterminable qu'ils sont justement amorphes ; ils ne sont même pas difformes, car ils ne possèdent pas ce degré minimal de forme à partir de laquelle nous pouvons mesurer l'écart avec une forme achevée. Car pour être difforme, encore faut-il avoir une forme qui se *déforme*. Or qu'est-ce que la forme sinon la visibilité d'un organisme organisé ? L'informaté des parasites recouvre l'inorganisation de leur organisme au point que l'on peut être tenté de rejeter l'idée même d'organisme pour eux – les parties que l'on pourrait péniblement distinguer par l'analyse et la dissection ne forment pas une totalité dans laquelle chacune est intégrée, mais s'assemblent en une masse indistincte.

Ce groupe surpasse autant en anomalie les omphalosités que ceux-ci les monstres du premier ordre. *Non seulement leur forme s'écarte beaucoup du type commun, mais elle est absolument indéterminable.* Leur ensemble, car le nom de corps est à peine applicable à ces masses confuses, se compose seulement de quelques éléments organiques, le plus ordinairement de quelques os ou dents diversement groupés, souvent accompagnés de graisse et de poils, et adhérent, sans l'intermédiaire d'un cordon ombilical, aux organes de la mère, ou peut-être dans quelques cas à un placenta très imparfait et plus ou moins complètement méconnaissable.<sup>2</sup>

Dès lors que les parasites ne paraissent pas avoir d'organisation – ou du moins n'en paraissent pas en avoir une qui permette de reconnaître un organisme avec des parties distinctes mais néanmoins intégrées à un tout –, ne présentent-ils pas une simplification extrême de la monstruosité ? Nous aboutissons à cette sorte de paradoxe où la monstruosité la plus radicale, celle qui va le plus loin parce qu'elle défait jusqu'à la forme même et jusqu'à l'idée même d'organisme, est, pour cette raison même, la plus simple : il n'y a plus de parties, il n'y a plus d'organes avec leur jeu d'influence, il n'y a plus en un mot de *structure anatomique et physiologique*. Il y a une plus grande simplicité organique parce que règne tout simplement la plus grande confusion.

Mais alors, peut-on dire que cette confusion extrême qu'est le parasite est un véritable monstre ? Dans le parasite, le monstre serait à ce point une monstruosité qu'il serait le monstre du monstre, et, par ce redoublement, comme sa négation. Ainsi la limite supérieure de la monstruosité serait le type normal et sa limite inférieure le parasite. La classification irait bien du plus simple au plus complexe, des hémitéries aux monstres unitaires puis aux monstres doubles, voire triples, la présence du parasite ne contrevenant pas à cette marche dans la mesure où, par sa simplicité même, il sortirait de la monstruosité en général. En effet, il n'aurait plus cette individualité organique qui nous permet de reconnaître *un* être, il ne serait qu'une simple excroissance plus ou moins anarchique d'un organisme, de sorte qu'il

<sup>1</sup> *Ibid.*, II, pp. 530-531.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, pp. 537-538, nous soulignons.

n'est pas *autre* que lui et *étranger* à lui, mais une partie de lui. En d'autres termes, il ne peut être un *monstre*, parce qu'il ne peut déjà pas être *un* être. Ce qui lui manquerait, c'est donc une *individualité*. Le parasite est une masse inorganisée parce qu'il serait des débris de fœtus normaux, des amas de parties surnuméraires. Sa présence ne serait alors pas due à un arrêt de formation, mais à une destruction. On aurait ainsi une explication relativement cohérente : les parasites sont informes au point de ne plus présenter d'individualité parce que leur cause n'est pas celle des autres monstres, l'arrêt de formation ou de développement, mais la destruction. La conséquence qui doit s'ensuivre est la suivante : *ce ne sont donc pas des monstres*<sup>1</sup>. Solution élégante, qui résoudrait notre problème, mais qui se heurte à une difficulté massive : les parasites *font partie* de la classification des monstres. Qu'est-ce qui conduit Geoffroy Saint-Hilaire à ne pas accepter la solution somme toute élégante que nous venons d'exposer ? Et du coup, notre problème se repose : en quoi l'imperfection des monstres parasites présenterait-elle une plus grande complexité que les monstres autosites, s'il est vrai que la bonne logique est d'aller du plus simple au plus complexe ?

De deux choses l'une : ou bien les parasites sont de véritables monstres, et ils doivent alors être soumis aux mêmes lois que les autres ; ou bien ce ne sont pas de véritables monstres et il n'y a aucune raison qu'ils fassent partie de la classification des monstruosités. Or ils en font partie. A quel titre ? Geoffroy Saint-Hilaire donne essentiellement deux raisons. La première est que si les monstres parasites « exagèrent encore les conditions anormales », ils ne constituent pas un passage à la limite : la différence de degré ne conduit en rien à une différence de nature. Pour ainsi dire, ils sont un peu plus monstres que les autres, mais non pas les monstres des monstres et ainsi *autres* qu'eux. Il y a bel et bien continuité entre les omphalosites et les parasites, et l'on passe de l'un à l'autre de façon *naturelle*.

En premier lieu, les monstres parasites ne diffèrent des autres monstres unitaires, que parce qu'ils en exagèrent encore les conditions anormales, et ils se lient même d'une manière assez intime avec les acéphaliens les plus simples, comme l'a reconnu Meckel lui-même. Leurs rapports avec les mylacéphales ou acéphales-môles sont surtout évidents, et ils s'étendent, comme on l'a vu, jusqu'aux circonstances de la naissance, au moins pour les monstres amorphes de l'utérus, qui, dans les cas les plus authentiques, sont nés jumeaux, comme presque tous les acéphaliens et anidiens connus.<sup>2</sup>

La seconde raison repose sur l'analyse des parasites. Si leur informité est réelle, elle est apparente et recouvre des parties qui restent liées les unes aux autres. Autrement dit, s'ils présentent la plus extrême des confusions, il n'empêche qu'il n'y a pas une absence pure et simple d'organisation. Leur masse amorphe dissimule une intimité entre les parties qui conduit à l'idée qu'ils constituent une unité organique qui les individualise. Ils sont des

---

<sup>1</sup> C'est du reste la solution vers laquelle s'orientera C. Dareste. Il étendra même ce jugement aux monstres omphalosites dont l'organisme est différent « à bien des égards des êtres normaux et même des monstres simples » (*Recherches sur la production artificielle des monstruosités*, op. cit., p. 488). En effet, ils ne méritent sans doute même pas le nom d'organisme, tant ils « ne présentent pas une organisation véritable, mais une simple juxtaposition d'organes » (*ibid.*, p. 491).

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, II, p. 563.

monstres parce qu'ils se distinguent de fait de l'être dans lequel ils se situent, parce qu'ils sont dans l'unité de l'organisme de ce dernier une *autre unité organique*.

En second lieu, il suffit de se livrer à une étude quelque peu approfondie d'un certain nombre de cas, pour reconnaître que ces masses amorphes sont composées de parties, non seulement juxtaposées les unes à côté des autres, mais bien intimement unies comme le sont les membres divers d'un seul et même être. (...) Or, si ces masses sont, non des amas de parties surnuméraires, mais des *êtres distincts, ayant leur unité, leur individualité*, quoique incomplets et imparfaits au plus haut point, on ne peut méconnaître en elles des monstres unitaires ; des monstres, puisque de tels êtres s'écartent du type de leur espèce par les modifications les plus graves ; des monstres unitaires, puisqu'ils ne renferment en eux que des éléments très imparfaits d'un seul individu.<sup>1</sup>

Si les monstres parasites ont leur unité, ou leur individualité organique, est-il alors raisonnable de l'expliquer par l'idée d'une destruction de parties surnuméraires dans l'organisme hôte ? Comment une destruction pourrait-elle engendrer cette unité ? Comment pourrait-elle donner lieu à ces liens intimes entre les parties ? Pour le coup, le monstre parasite présente, malgré son infirmité, un degré d'organisation encore trop supérieur pour qu'il puisse être le fruit d'une destruction. Or si l'on suppose un arrêt de formation dans les premiers instants de l'embryon où les parties ne sont ni formées ni complètement solidaires les unes aux autres, n'aboutissons-nous pas à un être réduit à quelques parties grossières, à un amas encore informe n'ayant pas eu le temps nécessaire pour que des distinctions plus poussées et des spécialisations entre organes puissent avoir lieu, en un mot à un monstre parasite ? Qualifier les masses amorphes rencontrées parfois dans les ovaires, dans l'utérus, dans la cavité abdominale de monstres, c'est, non pas mettre en danger la théorie de l'arrêt de formation ou de développement, mais au contraire lui donner toute l'extension possible et toute la cohérence requise. C'est parce que la théorie de l'arrêt de formation ou de développement s'applique à eux que les parasites sont dits des monstres.

Les masses amorphes des ovaires, aussi bien que celles de l'utérus, des trompes et même quelquefois de la cavité abdominale, sont, pour beaucoup de cas, non des débris de fœtus normaux, non de simples parties surnuméraires existant dès l'origine ou développées consécutivement, mais bien de véritables embryons distincts, bien qu'incomplets au plus haut degré ; des êtres ayant leur existence propre et individuelle, bien que réduits, par un arrêt presque général de formation, à quelques parties seulement ; en un mot, des monstres offrant en eux le dernier degré de la monstruosité par défaut.<sup>2</sup>

Si ce sont bien des monstres, en quoi les parasites seraient-ils plus complexes que les monstres autosites ? Qu'entendons-nous par « complexe » ? S'il s'agit d'une complexité de structure anatomique, il va de soi que les monstres autosites sont plus complexes que les monstres parasites, et, dans une certaine mesure, les monstres doubles sont plus complexes que les monstres unitaires. Cependant, le monstre autosite présente moins d'écart avec le type normal, de sorte qu'il est plus aisé de le rattacher, c'est-à-dire plus aisé de retrouver le type normal sous la monstruosité. Par « aisé », il faut d'abord comprendre que la comparaison entre le monstre et le type normal se fait par des voies plus directes. Si le monstre parasite est

<sup>1</sup> *Ibid.*, II, p. 563, nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, p. 562.

plus complexe, ce n'est pas dans sa structure anatomique, mais dans l'analyse qu'il réclame. Ce qui est donc plus complexe ici, c'est l'analyse menée sur la monstruosité et sa compréhension, non la monstruosité en elle-même. Mais, par ricochet, le monstre sera dit plus complexe. Il réclame donc plus de médiations, plus de décomposition pour qu'il puisse être ramené à des éléments connus, à savoir des hémitéries puis au type commun.

Ainsi, lors même qu'une monstruosité sera trop complexe pour que ses conditions d'existence puissent être rattachées immédiatement à l'état normal, nous parviendrons par une *voie indirecte* au même résultat, en les ramenant à celles de deux ou plusieurs hémitéries, ramenées elles-mêmes antérieurement à l'état normal.<sup>1</sup>

En résumé, nous pouvons constater que le principe de la classification selon la complexité des anomalies n'est pas aussi simple que cela. Certes, les grandes divisions sont classées de telle sorte que nous allons du plus simple au plus complexe. Mais déjà ici l'ambiguïté demeure de savoir ce qui précisément est complexe. Car après tout, un organisme normal est aussi complexe qu'un organisme anomal. Il y a bien des organismes plus complexes que d'autres en ce sens qu'ils possèdent plus d'appareils, plus d'organes, qu'ils mettent en jeu plus de facultés, si bien que les rapports entre les parties sont beaucoup plus riches et compliquées. Un mammifère à ce compte est plus complexe qu'une méduse. Cela ne veut pas dire cependant qu'il réussit mieux qu'elle. Mais à organismes pour ainsi dire égaux, en quoi un mammifère normal serait-il moins complexe qu'un mammifère monstrueux ? On peut répondre ceci : la complexité ne concerne pas l'organisme lui-même dans sa totalité, mais les anomalies. Il y a des types d'anomalies plus complexes que d'autres, comme il y a des organismes plus complexes que d'autres. C'est-à-dire : il y a des anomalies qui ne modifient que peu l'organisme, si bien qu'il est assez facile de comprendre leur rapport avec lui, et il y a d'autres anomalies qui mettent en jeu plus d'éléments, plus d'organes, plus de rapports, qui ont des conséquences plus profondes et plus étendues sur l'ensemble de l'organisme, si bien que nous n'avons plus affaire à une modification locale, mais à une modification du tout de l'être vivant. C'est pourquoi les vices de conformation sont plus simples que les monstres unitaires qui sont plus simples à leur tour que les monstres doubles. En suivant cette voie, nous allons vers des degrés de composition supérieure. Toutefois, retrouvons-nous cette progression ordonnée selon le complexe à l'intérieur même des divisions ?

Il semble à nouveau que Geoffroy Saint-Hilaire adopte une autre lecture qui est celle de la perfection et de l'imperfection. Nous descendons du plus parfait au plus imparfait, le plus parfait étant le type commun normal. Mais si nous introduisons les notions de perfection et d'imperfection, ne reconduisons-nous pas automatiquement des jugements de valeur sur les monstruosité ? Dès lors, n'y a-t-il pas en fait une flagrante contradiction entre la classification adoptée lorsqu'on la regarde dans le détail des divisions et l'intention affichée par Geoffroy Saint-Hilaire qui se lit dès l'introduction de son ouvrage dans le choix d'adopter

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, II, pp. 175-176, nous soulignons.

le terme d'anomal plutôt qu'anormal ? Le monstre résisterait ainsi à une approche objective et analytique qui cherche à évacuer tout jugement normatif. Sans qu'il y aille de la volonté du scientifique, l'objet monstrueux le ramène sur le terrain de la norme et de la valeur : le taxinomiste use, comme par devers lui, de cette langue des qualités d'où sont absentes les mesures, les calculs, bref les *analyses*. A moins que les idées de parfait et d'imparfait soient redéfinies et ne pointent plus vers les idées de perfection et d'imperfection, à moins donc de distinguer de façon précise et radicale « parfait » et « perfection », « imparfait » et « imperfection ». Dans la classification des monstres, les monstres parfaits n'expriment pas la « perfection » de l'être monstrueux, comme s'il y avait un idéal du monstre, une forme archétypale de la monstruosité à partir de laquelle toutes les formes monstrueuses pourraient être mesurées et appréhendées ; s'il y a des monstres plus parfaits que d'autres, c'est-à-dire moins imparfaits, c'est seulement en fonction du type commun normal – le parfait et l'imparfait ne qualifient pas des qualités d'essence, mais les rapports des monstruosités au type normal. Autrement dit, ce sont des notions « topologiques » dans le sens où elles déterminent la place des monstruosités au sein de la classification, un monstre plus imparfait qu'un autre sera plus « bas » dans la classification, c'est-à-dire sera dans un rapport plus éloigné vis-à-vis du type commun, c'est-à-dire encore réclamera plus d'analyse et de médiation pour qu'il soit rattaché à lui et sera donc, *de ce point de vue là*, plus complexe. L'imparfait et le parfait qualifient donc des *rapports*, tandis que la perfection et l'imperfection qualifieraient plutôt des *essences*.

Cette descente du moins imparfait au plus imparfait peut être lue autrement encore. Elle peut ainsi être comprise comme allant du plus visible (les autosites) au plus invisible (les parasites) et du connu au plus inconnu. C'est une vraie question de savoir s'il est préférable de classer les êtres selon une série descendante ou selon une série ascendante.

Les deux points extrêmes de la série animale étant ainsi déterminés, cette questions se présente aussitôt : est-il plus rationnel de placer l'homme en tête de la série animale, et de descendre graduellement de ce type plus complexe, par des organisations de plus en plus simples, jusqu'à la monade, dernier terme de la série ? Ou bien, vaut-il mieux, selon un ordre inverse, s'élever, en partant de la monade, vers des êtres moins simples, de ceux-ci à d'autres plus complexes encore, et ainsi de suite, jusqu'à l'homme qui serait alors le terme extrême, et comme le couronnement du règne animal ? Autrement dit, la série doit-elle être descendante ou ascendante ?<sup>1</sup>

Si la série descendante a l'avantage de procéder du connu à l'inconnu, la série ascendante a celui de procéder du simple au complexe. Au nom de quoi privilégier l'une plutôt que l'autre ? Aller du simple au complexe est une marche plus rationnelle, mais aller du connu à l'inconnu est la marche la plus pratique à mettre en oeuvre<sup>2</sup>. On assiste, dans le *Traité*

<sup>1</sup> *Essais de zoologie générale, op. cit.*, pp. 143-144.

<sup>2</sup> « L'une, *par série ascendante*, procédant du simple au composé, est, sous le point de vue théorique, la plus rationnelle : mais l'autre, *par série descendante*, procédant du connu à l'inconnu, est la plus facile dans la pratique, disons même la seule praticable dans l'étude des faits de détail et dans toutes les recherches spéciales ; par conséquent, celle qu'il convient de préférer, sinon dans les travaux d'un ordre élevé et philosophique, au moins dans ceux qui constituent l'œuvre ordinaire du zoologiste », *ibid.*, pp. 144-145. Procédé du connu à

*de tératologie*, à une tentative de mixer les deux séries. En effet, l'ordre général de l'ouvrage procède du simple, les hémitéries, au plus composé, les monstres doubles : il importe donc que la présentation soit la plus rationnelle possible ; mais lorsque Geoffroy Saint-Hilaire descend dans la présentation de détail de sa classification tératologique, c'est-à-dire lorsqu'il en vient à exposer les familles et les genres, il procède du connu à l'inconnu. Cependant, nous pouvons encore lire d'une autre manière la série descendante des ordres, familles, genres : nous pouvons choisir d'y voir la ligne d'une dégénération.

Les anomalies offrent bel et bien des degrés de dégénération par rapport au type commun. On sait que l'idée de dégénération a été mise en avant par Buffon. Mais s'il y a dégénération au sein d'une même classe, on ne peut plus le dire entre les classes. Par exemple, il n'est pas question de comprendre les monstres doubles comme dégénérés par rapport aux monstres unitaires. En revanche, un monstre parasite a un degré de dégénération supérieur par rapport au monstre autosite, c'est-à-dire un degré d'organisation moindre, ou inversement, un degré de désorganisation supérieur. Mais l'idée de dégénération, l'idée de « descente » par rapport à un type commun, n'est plus utilisée dans le même contexte que celui de Buffon. Il y a, chez Buffon, comme une fatalité à ce que les animaux dégénèrent, parce que le climat varie. Il conserve quelque chose de l'esprit de la *Genèse* : les commencements étaient des moments de perfection, une sorte d'âge d'or qui ne peut être maintenue à travers le temps corrompateur. Chez Buffon, nous n'avons pas affaire à des types communs, mais à des archétypes, à des types idéaux, en comparaison desquels les espèces vivantes normales sont déjà dégénérées. Il n'y a chez Geoffroy Saint-Hilaire aucune considération sur les valeurs des espèces vivantes ; il prend acte de leur présence et surtout il prend acte de la fréquence des formes qui se répètent sensiblement les mêmes. Cette répétition donne lieu au type commun à partir duquel les écarts peuvent être mesurés. Ces écarts ne sont pas une fatalité des temps, ce sont des accidents. Que l'accident survienne à tel moment, en tel lieu, cela est de l'ordre de la contingence ; en revanche, que dans la nature il y ait des accidents, cela est de l'ordre du nécessaire. Mieux, ce qui prouve la nécessité des lois de la nature, c'est précisément qu'elles puissent donner lieu à des ratés<sup>1</sup>.

Par ailleurs, la notion de dégénération est chez Buffon rattachée à un cadre géographique : ce sont les lieux et les climats qui, exerçant une forme de pression sur les organismes vivants, les conduisent à se modifier. Chez Geoffroy Saint-Hilaire, la dégénération définit un cadre *temporel*. Et de ce point de vue là, son sens est complètement renversé. Tandis que chez Buffon, l'être dégénéré est celui qui *se dégrade* par rapport au type idéal, à l'espèce de départ, il est, chez Geoffroy Saint-Hilaire, celui qui est *arrêté* et qui n'arrive donc pas à la forme qui doit être la sienne d'après l'observation du type commun de l'espèce à laquelle il appartient. Chez Buffon, la dégénération est une *chute*, chez Geoffroy

---

l'inconnu, n'est-ce pas, d'une autre manière, retrouver le mouvement de la *collatio* linnéenne et aller du particulier au général ?

<sup>1</sup> Geoffroy Saint-Hilaire adopte là un point de vue très aristotélicien, qui sera abordé au chap. VII p. 361 sq.

Saint-Hilaire elle est un *échec* dû à un arrêt dans le développement ou la formation du vivant. C'est pourquoi les degrés d'imperfection traduisent une autre ligne de force de la classification – la ligne temporelle. Plus l'arrêt de formation ou de développement survient tôt dans la vie embryonnaire, plus on descend dans le degré d'imperfection et de désorganisation. Ainsi les monstres parasites

développés dans l'utérus ou les ovaires, ne sont autres choses que des produits de conception restés singulièrement imparfaits, des êtres nouveaux dont la formation, commencée ou placée de très bonne heure sous l'influence de circonstances très anormales, a été fortement entravée ou entraînée dans une direction très vicieuse.<sup>1</sup>

La classification au sein des classes suit donc les périodes de la vie fœtale : les monstres sont plus ou moins organisés selon la période où l'accident, qui dévie le processus normal de la formation, survient. On sait que plus le fœtus avance dans le degré de formation, moins les circonstances anormales ont d'incidence sur lui et plus il se rapproche du type normal. Geoffroy Saint-Hilaire cherche, dans sa classification, de façon très explicite, à faire correspondre un ordre *spatial ou topologique* avec un ordre *temporel, mais non généalogique*.

Les progrès récents de l'embryogénie permettent de distinguer dans la vie intra-utérine ou mieux intra-maternelle, trois états successifs ou phases, de durée très inégale : l'une très courte, dans laquelle l'embryon, ou pour distinguer cette phase par un nom spécial, l'*embryule*, encore à peine ébauché, est implanté directement sur la paroi utérine ; la seconde, dans laquelle, devenu véritable *embryon*, il s'est développé, et a un cordon ombilical ; la dernière enfin dans laquelle devenu *fœtus*, il commence à vivre d'une vie active et par le jeu de ses propres organes. Ces trois phases doivent évidemment avoir leurs représentants dans la série des monstruosité unitaires, s'il est vrai, comme on n'en peut plus douter, que ces monstruosité résultent pour la plupart d'arrêts plus ou moins généraux et plus ou moins prématurés dans le développement. Or c'est ce qui est en effet, et la prévision que l'on peut déduire de ces notions théoriques est justifiée par l'observation, avec un degré d'exactitude et de précision bien rare dans les sciences physiologiques. Non seulement les trois phases principales de la vie intra-maternelle ont des représentants dans la série des monstres unitaires, mais ces représentants, comme on pouvait s'y attendre, sont précisément les trois divisions principales ou ordres.<sup>2</sup>

Cet ordre temporel ouvre la voie à une troisième ligne de force<sup>3</sup> qui organise la classification. En effet, nous savons que les phases de développement embryologiques reprennent les étapes de l'échelle animale : « les conditions primitives de l'organisation chez l'embryon sont aussi les conditions de l'organisation des degrés inférieurs de l'échelle animale »<sup>4</sup>. Plus on descend dans l'imperfection de l'organisation, plus on atteint le degré normal d'organisation des êtres inférieurs. La notion de perfection, qui commandait jusqu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle l'orientation de l'échelle des êtres, n'est plus un critère biologique recevable. Elle revêtait jusque-là un caractère absolu, reçu du seul modèle qui pouvait être le sien : la perfection divine. Or Geoffroy Saint-Hilaire, dans sa classification, met justement en lumière la relativité de fait de la notion de perfection : il n'y a pas de perfection dans la nature, mais

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, II, pp. 536-537.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, p. 196.

<sup>3</sup> Après celle qui va du plus simple au plus complexe et celle qui va du moins imparfait au plus imparfait.

<sup>4</sup> *Ibid.*, II, p. 521.



des êtres plus ou moins parfaits, c'est-à-dire parfaits sous un point de vue et imparfaits sous un autre<sup>1</sup>. C'est la constatation de cette relativité de la perfection qui conduit à l'abandonner comme concept biologique. En effet, qu'est-ce qu'une perfection relative ? C'est un concept contradictoire du point de vue de la raison philosophique, puisque la perfection, en son sens précis, désigne la non relativité, à savoir l'absolu ; mais, du point de vue de la raison biologique, la perfection relative porte un nom : c'est la *norme*<sup>2</sup>. Aussi, qu'est-ce qu'un monstre ? Un être qui manque la réalisation de la norme qu'il porte de par son appartenance à une espèce. Mais la question rebondit : que veut dire rater ou manquer la norme que cependant nous portons car nous ne sommes pas que des individus mais aussi ce à travers qui l'espèce se concrétise ? Rater, c'est encore mélanger ce qui ne doit pas l'être. Mais le mélange n'est pas un mélange d'espèces ou de genres, c'est un mélange entre des degrés d'organisation différents, bref c'est un mélange de *rythme temporel*<sup>3</sup>. Le monstre ne représente pas le *mixte* dans la nature, ni même l'indifférencié puisque nous pouvons le classer, il manifeste dans la nature le *contretemps*.

On peut donc dire des acéphaliens, comme de la plupart des monstres précédents, que leurs anomalies, résultant d'arrêts de développement, réalisent accidentellement chez l'homme les conditions normales d'êtres placés au-dessous de lui dans la série. Il y a sous ce rapport analogie évidente entre les acéphaliens, les cyclocéphaliens, les anencéphaliens et tant d'autres familles étudiées jusqu'à présent, mais avec cette différence que les acéphaliens, arrêtés dans leur développement beaucoup plus tôt, correspondent dans la série animale à des êtres placés beaucoup plus bas dans l'échelle, les premiers mollusques et les premiers articulés leur étant encore incontestablement supérieurs.<sup>4</sup>

Ce qui est ainsi déterminant pour la *nature* de la monstruosité, ce n'est pas la *nature* de la cause accidentelle, mais la période à laquelle elle survient. Un même accident, par exemple le fait de secouer un œuf de poule dans le même sens vertical, ne produira pas du tout les mêmes anomalies, ni au même degré, selon qu'il est survenu au début ou à la fin de la vie fœtale. Pour qu'une modification ou une déviation revête le sens d'une anomalie ou d'une monstruosité, il ne faut pas seulement regarder les conséquences anatomiques et physiologiques qu'elle induit, il faut savoir déterminer leur *sens biologique* qui ne peut être appréhendé que dans la comparaison avec la *norme*. Ainsi, il y a des monstres qui sont spécifiques à l'homme ou aux mammifères, car la cause accidentelle ne survient qu'après un certain degré de développement. Cela explique aussi pourquoi les mammifères sont, dans un certain sens, riches en monstres : plus un être vivant est organisé, plus le développement

<sup>1</sup> Rappelons que Geoffroy Saint-Hilaire ici ne fait que tenir compte de la leçon de Cuvier, qui refuse l'idée d'une échelle des êtres, parce qu'il ne décèle aucun progrès des êtres vivants vers la perfection : cf. *supra* chap. II, pp. 123-124.

<sup>2</sup> Ce concept va se révéler crucial pour entreprendre une appréhension objective du monstre. Nous aurons donc à le travailler : cf. essentiellement chap. V et VI.

<sup>3</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire revient ainsi sur le cas des podencéphales : « ce qui a privé ces êtres difformes d'entrer et de persévérer dans la vie de relation fut le mésaccord de leurs organes, dont quelques-uns étaient développés comme à neuf mois d'âge fœtal, et d'autres comme à deux ou trois mois », *Philosophie anatomique. Des monstruosité humaines, op. cit.*, p. 502.

<sup>4</sup> *Traité de tératologie*, II, p. 521.

embryonnaire est long, et plus les occasions d'accidents sont nombreuses<sup>1</sup>. L'étonnant n'est pas le monstre finalement, l'étonnant ce sont les êtres normaux, c'est la nature qui réussit.

La classification des monstruosité s'ordonnent donc autour d'un triple axe : (1) elles sont classées selon leur degré d'éloignement par rapport au type commun – (2) mais leurs imperfections d'organisation correspondent aux stades embryonnaires (3) qui eux-mêmes reprennent la série animale des êtres les plus simples aux plus complexes. Cette concordance de ce que nous avons appelé l'ordre spatial et l'ordre temporel est un fil d'Ariane qui guide la raison à travers la multiplicité des phénomènes monstrueux. Elle est ce qui légitime la classification à être et une méthode et un système. Méthode, parce qu'elle suit bien l'ordre temporel de la nature, parce qu'elle classe les monstruosité selon leurs rapports avec le type commun qui représente la norme et en fonction de la marche de la nature. Qu'il y ait correspondance entre les trois ordres des monstruosité et les grandes divisions de la série animale montre s'il en est que les premières ne sortent pas de l'ordre naturel, ne représentent pas dans la nature ce qui est contre nature, mais au contraire mettent en évidence ses mécanismes secrets. Mais la classification est aussi un système, parce que l'ordre de la nature est un ordre rationnel – ordre rationnel qui permet ainsi à la raison d'être chez elle en prévoyant et en devançant les découvertes : la classification indique la possibilité de monstruosité qui n'ont pas encore été découvertes mais qui, d'après l'ordonnement de la classification, peuvent être. En effet, dans la mesure où l'échelle des monstruosité suit, par analogie, l'échelle des espèces animales ainsi que la formation du fœtus, il est alors possible de réserver des genres tératologiques non encore découverts, des cases vides en attente d'être remplies par les faits.

Les nombreuses analogies que la série des monstruosité nous a déjà présentées avec les divers types de la série animale comme avec la série des âges de l'embryon et du fœtus ; cette concordance, et je dirai presque ce parallélisme que nous avons aperçu si généralement entre ces trois séries, indiquent donc la possibilité, parmi les monstres unitaires, de types tératologiques inférieurs encore à tous les précédents.<sup>2</sup>

La classification des monstruosité accomplit ce que toute classification doit être : elle est naturelle d'une part parce qu'elle *correspond* à l'ordre de la nature, et d'autre part parce qu'elle est *en adéquation* avec la raison. La tératologie peut dès lors devancer l'observation.

---

<sup>1</sup> « En comparant entre elles les diverses classes du règne animal, on trouve aussi que les trois quarts au moins des monstruosité connues appartiennent aux mammifères, et le dernier quart presque tout entier aux oiseaux. On ne connaît, en effet, qu'un petit nombre de monstruosité, et même, d'une manière plus générale, d'anomalies parmi les reptiles ; moins encore parmi les poissons ; moins encore parmi les articulés ; moins encore parmi les mollusques et les vers intestinaux ; enfin à peine quelques-unes dans les radiaires. Le nombre des anomalies décroît donc à mesure qu'on descend dans la série animale ; en d'autres termes, à mesure que le nombre et la complication des organes diminuent. Or il est facile de voir qu'il devait en être ainsi. En effet, avec le nombre et la complication des organes d'un être, s'accroît manifestement le nombre des actes de formation et de développement, par lesquels il doit s'élever, de sa simplicité originelle, à son état définitif, et en même temps le nombre des anomalies dont il peut être atteint dans le cours de son évolution », *ibid.*, III, pp. 354-355. Précisons que l'évolution ici renvoie au développement de l'individu, comme le sens rigoureux du terme « évolution » l'exige : sur cette mise au point du sens du terme « évolution », cf. Etienne Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour*, *op. cit.*, pp. 82-101.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, II, p. 529.

Elle n'est plus seulement une science d'observation, elle est pleinement une science *théorique* et appartient, à ce titre, de plein droit à la troisième période que Geoffroy Saint-Hilaire a dégagée à partir de l'étude de l'histoire des sciences.

Ainsi dans une première période, longue enfance de l'esprit humain, *confusion* de toutes les sciences ; dans une seconde, *division* du travail ; dans la troisième, *association* des diverses branches de l'Histoire naturelle entre elles, et de l'Histoire naturelle avec les autres sciences.

Dans la première, la méthode, si ce nom peut être ici employé, c'est l'*hypothèse* vague et conjecturale ; dans la seconde, c'est l'*analyse* ; dans la troisième, c'est la *synthèse* unie à l'analyse. Et les efforts aboutissent, dans la première, à la conception de *systèmes* ; dans la seconde, à la découverte des *faits* ; dans la troisième, à la création de *théories* et à la démonstration des *lois* : double progrès qui fait succéder à un faux savoir un savoir vrai, mais partiel, et à celui-ci la science elle-même.<sup>1</sup>

#### 4. Les difficultés rencontrées par la classification tératologique

##### *Le cas des monstres composés*

Qu'en est-il des monstres composés ? Car jusqu'à présent, nous avons plutôt eu en tête comme modèle de classification celle des monstres unitaires. Or dans l'histoire de la pensée des monstres, ce sont plutôt les monstres doubles qui ont frappé l'entendement des hommes, ne serait-ce que parce que certains types sont parfaitement viables. Chez Geoffroy Saint-Hilaire, les monstres doubles, et triples, viennent après les monstres unitaires dans la classification. Il ne faut pas se méprendre sur la portée de cette place. On serait tenté d'établir le parallèle suivant : de même que les monstres unitaires parasites sont plus anomaux que les monstres unitaires omphalotes et viennent, de ce fait, dans la classification après eux, de même les monstres doubles viendraient après les monstres unitaires parce qu'ils seraient plus anomaux qu'eux. Ce parallèle est-il légitime ? « Les monstres composés doivent-ils être considérés comme plus anomaux que les monstres unitaires, en d'autres termes, comme éloignés du type régulier par des déviations plus complexes et surtout plus graves ? »<sup>2</sup> Le problème est le suivant : comment considérer un monstre double parfaitement viable, à l'organisation complexe, comme plus anomal que les monstres unitaires omphalotes et parasites ? Si on le considère comme plus anomal, ce serait alors qu'on le fait dériver d'un même type commun que les monstres unitaires. Or ceci est très discutable. Si on fait dériver les monstres composés du même type commun, alors on les qualifie de *monstres par excès*. Or que nous dit l'observation ? Ceci : que dans les cas d'anomalies par augmentation numérique, la partie surnuméraire est « intimement fondu dans l'organisation du sujet qui la présente » en sorte que celui-ci continue à être un seul et même individu.

Au contraire, dans les cas même les plus simples de monstruosité composées, la partie surnuméraire, très complexe, très importante, n'est réellement point fondue dans l'organisation du sujet qui la présente ; elle conserve une spécialité d'existence, une individualité très marquée, et cela tout à la fois sous les rapports anatomiques et

<sup>1</sup> HGRO, *op. cit.*, pp. 122-123.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 11.

Figure 1 : Ectopage ; figure 2 : Pygopage ; figure 3 : Xiphopage  
Trois exemples de monstres doubles autositaires

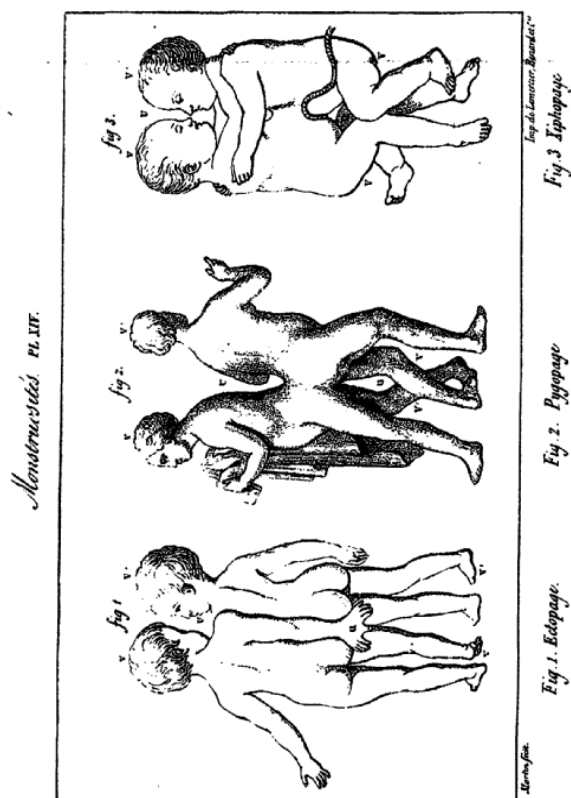


Figure 1 : Hétéropage ; figures 2 et 3 : Hétérodyme ; figures 4, 5, 6 : Hétérodèlphes  
Trois exemples de monstres doubles parasites



physiologiques ; elle représente par conséquent, non une simple partie de l'individu principal, mais un individu distinct, bien que très incomplet.<sup>1</sup>

La conséquence de ces observations est que les monstres composés ne peuvent pas avoir pour type régulier par rapport à quoi leur degré d'anomalité est mesuré celui des monstres unitaires. Leur type normal est le type composé de deux ou trois individus normaux. Dans ces conditions, les monstres composés ne sont pas plus anomaux que les monstres unitaires, parce qu'ils n'ont tout simplement pas les mêmes types normaux avec qui ils entrent en comparaison<sup>2</sup>.

Bref, les monstres unitaires et composés forment deux séries parallèles, et il ne faudrait surtout pas comprendre par le fait que la série des monstres composés vienne après celle des monstres unitaires que la première découle de la seconde. Ce parallélisme est « le véritable rapport des monstres doubles et des monstres unitaires : l'une et l'autre série sont, à leur origine, *également* rapprochées, à leur terminaison, *également* éloignées du type normal »<sup>3</sup>. Pourquoi alors adopter un ordre d'exposition où les monstres composés viennent après les monstres unitaires ? La première réponse est qu'il s'agit justement d'un ordre d'exposition qui cherche à être détaillée.

Mais dans une exposition détaillée, il faut de toute nécessité prendre les séries une à une, les placer l'une après l'autre, et pour ainsi dire les superposer ; et de là la rencontre des premiers genres de la seconde série avec les derniers genres de la première.<sup>4</sup>

Mais cet ordre d'exposition est aussi un ordre rationnel, puisqu'il est celui de l'analyse : nous devons connaître les éléments pour pouvoir étudier les anomalies qui en sont composées. Or les éléments des monstres composés sont les monstres unitaires. Rappelons en effet que « tout monstre double peut être considéré comme résultant de l'*association d'un monstre autosite*, dans le premier cas, avec un *autre autosite* ; dans le second, avec un *omphalosite* ; dans le troisième, avec un *parasite* »<sup>5</sup>. Par ailleurs, il est d'une plus grande convenance logique que les monstres unitaires suivent immédiatement les hémitéries qui concernent également un seul individu.

Je continuerai néanmoins à placer les monstres unitaires avant les monstres doubles. C'est tout à la fois l'ordre le plus favorable à l'étude et le plus naturel ; le plus favorable à l'étude, puisque l'histoire des monstres doubles peut se déduire en très grande partie de l'histoire des monstres unitaires ; le plus naturel, les monstres unitaires ne pouvant être séparés des êtres anomaux des trois premiers embranchements, dont le type est également unitaire, par les monstres doubles, dont le type est représenté par deux individus.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 8.

<sup>2</sup> « Il n'est pas besoin de développer davantage ces considérations très simples et fondées sur des faits généralement connus, pour reconnaître que l'ensemble des monstres composés n'est réellement ni plus ni moins anormal que l'ensemble des monstres unitaires » ; « la série des monstres doubles n'est réellement ni inférieure ni supérieure en anomalie à celle des monstres unitaires » ; « les monstres unitaires, doubles, triples forment trois séries partant parallèlement chacune de leur type spécial, et s'en éloignant peu à peu par une suite de modifications et de dégradations analogues », *ibid.*, III, respectivement p. 13, p. 14 et p. 16.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III, p. 15, nous soulignons.

<sup>4</sup> *Ibid.*, III, p. 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*, III, p. 14.

<sup>6</sup> *Ibid.*, III, p. 15.

Le souci de lier les faits les uns aux autres de façon naturelle, c'est-à-dire selon la marche naturelle de la raison – marche analytique comme on le sait désormais – conduit à faire de l'ordonnement même un moyen heuristique à part entière. Il ne s'agit pas, en ordonnant les faits, de les exposer de manière rationnelle afin que l'on puisse s'y retrouver, c'est déjà en soi une tentative d'élucidation des faits non encore élucidée ; en d'autres termes l'ordonnement des faits scientifiques ne vient pas après leur connaissance, mais participe pleinement de cet acte même.

Ainsi, dans l'enchaînement naturel des faits, acquérir des notions exactes sur un groupe d'anomalies, c'est déjà commencer l'étude du groupe suivant, et les recherches à faire se réduisent presque toujours par l'analyse à une application plus ou moins facile des recherches déjà faites.<sup>1</sup>

### *Quel statut pour le type commun ?*

La discussion sur les monstres doubles nous fait voir que la classification des monstres est ordonnée à partir d'un type commun normal et régulier, que Geoffroy Saint-Hilaire nomme aussi type spécifique. Nous avons pu constater que le choix de ce type commun est essentiel pour construire une classification. Il est temps désormais de nous confronter à une question déjà rencontrée : quel est son statut épistémologique et ontologique ? D'un point de vue épistémologique, le type commun est d'abord un principe sur lequel se base la classification, puisque l'ordre classificateur est d'aller du plus proche au plus éloigné du type commun. Il est aussi un principe *générateur* dans la mesure où les monstres *dérivent* de lui. En effet, les causes accidentelles viennent perturber la formation et le développement normal – il y a *dérive* parce qu'il y a déviation. Le monstre est un être qui a dérivé du type normal comme un navire dérive de la bonne route. Quant au statut ontologique du type normal, Geoffroy Saint-Hilaire ne s'y étend pas : il est scientifique, non philosophe, et sans doute considère-t-il cette discussion comme relevant de la métaphysique. Mais elle a la plus grande importance, car du statut ontologique du type commun découle directement le statut même du monstre.

Geoffroy Saint-Hilaire remarque qu'il n'y a pas un seul être vivant qui puisse correspondre parfaitement au type commun, c'est-à-dire qui puisse prétendre l'incarner, cela parce que chaque être est singulier. « Dix, cent, mille individus, ne sont toujours que des individus ; non l'espèce, non le *type* »<sup>2</sup>. A ce titre, par son existence et son être même, il s'écarte du type commun. Les variations considérées comme les différences que chaque individu singulier porte sont « excessivement communes »<sup>3</sup>. Le type commun, de ce point de vue, est une abstraction, une vue de l'esprit ; il est « une première et nécessaire abstraction de notre esprit, qui le voit partout, quand, pour nos sens, il peut n'être nulle part réalisé »<sup>4</sup>. La

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, III, p. 15.

<sup>2</sup> *HGRO*, *op. cit.*, p. 363.

<sup>3</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 350.

<sup>4</sup> *HGRO*, *op. cit.*, p. 364.

question est de savoir comment cette vue peut venir à l'esprit. En effet, il y a comme un renversement des valeurs : le monstre n'est pas si rare qu'on veuille bien le penser, tandis qu'il est plutôt exceptionnel de trouver un être singulier qui soit comme l'épuration de l'espèce à laquelle il appartient, qui réalise dans son être même le type commun. En d'autres termes, il est sans doute impossible que l'être singulier puisse incarner dans sa singularité même la généralité de l'espèce. Dit autrement, le type commun ne peut être assimilable à un *type exemplaire* qui serait un type commun *incarné*, un type qu'un individu réel et singulier « exemplarifie ». Entre le type commun et le type exemplaire, il y a tout l'écart qui sépare l'abstraction de l'exemple, la vue de l'esprit de l'existence réelle.

Les anatomistes même les plus novices savent combien il est rare, pour ne pas dire plus, de trouver dans l'espèce humaine un sujet exempt de toute variété dans la distribution de ses vaisseaux ; et il en est exactement ainsi des animaux domestiques, soumis, comme l'homme, à l'influence de tant de causes modificatrices. Chez les animaux sauvages eux-mêmes, les anomalies sont encore, sinon aussi communes, du moins très fréquentes ; et c'est un fait qu'il importe d'autant plus de rappeler, que les zootomistes n'en ont jusqu'à présent tenu presque aucun compte. Chaque jour encore on les voit s'autoriser de l'examen d'un seul individu, soit pour déterminer les caractères anatomiques de l'espèce, soit même pour nier comme erronés et faux les résultats des observations faites antérieurement sur d'autres individus.<sup>1</sup>

La singularité, du point de vue du type commun, constitue déjà un écart. Il est clair qu'ici c'est la singularité biologique que nous cherchons à penser – une singularité toutefois originale dans la mesure où elle se saisit sur le fond d'une communauté de caractéristiques avec d'autres êtres. Qu'est-ce que le type commun ? C'est l'ensemble de ces caractéristiques communes aux individus abstraction faite de leurs différences qui fondent leur singularité. Or, en faisant abstraction des différences, nous faisons abstraction de ce qui justement fait *exister* les individus. Passer à l'existence, c'est manifester une singularité qui se marque dans l'écart avec le type commun. Cela veut-il dire, dans un passage à la limite que Diderot franchira, que tous les vivants, dans la mesure où ils sont des êtres singuliers, sont à quelque titre que ce soit monstrueux ? Non pas, car les anomalies au sens propre du terme ne sont pas des déviations légères. A ce titre, elles restent « une rare exception par rapport aux conditions normales du type spécifique »<sup>2</sup>. Ce qui est commun et même nécessaire, ce sont les différences singulières que le passage à l'existence entraîne ; ce qui est rare, voire exceptionnel, ce sont les anomalies graves qui dévient fortement des conditions normales d'existence en sorte que l'être singulier qui les porte se singularise par rapport à toutes les autres singularités – le monstre est une singularité « au carré » pour ainsi dire, puisqu'elle est une singularité au sein des singularités, elle est une singularité en comparaison de laquelle s'effacent les caractères différenciant des autres singularités pour que n'apparaissent plus que ce qui les rassemble et les spécifie.

Si le type commun est une abstraction au double sens de ce qui n'existe pas et de ce qui est abstrait des êtres singuliers, la question de son statut se repose. Est-il un modèle ? S'il est un modèle, quel est son degré de réalité ? Est-il quelque chose comme une Idée

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 350.

<sup>2</sup> *Ibid.*, III, p. 350.



platonicienne ? Il n'est pas certain que Geoffroy Saint-Hilaire cherche à mettre en évidence le caractère idéal du type commun. Cela signifierait alors que chaque être vivant, de par sa singularité, manquerait quelque chose de sa perfection essentielle. Or Geoffroy Saint-Hilaire nous apprend que la production du vivant est dans les faits une production de variétés, c'est-à-dire de singularités qui, du moment qu'elles sont, réalisent une organisation parfaite et harmonieuse. Le type commun n'est pas un modèle ni une Idée ; il serait plutôt un référent, c'est-à-dire un instrument de la raison au moyen duquel il est possible d'organiser les êtres vivants indépendamment de leur singularité. Ce référent, nous pourrions parfaitement le comprendre comme une idée régulatrice de la raison. Mais les choses ne sont pas aussi simples que cette présentation semble l'induire. Peut-on tenir jusqu'au bout l'hypothèse selon laquelle le type commun est une idée régulatrice ? Et peut-on rejeter tout « platonisme » dans cette notion de type commun telle que Geoffroy Saint-Hilaire la conçoit ? Cette discussion est importante, car, comme nous l'avons dit, elle a des conséquences sur le statut du monstre.

Pour pouvoir l'entamer sur des bases solides, il nous faut citer le texte le plus précis et le plus complet sur l'idée d'un type commun, qui se trouve dans l'*Histoire naturelle générale des règnes organiques* :

Dix, cent, mille individus, ne sont toujours que des individus ; non l'espèce, non le *type*. Et de quel intérêt sont pour la science des individus ? Que lui importerait, si l'on ne devait aller au-delà, leur existence d'un instant sur un point de l'espace ?

Mais, où nos yeux ne voient que des individus, notre esprit sait voir le *type* ; dans leur existence éphémère, il aperçoit l'espèce elle-même, l'une des *unités* permanentes *de la nature*, comme l'a si bien dit Buffon. C'est un mot de l'histoire de la création qui en fait deviner la page. (...)

Et [le naturaliste] ne se laisse pas non plus effrayer par la multitude des notions particulières qu'il lui faut trop souvent recueillir pour la solution d'une seule question. En est-il de plus simple, en apparence, que celle-ci : décrire telle veine chez l'homme ? Ou cette autre : déterminer combien de fois le pouls bat par minute dans l'état normal de telle espèce ? Et cependant, que d'observations anatomiques, d'observations et même d'expériences physiologiques, ont été ici nécessaires pour donner la notion vraie du *type* autour duquel oscillent, pour ainsi dire, toutes les variations individuelles ! Il en est de même, à plus forte raison, lorsqu'il s'agit de déterminer, en botanique ou en zoologie, les caractères d'une espèce. Les connaîtra-t-on sûrement et exactement, s'ils n'ont pas été étudiés chez des sujets jeunes, d'âge moyen, vieux, pris dans différentes saisons, sur des sols variés, sous des latitudes et à des altitudes diverses ? Encore ici, il faut s'élever par la comparaison d'un nombre suffisant d'individus à la connaissance du *type* ; de ce *type* qu'ils représentent tous ensemble, et que pas un peut-être, dans toute la nature, ne montre en lui seul ; de ce *type* qui est, par conséquent, au seuil même de la science, une première et nécessaire abstraction de notre esprit, qui le voit partout, quand, pour nos sens, il ne peut être nulle part réalisé.

Observons donc ; multiplions les observations, mais ne nous y tenons pas. Voir n'est pas savoir. Il faut le travail de l'esprit en même temps que celui des sens, pour les diriger, en corriger les erreurs, et dégager le résultat vrai, le *fait réel*, du résultat, du *fait apparent* ; il le faut aussi, et encore dès l'origine, pour substituer au *fait réel*, *mais brut*, le *fait scientifique*.

J'avais dit plus haut<sup>1</sup>, montrant la nécessité du raisonnement en Histoire naturelle :

Après l'observation, quand nous avons établi les faits, posé les prémisses, notre esprit doit intervenir pour tirer les conséquences, pour généraliser, pour expliquer. A lui la découverte des lois, la recherche profonde des causes.

---

<sup>1</sup> Au livre II chap. III.

Énoncé vrai, mais incomplet. C'est partout et toujours, c'est dès le commencement de la science, on le voit maintenant, que doit intervenir notre esprit ; non seulement après l'observation, pour conclure, pour édifier ; mais aussi, *pendant* l'observation elle-même, pour jeter, avec elle, les fondements de l'édifice qu'il devra ensuite élever par ses propres forces.<sup>1</sup>

Deux remarques préliminaires doivent être faites. Tout d'abord, l'idée de type commun, ou de type, est introduite dans le cadre d'une discussion et d'une réflexion plus générale sur la généralisation en science naturelle. Comment est-il possible d'aboutir à des conclusions générales alors que nous n'avons affaire qu'à des faits singuliers, alors que l'observation, nécessaire, ne nous montre que des individus ? Geoffroy Saint-Hilaire justifie l'usage du raisonnement. Les idées générales en science naturelle ne peuvent s'atteindre que par l'usage de l'esprit, et non des sens, et cet usage n'intervient pas après l'observation, après la collection des faits individués, mais pendant l'observation. Observer en science est déjà un processus du raisonnement ; l'observation est déjà innervée par le raisonnement, par les idées générales de l'esprit, déjà orientée par elles ; l'objectivité n'est donc pas de se tenir aux faits bruts, de se mettre à la leçon des faits ; elle est dans l'anticipation de ce que ces faits peuvent apporter aux raisonnements déjà entrepris ; pour le dire en une formule plus lapidaire, l'esprit précède les sens. C'est dans ce contexte que la notion de type apparaît : elle n'est pas le résultat direct de l'observation, mais une élaboration de l'esprit qui ensuite se confronte aux faits.

Notre seconde remarque concerne un point de vocabulaire. Au début de l'extrait que nous citons, le terme de type est conjoint à celui d'espèce : « Dix, cent, mille individus, ne sont toujours que des individus ; non l'espèce, non le type », « mais, où nos yeux ne voient que des individus, notre esprit sait voir le type ; dans leur existence éphémère, il aperçoit l'espèce elle-même ». Ce rapprochement est-il accidentel ? Il nous semble que sa répétition nous interdit de le penser. Quel est donc le rapport entre l'idée d'espèce et l'idée de type ? Faut-il voir entre les deux termes un simple rapport de synonymie ? Mais, plus loin, Geoffroy Saint-Hilaire prend l'exemple de la veine ou du pouls pour envisager l'idée de type. Cette dernière nous paraît donc d'une extension plus générale que celle d'espèce. Nous avons dit que le contexte est celui d'une interrogation sur la possibilité et le statut de la généralité en science naturelle qui n'a affaire qu'à des individus. Le type, c'est la généralité précisément dégagée à partir des individus concrets, c'est-à-dire c'est leur être *en idée* abstraction faite de l'*existence*. Toutefois, l'exemple du pouls obscurcit par un certain côté l'idée de type. Car se demander combien de fois par minute bat le pouls dans l'état normal de telle espèce, c'est faire glisser la notion de type vers celle de norme. Le type a-t-il une fonction normative ? Décrit-il ce qui doit être ? Mais un individu qui réalise ce qui doit être est un individu qui n'existe pas ! Ce qu'apporte l'existence est la variation, une variation qui se mesure en fonction des autres individus, mais aussi en fonction d'un point fixe grâce auquel on peut parler de variation. On peut comprendre ce point fixe comme ce qui nous éclaire sur la

---

<sup>1</sup> HGRO, *op. cit.*, pp. 363-365.

*distribution* des individus, autrement dit sur la nature et le statut des variations et différences qu'ils présentent, et non comme une norme qui dit ce qui doit être. L'idée de type assure l'*objectivité* à l'*idée* d'espèce. La question désormais est de savoir quelle est la nature de ce point fixe, de ce type qui permet de saisir dans les individus des traits généraux, des structures communes par-delà les différences individuelles.

Or faire l'hypothèse que le type commun est une idée régulatrice de la raison – ou de l'esprit dans le vocabulaire de Geoffroy Saint-Hilaire – offre l'avantage de rendre la question de la nature, ou de la réalité, du type commun comme n'ayant pas de sens. Lorsque Kant cherche à préciser ce que peut une théologie transcendante par rapport à l'idée transcendante d'un être suprême, il prend bien soin de spécifier ceci :

Demande-t-on, *en second lieu*, si cet être est une substance, une substance de la plus haute réalité, une substance nécessaire, etc. ? Je réponds que *cette question-là n'a pas de sens*. En effet, toutes les catégories au moyen desquelles je cherche à me faire le concept d'un objet de ce genre n'ont d'autre usage qu'un usage empirique et perdent toute signification quand on ne les applique pas à des objets de l'expérience possible, c'est-à-dire au monde sensible.<sup>1</sup>

Poser la question de la réalité de l'objet de l'idée transcendante, c'est sortir des bornes assignées à la connaissance et faire un usage transcendant de cette idée<sup>2</sup>. Or seules les catégories de l'entendement se rapportent à l'expérience possible, seules elles ont un usage empirique, non les idées de la raison. A quoi donc servent ces dernières si elles ne sont précisément *que des idées* sans possibilité de déterminer un objet ? Chez Kant, les idées ont une utilité subjective, à savoir qu'elles ne servent pas à étendre les connaissances objectives, mais sont une maxime pour la raison qui ne s'occupe que d'elle-même<sup>3</sup>. Mais si elles ont une fonction de maxime pour la raison, c'est qu'elles dessinent comme une direction qui organise l'unité des connaissances de l'entendement, elles conduisent la raison à rechercher une *unité systématique* dans ce que l'entendement par lui-même établit sans qu'il ait lui-même le soupçon d'une telle unité.

La raison n'a donc proprement pour objet que l'entendement et son emploi conforme à une fin ; et, de même que celui-ci relie par des concepts le divers dans l'objet, de même celle-là, de son côté, relie par des idées le divers des concepts, en proposant une certaine unité collective pour but aux actes de l'entendement qui, sans cela, n'aurait à s'occuper que de l'unité distributive. (...)

Si nous jetons un coup d'œil sur l'ensemble des connaissances de notre entendement, nous trouvons que la part qu'y a proprement la raison ou ce qu'elle cherche à constituer, c'est le *systématique* de la connaissance, c'est-à-dire son enchaînement en vertu d'un principe.<sup>4</sup>

Dès lors que les idées transcendantales ne se rapportent pas à des objets de l'expérience sensible, mais se rapportent à la *totalité* des actes de l'entendement comme ce

<sup>1</sup> *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, quadrige / PUF, 1997, p. 481.

<sup>2</sup> Sur la différence entre le transcendantal et le transcendant, cf. *ibid.*, pp. 252-253.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 472-473.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 453 et p. 454 ; cf. aussi p. 256 : « Si nous disons de l'entendement qu'il est le pouvoir de ramener les phénomènes à l'unité au moyen de règles, il faut dire de la raison qu'elle est la faculté de ramener à l'unité les règles de l'entendement au moyen de principes. Elle ne se rapporte donc jamais immédiatement ni à l'expérience ni à un objet quelconque, mais à l'entendement, afin de procurer *a priori* et par concepts aux connaissances variées de cette faculté une unité qu'on peut appeler rationnelle et qui est entièrement différente de celle que l'entendement peut fournir ».

vers quoi ils doivent tendre, elles sont des *principes régulateurs*, c'est-à-dire des principes permettant le plus grand usage possible et de la raison et de l'entendement. Faire *comme si* l'âme était une substance simple et subsistant avec l'identité personnelle, faire *comme si* la série des phénomènes était en soi infinie et en même temps provenait d'un commencement dont les conditions sortent des conditions phénoménales, faire enfin *comme si* les liaisons du monde « étaient sorties d'un être unique embrassant tout, comme d'une cause suprême et parfaitement suffisante »<sup>1</sup>, c'est se donner les moyens d'unifier, c'est-à-dire d'enchaîner comme il se doit, les objets de l'expérience. Aussi les idées transcendantales, pour être régulatrices, *dirigent* les connaissances de l'entendement vers la systématique et l'unité en faisant en sorte que l'entendement étudie la nature *comme si*, « partout, s'y trouvait à l'infini une unité systématique et finale dans la plus grande variété possible »<sup>2</sup>.

Trouve-t-on trace de cette fonction régulatrice dans l'idée du type commun ? La première chose à remarquer est que Kant lui-même, pour mettre en évidence cette quête d'unité systématique, prend l'exemple de l'espèce et du genre. Les notions classificatrices manifestent, de façon plus ou moins implicite – voire même sans que les philosophes ne se l'avouent à eux-mêmes<sup>3</sup> – ce travail d'unification systématique « de tous les concepts empiriques possibles »<sup>4</sup>. Déceler dans la diversité des êtres vivants des espèces, des genres, des classes, c'est soupçonner dans la nature même ce travail vers l'unité. Or si l'on ne suppose pas cette unité, si l'on ne fait pas comme si la nature tendait à l'unité systématique de tous nos concepts en tendant elle-même vers l'unité, ce sont les concepts mêmes d'espèce et de genre – concepts aussi bien taxinomiques que logiques – qui sont frappés d'impossibilité. Cela débouche sur une conséquence encore plus grave : à l'impossibilité même du travail de l'entendement qui ne manie que de tels concepts et pas d'autres, en sorte que toute connaissance scientifique se trouve empêchée. Cela aboutit à ceci : sans les idées transcendantales comme principes régulateurs de la raison, la connaissance de l'expérience sensible prise en charge par l'entendement est impossible. Autrement dit, les principes transcendants, ou les lois transcendants, ne découlent pas des connaissances et des principes empiriques, elles ne viennent pas *après* les systèmes de connaissance ; tout au contraire, elles produisent ce qu'il y a de systématique dans la connaissance de la nature ; elles sont, en tant que l'unité rationnelle est admise *a priori* comme nécessaire, admises elles-mêmes *a priori* comme nécessaires.

S'il y avait, entre les phénomènes qui se présentent à nous, une diversité si grande – je ne dis pas quant à la forme (car en cela ils peuvent se ressembler), mais quant au contenu, c'est-à-dire quant à la diversité des êtres existants – que l'entendement humain le plus pénétrant ne pût trouver, en les comparant les uns aux autres, la moindre ressemblance entre eux (c'est là un cas qu'on peut bien concevoir), il n'y aurait plus alors place pour la loi logique des espèces, il n'y aurait même plus de concept de genre ou de concept général, par conséquent plus

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 476.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 483.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 457.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 457.

d'entendement, puisque celui-ci n'a affaire qu'à de tels concepts. Le principe logique des genres suppose donc un principe transcendantal pour pouvoir être appliqué à la nature (et ici, par ce mot, j'entends seulement les objets qui nous sont donnés).<sup>1</sup>

Or nous avons vu justement que la notion de type chez Geoffroy Saint-Hilaire était accouplée à l'idée d'espèce, comme si nous ne pouvions pas penser la seconde sans le premier, comme si la science naturelle réclamait la supposition préalable du type pour pouvoir ensuite généraliser et systématiser les connaissances à partir des faits individuels. Nous pouvons interpréter, dans un sens fort, la présence du type comme la condition même de possibilité de la science biologique, puisque c'est « au seuil même de la science » ou « dès le commencement même de la science »<sup>2</sup> que notre esprit doit postuler le type commun pour pouvoir connaître d'une part et établir la systématisme de ses connaissances d'autre part. Or n'est-ce pas voir là le propre même d'une idée régulatrice ? Par ailleurs, le type commun a pour fonction de ramener à l'unité – Geoffroy Saint-Hilaire citant Buffon parle des unités permanentes de la nature – le divers des productions de la nature. Il est vrai toutefois que nous prenons ici nos libertés avec les thèses kantienne proprement dite, puisque l'idée transcendantale de la raison pure ne ramène pas le divers des objets à l'unité, mais le divers des concepts de l'entendement à l'unité. C'est parce que l'idée du type commun a pour ainsi dire *directement* affaire aux individus, et non aux seuls concepts de l'entendement, que son usage comme simple et pure idée régulatrice est ambigu.

En termes kantien, les principes régulateurs de la raison appellent à faire de celle-ci un usage *hypothétique*, où l'unité ainsi que les règles par elle établies ne sont que problématiques<sup>3</sup>. Ils ne font que dessiner une direction, une voie dans laquelle l'entendement est commandé de s'engager par la raison s'il veut, en quelque sorte, « finir » le travail qu'il a entrepris. Ce commandement ne lui vient pas de la nature des objets qu'il examine, mais lui vient des principes *a priori* nécessaires de la raison. Le problème du type commun est qu'il est une *abstraction* de notre esprit, cette abstraction fût-elle première et nécessaire. L'ambiguïté réside dans cette idée d'abstraction. Certes, elle est nécessaire et première, ce qui nous a fait dire qu'elle pouvait être assimilée à la condition de possibilité de la science naturelle et qu'elle pouvait avoir la fonction de diriger et unifier les connaissances. Mais d'où le type commun est-il abstrait sinon des individus ? C'est en comparant les individus que nous nous élevons à l'idée de type commun. N'avons-nous pas affaire à une induction empiriste ? Or les idées transcendantales comme principes régulateurs sont *a priori*. Le problème semble que l'idée de type commun est le *résultat* d'une comparaison entre les individus loin d'être, à

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 457-458.

<sup>2</sup> Geoffroy Saint-Hilaire, *HGRO*, *op. cit.*, p. 364 et p. 365.

<sup>3</sup> « L'usage hypothétique de la raison a donc pour objet l'unité systématique des connaissances de l'entendement, et cette unité est la  *pierre de touche de la vérité*  des règles. Réciproquement, l'unité systématique (comme simple idée) n'est uniquement qu'une unité  *projetée*  que l'on doit regarder non pas comme donnée, mais comme problématique et qui sert à trouver un principe au divers et à l'usage particulier de l'entendement et, par là, à diriger ce dernier vers les cas qui ne sont pas donnés et à le faire s'accorder avec lui-même », Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 455.

l'inverse, la condition même de toute comparaison entre individus. Si nous les comparons, c'est parce que nous faisons la présupposition *a priori* et rationnelle qu'ils se ressemblent, et non parce que nous faisons le *constat* qu'ils se ressemblent – la ressemblance en effet qu'il s'agit n'est pas celle de la forme, mais du contenu. Cette ambiguïté inhérente à l'abstraction – ambiguïté seulement du point de vue kantien que nous avons adopté pour déterminer le statut du type commun – a pour conséquence de jeter le soupçon sur l'usage de l'esprit. Nous avons dit que les idées régulatrices supposaient un usage hypothétique de la raison. Est-ce le cas ici lorsque l'esprit s'empare de l'idée du type commun ?

I. Geoffroy Saint-Hilaire sait gré à son père de n'avoir pas seulement eu le *pressentiment* du type commun, de n'en avoir pas eu la vague idée, mais d'avoir cherché à le démontrer scientifiquement. Cela signifie concrètement que cette idée lui a servi de fil d'Ariane, de fil conducteur dans ses recherches, bref qu'elle fut une direction de recherche dans laquelle unifier les résultats de ses découvertes et expériences ; mais aussi *de faire l'épreuve de son objectivité* par des essais et des expériences limites comme celles des monstres. L'usage de la raison n'est alors plus hypothétique, mais cherche à être *apodictique* en ce sens qu'elle veut donner à l'idée de type commun le statut d'une généralité certaine en soi et donnée. En d'autres termes, elle vise à constituer le type commun en un *objet* d'expérience. Là est sans nul doute le plus grand obstacle à une interprétation kantienne du type commun comme idée transcendante régulatrice de la raison pure. Car cet usage apodictique de la raison quant à la notion du type commun a pour effet de *la réaliser*. Le type commun n'est plus un *être en idée*, mais un *être de nature*. Or, selon Kant, c'est avoir un usage empirique des principes transcendants, sortir alors des bornes de la connaissance et sombrer dans la dialectique transcendante. Mais que faut-il entendre par un être de nature ? Faut-il voir dans les usages qu'en font les Geoffroy Saint-Hilaire une substantialisation du type commun ?

La difficulté réside dans le fait que l'idée de type commun peut s'accroître de deux manières différentes. Si elle est abstraite des individus, c'est avant tout pour donner une réalité objective à la notion d'espèce, de sorte qu'il y a des types communs qui sont des unités permanentes de la nature. On peut donc mettre l'accent sur la pluralité des types communs : ils sont aussi nombreux qu'il y a d'espèces et représentent les archétypes des individus réels et concrets. Réciproquement, les individus sont dits appartenir à la même espèce lorsqu'ils participent du même archétype.

Encore ici, il faut s'élever par la comparaison d'un nombre suffisant d'individus à la connaissance du *type* ; de ce type qu'ils représentent tous ensemble, et que pas un peut-être, dans toute la nature, ne montre en lui seul ; de ce type qui est, par conséquent, au seuil même de la science, une première et nécessaire abstraction de notre esprit, qui le voit partout, quand, pour nos sens, il peut n'être nulle part réalisé.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Geoffroy Saint-Hilaire, *HGRO*, *op. cit.*, p. 364.

Plutôt que kantien, nous sommes dans un monde platonicien. Les individus ne réalisent qu'imparfaitement l'archétype qui est une réalité supérieure à la réalité sensible en ce qu'elle ne peut être appréhendée par les sens, mais seulement par l'esprit. Le type commun ressemble à l'Idée platonicienne par son statut ontologique d'être imminent qui dépasse les réalités sensibles des individus. Il y a bien une tentation platonicienne de la part de Geoffroy Saint-Hilaire incontestablement, même si, par ailleurs, et comme nous l'avons déjà noté, l'étude des monstruosité le rend sensible à une certaine perfection et harmonie des individus. Que ceux-ci ne réalisent pas concrètement l'archétype ne signifie pas qu'ils manquent de perfection. Si l'archétype est une réalité supérieure en ce qu'elle ne peut être saisie que par l'esprit, elle ne conduit nullement à considérer les individus comme des *moindres êtres*. Reste que si postuler une pluralité de types communs permet la spécification, cela maintient également une certaine diversité. Ne peut-on à leur tour ramener les types communs à un type commun ? Or c'est peut-être bien dans cette version hardie du type commun qu'est allé E. Geoffroy Saint-Hilaire : réduire la diversité des espèces, qui avaient réduites déjà la diversité des individus, à des genres, puis des classes, pour arriver à l'idée que la nature travaille avec les mêmes éléments et les mêmes connexions. Le type commun ainsi compris ne peut-il pas se ramener à une idée régulatrice, c'est-à-dire à une idée qui permet à l'entendement de se guider à travers la diversité des espèces (qui ne sont déjà plus des objets de l'expérience sensible, mais des constructions de l'esprit) et de viser une unité systématique ? Le problème est qu'il n'est pas sûr du tout que les Geoffroy Saint-Hilaire soient prêts à faire *comme si* la nature travaillait selon l'unité du type commun, soient prêts à faire du type commun un être en idée et non un être en nature.

### ***La tératologie : une disparition du monstre ?***

Il ne suffit pas de se donner le type commun pour pouvoir penser le monstre de manière scientifique. L'autre condition pour qu'une tératologie soit possible est bien évidemment que des monstruosité nous soient données. Cette condition, dans sa formulation même, semble une lapalissade tant il est vrai que, lorsqu'une monstruosité apparaît, elle est immédiatement reconnue comme telle. Seulement les choses ne sont pas aussi simples qu'elles en ont l'air. D'abord, nous l'avons vu, ce qui est donné à la conscience n'est pas la monstruosité, mais le monstrueux ; l'évidence c'est le monstrueux, qui s'expérimente dans le sentiment de l'effroi et de la tentation. Celui qui s'est quelque peu penché sur le phénomène monstrueux remarque l'ambivalence de notre rapport à lui : fascination et répulsion, horreur et séduction, on détourne le regard qui pourtant y revient sans cesse. C'est pourquoi le tératologue doit chercher à neutraliser les effets du monstrueux pour pouvoir atteindre son objet même : il doit faire en sorte que le monstre n'apparaisse plus comme monstrueux pour qu'apparaisse la monstruosité. Le tératologue n'a pas la prétention de sortir du domaine du visible, lui qui fait de l'observation le point de départ de sa science et qui définit la monstruosité comme, entre autres, une déviation *apparente à l'extérieur*. Mais l'évidence

auquel il a accès n'est plus l'évidence immédiate de la conscience commune ; et cette évidence nécessite une conversion du regard. L'évidence monstrueuse est trompeuse pour le tératologue car elle fait signe vers le désordre, le chaos, l'irrégulier, tandis qu'il décèle dans la monstruosité de l'ordre et du régulier. Il n'empêche que le point de départ est le même : la visibilité du monstre ; ce qui change en revanche est le regard porté sur lui. Chez les Geoffroy Saint-Hilaire, comme dans la conscience commune, le caractère distinctif est un caractère visible, de monstration. Le regard du badaud sur le monstre est un regard fondamentalement *érotique*, qui a le sentiment confus d'un interdit franchi, ce qui provoque cette séduction et cet attrait au milieu de l'effroi. Le regard du scientifique est un regard qui cherche à identifier le genre auquel la monstruosité appartient, c'est un regard « préformé » à la classification car déjà guidé par elle. Le regard se fait analytique car le sujet monstrueux disparaît au profit d'un exemplaire d'un genre, d'une famille, d'un ordre. Il décrypte dans l'apparence monstrueuse les indices des modifications internes qui ont produit une structure organique organisée et ordonnée<sup>1</sup>. Il voit dans le monstre réalisées les conditions optimales de toute classification, puisque la forme extérieure lui révèle la structure interne – à condition que ce regard se soit éduqué pour lever toutes les équivoques des signes.

On a vu que chacun de ces ordres [ceux des monstruosités] est caractérisé tout à la fois, extérieurement, par une différence remarquable de forme, intérieurement, par une organisation très différente aussi. Comme dans les méthodes naturelles des zoologistes et des botanistes, les conditions extérieures des êtres que renferme chaque groupe, et leurs modifications internes, sont donc parfaitement corrélatives, d'où la possibilité que les unes, apparentes et faciles à observer, deviennent les indices certains des autres, et les révèlent sans le secours de l'analyse anatomique.<sup>2</sup>

Le regard du scientifique n'est pas celui du badaud qui vient s'amuser à se faire peur dans les fêtes foraines où des monstres s'offrent à eux. Mais ce regard pose problème, car il réussit peut-être trop bien à faire abstraction du monstrueux pour qu'on ne le soupçonne pas de n'en être pas quitte avec lui. Si le monstre présente bel et bien un « ordre également régulier, également soumis à des lois »<sup>3</sup>, comment alors reconnaître qu'il s'agit d'un *autre* ordre ? Force est donc de s'appuyer sur des différences phénoménales : le monstre présente une autre forme. Et cette forme ne peut être autre qu'en référence à un type commun. Mais Geoffroy Saint-Hilaire radicalise sa formulation en 1847 :

La Monstruosité n'est donc pas un désordre aveugle ; ce n'est pas même un autre ordre également régulier : c'est, dans une autre série de faits, l'ordre même que nous admirons dans l'ensemble des espèces animales.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> « Une monstruosité cesse ainsi d'être un fait individuel, qui se borne à parler aux yeux par ce qu'il offre d'observable : nos règles nous la donnent *a priori* tout au contraire existante avec des conditions nécessaires et absolues. Nous la voyons sous le plus haut point de vue dont elle est susceptible ; nous la voyons, dis-je, également capable de tendances à de semblables développements successifs, également douée des mêmes forces d'assimilation ; enfin, également soumise à un ordre invariable dans la production et les relations de ses éléments constitutifs », *Philosophie anatomique. Des monstruosités humaines, op. cit.*, p. 163.

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, II, p. 194.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 18.

<sup>4</sup> *Vie, travaux, op. cit.*, p. 256.



Le problème est le suivant : ne perdons-nous pas le monstre ? Geoffroy Saint-Hilaire dit cependant : « dans une *autre* série de faits ». Comment discriminer qu'un fait appartienne à la série normale ou à la série anormale si de toute façon c'est le même ordre qui se retrouve ?

Mais, dira-t-on, c'est ramener aux considérations communes de l'organisation ; et ne serait-ce pas s'exposer à une contradiction manifeste, que de faire dépendre des mêmes causes tous les développements organiques, et ceux qui donnent des animaux réguliers, et ceux qui dégénèrent en monstruosité ?<sup>1</sup>

Ce paradoxe n'a cessé de courir tout au long de cette étude, et nous y avons répondu par le concept d'accident qui provoque un arrêt de formation ou de développement. Mais ce concept n'intervient que lorsque l'écart est constaté. *Or ce constat ne passe-t-il pas par l'expérience commune du monstrueux ?* Si Geoffroy Saint-Hilaire veut établir que le monstre suit l'ordre même de la nature, s'il veut précisément distinguer le monstrueux de la monstruosité et ne reconnaître que la seconde comme digne d'intérêt scientifique, il y a comme un impensé qui est au départ : il doit partir du monstrueux, c'est-à-dire partir du fait que nous reconnaissons *spontanément* un monstre de ce qui n'en est pas un quand bien même nous ne sommes pas tératologues.

Ainsi l'idée de monstruosité participerait de l'oubli que le tératologue n'en est pas moins un homme *vivant*. Or Geoffroy Saint-Hilaire fait la supposition qu'il est « pure raison, pure machine intellectuelle à constater, à calculer et à rendre des comptes, donc inertes et indifférents à nos occasions de penser : le monstre ce serait seulement l'autre que le même, un ordre autre que l'ordre probable »<sup>2</sup>. Mais avons-nous bien réussi à penser le monstre si nous restons précisément inertes et indifférents à nos occasions de le penser, si nous ne réfléchissons pas au fait que certains êtres vivants nous apparaissent monstrueux ? Car c'est bien parce qu'ils sont apparus tels d'abord aux yeux *non savants* du savant que ce dernier a pu, ensuite, comme savant, les reconduire à des monstruosité, à savoir à un ordre autre. « Ainsi, de l'aveu même du savant, l'anomalie n'est connue de la science que si elle a d'abord été sentie dans la conscience, sous forme d'obstacle à l'exercice des fonctions, sous forme de gêne ou de nocivité. »<sup>3</sup> Il importe d'être sensible à l'*apparition* du monstre, tout en ne sombrant pas dans le merveilleux, le miraculeux, l'irrationnel. Tout le problème est alors de savoir s'il est possible à la pensée d'éclairer par le concept ce *moment sensible* du monstrueux, bref s'il lui est possible de rendre raison de son point de départ à partir duquel elle construit l'idée de monstruosité. Ne lui est-il pas nécessaire de revenir sur l'idée de norme, que les Geoffroy Saint-Hilaire avaient d'abord cherché à neutraliser, considérant qu'elle ne pouvait en aucun cas permettre de construire une réflexion objective sur le monstre ? Nous allons bientôt voir, dans le chapitre suivant, que ce moment normatif est d'autant plus nécessaire qu'I. Geoffroy Saint-Hilaire, malgré ses intentions et ses dires, ne réussit pas à l'évacuer complètement de la tératologie : elle revient en sous-main travailler son

<sup>1</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique. Des monstruosités*, op. cit., p. 105.

<sup>2</sup> Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 171.

<sup>3</sup> Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 84.

discours. Ne pas assumer ce moment normatif est alors d'autant plus dommageable qu'elle expose la tératologie à toute une idéologie scientifique, à laquelle, en retour, elle participe pour ne pas avoir interrogé clairement l'idée de norme<sup>1</sup>.

\* \* \*

Ce que les naturalistes du XVIII<sup>ème</sup> siècle et la tératologie qui se met en place au XIX<sup>ème</sup> siècle nous permettent de saisir, c'est qu'il n'est pas vain de chercher à rendre raison des monstres, car ces derniers, aussi troublants, aussi choquants et aussi mystérieux qu'ils paraissent, n'en parlent pas moins le langage de la nature, que la raison humaine, par les observations, les comparaisons, les expériences réitérées, les classifications, peut pénétrer et comprendre. Autrement dit, ils deviennent des *faits positifs* qui parlent à la raison scientifique. Le grand mérite de Buffon, nous semble-t-il, est qu'il n'a pas minoré que la vue de la nature est toujours une vue *située*, que comprendre la nature en soi, c'est toujours adopter un *point de vue* sur elle. Qualifier certains êtres vivants de monstres, c'est avertir que nous regardons la nature d'un point de vue particulier ; mais cela ne signifie pas qu'en tant que point de vue, il est inadapté. En effet, il paraît être celui qui embrasse à son maximum la nature.

La tératologie retient l'idée que les monstres peuvent faire partie de ces faits de la nature qui rendent ses lois plus intelligibles.

Ce sont autant de moyens d'étude offerts à la faiblesse de notre intelligence, de combinaisons plus simples tenues comme en réserve, pour doter l'Homme de plus de lumières, pour développer progressivement le ressort de sa pensée, et pour le rendre digne enfin de sa plus haute destination ici-bas, celle de connaître et de rendre de moins en moins impénétrable pour son esprit l'action du CREATEUR sur les objets créés.<sup>2</sup>

Il s'agit bien pour les Geoffroy Saint-Hilaire, dès lors qu'ils font œuvre de science, d'épouser le point de vue du Créateur, c'est-à-dire donc d'annuler tout point de vue pour présenter l'ordre objectif de la nature – ordre qui n'est pas donné, mais qui n'est tel que parce qu'il est en train de se faire, qu'il ne cesse pas de se former<sup>3</sup>. Mais alors, la tératologie en

---

<sup>1</sup> Nous sommes donc sur le fond d'accord avec les critiques qui s'attachent à souligner la présence de la valeur, de la norme, de l'appréciation subjective dans la science tératologique; mais nous ne pensons pas que cette présence intervienne essentiellement dans la constitution de la définition de la monstruosité. Nous avons au contraire cherché à montrer que celle-ci tentait précisément de circonscrire objectivement le monstre. C'est ailleurs, comme va s'attacher à le montrer le chapitre suivant, que la norme va jouer.

<sup>2</sup> E. Geoffroy Saint-Hilaire, art. « Monstre », *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>3</sup> Cette idée est clairement affirmée par Serres lorsqu'il en vient à résumer l'opposition entre le système de la préexistence des germes et l'épigenèse : « Il n'y a pas de vraies métamorphoses dans la nature, conclut le système des préexistences ; tout est métamorphose dans les corps organisés, répond l'épigenèse. Entre deux assertions contradictoires, de quel côté se trouve la vérité ? D'une part est la fixité absolue, l'immuabilité, la mort ; de l'autre, le mouvement, le changement, la vie. Repos d'une part, mouvement de l'autre, tel est le contraste de l'ancien et du nouveau testament des sciences naturelles, au point de vue de la science des développements. Si tout préexistait dans l'ancien testament des sciences naturelles, si tout était immuable, si les êtres organisés, considérés à toutes les époques de leur existence, ne différaient que du petit au grand, le repos et l'immuabilité constituaient donc, dans cette manière d'envisager la nature, l'essence de l'animalité. Si au contraire, dans le nouveau testament de ces sciences, rien ne préexiste ; si tout change d'un instant à l'autre ; si des êtres organisés sortent de l'œuf par une série de transformation qui les modifient à toutes les périodes de leur

vient à faire disparaître son objet en examinant comment les monstres continuent à participer à l'ordre de la nature, dans la mesure où elle cherche à annuler le point de vue selon lequel le monstre peut *apparaître*. Certes, l'écart est traité, mais en tant qu'il est le produit de l'accident. C'est pourquoi la tératologie continue au final à supposer d'abord un ordre, quand bien même cet ordre est dynamique, qui précède la considération des monstruosité. Les monstres *ne constituent pas* l'ordre de la nature, ils le confirment.

Mais a-t-on bien compris le sens de l'écart qu'introduisent les monstres quand on le ramène à l'accident ? Si tout est métamorphose et changement, les monstres peuvent-ils encore être renvoyés à de l'accident ? Ne sont-ils pas un élément *essentiel* de cet ordre, ou plutôt essentiel à sa mise en place ? Plutôt que de les comprendre comme un phénomène à la marge, parce que rares, il faudrait renverser la perspective et essayer de voir s'ils ne permettent pas un accès privilégié à la *nature en train de se faire*, car ils *sont* la nature en train de se faire. Pour cela, il faudra assumer que le monstre met en jeu des normes, et comprendre alors ce que la présence des normes implique quant à l'idée de nature. Ne faisons pas mystère de la direction de notre pensée : sous l'idée d'une nature en train de se faire, il s'agit bien de saisir ce qu'il en est de la vie même. Il nous paraît ainsi essentiel de tirer des leçons *métaphysiques* des conclusions élaborées par la tératologie, si nous voulons bien avoir une chance de faire du monstre autre chose qu'un instrument, qui sert à la raison d'élaborer un ordre, mais bien plutôt une matière digne de celle-ci en ce qu'elle l'entraîne à sortir d'elle-même pour se confronter à cet *autre* fondamental qu'est la vie.

---

vie intra et extra-maternelle, on voit donc que le mouvement et le changement sont les conditions fondamentales de la nature organisée », *Anatomie comparée transcendante*, *op. cit.*, pp. 75-76.



## DEUXIEME PARTIE

### LA VIE DES MONSTRES

« Mais, au regard de la vie, y a-t-il des monstruosités ? Que sont beaucoup de formes vivant encore aujourd'hui, et bien vivantes, sinon des monstres normalisés, pour reprendre une expression du biologiste français Louis Roule. Par conséquent, si la vie a un sens, il faut admettre qu'il puisse y avoir perte de sens, risque d'aberration ou de maldonne. Mais la vie surmonte ses erreurs par d'autres essais, une erreur de la vie étant simplement une impasse. »

G. Canguilhem, « Le concept et la vie »,  
*Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, pp.  
363-364.



## CHAPITRE V

### LE MONSTRE, OU LE POUVOIR DES NORMES

#### 1. Le monstre : écart ou déviance ?

I. Geoffroy Saint-Hilaire résume le geste tératologique lorsqu'il invite à abandonner le terme « anormal » pour celui d'« anomal ». Ce déplacement terminologique ne relève, en effet, pas d'une simple coquetterie d'auteur ; il avertit que l'analyse des monstres rompt avec tout point de vue normatif, où se poserait encore la question de savoir à quelle fin ils existent et où on se confronterait encore au problème de leur valeur. Par là se trouve disqualifiée toute approche qui verrait dans les monstres des ratés ou des échecs – cela supposerait alors de définir des critères d'évaluation qui ne ressortissent pas du seul exercice de la raison scientifique en faisant droit aux normes qu'une société se donne. Ils trouvent leur raison d'être dans les lois embryogéniques dont l'application rencontre en un point circonscrit un arrêt ou un retard. Nous avons vu que cette approche « positiviste » des monstres ouvrait la possibilité d'une recherche sur les causes provoquant ces arrêts ou ces retards dans l'application de lois par ailleurs inéluctables, ainsi que celle de classer les monstruosité sur le modèle de la classification zoologique, que l'anatomie comparée cherche à légitimer. Par ailleurs, elle fonde l'interdiction de considérer les monstruosité comme des maladies. Aussi n'ont-elles pas à être soignées : l'organisme, abstraction faite de son rapport au milieu extérieur, n'est en rien « dénaturé » ; il est aussi parfait qu'il peut l'être dans les conditions de formation et de développement qui ont été les siennes. Si les monstruosité peuvent être sujettes à des opérations chirurgicales, la tératologie ne cherche nullement à les connaître en vue de les corriger ou en vue de calculer et mesurer les risques d'une telle entreprise. La raison en est simple : pour la tératologie, les monstres ne sont pas des *déviant*s, ils ne sont que

des *écarts*, c'est-à-dire l'inévitable et irréductible part d'aventure de l'existence dès lors que celle-ci se confronte à la contingence induite par sa relation avec les conditions extérieures.

Nommer le monstre « anomal » reviendrait finalement à l'arracher à la sphère de la déviance, à lui faire faire un pas de côté, un écart par rapport à tout un monde de valeurs et de normes – valeurs et normes qui sont, prises dans leur généralité, ce qui vient régler ce que la vie (humaine) doit être. Le tératologue neutralise en somme l'écart monstrueux en introduisant un autre écart : la notion de monstruosité instruit un écart par rapport à l'écart monstrueux du monstre populaire<sup>1</sup>. Il tient les monstres hors du giron des valeurs et des normes qui prétendent dire ce que la vie devrait être pour se tenir à la hauteur de sa perfection relative. Au contraire, qualifier un être de déviant, c'est tout à la fois le rendre responsable de sa déviance, comme si, en sa déviance même, il avait conduit la vie à se trahir elle-même, et lui retirer tout pouvoir de se corriger, comme si la déviance rendait sa vie trop faible et trop débile pour vouloir sa propre plénitude. Cette impuissance de la vie vis-à-vis d'elle-même autorise et justifie l'intervention d'une puissance extérieure, médicale et technique pour l'essentiel, mais s'appuyant sur tout un savoir clinique et psychiatrique<sup>2</sup> qui pensent posséder la connaissance de ce que la vie doit être pour discriminer celle des êtres vivants. C'est comme si, justement, le « vivant » de l'être *vivant* ajoutait au fait nu de vivre le fait d'une certaine idée de vivre qui induit une certaine idée du corps. Il semblerait que vouloir étudier les monstres en eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur anomalie, c'est-à-dire encore en se gardant d'importer toute idée « méta-physique », revienne à considérer la vie comme un fait positif,

---

<sup>1</sup> Etienne Rabaud, au début du XX<sup>ème</sup> siècle, critiquera cette prétention de la tératologie telle qu'elle est développée par Geoffroy Saint-Hilaire, à s'arracher à la conception populaire, parce que la tératologie met en avant l'idée de déviation du type spécifique. A ses yeux, c'est répéter, dans un langage plus savant, la conception populaire. En effet, c'est finalement faire fond sur la croyance en des espèces parfaitement distinctes et méconnaître que les différences se jugent seulement selon des rapports de descendance. Souvent, on croit avoir tout dit en appelant anomalie toute "déviation du type spécifique". Cela revient à prétendre que les êtres vivants se répartissent en espèces parfaitement distinctes, possédant, chacune diverses particularités qui la séparent des voisines. Ces particularités essentielles se retrouvent chez tous les membres de la même espèce, dominant les différences qu'ils présentent entre eux et qui distinguent les individus. Chaque fois que chez un individu l'une des particularités essentielles de l'espèce serait modifiée, cet individu serait anomal. Sans vouloir discuter ici de la valeur du concept d'espèce, je dois cependant faire remarquer l'extrême imprécision d'une définition reposant sur lui, puisque cette définition ne permet pas souvent de dire où commence et où finit la "déviation". Variété, Anomalie, ou Déviation, l'une quelconque de ces désignations s'appliquera-t-elle arbitrairement au gré de l'observateur ? Evidemment oui, si, nous en tenant à la "déviation du type spécifique", nous comparons entre eux des êtres dont nous ignorons les liens de la descendance et les rapports de fréquence. Cependant, en dehors de la définition classique, n'existe-t-il pas un critère qui permette d'attribuer à chacun de ces termes un sens précis et, par suite, de donner aux faits une valeur déterminée, bien que toujours relative ? Ce critère existe et réside dans la valeur de la différence que nous constatons. (...) Pour apprécier, en effet, la valeur des différences constatées, il ne suffit pas d'opposer deux êtres quelconques, en attribuant à l'un la valeur de type spécifique et à l'autre celle de la déviation de ce type, il faut précisément opposer deux individus déterminés, progéniteur et engendré, celui-ci pouvant être modifié par rapport à celui-là. Tel est le seul fondement possible de la notion d'anomal ou de monstre. Mais, par une généralisation en quelque sorte spontanée, la logique populaire, attribuant la même forme à tous les progéniteurs d'une certaine catégorie, désigne, *a priori*, comme anomal, tout être qui diffère d'un progéniteur normal supposé. La notion, purement arbitraire, de type spécifique n'est que l'introduction dans le domaine scientifique de la conception irraisonnée des foules », *La tératogénèse. Etude des variations de l'organisme*, Paris, Octave Doin et fils Editeurs, 1914, pp. 7-10.

<sup>2</sup> Sur le rôle de la psychiatrie comprise en ce sens, voir M. Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999.



sans jugement de valeur sur ses réussites et ses échecs, tous dignes de la recherche scientifique – les échecs pouvant même avoir une puissance heuristique supérieure : dans les monstres, c'est la vie qui expérimente ; et le tératologue, en produisant artificiellement des monstres, ne fait que répéter dans son laboratoire ce que la nature produit pour son propre compte.

Le fait de reconnaître le monstre comme un écart, et non comme une déviance, permet de le rattacher aux lois communes. L'écart doit être expliqué à partir d'elles et avec elles ; la déviance, au contraire, à partir d'une autre causalité et avec la nature d'autres forces. L'explication de l'écart sera un contretemps – un arrêt de développement ou de formation – qui induit que le monstre est un être isomorphe aux autres êtres vivants. I. Geoffroy Saint-Hilaire répète à l'envi qu'il y va bien en lui d'un ordre, voire du même ordre que dans les autres êtres vivants. La déviance, au contraire, vient dérégler l'ordre de sorte qu'il n'y a pas de commune mesure, ni de continuité entre ce qu'ils sont et ce que les vivants (par exemple humains) sont. Cependant, tant que le déviant n'a pas fait éclater dans une splendeur noire sa déviance propre par des actes particuliers, il n'apparaît pas moins semblable aux autres. Il appartient à la déviance de se dissimuler et elle le fait très bien. A l'inverse, le monstre se voit sans réserve ; il ne peut dissimuler et se dissimuler autrement que par des artifices vestimentaires qui, percés à jour, ne font que manifester avec plus d'éclat la monstruosité : les forains avaient compris et su exploiter le potentiel spectaculaire des monstruosité. Ces deux modes de la visibilité conduisent à renvoyer l'écart du côté d'une économie du corps et la déviance du côté de l'économie trouble des motivations, des pulsions et des désirs. Qualifier le monstre d'*anormal*, c'est basculer d'une économie à l'autre et conférer au monstre une invisibilité foncière, celle d'une intériorité. Il est désormais moral, et plus seulement physique. Ne sont alors pas monstres ceux que l'on croit – et un film comme *Freaks* joue sur ce renversement de visibilité : les monstres physiques ne sont pas des monstres moraux. Ou alors, si les monstruosité sont encore des monstres, ce n'est plus en vertu de leurs anomalies physiques, mais parce qu'on les identifie à des déviants.

Quelle est alors la cause de la déviance ? Et pourquoi cette tendance à faire de l'écart physique le signe vers autre chose de plus essentiel ? Passer de l'anomal à l'anormal, c'est faire de la déviance la « vérité » de l'écart physique et ainsi modifier en profondeur l'objet même auquel elle s'applique. Voyons ce point.

Ce que le monstre oblige à penser, c'est ceci : que de l'impossible est, ou plus exactement, que ce qui est soit précisément jugé impossible. Le monstre, c'est du réel *a posteriori* impossible – car *a priori* impensable. Le scandale du monstre est le scandale d'un réel qui prend totalement à revers nos catégories de pensée. L'entreprise des Geoffroy Saint-Hilaire est de chercher une mesure commune entre ce réel débordant et l'ordre rationnel qui s'appuie aussi sur le constat d'une régularité au sein du réel. Il s'agit en somme de ramener le réel à lui-même, de faire le pari que la logique de la raison n'est rien d'autre que la logique de la nature. Dès lors, comme *fait naturel* le monstre est un *fait logique* : anomal certes, mais non

anarchique. Or, traiter les phénomènes monstrueux comme des déviances, c'est admettre qu'ils ne suivent pas la logique du réel alors même qu'ils n'en demeurent pas moins *existants* dans le réel. De quoi relève alors cette existence, si elle n'appartient pas à l'ordre logique et rationnel de la nature ? Poser la question en ces termes, c'est reconnaître de manière explicite que le réel, en lui-même et de lui-même, *ne peut pas* le monstre – et si cet impossible logique passe tout de même à l'existence, si le réel au final peut le monstre, c'est qu'il s'y *abaisse* par affaiblissement, c'est, en un mot, qu'il *dégénère*. Le monstre « symptomatise » la dégénérescence<sup>1</sup>, c'est-à-dire fait corps, donne corps, bref rend réel ce qui n'est pas de l'ordre du réel, ce que ne « veut » pas la vie. Le déviant compris comme dégénéré n'est pas un échec, il n'est même pas, en son essence, un écart (écart il l'est seulement à titre de conséquence), il est une réalisation déformée de la vie. Il reste alors à comprendre la cause de cette déformation, c'est-à-dire la *possibilité* que la vie puisse dégénérer dans un individu, ou qu'un individu puisse faire dégénérer la vie même qu'il reçoit. L'hérédité va alors faire son entrée en scène : le déviant est à la fois celui qui a reçu une vie déjà affaiblie et tarée et celui qui va ajouter un degré supplémentaire de dégénérescence, de sorte qu'il est en même temps irresponsable et responsable, innocent et coupable. Résumant une histoire qui s'est faite sans lui, il ne la continue pas moins. L'hérédité va ainsi être cette causalité autre, cette arrière-scène où s'affrontent d'autres forces – une mythologie dans laquelle puiser les raisons même de la déviance, ce qui rend ces raisons à leur tour mythologiques et « romanesques ».

I. Geoffroy Saint-Hilaire, par le glissement explicitement proposé de l'anormal vers l'anomal, cherche à couper court à toute velléité de réduire les cas de monstruosité à des cas de dégénérescence, d'identifier tout écart à une déviance et ainsi tente de tenir éloigné et étranger à son propos toute évaluation normative. La question est de savoir s'il peut revendiquer une totale réussite : le regard qu'il pose sur les monstres est-il le regard froid de l'objectivité écartant d'une main ferme tout jugement de valeur ? Par ailleurs, ne peut-on pas reprocher à Geoffroy Saint-Hilaire de manquer justement à l'objectivité en refusant

---

<sup>1</sup> Le terme « dégénérescence » s'impose peu à peu au détriment de celui de « dégénération » au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, du moins en France. Dégénérer relève du travail du temps, qui abâtardit, qui affaiblit, qui fait perdre. La question est de savoir si la dégénérescence trouve une réalité au regard des sciences naturelles. Dans la mesure où l'organisation des êtres vivants est fixée par l'unité de composition organique, tout écart continue à répondre de ce principe, de sorte qu'aux yeux des Geoffroy Saint-Hilaire, aucune monstruosité ne peut être dite dégénérée, quand bien même elle s'écarte du type commun. Mais il y a des êtres « dégénérés » par des maladies, qui remettent en question la poursuite de leur existence : la dégénérescence trouve un écho tout particulier en médecine. C'est B.-A. Morel qui théorisa et fixa la catégorie du « dégénéré » dans son *Traité de dégénérescence dans l'espèce humaine* (1857). A côté de races ou variétés naturellement transformés, il y a des races ou des variétés maladivement transformés, qui aboutissent à des dégénérescences physiques, morales, intellectuelles par la voie de l'hérédité. La greffe avec les sciences naturelles va s'effectuer après la parution de *L'origine des espèces* – d'abord au corps défendant de Darwin –, lorsque les modifications pourront être comprises comme des dégénérescences possibles, que la sélection naturelle commande d'éliminer. C'est là la lecture désastreuse, entre autres, de la première traductrice de Darwin en France, Clémence Royer. Pour une première approche de l'idée de dégénérescence, cf. Cl. Bénichou, « Dégénération, dégénérescence », *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, I, P. Tort (dir.), Paris, PUF, 1996, pp. 1151-1157 et H.-J. Stiker, « Nouvelle perception du corps infirme », *Histoire du corps. 2. De la Révolution à la Grande Guerre*, A. Corbin (dir.), Paris, Seuil, 2005, pp. 291-294.

d'accorder à la norme la moindre place, dans la mesure où elle appartient au *fait* de la reconnaissance immédiate et spontanée du monstre? Pourtant, l'idée de norme n'est pas absente de son œuvre : le type idéal, l'archétype, le type commun reconduisent bien à l'idée d'une norme, fût-elle naturelle, à savoir à un principe de conformité.

Nous sommes donc face au dilemme suivant. D'un côté, considérer le monstre comme anormal, c'est ouvrir toute une voie menant directement à l'idée floue et surtout idéologique de la dégénérescence qui assigne au monstre le sens d'un stigmate de la décadence, des mauvais instincts, et le fait renouer avec le monde trouble de la faute. Dans ce cas, il est *interprété* et déchiffré : mais tandis que le coup d'œil analytique allait chercher, au-delà de la visibilité d'une forme difforme, le principe de son organisation organique, le regard normatif va déceler le sens d'une faute. Pour le tératologue, c'est le non visible qui donne sens au visible ; pour le censeur, c'est le visible qui révèle qu'un sens est à trouver et qui en donne la clé. D'un autre côté cependant, comprendre le monstre seulement comme anomal, n'est-ce pas, d'une autre façon, ne pas lui rendre justice et tronquer une partie de ce qu'il est ? Car, nous en revenons toujours là, le monstre est d'abord reconnu par un vivant ; sa « discrimination » est d'abord un acte vital avant d'être un acte moral<sup>1</sup>. Or, comment comprendre cette discrimination vitale si nous ne faisons pas intervenir l'idée de norme ? D'où le problème : comment penser objectivement le monstre en tenant ensemble l'idée d'un écart physique et celle d'une norme en jeu dont il faut interroger la nature (elle ne peut pas être une norme morale) ? Comment tenir compte de la norme sans faire des monstres de simples effets de discours ? C'est à ce problème que s'attache l'ensemble de la seconde partie : on verra qu'il faudra aller résolument vers une métaphysique de la vie. Mais pour le moment, qu'une prise en considération de l'idée de norme soit nécessaire, nous aimerions le justifier en montrant qu'elle refait surface précisément chez I. Geoffroy Saint-Hilaire, à son corps défendant pour ainsi dire. Or, pour n'avoir pas théorisé l'idée de norme – en restant notamment assez flou sur le statut ontologique du type commun – il n'est pas certain qu'il évite son usage « sauvage », c'est-à-dire idéologique.

## 2. Tératologie et psychiatrie

Nous aimerions donc reprendre l'enquête à partir d'I. Geoffroy Saint-Hilaire – non pas à partir de ce qu'il se propose de faire, mais de ce qu'il fait effectivement et qu'il ne dit pas toujours, et des effets qui en découlent. Pour cela, il nous paraît pertinent de replacer la tératologie dans le mouvement d'ensemble du XIX<sup>ème</sup> siècle qui voit la psychiatrie se

---

<sup>1</sup> Cet acte vital relève du reste plutôt de l'instinct : il s'agit de « l'aversion instinctive pour les individus gravement malformés », S. J. Gould, *Antilopes, dodos et coquillages*, *op. cit.*, p. 48. On pourrait nous rétorquer que seuls les hommes nomment les individus gravement malformés des monstres, de sorte qu'il n'y a de monstres que pour les hommes. Toutefois, ne pourrait-on pas, à notre tour, avancer l'hypothèse que cet acte de nomination n'est au final que la « traduction » dans l'ordre symbolique de l'aversion instinctive pour les individus gravement malformés ?

développer<sup>1</sup>. Pourquoi mettre l'accent sur la psychiatrie ? Nous aimerions montrer qu'elle fait un usage très particulier et très paradoxal de la tératologie. A cette époque, il lui apparaît de moins en moins nécessaire de postuler la présence de la folie, du délire, de la démence – qui tous interrogent le rapport à la vérité – pour intervenir. « La psychiatrie se désaliénise »<sup>2</sup> ; et dans cette désaliénisation, il nous paraît que la tératologie joue un rôle qui ne va pas manquer d'interroger, par un effet de retour, la distinction anomal / anormal qu'elle effectue. Mais, pour comprendre cela, il nous faut voir quel est l'objet de la psychiatrie s'il est de moins en moins question d'aliénation : de quoi traite-t-elle au juste ?

### *Instincts et normes*

Cette question constitue l'un des problèmes principaux que Foucault dégage dans ses leçons sur les anormaux, que nous allons suivre un instant. Ce qu'il va alors mettre au jour, c'est la prépondérance peu à peu accordée à l'instinct, c'est-à-dire à cette poussée dynamique irréductible à la raison et à la logique des intérêts ; et c'est bien l'instinct qui sera au final la grande affaire de la psychiatrie du XIX<sup>ème</sup> siècle.

Est-ce qu'il est pathologique d'avoir des instincts ? Est-ce que laisser jouer ses instincts, laisser se développer le mécanisme des instincts, c'est une maladie, ou ce n'est pas une maladie ? Ou encore, est-ce qu'il existe une certaine économie ou mécanique des instincts, qui serait pathologique, qui serait une maladie, qui serait *anormale* ? Est-ce qu'il y a des instincts qui sont, en eux-mêmes, porteurs de quelque chose comme une maladie, ou comme une infirmité, ou *comme une monstruosité* ? Est-ce qu'il n'y a pas des instincts qui seraient des instincts *anormaux* ? Peut-on avoir prise sur les instincts ? Est-ce qu'il existe une technologie pour guérir les instincts ?<sup>3</sup>

Grâce aux instincts, la psychiatrie pourra tâcher de rendre raison de tous ces actes qui sortent de la mécanique des intérêts et qui paraissent, à ce titre, frappés de folie. Cette dernière n'est plus une cause, elle est au mieux un symptôme, celui de tout un jeu de mouvements involontaires, de pulsions, d'attrait irrésistibles, qui forment ce champ de l'instinct aux frontières floues et qui viennent éclater avec violence dans des actes irrationnels. Cette mise au jour de la présence des « instincts » à l'occasion de grandes affaires criminelles de parricides ou d'infanticides ayant défrayé la chronique judiciaire par l'absence de tout motif, du moins explicitement formulé par leur auteur<sup>4</sup>, a conduit à généraliser la présence des instincts à tous les individus et pas seulement à quelques-uns. D'où le problème de la psychiatrie : si tous les hommes sont finalement sujets aux « instincts », comment se fait-il que certains aboutissent à des actes de folie qualifiés populairement de monstrueux ? Si la

<sup>1</sup> Analyser le rapport de la tératologie à la psychiatrie – nous verrons ce que cet angle d'étude doit à Foucault – ne conduit nullement à délégitimer d'autres lectures possibles de la place des monstres au XIX<sup>ème</sup> siècle : nous pensons ici surtout à celles de Jean-Jacques Courtine, qui entreprend de construire une « archéologie de la curiosité » : cf. *Déchiffrer le corps. Penser avec Foucault*, Paris, Jérôme Million, 2011, par exemple pp. 106-107 ; « Le corps anormal. Histoire et anthropologie culturelle de la difformité », dans *Histoire du corps, op. cit.*, vol. 3 *Les mutations du regard. Le XX<sup>e</sup> siècle*, Jean-Jacques Courtine (dir.), pp. 201-262.

<sup>2</sup> Foucault, *Les anormaux, op. cit.*, p. 148.

<sup>3</sup> *Les anormaux, op. cit.*, p. 123, nous soulignons.

<sup>4</sup> Cf. la présentation que fait Foucault de trois affaires criminelles qu'il juge emblématiques – l'affaire de Sélestat, l'affaire Papavoine, l'affaire Henriette Cornier – dans *Les anormaux, op. cit.*, p. 102 sq.

psychiatrie, par le jeu des instincts, abonde dans le sens populaire en faisant de la folie du monstrueux, qu'est-ce qui relève au juste du monstrueux dans les instincts ?

La réponse fournie par la psychiatrie est d'une simplicité biblique : la folie des instincts tient à leur anormalité, de sorte qu'elle va se comprendre comme la science des anormaux. « C'est à partir de la notion d'instinct que va pouvoir s'organiser, autour de ce qui était autrefois le problème de la folie, toute la problématique de l'anormal, de l'anormal au niveau des conduites les plus élémentaires et les plus quotidiennes. »<sup>1</sup> La notion d'instinct permet ainsi à la psychiatrie de manipuler la norme et de constituer tout un champ « pathologico-normatif »<sup>2</sup>. Mais qu'est-ce au juste que ce normal que la psychiatrie manipule ? Il est clair que son objectif est de s'ancrer comme une pratique et science médicales, si bien que l'idée de norme dont elle use est celle du bon fonctionnement organique, régulier et ajusté – à quoi « s'opposera le pathologique, le morbide, le désorganisé, le dysfonctionnement »<sup>3</sup>. Dès lors que la psychiatrie se réfère à un ordre organique, il lui est nécessaire de trouver pour les instincts un substrat organique sur lequel, en tant que pratique médicale, elle va chercher à s'exercer. Or ce substrat lui est donné par une autre science : la neurologie. Celle-ci va servir d'intermédiaire entre la psychiatrie et la médecine et permettre à la première de puiser et de se fonder dans les contenus de la seconde.

Toutefois, l'anormal biologique ne serait pas monstrueux s'il n'était que de l'ordre d'un dysfonctionnement fonctionnel de l'organisme de l'individu. S'il y a anormalité, nous dit Foucault, ce n'est pas seulement parce qu'elle viendrait rompre une norme biologique, c'est aussi parce qu'elle contrevient à des règles de conduite. En bousculant l'ordre biologique, l'anormal « monstrueux » bouscule le droit des hommes, qui définit limites et interdits. « Il n'y a de monstruosité que là où le désordre de la loi naturelle vient toucher, bousculer, inquiéter le droit, que ce soit le droit civil, le droit canonique, le droit religieux. »<sup>4</sup> L'idée de norme « comme règle de conduite, comme loi informelle, comme principe de conformité (...) à laquelle s'opposent l'irrégularité, le désordre, la bizarrerie, l'excentricité, la dénivellation, l'écart »<sup>5</sup>, n'est pas une idée à proprement parler médicale, mais relève plutôt d'une organisation sociale travaillée par un pouvoir politique, qui a fait des choix de valeurs en autorisant certaines conduites et en frappant d'autres d'interdit. Dès lors, la norme que manie la psychiatrie est aussi déterminée par le fonctionnement d'une société à travers ses institutions politiques, juridiques, pénales, religieuses. Ce que remarque toutefois Foucault, c'est un effet de circulation entre la psychiatrie et ces institutions, chacune cherchant ses appuis chez l'autre quant à l'usage que chacune fait de l'idée de norme<sup>6</sup>. La norme est ainsi une sorte de pièce d'engrenage qui permet à la psychiatrie et aux institutions politiques et

---

<sup>1</sup> Foucault, *ibid.*, p. 122.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, pp. 122-124 et p. 128.

sociales de fonctionner quant à leur prétention de dire et de définir la norme ; les secondes en arguant des leçons de la psychiatrie, la première en s'appuyant sur les condamnations prononcées par les secondes. Aussi, « ce que la psychiatrie met en question, c'est l'immoralité morbide, ou encore c'est une maladie du désordre »<sup>1</sup>. On comprend alors que la *reconnaissance* d'une folie ou d'une monstruosité ne relève pas seulement d'une détermination médicale, mais de l'écart qu'elle introduit par rapport à des règles d'ordre et à des obligations stipulées par une normalité sociale, familiale et politique. Parce que cet écart remet en question le pouvoir dans sa capacité à normer les conduites, il est demandé à la psychiatrie de le prendre en charge : elle va alors renvoyer l'anormalité à une anormalité biologique, le trouble des instincts. Or, fait remarquer Foucault, dans la mesure où les instincts sont présents chez tout un chacun, n'importe quelle conduite, en droit, est susceptible d'être interrogée par la psychiatrie, de sorte qu'elle va chercher en quel sens les instincts déterminent les conduites, même les plus anodines. La menace du désordre est latente, de sorte que le pouvoir, politique, judiciaire, pénitentiaire, ce pouvoir qui a pour fonction de gérer les relations et les conduites sociales, peut, à tout moment, demander à la psychiatrie de lui donner le *sens* même des conduites<sup>2</sup>. Nous voyons se mettre en place un *pouvoir* psychiatrique dont l'effet de pouvoir repose sur sa capacité à expliquer aux pouvoirs, politique et judiciaire principalement, les conduites qui s'écartent des normes sociales et apparaissent par là même sans raisons.

Pour se justifier comme intervention scientifique et autoritaire dans la société, pour se justifier comme pouvoir et science de l'hygiène publique et de la protection sociale, la médecine mentale doit montrer qu'elle est capable de percevoir, même là où nul autre ne peut encore le voir, un certain danger ; et elle doit montrer que, si elle peut le percevoir, c'est dans la mesure où elle est une connaissance médicale. (...)

En fait, elle s'est intéressée tout de suite à la folie qui tue, parce que son problème était de se constituer et de faire valoir ses droits en tant que pouvoir et savoir de protection à l'intérieur de la société.<sup>3</sup>

Ainsi, par son savoir, la psychiatrie confère aux pouvoirs un surcroît de pouvoir, ce qui la conforte en retour comme pouvoir : car il n'y a que du pouvoir qui peut donner du pouvoir.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>2</sup> « C'est à partir de l'instinct que toute la psychiatrie du XIX<sup>e</sup> siècle va pouvoir ramener dans les parages de la maladie et de la médecine mentale tous les troubles, toutes les irrégularités, tous les grands troubles et toutes les petites irrégularités de conduite qui ne relèvent pas de la folie proprement dite. C'est à partir de la notion d'instinct que va pouvoir s'organiser, autour de ce qui était autrefois le problème de la folie, toute la problématique de l'anormal, de l'anormal au niveau des conduites les plus élémentaires et les plus quotidiennes. Ce passage au minuscule, la grande dérive qui a fait que le monstre, le grand monstre anthropophage du début du XIX<sup>e</sup> siècle, s'est retrouvé finalement monnayé sous la forme de tous les petits monstres pervers qui n'ont pas cessé de pulluler depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce passage du grand monstre au petit pervers n'a pu être fait que par cette notion d'instinct, et l'utilisation et le fonctionnement de l'instinct dans le savoir, mais aussi dans le fonctionnement du pouvoir psychiatrique », *ibid.*, p. 122 ; voir aussi p. 148.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 111-112.

### *Monstre et psychiatrie*

Pourquoi ce détour par la psychiatrie ? Elle se présente comme « technologie de l'anomalie »<sup>1</sup>, comme un complexe de savoir et de pouvoir qui *constitue* l'anomalie – et cette constitution, on l'a vu, passe par la mise en relation de deux usages de la norme : une norme comme régularité fonctionnelle et une norme comme règle de conduite. Or, le projet de Foucault dans son cours de l'année universitaire 1974-1975 est de relater l'histoire de l'extension du pouvoir psychiatrique au XIX<sup>ème</sup> siècle en partant de la figure du monstre. L'étonnant alors est qu'il n'est pas du tout question de la tératologie dans cette histoire (alors même que l'on ne peut soupçonner Foucault de méconnaître les Geoffroy Saint-Hilaire<sup>2</sup>). Serait-ce que la tératologie est restée étrangère à la constitution et à l'expansion de cette technologie de l'anomalie ? Une science de l'anormal n'aurait-elle donc rien à voir avec une science de l'anormal ? Ce qui plaide en faveur de cette séparation est la volonté affichée d'I. Geoffroy Saint-Hilaire de ne pas considérer les monstruosité comme des pathologies. Néanmoins, si les perversions et les écarts de conduite sont référés aux mouvements des instincts, qu'est-ce qui conduit ces mouvements, chez certains, à être troublés ? Qu'est-ce qui fait qu'il y a écart précisément ? La psychiatrie, comme savoir à prétention scientifique, se doit d'énoncer les causes de ces troubles et écarts des instincts – l'énoncé de ces causes doit lui assurer d'ailleurs définitivement son statut de savoir constitué et de pouvoir. Or, dans cette perspective, la tératologie, comme science de l'écart, ou plutôt comme recherche rationnelle de ce qui cause l'écart au sein de l'ordre naturel, n'a-t-elle pas quelque chose à apprendre à la psychiatrie ? Ou plutôt, cette dernière n'a-t-elle pas intérêt à « exploiter » ce que la tératologie découvre ?

Tel ne paraît pas être, pourtant, à première vue, ce que Foucault nous dit. A la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, un nouvel élément fait son apparition : l'enfance. La psychiatrie se tourne vers l'enfant pour analyser et piéger l'adulte dans le filet des normes et des anormalités : « Pour qu'une conduite relève de la psychiatrie, pour qu'elle soit psychiatisable, il suffira qu'elle soit porteuse d'une trace quelconque d'infantilité »<sup>3</sup>. Qu'y gagne la psychiatrie ? Précisément ce qu'elle cherchait : à savoir une clé de lecture et d'interprétation des instincts. En effet, s'ils sont partagés par l'ensemble des hommes, où passe la démarcation entre des instincts normaux et des instincts pervers, sinon dans le degré d'infantilité gardé par les instincts ? L'écart entre la normalité et la perversité sera dû à un *arrêt*, à un blocage, à une fixation des instincts sur les plaisirs propres à l'enfance. Dès lors, l'anormalité, la perversion ne regardent pas la nature des instincts proprement dit, en eux-mêmes toujours sains parce qu'allant toujours vers leur plaisir ; ils surgissent du fait du *contretemps* existant entre les instincts et le reste de la structure organique et psychique – le contretemps est un retard ou un arrêt

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>2</sup> Cf. « La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie », *Dits et écrits I, op. cit.*, où dans la discussion qui suit l'exposé de Foucault ce dernier revient assez longuement sur le débat qui opposa en 1830 Cuvier et E. Geoffroy Saint-Hilaire : pp. 908-911.

<sup>3</sup> *Les anormaux, op. cit.*, p. 287.

débouchant sur la présence d'un élément, ou d'une structure psychique qui aurait dû ne plus être. L'écart anormal réside alors dans la non correspondance entre des instincts fixés et arrêtés à l'enfance et les exigences psychiques et sociales demandées à un corps adulte :

L'émergence d'un instinct qui n'est pas en lui-même malade, qui est en lui-même sain, mais qu'il est anormal de voir apparaître ici, maintenant, si tôt, ou si tard, et avec si peu de contrôle ; l'apparition de tel type de conduite qui, en elle-même, n'est pas pathologique, mais qui, à l'intérieur de la constellation où elle figure, ne devrait pas normalement apparaître – c'est tout cela qui va maintenant être le système de référence, le domaine d'objets, en tout cas, que la psychiatrie va essayer de quadriller. C'est un *contretemps*, c'est une bousculade dans les structures, qui apparaissent en contraste avec un développement normal et qui vont constituer l'objet général de la psychiatrie.<sup>1</sup>

Ce qui fait l'anomalie n'est pas le caractère moralement mauvais de l'instinct, ce qui fait l'anomalie, c'est pour ainsi dire un agencement, ou plutôt un télescopage de temporalités diverses, un mélange, un mixte de différents temps qui auraient dû se succéder sans pouvoir se retrouver contemporain l'un de l'autre.

Cependant, ce que Foucault ne dit pas, ce que les éditeurs de son cours ne disent pas non plus<sup>2</sup>, c'est que le modèle de ce geste psychiatrique est à chercher directement dans la tératologie qui, justement, construit le concept d'arrêt de formation ou de développement pour rendre intelligible l'écart de la monstruosité. La psychiatrie ne va relever de la science que dès l'instant où elle note une isomorphie causale entre les écarts pervers et les écarts des monstruosité physiques : elle repère les ruptures, les anachronismes, les contretemps, le passé qui ne passe pas, elle relève les fixations dans ce qui n'aurait dû être que passer et provisoire, elle va de la sorte chercher l'intelligence de l'écart, non dans une contre-nature, dans une nature autre, double sombre de la première, mais dans une nature unifiée qui propose des vitesses de variation et de développement différentes<sup>3</sup>. Mais si la tératologie constitue bien un modèle d'intelligibilité de l'écart pour la psychiatrie, la conclusion immédiate qui s'impose est l'interdiction de rabattre les anomalies sur les pathologies, bref de ne plus considérer les écarts comme des déviances ! C'est la tératologie qui permet, en dernier ressort, de fonder l'affirmation de Foucault selon laquelle, à partir du milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle, « ce sur quoi elle [la psychiatrie] fait l'impasse, c'est tout simplement sur la maladie »<sup>4</sup>. Entre la folie des aliénistes du début du siècle et la psychiatrie qui prend son essor au milieu du siècle, entre la folie et l'anormalité considérées comme des maladies et les comportements déviants relevant de l'arrêt des instincts dans leur développement, la tératologie est, sans doute, une pièce majeure rendant possible ce basculement vers la dépathologisation de l'objet de la psychiatrie.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 290, nous soulignons.

<sup>2</sup> Valerio Marchetti et Antonella Salomoni dans « Situation de cours » qui suit le cours proprement dit écrivent : « Car, à partir du moment où l'«infantilité» de l'enfant commence à servir de critère pour «analyser les comportements» difformes (c'est-à-dire, le retard dans le développement), il faudra en chercher une trace dans les conduites pour qu'elle puisse être psychiatisée », p. 316.

<sup>3</sup> Cette idée de vitesse sera de la plus haute importance pour construire une métaphysique de la vie qui s'appuie sur les faits de monstruosité : cf. chapitre VIII.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 291.



Pourtant, deux conséquences paradoxales découlent de ce dernier point. La première est que la psychiatrie n'abandonne pas pour autant l'idée de déviance. Nous avons bien affaire encore à une science médicale, mais dont l'objet n'est cependant pas principalement la maladie. La psychiatrie a-t-elle intérêt à lever cette tension en laissant de côté l'idée d'appartenir à la médecine dans la mesure où elle n'est pas occupée de maladies ? Or, il lui est essentiel, remarque Foucault, « de garder son statut de médecine, puisque c'est ce statut de médecine qui détient (pour une part au moins) les effets de pouvoir qu'elle essaye de généraliser »<sup>1</sup>. C'est-à-dire : elle ne peut accomplir son rôle de contrôle des individus au sein de la société que si, par ailleurs, les pouvoirs d'institution la perçoivent bien comme une médecine. Car c'est en tant que médecine qu'ils font appel à elle : ils font ainsi la supposition qu'elle a bel et bien un pouvoir de discernement, d'explication et de proposition thérapeutique quant aux « monstres » et autres « pervers » qui répandent au sein de la société un climat d'insécurité, où le danger rode. Elle exerce alors un « pouvoir médical sur du non-pathologique »<sup>2</sup>. Aussi doit-elle construire de grandes théories qui lui permettent d'appliquer ce pouvoir médical sur du non pathologique. Autrement dit, pour ne plus traiter la folie comme une maladie, la psychiatrie en vient donc à transformer comme pathologique ce qui au départ n'est ni donné ni compris comme tel. Ce sera alors le rôle de la notion de déviance, de la théorie des états, des délires, des syndromes qui aboutiront pour finir à cette grande construction mythologique de la dégénérescence : « Le dégénéré, disons en un mot que c'est l'anormal mythologiquement – ou scientifiquement, comme vous voudrez – médicalisé »<sup>3</sup>.

Pourtant, en adoptant le principe même de la tératologie – l'arrêt de formation ou de développement – sur la foi duquel I. Geoffroy Saint-Hilaire a rejeté catégoriquement l'anormalité du monstre, la psychiatrie ne doit-elle pas à son tour rejeter définitivement l'idée d'anormalité ? Or c'est l'inverse qui se passe : elle se constitue comme science *de l'anormal* en recourant à la notion d'infantilité derrière laquelle, nous l'avons vu, plane l'idée d'arrêt de formation ou de développement. Voilà donc la seconde conséquence paradoxale : l'anomalie psychiatrique est anormale – et non anormale – alors même que l'on fait appel à un principe d'explication qui exclut l'anormal. Certes, on pourrait dire que l'objet d'investigation de la tératologie et de la psychiatrie n'est pas le même : des corps déformés pour la première, des conduites ou des comportements dits pervers ou « monstrueux » pour la seconde ; mais du monstre au pervers et à l'indiscipliné, il y a précisément toute une continuité établie par la psychiatrie à l'aide de la tératologie. Dès lors, le recours à la tératologie n'a pas pour visée de modifier l'objet propre de la psychiatrie, mais bien d'élever celle-ci au rang d'une *science* de l'anormal – le principe fondateur de la tératologie permet d'établir une passerelle entre le psychiatrique et le biologique et, par ce fait, de justifier le pouvoir d'intervention et de correction, bref le pouvoir *médical* de la psychiatrie. Nous avons ainsi un usage stratégique de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 298.

la tératologie hautement renversant de la part de la psychiatrie ! En effet, d'une part il réintroduit du pathologique, ou plutôt il permet à un pouvoir médical de traiter ce qui n'est pas de l'ordre du pathologique – alors même que la tératologie refuse de considérer l'écart monstrueux comme un écart pathologique – ; d'autre part il conduit à asseoir toute une prise normative sur les individus en les renvoyant à la raison profonde de leur comportement : le retard ou non dans leur développement pulsionnel – alors même que la tératologie cherchait, avec l'idée de retard, à se dégager de tout point de vue normatif.

Usage à contre-emploi de la tératologie, usage d'elle contre elle-même pour constituer l'ordre du normatif ? Ou bien serait-ce que la tératologie aurait plus à voir avec le normatif qu'elle ne le dit ? La psychiatrie y a-t-elle puisé seulement ce qui sert sa propre stratégie ? Peut-on faire un procès d'intention à Geoffroy Saint-Hilaire sous prétexte que la tératologie est utilisée pour effacer la distinction anormal / anomal qu'elle a pourtant voulu mettre en place et fonder ?

### 3. Les enjeux normatifs de la tératologie appliquée

Deux chapitres de la cinquième partie du *Traité de tératologie* méritent, de ce point de vue, qu'on s'y arrête. La cinquième partie, de loin la plus courte de l'ouvrage, examine les conséquences pratiques du savoir tératologique dans d'autres sciences – en premier lieu en thérapie et en médecine légale. En d'autres termes, elle cherche à montrer les avantages que peuvent tirer les autres sciences du savoir tératologique. Il est donc question ici de « tératologie appliquée »<sup>1</sup>. Or, qu'est-ce qu'une science appliquée sinon également la mise en évidence et l'étude de ses effets, non seulement au sein de la nature, mais surtout et principalement au sein de la société humaine – tout changement dans le rapport que les hommes entretiennent avec « la nature » ayant des répercussions sur la nature des rapports entre eux ? Dès lors, la question essentielle est celle-ci : *qui applique* la science ? Si elle a des effets sur la société, donc des effets politiques au sens large du terme, elle devient bel et bien un enjeu de pouvoir, c'est-à-dire un moyen par lequel le pouvoir peut utiliser le savoir et aussi un moyen par lequel le savoir peut vérifier qu'il a du pouvoir. Or, cet engrenage du savoir théorique et du pouvoir politique qui forme la science appliquée, n'a-t-il pas des répercussions sur la construction même des théories scientifiques ? Y a-t-il bien quelque chose comme un savoir pur détaché de toute perspective d'application ? Nous ne voulons pas dire qu'il n'existerait pas un *temps* de la recherche scientifique dégagé de tout souci d'application concrète ; mais ce temps est inclus dans un horizon de relations de pouvoir, qui sont des relations de contrôle, d'assujettissement, de domination, de façonnage, d'imposition, de production, de force – dont la seule logique est celle des effets. Qu'en est-il, dans ces conditions, de la tératologie – entendons de la *théorie* tératologique – dès lors qu'elle a la

<sup>1</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie*, III, p. 549.

possibilité de « s'appliquer » ? Qu'en est-il alors de la distinction anormal / anomal dans une tératologie appliquée ?

Nous sommes longuement revenus sur l'idée que l'introduction du concept d'anomal signait le refus de rejeter le monstre hors de l'ordre naturel et de ses lois. Mieux, Geoffroy Saint-Hilaire voyait dans son étude l'un des moyens les plus féconds pour mettre au jour ces lois :

Ce que je demandais à l'étude des anomalies, c'était moins leur connaissance elle-même que, par elle, une intelligence plus complète et plus approfondie des conditions normales, ou plus exactement, de ces lois générales qui, planant au-dessus de tous les détails de l'organisation, résument en elles l'infinie variété de toutes ses formes normales ou anormales.<sup>1</sup>

La question est celle-ci : quels sont les effets de cette recherche désintéressée des lois de la nature ? A première vue, le premier effet n'est rien de plus – mais c'est déjà beaucoup – que d'intégrer dans le même ordre naturel des êtres que l'on considérait jusque-là à part et, ainsi, d'unifier des sciences naturelles aux champs de recherche jusque-là séparées :

Non seulement il n'est plus permis de voir dans la tératologie un simple rameau de l'anatomie pathologique, elle-même simple annexe de la pathologie : mais il faut reconnaître dans l'histoire comparée des êtres anormaux une branche particulière des sciences naturelles, essentiellement complémentaire de l'histoire comparée des êtres normaux, et pouvant lui être assimilée tant pour la nature de ses divisions que pour celle des méthodes dont elle réclame l'emploi.<sup>2</sup>

L'effet immédiat est la disqualification du monstrueux au profit de la monstruosité considérée comme un type d'anomalie parmi d'autres – la plus grave certes, mais dans la continuité des autres types d'anomalie. Mais un autre effet se fait jour, conséquence du premier : cette intégration de la monstruosité dans le champ des anomalies confère enfin aux pouvoirs une prise sur le monstre. Car, dès lors qu'ils obéissent aux mêmes lois de la nature que les autres êtres vivants, ils sont, tout autant qu'eux, transformables, manipulables, pliables, bref réductibles à des forces qu'il s'agira d'exploiter.

La description, d'inspiration foulcadienne<sup>3</sup>, de cet état de choses, est-elle cependant bien nouvelle ? Les monstres n'ont-ils pas toujours été l'objet d'une attention toute particulière par les institutions politiques et religieuses, par les coutumes et les traditions des sociétés humaines, que ce soit pour les condamner ou bien pour les déifier<sup>4</sup>. Pourtant, à bien y regarder, toutes ces décisions politiques et ces pratiques culturelles sur les monstres entérinaient plutôt le fait qu'ils n'étaient pas de ce monde et en dehors des relations sociales.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 587. Rappelons que la tératologie ne vaut pas en elle-même, mais pour ce qu'elle permet de faire : elle est une science sinon appliquée, du moins instrumentalisée, dans la mesure où elle n'est qu'un moyen de pénétrer dans la connaissance des lois de la nature. Sur le rapport entre la tératologie et les autres sciences, cf. chapitre II, *supra* p. 104 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 586.

<sup>3</sup> Nous reviendrons un peu plus tard sur l'usage que nous faisons ici de Foucault.

<sup>4</sup> Sur ce point, cf. Ernest Martin, *Histoire des monstres*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, où l'auteur laisse une large place, à côté du problème de la cause des monstres, aux législations et aux cultes que les sociétés humaines ont établis vis-à-vis des monstres. D'ailleurs, Martin débute pratiquement son ouvrage par la question suivante : « Jusqu'où faut-il remonter pour apercevoir des traces d'une législation relative aux êtres humains monstres ? », p. 31.

Le pouvoir enregistrerait le fait qu'ils étaient en dehors de tout pouvoir humain en les renvoyant, soit au monde de la mort, soit au monde des dieux. Paradoxale position du monstre devant lequel le pouvoir humain n'a eu d'autre pouvoir que de reconnaître sa limite, n'a eu d'autre moyen de manifester sa puissance que de l'abandonner en la remettant à d'autres, qui n'appartiennent pas à l'ordre de l'humain. En replaçant les monstres au sein de la nature, la tératologie les désenchante et les intègre définitivement dans le rayon d'action d'un pouvoir proprement humain. Il faut alors préciser de quelle nature est la relation que prétend tisser le pouvoir avec le corps en général, et avec le corps monstrueux en particulier.

### *Corps monstrueux et pouvoir*

Tout corps – celui des individus comme le corps social – surgit en tant que corps dès lors qu'il est traversé et malaxé par des relations de pouvoir.<sup>1</sup> Ce dernier n'apparaît donc pas seulement sur le registre de la répression et de la punition, comme un obstacle qui s'opposerait à un pouvoir du corps par ailleurs indépendant. « Il ne se limite pas à réprimer, à borner l'accès à la réalité, à empêcher la formulation d'un discours : *le pouvoir travaille le corps*, pénètre le comportement, s'entremêle avec le désir et le plaisir. »<sup>2</sup> Le corps et le

<sup>1</sup> Nous savons que, chez Foucault, la notion de pouvoir est arrachée à sa détermination classique d'une relation entre une puissance souveraine et des sujets. Elle recouvre une *multiplicité* de relations de force qui circulent entre les individus, les classes, les institutions, déployant des intensités de forces différenciées (cf. par exemple « Les mailles du pouvoir », *Dits et écrits*, t. II, n° 297, pp. 1005-1006).

Toutefois, Foucault distingue deux grandes modalités de déploiement des relations de pouvoir. La discipline est « le mécanisme de pouvoir par lequel nous arrivons à contrôler dans le corps social jusqu'aux éléments les plus ténus, par lesquels nous arrivons à atteindre les atomes sociaux eux-mêmes, c'est-à-dire les individus » (*ibid.*, p. 1010). Elle vise à incorporer les règles dans les corps mêmes des individus de telle manière que ceux-là même qui les exécutent aient le sentiment qu'elles ne leur sont en rien extérieures et imposées, mais qu'elles émanent de leur propre volonté. Néanmoins, il ne faut pas croire que l'image de l'atome conduise à penser les individus isolés les uns des autres. L'idée d'atome social est une idée abstraite, détachée d'une réalité qui est que les individus, en tant qu'êtres vivants, composent entre eux ce que Foucault nomme une « population ». La population est l'objet d'une autre technologie de pouvoir : le bio-pouvoir, ou le biopolitique, qui consiste à gérer les processus biologiques afin que la population considérée en tant que telle, comme un tout, produise davantage de richesses et de biens. L'hygiène, l'urbanisme, les statistiques sur la natalité et la mortalité, les aides pécuniaires pour favoriser le taux de natalité par exemple sont autant de mesures visant à réguler la population, c'est-à-dire à capter et orienter ses forces vitales en vue de produire. « Le corps humain, en effet, a été, depuis le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècles, à la fois utilisé, quadrillé, enserré, encorseté, comme force de travail. » (« Sexualité et politique », *Dits et écrits*, t. I, n° 138, p. 1405)

L'activité de connaissance n'échappe pas aux pouvoirs et à leurs mailles plus ou moins fines selon leur nature. Elle en est un produit comme un autre ; mais elle a aussi ceci de particulier qu'en tant que produit elle fait retour sur ce qui l'a produite ; elle a un effet de retour sur le pouvoir dans la mesure où elle l'« informe », c'est-à-dire dans la mesure où elle lui livre les connaissances essentielles pour qu'il puisse adopter les formes et les stratégies les plus efficaces. C'est pourquoi il serait particulièrement naïf de penser que les sciences construisent en toute innocence leurs objets, commandées par le seul et noble impératif de la recherche désintéressée : car ces objets sont appelés à l'attention de l'esprit scientifique lorsqu'ils intéressent un quelconque pouvoir. Et par l'effet de retour, le savoir peu à peu constitué assure et justifie le pouvoir. Foucault remarque ainsi que si le crime intéresse les psychiatres, et non plus seulement les juges et la police, « c'est qu'il s'agissait moins d'un domaine de connaissance à conquérir que d'une modalité de pouvoir à garantir et justifier » (« L'évolution de la notion d'« individu dangereux » dans la psychiatrie légale du XIX<sup>e</sup> siècle », *Dits et écrits*, t. II, n° 220, p. 449) – modalité qui est celle, ici, de l'hygiène publique. Il en ira bien de même pour les monstres qui n'intéressent la science que parce qu'ils intéressent les pouvoirs, et qui ne peuvent intéresser les pouvoirs que par ce que la science en dit.

<sup>2</sup> « Asiles. Sexualité. Prisons », *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.*, n° 160, p. 1640, nous soulignons.

pouvoir ne sont pas dans un face à face frontal sans pénétration de l'un dans l'autre, sans que l'un et l'autre ne s'appellent mutuellement, voire ne se produisent. En d'autres termes, il n'y a de corps, il n'est de corps que dans la mesure où il est ce sur quoi les pouvoirs s'appliquent ; mais cette application conduit les corps à chercher à s'échapper hors du pouvoir, à développer des résistances, à désirer une autonomie par rapport à ce milieu du pouvoir ; les pouvoirs travaillent les corps qui eux-mêmes, à leur tour, travaillent les pouvoirs.

La maîtrise, la conscience de son corps n'ont pu être acquises que par l'effet de l'investissement du corps par le pouvoir : la gymnastique, les exercices, le développement musculaire, la nudité, l'exaltation du beau corps... tout cela est dans la ligne qui conduit au désir de son propre corps par un travail insistant, obstiné, méticuleux que le pouvoir a exercé sur le corps des enfants, des soldats, sur le corps en bonne santé. Mais, dès lors que le pouvoir a produit cet effet, dans la ligne même de ses conquêtes, émerge inévitablement la revendication de son corps contre le pouvoir, la santé contre l'économie, le plaisir contre les normes morales de la sexualité, du mariage, de la pudeur. Et, du coup, ce par quoi le pouvoir était fort devient ce par quoi il est attaqué... Le pouvoir s'est avancé dans le corps, il se trouve exposé dans le corps lui-même.<sup>1</sup>

Or le corps monstrueux est ce corps qui, peut-être, expose le plus le pouvoir, d'une part parce qu'il le pousse à se montrer, à sortir de son insidieuse invisibilité, à afficher ses effets de pouvoir comme tels (répression, élimination, humiliation, droits contestés, etc.), d'autre part parce qu'il le frange de toute une indétermination qui ne laisse que difficilement prise à ses stratégies. Certes, comme tout *corps*, le corps monstrueux n'échappe pas au travail du pouvoir qui le détermine en tant que *corps* ; mais au sein de ce processus même, il apparaît de manière négative : il est ce qui, du processus de détermination, n'arrive pas à s'appliquer, sans que pour autant cette impuissance entraîne un échec dudit processus. Le pouvoir le signale et même le marque bien comme corps, mais comme ce corps-là qui lui reste étranger, comme corps donc *monstrueux*. C'est pourquoi on pourrait tout à fait dire que le monstrueux est cette catégorie du pouvoir grâce à laquelle il est capable de tenir compte et d'intégrer en lui ce qui pourtant se donne à lui sur le mode de l'échappé hors de lui. Le monstrueux serait cet en dehors du pouvoir qui, paradoxalement, se retrouverait, par le geste même du pouvoir de le nommer *monstrueux*, entièrement pris dans les relations de pouvoir comme un *en dehors*. C'est comme si les pouvoirs, en leur sein même, organisaient un en dehors – un en dehors du pouvoir qui serait malgré tout en dedans du pouvoir. Dès lors, on comprend mieux pourquoi le monstrueux est d'une impérieuse nécessité pour les pouvoirs : il permet de neutraliser le pouvoir menaçant de leurs propres limites en les intégrant, comme limites, dans leur effectivité. Par exemple, qualifier un corps difforme de monstrueux n'a nullement pour conséquence le silence impuissant des pouvoirs, mais enclenche le lent et minutieux travail sur les limites mêmes des pouvoirs afin qu'ils puissent bien s'étendre jusqu'à celui qui apparaît de prime abord comme hors d'atteinte, comme monstrueux. Il y a ainsi clairement un

---

<sup>1</sup> « Pouvoir et corps », *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.*, n° 157, pp. 1622-1623.

usage « politique », c'est-à-dire stratégique du terme « monstre » qui voue aux pouvoirs celui à qui on l'applique<sup>1</sup> et qui, le faisant, le voue aussi aux savoirs.

S'il [le pouvoir] est fort, c'est qu'il produit des effets positifs au niveau du désir – cela commence à être su – et aussi au niveau du savoir. Le pouvoir, loin d'empêcher le savoir, le produit. Si on a pu constituer un savoir sur le corps, c'est au travers d'un ensemble de disciplines militaires et scolaires. C'est à partir d'un pouvoir sur le corps qu'un savoir physiologique, organique, était possible.<sup>2</sup>

En s'intéressant aux corps, en matérialisant les corps comme des corps vivants produisant et disciplinés, le pouvoir rencontre les anomalies. Elles n'intéressent le pouvoir, ou un certain type de pouvoir, que dans la mesure où elles apparaissent comme des faiblesses, des imperfections, des obstacles, des manquements. En réintégrant les monstruosité dans le giron de la nature, en refusant l'usage du vocable « monstrueux », la tératologie ne fait pas seulement œuvre de science, elle ouvre, aux yeux mêmes des pouvoirs pour qui il y a du monstrueux, la possibilité d'un redressement des anomalies, d'une correction, d'une amélioration qui a en vue aussi bien la performance économique des corps que leur intégration dans des normes objectivantes.

### ***Le retour des normes dans la tératologie appliquée***

Dans ce tableau foucauldien de la relation entre pouvoirs et corps, on aimerait examiner dans quelle mesure Geoffroy Saint-Hilaire a toute sa place et quelles tensions en découlent. On pourrait cependant faire une remarque de méthode : pourquoi avec Foucault ? Serait-ce que son analyse historique ne peut être l'objet d'aucune critique et constitue comme un horizon indépassable ? Si Foucault nous a intéressés jusqu'ici, c'est sans doute moins pour ce qu'il dit que pour ce qu'il nous permet de faire : considérer un niveau du discours scientifique où la pertinence d'analyse est moins dans le contenu des recherches que dans les effets et les attentes du pouvoir, soupçonner qu'un enjeu important réside aussi dans les stratégies mises en place pour qu'un certain savoir s'impose – stratégies qui n'ont pas à être lues dans l'ordre de la démonstration et le déroulement des preuves, mais dans la représentation, l'image que l'on cherche à livrer de sa pratique scientifique. Il s'agit donc moins ici de la philosophie de Foucault que du soupçon « Foucault » si on nous permet cette expression : un outil méthodologique mettant au jour, en ce qui nous concerne, les problèmes de la cinquième partie du *Traité de tératologie*, c'est-à-dire les contradictions possibles entre la tératologie « pure » et la tératologie appliquée, et la mise à l'épreuve de la rigueur avec laquelle est maintenue la distinction anormal / anomal.

<sup>1</sup> On peut trouver un exemple de cet usage du terme dans Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 107 : « L'infraction oppose en effet un individu au corps social tout entier ; contre lui, pour le punir, la société a le droit de se dresser tout entière. Lutte inégale : d'un seul côté, toutes les forces, toute la puissance, tous les droits. Et il faut bien qu'il en soit ainsi puisqu'il y va de la défense de chacun. Un formidable droit de punir se constitue ainsi puisque l'infacteur devient l'ennemi commun. Pire qu'un ennemi, même, car c'est de l'intérieur de la société qu'il lui porte ses coups – un traître. Un "monstre" ».

<sup>2</sup> Foucault, « Pouvoir et corps », *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.*, p. 1625.

Dans le chapitre II de la cinquième partie, une section est consacrée aux « rapports [de la tératologie] avec la thérapeutique, et spécialement avec la médecine opératoire »<sup>1</sup>, et une autre aux « rapports avec l'hygiène »<sup>2</sup>. Or comment la tératologie peut-elle avoir le moindre rapport avec la médecine, quand par ailleurs elle refuse de considérer les monstruosité comme des maladies ? Si la thérapeutique est l'ensemble des moyens permettant de « ramener l'organisation à son type hygide et normal »<sup>3</sup>, comment Geoffroy Saint-Hilaire justifie-t-il l'idée que la tératologie est concernée ? Si celle-ci peut entrer en rapport avec la médecine opératoire sans pour autant considérer les monstres comme des cas pathologiques, c'est parce que la médecine opératoire ne les traite justement pas ainsi. En effet, elle n'intervient qu'à deux titres. Soit elle cherche à soigner les pathologies qui découlent des anomalies monstrueuses – elle n'intervient donc pas sur les anomalies, mais sur leurs conséquences éventuellement pathologiques –, soit elle cherche à les redresser, c'est-à-dire à les effacer. Dans le premier cas, il est question « de conservation et de réparation » ; dans le second cas « d'amélioration et de perfectionnement »<sup>4</sup> – rechercher le perfectionnement n'est en rien chercher à revenir à l'état de l'organisme tel qu'il pouvait être avant la maladie, ce que cherche pourtant à faire l'acte thérapeutique<sup>5</sup>. Dans ces conditions, il importe bien évidemment au médecin d'avoir des connaissances en tératologie afin que la pratique chirurgicale ne se fasse pas à l'aveugle. La tératologie à la fois informe et influe sur la pratique médicale ; cela est particulièrement visible lorsque Geoffroy Saint-Hilaire s'étend sur les cas des monstres doubles qui offrent cet avantage de pouvoir tenter sur eux la spectaculaire opération de leur séparation. En effet, selon qu'on a affaire à des monstres doubles autositaires ou parasitaires, l'opération se fera ni selon le même principe, ni selon le même but, ni aux mêmes endroits dans l'organisme.

Ainsi, dans chaque classe de monstres doubles, la réduction au type normal doit se faire selon une règle et suivant une tendance très différentes et même inverses. L'opération a pour principe, dans les autositaires, l'égalité des deux individus composants, dans les parasitaires, leur inégalité ; pour lieu d'élection, dans les autositaires, l'axe d'union, dans les parasitaires, le lieu le plus favorable à l'individu autosite ; enfin pour but, dans les autositaires, l'amélioration du sort des deux individus composants par la restitution de chacun d'eux au type unitaire et à la vie indépendante d'un individu normal ; dans les parasitaires, l'amélioration du sort de l'un des individus, l'autosite, par l'ablation de la masse parasitique qui constitue l'autre.<sup>6</sup>

Il semble ainsi que la tératologie apporte ses lumières à la main chirurgicale. Tout cela serait parfait dans le meilleur des mondes médical, si la thérapeutique ne conduisait pas subrepticement mais clairement la tératologie à épouser de tout autres principes que ceux qu'elle énonce. Car la chirurgie suppose que l'on considère les organismes monstrueux comme des imperfections, soit à cause des pathologies que l'anomalie entraîne, soit à cause

<sup>1</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 555.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 565.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 556.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 556.

<sup>5</sup> Nous ne cherchons pas à savoir si ce présupposé de la médecine est légitime : en fait, chercher à revenir à l'état d'avant la pathologie est fondamentalement méconnaître le caractère irrémédiable et irréversible de la vie.

<sup>6</sup> *Traité de tératologie*, III, pp. 561-562

d'une existence amoindrie en comparaison de celle des êtres normaux ; en d'autres termes comme « une œuvre inachevée de la nature »<sup>1</sup>. Aussi comprend-elle son intervention comme un acte de création à part entière : en perfectionnant le monstre, en le rendant à son type normal, elle « ne sauve pas la vie, [elle] la donne ; [elle] ne guérit pas, [elle] crée »<sup>2</sup>. Or, la tératologie théorique nous dit, quant à elle, que les êtres anomaux sont parfaits dans leur genre, à tel point ordonnés qu'ils suivent en cela les êtres normaux auxquels on peut les comparer<sup>3</sup>, à tel point comparables qu'on décèle une unité de composition<sup>4</sup>, à tel point perfectionnés que Geoffroy Saint-Hilaire renoue dans les toutes dernières lignes de son ouvrage avec un ton leibnizien dans lequel, loin de vouloir suppléer les manquements supposés de la nature, il s'agit d'enregistrer une sorte d'harmonie préétablie :

Les anciens auteurs, enfin, lorsqu'ils voulaient s'élever à l'appréciation philosophique des anomalies, voyaient, dans les monstres, des êtres destinés à faire éclater la gloire de Dieu, par le miracle de leur existence étrangère aux règles et aux fins ordinaires de la nature.

Nous disons volontiers, après eux, mais non dans le même sens, que les anomalies nous offrent d'éclatantes manifestations de la grandeur suprême du créateur. A la science moderne il appartient, non plus de s'incliner, étonnée et admiratrice, devant d'apparentes merveilles, mais d'en pénétrer le mystère ; mais de démontrer l'harmonie et la régularité de toutes les formes, même anormales, des êtres vivants, et de se créer à elle-même de sublimes et fidèles images de l'unité, de l'invariabilité, de la majesté divines, par la découverte des lois générales de l'organisation, toutes unitaires, invariables, majestueuses comme leur cause première.<sup>5</sup>

Comment perfectionner ce qui par ailleurs est dans son genre parfait ? Comment la forme monstrueuse, régulière et harmonieuse, peut-elle être améliorée ? Geoffroy Saint-Hilaire ne paraît pas remarquer la contradiction possible qu'induit le point de vue de la tératologie appliquée.

Pour atténuer voire effacer cette contradiction, on pourrait faire remarquer que les monstres, dans ce chapitre II de la cinquième partie, sont moins considérés du point de vue de la tératologie que du point de vue de la thérapeutique. Aussi est-il moins question des monstres à proprement parler que du pouvoir et de l'efficacité technique de la médecine, en particulier de la chirurgie. La question n'est pas de savoir ce que sont les monstres, mais ce que peut la médecine. Geoffroy Saint-Hilaire examine alors en quoi la tératologie sert le pouvoir médical. Deux observations peuvent être faites. La première est que, dans une perspective qui prolonge à nouveau celle de Foucault, nous pouvons lire ce rapport médecine / tératologie comme la tentative de la seconde pour s'engrener à la première et à son pouvoir reconnu afin d'assurer et d'affirmer son propre pouvoir. Son savoir sera d'autant plus légitime

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 556.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 556.

<sup>3</sup> « Mais il faut reconnaître dans l'histoire comparée des êtres anomaux une branche particulière des sciences naturelles, essentiellement complémentaire de l'histoire comparée des êtres normaux, et pouvant lui être assimilée tant pour la nature de ses divisions que pour celle des méthodes dont elle réclame l'emploi », *ibid.*, p. 586.

<sup>4</sup> « Ainsi tous les faits de la tératologie concordent entre eux, et peuvent décidément se résumer dans cette formule générale : Variété presque infinie dans les formes et l'organisation des êtres anomaux ; mais, soit qu'on les compare entre eux, soit même qu'on les mette en parallèle avec les êtres normaux, unité essentielle, analogie constante dans les organes, ou au moins dans leurs éléments constituants », *ibid.*, pp. 592-593.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 612.



qu'il sert efficacement un pouvoir médical en l'étendant à une nouvelle classe d'objets, les monstres. La seconde observation est que, pour accomplir cette opération, la tératologie accepte que la médecine détermine, contre ce qu'elle-même peut en dire par ailleurs, cette classe d'objets comme des êtres imparfaits – autrement dit des êtres *anormaux*. Le soupçon « Foucault » dessine le mouvement suivant : la tératologie revendiquerait pour elle-même une approche scientifique des anomalies, et des monstruosité en particulier, afin de s'assurer un lieu légitime de savoir parmi l'ensemble des savoirs sur les êtres vivants tout en dissimulant le fait qu'elle continue à entériner une approche normative afin de s'enclencher comme une nouvelle pièce dans un engrenage de pouvoir. Ce qui est rejeté explicitement dans la théorie ne l'est plus dans la pratique ; ce qui permet de construire des expérimentations et de découvrir – à savoir le postulat de l'ordre harmonieux des monstres – se voit tu dès lors qu'il s'agit d'intervenir : la tératologie, en un mot, réintroduit l'anormal au sein même du savoir qui s'est constitué par le geste de distinguer l'anormal de l'anomal et de rejeter le premier pour ne se pencher que sur le second.

En quoi le monstre serait-il donc anormal pour une pratique médicale ? Au nom de quoi faudrait-il le redresser, le corriger, l'améliorer, le perfectionner ? La tératologie a une réponse : au nom du type commun. Ainsi, à la contradiction dont on l'accuse, elle pourrait formuler la réponse suivante : les monstres sont parfaits dans leur organisation, ils sont parfaits dans leur anomalie ; mais ils ne le sont plus dès lors que l'anomalie est rapportée au type normal ; ils sont parfaits en soi, ils ne le sont plus relativement aux êtres normaux – ce qui permet justement de les reconnaître comme anormaux. Or, la médecine ne regarde pas l'organisation des anomalies, d'où la nécessité, lorsqu'elle a affaire aux monstres, d'en appeler au savoir tératologique ; elle se situe d'emblée dans la comparaison des êtres anormaux avec les êtres normaux. La tératologie nous apprend que, dans cette comparaison, il n'est pas question d'une prescription normative mais plus simplement de relever l'écart avec un type commun. Ce n'est que du point de vue de la thérapeutique que l'on peut parler de perfectionnement, de création lorsque l'on « répare », corrige, redresse une anomalie monstrueuse, non du point de vue tératologique. Il n'y aurait donc pas d'ambiguïté : le partage des tâches serait bien défini.

### *Norme et type commun*

Il importe de se pencher à nouveau sur cette idée de type commun. Si les espèces sont reconnaissables dans le domaine empirique, le type commun ne l'est pas au sens où il n'est nullement incarné par un individu, il est plutôt de l'ordre d'une construction abstraite. Il ne sert pas à dire ce qui doit être, mais rend possible la comparaison, c'est-à-dire le relevé des ressemblances et des différences grâce auxquelles on peut *ranger* les êtres vivants. Le type commun n'introduirait aucune prescription hiérarchique, mais permettrait de disposer les vivants en *rangs*. Ceux-ci seraient la disposition rationnelle des écarts, qui ne seraient en rien pathologiques mais la manifestation de la *variété* du vivant. Non plus classement, mais

distribution autour de l'unité de composition organique<sup>1</sup>. Néanmoins, si les individus n'incarnent pas l'espèce, ils tombent sous elle par un certain nombre de caractéristiques anatomiques et physiologiques, de sorte que le type commun désigne aussi ce que chaque espèce possède en propre. L'écart de l'individu par rapport à ces constantes spécifiques est pris dans un calcul statistique qui le rapporte à une *moyenne*. Dès lors, le type spécifique permet d'intégrer l'écart comme *variation* du vivant. Non seulement les anomalies suivent l'unité de composition organique, mais elles ne sont que des variations autour du type spécifique – variation toutefois qui peut aller jusqu'à la variété puisque Geoffroy Saint-Hilaire construit une classification tératologique. L'écart anomal n'est pas une déviance : il est normalisé dans la mesure même où le type commun n'aurait plus rien d'une norme.

Le type commun ne ferait alors qu'objectiver l'individu moyen, c'est-à-dire l'individu à partir duquel les individus concrets s'écartent le moins possible. Il serait ainsi le résultat d'une statistique qui distribue les êtres réels sur une courbe. Le monstre est, dans cette perspective, un écart statistiquement rare. En considérant le type commun comme une moyenne, nous semblons achever un mouvement qui évacue toute idée de norme. Pourtant, Canguilhem, à la suite d'Holbwachs critiquant Quételet<sup>2</sup>, insinue que le point de vue de la norme émerge encore dans l'idée de moyenne. En effet, s'il y a des constantes physiologiques et des traits fréquents, ce n'est pas seulement et surtout pas par le jeu de lois immuables, mais parce qu'ils expriment un genre de vie adapté. La moyenne n'est que la trace d'une tentative réussie de la part des vivants ; elle est ainsi le dépôt d'un *choix normatif* des vivants, à savoir d'un choix différentiel de valeur. « Une forme spécifique normale ce serait le produit d'une normalisation entre fonctions et organes dont l'harmonie synthétique est obtenue dans des conditions définies, et non pas donnée »<sup>3</sup>. Parce qu'être en vie, ce n'est pas cesser d'interroger et d'inventer des normes, ce n'est pas cesser d'être en un équilibre précaire entre la forme de vie choisie et le milieu dans lequel elle a à se déployer, la moyenne est continuellement dépassée, non respectée, en faillite devant de nouvelles inventions, de nouvelles normes déployées par les vivants, de sorte qu'elle reste bel et bien une abstraction, de sorte aussi qu'elle n'est possible que par ce jeu libre entre le vivant et le milieu – jeu qui maintient précisément entre le vivant et son milieu une inadaptation première rendant le vivant prompt à réagir à toute nouveauté<sup>4</sup>. Qu'est-ce alors que la norme qui se déploie dans une moyenne ? C'est une norme collective qui reste choisie, c'est-à-dire qui a été sélectionnée par les actions et les comportements des vivants. Néanmoins, d'autres normes sont toujours possibles et les monstres sont la monstration de ces possibilités autres et donnent l'occasion, dans le cas des hommes, d'explicitier le choix de la norme collective :

<sup>1</sup> Sur ce point, cf. P. Tort, *La raison classificatoire*, op. cit., pp. 141-171.

<sup>2</sup> Cf. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 99 sq.

<sup>3</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 104.

<sup>4</sup> « Si l'on peut parler d'homme normal, déterminé par le physiologiste, c'est parce qu'il existe des hommes normatifs, des hommes pour qui il est normal de faire craquer les normes et d'en instituer de nouvelles », *ibid.*, p. 106. Nous développerons ce point au chapitre suivant.

Les milieux n'offrent à l'homme que des virtualités d'utilisation technique et d'activité collective. C'est un choix qui décide. Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'un choix explicite et conscient. Mais du moment que plusieurs normes collectives de vie sont possibles dans un milieu donné, celle qui est adoptée et que son antiquité fait paraître naturelle reste au fond choisie.<sup>1</sup>

Par ce biais, on peut à nouveau tenter de fournir une explication à la réaction des hommes normaux devant le spectacle des monstres et leur mise en spectacle : il ne s'agit rien de moins que d'une réaction vitale de la part d'un vivant devant l'être qui représente la mise en crise de ses normes, celles qui lui paraissent naturelles à force d'être choisies et constatées. Le monstre est cet être qui fait apparaître la moyenne, et le type commun, pour ce qu'ils sont : une norme choisie, et force à rendre raison de ce choix<sup>2</sup>. Les rires qui fusent, comme l'effroi et l'angoisse, ne sont, peut-être, que l'expression sensible de ces raisons qui réaffirment ce choix.

Le type commun ne fait-il cependant que masquer des normes vitales ? Derrière les choix de forme de vie, n'est-ce pas aussi les choix de relations de pouvoir qui sont en jeu tant la vie, du moins humaine, est emmaillotée dans les rets politiques ? Les normes pourraient être moins vitales que politiques – ou plutôt vitales parce que politiques ! Le type commun manifesterait, en fait, un ordre social avec ses prescriptions, ses règles, ses raideurs, ses limites, ses interdits, bref tout un ensemble de valeurs par lesquelles une société s'affirme et se défend en les opposant aux individus dangereux, aux individus hors du type commun. Par conséquent, loin d'échapper au normatif et à sa logique discursive, la tératologie y recourt avec cette circonstance aggravante qu'elle masque la véritable opération qu'elle effectue : assurer aux normes sociales une assise et une autorité d'obédience scientifique. Ainsi vient-elle appuyer par exemple les règles hygiéniques en vigueur<sup>3</sup> – hygiène qui appartient à tout l'ensemble des techniques de pouvoir du biopolitique.

Toutefois, c'est sans doute avec le cas des hermaphrodismes que le normatif se manifeste avec le plus d'éclat. En effet, savoir de quel sexe on est apparaît essentiel pour situer les individus dans le réseau des règles et des prescriptions parcourant le corps social :

Les lois de toutes les nations admettent, parmi les membres des sociétés qu'elles régissent, deux grandes classes d'individus fondées sur la différence des sexes. A l'une de ces classes sont imposés des devoirs dont l'autre est exempte, mais aussi accordés des droits dont l'autre est privée. La destinée de chaque enfant nouveau-né, du moment où son sexe est connu ou déclaré connu, se trouve donc réglée à l'avance pour les circonstances principales de sa vie : il est rangé dans l'une ou l'autre de ces deux grandes classes à laquelle appartiennent des fonctions non seulement différentes, mais presque inverses dans la famille aussi bien que dans

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>2</sup> L'impensé des Geoffroy Saint-Hilaire de rendre raison de l'apparition des monstres devant une conscience masque alors le choix de considérer le type commun comme une norme : celui-ci n'est pas seulement un étalon de mesure de l'écart, il est bien un principe d'évaluation. Cf. chapitre IV, *supra*, pp. 264-265.

<sup>3</sup> « Jusqu'à présent du moins, la tératologie tend donc bien plutôt, par l'autorité de ses nouveaux faits, à confirmer qu'à multiplier les règles hygiéniques dont la science et l'expérience prescrivent l'observation pendant la grossesse », Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie*, III, p. 566.

la société. A cet égard, point d'intermédiaires ; nos lois n'en admettent pas l'existence, n'en prévoient pas la possibilité.<sup>1</sup>

Ce n'est pas tant l'hermaphrodisme en tant que tel qui fait scandale que le mélange des genres et du coup des fonctions sociales ; soit la possible annulation de la distinction entre des comportements sociologiques très précisément déterminés selon le sexe biologique :

Mais il peut arriver aussi que des individus aient passé une grande partie de leur vie dans l'ignorance d'eux-mêmes, ou qu'ils se soient tus sciemment. Dans ce cas, ils auront dû remplir des fonctions, ou pour le moins mener habituellement un genre de vie attribué exclusivement, par les lois et les usages, à leur prétendu sexe : il sera même possible, comme je l'ai montré par plusieurs exemples, qu'ils se soient mariés comme appartenant à un sexe qui, dans la réalité, n'est pas le leur. La question est alors bien autrement grave en raison des conséquences que l'erreur de sexe a entraînées après elle, et dont l'une va jusqu'à la réunion par un mariage, nécessairement nul pour la loi comme pour la nature, de deux hommes ou de deux femmes.<sup>2</sup>

Dès lors, il est socialement urgent « de déchiffrer quel est le vrai sexe qui se cache sous des apparences confuses »<sup>3</sup>. La tératologie, en intervenant dans les tribunaux, ne peut faire abstraction des prescriptions normatives puisque c'est en leur nom qu'elle est appelée à la barre. « Ce n'est plus à l'individu de décider de quel sexe il veut être, juridiquement ou socialement ; mais c'est à l'expert de dire quel sexe la nature lui a choisi, et auquel par conséquent la société doit lui demander de se tenir. »<sup>4</sup> Ce rôle judiciaire assumé par Geoffroy Saint-Hilaire est d'autant plus surprenant lorsque l'on sait par ailleurs que lui-même relève les limites du pouvoir de détermination de la tératologie sur ce point. En effet,

l'appareil mâle et l'appareil femelle ne sont pas deux appareils essentiellement et élémentairement divers, mais bien, si l'on peut s'exprimer ainsi, deux formes différentes d'un seul et même appareil : ce sont partout les mêmes matériaux, diversifiés seulement d'un sexe à l'autre par le degré et le mode de leur développement.<sup>5</sup>

Il se pourrait ainsi, dans des cas très rares, que le tératologue ne puisse pas identifier le sexe ; et, quoi qu'il en soit, une part d'interprétation est irréductible dans beaucoup de cas dans la mesure où le sexe est « déterminable par approximation »<sup>6</sup>.

Enfin, outre l'hygiène et la détermination du sexe dans les cas d'hermaphrodisme, la tératologie est convoquée par le pouvoir, donc sommée de s'adjoindre à du normatif, pour définir les droits des monstres.

Les monstres, dans les cas rares où ils peuvent s'élever et vivre, doivent-ils être assimilés légalement aux individus normaux ? Doivent-ils être baptisés et inscrits sur les registres de l'état civil ? Peut-il leur être permis de se marier ? Sont-ils aptes à exercer les droits accordés aux autres hommes, par exemple à hériter ou à tester ? (...)

Un être double devra-t-il être considéré comme un ou comme deux ? L'inscrira-t-on sous un nom ou sous deux noms sur les registres de l'état civil ? Héritera-t-il comme un ou comme deux ? Puis comment se mariera-t-il ? Comment s'exercera sur lui la vengeance des lois, si l'un des deux sujets composant vient à l'encourir ?<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 573.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 573-574.

<sup>3</sup> Foucault, « Le vrai sexe », *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, n° 287, p. 936.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 936.

<sup>5</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 576.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 577.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 583.

Ce sont en fait de vieilles questions que le pouvoir théologique, notamment, s'était déjà posées à lui-même<sup>1</sup> – et la tératologie ne fait que confirmer, sur un mode plus objectif, ce que l'intuition populaire avait décidé et entériné :

Toutes les données présentement acquises à la science ne font que confirmer la règle admise depuis plusieurs siècles par les prêtres chrétiens, c'est-à-dire la *dualité* morale et légale des monstres à deux têtes, l'*unité* de ceux qui n'ont qu'une tête.<sup>2</sup>

Parce que les monstres brouillent souvent les normes sociales, la tératologie a pour fonction « politique » de rassurer la société quant au bien-fondé de ses normes. Cette fonction est centrale et déterminante, même si elle n'est notée, par Geoffroy Saint-Hilaire, qu'en passant, à l'occasion de la sexualité des monstres doubles :

Rappelons seulement que les conditions de la monstruosité composée ne se transmettent pas de génération en génération ; résultat important que j'ai établi par plusieurs faits relatifs soit aux animaux, soit à l'homme même, *et qui pourrait au moins rassurer la société* sur une des conséquences fâcheuses de l'union d'un monstre double avec un autre individu, soit monstrueux comme lui, soit normal.<sup>3</sup>

La distinction anormal / anomal est, sans aucun doute, le geste fondamental rendant possible une approche objective des monstres. Mais cette objectivité ne signifie en rien que le point de vue de la norme est évacué ; elle permet seulement aux monstres de devenir un objet légitime pour un certain type de discours, le discours scientifique. En effet, ce que Geoffroy Saint-Hilaire croit mettre de côté travaille en profondeur son discours tératologique : d'une part, il se donne préalablement des monstres qu'il reconnaît de manière spontanée comme tels par une perception normative, au statut scientifique jamais interrogé, d'autre part l'application de la tératologie dans d'autres domaines, soit scientifiques comme la médecine, soit institutionnels comme le pouvoir judiciaire, montre qu'elle est de part en part normative, comme nous venons de le voir il y a un instant. On pourrait avancer l'idée que la distinction

<sup>1</sup> On trouvera dans A. de Libera, *Archéologie du sujet. La quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008, une mise au point des questions que le monstre double a pu susciter, notamment la question de l'identité dès lors qu'il semble que deux *personnes* partagent simultanément un même corps (pp. 159-184), et la question sacramentaire du baptême (pp. 185-254), dont Libera note qu'elle déborde le simple cadre pratique de la manière de s'y prendre pour baptiser un monstre double : « Le baptême des monstres à deux têtes présente l'intérêt archéologique de n'être pas fondé simplement sur un lieu commun argumentatif ; celui aussi de s'inscrire dans un espace, la théorie médiévale des actes de langage, dont l'univers de problèmes, de concepts et de thèses peut être presque intégralement reconstruit grâce aux travaux d'Irène Rosier-Catach [*La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004] ; celui enfin d'affronter directement le problème que nous essayons de tracer sous le titre de "personnification du sujet", *i.e.* sachant que c'est l'*unicité de la Personne* qui, dans le Christ, assure l'*union des deux natures* divine et humaine, qu'est-ce qui dans l'homme, constitué d'une *âme et d'un corps* fait l'*unité de la personne* ? Une seule substance ? Une seule forme substantielle ? Une seule âme rationnelle ? Un seul cerveau ? un seul cœur ? Un seul organe génital, comme dans les *Memoirs* ? Une même conscience, comme chez Locke. Qu'est-ce qui fait, pour reprendre la belle expression d'Alain Boureau, "la signature de la personne plénière" » (pp. 192-193).

<sup>2</sup> *Traité de tératologie*, III, p. 585. Ce n'est pas tout à fait exact du point de vue strict de l'histoire de la pensée. Ce n'est pas le nombre des têtes, ou des cerveaux, qui est important aux yeux des penseurs médiévaux qui se préoccupent de ce problème, mais le nombre des cœurs : « Je réponds [...] que, si l'on peut percevoir l'existence de deux cœurs dans le monstre, on a réellement affaire à deux personnes et qu'il faut leur imposer deux noms ; si en revanche quelque indice laisse supposer qu'il n'y a pas plus d'un cœur, alors sans aucun doute, c'est qu'il n'y a là qu'une seule âme et qu'une seule personne, à laquelle il n'y a qu'à donner qu'un seul nom », Henri de Gand, cité par A. de Libera, *Archéologie du sujet. La quête d'identité*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 585, nous soulignons.

anormal / anomal est en elle-même déjà normative au sens où elle permet aux pouvoirs (social, judiciaire, politique) de récupérer en leur sein les monstres, ces êtres ressentis comme d'outre-monde.

En somme, la critique « foulcadienne » que l'on a essayé de mener peut se résumer ainsi : *il n'y aurait pas de monstres naturels* – cela parce qu'ils mettent nécessairement en jeu des normes *et qu'il n'y a pas de normes valant objectivement*. Les normes ne sont pas des lois de la nature ; elles n'ont valeur de règles pour l'individu vivant que parce qu'elles sont créées, inventées, choisies, bref que parce qu'elles sont *relatives* à l'activité d'un *sujet*. En cela, nous ne remettons pas en question les avancées des Geoffroy Saint-Hilaire sur le plan scientifique ; mais nous faisons remarquer que la pratique scientifique n'est en rien détachée des relations de pouvoir, puisqu'elle est bien une *pratique* avec ses codes et ses règles sociales. La tératologie opère tout un déplacement de sens du visible et de l'invisible. Elle rend bel et bien les monstres visibles et lisibles pour la science en les rendant à leur nature d'êtres naturels intégrés à l'ordre de la nature. Mais si leur nature véritable est visible pour la science, elle devient proprement invisible pour la perception commune, qui ne perçoit plus qu'une image mensongère et l'ombre de ce que le monstre est véritablement. Cependant, si cette nouvelle visibilité scientifique permet de dégager et de libérer le monstre de toute une gangue de préjugés populaires, rendant son existence la plupart du temps misérable, elle le piège par ailleurs d'une toute autre manière – s'il est vrai que « la visibilité est un piège »<sup>1</sup>. Car elle le rend visible aux pouvoirs. La tératologie offre ainsi le monstre aux pouvoirs – pouvoir expérimental avec la tératogenèse, pouvoir judiciaire, pouvoir politique, pouvoir économique, de sorte que sa nature véritable le renvoie immédiatement à être un *dispositif*. La tératologie serait la construction du monstre comme *dispositif*.

#### 4. Le monstre et le pouvoir

##### *Le dispositif monstre*

Dans un entretien, « Le jeu de Michel Foucault »<sup>2</sup>, celui-ci est amené à revenir sur les caractéristiques propres d'un dispositif – qu'il avait dégagées au tome I de l'*Histoire de la sexualité*, « La volonté de savoir ». D'abord, un dispositif se compose d'un ensemble d'éléments hétérogènes, qui sont autant « des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, [que] des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit aussi bien que du non-dit »<sup>3</sup>. Les monstres font l'objet, au XIX<sup>ème</sup> siècle, d'une prise en charge par la science aussi bien que par les forains ; ils sont disséqués par le regard analytique dans le même temps où ils sont moqués ; ils sont produits dans les laboratoires aussi bien

<sup>1</sup> Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 234.

<sup>2</sup> *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, n° 206, pp. 298-329.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 299.

qu'ils se produisent sous les chapiteaux ; on cherche par quel biais ils entrent dans la législation de la nature tout en faisant jouer sur eux les lois de la société ; on les admet au sein de l'humanité, mais on continue à les soupçonner, soit d'être le fruit de quelque acte immonde, vieux fonds survivant de croyances en croisements de tout genre, soit de commettre des actions qualifiées justement de monstrueuses, vieux fonds grec du *kaloskagathos*, où le beau est nécessairement bon et bien, et où le laid, *a fortiori* le monstre, est mauvais et mal. Or, un dispositif n'est pas la juxtaposition de tous ces éléments qui, par une sorte d'harmonie préétablie, consonneraient ensemble sans pourtant qu'ils aient de liens entre eux ; il n'est pas une sorte de structure qui émergerait de l'ensemble et qui lui conférerait, *a posteriori*, une cohérence ; pas plus qu'il n'est un *modèle*, une construction intellectuelle abstraite permettant de faire converger et d'intégrer une pluralité de discours dans un seul et même discours unifiant. Il est, tout au contraire, l'éclaircissement des liens, des reprises, des passages, des déplacements d'éléments en d'autres ; il est la mise au jour d'une circulation entre tous les éléments hétérogènes qui le composent. On a vu ainsi que la tératologie appliquée débordait dans le domaine judiciaire qui lui-même interagissait avec les principes épistémologiques de la tératologie « pure ». La distinction anormal / anomal est, autant qu'une assurance de scientificité, une prise de position sur les croyances et les comportements populaires.

Mais c'est justement parce que le dispositif est tout entier dans un plan d'immanence qu'il répond à une fonction. Nous voulons dire par là que cette dernière ne viendrait pas commander le dispositif de l'extérieur, comme si elle avait été définie ailleurs que dans le dispositif lui-même ; elle en serait plutôt comme la forme aristotélicienne, c'est-à-dire à la fois son principe organisateur et sa finalité. Cette fonction stratégique est celle d'une permanente recomposition des relations des éléments entre eux afin de maintenir des rapports de force qui sont en adéquation avec ce que le dispositif vise – cette visée est du reste autant volontaire qu'involontaire. Or, pour ce faire, il est nécessaire que le dispositif soit lui-même un objet de savoir – savoir des forces en présence, de leurs limites, de leurs mouvements, de leur composition, de leur modelage et métamorphose – si bien qu'il déploie tout un jeu de relations de pouvoir avec des savoirs divers :

Le dispositif est donc toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent mais, tout autant, le conditionnent. C'est ça, le dispositif : des stratégies de rapports de forces supportant des types de savoir, et supportés par eux.<sup>1</sup>

Avec les monstres, les pouvoirs cherchent à s'étendre et à innover afin d'annexer et de proliférer ; ils s'affrontent à leurs bornes, à leurs points limites en investissant le savoir scientifique, de telle manière qu'ils puissent reconstituer un dispositif de pouvoir d'où rien de la vie ne leur échappe : « l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question »<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>2</sup> Foucault, *Histoire de la sexualité*, I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 188.

Toutefois, il faut faire remarquer que ce dispositif du monstre reste un dispositif *local* : pourquoi les monstres ont-ils intéressé les relations de pouvoir ? De quoi sont-ils la limite qui a ainsi nécessité un dispositif ? Le dispositif du monstre est un dispositif pris dans un dispositif plus général, le dispositif de la sexualité ; et nous aimerions montrer qu'il est précisément ce dispositif qui traite de la limite du dispositif de la sexualité et lui permet de ne jamais perdre le sens qu'il déploie<sup>1</sup>. De prime abord, cependant, de la manière la plus paradoxale qui soit, puisque les monstres intéressent les pouvoirs à cause de leur pouvoir d'irréductibilité face aux pouvoirs. Voilà quelque chose de la vie qui paraît en dehors de toute logique de pouvoir, voilà un monstre qui se donne comme une extériorité pure vis-à-vis du pouvoir, comme un en dehors qui vient trouer les mailles serrées des pouvoirs. Et s'il est d'abord aussi étrange et étranger aux pouvoirs, c'est parce qu'il paraît transgresser principalement et faire affront à un pouvoir particulier : le pouvoir juridique. Dans *Les anormaux*, Foucault réfère cette capacité de transgression au fait que le monstre est un *mixte* : il introduit le mélange dans ce qui définit et distingue ; il contrevient au déterminé en portant le souffle de l'indifférencié et de l'illimité. Si le mixte est bel et bien une transgression, c'est parce que les lois naturelles imposent des limites qui seront reprises, fixées, dites par le droit. Le monstre humain accomplit cette synthèse de l'impossible et de l'interdit<sup>2</sup> : ce qui apparaît comme un impossible de la nature (mais un paradoxal impossible puisqu'il est !) car contre nature, est aussi contre la nature des lois : les voilà soudainement silencieuses – ce silence

---

<sup>1</sup> S'il y a, du moins en Occident, un objet sur lequel le savoir s'exerce avec une particulière méticulosité et continuité tout en le tenant plus ou moins secret, s'il y a un objet sur lequel une volonté de savoir se déploie sans faille et sans faiblesse, c'est bien la sexualité – nous apprend Foucault. Certes, ce savoir a pris des formes différentes ; il a pu être un art érotique ; il a pu prendre le visage serein et sans passion d'un savoir technique cherchant les modalités de l'efficacité ; il a pu être surtout ce savoir confessionnal amassé dans le secret des pénitences et des examens de conscience ; il faut enfin voir dans ce savoir un lieu de rapport de force social où une classe, la bourgeoisie, en posant sa grosse main sur le corps, a étendu sa domination sur les autres classes sociales, notamment sur la noblesse et sa logique du sang et de l'honneur. Le dispositif de la sexualité offre aux relations de pouvoir ce qui jusque-là était de l'ordre d'un fait : la vie – et toute l'évolution des pouvoirs va dans le sens d'une pénétration de plus en plus grande dans les plis de la vie pour en prendre, sinon totalement le contrôle, du moins la direction. C'est ainsi que la sexualité se retrouve, travaillée par les normes, dépositaire du sens même de ces normes, à savoir constitue la forge dans laquelle elles sont frappées du sceau de l'efficacité en recevant tout leur potentiel de normation et de normalisation. C'est à travers la sexualité que des discours prennent le sens de normes et pénètrent, non seulement dans l'acte sexuel reproducteur, mais aussi dans les corps vivants striés de plaisirs, de fantasmes, de désirs, d'envies, de rêves, de tous ces mouvements de la « chair » qui rendent les corps vivants si étrangers à toute logique de l'économie. La vie, par tout un côté qui lui est propre, s'épanche, se gaspille, se perd, se brûle, donne sans compter. Or, le travail des normes est de la ramener dans les relations de pouvoir qui calculent, qui amassent, qui prévoient, qui rationalisent, qui comptent ; et de la ramener par l'intermédiaire de cela même qui semble être son échappée hors de cette logique thésaurisatrice, la chair des corps vivants. Ainsi y a-t-il une économie des plaisirs, des désirs, des envies, des rêves induite par les normes parce qu'elles ont des effets de *valeur* : elles distinguent ce qui vaut de ce qui ne vaut pas, ce qui est préférable de ce qui ne l'est pas, et font insensiblement glisser les corps vivants dans le règne figé et féroce de l'opposition du bien et du mal. « Santé, progéniture, race, avenir de l'espèce, vitalité du corps social, le pouvoir parle de la sexualité et à la sexualité ; celle-ci n'est pas marque ou symbole, elle est objet et cible. Et ce qui fait son importance, c'est moins sa rareté ou sa précarité que son insistance, sa présence insidieuse, le fait qu'elle est partout à la fois allumée et redoutée. Le pouvoir la dessine, la suscite et s'en sert comme le sens proliférant qu'il faut toujours reprendre sous contrôle pour qu'il n'échappe point ; elle est un *effet à valeur de sens*. » (*Histoire de la sexualité*, I, *op. cit.*, pp. 194-195)

<sup>2</sup> « Le monstre humain combine l'impossible et l'interdit », « Les anormaux », *Dits et écrits*, I, *op. cit.*, n° 165, p. 1691.



assigne au monstre sa monstruosité, comme l'embarras qu'il provoque dans les lois humaines dessine l'espace équivoque de leur visibilité.

Ce silence des lois est celui de la souveraineté du pouvoir. Pour que celui-ci ait donc prise sur le monstre, ne doit-il pas cesser de se comprendre comme un pouvoir *souverain* ? Précisément, Foucault n'a de cesse de souligner que le concept de pouvoir qu'il veut mettre en place cherche à rompre avec la notion de souveraineté – ou du moins ne se définit plus en fonction de l'idée de souveraineté<sup>1</sup>. Le dispositif du monstre est, dans ce contexte, l'élément du dispositif de la sexualité qui permet aux pouvoirs, définis dans ce dernier dispositif, de surmonter la référence à la souveraineté pour venir enserrer, englober, intégrer ce qui lui apparaît de prime abord étranger et extérieur, littéralement le retourner de telle manière qu'il devienne à son tour un élément à part entière du dispositif. Ce retournement est celui de la loi dans la norme – ce que les monstres nous montrent avec une particulière acuité est la dissolution du mécanisme de la loi comme fixation de l'interdit et punition de la transgression dans un pouvoir normalisateur qui mesure, hiérarchise, délimite et distribue les corps vivants en fonction de normes qui s'imposent, non de façon transcendante, mais émergent au fur et à mesure des jeux de pouvoir qui innervent toute société<sup>2</sup>.

### *Le monstre ou le pouvoir des normes*

Hors norme, le monstre l'est précisément par rapport à des normes instituées dont il représente à la fois la limite et le champ d'extension. Dans la mesure où, par rapport à lui et à travers lui, elles s'étendent, se définissent, s'affinent, s'affirment, il est l'un des « lieux » privilégiés où elles se produisent. En d'autres termes, il faut aller jusqu'à dire que le monstre est la *condition de possibilité* du normatif puisqu'il effectue le partage entre ce qui doit être l'objet de normes et ce qui ne doit pas en être<sup>3</sup> ; il dessine l'espace à l'intérieur duquel elles se

<sup>1</sup> Parmi les nombreux textes qui font le point sur cette idée, cf. par exemple, *Histoire de la sexualité*, I, *op. cit.*, pp. 177-191 ; « Les mailles du pouvoir » et « La technologie politique des individus », *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, respectivement n° 297 et n° 364.

<sup>2</sup> « Un tel pouvoir a à qualifier, à mesurer, à apprécier, à hiérarchiser, plutôt qu'à se manifester dans son éclat meurtrier ; il n'a pas à tracer la ligne qui sépare, des sujets obéissants, les ennemis du souverain ; il opère des distributions autour de la norme. Je ne veux pas dire que la loi s'efface ou que les institutions de justice tendent à disparaître ; mais que la loi fonctionne toujours davantage comme une norme, et que l'institution judiciaire s'intègre de plus en plus à un continuum d'appareils (médicaux, administratifs, etc.) dont les fonctions sont surtout régulatrices. Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie. Par rapport aux sociétés que nous avons connues jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, nous sommes entrés dans une phase de régression du juridique ; les Constitutions écrites dans le monde entier depuis la Révolution française, les Codes rédigés et remaniés, toute une activité législative permanente et bruyante ne doivent pas faire illusion : ce sont là les formes qui rendent acceptable un pouvoir essentiellement normalisateur », *Histoire de la sexualité*, I, *op. cit.*, pp. 189-190.

<sup>3</sup> Stéphane Legrand écrit très à propos dans *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007, p. 135 : « Il ne faut jamais négliger qu'il n'y a de norme possible, c'est-à-dire applicable, qu'à partir du moment où est déterminé le domaine auquel cette norme peut s'appliquer. De sorte que toute norme présuppose un hors-norme, partageant entre ce qui relève de son domaine et ce qui n'en relève pas. Le partage entre ce qui relève de la norme et ce qui n'en relève pas est un *présupposé normatif* de la norme : elle a besoin, idéalement, qu'une autre norme ait effectué ce partage à partir duquel elle est possible, et pensable comme devant être (c'est-à-dire comme norme). Il faut que soit déjà *réglée* la question de ce qui relève de son règlement pour qu'elle puisse régler ce qu'elle *doit* régler ».

déplient – espace ouvert par cela même qui se donne comme hors norme, qui condamne tous ceux qui ne sont pas monstrueux à des pouvoirs normalisateurs silencieux et sur qui ces mêmes pouvoirs, abandonnant leur douceur, s'appliquent avec détermination pour assurer leur propre force et efficacité. Hors norme, le monstre ne l'est que pour mieux montrer la tendance inhérente des normes à ce qu'il n'y ait pas de hors norme, à montrer leur travail de fond cherchant à ravalier toute différence et toute singularité. Loin d'être donc *anomal*, il est, bien au contraire, ce à partir de quoi les normes surgissent – une *matrice normative* tout autant qu'un point d'origine, en un mot un *principe normatif*.

Pour illustrer et appuyer ce point, il nous paraît souhaitable d'établir un parallèle avec la prison, autre lieu de formation des normes, autre espace où elles se produisent et se déplient. Pourtant, la prison a en elle-même un côté absurde que S. Legrand met bien en évidence. En effet, les normes disciplinaires et, dans une autre mesure, biopolitiques, fonctionnent à plein régime sans que l'on puisse dire qu'elles produisent quoi que ce soit, sans qu'elles soient utiles. L'absurde serait ici qu'on ait affaire à des normes *gratuites*. Il semblerait qu'elles n'aient d'autre finalité qu'elles-mêmes, ce qui fait que la prison, avec les monstres, est l'autre lieu où elles apparaissent dans toute leur froide splendeur. Toutefois, dans ce régime carcéral de l'auto-finalité des normes, quelque chose au final est bien produit, qui n'est pas des richesses résultant de l'exploitation de la vie, mais qui a une grande utilité : ce qui est produit n'est rien d'autre que l'individu *réadapté*, l'individu à nouveau normé à la société dont il fut, un temps, l'autre, le danger, le délinquant, le *monstre*. Ce qu'il s'agit de produire, avec et dans la prison, c'est un corps et une subjectivité disciplinés. Entre la prison et le monstre, le lien apparaît donc consubstantiel, puisque le second est cet autre de la norme que la société place dans ce lieu, la prison, dont le secret qui l'entoure n'a d'autre but que d'exhiber, à l'intérieur même de la société, son autre sur lequel les normes vont jouer à plein<sup>1</sup>. Mais le monstre devient un signifiant extrêmement vague<sup>2</sup> : il est ce sur quoi la discipline vient s'appliquer ; il est le champ d'action des normes, car il est le partage même du discipliné et de l'indiscipliné, du normatif et du non normatif. Sans place assignée dans une société dont le modèle est un espace « où les individus sont insérés en une place fixe, où les moindres mouvements sont contrôlés, où tous les événements sont enregistrés, (...) où le pouvoir s'exerce sans partage, selon une figure hiérarchique continue, où chaque individu est constamment repéré, examiné et distribué entre les vivants, les malades, les morts »<sup>3</sup>, il est un individu non « utile ». Mais cette inutilité est en même temps d'une extrême utilité puisqu'il est le nom même de l'*écart* que le pouvoir normalisateur rencontre tout autant qu'il produit pour pouvoir fonctionner.

<sup>1</sup> « La prison est donc bien l'exhibition à l'intérieur de la société du partage normatif par lequel une société se constitue elle-même en mettant son autre hors de soi, hors de soi en soi, en partageant entre ce qui relève de son domaine et son autre, son autre qu'elle produit en se produisant et pour se produire, et qu'elle prétend toujours en même temps pouvoir et devoir réduire », S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, op. cit., p. 137.

<sup>2</sup> C'est pourquoi il y a une réelle équivocité entretenue entre le monstre physique, le monstre moral, le monstre esthétique.

<sup>3</sup> Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 230.

Car voici le paradoxe : la norme doit produire de l'écart pour pouvoir être une norme. Elle n'est modèle idéal travaillant à même les corps que parce que ces corps introduisent tout un jeu par lequel ils ne collent ni ne s'emboîtent à elle – jeu qu'elle suscite pour pouvoir fonctionner comme redressement, réparation, jugement de valeur, production. Aussi les normes ne rencontrent-elles pas les résistances et les écarts comme des réalités extrinsèques et étrangères, mais les considèrent comme ses essentielles sécrétions afin qu'elles se perpétuent comme pouvoir. Il n'y a pas, en ce sens, d'extériorité aux pouvoirs ; le monstre n'est que le nom que les pouvoirs donnent à ce qui, à l'intérieur même de leur dispositif, est l'autre pôle différentiel pour qu'ils puissent agir. Il est, à ce titre, une *création* du pouvoir afin que celui-ci puisse fonctionner ; il est le nom de l'écart dont le pouvoir se nourrit. Mais puisque le pouvoir n'a d'autre réalité que dans son effectuation même, puisqu'il n'est pas de pouvoir autrement que dans son actuel déploiement, alors le monstre n'est rien d'autre que le nom du *pouvoir* du pouvoir. Par là même, il rend visible ce que le pouvoir normalisateur ne cesse de vouloir dissimuler : son propre exercice. De même et parallèlement, la prison est cet autre lieu où le pouvoir s'éprouve comme pouvoir sur des individus sans se dissimuler. Dans les monstres, comme dans les prisons qui souvent les accueillent, les pouvoirs cessent d'être présents sous le mode de la dissimulation, donc cessent de *hanter* la société<sup>1</sup>, c'est-à-dire d'être dans une mise au jour qui les cache, pour apparaître dans la nudité la plus crue : des forces qui se sont déjà déployées puisqu'elles ont des objets à leur mesure et des résistances à leur main. On comprend alors l'attrait pour la figure du dehors, mais aussi son ambiguïté foncière. Car si le monstre apparaît comme l'autre de la norme, comme la possibilité d'un en dehors du pouvoir, cet autre est aussi ce grâce à quoi la norme peut accomplir sa fonction normalisatrice. Les pouvoirs nous piègent en nous offrant la figure d'une échappatoire qui nous ramène dans leur filet : tous nous sommes attirés par l'extérieur, mais personne ne veut devenir en conscience un monstre. « Etre attiré, ce n'est pas être invité par l'attrait de l'extérieur, c'est plutôt éprouver, dans le vide et le dénuement, la présence du dehors, et, lié à cette présence, le fait qu'on est irrémédiablement hors du dehors »<sup>2</sup>. Irrémédiablement hors du dehors, on est donc irrémédiablement dans le pouvoir. Non pas anomal, mais bien anormal, le monstre est la figure du dehors qui ne dessine pourtant nul en dehors, si bien que le dehors est encore un en dedans.

Ce mouvement d'intériorisation d'un dehors qui conduit à ce que nous soyons toujours exilés de toute extériorité, c'est exactement ce qu'on nomme la normalisation. Néanmoins, normaliser n'est en rien une évidence, car il faut se souvenir que des éléments hétérogènes, voire contradictoires, composent les dispositifs de pouvoir, si bien que des modèles et des

---

<sup>1</sup> « En fait, la présence de la loi, c'est sa dissimulation. La loi, souverainement, hante les cités, les institutions, les conduites et les gestes ; quoi qu'on fasse, aussi grands que soient le désordre et l'incurie, elle a déjà déployé sa puissance », Foucault, « La pensée du dehors », *Dits et écrits*, I, *op. cit.*, n° 38, p. 556.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 553-554.

normes différentes entrent en concurrence et risquent de paralyser les pouvoirs. Dire alors qu'ils normalisent, c'est dire qu'ils

[font] jouer ensemble une pluralité de formes de normativité distinctes et conceptuellement hétérogènes : normes pénales qui fonctionnent selon le régime binaire du licite-illicite ; normes « idéales » qui construisent à partir d'un regroupement de traits variés un modèle donné aux individus les plus différents comme ce à quoi ils doivent s'égaliser ; normes évaluatives qui qualifient les sujets en terme de *valeur* et les classent ; normes comme moyennes qui distribuent les groupes à partir des caractères communs qui les relient statistiquement et que révèlent la « comptabilité pénale » et le « bilan punitif » ; normes pédagogiques et techniques qui prescrivent les manières d'opérer les plus efficaces, les plus propres à produire un résultat utile donné.<sup>1</sup>

Si une pluralité de normes est mise en jeu par les pouvoirs, alors *la* norme ainsi que ce que Foucault appelle « le pouvoir de la *Norme* »<sup>2</sup> ne sont que des abstractions, ou encore des signifiants vides qui ne renvoient à aucun signifié. Car ce qu'il y a, ce sont des *usages* communs par les différentes institutions ainsi que par le champ social des termes « norme », « anormal », etc. « par rapport auxquels les individus sont en permanence qualifiés et situés »<sup>3</sup>. En d'autres termes, le concept de norme réclame un usage seulement nominal, il est vide de tout signifié commun à toutes les institutions et à toutes les différentes strates de la société. Mais si la norme est un concept seulement nominal, d'où lui vient alors son efficacité ? Comment se fait-il qu'un *nom* puisse induire de tels effets de pouvoir ? Bref,

d'où vient alors l'assujettissement des individus aux normes et la possibilité d'une normation s'il n'y a pas de réalité *sui generis* correspondant à leur *signification* impérative et en laquelle résiderait le pouvoir de contraindre à leur observance – si le seul mode d'être des normes est bien leur statut d'énoncés matériellement existant effectivement inscrits dans une archive plurielle (qui peut être les pages d'un livre, les articles d'un règlement, des frayages neuronaux) ?<sup>4</sup>

Nous sommes ramenés, par les monstres, à la tâche d'éclaircir le point suivant : qu'est-ce qui fait le pouvoir des normes ? Qu'est-ce qui fait le pouvoir des pouvoirs ?

Nous avons vu que ce qui permet aux normes d'être effectives, ce qui permet aux institutions de les faire jouer, ce sont les écarts. Les normes produisent les écarts tout autant que les écarts appellent les normes. Il est ainsi entendu qu'un rapport de cofondation s'instaure entre eux ; mais la question demeure de savoir comment ce rapport lui-même est possible. C'est-à-dire : il ne s'agit plus de se demander à quelle condition une norme est effective, mais à quelle condition l'idée même de norme est possible ; il n'est plus question de savoir comment une norme est en prise avec le réel – la réponse est l'écart –, mais comment elle est seulement possible dans le réel. L'idée d'écart sous-entend d'emblée l'idée d'un rapport : il n'y a d'écart que par rapport à quelque chose, de sorte qu'il renvoie à ce contre quoi il s'oppose, bref qu'il *suppose* le pôle contraire – les normes. L'écart ainsi compris ne peut pas être ce qui rend possible l'idée même de norme. L'idée de norme, de son côté, ne

<sup>1</sup> S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, op. cit., p. 62.

<sup>2</sup> *Surveiller et punir*, op. cit., p. 216, nous soulignons.

<sup>3</sup> S. Legrand, *Les normes chez Foucault*, op. cit., p. 148.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 152.

peut être séparée de ce sur quoi elle s'applique, à savoir des écarts ; la norme fonctionne dans la mesure où elle est conditionnée par l'écart qu'elle vient alors réduire, atténuer, effacer, bref *remplir*. Nous avons alors une sorte de cercle logique, vicieux si l'on veut, où l'écart et la norme se supposent mutuellement. Vicieux si l'on veut, car, en fait, l'on peut parfaitement penser que l'écart et la norme constituent comme une unité duale, où l'un et l'autre n'émergent que par la relation qu'ils entretiennent avec l'autre pôle, où c'est la relation même qui est première, où c'est elle qui institue les pôles, et non eux qui sont premiers et qui entrent ensuite en relation. On est à même de préciser à nouveau notre problème : comment cette unité duale advient-elle au sein même du réel ?

Si la norme et l'écart constituent une indéchirable unité par la relation qui les constitue, cette relation n'est cependant en rien réversible et symétrique. Autrement dit, la relation de l'écart à la norme n'est en rien superposable à la relation de la norme à l'écart. En effet, l'écart pourrait se dire *condition d'existence* du pouvoir des normes, et par conséquent de leur effectivité même au sein du réel. Car les normes n'ont d'autre justification que celle de réduire l'écart présent, autrement dit de faire correspondre le réel à ce que nous estimons par elles qu'il doit être – devoir être toutefois que les normes dégagent du réel lui-même, en sorte qu'elles ne sont rien d'autre que le rappel de ce que le réel se doit à lui-même. Si les lois peuvent prendre une valeur transcendante, les normes ne peuvent se définir que dans l'immanence du réel, dans cette immanence des écarts rencontrés. S'il est donc vrai qu'elles sont dans un rapport d'existence vis-à-vis des écarts, alors il semble nécessaire de se tourner vers ce qui rend les écarts possibles. Mais ces derniers ont pour *condition logique* l'idée de ce par rapport à quoi ils sont écarts, c'est-à-dire ne prennent sens d'écart que par le postulat de règles immanentes qui viennent dire ce qu'il doit en être, règles que l'on peut nommer *normes*. Chercher ce qui rend possible les écarts à même le réel, c'est chercher ce qui permet aux écarts empiriques d'advenir dans leur renvoi à une norme possible, si ce n'est déjà effective, sans que pour autant cela même qui les rend possible soit soumis à leur condition logique puisqu'il est en deçà de l'unité duale de la norme et de l'écart, puisqu'il est ce sur quoi elle s'adosse, bref puisqu'il est le fondement à partir duquel émergent et le rapport de condition logique de l'écart à la norme et le rapport de condition d'existence de la norme à l'écart. Aussi l'appellerons-nous *l'écart-en-tant-que-tel*. Si les écarts empiriques sont possibles, c'est parce que, fondamentalement, le réel est toujours dans un écart par rapport à lui-même, c'est-à-dire parce qu'il se tient sans cesse dans le différend vis-à-vis de lui-même. Nous verrons que ce différend est peut-être la puissance du possible au cœur du réel. Mais, quoi qu'il en soit, cet en-tant-que-tel de l'écart marque le fait qu'il est en deçà de tout écart empirique qui postule un rapport ; il est, au contraire, l'écart pris en lui-même. En d'autres termes, il n'est rien d'autre que le *vide* de tout écart et de toute norme par quoi advient précisément la dualité unitaire de l'écart et de la norme ; il est la forme vide par laquelle ou dans laquelle les écarts vont pouvoir advenir.

Par laquelle ou dans laquelle ? L'alternative est d'importance cruciale. En effet, elle ouvre la voie à deux interprétations possibles : une interprétation ontologisante qui va chercher à asseoir l'écart-en-tant-que-tel comme structure du réel – interprétation qui va adosser la mention de l'écart-en-tant-que-tel à la puissance du possible qui conduit le réel à être dans un décalage vis-à-vis de lui-même – ; ou une interprétation nominaliste qui va considérer l'écart-en-tant-que-tel comme un signifiant vide, mais dont l'*usage* sera du plus grand effet. Car, à strictement parler, il n'y a que des écarts pris dans des rapports aux normes. Et ces normes, nous l'avons vu, ne réfèrent à aucun concept unifié de la norme. Nous avons ainsi deux formes vides si l'on veut : l'écart-en-tant-que-tel (si nous acceptons l'interprétation nominaliste) et la norme. Le problème du pouvoir du pouvoir se trouve alors considérablement accentué : comment peut-il remplir la forme vide de l'écart-en-tant-que-tel par une autre forme tout aussi vide : la norme ? En d'autres termes, comment l'idée de norme peut-elle donner lieu à des pratiques normatives plurielles et diversifiées tenant compte des écarts effectivement rencontrés ? D'où vient donc le pouvoir de la norme capable d'inventer des normes multiples et souples ? Le pari du pouvoir est de fonder son effectivité sur ce vide même ; il est de dire que ce vide n'est en rien une *impuissance* dès lors qu'il est nommé. Le pouvoir du pouvoir repose entièrement dans cet acte de nomination – nommer le vide de l'écart-en-tant-que-tel de telle sorte que les normes puissent, à partir de là, fonctionner et consonner les unes avec les autres afin de remplir cet autre vide – la norme. Ce nom que les pouvoirs ont la puissance de dire et qui va, en retour, assurer leur propre pouvoir, c'est le *monstre*. Le pouvoir du pouvoir est ainsi de nommer l'écart comme monstre – son secret n'est rien d'autre que cela. Parce qu'il vient nommer le vide de l'écart-en-tant-que-tel, le monstre compris à ce niveau d'analyse est tout aussi vide – mais c'est un vide singulier car il vient *qualifier* ou *déterminer* le vide de l'écart comme cible de la norme et ainsi faire émerger l'écart comme écart empirique. C'est la raison pour laquelle le terme « monstre » multiplie ses effets de sens, il signifie selon les besoins mêmes des pouvoirs : biologique (une anomalie qui est une monstruosité), moral (la condamnation d'un acte monstrueux), religieux (faut-il baptiser un monstre ?), politique (un acte, un régime monstrueux), technique (une application monstrueuse), artistique (une laideur monstrueuse), etc. La facilité du monstre à la métaphore témoigne au fond du vide même du signifiant que différents discours, différentes rationalités vont pouvoir remplir d'un contenu divers.

Dès lors, tout écart empirique, c'est-à-dire tout écart rencontré ou constaté, doit être considéré par les pouvoirs, pour qu'ils asseyent leur statut même de pouvoir, comme écart possiblement monstrueux. Et les pouvoirs vont se reconnaître comme tels et surtout vont se connaître comme tels dans l'acte de déterminer si tel écart est effectivement monstrueux. Autrement dit, ils vont se réaliser comme pouvoirs dans la mesure où ils actualisent le possible monstrueux ; leur pouvoir revient donc à une puissance d'actualisation d'un possible qu'ils sont seuls à même de circonscrire – et qu'ils circonscrivent de fait à l'ensemble des phénomènes. Mais s'ils peuvent référer tout écart réel au sens même du monstre, c'est parce

que ce sens, à son tour, ne réfère à rien d'autre qu'à un vide : les usages multiples du mot « monstre » ne dénotent aucun signifié commun. C'est pourquoi ce signifié postulé et visé, mais jamais finalement déterminé en lui-même, ce signifié comme retiré derrière toutes les significations multiples que les pouvoirs donnent aux écarts, peut s'assimiler à l'objet = X rendant possible toute signification par les pouvoirs des écarts comme monstres. Cela veut dire que *le monstre* comme objet = X n'est rien d'autre que *le transcendantal de tout pouvoir*.

Dans ce contexte, on peut se demander ce que signifie aujourd'hui la tendance à la disparition de l'usage du mot « monstre ». On pourrait y voir une objection à cette idée que le monstre constitue le transcendantal du pouvoir, dans la mesure où, de fait, le pouvoir continue à se déployer même lorsque le monstre a cessé d'être ce qui qualifie l'écart. On pourrait répondre de deux manières. La première est que cette disparition participe à la stratégie des pouvoirs de se dissimuler, ou plus exactement de dissimuler cela même qui leur confère du pouvoir. Du reste, cette dissimulation devient d'autant plus essentielle au fur et à mesure du développement des techniques de pouvoir qui pénètrent à ce point au cœur même des individus qu'elles les constituent comme *sujets*. Il faut qu'ils intègrent à eux-mêmes les normes de façon à ce qu'elles ne soient plus perçues comme des règles extérieures imposées mais comme des choix de la volonté. Tout l'art des pouvoirs est de s'imposer en faisant croire aux individus que tout émane d'eux et de leur conscience libre ; tout l'art est d'assigner une identité qui est cependant comprise par le sujet comme résultant de sa propre histoire singulière. Dire que des individus sont des monstres, c'est désormais trop montrer le pouvoir – le travail des normes sur les écarts s'effectue désormais dans l'effacement de l'éclat des pouvoirs. Parce que les discours normatifs ne se font pas sur le mode de l'interdit, ils n'offrent pas la séduction de la transgression ; ils sont d'autant mieux suivis qu'ils n'interdisent pas : car ils ne disent pas ce qui ne doit pas être, mais ce qui doit être.

La seconde manière de répondre est la suivante : que les pouvoirs évitent désormais soigneusement de nommer les monstres ne revient pas à leur disparition. Nous assistons plutôt à une *hantise* des monstres : ils viennent hanter tout écart de leur nom possible mais plus que jamais rarement prononcé, de même qu'ils viennent hanter toute subjectivité de la possibilité de l'anormalité. Le silence du monstre n'est pas son absence, mais sa présence sous la forme d'une présence spectrale. Nous serions même enclins à interpréter cette présence spectrale comme une confirmation éclatante de la fonction transcendantale du monstre. Car s'il est ce signifiant de l'objet = X, sa présence spectrale dans l'effacement même de son nom n'est-elle pas cela qui est le mieux à même de signifier l'objet = X par delà toutes les qualifications empiriques des écarts ? Seulement, cette hantise des monstres n'est pas sans effet sur les pouvoirs. Car n'est pas sans effet sur les pouvoirs l'idée que le monstre soit le transcendantal de tout pouvoir. Ce que nous aimerions montrer, c'est que ce transcendantal est aussi le transcendantal de toute résistance aux pouvoirs. Le monstre comme spectre vient tout autant hanter les pouvoirs en ouvrant la possibilité même de leur contestation. La ruse des pouvoirs est de faire de cela même qui lui résiste par nature la condition de leur effectivité ; mais cette

ruse est tout autant un aveu de faiblesse : jamais les pouvoirs ne pourront être absolus. Le paradoxe est qu'avec le monstre, nous découvrons bien un en-dehors véritable du pouvoir : et cet en dehors est justement ce qui rend le pouvoir possible. Autrement dit, ce qui vient contester et ronger la puissance des pouvoirs est aussi cela même qui rend possible cette puissance. En nommant l'écart-en-tant-que-tel *monstre*, le pouvoir nomme, tout autant que sa condition de possibilité, la condition même de sa contestation et de son impuissance. En un renversement complet, on pourrait alors tout autant soutenir que le monstre est le nom de l'*impuissance* des pouvoirs. En d'autres termes, c'est parce que les pouvoirs sont fondamentalement impuissants qu'ils déploient leur propre puissance ; c'est en nommant leur impuissance même qu'ils découvrent la source de leur puissance. La question devient alors des plus fondamentales : qu'est-ce qui fonde l'impuissance première des pouvoirs qui les conduit au travail de normation et de normalisation ? Bref, quelle est la puissance à l'œuvre dans l'écart-en-tant-que-tel ?



## CHAPITRE VI

### DU POUVOIR A LA PUISSANCE : LE MONSTRE ET LA NORMATIVITE DE LA VIE

#### 1. Du pouvoir au corps vivant

Jamais les pouvoirs ne pourront être absolus, car ils trouvent leur condition d'existence dans l'échec même à se constituer en tant qu'absolus. Si le monstre est bien l'écart-en-tant-que-tel compris comme le transcendantal du pouvoir, il est donc aussi et tout autant identifiable à l'impuissance du pouvoir à être absolu, c'est-à-dire à n'être qu'un pur rapport de domination. On peut se demander d'ailleurs si la tendance du pouvoir à l'absolutisation n'est pas également une tendance à son autodestruction dans la mesure où, absolutisé, il verserait précisément dans la violence et la domination pure qui ne sont plus des relations de pouvoir. En effet, la violence, comme le note Foucault, reconduit à une relation de choses au sens où il s'agit principalement de tenir l'autre terme de la relation dans la passivité et l'inertie, tandis que les relations de pouvoir sont des conduites qui cherchent à déterminer d'autres conduites, des actions qui cherchent à contrôler d'autres actions<sup>1</sup>. La finalité de la violence est la destruction et l'anéantissement ; la finalité du pouvoir est d'induire des comportements, des attitudes, des actions qui produisent les effets voulus par lui. Cela nécessite qu'il laisse intacte la capacité d'agir – et du même coup la possibilité aussi de réagir contre lui<sup>2</sup>. Mais s'il n'y a pas de relations de pouvoir sans résistances, ni d'ailleurs de résistances sans relations de pouvoir, pourquoi aller chercher un transcendantal du pouvoir

---

<sup>1</sup> Cf. « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, n° 306, p. 1055.

<sup>2</sup> « Une relation de pouvoir, en revanche, s'articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir : que "l'autre" (celui sur lequel elle s'exerce) soit bien reconnu et maintenu *jusqu'au bout* comme sujet d'action ; et que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles », *ibid.*, p. 1055, nous soulignons.

en dehors même des relations de pouvoir ; et de surcroît instituer le monstre compris comme l'écart-en-tant-que-tel comme ce transcendantal même ? Pour le montrer, il va nous falloir analyser l'idée de résistance et montrer que la résistance n'est rien d'autre que l'effet de la puissance d'un corps particulier : le corps *vivant*. Le monstre faisant surgir de la résistance, parfois, souvent, à son corps défendant, fait au final ressortir ce qu'il y a de vivant dans le corps, fait montre de la vitalité du corps.

### ***La dualité pouvoir / résistance***

L'élégance de la position de Foucault est dans son insistance à renvoyer sans cesse le pouvoir à sa nature relationnelle, ce qui évite de verser dans une attitude métaphysique, où nous aurions le Pouvoir – pour le coup avec un P majuscule – qui s'opposerait à une autre entité, la Résistance. Cette attitude ouvrirait la possibilité de considérer l'un et l'autre comme des *fondements* à la multiplicité des phénomènes de pouvoir et de résistance. Cela reviendrait à dire que la *réalité* du pouvoir et de la résistance est ailleurs que dans les phénomènes qui les manifestent. Or, aux yeux de Foucault, cette attitude métaphysique est « totalement fausse »<sup>1</sup>, car la réalité du pouvoir n'est rien d'autre que sa manifestation dans des rapports où il en va toujours d'autre chose que du pouvoir : où il en va aussi de la liberté. Insister sur la nature relationnelle du pouvoir aurait pour gain de court-circuiter la question ontologique de l'origine du pouvoir : s'il y a liberté partout, alors il y a des relations de pouvoir partout ; et là où elles s'expriment, la liberté se manifeste. Seuls des sujets libres entrent en des relations de pouvoir. Après avoir insisté sur les processus et les dispositifs de pouvoir qui objectivent les sujets, le « dernier » Foucault mettra l'accent sur les pratiques de liberté : elles passent par un rapport à soi qui cherche à s'instituer autrement que par des relations de pouvoir et que Foucault croit pouvoir décrire dans les termes du souci de soi. Dans le souci de soi, il pense découvrir la possibilité de contrôler et limiter les relations de pouvoir. En effet, en exerçant un pouvoir sur soi, en maîtrisant par exemple la puissance des désirs et le débordement potentiel des appétits, nous sommes également aptes à inventer un rapport aux autres qui ne soit pas seulement un rapport de pouvoir. Ce qu'il importe principalement de relever ici, c'est que les processus de subjectivation, que Foucault tente de mettre au jour dans ses lectures des philosophies antiques, représentent de véritables inventions de soi qui s'affranchissent d'une individualisation et d'une objectivation de la subjectivité propres aux relations de pouvoir modernes<sup>2</sup>.

Aussi les résistances doivent-elles être moins comprises comme des réactions face aux pouvoirs que comme des inventions, des possibilités nouvelles offertes, des pratiques

<sup>1</sup> « Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques », *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, n° 238, p. 631.

<sup>2</sup> « On pourrait dire, pour conclure, que le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'Etat et de ses institutions, mais de nous libérer *nous* de l'Etat et du type d'individualisation qui s'y attache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles », « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, p. 1051.

inconnues ouvertes qui surprennent toujours les pouvoirs par leur caractère inattendu et imprévu. De la sorte, il n'en va jamais dans les résistances d'une simple libération, qui supposerait alors qu'une contrainte s'exercerait sur une liberté originelle emprisonnée et brimée. Il suffirait de lever cette contrainte pour retrouver intacte cette liberté naturelle et donnée. Ce qui gêne Foucault dans l'idée de libération, c'est que la liberté est saisie comme une *origine* naturelle qui induit qu'elle se trouve toujours à disposition, bref qu'elle est déconnectée des actions mêmes des hommes, qu'elle est « quelque chose » en dehors de ces actions<sup>1</sup>. Les résistances ne mettent pas en jeu le sens d'une liberté première fondamentale, mais des *pratiques de liberté*, toujours surprenantes car toujours inventant les modalités même de la liberté. Elle n'est pas une qualité que les hommes possèderaient et qu'ils exprimeraient de manière plus ou moins adéquate, elle n'est pas une origine qui aurait à se dévoiler ; elle ne se tient nulle part ailleurs que dans les actes et les actions qui définissent les « formes recevables et acceptables »<sup>2</sup> de l'existence des hommes. Ce sont alors les pouvoirs qui représentent, par nature, le pôle réactif dans la relation qu'ils entretiennent avec les résistances ; ils sont amenés à réagir aux pratiques de liberté en limitant le champ de leurs possibles, ou plutôt en structurant « le champ d'action possible des autres »<sup>3</sup>. Dès lors, il n'y a pas à déplorer que les pratiques de liberté soient récupérées ou exploitées par les pouvoirs, puisque c'est là tout leur jeu que d'étendre les processus de normalisation à cela même qui se donnait comme hors de toute normalité en déterminant justement d'autres normes que celles définies et avancées par les pouvoirs et qui parcourent le corps social<sup>4</sup>. L'efficacité des pouvoirs est précisément d'être, dans tous les sens du terme, *réactifs*.

S'il est vrai que « la relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparées », l'asymétrie dans cette relation entre des pouvoirs essentiellement réactifs, par conséquent essentiellement impuissants, et des résistances essentiellement inventives et productives, ainsi que des libertés toujours en pratique rétives et intransitives, conduit Foucault à une certaine ambivalence. Si les pouvoirs sont réactifs, ils ne peuvent être premiers dans la relation ; le terme qui dynamise la relation même est la résistance, puisque c'est à partir d'elle que les pouvoirs peuvent se déployer et agir.

---

<sup>1</sup> « [Le thème de la libération] risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui-même. Je crois que c'est là un thème qui ne peut pas être admis comme cela, sans examen », « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, n° 356, pp. 1527-1528.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1529.

<sup>3</sup> « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, p. 1058.

<sup>4</sup> « On ne peut jamais être sûr qu'il n'y aura pas d'exploitation. En fait, on peut être sûr *qu'il y en aura une*, et que tout ce qui a été créé ou acquis, tout le terrain qui a été gagné sera, à un moment ou à un autre, utilisé de cette manière [l'interlocuteur de Foucault l'interpellait sur la publicité qui récupère des pratiques sexuelles et de plaisir qui se veulent au départ des pratiques de résistance]. Il en va ainsi de la vie, de la lutte, de l'histoire des hommes », « Michel Foucault : une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, n° 358, p. 1558.

Voyez-vous, s'il n'y avait pas de résistance, il n'y aurait pas de rapports de pouvoir. Parce que tout serait simplement une question d'obéissance. Dès l'instant où l'individu est en situation de ne pas faire ce qu'il veut, il doit utiliser des rapports de pouvoir. La résistance vient donc en premier, et elle reste supérieure à toutes les forces du processus ; elle oblige, sous son effet, les rapports de pouvoir à changer. Je considère donc que le terme de « résistance » est le mot le plus important, le *mot-clé* de cette dynamique.<sup>1</sup>

L'idée importante que Foucault ajoute dans ce passage est que la résistance reste supérieure aux pouvoirs. Or cette idée de supériorité n'est pas claire du tout. On comprend bien qu'il ne faut pas que les résistances s'épuisent pour que les relations de pouvoir puissent continuer – et de fait, ces dernières continuent, de sorte qu'il faut bien admettre la réalité d'une supériorité des résistances. Cependant, le terme de résistance est gênant, car il n'y a de résistance que par rapport à des pouvoirs, si bien que nous pouvons accuser Foucault de formuler un cercle tautologique des plus stériles. En effet, les pouvoirs renvoient aux résistances, qui ne peuvent être qualifiées telles qu'en relation avec des pouvoirs. Si les résistances permettent aux pouvoirs de se déployer, ces derniers « fondent » le sens même de la résistance. Comment peut-on dire dans ces conditions que la résistance vient en premier et est supérieure aux forces des pouvoirs ? Foucault cherche à sortir du cercle tautologique de la relation de pouvoir en essayant de *fonder* cette relation même. Mais comme par ailleurs il refuse tout recours à des entités métaphysiques qui se découvriraient à travers une enquête sur le fondement, il est amené à faire d'un des termes de la relation de pouvoir cela même qui fonde cette relation. D'où le problème suivant : comment la résistance peut-elle fonder une relation dans laquelle, par ailleurs, elle reçoit son sens même de résistance ?

Mais s'agit-il bien là d'une recherche de fondement ? Foucault ne cherche-t-il pas plutôt à savoir d'où provient cette relation ? Or la recherche de la provenance n'est pas la recherche d'un fondement qui se tiendrait en deçà de ce dont il est le fondement. La supériorité de la résistance n'émane pas d'une essence secrète et première qui se tiendrait en deçà de la relation de pouvoir et qui ne serait pas épuisée par elle. La résistance n'a à ce titre aucune supériorité ontologique. « La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même. »<sup>2</sup> Si la résistance est le mot-clé de la dynamique de pouvoir, c'est précisément parce qu'elle n'est en rien une puissance réactive, mais bien une puissance dynamisante qui met en mouvement, qui inquiète, qui fragmente, qui différencie. Cette puissance est très précisément nommée par Foucault : la liberté. La résistance comme déploiement effectif d'une liberté, c'est-à-dire comme pratique de liberté, est toujours supérieure à toutes les forces des processus de pouvoir. Cela signifie exactement ceci : les résistances et les processus de pouvoir ne sont que des *interprétations* de la liberté. En effet, la résistance est le nom de la liberté que les pouvoirs dévoilent ; et ceux-ci le nom de la liberté lorsqu'elle va se laisser déterminer. En d'autres termes, les relations de

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 1559-1560.

<sup>2</sup> « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits*, I, *op. cit.*, n° 84, p. 1010.

pouvoir ne sont rien d'autre que les relations entre des pratiques de liberté multiples qui cherchent, non d'abord à dominer, mais à tendre à agir sur les actions des autres et qui, toujours, échappent plus ou moins à ces déterminations extérieures.

### *La liberté du corps monstrueux*

En faisant la distinction entre la provenance et le fondement, Foucault ne se paye-t-il cependant pas (et nous avec) de mots ? La provenance n'est-elle pas une autre manière de comprendre l'idée de fondement qui ne renvoie pas à l'idée d'essence immobile et pure ? L'ambiguïté de Foucault réside dans le fait qu'il n'éclaire jamais le statut de la liberté. Ou plutôt, il la conçoit bien comme la *condition d'existence* des pouvoirs.

Il n'y a donc pas un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion (partout où le pouvoir s'exerce, la liberté disparaît) ; mais un jeu beaucoup plus complexe : dans ce jeu la liberté va bien apparaître comme condition d'existence du pouvoir (à la fois son *préalable*, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son *support permanent* puisque, si elle se dérobaient entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle, celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence) ; mais elle apparaît aussi comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement.<sup>1</sup>

Le fait que la liberté soit le préalable et le support permanent du pouvoir ne revient-il pas à faire d'elle le fondement même du pouvoir, à la fois sa condition logique et, osons le mot, sa condition « métaphysique », s'il est vrai que l'idée d'un support permanent renvoie bien à une dimension substantialiste de la liberté ? En d'autres termes, qui sont encore ceux de Foucault, si la liberté fonde les relations de pouvoir, c'est parce qu'elle est partout : « s'il y a des relations de pouvoir à travers tout champ social, c'est parce qu'il y a de la liberté partout »<sup>2</sup>. S'il y a un fait du pouvoir, c'est parce qu'il y a un fait de la liberté ; et si Foucault rend compte du premier par le second, jamais il ne rend compte du fait de la liberté. En un certain sens, si la liberté est partout, c'est donc qu'elle a toujours été là. Si Foucault se refuse de faire une métaphysique du pouvoir, cela ne se paie-t-il pas d'une théorie subreptice de la liberté qui l'institue comme un *présupposé* ? Il y a des sujets libres. Mais qu'est-ce qui autorise Foucault à postuler cela ? Il ne peut pas renvoyer au fait qu'il y a des pouvoirs, car les pouvoirs proviennent de la liberté comme fait. La question est la suivante : qu'est-ce qui rend possible la liberté elle-même ? Qu'est-ce qui fait qu'il y a de la liberté ?

Foucault remarque que, pour lutter contre le dispositif de sexualité, « le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs »<sup>3</sup>. A la question que nous posons, une première réponse semble être apportée : si nous sommes libres, c'est parce que nous sommes des corps. Cette réponse a un caractère assez paradoxal quand, par ailleurs, il est sans cesse affirmé que le corps est l'objet même des pouvoirs. Loin de rendre possible les résistances, il apparaît plutôt comme ce par quoi et ce à travers quoi les

<sup>1</sup> « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, p. 1057, nous soulignons.

<sup>2</sup> « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, p. 1539.

<sup>3</sup> *Histoire de la sexualité*, I, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 208.

pouvoirs s'appliquent. Voire : il est l'objet même des pouvoirs, car il est ce que ces derniers produisent, ce qu'ils « ob-jectent », ou encore secrètent de leur processus : des corps *utiles*, des corps justement *parce qu'ils* sont rendus utiles – *Surveiller et punir* relate en dernière analyse l'histoire des « captations réelles du corps et sa perpétuelle mise en observation ».<sup>1</sup> Cependant, si le corps est ce par quoi et ce à travers quoi les pouvoirs s'appliquent, c'est, on l'aura compris, parce qu'il est tout autant ce par quoi nous échappons aux pouvoirs. Le corps est désigné aux pouvoirs comme son objet privilégié car il leur offre ce pôle irréductible qui suscite leur déploiement et leur exercice. S'ils s'appliquent avec une telle obstination et constance sur les corps, c'est bien parce que ceux-ci sont plein d'une puissance difficile à circonscrire. Ce corps-là, qui n'est pas corps utile, à la fois pénétrable et opaque, ouvert et fermé, ce corps dont les pouvoirs ignoreront à jamais tout ce qu'il peut et qui l'interdit d'être entièrement un objet, d'être entièrement assignable à un *ici*, ce corps-là, c'est le « corps utopique »<sup>2</sup>. C'est le pouvoir qui matérialise le corps, car il le manipule, le déplace, l'inscrit dans un monde d'objets et de pratiques, lui réclame une production et une efficacité et à qui il va coller une subjectivité ; mais, en deçà de ce corps-objet, ou tout à côté, Foucault fait remonter un corps-puissance, qui déréalise le monde matériel en portant dans sa corporéité même toute la puissance des virtualités, tous les lieux et tous les possibles, dont celui-là qui est le réel.

Le corps est le point zéro du monde, là où les chemins et les espaces viennent se croiser le corps n'est nulle part : il est au cœur du monde ce petit noyau utopique à partir duquel je rêve, je parle, j'avance, j'imagine, je perçois les choses en leur place et je les nie aussi par le pouvoir indéfini des utopies que j'imagine. Mon corps est comme la Cité du Soleil, il n'a pas de lieu, mais c'est de lui que sortent et que rayonnent tous les lieux possibles, réels ou utopiques.<sup>3</sup>

Cette puissance du corps – qu'il faut donc opposer au corps-objet des pouvoirs – n'est sans doute jamais mieux visible que dans le corps monstrueux qui, débordant les normes et les lois, leur impose un temps le silence. Ne pouvant pas lui réserver un *ici*, étant proprement de nulle part, car rompant les liens qui auraient pu l'inscrire dans une filiation, *pur événement*, la société lui réserve alors un espace à ce point dans ses marges qu'il est un contre-espace, un espace autre, une *hétérotopie*, celui de la foire, un espace de déviation où sont réunis les « individus dont le comportement est déviant par rapport à la moyenne ou à la norme exigée »<sup>4</sup>. Mais ce contre-espace aux marges de la société ressemble bien à un contre-feu des pouvoirs devant la puissance propre aux corps monstrueux. Car s'ils les renvoient aux marges, c'est parce que la puissance des corps monstrueux les sidère au point de desserrer les mailles que les pouvoirs tressent pour former cet espace commun de la normalité. Durant ce temps de la stupeur et de la sidération, où les pouvoirs sont cois et cessent de produire, le corps

<sup>1</sup> *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 356.

<sup>2</sup> Sur la notion de corps utopique, cf. la conférence « Le corps utopique » dans *Le corps utopique, Les hétérotopies*, Paris, Lignes, 2009, notamment p. 13.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>4</sup> « Les hétérotopies », *ibid.*, p. 27.

monstrueux ouvre l'hétérotopie par excellence : un lieu hors de tous les lieux où les pouvoirs s'exercent, pour ainsi dire un non lieu à partir duquel les pouvoirs construisent les lieux de leur effectuation. La foire n'est que la tentative misérable du pouvoir d'assigner un lieu à un corps dont la puissance est de nier les lieux mêmes du pouvoir ; elle arrange la société en rendant, sur le mode risible, visible le corps monstrueux : il faut rire des monstres pour qu'on ne s'aperçoive surtout pas qu'ils sont des corps à la « grande puissance informe et proliférante » et qu'ils opposent aux identités constituées et aux normes normalisées « cette multiplicité intense et pullulante »<sup>1</sup>.

Mais l'hétérotopie des corps monstrueux n'a qu'un temps : leur visibilité les destine d'autant mieux aux pouvoirs. La sidération première est suivie d'une intense activité des pouvoirs qui cherchent à constituer des rapports avec les corps monstrueux qui peuvent se dire, s'observer et se définir. Comme toute résistance et toute pratique de liberté, ils font l'objet d'une récupération et d'une exploitation par les pouvoirs, que nous avons dans le chapitre précédent tenté d'éclaircir. Néanmoins, ce contretemps des pouvoirs, cette réaction nécessairement différée, sont décisifs : le corps monstrueux a inscrit dans la trame du réel, de manière irrévocable, la part irréductible d'une puissance des corps, non récupérable et non assimilable aux rapports de pouvoir, d'où peuvent émerger les possibilités de résistance et tout autant motiver les processus et les dispositifs de pouvoir. Le monstre ne fait qu'actualiser dans un corps donné ce que tous les corps normalisés conservent : un devenir proliférant. Dès lors, il est sans doute possible de détacher la catégorie du *monstrueux* des corps de monstres pour lui faire désigner une dimension du corps *en général* : il est ce qui, dans n'importe quel corps parce qu'il est corps, ne peut se ramener à aucune signification – par exemple « âme », « chair », « pulsion », « sexe », etc. –, ce qui est proprement de lui inutilisable et non intégrable dans un processus de subjectivation tout en rendant possible un tel processus ; il est ce autour de quoi le souci de soi tourne et se constitue, sa part obscure car son fond non maîtrisable ; il est ainsi ce qui reste, à savoir ce qui se donne toujours dans l'écart de soi et du corps « domestique » et par l'écart. L'écart monstrueux désigne alors cette part du corps à jamais hors du pouvoir et hors de soi – il est ce qui du corps est l'écart-en-tant-que-tel, ce qui manifeste dans le corps la puissance de l'écart-en-tant-que-tel<sup>2</sup>.

### ***Le corps vivant***

C'est donc le corps lui-même, la *réalité* du corps – et en premier lieu la réalité physique des monstres – qui conduit à la *réalité* de l'écart-en-tant-que-tel. Nous voulons dire que ce qui signale le pouvoir comme pouvoir est l'usage nominal du terme « monstre », alors que les résistances renvoient, comme fondement, à la possibilité *réelle* du monstre comme écart-en-tant-que-tel, c'est-à-dire à la puissance actualisée comme puissance. En d'autres termes, si l'analyse du pouvoir nous amène à poser le monstre comme son transcendantal,

<sup>1</sup> S. Legrand, *Les normes chez Foucault, op. cit.*, p. 222.

<sup>2</sup> Nous tenterons dans le chapitre VIII de pousser plus avant cette analyse du monstrueux.

l'analyse des résistances que le pouvoir suppose conduit à considérer le monstre *en tant que transcendantal, toujours comme une certaine qualité du corps*. Cette qualité du corps, Foucault la rencontre mais sans jamais s'y arrêter véritablement ni la penser : le corps résistant est tel parce qu'il est un corps *vivant*. Parce que nous sommes en vie, « vivre dans les normes n'est pas vivre selon les normes »<sup>1</sup> ; et c'est bien parce que les pouvoirs ont affaire à la vie qu'ils ne peuvent être absolus. Ainsi le constate plus qu'il ne l'explique Foucault dans *l'Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* :

Et contre ce pouvoir encore nouveau au XIX<sup>e</sup> siècle, les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit – c'est-à-dire sur la vie et l'homme en tant qu'il est vivant. Depuis le siècle passé, les grandes luttes qui mettent en question le système général de pouvoir ne se font plus au nom d'un retour aux anciens droits, ou en fonction du rêve millénaire d'un cycle des temps et d'un âge d'or. On n'attend plus l'empereur des pauvres, ni le royaume des derniers jours, ni même seulement le rétablissement des justices qu'on imagine ancestrales ; ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible. Peu importe s'il s'agit ou non d'utopie ; on a là un processus très réel de lutte ; la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler.<sup>2</sup>

Ce processus très réel de lutte, Foucault l'expérimente, pour ainsi dire, en direct lors de la révolution d'Iran en 1979 ; à cette occasion, il rappelle une nouvelle fois que la limite à l'absoluité des pouvoirs demeure la vie même :

Toutes les formes de liberté acquises ou réclamées, tous les droits qu'on fait valoir, même à propos des choses apparemment les moins importantes, ont sans doute là un point dernier d'ancrage, plus solide et plus proche que les « droits naturels ». Si les sociétés tiennent et vivent, c'est-à-dire si les pouvoirs n'y sont pas « absolument absolus », c'est que, derrière toutes les acceptations et les coercitions, au-delà des menaces, des violences et des persuasions, il y a la possibilité de ce moment où *la vie ne s'échange plus*, où les pouvoirs ne peuvent plus rien et où, devant les gibets et les mitrailleuses, les hommes se soulèvent.<sup>3</sup>

Mais pourquoi la vie – et la vie humaine en particulier – a-t-elle une telle puissance ? Foucault en analysant l'apport de Cuvier met au jour le fait de la vie comme *force* :

De l'autre côté de toutes les choses qui sont en deçà même de celles qui peuvent être, les supportant pour les faire apparaître, et les détruisant sans cesse par la violence de la mort, la vie devient une force fondamentale, et qui s'oppose à l'être comme le mouvement à l'immobilité, le temps à l'espace, le vouloir secret à la manifestation. (...) L'expérience de la vie se donne comme la loi la plus générale des êtres, la mise à jour de cette force primitive à partir de quoi ils sont ; elle fonctionne comme une ontologie sauvage, qui chercherait à dire l'être et le non être indissociables de tous les êtres.<sup>4</sup>

Parce que la vie s'entremêle à la mort, elle ne cesse de dépasser ses propres productions et de défaire ses propres formes – les êtres vivants. Ces derniers sont à la fois ce qui manifeste le mouvement même de la vie et ce qui nie ce mouvement même puisque leur forme en représente l'arrêt et la fixation. La mort, le négatif sont alors ce qui, dans la vie et de

<sup>1</sup> Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et la vie humaine*, Paris, quadrige / PUF, 2010, p. 269.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 190-191.

<sup>3</sup> « Inutile de se soulever ? », *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, n° 269, p. 791, nous soulignons.

<sup>4</sup> *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 291.



la vie, relance en permanence le mouvement – le paradoxe est bien que la mort et la destruction sont les nécessaires moyens de vivification de la vie :

Il n'y a d'être que parce qu'il y a vie et dans ce mouvement fondamental qui les voue à la mort, les êtres dispersés et stables un instant se forment, s'arrêtent, la figent – et en un sens la tuent –, mais sont à leur tour détruits par cette force inépuisable.<sup>1</sup>

Ce négatif de la vie, sur quoi repose sa capacité proprement créatrice et grâce auquel son mouvement est sans cesse continué, Foucault le rappelle à nouveau dans la préface qu'il rédige à la traduction américaine du *Le normal et le pathologique* de Canguilhem : « A la limite, la vie, c'est ce qui est capable d'erreur »<sup>2</sup>. Par l'erreur s'introduisent l'anomalie, la mutation, bref la différence, par lesquelles les êtres peuvent échapper aux dépôts déposés par le mouvement de la vie sous la forme de normalités et d'adaptations réussies. Au final cependant, les remarques de Foucault sur la vie restent peu étendues en regard de ses analyses sur les relations de pouvoir et la possibilité de résister. On serait en droit de s'en étonner dans la mesure où, comme nous essayons de le montrer, ces mêmes analyses pointent vers le problème de ce qui conditionne ou permet la liberté, pierre de touche de la résistance. Il y aurait chez Foucault quelque chose qui échapperait bien au travail des normes sociales, il y aurait une « ontologie » de la liberté dans laquelle se *fonderait* le travail des normes – ontologie qui renvoie à la vie. Guillaume Le Blanc, à nos yeux, a raison de faire remarquer « cet étrange parcours foucauldien qui, après avoir exclu le vital de la détermination du sujet par les normes sociales, réintroduit une vitalité irréductible aux normes sociales, occasion d'un renouvellement subjectif suscité par le péril mortel des pouvoirs »<sup>3</sup>.

Si nous essayons maintenant de résumer la situation théorique à laquelle nous sommes arrivés, nous dirions ceci. Contre Geoffroy Saint-Hilaire et avec Foucault, nous estimons que le point de vue de la norme est essentiel pour saisir et penser la *réalité* du monstre. Avec Foucault encore, nous tenons pour acquis que l'idée de norme ne renvoie à aucun modèle transcendant : elle se produit en produisant, elle se dégage peu à peu comme norme des processus historiques des relations de pouvoir – en d'autres termes, il n'y a pas un « complot » des pouvoirs qui savent par avance la manière dont ils vont exploiter les individus<sup>4</sup>. La norme est donc une nouvelle manière d'être des relations de pouvoir qui

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 291. L'idée que la mort, la destruction participent de l'organisation et du maintien de la vie est une idée somme toute assez banale : pour son analyse dans le cadre de la biologie contemporaine, et notamment son importance pour la notion d'écosystème, cf. Edgar Morin, *La méthode. I. La vie de la vie*, Paris, Editions du Seuil, 2008, pp. 573-578.

<sup>2</sup> « Introduction par Michel Foucault », *Dits et écrits*, II, *op. cit.*, n°219, p. 441. Foucault maintiendra ce point lorsqu'il modifiera cette préface en 1984 en vue d'un numéro de la *Revue de métaphysique et de morale* consacré à Canguilhem : « A la limite, la vie – de là son caractère radical – c'est ce qui est capable d'erreur », « La vie : l'expérience et la science », *ibid.*, n° 361, p. 1593, nous soulignons.

<sup>3</sup> *Canguilhem et la vie humaine*, *op. cit.*, p. 276.

<sup>4</sup> Cf. sur ce point les propos très clairs de Pierre Macherey dans *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*, Paris, La fabrique, 2009, p. 90 et p. 92 : « Si la norme n'est pas extérieure à son champ d'application, ce n'est donc pas seulement, comme nous l'avions déjà montré, parce qu'elle le produit ; mais c'est parce qu'elle s'y produit elle-même en le produisant. Pas davantage qu'elle n'agit sur un contenu qui subsisterait indépendamment d'elle et en dehors d'elle, elle n'est en elle-même indépendante de son action, qui se déroulerait extérieurement à elle, dans une forme qui serait nécessairement celle du partage et de la scission.

suivent des impératifs sans cesse modelés sur l'état des sociétés. Cela nous a fait dire qu'il n'y a pas de normes naturelles ; les normes sont toujours du pouvoir engrené sur du naturel – naturel qui est donné comme tel par tout un processus de production de savoirs. La conclusion qui s'impose alors est d'admettre que le monstre est tout entier un objet de pouvoir, ce qui signifie qu'il n'a de sens et qu'il n'est visible que traversé par des enjeux de pouvoir. Nous avons essayé de montrer dans le chapitre précédent les multiples *fonctions* qu'il pouvait bien remplir pour les pouvoirs. Mais, parce que Foucault refuse, à bon droit nous semble-t-il, de faire du pouvoir une entité métaphysique, il relance par là même la question de la *possibilité* des relations de pouvoir. Il est amené à dégager l'autre terme de la relation, à savoir le sujet *libre* – il en fait même, croyons-nous, la condition d'existence des pouvoirs. Toutefois, jamais, nous paraît-il, il n'éclaire vraiment pourquoi les sujets sont libres. Qu'est-ce qui l'autorise à considérer la liberté comme un fait si ce n'est le fait du pouvoir ? Dès lors, nous risquons de tomber dans un cercle vicieux, déjà relevé par certains commentateurs<sup>1</sup>, où les pouvoirs renvoient à la liberté qui renvoie aux pouvoirs. Judith Revel croit pouvoir dire que Foucault s'en sort en remarquant qu'il introduit dans la relation de pouvoir une asymétrie entre le pouvoir et la liberté quant à la manière dont l'un et l'autre produisent : la liberté est force créatrice, tandis que le pouvoir est toujours réactif<sup>2</sup>. Soit, mais cela ne nous apprend rien sur la raison qui fait que la liberté est *créatrice*. En quoi réside sa puissance ? Il nous semble que la question de savoir ce qui conditionne la liberté, ou encore son pouvoir créateur, n'a pas à être évacuée. Le monstre nous met alors sur la voie de la *vie*. Derrière le pouvoir des normes, renvoyant à sa condition de possibilité, mais non transcendante vis-à-vis de lui, se tient la vie. Mais si tel est le cas, contre Foucault cette fois-ci et avec Geoffroy Saint-Hilaire, nous ne pouvons pas dire que le monstre est tout entier déterminé lorsque nous en faisons un objet de pouvoir. S'il met bien en jeu des normes, celles-ci peuvent être tout simplement *vitales*. La *réalité* de l'écart-en-tant-que-tel n'est peut-être rien d'autre que la *réalité* de la vie. Bref, s'il y a liberté et relations de pouvoir, c'est bien parce qu'il y a de la vie. Ce que nous montrent les monstres, c'est la vie ; et s'ils nous surprennent et nous effraient, c'est parce que la vie qu'ils nous montrent n'est pas celle que l'on croit, celle rassurante de formes qui se répètent. La puissance à l'œuvre dans l'écart-en-tant-que-tel est la vie ; la vie n'est rien d'autre que l'écart-en-tant-que-tel lui-même. Il nous faut alors étudier en quel sens le monstre

---

C'est bien en ce sens qu'il faut parler de l'immanence de la norme, par rapport à ce qu'elle produit et au processus par lequel elle le produit : ce qui norme la norme, c'est son action » ; « Si des normes agissent, ce n'est pas en vertu d'une obscure puissance qui détiendrait dans son ordre, à l'état virtuel, le système de tous leurs effets possibles : car la question se poserait alors inévitablement de savoir ce qui légitime ou conditionne une telle action, et pour répondre à cette question il faudrait recourir à la fiction d'une origine transcendante de la norme, qui lui permettrait d'anticiper sur tout ce qu'elle produit. Au "vous êtes piégés", qui présuppose la norme comme étant déjà là, il faut substituer l'idée selon laquelle la norme, piégeante et piégée, n'est elle-même rien d'autre que le fait de se prendre elle-même à son propre piège, qui est pour elle à la fois comme un leurre et comme un gage de vérité. On l'a déjà dit : il n'y a rien derrière le rideau. Et la ruse de la norme ne s'appuie sur aucune force manipulatrice, puisqu'elle est complètement manipulée elle-même par sa propre action ».

<sup>1</sup> Cf. sur ce point Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 271.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 274-276.

en est la monstration ; en quel sens il est la puissance de la vie faite corps, en quel sens il est ce qui arrête cette puissance dans une forme déterminée sans pour autant la figer, donc tout en maintenant en cette forme le dynamisme de la puissance ; en quel sens il exprime et nomme, nomme parce qu'il exprime, la puissance de l'écart-en-tant-que-tel.

Parce que l'analyse foucaldienne nous a finalement permis de dégager le plan du *corps vivant*, il nous faut donc étudier ce qu'il en est du monstre *dans* le corps vivant et *pour* un corps vivant. Le moindre des paradoxes est de remarquer qu'il paraît être un vivant qui ne supporte pas pour lui-même les écarts de la vie, alors qu'il apparaît comme le produit d'un écart. A quel titre alors pouvons-nous faire du *corps vivant monstrueux* cela même qui donne *corps* à la puissance de la vie ? Cela ne se fera que si l'on passe du plan du vivant au plan de la *vie* et si l'on s'interroge sur le sens de cette *plasticité* inhérente à la vie lui offrant la puissance de produire des monstres. Ce sera tout l'enjeu de l'analyse canguilhémienne du monstre que de déployer ce qu'est un vivant monstrueux et ce que cela dit de la vie – même si Canguilhem, pour son compte, reste très prudent quant à un élargissement métaphysique d'une analyse qui ne prend pour objet que les êtres vivants. Ce passage d'un plan (les vivants) à un autre (la vie) ne va pas manquer d'interroger au final le rapport entre les vivants et la vie : est-il aussi simple et évident que cela que les êtres vivants, parce qu'ils vivent, déploient la *réalité* de la vie ? Cette dimension du problème, toutefois, fera l'objet des deux chapitres suivants, qui approfondiront le rapport entre le monstre et la vie.

## 2. Le sens vital du monstre

### *Le monstre, ou le sens d'une expérience*

« C'est seulement parce que, hommes, nous sommes des vivants qu'un raté morphologique est à nos yeux vivants, un monstre. »<sup>1</sup> C'est peu dire que le sens du monstre est constitué par une expérience vitale – celle d'un homme *vivant* face à un raté. Il n'y a un monstre que par l'expérience du monstre. Canguilhem rappelle à Geoffroy Saint-Hilaire le sol originel qui confère une réalité à l'objet que celui-ci étudie en tératologie. En d'autres termes, penser le monstre pour lui-même nécessite de partir d'une description minutieuse de son expérience, qui n'est d'abord rien d'autre qu'un *pathos* : celui d'une douleur, d'un amoindrissement, d'une diminution pouvant certes être ressenti, le cas échéant, par le sujet monstrueux lorsque celui-ci se perçoit comme un sujet de moindre puissance, mais surtout étant perçu ou du moins interprété comme tel par celui qui en fait la rencontre. Il n'y a donc pas de tératologie possible sans des yeux dont l'homme fait usage d'abord en tant qu'être vivant ; et il n'y a de tératologie constituée que par la transformation de ces yeux vivants en instruments d'analyse. Il n'empêche que le regard scientifique est encore une manière pour des yeux vivants de regarder. Aussi la réalité du monstre n'est-elle pas d'abord d'être un

<sup>1</sup> Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1992, p. 171.

Symèle, un Cyclocéphale ou un Sternophage, mais d'être, répétons-le encore une fois, l'expérience d'un effroi mêlé de fascination de la part d'un vivant. Canguilhem insiste sur l'idée que le sens de cette expérience ne peut être délivré qu'en se situant au niveau radical du vivre d'une conscience – il interdit donc à Foucault d'en rester au niveau des rapports sociaux de pouvoir. En un mot, la connaissance scientifique, médicale, juridique, morale, politique du monstre n'est possible que sur fond de l'oubli d'une reconnaissance première et spontanée d'un vivant – ici l'homme – vis-à-vis d'un autre vivant. Tandis que la *connaissance* tératologique sous toutes ces formes est une construction – fantastique et imaginaire, souvent, à la Renaissance, taxinomique, médicale, juridique, politique au XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles – la *reconnaissance* d'un raté morphologique comme monstre est l'expérience sensible d'une *rencontre* singulière. Rencontre singulière en cela d'abord que cette expérience de la reconnaissance est celle d'une reconnaissance *impossible*.

En effet, s'il y a rencontre véritable, c'est par l'adéquation d'un contact entre deux vivants, qui ne sont deux altérités que sur fond d'un partage, au mieux de formes plus ou moins semblables dans le cas d'individus de la même espèce, au pire du fait même de vivre. Mais la rencontre qui institue l'autre vivant comme monstre est singulière en cela même que la forme que je suis amené à lui reconnaître est à la fois semblable et dissemblable à la mienne, de sorte que la reconnaissance de l'autre comme monstre est la reconnaissance d'une impossible reconnaissance. Je reconnais le monstre à ceci que je ne peux le reconnaître ni complètement comme mon semblable ni complètement comme mon dissemblable. Il est autre, comme tout ce qui est autre que moi, mais il est autre différemment de tous les autres. Les autres peuvent induire et amorcer en moi une remise en cause ; ils peuvent me faire prendre conscience que le fait que mon histoire m'est propre conduit à une relativité de mes jugements, de mes points de vue, de mon caractère ; ils peuvent aussi valoir à mes yeux comme des ennemis capables d'interrompre mon existence. Mais, dans tous les cas, ils sont autres en référence à un soi considéré, en tant que soi, comme un centre nécessaire. Ma comparaison avec les autres ne remet pas en question la nécessité à mes yeux d'être ce que je suis. Mieux : pour qu'il y ait des autres, il est exigé que je me présente comme un centre absolu.

Si le monstre est autre que les autres, c'est d'abord parce qu'il est l'expérience d'un effroi, qui est « crainte radicale » dit Canguilhem<sup>1</sup>. On ne peut penser le monstre si l'on ne part pas du sens de cette crainte radicale. Faire l'expérience du monstre, c'est faire l'expérience de ma non nécessité : non pas que je ne sais pas que j'aurais pu être autre que je ne suis, mais dans cette expérience de pensée j'admets toujours implicitement comme allant de soi, comme étant nécessaire, que cet autre possible est de toute manière une autre *réussite*. C'est pourquoi j'accorde, aussi bien à mes ennemis qu'aux autres formes vivantes réussies, une valeur positive. Et la réussite se mesure d'abord au fait que j'ai même forme

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 171.

morphologique que mes géniteurs, que je suis donc en cela un exemplaire, certes unique, d'une forme vivante peu à peu sélectionnée par son efficacité à répondre aux exigences et contraintes du milieu extérieur. J'ai valeur de réussite vitale, parce que la sélection a conduit à ce que la forme que j'ai soit une réussite. De cette réussite sélective, j'induis qu'il est nécessaire qu'elle se répète – et j'induis que la forme que j'ai est nécessaire ; de là à induire que je suis nécessaire, il n'y a qu'un pas.

La crainte radicale que l'expérience du monstre distille provient de la découverte, assez brutale, que j'aurais pu ne pas être une réussite<sup>1</sup>. L'altérité du monstre est radicale en ce qu'elle est une altérité perçue comme un raté. Si l'on peut se risquer à dire que la réussite est nécessaire à la vie – mais encore faudra-t-il s'entendre sur l'idée de réussite pour la vie –, elle ne l'est pas pour le vivant, de sorte qu'en tant que vivant particulier j'aurais pu échouer, de même que je peux échouer dans la transmission de la forme. « Un échec de la vie nous concerne deux fois, car un échec aurait pu nous atteindre et un échec pourrait venir par nous. »<sup>2</sup> L'individu vivant est à la fois effet et cause : il s'inscrit dans un ordre, moins spatial de distribution, que temporel ; il en est autant le témoin – puisqu'il se présente sous la figure du même, ou du moins du semblable – que l'instigateur, puisqu'il engendre à son tour du semblable. Le monstre est ce vivant paradoxal qui rompt l'ordre temporel au point de se présenter comme hors d'histoire, voire même sans histoire si l'on attache une importance au fait que son inscription dans une filiation ne va nullement de soi. Qu'il se présente comme sans histoire ne laisse pas toutefois d'interroger la possibilité de sa survenue : sans histoire certes, mais pas sans devenir, cela suffit pour inquiéter celui qui en fait l'expérience dans sa généalogie propre, car il a pu provenir d'un monstre comme il peut en devenir un ou en laisser devenir un à partir de lui-même. Ma forme réussie n'est rien moins que fragile ; loin d'être le résultat nécessaire d'un développement premier, comme si la vie ne faisait que tirer la conclusion d'une démonstration impeccable, elle n'est que l'aboutissement temporaire d'un risque entrepris et momentanément surmonté : entre le monstre et moi, la différence n'est finalement que de chance. Si donc nous nous effrayons de lui, c'est qu'obscurément, c'est-à-dire vitalement, nous partageons avec lui le fait même de vivre, c'est-à-dire le fait d'être un produit de la vie. La crainte radicale n'est rien d'autre que le déguisement ou le masque que nous prêtons à une vie commune que nous avons en partage.

Mais, dira-t-on, entre le raté morphologique et la reconnaissance que ce raté est un monstre, il y a un saut : ne répugnons-nous pas à rabattre toute malformation, toute anomalie sur la monstruosité ? Certes, Geoffroy Saint-Hilaire inclut la monstruosité dans l'anomalie : elle en est l'espèce la plus grave, la plus vicieuse, la plus complexe, au point qu'elle constitue

<sup>1</sup> Cette crainte radicale est donc horreur : « L'horreur est le nom que je donne à cette conscience de la précarité de l'identité humaine, à la conscience qu'elle peut être perdue, ou envahie, et que nous pouvons être, ou devenir, quelque chose d'autre que ce que nous sommes, ou que nous nous imaginons être... », Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, cité par Elie During, « Comment faire muter un alien ? » dans *Critique*, Paris, Editions de Minuit, juin-juillet 2006, t. LXII, n° 709-710, p. 593, qui le cite lui-même d'après S. Mulhall, *On film*, London, Routledge, 2002, p. 17-18.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 171.

comme un passage à la limite, où la différence de degré devient une différence de nature. Remarquer un raté morphologique, c'est enregistrer le *fait* d'une différence : « L'anomalie c'est le fait de variation individuelle qui empêche deux êtres de pouvoir se substituer l'un à l'autre de façon complète. Elle illustre dans l'ordre biologique le principe leibnizien des indiscernables. »<sup>1</sup> On peut donc dire du raté morphologique ce que Canguilhem dit de l'anomalie : ce sont avant tout deux concepts descriptifs. Ils le sont d'autant plus que la tératologie ancre le raté dans la positivité d'une origine : l'arrêt de formation ou de développement. Toutefois, si le raté morphologique manifeste un manque, il n'est en rien un manquement aux lois de la nature. On pourrait même aller jusqu'à dire que son insuffisance, sa malformation, sa déformation renvoie moins à un négatif qu'à la présence plénière de l'accident. De même, on pourrait voir dans le concept d'erreur la tentative d'être au plus près d'une description des mécanismes génétiques. L'erreur génétique, c'est la méprise dans la transmission du message génétique : voilà un fait positif si l'on veut.

### *Le monstre et la question de la valeur*

Or, d'après ce que nous venons de dire sur l'expérience de la rencontre avec un monstre, on s'aperçoit bien que ce dernier n'est en rien un terme descriptif, mais normatif charriant tout un ensemble de jugements de valeur. Reconnaître un monstre, ce n'est pas simplement reconnaître un raté morphologique, c'est reconnaître davantage, ou plutôt autre chose : le différent dans l'écart ne laisse pas indifférent. L'effroi est aussi, sur le plan vital, le signe de l'évaluation. Le monstre est présence du détestable, du repoussant et du repoussé<sup>2</sup>. Ni un Dieu mathématicien, ni une machine calculatrice ne peuvent reconnaître des monstres, car il n'y a, de leur point de vue, que des combinaisons génétiques, parfois des ratés et des erreurs, mais jamais l'appréhension d'un bon et d'un mauvais, d'un préférable et d'un nuisible. Ce qui conduit le basculement d'un raté morphologique vers le monstre, c'est qu'il est bel et bien vu par des yeux *vivants*, à savoir jugé en fonction de *valeurs* que le vivant en tant que vivant porte et affirme en dehors de lui.

Il est à mettre au mérite de Canguilhem d'avoir compris la vie comme valeur : elle est puissance affirmative de valeurs parce qu'elle est elle-même une valeur. Mais elle n'est elle-même une valeur positive, et plus seulement un fait à constater, que par l'épreuve du négatif, du mauvais, de la souffrance, bref de la fragilité et précarité de l'être en vie et affirmant sa vie. « La valeur de la vie, la vie comme valeur ne s'enracinent-elles pas dans la connaissance de son essentielle précarité ? »<sup>3</sup> C'est parce que le vivant peut souffrir, tomber malade, être un monstre, mourir enfin, qu'il s'affirme et s'accomplit par des normes de vie qu'il a choisies en tant précisément qu'elles lui permettent de déployer la vie comme étant la sienne. De ce point

<sup>1</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, quadrige / PUF, 1999, p. 85.

<sup>2</sup> « Le différent du préférable, dans un domaine d'évaluation donné, n'est pas l'indifférent, mais le repoussant, ou plus exactement le repoussé, le détestable », Canguilhem, *ibid.*, p. 178.

<sup>3</sup> Canguilhem, article « vie » dans *Encyclopedia Universalis*, Paris, 2002, vol. 23, p. 532.

de vue, l'expérience du monstre est celle d'une valeur négative, ou plutôt d'une valeur jugée comme telle par un vivant. *A contrario*, elle est aussi toujours affirmation de soi et jouissance de soi. La crainte radicale de porter en soi la possibilité d'un devenir monstrueux s'accompagne, mêlée à elle, de la satisfaction de n'être pas, soi, un monstre, et de celle de lui être supérieur. Le paradoxe, pour ainsi dire affectif qui se dégage, est que la découverte proprement effrayante que nous puissions avoir la vie en commun, s'enclasse par ailleurs sur la certitude d'une incompatibilité foncière. Première monstration du monstre : celle de sa propre valeur – comprise pour le moment comme valeur négative. Il est, en conséquence, l'une des épreuves décisives par laquelle nous perdons notre innocence organique et nous prenons conscience et de notre fragilité et de notre puissance normative. Parce que nous sommes fragiles, et bien que nous le soyons, nous nous affirmons comme centre de référence, et nous considérons, par ce fait même, que l'activité vitale que nous déployons et que nous sommes à se maintenir et se développer ; en un mot canguilhémien, nous nous instituons comme normes.

« C'est dire qu'en matière de normes biologiques c'est toujours à l'individu vivant qu'il faut se référer. »<sup>1</sup> Il n'y a donc qu'un individu vivant pour qualifier un raté morphologique de monstre, car vivre n'est rien d'autre que distinguer des valeurs positives et négatives, polariser le milieu extérieur de telle sorte que rien de ce qui touche le vivant dans son activité de vivre ne lui est indifférent<sup>2</sup> ; ajoutons par ailleurs que cette qualification n'est pas faite au nom d'un principe transcendant, mais, pour ainsi dire, à même la vie, au nom de normes immanentes au vivant qui le constituent bel et bien comme un sujet, c'est-à-dire comme un « être créateur de valeurs »<sup>3</sup>, c'est-à-dire encore comme un être imposant au milieu qui l'entoure les choix qu'il effectue en tant qu'individu et les choix qu'il porte en tant que représentant de son espèce. Retournant alors la phrase de Canguilhem pour mieux mettre en lumière l'une de ses implications, nous pouvons dire : c'est seulement parce que, hommes, nous qualifions un raté morphologique de monstre, que nous sommes à nos propres yeux vivants, un sujet.

### ***Le monstre comme valeur négative***

Le monstre nous enseigne ainsi la précarité de la vie à partir de quoi nous est révélée la valeur de la vie qui est justement d'être une valeur. En cela, il est semblable à la maladie : « La maladie nous révèle des fonctions normales au moment précis où elle nous en interdit l'exercice »<sup>4</sup>. Mais à rapprocher, par le biais de la problématique de la valeur, la maladie et le

<sup>1</sup> Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>2</sup> « Or, la vie est bien loin d'une telle indifférence [celle de la mécanique moderne] à l'égard des conditions qui lui sont faites, la vie est polarité. Le plus simple appareil biologique de nutrition, d'assimilation et d'excrétion traduit une polarité. Quand les déchets de l'assimilation ne sont plus excrétés par un organisme et encombrant ou empoisonnent le milieu intérieur, tout cela est en effet selon la loi (physique, chimique, etc.), mais rien de cela n'est selon la norme qui est l'activité de l'organisme lui-même », *ibid.*, p. 79. Cf. également p. 81, p. 137, p. 216.

<sup>3</sup> Canguilhem, *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>4</sup> *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 59.

monstre, ne risquons-nous pas d'assimiler l'une à l'autre et effacer ainsi la distinction que les Geoffroy Saint-Hilaire avaient pris soin de tracer ? Cependant, si la maladie et la monstruosité sont deux valeurs négatives, ne peut-on pas, malgré tout, marquer la différence dans la manière dont elles signifient le négatif pour un sujet vivant ? Et, à partir de là, faut-il tracer une différence dans la valorisation de la vie que l'une et l'autre induisent ?

a) *Le monstre et la maladie*

L'expérience de la maladie est celle d'une altération, en soi, de l'activité vitale, de l'allure de vie qui a été jusqu'à présent la nôtre – altération qui fait prendre conscience, par le manque, le trouble, la faiblesse qu'elle provoque, du statut désirable et désiré de l'allure de vie que nous incarnions jusqu'alors. L'expérience du monstre est celle d'une altération hors de soi, d'une altérité altérée, qui nous fragilise certes, mais qui offre également l'occasion d'une affirmation de soi. Dans la maladie comme dans l'expérience de la monstruosité, nous sommes sommés à la *définition* de nous-mêmes : non à une définition descriptive qui énumérerait les caractères objectifs permettant l'assignation d'une identité ontologique, mais plutôt à une définition normative où il s'agit de dire de moi ce que je dois être en tant que vivant. Néanmoins, que la maladie soit un événement qui arrive à soi, alors que la monstruosité perçue est un événement qui arrive à l'autre, conduit à ceci : dans la maladie, ce qui est comparé, c'est moi avec moi-même, c'est ma qualité de vivant avant la maladie avec ma qualité de vivant pendant la maladie ; dans l'expérience de la monstruosité, c'est l'autre avec moi-même. Cette dernière comparaison entraîne l'oubli de tous ces accidents, ces défauts, ces petits échecs qui, pris ensemble, ne font pas une vie pathologique, mais ne font pas non plus une vie qui puisse se poser, sinon comme un idéal, du moins comme un summum. On assiste à l'écrasement de tous ces événements qui font l'histoire d'une vie ordinaire et singulière pour ne retenir et n'opposer à la monstruosité qu'un tout sans faille, n'ayant pour sens que celui d'être un absolu de valeur. Ce que la monstruosité va valoriser *a contrario*, c'est le tout de l'existence d'un individu considéré dans sa forme « globale » ; ce que la maladie valorise, ce n'est qu'un moment de l'existence, celui où l'individu était en santé : « Le propre de la maladie c'est de venir interrompre un cours, d'être proprement critique. (...) On est donc malade non seulement par référence aux autres, mais par rapport à soi »<sup>1</sup>.

Cette première différence, phénoménale si l'on veut, repose sur le fait que maladie et monstruosité ne mettent pas en jeu les mêmes catégories « existentielles » : « L'anomalie éclate dans la multiplicité spatiale, la maladie éclate dans la succession chronologique »<sup>2</sup>. La monstruosité est spatiale à un double titre<sup>3</sup>. D'une part, elle se manifeste dans l'espace par le

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 86-87.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>3</sup> Ne voyons dans cette affirmation nulle contradiction avec ce que nous disions plus haut quant au fait que l'individu vivant s'inscrit dans un ordre de distribution moins spatial que temporel. Là, il s'agissait d'inscrire les vivants les uns par rapport aux autres, et cette inscription est moins affaire de répartition spatiale dans des



biais de la perception d'un autre monstrueux ; d'autre part, elle s'inscrit dans la spatialité de l'organisme puisqu'elle est, comme l'a fait remarquer I. Geoffroy Saint-Hilaire, *apparente*. Dès lors qu'elle est inscription dans la structure formelle de l'organisme, au point qu'une partie monstrueuse suffit à conférer le caractère monstrueux à la totalité de l'organisme, elle est constitutive de ce dernier, ou encore congénitale. La maladie est du côté de la crise : si la monstruosité est avant tout celle d'un autre, la maladie est la crise vécue par le sujet ; la monstruosité est à la troisième personne, la maladie à la première. La conséquence est double. En premier lieu, la maladie met en crise, non pas tant la structure formelle de l'organisme, que sa capacité à se saisir dans la continuité à travers le temps. La crise est donc celle d'une identité : la maladie fait que je ne suis plus le même qu'avant – et je suis aussi malade de cette déploration-là. Tel qui a un cancer en traitement chimiothérapeutique déplore qu'il ne puisse plus conduire par sa trop grande fatigue, et il reconnaît qu'il est malade aussi par le constat de cette incapacité, en plus du traitement qu'il subit. En second lieu, que la maladie soit un événement subjectif permet l'empathie. Non pas que nous puissions ressentir dans tous ses retentissements vitaux, affectifs, existentiels, psychologiques, ce que l'individu malade ressent en son nom propre, mais nous pouvons *imaginer*, c'est-à-dire dresser une image assez fidèle de son expérience de malade, dès lors précisément que nous pouvons, à propos de sa maladie, dire « je ». Je ne peux m'imaginer à la place d'un monstre que je contemple avec effroi, tandis que je peux m'imaginer malade.

Cette différence de la maladie et de la monstruosité sous l'ordre du temps et de l'espace est-elle absolue ? Canguilhem, déjà, fait remarquer que si la monstruosité est congénitale, elle est aussi un événement temporel à replacer, non dans le temps vécu du sujet, mais dans le temps de l'embryogenèse ; or, de ce point de vue là, la monstruosité a bien le sens d'une crise : un événement vient interrompre le cours du devenir de l'embryon. Si « le propre de la maladie c'est de venir interrompre un cours », alors l'explication tératogénique permet de conférer à la monstruosité « la signification d'une maladie »<sup>1</sup>. Mais outre l'autorité de Geoffroy Saint-Hilaire qui refuse d'assimiler monstruosité – et plus généralement anomalie – et pathologie, Canguilhem souligne que la monstruosité est l'événement d'un devenir, non d'un vécu<sup>2</sup> ; il ne fait, à ce titre, pas sens pour le sujet vivant qui reçoit sa monstruosité comme une donnée initiale avec laquelle il doit composer. Aussi, si nous pouvons dire que le vivant « fait » sa maladie, nous ne pouvons pas le dire pour la monstruosité. Si I. Geoffroy Saint-Hilaire et Canguilhem s'accordent pour voir dans l'aspect congénital de l'anomalie la

---

catégories taxinomiques que de relations historiques entre eux – Darwin réinterprétera entièrement la classification en terme de descendance, donc de relations temporelles – cf. *L'origine des espèces*, Paris, GF Flammarion, 1992, chap. XIII. Ici, il s'agit d'examiner à quel niveau la monstruosité comme anomalie touche l'individu ; force est de constater qu'elle se déploie d'abord dans l'espace : celui d'une perception, celui d'un corps.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>2</sup> « Mais si cette conversion de l'anomalie en maladie a un sens dans la science des embryologistes, elle n'a aucun sens pour le vivant dont les comportements dans le milieu, hors de l'œuf ou hors de l'utérus, sont fixés au départ par les particularités de sa structure », *ibid.*, p. 87.

raison majeure interdisant de la confondre avec la maladie, ils n'en donnent pas la même interprétation. L'aspect congénital de l'anomalie prouve, aux yeux du premier, qu'elle ne saurait être une désorganisation, une altération de l'organisme, mais simplement une organisation et une harmonie autres ; tandis que, pour le second, le sujet anormal ne peut se comparer à l'état où il n'avait pas l'anomalie, puisqu'elle lui est constitutive, et dès lors ne peut lui donner le sens d'une maladie où il fait l'expérience d'un moindre être, ou d'une impuissance. Toutefois, Canguilhem juge que le passage de l'anomalie à la maladie est possible dès lors que le sujet anormal la considère comme la cause d'un manque, ou comme un obstacle à ce qu'il peut et veut être, autrement dit qu'elle le dévalorise à ses yeux. Alors l'anomalie prend le sens d'une infirmité qui peut être vécue comme une maladie. Nous constatons que si la monstruosité et la maladie conservent, si l'on veut, une différence structurelle – espace contre temps, congénialité contre événementialité – elles peuvent revêtir le même sens chez un individu. Or, le sens est tout pour un vivant, c'est-à-dire tout ce qui fait sa réalité. L'analyse de l'expérience de la reconnaissance de la monstruosité doit trouver son nécessaire complément dans l'analyse du sens que revêt la monstruosité pour celui qui en est le sujet. Le problème de la reconnaissance est aussi le problème de la reconnaissance du monstre par lui-même. C'est pourquoi le point de vue de celui qui voit ce qui est, à ses propres yeux, un monstre doit être complété par celui du monstre qui se voit, ou pas, comme monstre à ses propres yeux de vivant. Dans les deux cas toutefois, nous constatons que le sens ne peut être délivré que par un sujet individuel et seulement par lui ; c'est dire que la vérité du sens n'a d'autre horizon que l'individu même.

*b) Monstre / mutant*

Que ces deux points de vue n'aillent pas l'un sans l'autre, nous aimerions le montrer en poursuivant la discussion sur la différence entre la maladie et la monstruosité – discussion qui n'a d'autre but – rappelons-le – que de savoir si elles n'affirment pas deux valeurs, ou deux contre-valeurs distinctes, pour le vivant. Si nous fondons, comme nous venons de le faire, la différence maladie / monstruosité sur une différence structurelle (espace / temps ; événement / congénital), nous allons au-devant d'un autre problème : que faire des maladies génétiques ? Tout en étant des maladies, n'appartiennent-elles pas au congénital et ne mettent-elles pas aussi en jeu le temps ? Le fait qu'elles découlent d'une erreur dans la transmission du message génétique conduit Canguilhem à les interpréter, non plus comme une malédiction, mais comme un malentendu<sup>1</sup>. Or, ne peut-on pas dire du monstre qu'il est aussi un malentendu à un autre niveau ? En effet, attendu, il n'est cependant pas celui-là même que l'on attendait, de sorte que sa présence est bien un malentendu. Bref, il n'est pas ce qui était voulu, comme l'erreur génétique n'est pas ce qui était recherchée. Dans les deux cas, remarquons que le malentendu est malfaçon, sans qu'il y ait toutefois une responsabilité à

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 210.

imputer dans cette malfaçon. La maladie génétique, comme la monstruosité, sont deux mauvaises manières d'être, car elles sont d'abord deux mauvaises façons de faire. Aussi peut-on dire de la monstruosité ce que Canguilhem dit de la maladie génétique : « Etre malade, c'est être mauvais, non pas comme un mauvais garçon, mais comme un mauvais terrain »<sup>1</sup>. Mais, pour qu'un terrain soit mauvais, encore faut-il qu'on ait cherché à y planter – le terrain n'est mauvais qu'en fonction de ce à quoi on a voulu le destiner. De même, un organisme n'est mauvais que par sa faiblesse, son manque d'être, ou son incapacité à surmonter les problèmes que d'autres surmontent sans peine ; il n'est mauvais que par son mal à vivre. L'erreur génétique n'enlève rien au sens de l'expérience de la maladie : elle a le sens d'une valeur négative. Or, parce que la monstruosité peut être, et est dans la très grande majorité des cas, une impuissance d'être (soit dans la vie biologique, soit pour l'homme, pour qui vivre est vivre en société, dans la vie sociale), elle est une valeur négative, et pour celui qui en fait l'expérience à travers une rencontre, et pour celui qui la porte et en est le sujet. Il semble donc que, pour le vivant qui sera la référence de la normalité, la maladie comme la monstruosité aient même valeur et même sens : *le négatif*. S'il y a une différence entre la maladie génétique et la monstruosité, elle n'est pas de sens, mais de causalité : la première renvoie à une spontanéité interne de l'organisme à l'erreur (spontanéité qui conduit l'organisme à inventer des mécanismes de contrôle et de vérification), tandis que la seconde, à travers l'idée d'accident, renvoie à l'articulation de l'organisme avec les circonstances extérieures. Mais dans les deux cas, il y a dévalorisation par rapport à ce que l'organisme aurait pu ou aurait dû être.

Aurait pu ou aurait dû ? Que dire ? La possibilité d'être et le devoir être sont-ils ici équivalents ? De la possibilité d'être découle-t-il le devoir être ; et le devoir être n'est-il rien d'autre que ce que l'organisme peut être ? Du point de vue de l'expérience du vivant, sans doute la possibilité et le devoir être se confondent : le vivant ne peut être que ce qu'il doit être, et il n'est que ce qu'il pouvait être – autrement dit encore, le vivant existant sature le possible : il ne pouvait être autrement qu'il est dès lors qu'il est ce qu'il est. Mais il convient, du point de vue de l'analyse abstraite, de distinguer les deux plans. Car sinon, nous n'avons plus guère de moyens théoriques pour distinguer le monstre du mutant<sup>2</sup>. Du point de vue de l'embryogenèse, nous pouvons avancer que le monstre est le résultat d'un arrêt de formation ou de développement d'une ou de plusieurs parties suite à un accident, tandis que le mutant est le résultat d'une erreur génétique induisant une mutation du message génétique et conduisant alors à une nouvelle structure phénotypique. Le monstre comme le mutant n'y sont pas pour grand-chose : il n'y a là aucune responsabilité individuelle. Néanmoins, s'il est possible d'assigner à la monstruosité une cause efficiente, il n'en est pas de même pour le mutant : la mutation relève d'une spontanéité propre à l'organisme, ou plutôt le fait que l'ADN

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>2</sup> Sur les mutants, cf. *Critique, op. cit.* Pour une analyse qui diverge de la nôtre, cf. l'introduction au numéro de T. Hoquet : « Adieu les monstres, vivent les mutants », pp. 479-480.

ait besoin d'un ARN pour se répliquer ouvre la possibilité de l'erreur ; mais que l'erreur surgisse sur tel allèle, plutôt que sur tel autre, est de l'ordre de la contingence pure. La faute de logique n'est ici faute de personne. La mutation est alors un pur événement qui n'appelle nulle illusion rétrospective. Du monstre, à l'inverse, nous pouvons envisager ce qu'il en aurait été si l'accident n'avait pas eu lieu. Si, dans l'un comme dans l'autre cas, ils auraient pu ne pas être, le mutant est ce qu'il devait être d'après le message génétique qui est le sien, tandis que le monstre n'est pas ce qu'il aurait pu être si l'accident n'avait pas provoqué la déviation de son devenir embryogénique. L'embryogenèse du mutant a réalisé tout ce qu'elle devait ; l'embryogenèse du monstre a réalisé tout ce qu'elle pouvait. Dans le premier cas, tout ce qui pouvait génétiquement être a été déployé ; dans le second cas tout ce qui devait être n'a pas pu l'être, mais tout ce qui est est tout ce qui a pu être – Geoffroy Saint-Hilaire a affirmé avec force ce point en disant qu'il n'y avait pas d'exception aux lois de la nature. Le mutant est ainsi un être inattendu, mais non un raté ; le monstre est un attendu, qu'une circonstance a fait rater. Toutefois, du point de vue du tératologue, dans les conditions qui sont les siennes, il est un organisme parfaitement ordonné. Mais un mutant qui échoue à accomplir les activités qu'un vivant accomplit avec toute la souplesse et l'agilité propre à une vie saine est, aux yeux de ce vivant, tout autant un raté et, à ce titre, n'en est pas moins aussi monstre que celui qui possède une anomalie monstrueuse.

Si nous ne pouvons pas nous imaginer à la place du monstre que nous percevons, la raison est peut-être à chercher dans cette causalité de l'accident manifestée par lui. Si l'effroi témoigne bien de la prise de conscience du surgissement d'une causalité « catastrophique » et ainsi de l'intrinsèque fragilité de la forme qui manifeste la vie, l'accident conduit à considérer le monstre comme une possibilité de la vie *forcée*. D'elle-même, il semblerait que la vie n'aille pas du côté des monstruosité, et l'accident provoquant de telles anomalies est au sens plein du terme un accident bien malheureux. Certes, on pourrait rétorquer que les circonstances qui entraînent les cas de monstruosité, comme les chutes, les coups et chocs, les contaminations, etc. sont parties intégrantes du milieu dans lequel les vivants déploient leur vie ; il appartient à la vie de se confronter à l'adversité, de s'essayer, de se mettre parfois en danger ; elle n'est nullement forcée de se confronter aux accidents possibles : on pourrait dire, dans un vocabulaire finaliste, qu'elle cherche plutôt les accidents. Néanmoins, il ne faut pas négliger le sens de l'*impression* qu'a celui qui fait l'expérience d'une monstruosité en dehors de lui : elle lui apparaît toujours comme « hétérocosmique »<sup>1</sup>, comme n'étant pas de ce monde. Si, dans l'abstraction, le monstre est une possibilité de la vie, il n'est rien de tel du point de vue du vivant placé dans l'horizon de sa normalité ayant échappé à l'accident tératologique. Or, telle n'est pas la situation de la maladie. L'homme sain « sait » qu'il peut tomber malade – la maladie est un événement qui appartient au déroulement de l'existence, si

---

<sup>1</sup> Sur la notion d'hétérocosmique, cf. Baumgarten, *Méditations philosophiques sur l'essence du poème*, Paris, L'Herne, 1988, § LII, p. 50.

bien que celle de l'homme normal serait « la privation de maladies »<sup>1</sup>. Pouvoir être malade et ne pas l'être : voici finalement, derrière la valeur négative de la maladie, l'affirmation de la puissance de vie, celle de repousser le négatif<sup>2</sup>. La valeur négative de la maladie recèle en son fond une valeur positive ; ou encore elle n'est négative que par la positivité qu'elle permet de révéler. En effet, elle est une épreuve par laquelle et à travers laquelle l'homme se découvre comme normal, s'affirme dans la santé tout en affirmant la santé. A ce titre, « la menace de la maladie est un des constituants de la santé »<sup>3</sup>.

*c) De la valeur négative à la valeur repoussoir*

« Or le monstre n'est pas seulement un vivant de valeur diminuée, c'est un vivant dont la valeur est de *repoussoir*. »<sup>4</sup> La question est celle-ci : qu'ajoute l'idée de valeur repoussoir par rapport à celle de valeur négative ? De la maladie, nous pouvons, sinon toujours en fait, du moins en droit, nous relever ; l'intervention médicale, quand bien même est-elle de plus en plus techniciste, n'a d'efficacité qu'en épousant les capacités du vivant lui-même ; le jeu de la médecine n'est peut-être pas autre chose que de pousser l'activité vitale à un point que laissée à elle-même elle n'aurait pu atteindre. A l'inverse, si certaines monstruosité peuvent se corriger dans les faits, c'est toujours en quelque sorte contre la logique de l'organisme monstrueux qui a trouvé et son compte et son équilibre lorsque celui-ci est viable. De la monstruosité, nous pouvons donc dire que, sinon en fait, toujours en droit, elle cloue l'organisme au mieux dans une difficulté d'être permanente, au pire dans une impossible activité vitale. C'est pourquoi on pourrait avancer l'idée que si le monstre est un vivant dont la valeur est de repoussoir, c'est parce qu'il manifeste plus sensiblement la destinée mortelle de chaque être vivant, le devenir informe de toute forme vivante. Il ne serait alors repoussoir que parce qu'il participe plus pleinement et plus directement que les autres vivants de la mort – le véritable repoussoir absolu. Ce serait donc par participation, par ricochet, que le monstre serait repoussoir. Or, il faudrait bien plutôt dire, à l'inverse, que c'est l'inéluctabilité de la mort qui empêche d'en faire le repoussoir du vivant. En effet, si la mort est bien le propre des vivants, elle n'est pas un événement qui arrive au vivant en tant qu'il est vivant. C'est, peut-être, l'une des leçons définitives d'Epicure : la mort fait horizon pour les êtres vivants, elle les borde de l'extérieur, et c'est bien en cela que l'on reconnaît des vivants<sup>5</sup>, mais, en aucun cas, elle n'est incluse dans ce qui fait sens pour un vivant. C'est donc parce qu'elle est le contradictoire de la vie du vivant qu'elle n'est pas une valeur repoussoir – elle n'est du reste

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>2</sup> « L'homme normal se sent capable d'échouer son corps mais vit la certitude d'en repousser l'éventualité. S'agissant de la maladie, l'homme normal est celui qui vit l'assurance de pouvoir enrayer sur lui ce qui chez un autre irait à bout de course. Il faut donc à l'homme normal, pour qu'il puisse se croire et se dire tel, non pas l'avant-goût de la maladie, mais son ombre portée », *ibid.*, p. 216.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>4</sup> *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 172, nous soulignons.

<sup>5</sup> « C'est leur mort qui qualifie les individus vivants au sein du monde, c'est son inéluctabilité qui rend sensible l'apparente exception qu'ils instituent relativement aux contraintes thermodynamiques », Canguilhem, art. « Vie » dans *Encyclopedia universalis*, Paris, 2002, vol. 23, p. 532.

même pas une valeur. Le monstre est le contraire bien plutôt que le contradictoire du vivant. Contraire, car arrivant à *un vivant*, l'anomalie monstrueuse entraîne la vie de ce vivant vers une plus grande difficulté d'être en vie, voire souvent vers la non viabilité. Le monstre non viable apparaît comme l'un des plus grands scandales qui soient, puisqu'il n'est en vie que pour perdre la vie. En résumé, la mort est « la limitation par l'extérieur », la monstruosité « la limitation par l'intérieur »<sup>1</sup>.

La monstruosité est monstrueuse en ce sens que c'est la vie qui en vient à se nier elle-même dans un vivant, de sorte que la vie – et non ce qui lui est étranger – peut être une menace accidentelle pour la vie du vivant. Parce que la régularité des formes vivantes, de même que celle des processus vitaux internes, auraient pu ne pas être, elles revêtent le sens d'une réussite et non d'un héritage : le monstre est repoussoir car il est ce qu'il *ne faut pas être* pour un vivant. Si donc la monstruosité est une limitation par l'intérieur, c'est-à-dire de l'intérieur même de la vie, il reste *pour les vivants* ce qui est le plus extérieur à eux, c'est-à-dire ce qui a pour eux *sens de la plus grande extériorité* – la mort étant hors du sens même.

Nous pouvons donc conclure que la maladie et la monstruosité sont deux valeurs négatives, mais la négativité de la première met au jour la valeur positive du vivant en vie, de sorte qu'elle se trouve incluse dans la valeur des vivants ; tandis que la seconde se révèle au final non intégrable à la vie des individus. La négation de la maladie s'effectue de l'intérieur même de la valeur des êtres vivants et sert même de soutien à cette valeur ; celle de la monstruosité se déploie de l'extérieur. Vivant et monstre ne s'opposent ainsi pas comme vivant et malade : l'opposition, dans le premier cas, est pour ainsi dire totale, car exclusive : la valeur de l'être vivant ne souffre pas d'inclure la négativité de la monstruosité – valeur repoussoir donc – ; l'opposition dans le second cas est toute relative : la valeur de l'être vivant est jusqu'à un certain point relevée par la négativité de la maladie. Ce n'est donc pas le raté morphologique en tant que tel qui porte ou enracine la reconnaissance du monstre ; c'est bien plutôt le sens que prend ce raté qui institue le monstre. Reconnaître un monstre n'est en rien enregistrer un fait (c'est de l'avoir oublié que Geoffroy Saint-Hilaire fait du monstre un fait scientifique) ; l'expérience du monstre recouvre un jugement de valeur. Mais parce que ce dernier porte sur la valeur, et parce qu'il est émis par un individu au point de vue finalement irréductible, il s'identifie à une interprétation valant évaluation. Reconnaître un monstre est juger un raté *comme* monstre. Mais que rate au juste le vivant qu'on évalue comme *monstre* ?

### 3. Monstre et individualité

Parmi les monstres, les plus fascinants – ceux qui, du moins, ont le plus fasciné les hommes, les monstres des monstres si l'on veut – sont les monstres doubles<sup>2</sup>. Ils incarnent le

<sup>1</sup> *La connaissance de la vie, op. cit.*, pp. 172-173.

<sup>2</sup> « Auparavant, le monstre composé était tenu pour le monstre des monstres, car on le confrontait à la norme d'un seul individu », Canguilhem, *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 180.

problème de la relation entre l'unité du corps et celle du sujet ou de l'âme. Notre confiance spontanée en l'individu spatio-temporellement défini est mise à mal : dans le monstre double se détend ou se détisse le lien entre un organisme et un individu, de sorte que ce lien même fait question plutôt qu'il n'est constaté dans une expérience intime de soi-même. Parce que l'individualité n'est plus reçue comme une évidence, la question de ce qu'est un sujet peut à nouveau se déployer à partir du monstre ainsi que tous les problèmes qui lui sont afférents : celui de la responsabilité et de la liberté, celui du jugement, celui de l'identité. Par exemple, qui est « je » dans un monstre double, et qui dit « je » ? Dans la mesure où il mélange en un organisme plusieurs éléments de deux organismes, le problème « métaphysique » est de savoir ce qu'il en est de l'unité du « je », ou de l'unité de la personne. Mais il faut bien comprendre que ce problème, aussi important soit-il du point de vue des philosophes classiques et des théologiens, est second. En effet, ce n'est qu'à l'occasion de la crise de l'individualité apportée par les monstres doubles qu'il surgit. C'est pourquoi une tâche plus importante selon nous est de savoir en quoi le monstre double – et, au-delà de son cas, les monstres en général – mettent en crise notre rapport spontané à l'individualité en nous en montrant un raté.

Si l'on peut discuter pour savoir s'il y a d'autres individus que le seul organisme pris dans sa totalité, il est en revanche peu discutable que celui-ci puisse être pris pour l'un des modèles de l'individu<sup>1</sup>. Encore faut-il s'entendre sur l'organisme auquel on se réfère, car il existe des organismes-colonies où l'idée d'individu devient, sinon très floue, du moins des plus problématiques<sup>2</sup>. Il ne s'agit pas ici de nous demander quels sont les caractéristiques *scientifiques* de l'individualité, par exemple s'il est pertinent d'appeler individu toute entité sur laquelle la sélection naturelle s'exerce. En effet, nous nous sommes placés résolument du point de vue de la *reconnaissance* du monstre, qui engage un *sujet* vivant qui effectue cette reconnaissance. La question est ainsi de savoir quel est le sens de l'individualité que cette reconnaissance met en jeu. Par là, il ne semble pas que nous encourions le risque d'un pur relativisme ; nous affirmons seulement qu'en ce qui concerne les monstres, la vérité est plutôt affaire de perspectivisme.

### ***Percevoir l'individualité***

Canguilhem, à plusieurs reprises<sup>3</sup>, remarque que la perception humaine des organismes vivants est structurée par l'expérience technique : les parties y sont des organes, c'est-à-dire des instruments hautement spécialisés et organisés en vue du tout. C'est pourquoi

<sup>1</sup> Cf. T. Pradeu « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? » dans *L'individu, perspectives contemporaines*, Paris, Vrin, 2008, pp. 97-125.

<sup>2</sup> Simondon ne s'y est pas trompé, qui a interrogé le sens de l'individu et l'individuation dans le domaine de la vie en examinant de préférence des organismes vivants aptes à former des colonies. Cf. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Million, 2005, deuxième partie : L'individuation des êtres vivants.

<sup>3</sup> Par exemple, « Modèles et analogies dans la découverte en biologie » et « Le tout et les parties » dans *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (noté ultérieurement *Etudes*), Paris, Vrin, 1994.

la recherche biologique va trouver dans les modèles technologiques – l'instrument technique, la machine – de quoi éclairer la connaissance du fonctionnement de l'organisme. Entre la perception naïve et la perception scientifique courrait un même *a priori* culturel qui les unifie : la structure de l'organisme est informée par la structure technologique. Si la perception commune se réfère implicitement à l'expérience technologique, la connaissance scientifique ne fait qu'user explicitement du modèle technologique. Elle ne rompt ainsi nullement avec l'expérience commune ; elle ne fait que donner une « extension systématique et réfléchie d'une structure de la perception des organismes par l'homme »<sup>1</sup>. Selon cet *a priori* perceptif, l'individualité organique repose sur l'unité de l'organisme qui se subordonne à lui-même les parties qui le composent tout en ne pouvant pas rester indifférent au fait qu'elles lui sont des instruments. En d'autres termes, les organes ne sont des parties que parce qu'ils sont inclus dans un tout qui les finalise ; mais le tout n'est tel que par les parties qui sont des organes. Une main séparée de l'organisme n'est plus une main dans la mesure où elle n'est plus capable de remplir sa fonction par sa relation avec le tout organique, mais le tout n'est sans doute plus tout à fait le même tout que celui qui comprend la main puisqu'il n'a plus à sa disposition l'instrument de la main.

Or le monstre met en crise cette perception structurée par l'expérience technologique. Peut-il y avoir une machine qui a le sens d'un monstre ? La machine peut avoir des ratés, elle peut se dérégler et, par là même, manquer son but ; mais manquant son but, elle ne s'écarte pas pour autant d'elle-même en tant que machine ; ses ratés ne sont pas « monstrueux », sinon dans un sens métaphorique. Dès lors que la perception perçoit des monstres, alors même que dans le modèle qui l'informe il ne peut en être question, force est de conclure qu'il se joue dans la perception autre chose que le modèle technique. En explicitant et en systématisant ce dernier, la connaissance scientifique a réduit et appauvrit l'expérience perceptive des vivants humains.

De fait, nous faisons spontanément la différence entre une machine et un organisme vivant ; et si nous sommes mal à l'aise devant une machine qui accomplit des fonctions proprement vitales – par exemple de régulation ou d'apprentissage – c'est bien parce que du non vivant imite du vivant. Si l'organisme vivant est perçu comme une individualité, c'est d'abord parce qu'on lui prête la responsabilité de son organisation : il se forme de lui-même et se maintient en lui-même par lui-même comme s'il s'anticipait dans sa totalité en chacune de ses parties. L'amputation d'une de ses parties le transforme radicalement au point d'apparaître comme un autre organisme. Toutefois, ce que nous considérons comme les parties d'un organisme ne peuvent-elles pas être envisagées, d'un autre point de vue, non comme des organes ou des instruments, mais comme des tous eux-mêmes, bref à leur tour comme des individus ? Avec la découverte des cellules, nous découvrons au cœur de l'organisme des sujets de fonction, des « centres », des êtres donc relativement autonomes, de sorte que l'on

---

<sup>1</sup> *Etudes, op. cit.*, p. 306.



peut se demander si ce n'est pas pour eux que l'organisme existe plutôt qu'eux pour lui<sup>1</sup>. Mais il convient de remarquer que les cellules n'ont valeur d'individus qu'intégrées à la totalité d'un organisme, car celui-ci leur offre ce milieu intérieur dans lequel elles peuvent s'exprimer en terme d'individualité. C'est pourquoi le paradoxe est qu'elles ne sont individuées que parce qu'elles sont des *parties* et ont valeur de parties. « Bref, un élément organique ne peut être dit élément qu'à l'état non séparé. »<sup>2</sup> Cela, évidemment, n'est pas de l'ordre de la perception ; en revanche, elle en relève les *effets*. Si le tout individué est « une totalisation d'individus »<sup>3</sup>, la perception de l'individu est celle d'une forme relativement stable dessinant la frontière nette avec ce qui n'est pas elle. Cette stabilité n'a rien d'un donné ; elle est un processus : il n'y a stabilité que parce qu'il y a stabilisation continuée et restaurée par les activités vitales de régulation, réparation, adaptation, réorganisation opérées par ces centres individués que sont les parties de l'organisme. « La régulation, c'est le fait biologique par excellence »<sup>4</sup> – à savoir : le fait irréductible à toute approche physico-chimique, puisqu'il relève de la polarité inhérente à toute activité vitale, et le fait qui affirme le vivant comme vivant individué. Car le concept de régulation suppose que le vivant soit capable de faire la différence entre lui et ce qui n'est pas lui, bref de se saisir lui-même dans sa différenciation avec l'extérieur. Mais, réciproquement, ce mouvement de différenciation ne peut que s'appuyer sur l'activité générale de régulation, si bien que l'individualité de l'organisme n'est que l'effet d'une autodifférenciation<sup>5</sup>. La frontière entre l'intérieur et l'extérieur n'est en rien un acquis de l'organisme ; elle ne cesse d'être actualisée par l'activité de l'organisme à se distinguer, donc à être *vivant*. En un mot, il n'y a individualité que parce qu'il y a individuation, et même individuation permanente, comme le relève Simondon : « le vivant conserve en lui une activité d'individuation permanente ; il n'est pas seulement résultat d'individuation, comme le cristal ou la molécule, mais théâtre d'individuation »<sup>6</sup>.

Cette permanence de l'individuation dans l'être vivant s'explique, selon Simondon, par la nécessité du vivant de résoudre des problèmes qui ne passent pas seulement par la modification du milieu extérieur, mais également par une modification de soi, par l'invention de « structures internes nouvelles »<sup>7</sup>. A ce titre et en toute rigueur, l'individu ne peut être un

<sup>1</sup> « Les organes, les systèmes d'un organisme hautement différencié n'existent pas pour eux-mêmes, ni les uns pour les autres en tant qu'organes ou systèmes, ils existent pour les cellules, pour les radicaux anatomiques innombrables, leur créant le milieu intérieur, de composition constante par compensation d'écarts, qui leur est nécessaire. (...) Fait de cellules, l'organisme est fait pour les cellules, pour des parties qui sont elles-mêmes des tous de moindre complication », *ibid.*, p. 330.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 332. Cf. aussi M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994, notamment p. 268 : « l'organisme n'est pas une somme d'événements microscopiques instantanés et ponctuels ; il est phénomène-enveloppe, il a une allure d'ensemble, macroscopique. Entre les faits microscopiques se dessine la réalité globale en filigrane, jamais saisissable pour la pensée objectivante-corpusculaire, jamais éliminable ou réductible au microscope ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>4</sup> Canguilhem, art. « régulation » dans *Encyclopedia universalis*, Paris, 2002, vol. 19, p. 584.

<sup>5</sup> Sur l'idée d'autodifférenciation, cf. A. Pichot, *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1992, première partie, chap. I.

<sup>6</sup> *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 28.

être, mais est un acte, puisqu'il est à la fois « ce qui a été individué et continue à s'individer »<sup>1</sup>. Toutefois, la résolution des problèmes pour le vivant ne consiste pas à atteindre un état d'absolu repos où toutes les tensions entre son intériorité et le milieu extérieur sont résolues et abolies, mais au contraire à les maintenir en les rendant compatibles les unes avec les autres, autrement dit à trouver un équilibre de métastabilité<sup>2</sup>. L'individu vivant n'est un individu que dans la mesure où il ne cesse de reprendre sa propre genèse, où il n'est pas seulement le produit d'une genèse entamée avant lui, mais bel et bien l'acteur de cette genèse. Il est ainsi autant produit que se produisant. C'est pourquoi « les degrés d'individualité sont relatifs à la densité de cette activité »<sup>3</sup>. Dans la mesure où la perception, comme activité vitale, participe de ce processus d'individuation, ne peut-elle pas *saisir* ce qu'il en est de ce processus d'individuation lui-même dans les autres êtres vivants ? Le pouvoir de saisie de la perception ne se fonde que dans la mesure où elle accomplit aussi l'individuation : en effet, ce serait par ce seul moyen qu'elle pourrait « accompagner » l'individuation des êtres vivants autres que celui dont elle est l'une des activités. Il n'y aurait saisie que parce qu'il y aurait parallélisme de deux opérations d'individuation : celle de la perception saisissante et celle de l'être perçu et saisi. Le malaise que provoque l'expérience des monstres, et particulièrement celle des monstres doubles, pourrait alors provenir de ce que la perception ne saisisse qu'une individuation *faussée*. Mais quel est donc cet air faux de l'individuation que nous chanterait le monstre ?

Dans l'expérience trouble du monstre double, la frontière individuelle devient indéterminée. Nous anticipons deux individus que la nature n'a cependant pas dissociés. L'excès par quoi on l'a classiquement considéré, comme s'il avait de trop, est en fait un manque : loin d'être le témoignage d'une nature débordante et excessive, il est le produit d'un mouvement qui n'a pu aller à son terme ; il est, *pour la perception*, un renoncement. Ce renoncement serait celui de la reprise de la genèse de l'individu par lui-même, ou sa reprise à un degré de densité moindre. Ainsi pouvons-nous interpréter les monstres omphalotes comme des individus vivants ne maintenant pas les tensions compatibles entre elles dès lors qu'il y a un changement de milieu, ne pouvant pas se modifier eux-mêmes pour entretenir l'équilibre métastable, de sorte qu'ils atteignent l'équilibre stable de la mort. Pour les monstres doubles, ce défaut de densité de l'acte d'individuation est révélé par le mouvement même de leur perception, qui achève en pensée la séparation qui n'a pas été faite en acte ; nous continuons le mouvement qui a été interrompu. Mais faut-il voir deux organismes sous l'unité du monstre, ou bien un seul organisme sous la dualité monstrueuse ? Le monstre double est-il deux, est-il un ?

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 191.

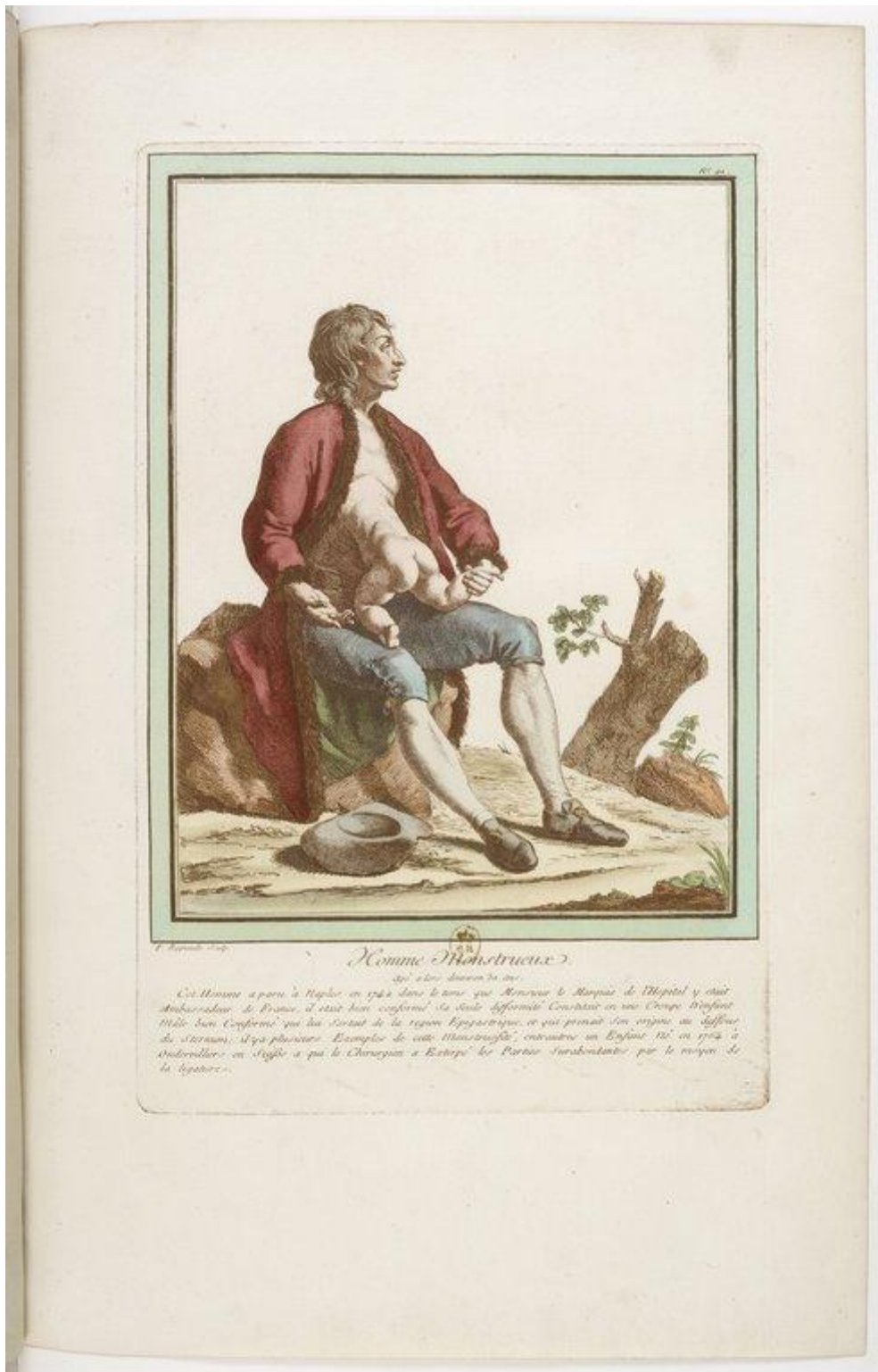
<sup>2</sup> « Seule la mort serait la résolution de toutes les tensions ; et la mort n'est la solution d'aucun problème. L'individuation résolutive est celle qui conserve les tensions dans l'équilibre de métastabilité au lieu de les anéantir dans l'équilibre de stabilité. L'individuation rend les tensions compatibles mais ne les relâche pas ; elle découvre un système de structures et de fonctions à l'intérieur duquel les tensions sont compatibles », *ibid.*, p. 206.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 192.

Dans l'exemple des siamois, la séparation est aisée en droit, sinon toujours en fait, lorsque nous apercevons que chacune des deux parties possède par elle-même la totalité des membres extérieurs qui la désigne alors à nos yeux comme un tout (au point que nous les disons frères ou sœurs) ; bref lorsque chaque partie n'est partie que *par accident* et ne reçoit ainsi pas son individualité du fait qu'elle serait une partie d'un tout supérieur. Sa forme étant semblable perceptivement à la mienne, qui recouvre l'expérience de l'individualité, l'analogie en est facilitée. La jonction des deux organismes en un n'en fait pas perceptivement deux parties d'un même organisme. Il y aurait deux touts dont le contact n'indiquerait nulle fusion. La fascination, par exemple des frères Tocci, provient toutefois que la perception, en arrêt devant ce contact, qui est plus qu'un contact, rêve de cette fusion et s'*imagine* des échanges et des circulations de fluides entre les deux individus ainsi unis. Ce rêve d'une fusion démentie par la perception des deux individus n'est pas tout à fait sans fondement, puisque l'individualité prêtée aux deux parties composant le monstre double ne correspond pas nécessairement à une individualité immunologique. Du point de vue de l'organisme du monstre double, chacune des deux parties, fortement individualisée du point de vue phénoménologique, appartient à une même totalité qui cherche à se différencier de l'extérieur. Il se peut que l'autre ne soit pas considéré biologiquement, malgré son caractère fortement individualisé, comme étranger d'un point de vue immunologique, de sorte qu'entre les deux membres du monstre double court une continuité qui est autrement plus profonde que celle d'un simple contact en un point de l'organisme. Mais, dans la mesure où la « vérité » du monstre est celle d'une expérience perceptive, nous reconnaissons un monstre double lorsque nous reconnaissons qu'il peut être potentiellement deux, en conséquence lorsque nous reconnaissons dans l'une de ses parties la possibilité d'un organisme à part entière. La perception fait alors un véritable travail de recombinaison en conférant une individualité à ce qui est tronqué. Quand nous regardons cette gravure du XVIII<sup>ème</sup> siècle d'un homme du ventre duquel sort une paire de jambes, ne sommes-nous pas enclins à compléter cet organisme et à rêver d'un tronc et d'une tête à l'intérieur du ventre ?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Winslow rapporte, à propos d'une monstruosité semblable qu'on lui soumit à l'examen, que la réaction spontanée de certains témoins fut de penser que « la moitié ou portion supérieure du petit corps pourrait être réellement cachée au-dedans du grand, & que par conséquent il pourrait y avoir deux sujets entiers, dont chacun en particulier serait capable de recevoir le même Sacrement », « Remarques sur les monstres » (1733), *Mémoires de l'Académie royale des Sciences*, Paris, 1735, p. 368. Où l'on peut voir que le *rêve* ici se soutient de considérations sacramentaires.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

« Homme monstrueux », *Les écarts de la Nature, ou recueil des principales monstruosité que la nature produit dans le genre humain*, Nicolas-François Régnault, 1775.

### *Accident et individualité*

Aussi l'étrangeté du monstre double provient-elle de ce qu'une forme possède, à même elle-même, une *autre* forme. Altérité paradoxale s'il en est, puisqu'elle est portée à même l'organisme, de sorte qu'elle ne lui permet pas de se parachever en une individualité. Nous retrouvons ce même mécanisme dans les monstres unitaires. Canguilhem se demandait si, « en présence d'un oiseau à trois pattes, [il] faut être plus sensible à ceci que c'est une de trop ou à cela que ce n'est guère qu'une de plus »<sup>1</sup>. Il est en tout cas certain que c'en est une étrangère, une qui n'aurait pas dû être, bref une patte accidentelle. Les monstruosité unitaires portent autant que les monstruosité doubles le trouble dans la *perception* de l'individualité.

Que l'individualité réclame un acte d'individuation, qu'elle ne soit accessible que par cet acte même signifie que l'individu n'est pas premier. S'il se constitue par un tel acte, c'est que lui précède du préindividuel, c'est donc que l'être se donne aussi comme du préindividuel<sup>2</sup>. Ou plutôt, le « il y a » de l'être est de l'ordre du préindividuel, mais dès que l'être se donne, il s'individue. L'oiseau à trois pattes, avant d'être plus riche d'une patte supplémentaire, est surtout un vivant dont l'opération d'individuation met au jour un préindividuel sur lequel elle s'appuie. Il y a ainsi comme un débordement de l'indéterminé au regard de la perception, dans lequel peut-être s'origine son propre effroi. Car, en tant qu'elle est elle-même un acte d'individuation, la perception repose aussi sur l'indéterminé qu'elle découvre dans les monstres – et doublement en ce qui concerne tous les monstres non viables, car ils sont bordés par deux indéterminés qui, en eux, se rejoignent et se condensent plutôt qu'ils ne se succèdent comme dans les autres êtres vivants. En effet, « de l'ἀπειρον d'avant l'individuation à l'ἀπειρον d'après la vie, de l'indéterminé d'avant à l'indéterminé d'après, de la poussière première à la poussière dernière, une opération s'est accomplie »<sup>3</sup> qui, malheureusement pour eux, se résorbe en poussière. Il se peut qu'un peu de poussière atteigne la perception qui s'effraie de ce qu'elle aurait pu échouer comme acte d'individuation. Or, dans la mesure où un sujet perçoit bien un monstre, c'est que l'acte perceptif réussit dans sa visée de percevoir. Mais cette réussite s'appuie sur le préindividuel comme ce qui permet l'acte d'individuation, de sorte que le parallélisme d'opération que nous avons noté plus haut entre l'acte de percevoir – et au-delà l'acte d'individuation du sujet percevant – et l'acte d'individuation de la forme monstrueuse conduit la perception à considérer l'échec du monstre comme un accident. L'idée d'accident appelle alors deux précisions essentielles.

La première est que l'accident est d'abord une catégorie perceptive avant d'être un concept. Le monstre est exemplairement un accident au sens où son anomalie monstrueuse aurait pu ne pas être. Mais de ce que l'accident est perçu s'opère un glissement du descriptif au normatif : ce qui aurait pu ne pas être devient ce qui aurait dû ne pas être. La perception de

<sup>1</sup> *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 173.

<sup>2</sup> C'est ce que remarque de façon très claire J.-Y. Chateau : « La place première accordée à l'individuation implique que, l'individu n'étant plus premier, ce qui est premier soit non-individué, préindividuel, indéterminé, indéfini (*apeiron*) », *Le vocabulaire de Simondon*, Paris, Ellipses, 2008, p. 48.

<sup>3</sup> Simondon, *L'individuation à la lumière de forme et d'information, op. cit.*, pp. 214-215.

l'accident s'accompagne de celle de ce que l'accident n'est pas – le monstre traîne par devers lui l'ombre de ce qu'il aurait pu, et donc dû, être. L'accident a le sens d'un échec. Mais s'effectue un retournement : l'anomalie monstrueuse, dans la mesure où elle est attribuée à un être, n'est plus pour celui-ci un accident, mais ce qui constitue son essence de monstre. Le monstre est cet individu qui porte à l'essence l'accident, qui fait de l'accident son attribut essentiel. Puisqu'il appartient à son essence d'être un monstre, puisque l'accident entre dans son individualité, alors il devient cela même qui conteste toute individualité, ou plutôt il est cette individualité à qui il appartient essentiellement de n'en être pas une ; bref il est une individualité qui contredit l'idée même d'une individualité essentielle.

Si l'accident appartient à l'essence du monstre, c'est donc que la forme a échoué à découper, au sein d'une matière indifférente, les conditions matérielles lui permettant d'être ce qu'elle avait à être : elle est alors une *forme monstrueuse*. Le monstre n'est rien d'autre que la monstration de cette indifférence matérielle à la vie, qui se traduit par le concept d'accident. La question essentielle est de savoir si cette indifférence matérielle est le préindividuel sur lequel repose l'individuation vitale, ou bien s'il ne faut pas envisager que le préindividuel soit autre chose que la matière, disons-le : quelque chose comme LA vie qui se manifeste dans les formes vivantes ? Mais alors, comment qualifier la vie si elle est le préindividuel, et comment ne pas voir la conséquence de réévaluer les monstres du point de vue de la vie ?<sup>1</sup>

Néanmoins, notre seconde précision portera sur l'idée que cette indifférence de la matière ne conduit pas les vivants à être, eux, indifférents aux conditions matérielles. La pertinence d'un penseur comme Lucrèce sur ce point réside dans le fait que le refus des causes finales n'induit pas l'absence de tout sens. La rencontre des atomes se fait sans intention, « en tous sens », et « c'est à force d'errer dans la grande éternité, d'essayer toutes sortes d'union et de mouvements [qu'] ils en viennent soudain à des rassemblements qui forment l'origine de ces grandes choses, la terre, la mer, le ciel et le genre des vivants »<sup>2</sup>. Si la terre présente déjà une première stabilisation en ce que des atomes semblables s'unissent pour la former, elle conserve de l'errance originelle le pouvoir de créer de multiples êtres vivants, de même que celui de transformer et d'altérer toute chose, puisque la création soumet les choses au flux du devenir. Il convient toutefois de noter que cette indifférence n'équivaut pas à ce que tout soit possible<sup>3</sup>. Lucrèce rejette la possibilité des êtres hybrides. La ligne générale de l'argument est la suivante : pour que des êtres hybrides se forment, il est nécessaire préalablement que les êtres dont ils sont le mélange existent. C'est pourquoi les êtres hybrides n'appartiennent en rien à ces premiers temps où la terre produisaient aveuglément des combinaisons d'atomes, mais aux suivants où les formes vivantes se sont stabilisées, où

<sup>1</sup> Ces questions, que nous faisons ici que pointer, seront abordées frontalement aux chapitres VII et VIII.

<sup>2</sup> *De la nature*, trad. J. Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993, livre V, v. 427-431, p. 339.

<sup>3</sup> Comme l'a bien mis en évidence B. Cuny-Le Callet, l'analyse de la monstruosité chez Lucrèce a, entre autres fonctions, celle « de déterminer la limite entre l'ordre du possible et celui de l'impossible » (*Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, vol. 1, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2005, p. 174), en se basant sur les *foedera naturae*, c'est-à-dire sur les règles constantes à l'œuvre dans l'univers tirées des propriétés des atomes.

chaque chose « procède selon son propre rite et par une loi naturelle garde ses différences ». <sup>1</sup>  
 Le problème est de savoir comment une stabilisation des formes peut s'opérer à partir de l'indifférence initiale de la terre ; autrement dit pourquoi l'indifférence initiale de la matière n'aboutit-elle pas à la conséquence que tout peut être ?

Nombreux alors furent les monstres que la terre ébaucha,  
 étranges par leurs traits et leurs membres : l'hermaphrodite,  
 ni hommes ni femme, équivoque, à l'un et l'autre sexe aliéné,  
 certains êtres dépourvus de pieds ou de mains,  
 d'autres muets, sans bouche, ou sans regard, aveugles,  
 ou bien captifs de leurs membres soudés à leur corps  
 et ne pouvant rien faire, ni avancer nulle part,  
 ni éviter le danger, ni pourvoir à leurs besoins.  
 Mais tous ces monstres et prodiges la *terre* les créait  
 en vain, car, la *nature* interdisant leur croissance,  
 ils ne purent toucher à la fleur tant désirée de l'âge,  
 trouver leur nourriture ou s'unir par l'acte de Vénus. <sup>2</sup>

Lucrèce opère ici une distinction cruciale entre la terre d'une part et la nature d'autre part. Ce qui conduit à l'élimination des monstres n'est pas leur forme à proprement parler, à savoir le fait qu'ils puissent être des hermaphrodites, ou être sans yeux ou sans bouche, mais leur impuissance à réaliser les actes mêmes des formes vivantes : croître, se nourrir, se reproduire – ce que Lucrèce nomme conformément au sens premier du mot : nature. Les monstres sont ainsi éliminés parce qu'ils sont des êtres vivants *dénués de nature* <sup>3</sup>.

On ne saurait, dès lors, trop insister sur l'idée que le pouvoir de la matière indifférent à toute forme possible a pour paradoxale contrepartie la nécessaire différenciation des formes par leur pouvoir de se perpétuer, bref par leur pouvoir de n'être nullement indifférentes à la matière qui les fait subsister dans le temps et l'espace. Si le monstre est perçu comme un raté quant à l'individualité, c'est que, dans la comparaison avec la forme individuelle que nous sommes, nous jugeons cette forme comme un défaut d'être qui confine à un moindre être dès lors qu'elle ne manifeste pas les capacités et pouvoirs que notre forme individuelle nous prête. L'enracinement de la valeur négative du monstre comme repoussoir se situe, non pas tant dans la forme individualisante du monstre, mais dans la nature de la relation que celle-ci entretient avec le milieu extérieur. Ce que le monstre rate, ou plutôt ce que nous jugeons qu'il rate, c'est la capacité de faire centre dans un environnement. L'individu vivant n'est pleinement individu que par sa capacité à faire d'un environnement qui lui est donné de l'extérieur un milieu. Faut-il alors imputer à la présence d'un préindividuel au cœur de l'individualité l'impuissance ou la plus grande difficulté du monstre à se faire un milieu ? Ne serait-il pas alors une valeur repoussoir par le constat de son inadaptation ? Il mettrait alors en

<sup>1</sup> *De la nature, op. cit.*, v. 923-924, pp. 365-367.

<sup>2</sup> *Ibid.*, v. 837-848, p. 361, nous soulignons.

<sup>3</sup> Cf. sur ce point *Rome et ses monstres, op. cit.*, p. 213, et plus généralement deuxième partie, chap. v pour le commentaire de la présence des monstres dans le livre V.

crise l'idée d'individualité parce qu'il mettrait ultimement en crise le rapport d'un vivant avec son milieu.

Formuler cette hypothèse, c'est vouloir fonder la valeur de repoussoir pour un individu qui perçoit le monstre sur la perception d'une inadaptation. Quelle fonction l'idée d'adaptation (et celle d'inadaptation) joue-t-elle dans la constitution de valeurs vitales ? Cette question est d'autant plus importante que le sens de l'expérience du monstre repose, comme nous l'avons vu, sur l'élaboration de sa *valeur de repoussoir*. Il nous faut donc examiner comment les vivants élaborent des *valeurs*. S'interroger sur la généalogie possible de l'idée de valeur à partir de la relation constituée entre le vivant et son milieu, c'est-à-dire au final à partir de l'individuation, entraîne de devoir s'interroger sur le sens même de l'idée d'adaptation. C'est un truisme que de dire que le monstre jugé comme valeur repoussoir est dévalué. En revanche, plus intéressant est de savoir ce que met en jeu cette dévaluation. Tous les vivants, monstres y compris, cherchent à déployer une individuation résolutive de tensions et de problèmes. En tant qu'elle est une résolution, l'individuation instaure un système de normes. Mais ce système possède une valeur dès lors qu'il est capable de se conserver, voire de s'amplifier quand il se confronte à des changements, à des déséquilibres, à des tensions<sup>1</sup>. Dévaluer revient donc à imposer au vivant monstrueux ses propres normes, ses propres équilibres : la valeur n'est rien d'autre que la mesure du pouvoir d'investir ses propres normes à l'extérieur de soi. Adapter n'est pas conserver, s'adapter n'est pas se couler dans les données de l'environnement ; on peut d'ores et déjà comprendre que l'adaptation relève d'un mouvement propulsif hors de soi. Mais on aura à se demander ce qui *commande* ce mouvement propulsif, ce qui entraîne l'individuation dans ce mouvement propulsif. Or, de ce point de vue, il sera possible d'envisager une *revalorisation* des monstres précisément en ce qu'ils découvrent ce qui rend possible toute valeur<sup>2</sup>.

#### 4. La valeur du milieu : le monstre et la vie

##### *L'adaptation en question*

C'est sans nul doute à Bergson que nous devons la plus grande clarification de l'ambiguïté de la notion d'adaptation. Il remarque en effet deux sens distincts du terme, que l'usage confond. Le terme « adapter » a un sens mécaniste, où il s'agit pour une forme et une matière de se correspondre en agissant l'une sur l'autre. On peut alors envisager que c'est la

<sup>1</sup> « Les normes sont les lignes de cohérence interne de chacun de ces équilibres, et les valeurs, les lignes selon lesquelles les structures d'un système se traduisent en structures du système qui le remplace ; les valeurs sont ce par quoi les normes d'un système peuvent devenir normes d'un autre système, à travers un changement de structures ; les valeurs établissent et permettent la transductivité des normes, non sous forme d'une norme permanente plus noble que les autres, car il serait bien difficile de découvrir une telle norme donnée de manière réelle, mais comme un sens de l'axiomatique du devenir qui se conserve d'un état métastable à l'autre. (...) C'est la normativité elle-même qui, dépassant le système sous sa forme donnée, peut être considérée comme valeur, c'est-à-dire comme ce qui passe d'un état à un autre », Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 331.

<sup>2</sup> Nous nous permettons là aussi d'attendre les chapitres VII et VIII pour affronter ces problèmes.



matière qui modèle les organismes à ses conditions en agissant mécaniquement sur eux, de sorte que les mêmes conditions et les mêmes causes produiront les mêmes effets dans l'organisme. Mais Bergson fait remarquer que l'on peut tout aussi bien inverser le rapport et comprendre que c'est la forme qui se donne une matière adaptée, comme le montre l'image qu'il emploie :

Si je verse dans un même verre, tour à tour, de l'eau et du vin, les deux liquides y prendront la même forme, et la similitude de forme tiendra à l'identité d'adaptation du contenu au contenant. Adaptation signifie bien alors insertion mécanique.<sup>1</sup>

L'adaptation consiste en un jeu entre une matière, qui peut varier, et une forme déjà là qui lui impose une configuration donnée. Adapter ne revient pas pour une forme à se couler dans une matière, mais à une matière d'être moulée par une forme. Bref, l'adaptation concerne ici *la matière, non la forme*. Mais Bergson met en garde de ne pas être « dupe d'une métaphore »<sup>2</sup>. En effet, « quand on parle de l'adaptation d'un organisme aux conditions dans lesquelles il doit vivre, où est la forme préexistante qui attend sa matière ? (...) Il n'y a pas encore de forme, et c'est à la vie qu'il appartiendra de se créer à elle-même une forme appropriée aux conditions qui lui sont faites »<sup>3</sup>. Le problème de la vie, c'est que ce n'est pas la forme qui est déjà là, mais la matière, de sorte que si adaptation il doit y avoir, cela doit être celle d'une forme aux conditions qu'elle rencontre. D'où un second sens, qui concerne la forme et non la matière. Il est nécessaire à l'organisme d'avoir une forme qui puisse répondre aux conditions extérieures, c'est-à-dire agir dans un milieu. « S'adapter ne consistera plus ici à *répéter*, mais à *répliquer*, ce qui est tout différent. »<sup>4</sup> Cela signifie alors que la matière est un problème pour la vie, dont elle doit trouver la solution. Les organismes vivants sont de telles solutions, dans la mesure où du problème, elle a tiré parti des conditions et des données afin de proposer la meilleure solution. Mais Bergson fait remarquer qu'« il faudra faire intervenir alors, comme pour la solution d'un problème de géométrie, une activité intelligente ou du moins une cause qui se comporte de la même manière »<sup>5</sup>, c'est-à-dire qui se donne préalablement une fin à réaliser, comme l'intelligence du géomètre se donne explicitement pour fin la solution du problème de géométrie.

Bergson est conduit au dilemme suivant : ou bien on veut maintenir une vision mécaniste de l'adaptation afin que l'intelligence, à l'aise dans le mécanisme, puisse en saisir le processus – mais alors l'adaptation ne peut certainement pas expliquer la création des formes vivantes ; ou bien on lui prête une véritable puissance active de création, mais alors on fait d'elle une activité intelligente qui a calculé ses solutions en fonction des problèmes que les conditions matérielles posent et on introduit un finalisme outré<sup>6</sup>. Si l'on fait porter à

<sup>1</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, quadrige / PUF, édition critique, 2009, p. 58.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>6</sup> « En un mot, si l'adaptation dont on parle est passive, simple répétition en relief de ce que les conditions donnent en creux, elle ne construira rien de ce qu'on veut lui faire construire ; et si on la déclare active, capable

l'adaptation le pouvoir de création de la vie, on joue en fait sur les deux sens du mot – le sens mécaniste et le sens finaliste – : soit c'est à dessein, mais on est alors incohérent, car le mécanisme et le finalisme s'excluent ; soit le glissement d'un sens à un autre se fait subrepticement, mais notre pensée est alors confuse<sup>1</sup>.

Le problème de Bergson ici est de déterminer à quelle condition il est possible de parler d'évolution créatrice. Mais, dans le même temps, il précise les termes du problème de l'adaptation, position dont Canguilhem notamment héritera<sup>2</sup>. Pour y répondre, ce dernier va précisément déployer toutes les implications conceptuelles d'une notion relativement nouvelle : le milieu. Toutefois, il faut remarquer qu'il opère, par rapport à Bergson, un déplacement qui revient à réduire les dimensions du problème. En effet, Bergson pose le problème de l'adaptation, non pas d'abord au niveau des organismes vivants, mais au niveau plus général de la matière et de la vie. Que veut dire s'adapter pour la vie ? Canguilhem abandonne ce plan métaphysique pour porter l'interrogation sur les individus vivants : il n'est plus question de se demander ce que veut dire s'adapter pour la vie, mais ce que veut dire s'adapter pour l'individu de telle sorte qu'il soit, justement, vivant.

L'un des textes les plus clairs de Canguilhem à ce sujet se trouve dans les *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*, partie qu'il rajouta à l'occasion de la réédition, en 1966, de sa thèse de 1943. Il revient en effet sur certaines objections qui lui ont été faites, notamment à propos de l'idée selon laquelle la fréquence d'une forme spécifique ou d'une constante physiologique ne manifesterait rien d'autre que « la vitalité d'une solution adaptative »<sup>3</sup>. La critique a porté sur le rapport que Canguilhem semble établir entre la fréquence et la meilleure adaptation. Ce n'est pas parce qu'une forme est répétée qu'elle est la meilleure d'un point de vue adaptatif. Canguilhem fait alors la précision suivante :

En fait il y a adaptation et adaptation, et le sens où elle est entendue, dans les objections qui nous ont été faites, n'est pas celui que nous lui avons donné. Il existe une forme d'adaptation qui est spécialisation pour une tâche donnée dans un milieu stable, mais qui est menacée par tout accident modifiant ce milieu. Et il existe une autre forme d'adaptation qui est

---

de répondre par une solution calculée au problème que les conditions posent, on va plus loin que nous, trop loin même selon nous, dans la direction que nous indiquions d'abord », *ibid.*, p. 59.

<sup>1</sup> « Mais la vérité est que l'on passe subrepticement de l'un de ces deux sens à l'autre, et qu'on se réfugie dans le premier toutes les fois qu'on va être pris en flagrant délit de finalisme dans l'emploi du second. C'est le second qui sert véritablement à la pratique courante de la science, mais c'est le premier qui lui fournit le plus souvent sa philosophie. On s'exprime dans chaque cas particulier comme si le processus d'adaptation était un effort de l'organisme de tirer des conditions extérieures le meilleur parti possible : puis on parle de l'adaptation en général comme si elle était l'empreinte même des circonstances, reçue passivement par une matière indifférente », *ibid.*, p. 59.

<sup>2</sup> Canguilhem réfèrera le concept d'adaptation en biologie à son acception d'origine, qui est technique. D'où ensuite son ambiguïté, selon qu'on le théorise à partir du principe téléologique ou à partir du principe mécaniste. « Selon l'un, le vivant s'adapte conformément à la recherche de satisfactions fonctionnelles ; selon l'autre, le vivant est adapté sous l'effet de nécessités d'ordre mécanique, physico-chimique, ou biologique (les autres vivants dans la biosphère). Dans la première interprétation, l'adaptation est la solution d'un problème d'optimum composant les données de fait du milieu et les exigences du vivant ; dans la deuxième, l'adaptation exprime un état d'équilibre, dont la limite inférieure définit pour l'organisme le pire, qui est le risque de mort. Mais dans l'une et l'autre théorie, le milieu est tenu pour un fait physique et non pour un fait biologique, pour un fait constitué et non pour un fait à constituer », *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>3</sup> *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 196.

indépendance à l'égard des contraintes d'un milieu stable et par conséquent pouvoir de surmonter les difficultés de vivre résultant d'une altération du milieu.<sup>1</sup>

Il est clair que s'adapter pour un individu vivant ne consiste nullement à chercher à s'inclure dans un environnement. On ne comprendrait pas en quoi il est justement dit *vivant* : il subirait l'action de l'environnement de telle manière qu'il en serait comme l'empreinte : il reviendrait alors à l'environnement de se donner des vivants à sa mesure. Nous aboutirions, sinon à une contradiction, du moins à une confusion, car si le milieu n'a pas alors le sens d'un milieu, mais celui d'un environnement physique, celui-ci est indifférent au vivant. S'il y a un milieu, c'est parce que le vivant est au milieu et fait milieu. Parce qu'il vit, il est sommé de « préférer et exclure »<sup>2</sup>. C'est l'activité même de vivre qui, parmi les éléments de l'environnement, va en élire certains comme faisant sens pour elle, c'est-à-dire comme ayant une signification vitale qui appelle un comportement adéquat. Alors, « vivre c'est rayonner, c'est organiser le milieu à partir d'un centre de référence qui ne peut lui-même être référé sans perdre sa signification originale »<sup>3</sup>. Tout en en rabattant dans la prétention métaphysique, peut-être Canguilhem conserve-t-il du geste bergsonien son trait principal : il n'y a adaptation de la vie à la matière que parce qu'il y a création de la matière par la vie. L'adaptation n'est pas une réaction, ni même une réplique, mais cela même qui est déposé par le mouvement de la vie lorsque celui-ci se détend. Elle est la trace de cette conflagration vitale originaire et comme son écho dans les formes vivantes actuelles. Mais elle n'est que trace et écho et ne possède en elle-même aucun pouvoir créateur. Canguilhem, finalement, prête à l'adaptation ce que Bergson réserve à l'élan vital lui-même : ce pouvoir créateur. Mais la perspective est tout autre : il n'est pas question de faire une généalogie de la matière, et encore moins celle de la vie, il s'agit de comprendre à quel titre *un* vivant est *vivant*. Il l'est dans la mesure où il possède ce pouvoir de constituer son milieu – mieux : dans la mesure où il ne cesse d'actualiser cette puissance de telle sorte que milieu et vivant sont tels par la reconduction permanente de leur distinction<sup>4</sup>. Si chaque vivant crée le milieu dans lequel il peut déployer sa puissance de vie, s'il est ce à quoi il faut référer le milieu sans que lui-même puisse être référé à autre chose que lui-même, alors il est proprement un absolu. En d'autres termes, il est un absolu parce qu'il « décide »<sup>5</sup>. Aussi les valeurs et les différences normatives qu'il institue

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>3</sup> *La connaissance de la vie, op.cit.*, p. 147.

<sup>4</sup> Cf. André Pichot, *Petite phénoménologie de la connaissance, op. cit.*, p. 13 : « Autrement dit, pour établir sa cohérence interne, l'être vivant tient compte de son milieu (d'où une cohérence externe), mais il en tient compte pour s'en distinguer (c'est-à-dire, justement, pour préserver sa cohérence interne, dont seule la structure est alors affectée : la structure de l'être varie selon le milieu extérieur, mais elle conserve toujours une cohérence interne qui assure son caractère de totalité) ».

<sup>5</sup> « En résumé, c'est l'être vivant qui, grâce à son organisation, "décide" de ce qui lui appartient dans la réalité physique ; et ceci indépendamment de tout observateur qui ne peut ici que constater et non pas décider. De la même manière, c'est lui qui "décide" de ce qui, dans la réalité physique, ne lui appartient pas, mais dont il tient compte pour s'en différencier (son milieu extérieur). Ce milieu extérieur n'est tel que "pour lui", ce n'est pas son environnement géographique (qui est ce qui n'est pas l'être vivant pour l'observateur). C'est donc l'être vivant qui "décide" de ce qui est lui et de ce qui n'est pas lui (pour lui). L'être vivant est ainsi posé en sujet (et non en

dans le milieu ont-elles, elles aussi, un sens absolu. Mais il y a autant d'absolus que de vivants : bref, chaque vivant est un centre absolu relativisé par tous les autres. Trois caractéristiques peuvent être tirées de là, qui sont déterminantes pour comprendre, d'une part comment des *valeurs* s'instituent, d'autre part par quel processus leur sens (positif / négatif / repoussoir) est déterminé, ce qui nous met au cœur du problème que nous soulevons quant au rôle de l'adaptation dans la formation des valeurs vitales.

### ***Le monstre et son milieu***

Si le rapport entre le vivant et son milieu n'est pas un rapport d'imposition, mais un rapport d'institution de sens, alors l'adaptation ne peut plus être comprise comme une modalité de la lutte. Si le vivant lutte, cela signifie qu'il n'a plus l'initiative de l'institution et qu'il se laisse édicter les conditions dans lesquelles il déploie sa vie. Dès lors, il n'est plus centre de référence, en conséquence de quoi il est un être menacé. Au contraire, « une vie saine, une vie confiante dans son existence, dans ses valeurs, c'est une vie en flexion, une vie en souplesse, presque en douceur »<sup>1</sup>. Elle ne peut être telle que parce qu'elle n'est pas collée au milieu et à ce point adaptée qu'elle ne puisse plus répondre aux accidents et aux variations, « [aux] fuites, [aux] trous, [aux] dérobades et [aux] résistances inattendues »<sup>2</sup> du milieu. Car dire que le vivant fait milieu ne signifie pas que ce milieu qu'il qualifie comme milieu, ne présente pas, en tant que par ailleurs il est inclus dans un environnement géographique, des événements imprévus qui nécessitent de la part du vivant une nouvelle manière de conduire sa vie, et donc une nouvelle manière de faire milieu. La souplesse du vivant consiste à épouser l'histoire<sup>3</sup> de son milieu en devançant ses infidélités. Ce devancement, ce pouvoir d'être systématiquement dans l'émancipation, ou encore l'émancipation comme système même de vie, c'est ce qu'on nomme la *santé*. En effet, elle n'est au final rien d'autre que « cette possibilité de tolérer des infractions à la norme habituelle et d'instituer des normes nouvelles dans une situation nouvelle »<sup>4</sup>. Ce qui est normal, pour un vivant, c'est de pouvoir modifier ses normes de vie ; et un milieu est dit normal lorsque le vivant « y déploie mieux sa vie, y maintient mieux sa propre norme »<sup>5</sup>. Aussi le monstre présente-t-il ce caractère de n'être pas, en soi, un malade tout en n'étant pas un vivant en santé : s'il est dévalorisé par les individus vivants faisant centre, c'est parce qu'il présente un rapport de lutte avec le milieu. Et s'il est dans un tel rapport de lutte avec le milieu, c'est, sans doute, qu'il n'est pas le centre autour duquel le milieu s'institue comme milieu. Le monstre serait un vivant à *la périphérie* – mais à

---

objet) : il existe en tant qu'entité par lui-même et par rapport à un non-soi qui, par conséquent, n'est tel que pour lui (et par lui) ; l'être vivant existe donc pour lui-même », A. Pichot, *ibid.*, p. 16.

<sup>1</sup> *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 146.

<sup>2</sup> *Le normal et le pathologique, op. cit.*, p. 131.

<sup>3</sup> « Parce que le vivant qualifié vit parmi un monde d'objets qualifiés, il vit parmi un monde d'accidents possibles. Rien n'est par hasard, mais tout arrive sous forme d'événements. Voilà en quoi le milieu est infidèle. Son infidélité c'est proprement son devenir, son histoire », *ibid.*, p. 131.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 90.

la périphérie des milieux institués par les individus dont le pouvoir d'être au milieu n'a pas été altéré.

La seconde caractéristique découle de la précédente. Si chaque vivant est un absolu, les normes qu'il déploie ne valent que pour lui et ne qualifient la normalité qu'en fonction de lui. C'est dire qu'un vivant n'est pas dit normal dans l'absolu, mais *relativement* à un milieu avec lequel il est en rapport. « Un vivant est normal dans un milieu donné pour autant qu'il est la solution morphologique et fonctionnelle trouvée par la vie pour répondre à toutes les exigences du milieu. »<sup>1</sup> Le milieu que découpe le vivant et dans lequel il exprime ses normes n'est pas un milieu figé et définitif, mais sans cesse en devenir, sans cesse en train d'être repris et redéfini par l'activité vitale dans la mesure où celle-ci s'épanche dans un environnement physique. Le vivant est normal lorsqu'il peut répondre au devenir et à l'histoire de son milieu, c'est-à-dire lorsqu'il peut déplier sa propre histoire au sein même de l'histoire de l'environnement. « Le vivant et le milieu ne sont pas normaux pris séparément, mais c'est leur relation qui les rend tels l'un et l'autre. »<sup>2</sup>

Le dépliement de cette histoire du vivant, c'est au fond l'espèce qui en témoigne. En effet, elle est à la fois le témoignage de la réussite du vivant et le dépôt, par la répétition, de sa norme vitale en une normalité. La fréquence avec laquelle revient la solution morphologique et fonctionnelle signale la « vitalité d'une solution adaptative ». Les individus sont normaux par leur capacité à incarner cette solution, autrement dit par leur capacité à traduire leur pouvoir normatif en normalité. Or, dans la mesure où chaque vivant est un centre absolu, la norme qu'il manifeste est, à ce titre, absolue. Tout écart sera jugé négativement, c'est-à-dire sera dévalorisé<sup>3</sup>. Ce n'est donc pas la référence à l'espèce comme archétype qui dévalue toute forme de vie comme anormale, mais bien la référence à l'espèce comme réussite d'une normativité vitale, à savoir au final la référence à l'individu qui reprend à son compte une norme qu'il va affirmer comme normale précisément par les possibilités normatives qu'elle permet, bref par les possibilités de souplesse, d'adaptation, d'agilité, d'invention qu'elle offre : « Ce qui est normal, pour être normatif dans des conditions données, peut devenir pathologique dans une autre situation, s'il se maintient identique à soi. De cette transformation c'est l'individu qui est juge parce que c'est lui qui en pâtit, au moment même où il se sent inférieur aux tâches que la situation nouvelle lui propose »<sup>4</sup>. Or, pour en juger, il

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 91. Toutefois, Canguilhem ne retombe-t-il pas dans les errements du concept d'adaptation tels que Bergson les a soulignés ? En effet, le vocabulaire employé n'est-il pas empreint de trop de finalité : « solution trouvée par la vie » face à un problème qui lui est imposé ? Néanmoins, il ne faut pas oublier que le milieu n'est pas le problème, mais bel et bien une partie de la solution, puisqu'il est ce par quoi le vivant déploie sa vie. Ce sur quoi Canguilhem veut ici mettre l'accent, c'est que le milieu n'est pas une abstraction sans aucun rapport avec l'environnement, qu'en tant qu'inclus dans l'environnement il manifeste les mêmes possibilités de contingence et d'accidents auxquels le vivant est sommé de répondre s'il veut continuer à être un *vivant*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>3</sup> « Le normal, en matière biologique, ce n'est pas tant la forme ancienne que la forme nouvelle, si elle trouve les conditions d'existence dans lesquelles elle paraîtra normative, c'est-à-dire déclassant toutes les formes passées, dépassées et peut-être bientôt trépassées », *ibid.*, p. 91.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 119.

se doit d'être plongé dans le milieu, de sorte que, troisième remarque, l'individualité vitale ne peut plus être seulement comprise en référence aux frontières strictes d'un organisme. Parce que celui-ci se déploie dans, à travers et surtout par un milieu, son individualité à la fois se détache du milieu et ne prend sens que par lui<sup>1</sup>.

Ces trois caractéristiques conduisent alors à préciser en quoi le monstre a valeur d'un raté aux yeux d'un homme vivant. S'il rend problématique, comme nous avons cherché à le mettre en évidence, le processus d'individuation, nous sommes à même désormais d'en saisir la raison fondamentale : il échoue à être un centre à partir duquel rayonne un milieu extérieur. Les monstres non viables seraient tels, moins du fait de leur organisation interne, que du rapport catastrophique qu'ils entretiendraient avec le milieu extérieur. La vie *in utero* n'exige pas de devoir être créateur d'un milieu ; l'organisme maternel se charge que le milieu utérin anticipe tous les besoins de l'organisme en gestation. Naître, c'est passer à un degré supérieur d'individualité, à savoir être organisateur d'un monde ; le monstre non viable échoue à être ce vivant par qui le milieu a sens de milieu. La catastrophe, pour lui, est qu'il est un organisme vivant n'ayant pas l'initiative, c'est-à-dire ne pouvant pas ou moins supporter les écarts de conditions. Il est un écart qui interdit toute possibilité d'écarts ; d'où le problème fondamental : comment peut-il être envisagé qu'il soit ce qui livre le sens de l'écart-en-tant-que-tel ?<sup>2</sup> Certes, dans l'absolu il « exprime d'autres normes de vie possibles »<sup>3</sup>, mais des normes à ce point inférieures qu'elles n'ont plus rien de normatives. Du point de vue des effets, il s'apparente alors à la maladie s'il est vrai, selon la leçon de Goldstein que retient Canguilhem, que « la maladie est un mode de vie rétréci, sans générosité créatrice puisque sans audace »<sup>4</sup>. Aussi présente-t-il bien une forme individualisante en défaut, puisqu'il exprime une vie qui n'est pas capable d'anticiper, de déborder et de surprendre le milieu dont elle s'entoure. Le monstre, quand il est viable, doit veiller à ce que le milieu qui lui permet cette viabilité change le moins possible, de telle sorte qu'il n'ait pas à répondre à un imprévu. Il vit ainsi dans un milieu qui a tout d'un artifice, puisqu'il tente d'en annuler l'histoire et le devenir. A la fixité, à la rigidité de son être que lui impose son anomalie monstrueuse, il répond en cherchant à fixer et rigidifier le milieu extérieur. Produit de l'accident, il ne peut accueillir l'accidentel ; résultat d'un arrêt de formation ou de développement, il vise à arrêter

---

<sup>1</sup> « Du point de vue biologique, il faut comprendre qu'entre l'organisme et l'environnement, il y a le même rapport qu'entre les parties et le tout à l'intérieur de l'organisme lui-même. L'individualité du vivant ne cesse pas à ses frontières ectodermiques, pas plus qu'elle ne commence pas à la cellule. Le rapport biologique entre l'être et son milieu est un rapport fonctionnel, et par conséquent mobile, dont les termes échangent successivement leur rôle », *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 144.

<sup>2</sup> Cf. *supra* pp. 311-312 ?

<sup>3</sup> *Le normal et le pathologique, op. cit.*, p. 91.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 124, cf. aussi p. 137 : « Parmi les allures inédites de la vie, il y en a de deux sortes. Il y a celles qui se stabilisent dans de nouvelles constantes, mais dont la stabilité ne fera pas obstacle à leur nouveau dépassement éventuel. Ce sont des constantes normales à valeur propulsive. Elles sont vraiment normales par normativité. Il y a celles qui se stabiliseront sous forme de constantes que tout l'effort anxieux du vivant tendra à préserver de toute éventuelle perturbation. Ce sont bien encore des constantes normales, mais à valeur répulsive, exprimant la mort en elles de la normativité. En cela, elles sont pathologiques, quoique normales tant que le vivant en vit », nous soulignons.

le devenir même du milieu ; il est ce vivant pour qui tout est menace et en conséquence de quoi la vie ne peut plus être ce que l'on risque, mais ce que l'on défend. C'est la raison pour laquelle il n'est adapté à son milieu qu'au prix de son incapacité à suivre de nouvelles normes de vie. « Mais cette normalité est payée du renoncement à toute normativité éventuelle. »<sup>1</sup> Ce renoncement n'est décelable et visible que si l'on renonce à voir la monstruosité par les effets corporels qu'elle induit, et si on la regarde aussi au-delà du corps : à savoir dans ce qu'il en est de ce corps dans le milieu. Le monstre est alors ce corps malheureux dont on sait ce qu'il peut, car il ne peut pas beaucoup : il ne peut que le limité, le répétitif, le figé ; il est ce corps qu'on peut anticiper, à la différence du corps vivant en santé, du corps puissant, qui peut ce que précisément on ne peut anticiper et donc savoir, dans la mesure où il est « non seulement possesseur ou porteur mais aussi au besoin créateur de valeur, instaurateur de normes vitales »<sup>2</sup>.

De là le jugement dépréciatif sur le monstre qui en fait une valeur négative de repoussoir. Ce jugement, avons-nous déjà dit, est porté par un sujet vivant sur un autre vivant, c'est-à-dire par un centre absolu à partir duquel le milieu s'ordonne comme signification. Or, nous prêtons à l'homme vivant, créant et orientant les valeurs du milieu, une subjectivité. La subjectivité est cette valeur par laquelle un vivant particulier, l'homme, crée ses propres valeurs. Ne pouvons-nous pas, par analogie, prêter à toute activité vitale qui fonde un milieu une valeur de subjectivité ? C'est l'opération qu'envisage Canguilhem : « Nous devons concevoir à la racine de cette organisation de la *Umwelt* animale une subjectivité analogue à celle que nous sommes tenus de considérer à la racine de la *Umwelt* humaine »<sup>3</sup>. Le monstre fait plus que rater l'individuation ; il manque à la subjectivité comme valeur. S'il est dévalorisé, c'est précisément parce qu'il est évalué subjectivement : il est référé à une subjectivité qui assiste à l'effondrement d'une subjectivité cherchant à s'atteindre en elle-même.

### ***Le monstre et la question de la normativité***

Est-ce à dire que la réalité objective du monstre est dissoute dans l'exercice de ce jugement subjectif usant de normes nécessairement individuelles et individualisantes, bref qu'il n'y a pas de monstres en soi comme il n'y a pas de normes ni d'individus en soi ? Par exemple, l'opération par laquelle le pouvoir s'autorise à désigner des individus comme monstrueux afin de faire fonctionner les normes comme normalisatrices ne fait que répéter ce que l'activité vitale autorise elle-même : introduire des jugements de valeur qui « réalisent » ou « objectivent » ce qu'ils jugent. Le monstre n'est-il donc affaire que de jugements individualisants, de telle sorte qu'un monstre pour un individu ne l'est pas pour un autre ? Toutefois, il apparaît bel et bien sur fond d'un écart spécifique. Reconnaître une telle

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>3</sup> *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 145.

subjectivité du jugement de valeur n'est en rien reconnaître un pur relativisme. Il s'agit seulement de souligner que le point de vue d'où le monstre peut apparaître est nécessairement celui de l'individu. La difficulté est ainsi d'articuler le point de vue de l'individu, qui est le point de vue réel, et le point de vue de l'espèce qui sert de facteur discriminant, ou de reconnaissance si l'on veut « objective ». « Si l'organisme individuel est ce qui propose de soi-même la norme de sa restauration, en cas de malformation ou d'accident, qu'est-ce qui pose en norme la structure et les fonctions spécifiques, insaisissables autrement que manifestées par les individus ? »<sup>1</sup> Le problème est de savoir comment nous passons d'une norme vitale qui est l'expression d'une normativité singulière à une norme dite « naturelle » qui en est l'objectivation.

La réponse tiendrait en un mot, dont nous avons déjà usé : la *fréquence*. Le monstre, du point de vue spécifique, est repéré par sa rareté. Si cette rareté constitue une négativité, c'est parce que la fréquence de la forme spécifique témoigne d'une valorisation. En effet, si une telle forme est répétée, c'est parce qu'elle représente une réussite quant à l'équilibre qu'elle institue avec le milieu extérieur, équilibre fragile certes, mais du même coup dynamique. Il revient alors à chaque individu partageant la même forme d'exprimer ce dynamisme en justifiant en quoi la forme spécifique est devenue une norme naturelle : elle est telle parce qu'elle a été *choisie* et *assumée* – évidemment pas sur le mode du projet : la norme devient normalisatrice dès lors que l'individu accepte de se couler dans les actions qu'elle induit et ne cesse plus de les répéter. La norme naturelle (ou collective ajoutera Canguilhem) « est ce qui fixe le normal à partir d'une décision normative »<sup>2</sup>. A partir de là, l'appréhension de l'écart comme écart monstrueux n'est rien d'autre que la réaffirmation, ou la réactivation, par l'individu, de la puissance normative de la norme naturelle, autrement dit le moment où cette norme n'est précisément plus affirmée comme naturelle, mais est à nouveau référée au plan réel qui lui assure son objectivité : le choix normatif de l'individu. Ainsi juger un vivant comme monstre est-il valoriser *a contrario* la norme naturelle comme norme vitale ; c'est donc *se préférer* car c'est *se juger* supérieur. L'objectivité de la norme naturelle n'est par conséquent pas fondée sur un idéal type, ou sur un archétype des plus abstraits assuré par exemple par l'homme moyen de Quételet, mais bien plutôt sur la relation de chaque vivant propre à une espèce avec son milieu : la norme naturelle d'une espèce n'est rien d'autre que ce que le vivant, dans sa relation avec le milieu, veut bien répéter.

L'instauration par le vivant de normes vitales, par laquelle il fait l'épreuve de son pouvoir normatif d'inventer des normes pour répondre aux crises et aux bouleversements que son histoire ne manque pas de croiser, est exigée par le fait qu'il préfère et exclut. Si vivre, c'est introduire la dimension du sens au sein même de la nature, alors « l'être de l'organisme, c'est son sens »<sup>3</sup>. En effet, étant un être de besoins et de désirs, il ne peut y répondre qu'en

<sup>1</sup> *Le normal et le pathologique, op. cit.*, p. 196.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>3</sup> *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 147.



portant une appréciation de valeur sur ce qui peut ou pas venir le combler. C'est au final dans le besoin et le désir, autrement dit dans le fait même pour un organisme vivant d'être ouvert sur un monde avec qui il échange, que Canguilhem enrachine la capacité du vivant à être normatif. Car un besoin, « c'est pour qui l'éprouve et le vit un système de référence irréductible et par là absolu »<sup>1</sup>. Le sens négatif du monstre est celui que lui donne un vivant à partir de ce que lui-même instaure : des besoins et des désirs. Le monstre apparaît alors comme n'étant pas un objet de *désir*. Il porte au cœur même des désirs du vivant l'ombre du raté. Il vit ainsi d'une autre vie qui menace et fragilise la vie du vivant le percevant. Cette fragilité appelle le travail des normes vitales qui vont dévaloriser cela même qui était de l'ordre du possible pour chaque vivant. L'expérience de la monstruosité, de même que celle de la maladie, exile hors de toute innocence vitale. C'est parce que l'échec, le manquement, l'inachèvement, le négatif sont toujours possibles et parfois réalisés, que le vivant est conduit à ce travail normatif consistant à veiller à la valeur des normes qu'il affirme. De ce point de vue, il appartient à la nature de la norme d'affirmer dans la dévalorisation ; dévaloriser un vivant en le qualifiant de monstre n'est que la manière pour une norme de s'imposer comme normalisatrice. Et elle dévalorise dans la mesure même où sa valeur provient de la possibilité toujours présente qu'elle puisse être transgressée : la norme n'est norme que parce qu'elle qualifie son infraction comme raté, négatif, repoussoir, mauvais. Le vivant se sent normatif parce qu'il sent obscurément qu'il peut échouer ou qu'il aurait pu échouer – tomber malade, devenir ou engendrer un monstre par exemple. « Dans l'ordre du normatif, le commencement c'est l'infraction »<sup>2</sup>. C'est pourquoi « une norme tire son sens, sa fonction et sa valeur du fait de l'existence en dehors d'elle de ce qui ne répond pas à l'exigence qu'elle sert »<sup>3</sup>.

Si la norme exprime son pouvoir normatif à la faveur de la possibilité d'être contredite et prise en défaut, c'est qu'elle est fondamentalement précaire. Mais nous assistons alors à un renversement de valeur pour ainsi dire complet. En effet, c'est de cette précarité première de la norme qu'émane pour le vivant la nécessité de conduire sa vie tout en souplesse et en agilité<sup>4</sup>. La précarité conduit le vivant, non à se recroqueviller sur lui-même et à adopter une attitude conservatrice où la vie est objet de préservation, mais à se risquer, à s'ouvrir, à s'inventer de telle manière que la fragilité de l'existence soit sans cesse devancée par une réponse, autrement dit de telle manière qu'à devancer les problèmes il n'y ait précisément

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 179. Un peu plus loin, Canguilhem précise et conclut : « L'anormal, en tant qu'a-normal, est postérieur à la définition du normal, il en est la négation logique. C'est pourtant l'antériorité historique du futur anormal qui suscite une intention normative. Le normal c'est l'effet obtenu par l'exécution du projet normatif, c'est la norme exhibée dans le fait. Sous le rapport du fait, il y a donc entre le normal et l'anormal un rapport d'exclusion. Mais cette négation est subordonnée à l'opération de négation, à la correction appelée par l'anormalité. Il n'y a donc aucun paradoxe à dire que l'anormal, logiquement second, est existentiellement premier », p. 180.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>4</sup> « En parlant d'un ordre de propriétés, nous voulons désigner une organisation de puissances et une hiérarchie de fonctions dont la stabilité est nécessairement précaire, étant la solution d'un problème d'équilibre, de compensation, de compromis entre pouvoirs différents et donc concurrents. Dans une telle perspective, l'irrégularité, l'anomalie ne sont pas conçues comme des accidents affectant l'individu mais comme son existence même », *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 159.

plus de problèmes. « A la différence de l'humanité qui, selon Marx, ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre, la vie multiplie d'avance les solutions aux problèmes d'adaptation qui pourront se poser. »<sup>1</sup> Ces solutions sont les normes vitales grâce auxquelles le vivant est capable de compenser ses pertes, de rétablir les équilibres fonctionnels et de maintenir une régulation interne.

Parler de sagesse du corps, c'est donner à entendre que le corps vivant est en état permanent d'équilibre contrôlé, de déséquilibre contrarié aussitôt qu'amorcé, de stabilité maintenue contre les influences perturbatrices d'origine externe, bref c'est dire que la vie organique est un ordre de fonctions précaires et menacées, mais constamment rétablies par un système de régulations.<sup>2</sup>

Nous sommes désormais au cœur de la difficulté, qu'il nous faut rappeler : comment défendre l'idée que le corps du monstre est ce corps qui donne corps à la puissance de la vie, qui donne sens à l'écart-en-tant-que-tel, alors qu'il est, en tant que vivant, ce corps qui échoue à être un centre à partir duquel rayonne un milieu extérieur, qui représente, de ce fait, la mort de la normativité, et par conséquent un raté dans l'individuation ?<sup>3</sup> Toute l'analyse tend à dévaloriser le monstre d'un point de vue vital : il n'est pas une réponse, mais le problème maintenu. Toutefois, il n'est dévalorisé que parce qu'il permet de valoriser les réussites. Les vivants sont normatifs par leur fragilité et leur précarité ; ils ne sont normatifs que parce que la vie ne leur est pas donnée, mais à exprimer et valoriser. Les monstres appartiennent à la précarité de la vie. A quel titre cette précarité relève-t-elle d'une positivité de la vie, à quel titre conditionne-t-elle toute valorisation de la vie des vivants ?

### ***Le sens de la vie dans le monstre***

Si la précarité exige du vivant singulier un pouvoir normatif, un pouvoir donc d'invention, il s'agit de se demander désormais ce qui rend possible une telle normativité. Qu'est-ce qui permet à la vie de multiplier les réponses ? Avec cette interrogation, nous lions une réflexion sur le vivant à une réflexion sur la vie. S'il est nécessaire que le vivant puisse avoir des marges dans sa relation au milieu de telle manière qu'il puisse s'essayer, ces marges nécessitent à leur tour de penser la supposition d'une plasticité de la vie, d'une « labilité »<sup>4</sup> qui passe par la création de formes vivantes. D'où vient cette plasticité ? L'analyse de l'individuation élaborée par Simondon dégage la nécessité d'un préindividuel. Si les monstres sont dévalorisés, c'est parce qu'ils ne paraissent pas surmonter ce préindividuel, c'est parce que leur être paraît être débordé par lui. Mais si les formes spécifiques réussissent, c'est parce qu'elles parviennent à ce que cet être préindividuel se résout à entrer dans une phase d'individuation, bref c'est parce qu'elles le déphasent par rapport à lui-même – ce que Simondon nomme le devenir. Or, pour qu'elles puissent déployer une normativité, il est nécessaire que ce préindividuel ne disparaisse pas dans l'individuation, mais continue à la

<sup>1</sup> *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 199.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>3</sup> Cette difficulté fut formulée *supra* p. 314.

<sup>4</sup> Sur ce point, cf. Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et la vie humaine*, op. cit., p. 120 sq.

travailler de telle sorte que l'acte d'individuation ne s'achève pas et continue à produire des solutions, à être « transductive »<sup>1</sup>. L'expérience monstrueuse prend alors tout son sens : la perception du monstre est celle d'une communauté entre le percevant et le perçu, celle d'un partage d'un préindividuel présent dans les deux, mais dont le monstre échoue à en tirer une opération individuante satisfaisante. Toutefois, il montre bel et bien que la précarité de la vie n'est rien d'autre que la présence de « quelque chose de résiduel, une scorie qui ne prend pas signification, un reste après toutes les opérations d'individuation »<sup>2</sup>.

Ce reste est constitutif du vivre de tout vivant ; il ne peut donc être de la matière, il est interne à la vie, il est de la vie. Canguilhem pourra identifier ce reste à la possibilité d'erreur telle que la génétique l'a révélée. Ainsi, s'il y a des formes vivantes réussies, c'est parce qu'il n'était nullement écrit que ces formes vivantes soient une réussite, c'est-à-dire une réponse devant des problèmes possibles. La vie comme puissance plastique travaille à l'aveugle. Le raté, l'accident, l'irrégulier, l'anomalie, la monstruosité sont au final une règle de la vie<sup>3</sup>. Ce sont eux qui appellent la correction et conduisent à la valorisation des réussites ; ce sont encore eux qui travaillent la vie à s'essayer et à se confronter aux crises et aux échecs possibles. Vivre n'est en rien attendre mais aller, dans une certaine mesure, au devant des ennuis pour éprouver ses propres normes. *Du point de vue de la vie*, la possibilité du monstre – cette valeur repoussoir pour le vivant – devient une possibilité positive, dans la mesure où il exprime tout ce que la vie a de labile. Il prend le sens d'écart monstrueux dès lors qu'*un vivant* normativement le disqualifie, c'est-à-dire fera en fait l'expérience de sa propre normativité d'être vivant, donc de sa propre singularité.

Le problème est de savoir pourquoi tout écart par rapport à cette singularité qu'est un être vivant, centre absolu de signification, n'a pas le sens d'un raté monstrueux. Le monstre dit l'échec de l'écart. Or toute forme spécifique fut au départ un écart singulier par rapport auquel les autres vivants ont exercé leur pouvoir normatif de dévalorisation. Tout être vivant qui a réussi ne fut-il pas d'abord un monstre qui retourna la charge dévalorisante contre ceux-là même qui le dévalorisaient, de sorte que les espèces éliminées devinrent les monstres des monstres ? Car, dans la mesure où cet écart singulier présente un meilleur équilibre, une meilleure adaptation, une plus grande souplesse normative, il devient la norme même par laquelle les autres formes sont disqualifiées : nous ne sommes ainsi jamais sûr du devenir de

---

<sup>1</sup> « La transduction correspond à cette existence de rapports prenant naissance lorsque l'être préindividuel s'individue ; elle exprime l'individuation et permet de la penser ; c'est donc une notion à la fois métaphysique et logique ; elle s'applique à l'ontogénèse et est l'ontogénèse même », *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 33.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>3</sup> « Mais, au regard de la vie, y a-t-il des monstruosité ? Que sont beaucoup de formes vivantes encore aujourd'hui, et bien vivantes, sinon des monstres normalisés, pour reprendre une expression du biologiste français Louis Roule. Par conséquent, si la vie a un sens, il faut admettre qu'il puisse y avoir perte de sens, risque d'aberration ou de maldonne. Mais la vie surmonte ses erreurs par d'autres essais, une erreur de la vie étant simplement une impasse », Canguilhem, « Le concept et la vie » dans *Etudes*, op. cit., p. 364, nous soulignons.

notre normalité<sup>1</sup>. Il n'y a ainsi, une nouvelle fois, pas de monstre en soi. Le monstre est ce vivant qui vit par d'autres normes qui n'ont le sens de raté que si elles ne lui permettent pas d'exprimer la puissance même de la vie, qui est sa plasticité même, mais qui peuvent tout autant avoir le sens d'une réussite – ce qui conduira le monstre à imposer ses normes.

Inversement si l'on tient le monde vivant pour une tentative de hiérarchisation des formes possibles, il n'y a pas en soi et *a priori* de différence entre une forme réussie et une forme manquée. Il n'y a même pas à proprement parler de formes manquées. Il ne peut rien manquer à un vivant, si l'on veut bien admettre qu'il y a mille et une façons de vivre. (...) Les réussites sont des échecs retardés, les échecs des réussites avortées. C'est l'avenir de formes qui décide de leur valeur.<sup>2</sup>

\* \* \*

Nous sommes à même d'avoir désormais une vue d'ensemble sur ce que nous serions enclins à nommer la boucle même de la vie. La vie est une puissance plastique première qui jette, du fait de cette plasticité même, les vivants dans l'aventure, c'est-à-dire qui leur fait courir le risque de l'échec. De ce point de vue, et pour les vivants eux-mêmes, le monstre est un vivant de valeur négative : anormal ne veut alors pas dire absence de normes, mais des normes disqualifiées parce que de moindre puissance, offrant le vivant à l'amoindrissement et au moindre être. La présence des monstres montre la fragilité de la vie – fragilité induisant de la part des vivants cette activité de compensation, d'équilibre, de régulation par quoi ils sont justement en vie, mais réclamant parfois, dans des circonstances critiques, la création d'autres normes, le risque de sortir des habitudes fonctionnelles, d'affronter la possibilité de l'échec, voire l'imminence de la mort. Il se peut que la vie produise un monstre qui n'a pas le sens de l'échec, mais celui d'une réussite *future* qui est capable de mieux réaliser et poursuivre l'activité d'autorégulation et d'équilibre avec le milieu. Il se trouve donc, vis-à-vis du milieu, normal et en conséquence de quoi il est en position d'imposer ses propres normes singulières. Il est alors ce vivant qui vit d'une autre vie, certes, mais en l'occurrence meilleure que celle des autres. La sélection accomplissant son processus de criblage, il devient bientôt une réussite *normalisée* et introduit au sein de la vie la variété. Il y aurait donc une première puissance plastique de la vie qui porte la variation des formes par l'intermédiaire de l'écart (qui peut avoir le sens de l'erreur et du raté) et une seconde puissance plastique qui introduit, à partir de la première et en s'appuyant sur elle, la variété. De la variation à la variété, il y a toute une *errance vitale*, où « la vie est toujours en déphasage par rapport à elle-même »<sup>3</sup>.

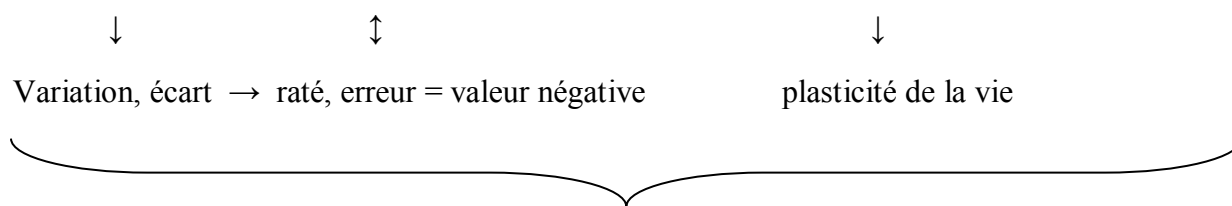
On peut représenter le mouvement de la vie par le schéma suivant où « → » signifie « produit » :

<sup>1</sup> « Le normal, en matière biologique, ce n'est pas tant la forme ancienne que la forme nouvelle, si elle trouve les conditions d'existence dans lesquelles elle paraîtra normative, c'est-à-dire déclassant toutes les formes passées, dépassées et peut-être bientôt dépassées », *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>2</sup> *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>3</sup> Le Blanc, *Canguilhem et la vie humaine*, *op. cit.*, p. 120.

Plasticité vitale → fragilité, précarité → valeur de la vie du vivant à travers la régulation



#### ERRANCE VITALE

Partis de l'usage par le pouvoir du monstre, nous avons abouti au plan de la vie elle-même. Mais pour dégager ce qu'il en est de la vie, ou plutôt pour poser la question même de la vie, il a bien fallu, comme il se doit, partir du *donné*. Il est, en apparence, simple : nous sont donnés des vivants. Il a donc fallu se demander ce que sont les monstres en tant qu'ils sont justement un donné. L'analyse canguilhemienne nous a permis de décrire au plus près le monstre comme donné, à savoir le monstre comme un vivant parmi les vivants. Ce qu'il montre, au final, c'est la capacité des vivants à inventer des normes de vie à travers et dans lesquelles ils confèrent une valeur à la vie elle-même ; ce que le monstre nous dévoile, c'est la vie qui n'est précisément plus un *donné* ou un *fait*, mais une *valeur*. Elle est telle, parce qu'elle peut se manquer dans les vivants. Du point de vue des vivants eux-mêmes, ce manquement est l'*inadaptation* ; mais la vie, en tant que puissance plastique, ne vise nullement l'adaptation des vivants. Comment le monstre peut-il conduire au sens d'un écart qui soit créateur, alors que lui-même, par exemple comme monstre non viable, ou à l'existence très fragile, ne supporte pas, ou difficilement l'écart ? Le fait que la vie ne puisse anticiper ce qui sera échec ou réussite, le fait qu'elle ne se pose pas le problème de la réussite (ce problème sera celui des vivants et de leurs normes) conduit à postuler l'idée d'une errance vitale, si par errance vitale on entend encore ce que Canguilhem dit de l'erreur humaine : « l'homme se trompe parce qu'il ne sait où se mettre »<sup>1</sup>. De même, la vie erre, parce qu'elle ne sait pas où se mettre ; mais c'est en se déplaçant, c'est-à-dire en ne cessant de s'écarter, de produire des écarts, qu'elle ne cesse pas aussi de trouver des solutions.

L'errance vitale est-elle finalement ce qui porte l'écart-en-tant-que-tel ? Ecart, parce que la vie ne cesse d'introduire de la différence, mais écart-en-tant-que-tel, parce qu'il n'est pas saisi à partir ou sur fond d'une norme ou d'un modèle qui le précède. Mais alors, comment et pourquoi continuer à parler d'écart s'il n'y a encore rien à partir de quoi l'on puisse s'écarter ? Rien, si ce n'est, comme le fait remarquer G. Le Blanc, la vie elle-même. Elle n'est vie que dans la stricte mesure où elle ne coïncide jamais totalement à elle-même, où le manquement à elle-même est sa réussite même ; elle est vie par ce qu'elle porte en elle de puissance d'écart, puissance qui joue vis-à-vis d'elle et se joue d'elle. Elle erre dans la mesure où elle n'est assurée ni de ses productions (la réussite des formes vivantes) ni finalement

<sup>1</sup> « Le concept et la vie » dans *Etudes, op. cit.*, p. 364.

d'elle-même en tant que puissance. Les monstres sont sa réussite ultime puisqu'ils sont ceux-là même qui ne savent pas s'ils sont une réussite, c'est-à-dire qui forgent ou pas une normalité future. Ils sont moins des vivants particuliers que la vie en personne ; ils sont, non l'extraordinaire, mais l'ordinaire de ce que chaque forme vivante met en jeu dès l'instant où elle vit. C'est maintenant à l'analyse de cet ordinaire de la vie qu'il faut se consacrer.

## CHAPITRE VII

### LE MONSTRE, OU LA VOIE VERS UNE METAPHYSIQUE DE LA VIE ?

L'étude du monstre, c'est-à-dire la compréhension adéquate de ce qu'il est vis-à-vis de l'écart qu'il témoigne, nous conduirait vers une métaphysique de la vie, en dévoilant le sens d'être de la vie comme une errance vitale.

En effet, les faits monstrueux déchirent le voile de la stabilité des formes vivantes et jettent une lueur nouvelle sur l'ensemble des êtres vivants qui s'aventurent à réussir leur vie. Cette lueur est celle que procure un renversement : le monstre n'est pas le fait obscur et marginal de la vie qui se serait manquée à elle-même, ni même le sacrifice qu'elle est prête à concéder pour que les vivants réussissent à maintenir la stabilité de leur structure ; le renversement consiste à refuser d'en faire un phénomène marginal parce que relativement rare. Si le monstre est d'un côté un vivant qui *s'écarte* d'une norme le qualifiant, par ce fait même, de monstre, il est, d'un autre côté, ce qui permet de remonter à la vie même du vivant, il est cela même qui nous met en contact, non avec *un vivant*, mais avec le *fait de la vie*<sup>1</sup>. Les vivants ne seraient, pris en eux-mêmes, que des esquisses de la vie dans la mesure où ils ont à maintenir une forme individuelle affirmée ; à l'inverse, le monstre n'étant qu'une forme individuelle esquissée plutôt que confirmée, fait alors émerger la vie d'une présence plus pleine, comme épurée de toute logique individualisante : il la fait apparaître comme une *puissance créatrice*, comme une puissance qui n'est active et créatrice que par son errance en dehors de toute individualisation. La vie serait multiforme parce qu'elle est cela même à partir duquel toute forme vivante individuelle, et par là tout *écart normatif*, sont rendus possibles.

---

<sup>1</sup> Le chapitre précédent, s'appuyant sur les analyses de Canguilhem, nous a justement permis de fonder et justifier ce renversement : si les monstres sont, dans leur très grande majorité, porteurs d'une norme réduite, il se peut qu'ils puissent être, pour quelques-uns d'entre eux, porteur d'une norme autre qui disqualifie la norme vitale en vigueur. A ce titre, il est donc possible d'envisager qu'ils soient des « monstres prometteurs ». Sur cette idée de monstre prometteur dans le contexte de la théorie de l'évolution, cf. R. B. Goldschmidt, *The material Basis of Evolution*, New Haven, Yale University Press, 1940, réédité en 1982, et les commentaires de S. J. Gould, *La structure de la théorie de l'évolution*, *op. cit.*, p. 625-646, de S. Schmitt « Monstres et mutants prometteurs » dans *Critique*, *op. cit.*, pp. 493-503, et de J. Gayon, « Les monstres prometteurs : évolution et tératologie », dans A. Ibrahim (coord.), *Qu'est-ce qu'un monstre ?*, Paris, PUF, 2005, pp. 113-126.

Nous posons que l'écart-en-tant-que-tel renvoyait nécessairement au plan de la vie. L'analyse canguilhémienne du vivant monstrueux nous place devant la vie comme errance vitale. A quel titre pouvons-nous alors dire que l'écart-en-tant-que-tel n'est rien d'autre que l'errance vitale ? Par quel biais pouvons-nous justifier que l'errance vitale n'est pas autre chose que la *réalité* de l'écart-en-tant-que-tel, que sa vitalité même ? La vie ne ferait qu'errer, car le sens d'être de son être serait ce que nous avons dégagé et nommé comme l'écart-en-tant-que-tel. Il nous faut montrer à quel titre nous pensons que l'errance vitale est la détermination *positive* du concept d'écart-en-tant-que-tel, dont nous n'avons jusqu'ici que justifier la nécessité.

### 1. L'errance vitale, ou la pure indétermination

Repartons de la leçon des monstres. Les espèces et les individus vivants ne diffèrent entre eux que parce que la vie diffère avec elle-même. Les écarts, les normes négatives ou repoussoirs ne sont en rien la négation de la vie, mais bien plutôt la vie : soit un processus qui implique la négation à même l'évolution. Les monstres font apparaître la vie comme apparaissant par l'écart, la dissidence, la non coïncidence avec elle-même. Les vivants sont normatifs, au sens que Canguilhem donne à ce terme, parce qu'ils sont fidèles à l'infidélité même de la vie, parce qu'ils *continuent*, à leur propre échelle, d'être la nouveauté, l'instabilité, la rupture que la vie, par eux, introduit en elle-même. Ainsi Canguilhem fait-il remarquer, en commentant le chapitre III de *L'évolution créatrice* de Bergson, que « l'hérédité n'est pas seulement transmission de caractères, mais transmission d'une instabilité, d'une latitude de dissemblance, Bergson oppose ici la variabilité à l'invariance. L'élan vital n'est pas linéaire, il tolère une marge de dissidence »<sup>1</sup>. Mais, plutôt que d'« élan vital », nous affirmons que cette instabilité intrinsèque est celle d'une « errance vitale ». En effet, il y va bien plus que d'une instabilité, il y va d'une *pure indétermination*, à savoir : d'une dispersion de la vie dans l'indétermination. Il nous faut d'abord comprendre en quoi le concept d'indétermination qualifie *positivement* la vie, avant que de préciser la différence entre l'*image* de l'élan vital et celle d'errance vitale.

#### ***Indétermination, hasard***

Que la vie soit indéterminée ne signifie pas d'abord qu'elle soit hasardeuse, mais plutôt contingente. Le hasard ne permet pas de saisir l'indétermination de la vie en sa plus profonde radicalité. En tout premier lieu, le hasard renvoie étymologiquement à l'aléatoire du coup de dé. Or, pour qu'il y ait un tel coup, encore faut-il qu'il y ait un dé qui soit déterminé comme tel. Aussi le hasard joue-t-il avec du déterminé, comme les épicuriens s'amusaient à se

---

<sup>1</sup> *Annales bergsoniennes*. III. *Bergson et la science*, éd. Frédéric Worms, Paris, PUF épiméthée, 2007, p. 158.



faire rencontrer des atomes toujours déjà là<sup>1</sup>. Une vie pleine de hasard rencontre du tout fait, même s'il n'était pas déterminé qu'elle rencontrât telle chose plutôt que telle autre. Elle ressemble à une vie capricieuse, entendu que « se conduire par caprice consiste à osciller mécaniquement entre deux ou plusieurs partis *tout faits* et à se fixer pourtant enfin sur l'un d'eux »<sup>2</sup>, avec cette différence qu'on laisse justement le soin au hasard de nous fixer à l'un d'eux. Le hasard laisse ainsi toute une frange de la vie où elle n'a pas affaire à elle-même, c'est-à-dire où il ne lui est pas possible de se déterminer elle-même par son indétermination propre. Le hasard de la vie conduit donc à supposer qu'elle est comme circonscrite par un en dehors qui lui impose des conditions à l'intérieur desquelles elle peut jouer. Qui ne comprend alors que le hasard révèle une véritable impuissance de la vie – impuissance qui la détermine dans des limites absolues ? Car le hasard repose sur la totalité des possibles *a priori* – et l'indétermination ne porte que sur la réalisation de tel possible plutôt que tel autre. Il n'est finalement rien d'autre que l'*indifférence* quant au passage à l'existence des possibles. Si j'attends de savoir, une fois le dé lancé, sur quelle face il va finalement s'immobiliser, c'est que je conçois *a priori* qu'il y a six possibilités s'il s'agit d'un dé à six faces. Mon geste s'est comme coulé dans la nécessité de ces six possibilités, et je n'ai pas d'autre pouvoir que celui de varier la manière d'exécuter le lancement sans pouvoir me dire toutefois que ce geste seul a « créé » l'arrêt sur la face du six. Cette indifférence entre l'ordre des possibles et l'ordre de l'existence assure certes les conditions du jeu – elle fait que le jeu n'est justement pas sérieux, puisque l'acte est sans rapport avec le résultat qu'il suscite – mais réalise la *clôture* des possibles. A la vie, il serait ainsi offert une totalité numérique de possibles, peut-être en droit infinis, et il lui reviendrait indifféremment de réaliser tel ou tel possible. La vie ne serait pas sérieuse ; le sérieux serait plutôt porté par ce monde des possibles extérieur à la vie, qui la clôturerait parce qu'il serait lui-même un monde clos.

Penser la vie comme pure indétermination, c'est penser, au contraire, qu'elle ne réalise aucun possible – cela parce qu'il n'y a aucun possible qui lui préexisterait. Le tort du hasard est d'admettre une telle préexistence et de renverser ainsi le rapport *effectif* entre le possible et le réel. Nous attendons que la chose soit pour ensuite chercher dans le passé ce qui l'annonçait, ce qui la représentait comme de « l'idéalement préexistant » ; mais c'est parce que nous connaissons le « mot de la fin » que nous pouvons déceler dans les événements précédents ce qui le rend possible. Bergson pourra donc écrire : « et comme nous savons que l'avenir finira par être du présent, comme l'effet du mirage continue sans relâche à se produire, nous nous disons que dans notre présent actuel, qui sera le passé de demain, l'image de demain est déjà contenue quoique nous n'arrivions pas à la saisir. Là est précisément l'illusion »<sup>3</sup>. L'illusion consiste à oublier que, pour qu'il y ait du possible, il a fallu que

<sup>1</sup> Pour cette analyse, cf. Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006, p. 135-136.

<sup>2</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 47.

<sup>3</sup> Bergson, « Le possible et le réel » dans *La pensée et le mouvant*, Paris, quadrige / PUF, 1999, p. 111.

l'événement ait déjà eu lieu. La réalité précède toujours sa possibilité, mais suscite, lorsqu'elle se produit, sa propre image que l'esprit va rejeter dans le passé. Nous appelons alors possible cette image, de fait rejetée dans le passé par le réel, mais que nous nous empressons immédiatement de projeter dans le présent pour expliquer la survenue du réel. Bergson peut noter ainsi « qu'il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit »<sup>1</sup>.

Cette illusion offre l'avantage, croit-on, de pouvoir penser la contingence : à savoir une indétermination quant à la réalisation des possibles. Et, dès lors, elle permet de réserver une place à la liberté, qui aura à choisir entre les possibles. Mais la liberté, au final, ne décide rien, puisqu'elle ne crée pas les possibles eux-mêmes. Elle ne fait qu'arranger du donné ; et il suffit qu'un seul choix ait eu lieu pour que, en droit, toutes les conséquences soient calculées : le monde des possibles enchaîne la liberté parce qu'elle la somme de se couler dans son propre ordre dans lequel tous les possibles ne sont pas en même temps tous compossibles. La voilà liée et bientôt niée. On se rassure en disant que les choses auraient pu être autrement qu'elles ne sont, mais toujours ce qui aurait pu être aurait été, de toute façon, d'autres possibles. On peut plus facilement admettre la contingence puisque, dans le fond, tout a déjà été joué : elle n'est que le pantin qui masque que tout ce qui est est au final ce qui n'aura jamais cessé d'être attendu puisqu'il fut préexistant sous la forme du possible. « Remettons le possible à sa place »<sup>2</sup>, à savoir comme postérieur à ce qui advient, comme image de ce qui est déjà, et nous pourrions saisir ce qu'il en est du réel : une continuelle création de nouveautés que rien ne permet d'anticiper, une succession de conflagrations originales qui imposent un remodelage constant du passé pour qu'elles puissent faire histoire. Ce n'est donc pas le présent qui subit la poussée du passé, mais bien le passé qui se recompose sans cesse, sous l'action du présent, pour venir correspondre avec lui. Vouloir penser la vie comme une puissance créatrice, vouloir penser la *création* de la vie, exige d'admettre que « c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel »<sup>3</sup>. En d'autres termes, c'est penser à l'endroit.

Le concept du hasard manque ainsi de radicalité, puisqu'il repose sur la pensée à l'envers du possible. C'est le monde des vivants, imprévisibles avant qu'ils n'existent, qui projette, en deçà de la vie, cet autre monde des possibles qui lui servirait, au hasard près, de programme. La vie n'est pas de l'aléatoire, parce qu'elle n'est précédée d'aucune totalité de possibles concevables dans laquelle elle viendrait puiser ses réalisations. En ce sens, nous nous écartons de l'image du monde donnée par Lucrèce, monde qui ne serait que le produit aléatoire de la rencontre des atomes et, à ce titre, soumis au calcul des probabilités. Ce qui sort de ces rencontres est toujours quelque chose qui aurait pu être, quelque chose qui était

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 115.

possible. La contingence lucrétienne n'est pas suffisamment radicale dans la mesure où elle ne touche pas les atomes eux-mêmes : ils sont là de toute nécessité<sup>1</sup>. La vie comme pure indétermination cherche à prendre au sérieux la contingence : quelque chose advient, mais advient précisément en tant qu'il se donne comme autre, advient comme pure altérité puisqu'il va jusqu'à être autre que ce qui le fait advenir et va jusqu'à transformer cela même qui le fait advenir. La vie ne laisse pas d'être elle-même transformée, elle-même surprise, elle-même déroutée par ce qu'elle fait advenir ; elle serait ainsi très paradoxalement à la fois dans et à côté des vivants, puisqu'ils sont, de la vie, *ce qu'elle-même ne pouvait pas être*, ce qu'elle est, mais après coup, puisqu'ils échappent « à tous les possibles déjà répertoriés, met[tent] fin à la vanité d'un jeu où tout, y compris l'improbable, est prévisible. Lorsque quelque chose nous arrive, lorsque la nouveauté nous prend à la gorge, fini de calculer, et aussi bien fini de jouer – les choses sérieuses commencent enfin »<sup>2</sup>. Ainsi nous sommes le monstre, qui suscite la question « comment cela est-il possible ? » uniquement pour la dissoudre au contact de sa différence pure ; qui, peut-être, de tous les événements, est celui qui ne réfléchit aucune image derrière lui, de sorte que la question de sa possibilité devient très inquiétante, pour la pensée à l'envers, celle qui met le possible avant le réel : et s'il était cela même qui n'est pas de l'ordre et dans l'ordre du possible ? Dès lors, poser la question de la possibilité du monstre, c'est aussi poser le problème du possible lui-même. Tandis que les autres vivants, par la stabilité de leur forme, nous habituent à de l'attendu, de telle sorte qu'ils renforcent et favorisent l'illusion rétrospective d'un réel dessiné dans un possible, le scandale du monstre est l'interruption brutale de cette habitude que l'on avait prise pour une loi et la mise au jour de cette illusion. Le monstre est bel et bien une surprise – et, qui plus est, une mauvaise surprise.

Toutefois, sa présence ne nous a-t-elle pas conduit à nous demander, nous aussi, comment il est possible pour la vie de produire des monstruosité ? Autrement dit, il paraît assez paradoxal, pour ne pas dire franchement contradictoire, de disqualifier l'idée du possible en mettant en avant la pure indétermination de la vie, alors que cette mise en avant a été suscitée par la question de la possibilité du monstre. Le possible, condamné dans la réponse, serait cependant affirmé et assumé par la question. Cependant, il ne s'agit pas ici d'une interrogation modale portant sur le statut de l'existence, mais plutôt d'une interrogation ontologique portant sur la nature même de la vie<sup>3</sup> : que doit-elle être pour qu'elle puisse rendre compte des faits de monstruosité ? Bref, quelle est au juste sa *puissance* ? Le problème est que l'idée de pure indétermination, définie comme nous venons de le faire en la

---

<sup>1</sup> Bien sûr, les atomes manifestent dans leur mouvement une imprévisibilité première avec la possibilité de dévier : mais le *clinamen* reste compris comme une propriété de l'atome. C'est pourquoi si les atomes s'écartent de leur trajectoire, ils ne s'écartent pas pour autant de leur *nature* d'atome.

<sup>2</sup> Quentin Meillassoux, *Après la finitude*, op. cit., p. 149.

<sup>3</sup> Cf. Stéphane Chauvier, *Le sens du possible*, Paris, Vrin, 2010, notamment chap. 1 pour la distinction entre trois types de possible : possibilité épistémique relative au sujet, possibilité ontique relative au cours du monde, possibilité pure qui suspend toute référence au sujet et au cours du monde. En ce qui concerne notre interrogation, elle serait à situer du côté de la possibilité ontique.

distinguant de celle du hasard, donne lieu, quant à la nature de la vie, à deux interprétations possibles de l'idée de puissance.

### *Indétermination et puissance. Sur Aristote*

La première est celle-ci : la vie est indéterminée car elle peut tout, c'est-à-dire elle est en puissance toute détermination formelle. Sa puissance renverrait ainsi à une plasticité première qui serait celle d'un réceptacle. Or, nous disposons d'un modèle théorique très précis pour penser un tel réceptacle : la matière telle qu'Aristote la caractérise. En effet, elle est « ce qui n'est par soi ni existence déterminée, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories qui déterminent l'être »<sup>1</sup>, mais le support, le substrat grâce auquel les attributs sont. Or, la substance « est ce qui n'est pas prédicat d'un sujet, mais (...) c'est d'elle que tout le reste est prédicat »<sup>2</sup> de sorte que l'on pourrait soutenir que « la matière apparaît donc nécessairement, à ce point de vue, comme la seule substance »<sup>3</sup>. Il ne pourrait donc y avoir d'être substantiel qu'indéterminé, car c'est cette indétermination même qui lui assure de ne jamais être prédicat d'autre chose et qui lui permet, à l'inverse, de pouvoir recevoir n'importe quel prédicat, bref n'importe quelle détermination. Mais, aux yeux d'Aristote, c'est précisément le caractère indéterminé de la matière qui interdit qu'on la considère comme substance, car elle manque alors un de ses caractères essentiels : « d'être séparable et d'être une chose individuelle »<sup>4</sup>. N'en va-t-il pas de même de la vie, qui, comme pure indétermination, serait ainsi comprise comme sans qualité et non substantielle ? Etant de l'être, il lui manquerait cependant d'être *un* être par elle-même. En qualifiant la vie comme pure indétermination, ne la ramenons-nous pas, dès lors, conceptuellement parlant, à la matière ? C'est-à-dire : cherchant ce qu'il y a de vital dans la vie, nous serions conduits à faire reposer ce vital dans ce que seule la matière *peut* : être une puissance de réceptacle. Or, Aristote n'envisage absolument pas de faire reposer le sens du phénomène de la vie dans la matière. Bien au contraire, il considère que le phénomène de la vie conduit à devoir poser un principe vital identifié à l'âme, qui détermine la matière à être une matière *vivante* en actualisant ce qu'elle ne contient qu'en puissance. En effet, l'âme se définit comme « la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance »<sup>5</sup>. Le paradoxe est alors le suivant : qualifier la vie comme pure indétermination semble précisément ne pas la qualifier comme vie, puisque c'est la qualifier comme matière ; c'est lui interdire de pouvoir être *par elle-même* ce que pourtant elle paraît être en puissance, un comble puisqu'on l'a supposée au départ pouvoir être tout !

Toutefois, cette non vitalité au cœur même de la vie peut apparaître nécessaire à la vie, de telle sorte que cette non vitalité, en un dernier renversement, participe encore de la vitalité

<sup>1</sup> *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, t. 1, Z, 3, 1029 a 20, p. 243.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1029 a 8-9, p. 242.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1029 a 19, p. 243.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1029 a 29, p. 243.

<sup>5</sup> *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995, livre II, chap. 1, 412 a 20, p. 67.

de la vie. Ce renversement est alors exactement semblable à celui qu'opère Aristote lorsque, en se confrontant aux monstres, il est entraîné à penser la possibilité d'une contre nature à même la nature, de sorte que les êtres contre nature relèvent encore de la nature. Nous allons analyser quel problème précis le monstre pose à la pensée aristotélicienne de la nature, afin de pouvoir comprendre l'éventualité qu'une non vitalité puisse encore participer de la vitalité de la vie

*a) Finalité et génération*

Les monstres posent à Aristote le difficile problème de savoir comment la finalité, comme principe causal, est maintenue tout en se manquant, comment la génération peut échouer à déployer le principe de finalité, autrement dit comment une forme peut s'actualiser imparfaitement<sup>1</sup>. Ce problème, qui interroge la cohérence de la théorie causale aristotélicienne, va se nouer autour de la question plus précise de la ressemblance. En effet, Aristote examine dans quelle mesure le jeu causal – cause finale, cause formelle, cause efficiente, cause matérielle – rend compte des ressemblances et des dissemblances dans la génération :

Il n'est pas non plus facile d'invoquer un seul mode de causalité pour expliquer les causes de tout, pour dire pourquoi naissent des femelles et des mâles, pourquoi la femelle ressemble souvent au père, le mâle à la mère, et pourquoi, en remontant, il y a ressemblance avec les ancêtres, pourquoi d'autre part le produit est tantôt un être humain mais sans aucune ressemblance avec les ascendants, tantôt un être qui finit par n'avoir plus aucune apparence humaine mais seulement animale : c'est d'ailleurs ce qu'on appelle les monstres.<sup>2</sup>

La solution aristotélicienne est justement de refuser qu'un seul type de cause soit en jeu, d'examiner comment les différentes causes entrent en relations les unes avec les autres et

---

<sup>1</sup> Le monstre pose d'autant plus de problème qu'Aristote considère, en biologie, que la cause finale est première et que c'est donc elle qui commande la forme de l'être vivant : « De plus, en tout devenir naturel nous observons plusieurs causes, par exemple la cause en vue de laquelle et la cause à partir de laquelle se fait le changement ; il faut donc déterminer, sur ce point aussi, laquelle se trouve être la première et laquelle seconde. Il semble que la première cause soit celle que nous appelons "en vue de quoi" ; en effet, elle est "raison" et la raison est principe, aussi bien dans les produits de l'art que dans ceux de la nature », *Parties des animaux. Livre I*, trad. J.-M. Le Blond, Paris, GF-Flammarion, 1995, chap. 1, 639 b 11-15, p. 38-39. Un peu plus loin, Aristote peut alors préciser quel est l'ordre entre la causalité efficiente et la causalité finale : « Il faut donc procéder de la façon suivante : pour la respiration, par exemple, montrer, d'une part, qu'elle existe en vue de telle fin, et, d'autre part, qu'à l'atteinte de cette fin tels moyens sont nécessaires », chap. 1, 642 a 32-33, p. 46. La question redoutable des monstres est celle-ci : à quelle fin sont-ils faits, qui nécessite alors tels moyens que sont les malformations, la laideur, voire la mort immédiate ?

<sup>2</sup> *De la génération des animaux*, trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961, IV, 3, 769 b 3-10, p. 152. Ce texte doit être lu attentivement, car il est assez ambigu. Comment faut-il comprendre ici le mode de la causalité ? Soit, en effet, « mode » renvoie aux façons de dire la causalité, et c'est en ce sens qu'il faut prendre le terme dans le texte suivant de *La Physique* : « Toutes les causes que nous venons de citer tombent dans les quatre modes les plus manifestes », (*La Physique*, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999, II, 3, 195 a 15, p. 106) puisque, de fait, Aristote récapitule les quatre types ou espèces de cause (matérielle, formelle, efficiente, finale). Soit « mode » désigne les manières dont les causes « se retrouvent » dans les cas particuliers, c'est-à-dire les façons multiples dont elles en viennent à exprimer le sens de la causalité, par exemple : par accident, actuelle ou en puissance. Or, Aristote reconnaît que, même si on peut les regrouper, les modes sont multiples (cf. *La Physique*, II, 3, 195 a 27-28, p. 107). Par l'idée de mode, le philosophe cherche sans doute à être au plus près du devenir dans sa complexité et surtout sa richesse, bref à tenir compte des circonstances afin de comprendre la singularité de la cause faisant advenir tel événement singulier.

surtout de déterminer quelle est la nature exacte de ces relations. Pour cela, Aristote va devoir définir avec précision quel rôle jouent le père et la mère dans la génération sexuée, c'est-à-dire quel type de causalité l'un et l'autre mettent en oeuvre.

L'observation apprend que le mâle possède la semence ; mais Aristote veut savoir pourquoi seul le mâle la possède. Il va alors proposer l'idée que celui-ci possède, pour opérer une certaine coction de la nourriture pour produire le sang, une puissance d'une telle intensité, que le résidu de cette opération forme la semence. Or, « n'importe quoi ne naît pas de chaque semence – mais tel être de telle semence – et n'importe quelle semence ne provient pas de n'importe quel corps »<sup>1</sup>. Il faut ainsi reconnaître à la semence une causalité efficiente – de telle semence provenant de tel corps naît tel être, autrement dit la semence est bien l'agent par lequel se produit ce changement qu'est la génération<sup>2</sup>, c'est-à-dire l'impulsion grâce à laquelle l'embryon va pouvoir se développer lui-même. Mais, par ailleurs, comme n'importe quoi ne naît pas de chaque semence, il faut supposer qu'elle a le pouvoir de conférer la forme à l'embryon, ou plutôt de faire qu'il se développe selon une forme déterminée. Dès lors, la semence est aussi cause formelle. Maintenant, il faut encore se rappeler que la semence ne provient pas de n'importe quel corps, mais de tel corps, de sorte que « l'être de qui provient la semence est encore antérieur »<sup>3</sup>, et de la semence elle-même, et du rejeton produit par celle-ci : cette antériorité explique la détermination de la forme qui est, dès lors, également considérée comme ce en vue de quoi le rejeton est produit. Le père, à travers la semence, est cause finale de la génération : il est ce qui est visé par le développement de l'embryon.

Il faut néanmoins encore préciser que la causalité de la semence s'effectue sur le mode de la puissance : « Ajoutons que la semence est en puissance »<sup>4</sup>. Pour qu'il y ait passage à l'actualisation, il est nécessaire qu'il y ait une matière apportée par la femelle. Formulée ainsi, l'idée est des plus curieuses, car apparemment une des moins aristotéliennes qui soient. En effet, voilà que nous semblons doter la matière du pouvoir d'actualiser ce qui est seulement en puissance dans la semence, alors que la matière en général est comprise par Aristote comme le substrat accueillant toute actualisation possible, c'est-à-dire donc comme l'une des conditions par lesquelles il y a du mouvement<sup>5</sup> et ainsi du devenir. C'est pourquoi la matière ne peut être que puissance, ne peut s'actualiser qu'en tant qu'elle est en puissance, ne peut s'actualiser que comme puissance. Comment ce qui n'est que puissance et ce qui ne s'actualise que comme puissance peut-il faire passer de la puissance à l'acte ? Le problème s'éclaircit si on ne perd pas de vue qu'Aristote discute de la génération et que, pour ce faire, il

<sup>1</sup> *Parties des animaux*, *op. cit.*, I, 1, 641 b 27-28, p. 44.

<sup>2</sup> Aristote, en *Métaphysique*, *op. cit.*, Δ, 2, 1013 a 31, p. 162, prend justement l'exemple du père pour illustrer l'idée de la causalité efficiente : « La cause est encore le principe premier du changement ou du repos : (...) le père est la cause de l'enfant ».

<sup>3</sup> *Parties des animaux*, *op. cit.*, I, 1, 641 b 30, p. 45.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 642 a 1, p. 45.

<sup>5</sup> Rappelons la première définition qu'Aristote donne du mouvement en *La Physique*, III, 1, 201 a 10-11, pp. 126-127 : « Puisqu'on a distingué dans chaque genre ce qui est en entéléchie et ce qui est en puissance, l'entéléchie de l'étant en puissance, en tant que tel, c'est le mouvement ».

faut garder en vue que son acte réside bien dans la conjonction de deux principes. En effet, sans femelle il n'y a pas de génération ! La semence du mâle ne peut rien en elle-même si elle ne rencontre pas des conditions matérielles appropriées que seul le corps de la femelle peut apporter. Il reviendra alors bien à la semence d'apporter la force actualisante permettant à ce qui était bien en puissance *dans la réunion de l'œuf et de la semence* de se développer et passer à l'acte. En d'autres termes, si la semence est en puissance, c'est qu'elle est une force actualisante encore non employée, car n'étant pas entrée en contact avec ce qu'elle doit actualiser – l'embryon en puissance dans l'œuf.

Tout le jeu des ressemblances et des dissemblances va reposer sur le rapport entre le principe causal mâle et le principe causal femelle, entendu que le bon rapport, selon Aristote, est celui dans lequel domine le premier sur le second. En effet, le principe causal mâle est supérieur à celui de la femelle puisqu'il est ce qui donne l'impulsion au développement de l'embryon du fait qu'il est à la fois principe formel et principe final. A partir de là, l'embryon aura entièrement et parfaitement atteint sa fin lorsqu'il sera pleinement conforme avec le principe causal mâle, donc lorsqu'il sera un mâle ressemblant à son père. Aristote va ainsi pouvoir rendre compte de toutes les possibilités en partant de la forme complète et parachevée qu'est le rejeton mâle ressemblant au père ; selon le degré de domination du principe mâle, nous avons tous les degrés de la ressemblance. Aristote va les comprendre comme des degrés d'inachèvement et interprétera les dissemblances comme des degrés d'écart par rapport à la fin visée. Si le principe mâle ne domine pas toujours, c'est que la femelle, passive, oppose, malgré tout, une certaine résistance qui est celle de la matière. Celle-ci ne se laisse pas informer sans qu'elle agisse en retour sur le principe formel, de sorte qu'elle est à l'origine des écarts et des monstres. Aussi les causes de la ressemblance sont-elles à chercher du côté du principe actif mâle et les causes de la dissemblance du côté du principe réactif femelle. Par ce biais, le Stagirite parvient à rendre compte des différences et de la diversité sans introduire, pour cela, une cause *ad hoc*.

Les *mêmes causes* expliquent que certains produits ressemblent aux parents, les autres non ; que les uns ressemblent au père, les autres à la mère, aussi bien pour l'ensemble du corps que pour chacune des parties ; qu'ils ressemblent aux parents plus qu'aux ancêtres ; à ces derniers plus qu'au premier venu ; que les mâles ressemblent plutôt au père et les femelles à la mère ; que, dans certains cas, les enfants ne ressemblent à personne de la famille, mais ont pourtant une forme humaine ; que d'autres n'ont même pas apparence humaine, mais déjà celle d'un monstre. D'ailleurs celui qui ne ressemble pas aux parents est déjà, à certains égards, un monstre : car, dans ce cas, la nature s'est, dans une certaine mesure, écartée du type générique.<sup>1</sup>

#### *b) Monstre et accident*

Le monstre n'échappe pas à la théorie causale : il n'échappe ainsi pas à la nature. Toutefois, il faut remarquer dans la citation ci-dessus deux usages ici du terme « monstre ». Il qualifie d'abord ce qui n'a plus apparence humaine – et, plus généralement, ce qui n'a plus

<sup>1</sup> *De la génération des animaux, op. cit.*, IV, 3, 767 a 36 – 767 b 7, p. 146, nous soulignons.

l'apparence de l'espèce à laquelle il appartient. Cet usage est l'usage commun sur lequel on reviendra. Mais Aristote inflige une certaine distorsion à cet usage en notant qu'« à certains égards » le non ressemblant, à quelque degré qu'il soit, est déjà monstrueux. Il confère ici une extension beaucoup plus large au terme afin que celui-ci puisse qualifier *tout type d'écart* dans la nature. Celle-ci paraît ainsi ne pouvoir se diversifier qu'au prix d'écarts multiples dans les processus de génération par rapport au principe formel agissant qui porte aussi le sens de la finalité à réaliser. « Monstre » désigne alors dans ce contexte l'écart par rapport à la fin appropriée. Il peut se trouver qu'un être substantiel ne rejoigne pas sa forme finale, qu'il puisse ne pas être ce qu'il a à être, car la causalité formelle et finale a à composer avec la matière. Dans le monde sublunaire, les êtres ne sont en rien des êtres de nécessité, qui ne peuvent pas être autrement qu'ils ne sont ; mais des êtres qui deviennent seulement *le plus souvent* ce qu'ils sont, de sorte qu'il se peut que *le plus souvent*, parfois, n'arrive pas, ou n'arrive pas comme il se doit. Aristote a toutefois déjà un concept à sa disposition : l'accident. « Accident se dit de ce qui appartient à un être et peut en être affirmé une vérité, mais n'est pourtant ni nécessaire ni constant. »<sup>1</sup> De même que « c'est par accident que celui qui creuse une fosse trouve un trésor, car l'un n'est ni la suite nécessaire, ni la conséquence de l'autre, et il n'est pas constant qu'en plantant un arbre, on trouve un trésor »<sup>2</sup> ; de même c'est par accident qu'un être monstrueux n'ayant nulle ressemblance humaine survient, car il n'est pas la suite nécessaire de l'acte de génération ni sa conséquence, et il n'est pas constant qu'en voulant faire un enfant on produise un monstre. L'accident est la marque d'un devenir contingent, c'est-à-dire d'un devenir qui ouvre la possibilité que l'actualisation de la forme n'épuise pas la puissance, qu'il y ait un surcroît de puissance sur l'acte, autrement dit que la fin ne puisse pas entièrement se déployer à travers et par l'efficace de la cause.

Pourquoi alors qualifier, dans *De la génération des animaux*, tout écart de monstrueux plutôt que d'accidentel ? Cette question est loin d'être subsidiaire et va nous permettre d'entrer dans le problème du rapport entre le monstre et la nature. Nous faisons l'hypothèse qu'Aristote a voulu distinguer l'écart monstrueux – quel que soit le sens, restreint ou élargi – comme un accident d'une nature particulière. Si l'accident est ce qui n'arrive ni constamment ni nécessairement, il n'appartient pas à l'essence du sujet auquel il arrive, de sorte que celui-ci pourrait ne plus avoir l'attribut accidentel sans qu'il cesse pour autant d'être *ce sujet-ci*<sup>3</sup>. La cause qui alors produit l'attribut accidentel est « une cause fortuite, autrement dit indéterminée »<sup>4</sup>, à savoir : l'accident n'est jamais visé en et pour lui-même, mais se produit « en tant qu'autre chose ». C'est dire premièrement que l'accident, en tant qu'il n'est pas une fin, advient par hasard, que le hasard est cause par accident ; deuxièmement qu'il ne peut y

<sup>1</sup> *Métaphysique*, *op. cit.*, Δ, 30, 1025 a 14-15, p. 221.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Δ, 30, 1025 a 16-18, p. 221.

<sup>3</sup> « Puisque donc il y a des attributs, et qu'ils appartiennent à des sujets, et que certains d'entre eux appartiennent à leurs sujets, seulement dans un lieu particulier et dans un temps déterminé, un attribut qui appartient à un sujet, mais non parce que le sujet était précisément ce sujet, ou le temps, ce temps, ou le lieu, ce lieu, cet attribut sera un accident », *Ibid.*, Δ, 30, 1025 a 21-23, pp. 221-222.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Δ, 30, 1025 a 25p. 222.



avoir d'accident que pour les choses qui se produisent en vue d'une fin – les choses de la pensée et les choses de la nature<sup>1</sup>. Accident se dit alors d'une chose dont la causalité n'est pas portée par la causalité finale ; mais le hasard ne s'effectue nullement au détriment de la causalité, il s'inclut dans le processus causal en le faisant porter essentiellement sur la causalité efficiente. Ainsi de cet exemple que prend Aristote, dans lequel la tempête, ou les pirates, ont bien le rôle de la cause efficiente : ce par quoi, ou ce sous l'impulsion de quoi la chose arrive. « C'est par accident qu'on aborde à Egine, quand on n'est pas parti avec l'intention d'y aller, mais qu'on y est venu poussé par la tempête ou pris par des pirates. »<sup>2</sup> Echappant à toute intention, la chose survenant accidentellement ne peut en rien être anticipée et ne se précède pour ainsi dire pas en puissance dans l'enchaînement des actes antérieurs. De ce fait, elle surgit d'un coup, sans gradation, sans annonce, de sorte qu'Aristote peut dire qu'il n'y a, pour elle, aucun processus de génération et de corruption<sup>3</sup>, ce qui rapproche l'accident du non-être dans la mesure où son être même n'est pas assuré, n'est pas soutenu par le déploiement d'une substance au sein du devenir – déploiement qui nécessite génération et corruption.

L'écart monstrueux a alors ceci de remarquable qu'il est un accident qui ne partage cependant pas les caractéristiques de l'accident : « monstre » qualifie ainsi, selon nous, non pas d'abord un écart par rapport à la nature – même si la conséquence sera celle-là – mais un écart à l'intérieur même de la notion d'accident. Trois traits le caractérisent – et c'est la conjonction de ces trois traits qui rendent la figure de l'écart monstrueux si tranchante dans le monde de l'accident. Le premier trait est qu'avec le monstre, nous n'avons pas tant affaire à un attribut qu'à un individu, c'est-à-dire, dans le vocabulaire aristotélicien, à une substance première. Mais, en tant que substance, son essence est d'être un accident. Elle se définit comme telle par l'accident, ce qui signifie que celui-ci est fondé *en essence* dans la substance elle-même. Le deuxième trait n'est que la conséquence du premier : parce que l'être monstrueux est un individu, il n'échappe pas à la génération et à la corruption. Aussi est-il un accident survenant à même le processus de génération. Or, s'il est vrai qu'« il n'y en a pas pour les êtres par accident »<sup>4</sup>, il s'apparente à un accident contre nature, et dès lors, à un être contre nature. De là la troisième caractéristique : « lorsque quelque chose est advenu contre nature, nous disons que cela est advenu non pas par hasard mais plutôt par le mouvement spontané »<sup>5</sup>. Nous n'entrerons pas dans la difficile discussion sur la distinction entre mouvement spontané et hasard ; nous aimerions dégager seulement le point suivant, qui

<sup>1</sup> Sur ce point, cf. *La Physique*, *op. cit.*, II, 5, 196 b 22-24, p. 111 et 197 a 6-7, p. 112 : « Sont en vue de quelque chose toutes celles qui seraient accomplies par la pensée et toutes celles par la nature. Or, les choses de cette sorte, quand elles sont advenues par accident, nous disons qu'elles sont dues au hasard. (...) Il est donc clair que le hasard est une cause par accident dans les choses qui adviennent par choix, parmi celles qui adviennent en vue d'une fin ».

<sup>2</sup> *Métaphysique*, *op. cit.*, Δ, 30, 1025 a 25-27, p. 222.

<sup>3</sup> *Ibid.*, E, 2, 1026 b 22, p. 230 et E, 3, 1027 a 29, p. 233.

<sup>4</sup> *Ibid.*, E, 2, 1026 b 22, p. 230.

<sup>5</sup> *La Physique*, *op. cit.*, II, 6, 197 b 34-35, p. 115.

repose sur l'étymologie quelque peu fantaisiste qu'Aristote donne au terme αὐτόματον (spontané) : αὐτο (soi-même), μάτην (en vain). Une chose advient par mouvement spontané lorsque, en vue d'une fin, elle n'advient pas en vue de cette fin. Elle arrive donc en vain. Le philosophe ajoute que les choses advenant par mouvement spontané ne font pas l'objet de choix « par les étants possédant la capacité de choisir »<sup>1</sup>. Comme souvent, l'exemple pris par Aristote est éclairant :

Un indice en est l'expression « en vain » qu'on emploie lorsque ce qui était en vue d'une autre fin n'est pas advenu en vue de cette fin, par exemple si la promenade se fait dans un but d'évacuation, et si celle-ci n'est pas advenue quand on s'est promené, on dit qu'on s'est promené en vain et que la promenade a été vaine, parce que vain signifie *ce qui, disposé par nature à produire une autre fin, n'atteint pas la fin pour laquelle il était et était disposé naturellement*.<sup>2</sup>

Les monstres ne sont-ils pas semblables à la promenade ? Disposés à être en vue d'une fin, ils n'atteignent pas la fin dont ils étaient naturellement disposés. Ils sont ainsi des êtres accidentels au sens où ils sont des êtres vains. Notons, pour éviter tout contresens, le point essentiel suivant : le monstre est contre nature, non pas parce qu'il suspend toute finalité, mais, bien au contraire, parce qu'il échoue à rejoindre ce à quoi il était naturellement disposé. Il est contre nature parce qu'il contrevient avant tout à sa propre nature d'être finalisé. Bref, il affirme encore, précisément en tant que monstre, le caractère finalisé des êtres naturels.

Cependant, il importe de nuancer cette approche au regard de l'extension de sens qu'Aristote inflige au terme « monstre ». Rappelons en effet que « celui qui ne ressemble pas aux parents est déjà, à certains égards, un monstre »<sup>3</sup>. Or, s'il est vrai que, de ce point de vue, « le tout premier écart est la naissance d'une femelle au lieu d'un mâle », peut-on comprendre de la même manière la présence de femelles et celles de monstres proprement dit au sein de la nature ? Si la femelle, en tant qu'écart, n'a pas réalisé pleinement ce qui était porté par le principe formel mâle, on ne peut cependant pas dire qu'elle contrevient à la nature. Car cet écart est en fait essentiel à la nature elle-même, dans la mesure où elle tend à conserver ses productions. Comme cette conservation passe par la génération qui nécessite la présence des femelles, ces dernières participent bien à l'accomplissement de la finalité de la nature elle-même. Nous sommes là au plus près de ce qui nous intéresse chez Aristote : la nature ne peut s'accomplir elle-même, ne peut donc accomplir sa finalité, que si elle laisse advenir à même elle-même, en elle-même et par elle-même cela qui résiste à la causalité finale, la puissance de l'indéterminé, la matière. Il convient ainsi à la nature que l'accident, par la présence même de la matière<sup>4</sup>, soit nécessaire<sup>5</sup>, afin qu'elle puisse continuer à se viser. C'est pourquoi l'accident

<sup>1</sup> *Ibid.*, II, 6, 197 b 23, p. 115.

<sup>2</sup> *Ibid.*, II, 6, 197 b 23-28, nous soulignons.

<sup>3</sup> *De la génération des animaux, op. cit.*, IV, 3, 767 b 6, p. 146.

<sup>4</sup> « Il en résulte que c'est la matière, laquelle est susceptible d'être autre qu'elle n'est le plus souvent, qui sera la cause de l'accident », *Métaphysique, op. cit.*, E, 2, 1027 a 14, p. 232.

<sup>5</sup> « Ainsi, étant donné que toutes les choses ne sont pas nécessaires et éternelles, ni dans leur être, ni dans leur devenir, mais que la plupart des choses rentrent seulement dans ce qui arrive le plus souvent, il en résulte nécessairement l'existence de l'être par accident », *ibid.*, E, 2, 1027 a 7-10, p. 231.

n'est pas seulement la marque ontologique du devenir, mais ce qui, au sein même du devenir, ou de la contingence, rend possible la visée de soi de la nature. Alors que la matière n'est rien d'autre que cette pure disponibilité à tout écart possible, et, à ce titre, comme pure disponibilité, l'actualité de toute possibilité de l'accident ; alors qu'elle est ce par quoi les *étants* peuvent ne pas advenir comme ils ont à être et donc s'écarter de ce pour quoi ils sont ; elle est le *moyen* grâce auquel la *nature* atteint sa fin : ce qui constitue pour les étants ce par quoi ils peuvent se manquer est pour la nature ce par quoi elle se rejoint. Nous avons donc ici le même renversement que celui que nous présentions plus haut, lorsque nous soupçonnions que la non vitalité, par laquelle nous avons caractérisé d'abord la pure indétermination, pouvait être nécessaire à la vitalité même.

Mais qu'en est-il des monstres à proprement parler ? Ne sont-ils pas ce qu'il y a de plus vain dans la nature puisqu'ils ne sont pas nécessaires à la génération et ainsi inutiles ? Tandis que l'on pouvait soutenir que la nature se visait elle-même à travers et par les écarts de la non ressemblance, il semble plus problématique de le dire des monstres, qui paraissent, au contraire, induire que la nature peut échouer à se viser elle-même. De même donc que les étants peuvent ne pas advenir comme ils auraient dû advenir, de même la nature, à travers les étants, peut ne pas advenir comme elle aurait dû advenir. La nécessité de viser ce qui a à être par et à travers la matière constitue pour les étants *comme pour la nature elle-même* le risque de ne pouvoir se rejoindre dans leur être même, et ainsi d'advenir *par accident*. Et cependant, la matière en tant que telle fait bien partie de la nature ! En s'écarter de sa propre visée par les monstres, la nature ne sort pourtant pas d'elle-même, puisque les monstres adviennent par la puissance matérielle de la nature. C'est pourquoi « le monstre, lui, n'est pas nécessaire en vertu de la cause “ en vue de quoi ”, c'est-à-dire de la cause finale, mais d'après une nécessité accidentelle »<sup>1</sup>. S'il aurait pu ne pas être, il découle nécessairement de la cause efficiente qui l'a fait être, de sorte qu'il appartient doublement à la nature : comme le résultat d'une efficacité, et comme une *possibilité de la nature elle-même* en tant qu'elle se caractérise par la contingence. Dès lors, « ce qui est contre nature est d'une certaine façon conforme à la nature, lorsque la nature formelle ne réussit pas à dominer la nature matérielle »<sup>2</sup>.

Cette phrase n'est malgré tout pas simple à comprendre, même après les remarques que nous venons de faire. En effet, il est possible de déceler un jeu sur le sens du terme « nature » : Aristote ne le prendrait pas dans le même sens, d'où son « d'une certaine façon ». Contre nature, le monstre l'est *d'une certaine façon* puisqu'il manque le « ce en vue de quoi ». Mais, après tout, tous les accidents sont ce qui arrive sans qu'ils aient été visés en et pour eux-mêmes. Ce que le monstre ajoute à l'accident, c'est qu'il est « spontané », à savoir vain, de sorte qu'il fait se manquer la nature à elle-même à travers le processus même par lequel elle se vise, à savoir la génération. *D'une autre façon* cependant, il est bien conforme à elle, car il est conforme à la nature de la nature, à savoir à sa contingence liée à son statut

<sup>1</sup> *De la génération des animaux, op. cit.*, IV, 3, 767 b 13-15, p. 146.

<sup>2</sup> *Ibid.*, IV, 4, 770 b 16-17, p. 155.

cosmologique d'être sublunaire. Les monstres et les écarts en général dans la génération appartiennent *nécessairement* à la nature sublunaire, de sorte qu'elle reste bien fidèle à ce qu'elle est en son essence en accueillant l'accident. En d'autres termes, si la nécessité du monstre proprement dit est accidentelle, il est nécessaire qu'une nécessité accidentelle se déploie pour que la nature rejoigne sa nature d'être sublunaire. Ce qui, toutefois, commande à la nature de se viser et de se conserver, bref ce qui l'enjoint de toujours viser le meilleur dans les conditions qui sont les siennes (présence de la matière)<sup>1</sup>, c'est, pour Aristote, la présence d'une *autre nature*, non accidentelle, éternelle, où les êtres sont toujours ce qu'ils ont à être, la *nature supralunaire*. Si les monstres sont d'une certaine façon conformes à la nature, c'est parce que la nature supralunaire est éternellement fidèle à elle-même et constitue ainsi ce que la nature sublunaire vise à travers ses propres productions affrontant la contingence<sup>2</sup>.

L'accident apparaît donc comme l'un des facteurs permettant à la nature vivante de déployer la finalité, car c'est par son moyen qu'elle se prend elle-même pour fin. Mais le monstre proprement dit rappelle tout autant que ce moyen peut se retourner en un obstacle ; il est le prix que la nature paye pour pouvoir toujours se viser ; il est, par conséquent, l'irréductible reste d'un devenir contingent que la nature sublunaire veut surmonter pour rejoindre son essence supralunaire ; il est, ainsi, à la fois, ce qui assigne la nature au statut d'être sublunaire et ce qui l'ouvre à la visée de la perfection de la nature supralunaire. Il est tout autant le manquement de la nature à sa véritable essence que l'indice de son mouvement pour se rejoindre elle-même, de sorte qu'il est bien, si l'on veut, un être contre nature à travers lequel la nature, pourtant, cherche à être fidèle à elle-même. En d'autres termes, il est là pour rappeler la nécessité de la matière qui institue la nature comme nature sublunaire.

Mais ce renversement aristotélien permettant d'intégrer à la vitalité de la nature la non vitalité suffit-il à saisir et comprendre ce que nous voulons penser quand nous disons que la vie est pure indétermination ? Nous pouvons faire deux critiques.

La première concerne l'idée de finalité. Aristote peut faire ce renversement, parce qu'il met au premier plan la cause finale. S'il y a un principe final immanent à la nature, alors les échecs de la nature doivent bien correspondre à l'activité même de ce principe. On a pu voir que ces échecs ne sont rien d'autre que l'expression de la finalité se visant elle-même : en effet, elle ne peut continuer à s'accomplir que si, dans la nature même, quelque chose

<sup>1</sup> Aussi, un écart qui se répète dans la génération, qui devient habituel, n'est plus un monstre : cf. *De la génération des animaux, op. cit.*, IV, 4, 770 b 15-27, p. 155.

<sup>2</sup> « En effet le monstre appartient à la catégorie des phénomènes contraires à la nature, à la nature considérée non pas dans sa constance absolue, mais dans son cours ordinaire : car du point de vue de la nature éternelle et soumise à la nécessité, rien ne se produit contre nature, alors que c'est l'inverse dans les phénomènes qui, dans la généralité des cas, sont d'une façon, mais peuvent aussi être autrement », *De la génération des animaux, op. cit.*, IV, 4, 770 b 10-15, p. 155. Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, quadriges / PUF, 1991, pp. 388-390, notamment : « L'accident est, en effet, nécessaire au niveau de l'ensemble, car, s'il n'y avait pas d'accident dans le monde le monde ne serait pas ce qu'il est » (p. 388) ; « le paradoxe de la finalité est qu'elle tend à supprimer la séparation entre la fin et ce dont elle est la fin, entre la perfection et l'imparfait qui est pourtant la condition de son exercice ; si l'on veut donc comprendre qu'elle ne se détruit pas en s'accomplissant, il faut admettre que cet accomplissement n'est jamais total, qu'il comporte une part irrémédiable d'"impuissance" » (pp. 388-389).

continue à lui échapper sur lequel elle ne cesse alors de s'appliquer. Ce quelque chose est l'indétermination de la matière, qui confère une part d'impuissance à l'accomplissement de la finalité, lui assurant, par là même, son effectivité. L'indétermination est ainsi *incluse* dans la finalité. Or, penser une *pure* indétermination, c'est chercher précisément à la soustraire à tout principe final, c'est laisser cette pure indétermination à elle-même. De ce point de vue, elle ne se laisse pas si aisément intégrer à la vie, si nous en faisons une caractéristique d'autre chose que de la vie. C'est pourquoi, si nous voulons penser une pure indétermination dans la vie, nous sommes obligés de penser une indétermination *de la vie elle-même*.

Cette pure indétermination de la vie livre-t-elle le sens du monstre comme accident ? Inversement, le monstre compris comme accident peut-il nous donner accès au sens de l'indétermination de la vie ? La seconde critique porte sur cette compréhension du monstre comme accident. Certes, de la nécessité de l'accidentel, il est le plus accidentel ; à ce titre, il est alors l'accident qui montre la *nécessité de l'accident* au sein de la nature, ou au sein de la vie, si l'on se souvient que *phusis* a d'abord le sens de l'accroissement, de ce qui fait naître. Si l'on adopte un point de vue aristotélicien sur la vie, le monstre n'est pas ce qui, de la vie, fait son être, mais ce qui peut arriver à la vie dans la mesure où elle a à composer avec la matière. Si l'accident est essentiel, et si nous *savons* qu'il l'est par le monstre, celui-ci, en tant que tel, ne l'est pas. Si la vie a en puissance l'advenue des monstres à même elle-même, ce n'est pas parce qu'elle serait en elle-même une pure indétermination, mais parce qu'elle rencontrerait irrémédiablement l'indéterminé pur au sein duquel elle a à se rejoindre. Le monstre, c'est alors de la matière dans la vie, à même la vie. Il est bel et bien le vain, car il est ce qui ne reconduit pas la vie à elle-même, il est ce qui ne tient pas la vie au plus près d'elle-même, il est la vie se rendant étrangère à elle-même et se perdant dans l'indétermination de la matière. Le monstre ne serait en rien cette voie royale nous faisant pénétrer dans l'être de la vie.

### ***La puissance vitale***

Nous soutenons que si le monstre est possible, c'est à *même la vie par la vie*, et non par la matière au sein de la vie. Il faut penser une pure indétermination qui ne soit pas celle de la matière. Si nous avons assigné la pure indétermination à la matière, quand bien même, avec Aristote et son subtil retournement, elle peut permettre à la nature de se rejoindre elle-même, c'est parce que nous l'avons comprise comme un réceptacle, c'est-à-dire comme ce qui actualise la puissance en tant qu'*en puissance*. En d'autres termes, la pure indétermination a été saisie comme ce qui est en puissance. Mais la vie ne confère pas à la puissance le sens d'être en puissance ; il faut sortir de cette compréhension aristotélicienne de la puissance si nous voulons approcher ce qu'est la pure indétermination à l'œuvre dans la vie, si nous voulons donc saisir le monstre comme ce qui nous met *en contact* de la vie. Loin donc que la puissance renvoie au concept d'*être en puissance*, elle enserme le mouvement même d'advenue à l'être, elle décrit, ou plutôt nomme, l'*acte* par lequel les êtres vivants adviennent à la fois à l'être parce qu'*en vie*, à la vie parce qu'*à l'être*. Puissance advenante, elle précède

toute idée de possible puisqu'elle ne dit pas ce qui est possible, mais *crée* ce qui aura été possible, ce qui se donnera *après coup* comme possible. Dès lors, c'est une fois le monstre survenu que l'on se demande comment il a été possible. Mais cette question est moins celle de ses conditions de possibilité, que celle des conditions de possibilité du possible lui-même, autrement dit de la nature de l'*acte vital*, de la nature de la *puissance* mise en œuvre par la vie.

Le monstre est écart *en tant qu'être vivant*, ce qui signifie qu'il ne peut pas être un écart par rapport à la vie, ce qui le ferait sortir de la vie – il faut que l'écart ne soit pas induit de l'extérieur par la rencontre avec la matière, mais soit celui de la vie elle-même à l'intérieur d'elle-même. Mais que signifie que, par le monstre, la vie s'écarte d'elle-même sans sortir d'elle-même, sinon que la *puissance* de la vie, l'*acte vital*, fait advenir une *impuissance* – une impuissance qui devient à son tour une puissance, une impuissance qui marque précisément la puissance de la vie ? L'écart est à même la puissance de la vie, tant et si bien que la puissance *de* l'écart est tout autant l'écart de la puissance, c'est-à-dire la puissance s'écartant de sa propre nature de puissance pour aller à l'impuissance. En effet, dans le monstre, la puissance de la vie se risque à l'impuissance, puisqu'il n'est jamais sûr qu'il soit un « monstre prometteur ». S'il se trouve dans l'incapacité de s'inventer sous de nouvelles formes, alors il contredit la condition même de sa possibilité : la souplesse, la labilité, la plasticité de la vie. Il est à la fois ce vivant qui manifeste au plus haut point la plasticité de la vie et qui la nie en son être même. Il devient de ce fait l'impuissance de la vie. La puissance de la vie va donc jusqu'à rendre possible l'impuissance même de la vie dans le monstre. Mais cette épreuve de l'impuissance est la preuve même de la puissance de la vie ; elle en est aussi bien sa saisie sur le vif. Car le monstre montre la puissance de la vie allant jusqu'à l'impuissance, c'est-à-dire jusqu'à un être niant la puissance qui le fait être. L'indétermination propre à la vie est ainsi celle de sa puissance, est le nom même de sa puissance, de sorte qu'elle constitue bien une détermination de la vie : elle détermine la puissance de la vie devenant l'impuissance – et qui, en devenant telle, continue à déployer et manifester le sens même de la puissance.

Dans cette mesure, la vie va sans cesse s'exilant d'elle-même dans ses productions ; les vivants ne sont *vivant*, ne peuvent être en train de vivre que parce qu'en eux, la vie ne cesse de s'écarter d'elle-même, ne cesse précisément d'échapper à la nécessité de développer sa propre essence. Les êtres monstrueux ne font que grossir, au point de le faire apparaître, ce mouvement des profondeurs de la vie. L'écart ainsi saisi à même l'essence, c'est-à-dire qui retourne l'essence de telle sorte qu'elle ne puisse pas elle-même reposer en elle-même, n'est-ce pas le « en-tant-que-tel » de l'écart ? L'écart ainsi compris, rendant *impossible* que la vie puisse coïncider avec elle-même dans ses productions, est, selon nous, la *vitalité* même de la vie. Mais alors nous retrouvons bien, dans le sens fondamental de l'écart-en-tant-que-tel, une impossibilité, celle de la vie ne pouvant coïncider avec elle-même dans ses productions ! Mais elle n'a plus rien de commun avec cette impossibilité que nous avons dégagée lorsque nous

analyses l'idée de réceptacle<sup>1</sup> : là elle désignait la présence de l'inerte au cœur même de la vie, elle renvoyait à une limite déchirant la vie ; ici elle relève de la vitalité, elle est une *impossibilité créatrice*, c'est-à-dire une impossibilité creusant toujours plus l'écart, veillant à ce que l'écart de la vie vis-à-vis d'elle-même soit infrangible et non résorbable ; elle est donc dans la vie ce qu'il y a de plus vital, la vie même de la vie, puisqu'elle est l'écart-en-tant-que-tel.

Il nous faut pourtant encore toucher un mot d'Aristote – ou plutôt ici de l'interprétation que Serge Margel déploie dans un livre qui fut, pour nous, séminal : *Logique de la nature*<sup>2</sup>. Cela nous permettra de préciser davantage ce que nous entendons par les concepts de puissance et de pure indétermination à quoi nous conduit, nous semble-t-il, une réflexion sur les monstres. Ne nous sommes-nous pas rendus la tâche facile en rabattant un peu trop rapidement le concept aristotélicien de puissance sur celui d'*être en puissance*, même si c'est bien ce second sens qui est « l'objet véritable de la recherche »<sup>3</sup> du livre Θ de la *Métaphysique* ? En effet, avant d'en arriver à ce sens-là, Aristote prend le temps de déployer le sens fondamental de la puissance, qui est en rapport avec le mouvement : elle est « un principe de changement dans un autre être ou dans le même en tant qu'autre »<sup>4</sup>. La puissance désigne le pouvoir d'agir, soit sur un autre que soi, c'est-à-dire d'être un *agent* imprimant une modification dans un autre être, soit sur soi-même en tant qu'autre. La puissance est ainsi pouvoir d'engendrement, pouvoir de pouvoir, et non seulement capacité ou possibilité à être. Les deux, bien sûr, sont liés, puisque la puissance ne peut être un principe de changement dans un autre être, par exemple, que si celui-ci a la capacité d'être changé, que s'il est en puissance ce que le principe du changement le fait être. De même, la puissance est doublement liée à l'idée d'acte : d'une part, parce que le changement dont elle est le principe est bien une actualisation, d'autre part parce qu'elle suppose bien pour son accomplissement un être actualisé, un être en acte. Pourquoi la puissance de la vie différerait-elle de ce sens de puissance ? N'est-elle pas même ce qui confère la puissance à la puissance, ce qui permet le principe de changement ? Bref, n'est-elle pas la puissance en tant que telle ? Mais sans doute convient-il ici de fixer la différence entre le concept de vie tel que nous entendons le construire et le concept de nature que l'on peut dégager de l'idée aristotélicienne de puissance.

Aristote définit la nature par rapport à l'idée de puissance ainsi : « En effet, la nature aussi est dans le même genre que la puissance, car elle est un principe de mouvement, non pourtant dans un autre être, mais dans le même en tant que même »<sup>5</sup>. La nature, comme principe de mouvement, est donc une puissance, mais elle est principe de changement *dans le même en tant que même*. La nature agit sur elle-même en tant qu'elle est elle-même, elle se

<sup>1</sup> Cf. *supra* p.355.

<sup>2</sup> Serge Margel, *Logique de la nature. Le fantôme, la technique et la mort*, Paris, Galilée, 2000.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, *op. cit.*, t. 2, Θ, 6, 1048 a 29, p. 37.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Θ, 1, 1046 a 10-11, p. 24.

<sup>5</sup> *Ibid.*, Θ, 8, 1049 b 8-10, p. 44.

*produit donc elle-même* en étant à la fois l'être qui produit le mouvement et l'être en lequel ce mouvement se produit. Or, nous avons défini la puissance comme principe de changement ou de mouvement, de sorte que la nature est *le principe de la puissance en tant que telle*, elle est ce qui rend la puissance agissante, bref elle accomplit la puissance *comme* puissance. Ce faisant, elle vise à préserver la puissance comme puissance, elle vise donc à conserver la puissance en tant que même, puisqu'elle se vise elle-même en elle-même comme elle-même. S. Margel considère alors que « le principe qui permet à la puissance de se réaliser dans et comme le même – en tant que même – constitue la force auto-génératrice de la nature »<sup>1</sup>. La nature est donc une puissance qui lui permet de rester auprès d'elle-même en tant que puissance, donc en tant qu'elle est elle-même. S. Margel commente en ces termes :

En générant des êtres naturels, la nature se génère elle-même. Elle s'auto-génère. En ce sens, elle va *dans* la nature, elle rentre en elle, elle retourne chez elle, elle reste par conséquent auprès d'elle-même en devenant elle-même. Il y aurait donc quelque chose de la nature qui va dans la nature.<sup>2</sup>

Ce principe d'auto-reproduction de la nature par le changement va pourtant représenter pour elle une double menace. La première menace est celle de la corruption et de la destruction immanente à la génération : les êtres naturels peuvent perdre des qualités, ou bien disparaître eux-mêmes en tant que substances. Mais cette menace, nous apprend S. Margel, en dissimule une autre, qui ne concernera plus les êtres naturels, mais « l'être de la nature, pris en tant que tel »<sup>3</sup>. En effet, le principe d'auto-reproduction, ou de conservation, recèle en lui-même une limite, celle de ne pas pouvoir tout, par laquelle il produit sa propre destruction. Pour se conserver elle-même, la nature doit donc produire un principe de survivance, qui sera la technique. Cette dernière sera donc une puissance, produite par la nature, mais capable d'achever « ce que la nature est incapable d'effectuer »<sup>4</sup>. Rencontrant au sein d'elle-même, au sein de son propre principe de conservation une limite, à savoir donc une impuissance, la nature produit, en tant qu'elle est impuissante, la technique, pour surmonter sa limite, et donc surmonter la menace de sa propre destruction. « En tant qu'impuissance, la nature *devient* technique »<sup>5</sup> ; autrement dit, « la technique, *c'est* l'impuissance de la nature »<sup>6</sup>. La technique, en achevant ce que la nature ne peut pas achever, ce qu'elle est impuissante à actualiser, va *réaliser* l'impuissance de la nature. « *De l'impuissance en tant que telle*. Telle serait l'essence de la technique. »<sup>7</sup> La limite de la nature n'est donc pas une impuissance improductive ! Elle ouvre la voie à une autre possibilité de production, la technique, qui rend possible ce qui est impossible pour la nature, bref qui rend « possible l'impossibilité de rendre puissante l'impuissance de la nature »<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Logique de la nature, op. cit.*, p. 39.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>4</sup> Aristote, *La Physique, op. cit.*, II, 8, 199 a 16, p. 119.

<sup>5</sup> *Logique de la nature, op. cit.*, p. 51.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 74.



Avec la technique, nous avons bien une impuissance de la nature qui devient une puissance. Comme la vie ? Il nous semble, bien au contraire, qu'entre la nature et la vie s'établit un rapport d'opposition. Si la nature reste auprès d'elle-même et vise sa propre conservation, il n'en va pas de même pour la vie : les monstres nous dévoilent son élan intrinsèque pour n'être jamais auprès d'elle-même, de sorte qu'elle n'est menacée par aucune des menaces propres à la nature. Les monstres, à ce titre, ne représentent nullement une *limite* au principe de conservation, de sorte qu'ils ne sont en rien une *impuissance* de la vie. Si la nature, en tant qu'impuissance, devient technique, la vie, en tant que puissance, devient impuissance dans les monstres – mais ce devenir impuissant manifeste encore la puissance de la vie : la puissance de se rendre impuissant, la possibilité de rendre *impuissante* la puissance *en tant que puissance*. L'impuissance de la vie n'est donc pas une *limite*, et l'on ne peut dire de la vie ce que S. Margel dit de la nature : « L'impuissance de la nature représente la limite ontologique de son essence »<sup>1</sup>. L'impuissance de la vie manifestée dans les monstres, au contraire, représente l'*indétermination* quant à la limite de la vie, puisqu'il se peut que nous ayons affaire à des êtres vivants qui promettent des normes vitales accrues par rapport à celles en vigueur. Ce que la vie rencontrerait plutôt n'est pas des limites, mais des *conditions*. C'est pourquoi, d'un certain point de vue, qui peut être celui de la rigueur des concepts, la vie est *antinaturelle*, et le monstre, en tant qu'il est le dévoilement de la puissance de la vie dégagée de tout principe de conservation, apparaît bien *contre nature*.<sup>2</sup>

Contre nature, la vie l'est donc puisqu'elle ne se tient jamais auprès d'elle-même. L'écart-en-tant-que-tel est alors la *puissance* conférant à la vie la puissance d'être impuissante, de sorte que les monstres appartiennent encore à la vie, sont de la vie, voire sont la vie en tant que telle, dans la mesure où ils en montrent son mouvement nu. Celui-ci consiste à ce que la vie ne puisse jamais s'anticiper dans les productions des êtres vivants – à savoir : que les formes vivantes soient imprévisibles, et qu'elles redoublent cette imprévisibilité dans et par leur pouvoir normatif. Pour cette raison, l'écart-en-tant-que-tel donne lieu à l'errance vitale, il est donc ce qu'il y a de vital dans l'errance. Il nous reste alors à préciser en quoi il enserme au plus près la vitalité, et en quoi, en tant que vitalité, il se donne comme une errance.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>2</sup> S'il y a une opposition entre la vie et la nature, il n'y en a plus vraiment entre la vie et la technique. Comme la vie, la technique cherche à activer ce qu'il y a de puissance dans l'impuissance même. Elle peut ce que ne peut pas la nature ; notamment d'être puissance des contraires. En effet, la technique peut produire deux effets contraires, par exemple « la médecine est puissance à la fois de la maladie et de la santé » (Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, Θ, 2, 1046 b 7, p. 27). C'est que la technique réclame la connaissance de la raison des choses, elle est ainsi un savoir. Or, cela la rattache à un double titre à la vie. D'une part, le savoir ne peut être que celui d'une *âme*, ce qui fait que la puissance de la technique est celle de l'âme elle-même ; d'autre part, puisque les effets contraires sont simultanément en puissance, ils ne peuvent l'être en acte, de sorte que l'actualisation demande « un élément déterminant, j'entends par là le désir ou le choix rationnel » (*Métaphysique*, *op. cit.*, Θ, 5, 1048 a 10, p. 35). La technique n'a donc de pouvoir que parce qu'elle renvoie soit à la *vie désirante*, soit à la *vie intellectuelle*. Ce rapprochement « ontologique » entre la vie et la technique ne saurait manquer de donner lieu à une réflexion renouvelée sur la portée de la tératogenèse : il ne s'agirait alors plus de voir en elle le summum de l'artificialité et une menace contre la « naturalité » de la vie, mais la vie se poursuivant, c'est-à-dire ne cessant de se rejoindre et de s'écarter d'elle-même.

## 2. L'errance vitale

Le monstre fait pour ainsi dire vivre l'écart-en-tant-que-tel, c'est-à-dire rattache l'écart qu'il incarne au mouvement même de la vie, au fait même de vivre. Ce mouvement est une errance. Il est tel, tout d'abord, parce qu'il n'est bordé d'aucun possible, parce qu'il ne fait être, ou n'actualise, aucun possible qui préexisterait. Errance donc, parce que le mouvement de la vie est le degré zéro du possible. Mais errance tout autant parce qu'il ouvre à la multiplicité des formes vivantes, parce qu'il porte en lui cette multiplicité même, non pas sur le mode du possible, mais sur le mode du virtuel. L'écart-en-tant-que-tel apparaît comme le virtuel de toute multiplicité, c'est-à-dire comme ce qui travaille la multiplicité de telle sorte qu'elle ne puisse se réduire à une hétérogénéité de degrés. Loin que les monstres soient ce qui confère, comme chez Buffon, la continuité et la densité à la chaîne des êtres, ils introduisent à une hétérogénéité irréductible qui ne renvoie à aucune totalisation ni à aucune unité. S'il y a un mouvement imprévisible de la vie, s'il y a donc *évolution créatrice*, c'est en tant que la vie est errance vitale, en tant qu'elle porte en elle le virtuel de toute multiplicité<sup>1</sup>. A ce niveau très précis, l'errance vitale, comme image autant que comme concept, s'oppose à l'image et au concept d'*élan vital*.

### *L'élan vital bergsonien*

Cependant, il s'agit bien pour Bergson de penser aussi la vie comme création. On ne peut saisir le sens de l'évolution de la vie que si on la comprend comme une création. Le mécanisme et le finalisme radical sont disqualifiés car l'un et l'autre manquent la vie en son originalité même. Dans le mécanisme comme dans le finalisme, tout est donné, et par là l'un et l'autre ignorent la durée, c'est-à-dire le *fait* que rien ne se répète. En effet, le mécanisme, à l'image de celui de Laplace qui, aux yeux de Bergson, en livre le modèle épuré, prétend calculer le passé et l'avenir à partir du présent, comme si tout, en effet, était déjà contenu dès le départ. Le temps ne fait rien, il n'est rien<sup>2</sup>, parce qu'il ne fait que dérouler ce qui a été donné une fois pour toute, de sorte que ce qui arrive n'est pas du nouveau, mais du déjà là. Le finalisme radical exclut tout autant la nouveauté et l'imprévu, puisque tout s'y réalise selon « un programme une fois tracé »<sup>3</sup>. Ainsi « substitue [-t-il] l'attraction de l'avenir à l'impulsion du passé »<sup>4</sup>. Appliqués à la vie, le mécanisme n'est capable de saisir que des répétitions et des similitudes, le finalisme ne peut penser que des modèles que la vie s'appliquerait à reproduire ; bref « l'une et l'autre doctrines répugnent à voir dans le cours des choses, ou même simplement dans le développement de la vie, une imprévisible création de formes »<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Qu'on nous permette pour le moment de rester encore vague sur ce concept de virtuel, dont l'analyse sera menée au chapitre suivant.

<sup>2</sup> *L'évolution créatrice, op. cit.*, p. 39.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 45.

L'introduction de l'image de l'élan vital permet à Bergson de cerner l'idée de création. Elle nous intéresse ici, car, loin d'introduire du flou, elle sert à Bergson à préciser trois points. Le premier point est que, par la caractérisation de l'élan vital, la vie n'est pas considérée comme une catégorie abstraite regroupant les êtres vivants, mais est une réalité en et pour elle-même, ressaisie en deçà de ses réalisations particulières que sont les organismes<sup>1</sup>. L'élan vital, comme l'errance vitale, ambitionnent tous deux d'instruire la réalité de la vie – et de l'instruire en terme d'évolution créatrice. Celle-ci n'est donc en rien un fait que les circonstances et la matière auraient imposé à la vie : elle n'a pas été forcée à évoluer, mais elle est, en elle-même, évolution, c'est-à-dire « courant lancé à travers la matière », « poussée intérieure », « création sans cesse renouvelée »<sup>2</sup>. Mais pourquoi donner de cette poussée, de cette création l'image de l'élan ? Ce sera le second et le troisième point qui marqueront cette fois-ci la différence avec l'image de l'errance vitale.

A première vue, l'image de l'élan vital charrie encore, par devers elle, une finalité. Car l'idée d'élan ne suppose-t-elle pas de concevoir un élan *vers*, comme si, alors, la vie avait l'idée de sa destination et comme si toutes les espèces n'étaient que les étapes intermédiaires vers ce but, comme si elles n'étaient que ce qui permet à l'élan de se relancer pour atteindre son terme ? Mais Bergson estime que cette vision est celle de l'intelligence qui renverse l'ordre *réel* des choses. Ce n'est qu'après coup que l'on peut assigner un but, au fond une fois la chose, ou ici l'être vivant ou l'espèce, réalisé. C'est parce que nous avons affaire à des vivants déjà faits que nous jugeons que la vie tendait vers eux, mais jamais la forme qu'ils ont prise n'aurait pu être anticipée. « Jamais l'interprétation finaliste, telle que nous la proposerons, ne devra être prise pour une anticipation sur l'avenir. C'est une certaine vision du passé à la lumière du présent. »<sup>3</sup> Si Bergson a besoin de l'image de l'élan vital, c'est précisément pour rendre compte, par-delà les discordances et les conflits entre espèces, d'une certaine harmonie de droit entre les vivants, d'une certaine communauté, non d'aspiration, chaque vivant ne pensant qu'à lui, d'où l'adaptation, mais d'impulsion, tous procédant d'un même élan, d'un même courant originel.

L'harmonie n'existe donc pas en fait ; elle existe plutôt en droit : je veux dire que l'élan originel est un élan commun et que, plus on remonte haut, plus les tendances diverses apparaissent comme complémentaires les unes des autres. Tel le vent qui s'engouffre dans un carrefour se divise en courants d'air divergents, qui ne sont tous qu'un seul et même souffle. L'harmonie, ou plutôt la « complémentarité », ne se révèle qu'en gros, dans les tendances plutôt que dans les états. Surtout (et c'est le point sur lequel le finalisme s'est le plus gravement trompé), l'harmonie se trouverait plutôt en arrière qu'en avant. Elle tient à une

---

<sup>1</sup> « Mais alors, il ne faudra plus parler de la *vie en général* comme d'une abstraction, ou comme d'une simple rubrique sous laquelle on inscrit tous les êtres vivants. A un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance : ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait », *ibid.*, p. 26, souligné par Bergson.

<sup>2</sup> *Ibid.*, respectivement p. 266, p. 103, p. 104.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 52.

identité d'impulsion et non à une aspiration commune. C'est en vain qu'on voudrait assigner à la vie un but, au sens humain du mot.<sup>1</sup>

La vie n'a pas de but, parce qu'elle se dilate et se dépasse elle-même dans les effets qu'elle produit. Mais parce que l'intelligence procède de la vie, elle aura toujours la possibilité de faire *comme si* la vie avait un but. L'élan vital cherche tout à la fois à arracher la vie à tout finalisme et à expliquer le *comme si* du finalisme. L'image de l'errance vitale partage bien avec celle de l'élan vital l'idée que la vie se dépasse elle-même, mais elle veut rendre illégitime toute idée de finalité, même rétrospective, bref toute idée d'harmonie, appliquée au niveau de la vie.

Toutefois, si Bergson maintient l'idée d'harmonie, c'est parce que les vivants procèdent d'une même impulsion. La finalité très particulière induite dans l'image de l'élan vital renvoie à un troisième point, le plus fondamental : celui de l'*unité* d'une impulsion. Les organismes vivants ne recueillent que l'éparpillement de cette unité, ne sont que les résultats de son éclatement, mais aussi gardent trace de cette unité première, de cette impulsion première, de sorte que le projet de Bergson est bien de remonter des éclats et des fragments à la réalité première avant l'éclatement<sup>2</sup>. Par l'image de l'élan, il veut moins d'abord souligner la force et le type de mouvement qu'elle induit, que l'unité même d'un acte intensif. « Au contraire, si l'unité de la vie est tout entière dans l'élan qui la pousse sur la route du temps, l'harmonie n'est pas en avant, mais en arrière. L'unité vient d'une *vis a tergo* : elle est donnée au début comme une impulsion, elle n'est pas posée au bout comme un attrait. »<sup>3</sup> Le problème de Bergson est moins alors de rendre compte de l'unité de la vie que de la multiplicité des formes qui la portent. Le cœur du problème revient, de fait, aussi bien en ce qui concerne l'image de l'élan vital que celle de l'errance vitale, à penser l'articulation faussement évidente entre la vie et les vivants. Cette articulation, Bergson la pense d'abord dans les termes de la différenciation, de l'éparpillement, de l'explosion.

Aussi l'*idée* d'élan vital – et non plus cette fois-ci la simple image – lui permet-elle de tenir ensemble deux traits que l'intelligence est trop prompte à séparer. L'élan est fondamentalement *une* tendance, mais, en tant précisément qu'il est une *tendance*, il ne peut donner lieu qu'à une multiplicité actuelle – la tendance ne pouvant s'actualiser qu'en se différenciant<sup>4</sup>. L'élan vital cherche à penser une « unité multiple et [une] multiplicité une »<sup>5</sup>. La vie est alors bien une unité première, « une totalité primordiale », mais ajoute aussitôt Deleuze commentant l'élan vital, une totalité « virtuelle »<sup>6</sup>. La multiplicité et la différenciation actuelles des êtres vivants ne font que témoigner, ou que porter trace, d'une

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 99.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>4</sup> « Mais les causes vraies et profondes de division étaient celles que la vie portait en elle. Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan », *ibid.*, p. 100.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>6</sup> Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, quadrige / PUF, 2004, p. 97.

unité première virtuelle. Toute la question de Bergson est de comprendre pourquoi cette unité n'est que virtuelle et ne donne lieu, dans le mouvement de son actualisation, qu'à des différences et des divergences. La raison n'en est pas simple. D'abord, il est de la nature de la vie, c'est-à-dire de la nature de l'élan, d'être une force explosive. Cela tient à « un équilibre instable de tendances – que la vie porte en elle »<sup>1</sup>. Cet équilibre éclate dans l'actualisation du virtuel. Mieux : l'actualisation ne peut apporter que l'éparpillement de l'unité fondamentale de la vie, car elle « a pour règles, non plus la ressemblance et la limitation, mais la différence ou la divergence, et la création. (...) Bref le propre de la virtualité, c'est d'exister de telle façon qu'elle s'actualise en se différenciant, et qu'elle est forcée de se différencier, de créer ses lignes de différenciation pour s'actualiser »<sup>2</sup>. Mais si la vie, en tant qu'elle « est une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances »<sup>3</sup>, est forcée à actualiser ces tendances et donc à les extérioriser les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire à les spatialiser, c'est parce que, deuxième raison, elle rencontre la matière et sa résistance.

Il nous faut éclairer d'un mot le rôle très complexe que joue la matière dans la philosophie de la vie de Bergson pour préciser, dans la vie, le rapport de l'unité à la multiplicité. Il semblerait, d'abord, que la présence de la matière pousse la vie à être « explosive » pour une raison simple : actualiser, pour la vie, sa propre virtualité ne consiste pas à fabriquer, mais à *organiser* la matière. La fabrication et l'organisation ne disent pas le même rapport du multiple à l'un. Fabriquer, c'est agencer des parties de matière de telle manière qu'elles fonctionnent ensemble en vue d'une action commune. Fabriquer revient à « condenser » de la matière autour d'un centre, autour d'un point d'unité qui est l'action recherchée. C'est pourquoi le travail de fabrication « procède par concentration et compression »<sup>4</sup>. « Au contraire, le travail d'organisation va du centre à la périphérie. Il commence en un point qui est presque un point mathématique, et se propage autour de ce point par ondes concentriques qui vont toujours s'élargissant. »<sup>5</sup> La vie a à se faire insinuante et elle a à biaiser avec les forces de la matière pour les entraîner là où elles ne seraient jamais allées par elles-mêmes, en un mot pour *créer*. Toutefois, la matière n'est pas seulement ce que la vie rencontre, c'est aussi, à ce niveau d'analyse, ce qui lui résiste, ce qui constitue pour elle un obstacle, ce qui lui fait signifier sa *finitude*. Si la vie est une force explosive qui crée, c'est aussi parce qu'elle est une force finie et limitée qui rencontre des résistances. Parce qu'elle ne peut pas tout, la vie est précisément *créatrice*<sup>6</sup>. La limitation de la vie comme élan vital, que

<sup>1</sup> *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 99.

<sup>2</sup> Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., p. 100.

<sup>3</sup> *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 259.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>6</sup> Sur ce point, cf. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, quadrige / PUF, 2011, p. 177 et F. Caeynaex, « Négativité et finitude de l'élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch », *Annales bergsoniennes. IV. L'Évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, F. Worms (éd.), Paris, PUF « épiméthée », 2008, pp. 629-640.

Bergson ne cesse pas de rappeler<sup>1</sup>, est absolument cruciale pour comprendre deux points fondamentaux.

La complexité des organismes vivants cesse d'étonner dès lors qu'on ne la comprend plus comme le résultat d'une somme de causes mécaniques, mais comme la déposition dans la matière d'un mouvement, d'un élan indivisé qui s'est arrêté. Organiser, c'est créer, non pas positivement, mais négativement, à savoir : l'organisme représente un ensemble d'obstacles contournés par une force finie qui est amenée à s'épuiser. Les êtres vivants sont autant de points d'arrêt de l'élan vital, sont autant de stations d'une force limitée. Bergson renverse complètement la perspective par rapport à la position de la théologie naturelle. Celle-ci voyait dans la complexité des êtres vivants la preuve d'une force nécessairement infinie et toute puissante – la force créatrice de l'homme, limitée, ne pouvant arriver à un tel résultat. Le tort de la théologie naturelle est précisément de concevoir les êtres vivants en terme de fabrication ; dès lors qu'on les comprend comme des êtres organisés exigeant un acte créateur, cet acte est *simple et un*, et nécessairement fini, de sorte que la complexité n'est que la retombée de la force explosive au sein de la matière<sup>2</sup>. La négation que représentent la finitude et la limitation de l'élan vital confère à celui-ci une véritable puissance créatrice. Créer réclame une puissance qui ne soit justement pas toute puissante. Mais la finitude de l'élan vital explique tout autant que l'évolution créatrice ne puisse conserver dans une unité virtuelle toutes les tendances : la limitation conduit à ce que l'actualisation soit une différenciation, à ce que des lignes divergentes apparaissent s'éloignant toujours plus au fur et à mesure de l'évolution. Ainsi en va-t-il des deux grandes lignes que sont l'instinct et l'intelligence :

Si la force immanente à la vie était une force illimitée, elle eût peut-être développé indéfiniment dans les mêmes organismes l'instinct et l'intelligence. Mais tout paraît indiquer que cette force est finie, et qu'elle s'épuise assez vite en se manifestant. Il lui est difficile d'aller loin dans plusieurs directions à la fois. Il faut qu'elle choisisse.<sup>3</sup>

Les êtres vivants ne portent donc pas en eux la totalité du sens de l'élan vital. Plus grave, en cherchant à répéter leur forme, en visant leur propre conservation, ils deviennent antagonistes, ils luttent les uns contre les autres, ils manifestent une disharmonie qui recouvre l'unité à laquelle tous pourtant participent, et ils peuvent, de ce fait, constituer un arrêt du

<sup>1</sup> Cf. *ibid.* pp. 105 ; 142 ; 150 ; 254.

<sup>2</sup> « Plus précisément, nous comparions le procédé par lequel la nature construit un œil à l'acte simple par lequel nous levons la main. Mais nous avons supposé que la main ne rencontrait aucune résistance. Imaginons qu'au lieu de se mouvoir dans l'air, ma main ait à traverser de la limaille de fer qui se comprime et résiste à mesure que j'avance. A un certain moment, ma main aura épuisé son effort, et, à ce moment précis, les grains de limaille se seront juxtaposés et coordonnés en une forme déterminée, celle même de la main qui s'arrête et d'une partie du bras. Maintenant, supposons que la main et le bras soient restés invisibles. Les spectateurs chercheront dans les grains de limaille eux-mêmes, et dans les forces intérieures à l'amas, la raison de l'arrangement. Les uns rapporteront la position de chaque grain à l'action que les grains voisins exercent sur lui : ce seront les mécanistes. D'autres voudront qu'un plan d'ensemble ait présidé au détail de ses actions élémentaires : ils seront finalistes. Mais la vérité est qu'il y a tout simplement eu un acte indivisible, celui de la main traversant la limaille : l'inépuisable détail du mouvement des grains ainsi que l'ordre de leur arrangement final expriment négativement, en quelque sorte, ce mouvement indivisé, étant la forme globale d'une résistance et non une synthèse d'actions positives élémentaires », *ibid.*, p. 95.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 142.

mouvement de l'élan vital. Il arrive, à cause de la résistance de la matière et du caractère limité de la force de la vie, que celle-ci s'oublie, se perde, s'arrête dans les vivants, plutôt que de les traverser. C'est seulement sur deux, trois grandes lignes d'évolution que la vie reste fidèle à son propre élan<sup>1</sup>.

Dans la perspective bergsonienne, la stabilité et la spatialisation des formes vivantes peuvent ainsi conduire l'élan vital à se perdre, comme on parlerait d'un cours d'eau se perdant dans les sables d'un désert. Les individus vivants, précisément parce qu'ils sont amenés à s'individualiser, peuvent donc se retourner contre le sens même de la vie. L'élan vital dit la tentative de penser la vie aussi d'une certaine manière *contre* les êtres vivants<sup>2</sup>. Mais il n'empêche qu'il n'y a de vie que parce qu'il y a des vivants qui la portent tout autant qu'ils l'arrêtent, bref il n'y a d'êtres vivants que parce qu'il y a une matière. Mieux : ne peut-on pas dire que la création vitale est exigée par le contact avec la matière, de sorte que la vie, en son unité même, en son immensité de virtualité, réclame la matière pour devenir précisément élan créateur<sup>3</sup> ? La matière apparaît donc comme une exigence de la vie ! Ce n'est donc pas seulement parce qu'il rencontre la matière que l'élan vital est forcé de se déployer dans la différenciation et la divergence ; il la rencontre précisément parce qu'il est élan vital, et ne peut être *élan* que par cette rencontre. La matière serait engendrée par le mouvement de détente de la vie, par son interruption, bref par sa finitude ; et l'élan vital serait ce mouvement de remontée rencontrant ce que la vie y a elle-même déposé, faisant une réalité (les vivants) à

---

<sup>1</sup> « En fait, il y a des espèces qui s'arrêtent, il en est qui rebroussement chemin. L'évolution n'est pas seulement un mouvement en avant ; dans beaucoup de cas on observe un piétinement sur place, et plus souvent encore une déviation ou un retour en arrière. (...) Sans doute il y a progrès, si l'on entend par progrès une marche continue dans la direction générale que déterminera une impulsion première, mais ce progrès ne s'accomplit que sur les deux ou trois grandes lignes d'évolution où se dessinent des formes de plus en plus complexes, de plus en plus hautes : entre ces lignes courent une foule de voies secondaires où se multiplient au contraire les déviations, les arrêts et les reculs », *ibid.*, p. 105 ; cf. aussi pp. 128-131 et p. 255.

<sup>2</sup> « Mais les choses prennent un tout autre aspect quand on compare chaque espèce au mouvement qui l'a déposée sur son chemin, et non plus aux conditions où elle s'est insérée. Souvent ce mouvement a dévié, bien souvent aussi il a été arrêté net ; ce qui ne devait être qu'un lieu de passage est devenu le terme. De ce point de vue, l'insuccès apparaît comme la règle, le succès comme exceptionnel et toujours imparfait », *ibid.*, p. 130.

<sup>3</sup> Evidemment, nous ne pouvons que survoler le difficile problème d'interprétation de la genèse idéale de la matière proposée au chapitre III de *L'évolution créatrice*. Nous ne pouvons, dans le cadre de ce travail, guère faire mieux que de citer le passage qui nous semble décisif sur ce point : « Si, dans son contact avec la matière, la vie est comparable à une impulsion ou à un élan, *envisagée en elle-même* elle est une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances qui ne seront pourtant « mille et mille » qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées. Le contact avec la matière décide de cette dissociation. La matière divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple, et, en ce sens, l'individuation est en partie l'œuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle », *ibid.*, p. 259, nous soulignons. Ce que la vie porte en elle, c'est une multiplicité de tendances, dont la nature est « de se développer en forme de gerbe » (p. 100) ; c'est également le mouvement de détente créant la matière, rendant ainsi possible l'actualisation des tendances qu'elle porte, c'est-à-dire les directions divergentes de l'élan. Jankélévitch insiste sur ce point : « On nous donne à entendre à diverses reprises que la matière n'est pas seulement *impedimentum* : elle est aussi, par un côté, la collaboratrice essentielle de la vie », « par une dérision singulière la vie a besoin pour s'affirmer de cette matière qui la tue : il y a en elle un déchirement naissant qui se résout dans le mouvement continué du devenir, et qui explique à la fois l'utilité et la malfaisance du principe spatiale », « certes les invitations de la matière sont funestes à la vie ; mais ce qui les rend particulièrement insidieuses, c'est qu'elles émanent de la vie elle-même », *Henri Bergson, op. cit.*, respectivement p. 170, pp. 175-176, p. 177.

travers une qui se défait (la matière). L'unité engendre la multiplicité par son propre mouvement et se ressaisit, en tant qu'unité, à travers la multiplicité engendrée. L'effort créateur est ainsi de remonter à l'unité première, à cette totalité primordiale et virtuelle, de sorte que créer, pour la vie, consiste peut-être à introduire dans l'actualité des formes vivantes une virtualité dont l'actualisation sera le mouvement même de l'imprévisible.

***L'errance vitale : la multiplicité plutôt que l'unité***

S'il est vrai, comme nous y avons insisté, que l'image autant que l'idée d'élan vital cherchent à décrire et circonscrire l'*unité* de la vie, alors l'image et l'idée d'errance vitale s'y opposent sur ce point précis et fondamental. Dans l'errance, la différence a déjà eu lieu, car la multiplicité est première et primordiale. Avec Bergson, nous pouvons maintenir l'idée que l'errance vitale est une immensité de virtualité, mais une virtualité de la multiplicité ; l'adjectif « *vital* » signifiant alors qu'on situe l'analyse au niveau de la virtualité, les vivants étant du côté de l'actualité. Mais si l'actualisation n'est rien d'autre que le passage du virtuel à l'actuel par différenciation, c'est-à-dire s'il est un mouvement créateur par lequel le virtuel se différencie de ce qu'il est, en tant que virtuel, alors il s'agit bien de penser, dans l'errance vitale, une multiplicité qui, en s'actualisant, se différencie d'elle-même en tant que virtualité. L'errance cherche à décrire une multiplicité qui va vers une multiplicité, une multiplicité qui ajoute à elle-même sa propre différence, une différence première qui se différencie en tant que différence, si bien que de cette multiplicité initiale, virtuelle, qui ne peut être une totalité, s'actualise le *multiple*, que sont *les* êtres vivants. Les vivants sont du multiple, à savoir : une multiplicité se différenciant parce que s'actualisant. Dès lors, à la différence de Bergson, les êtres vivants ne trahiraient en rien le mouvement même de la vie, puisque ce mouvement n'est pas un élan, mais une errance vitale. Les monstres, loin d'être des exceptions, seraient les êtres vivants qui porteraient au plus haut ce mouvement de différenciation de la multiplicité.

Cette multiplicité qui n'a ni pour origine ni pour horizon une quelconque unité n'a bien sûr aucune finalité, qu'elle soit prospective ou rétrospective. L'errance vitale est chaotique en son fond et se déroule dans l'immanence d'un pur présent. Ce sont les vivants qui déploient le présent de la vie dans une durée. Mais, dans la mesure où l'écart est écart-entant-que-tel, il interdit que la vie puisse réaliser un quelconque programme. Dans cette perspective, elle est créatrice. Chez Bergson, la création relève de la réalité de la durée que la vie déploie : elle revient à être un acte pur qui la rend imprévisible. Or les êtres vivants peuvent perdre l'acte même de la vie, peuvent le faire échouer – une nouvelle fois comme un bateau (s') échoue. En s'individuant, ils portent ainsi une négativité qui n'a plus le sens positif de celle de la finitude ou limitation de l'élan vital. En effet, le négatif au cœur de l'élan vital conduit celui-ci à devoir biaiser avec la matière, à devoir s'y insinuer de manière à la détourner de sa destination et à la faire travailler dans le sens de l'imprévisible, dans le sens de la durée et non plus de l'espace, de la forcer, par douceur, à remonter la pente qu'elle descend par nature ; alors que les êtres vivants sont autant de possibilités pour que le courant



de vie s'arrête, comme fasciné par sa propre réussite, par ses propres créations. Mais n'est-ce pas un étrange paradoxe que d'assigner aux êtres vivants la responsabilité de porter à même la vie la négation de la vie, ou plutôt la négativité dans la vie ? Est-ce en tant que *vivants* que les êtres vivants ouvrent la vie à la négativité et à l'impuissance, ou en tant qu'ils sont des *êtres* ? Finalement, Bergson n'est-il pas en train de mettre au jour l'impossibilité ontologique de tenir ensemble le fait d'être et le fait d'être en vie ? Etre, pour la vie, ne pourrait consister à être comme les organismes vivants, *a fortiori* comme les choses : l'être de la vie ne peut être qu'un acte créateur<sup>1</sup>. Mais comment alors un tel acte créateur peut-il conférer aux êtres vivants un tel *être négatif* ?

L'élan vital comporte le risque d'introduire, sinon une rupture, du moins un hiatus entre la vie et les vivants – ce que cherche à éviter l'idée d'errance vitale. En effet, selon cette dernière perspective, que les vivants s'écartent de l'élan vital, qu'ils l'arrêtent même parfois, qu'ils introduisent l'erreur, n'est en rien le signe d'une infidélité à la vie, n'est en rien une *déréalisation* de la vie, mais, tout au contraire, sa plus fidèle continuation. En effet, l'écart-entant-que-tel permet d'intégrer la négativité à même la puissance de la vie. Si la vie possède une finitude intrinsèque, elle ne relève plus de la limitation, mais plutôt de sa pure indétermination, donc de sa puissance à l'impuissance, à l'infidélité, à l'erreur, à la faillibilité. Celles-ci sont les seuls moyens pour la vie de se poursuivre dans les vivants sans être infidèle à elle-même. Le monstre devient alors le plus vital de la vie, le plus vital dans la vie, puisqu'il manifeste le raté, l'erreur comme la puissance positive de la vie, comme la puissance vitale allant jusqu'à l'impuissance d'elle-même dans le monstre, mais une impuissance qui manifeste encore et tout autant une puissance vitale retrouvée. Soulignons avec insistance qu'il ne s'agit nullement d'affirmer que l'erreur, la maladie, la monstruosité sont des possibilités de la vie, mais bel et bien qu'elles sont la vie même, qu'elles sont la *subsistance*, au sein des vivants, de l'écart-entant-que-tel.

Or c'est cette subsistance même qui enracine la vie dans la valeur. Canguilhem finit l'article « Vie » sur cette question : « la valeur de la vie, la vie comme valeur ne s'enracinent-elles pas dans la connaissance de son essentielle précarité ? »<sup>2</sup> Il n'y aurait de sens dans la vie et de sens de la vie que parce qu'elle est ouverte à une précarité fondamentale. C'est le constat de cette précarité qui permet à Canguilhem de généraliser à la vie ce qu'il dit d'abord de l'organisme vivant : « l'être de l'organisme, c'est son sens »<sup>3</sup>. En quoi la précarité de la vie permet-elle de fonder l'être de la vie dans le *sens*, et non plus dans l'acte ? Si l'être de la vie

<sup>1</sup> « On pourrait dire que la vie tend à agir le plus possible, mais que chaque espèce préfère donner la plus petite somme possible d'effort. Envisagée dans ce qui est son essence même, c'est-à-dire comme une transition d'espèce à espèce, la vie est une *action* toujours grandissante. Mais chacune des espèces, à travers lesquelles la vie passe, ne vise qu'à sa commodité. Elle va à ce qui demande le moins de peine. S'absorbant dans la forme qu'elle va prendre, elle entre dans un demi-sommeil, où elle ignore à peu près tout le reste de la vie ; elle se façonne elle-même en vue de la plus facile exploitation possible de son entourage immédiat. *Ainsi l'acte par lequel la vie s'achemine à la création d'une forme nouvelle, et l'acte par lequel cette forme se dessine, sont deux mouvements différents et souvent antagonistes* », Bergson, *ibid.*, pp. 129-130, nous soulignons.

<sup>2</sup> Art « vie », *Encyclopedia universalis*, *op. cit.*, p. 532.

<sup>3</sup> *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 147.

est de n'introduire que de l'écart, de la différence, de la précarité, cela va donner lieu de la part des vivants à une *normativité*, c'est-à-dire à une *reprise* de cet écart *premier*, de cette différence *vitale* en termes de *sens* et de *valeur* – reprise qui va asseoir le vivre des vivants, le *vivant* des êtres vivants. Toutefois, vouloir fonder l'être de la vie dans l'écart-en-tant-que-tel ne peut reconduire à la subsistance d'une *substance*. Elaborer une métaphysique de la vie ne consiste pas à retrouver sous les vivants la Vie comme une substance.

Les êtres vivants, en tant qu'*êtres* vivants, reconduisent bien d'une certaine manière l'idée de substance. Mais, parce qu'elle caractérise les êtres *vivants*, elle n'est pas assez fondamentale – un comble pour une substance de n'être pas fondamentale ! Il n'y a de substance vivante, donc un *être* vivant, que parce que subsiste en lui la vie. Toute la difficulté est alors de comprendre que ce qui fait subsister la substance vivante n'est pas lui-même une substance – qui supposerait en effet qu'elle se tienne en elle-même telle qu'en elle-même. Or, l'écart-en-tant-que-tel détruit la tranquillité de la substance au sein d'elle-même, de sorte qu'il ne peut être lui-même une substance. Cela ne veut pas dire que toute substance est impossible – il y a bien des êtres vivants –, mais une telle possibilité ne peut reposer que sur une donation qui ne soit pas substantielle. *La vie n'est pas la substance du vivant*. Elle en est une propriété si l'on veut, au sens où le vivant prête à la vie sa substance d'*être* vivant : le « il y a » de la vie repose sur l'*être* de l'être vivant ; mais l'être de la vie n'est rien d'autre que le sens de la vie que l'être vivant va lui conférer, notamment l'affirmation de la vie comme valeur. Mais s'il revient à chaque être vivant d'affirmer le sens de la vie, il leur revient d'affirmer la valeur de la vie comme errance vitale, puisqu'ils portent à même eux-mêmes l'écart de la vie<sup>1</sup>. C'est dire alors l'errance de la vie quant à son propre sens et sa propre valeur et, du même coup, la donation de la vie au sens. En d'autres termes, l'écart-en-tant-que-tel ouvre la vie au sens et à la valeur, et ce qui va affirmer le sens de la vie n'est rien d'autre que cette *substance-ci* : l'être vivant.

#### 4. Vers une métaphysique de la vie ?

Le monstre comme problème nous met face à la vie comme problème métaphysique, car il brouille l'évidence d'un rapport spontané entre les vivants et la vie. Sans nul doute les vivants sont en vie ; mais, de même, nous disons bien que les étants sont. Or, c'est l'un des problèmes les plus profonds de la philosophie que de savoir de quelle manière les étants sont et comment ils sont dits être. La question ne porte plus exactement sur ce que sont les étants dans leur particularité, mais sur le fait nu qu'ils sont. Avant toutes les déterminations particulières qui vont les distinguer et les asseoir dans leur identité, il faut justifier et fonder le

---

<sup>1</sup> Ce que Canguilhem dira de la manière suivante : « Considérée du point de vue de l'évolution des espèces, la mort est la fin du sursis que la pression de la sélection accorde à des mutants momentanément plus aptes à se situer dans un certain contexte écologique. La mort dégage des voies, libère des espaces, ouvre fallacieusement l'avenir à des formes imprévues de vie pour qui la dernière heure sonnera aussi », art. « vie », *Encyclopedia universalis*, *op. cit.*, p. 532.

fait qu'ils sont des étants, qu'ils sont. Or ils ne peuvent être étants que parce qu'ils sont de l'être, ou encore que parce qu'ils participent de l'être qui les fait être précisément des étants. S'ils sont parce qu'ils appartiennent à l'être, on peut faire remonter la question à l'être lui-même : quel est-il pour ainsi faire être des étants, pour ainsi offrir le pouvoir d'être, bref quel est-il en et pour lui-même indépendamment des étants ? Qu'est donc l'être en tant qu'être dès lors que l'on s'élève au-dessus ou au-delà des particularités des étants pour ne regarder que ce qui les fait être ? Loin d'être un truisme, l'affirmation selon laquelle les étants sont dévoile la question ontologique de l'être en tant qu'être. Ne peut-on pas, de même, déceler derrière le truisme selon lequel les vivants sont en vie la question de la vie en tant que vie ?

Notre hypothèse est que cette question ne peut se dégager, ne peut être dévoilée comme la question fondamentale posée par tout vivant, que par l'intermédiaire d'un vivant particulier : le monstre. Ainsi la particularité du monstre est-elle des plus singulières en comparaison de la particularité que manifestent les autres vivants. Car si ceux-ci sont vivants en tant qu'ils affirment la vie, il n'en est pas moins vrai qu'ils affirment avant tout *leur* vie. Or, tout se passe comme si le monstre, par l'impossibilité (ou sa plus grande difficulté) d'affirmer sa vie, affirmait le fait nu de la vie. Sans nier que la vie appartienne aux vivants, sans refuser l'évidence que la vie est celle des vivants, le monstre conduit à entrevoir que les vivants appartiennent *aussi* à la vie. S'ils ont la vie, c'est donc qu'ils sont de la vie, sans pour autant être la vie. La particularité du monstre par rapport aux autres vivants est de s'élever à la question de la vie en tant que vie.

Pourtant, ce n'est pas cette question qui y est d'abord lue. La tératologie comme science comprend la question adressée par le monstre comme celle de la composition, de l'organisation et de la genèse de l'être vivant dès lors qu'elle met en évidence en lui l'enjeu du temps. La révolution tératologique, toutefois, consiste bien à accorder au monstre un pouvoir dévoilant, mais en tant qu'il s'identifie à une *expérimentation*, d'abord de la nature elle-même, ensuite des tératologues s'autorisant de ce que la nature accomplit. Le monstre devient un vivant privilégié, puisqu'il permet d'éclairer (et non, comme on pourrait le croire en voyant parfois ses formes aberrantes, d'obscurcir) comment un vivant fonctionne, c'est-à-dire quel est le sens d'être de l'organisme. Le monstre pose donc, non la question de la vie, mais celle de l'*organisme* : il dit ce qu'il en est de l'être vivant en tant qu'il est un organisme. Au final, c'est chercher à déterminer la frontière séparant le vivant de l'inerte, c'est ainsi penser le vivant, non dans la positivité même de sa vie, mais dans sa différence avec l'inerte. Avec la tératologie, nous nous accordons pour dire que le monstre accomplit peut-être l'une des plus grandes simplifications permettant de pénétrer et saisir la logique du vivant<sup>1</sup> ; mais

---

<sup>1</sup> Le regard clinique du tératologue décèle en effet dans l'organisme monstrueux une simplification de la question de l'organisation de l'organisme, dans la mesure où, loin d'être indéchiffrable, celui-ci présente un développement partiel de cette organisation : car il porte en certains de ses traits la trace d'arrêts, qui donne alors à la pensée biologique l'opportunité de tenir fixe ce qui se donne comme une formation, un processus, un devenir. E. Wolff considérera de même les monstruosité comme des témoignages d'un passé embryonnaire dont

nous nous séparons d'elle en ne pensant pas que la logique mise au jour soit essentiellement celle de l'organisme ; ce qui se dévoile, c'est une question : non plus celle de la distinction entre le vivant et le non vivant, mais celle de la manière dont l'être vivant affirme la vie, dont il dit la vie. Comment les vivants sont dits vivre, à savoir : qu'est-ce que la vie en tant que vie ? Dès lors, nous sommes en mesure de préciser exactement quelle est la particularité singulière du monstre en comparaison de celle des autres vivants : c'est qu'en permettant à la pensée philosophique de dégager la question de l'être de la vie, il n'est pas un fait parmi les autres faits, mais un fait *métaphysique*<sup>1</sup>.

Le monstre nous fait entrer dans une ontologie de la vie où il ne suffit pas de dire que les vivants sont en vie pour être quitte de la vie. Son intérêt philosophique est, en somme, de forcer la pensée à ne plus se contenter d'un usage métaphorique de la vie et à déterminer celle-ci en son essence. Or, nous avons cherché à montrer que si nous prenions au sérieux le *fait* du monstre, nous aboutissons à une détermination de la vie comme errance vitale, comme ce par quoi se fait tout écart possible. Il importe de ne faire aucun contresens sur l'expression « errance vitale ». Elle ne qualifie pas un type d'errance qui serait dit « vital » ; au contraire elle qualifie ce qu'il en est de la vie en sa vitalité : penser la vitalité de la vie, c'est postuler une errance, c'est-à-dire une pure indétermination. Par « pure », nous voulons indiquer que l'indétermination ne désigne nullement l'absence de toute détermination, mais la détermination de la vie comme indétermination. Ainsi précisée, l'idée de la vie comme errance vitale conduit à deux conséquences d'importance.

### *Vie et transcendance*

Elle interdit d'abord tout usage de la transcendance, soit que la vie renvoie à une transcendance, soit qu'elle soit elle-même transcendante. La vie ne peut renvoyer à une transcendance qui viendrait la déterminer de l'extérieur et lui donner le sens de son être en l'orientant en conséquence, puisque, en elle-même, elle échappe à toute détermination extérieure. On le comprend aisément : une vie dictée et guidée de l'extérieur, imposée à un vivant, n'est précisément pas sa vie, et n'est donc même pas une vie. Comprendre la vie comme indétermination, c'est reconnaître que seule la vie *se détermine* comme indétermination et se donne à travers une errance vitale. La vie n'étant pas ouverte à et sur une transcendance, la pensée de la vie ne peut se déployer qu'en tant que cette pensée est elle-même une activité vitale, est elle-même un déploiement de la vie – et non pas renvoyée vers une instance autre, étrangère et transcendante à la vie. La difficulté de cette nécessaire co-appartenance de la vie et de la pensée est que, tout en étant une activité vitale, la pensée ne

---

l'adulte ne porte plus trace, comme « des pièces macroscopiques d'embryologie », « La genèse des monstres », *Biologie. Encyclopédie de la Pléiade*, t. 11, 1965, p. 571.

<sup>1</sup> Il est à remarquer le parallèle de la question de la vie dévoilée par le monstre avec celle de l'être : dans les deux cas, il s'agit de saisir ce qu'il en est de la vie et de l'être en deçà de ceux-là même qui sont dits vivants ou étants. Ce parallèle induit un type de problème qui restera ici largement en suspens, mais que nous aimerions néanmoins signaler : quel rapport y a-t-il entre l'être et la vie, s'il est vrai que l'un et l'autre se saisissent en deçà de leurs concrétions ?

peut cependant être elle-même une errance, sinon au prix de sa propre disparition en tant que pensée. Une pensée qui erre est une pensée qui ne pense pas. Le problème sera bien de déterminer la pensée comme activité vitale, comme immanente à la vie, tout en s'assurant qu'elle ne reconduise pas pour autant l'errance vitale. En d'autres termes, il faudra faire en sorte de séparer l'acte de penser de l'errance vitale tout en n'introduisant aucun hiatus entre la pensée et la vie.

Pas plus que la vie n'est le signe de la présence d'une transcendance, elle ne peut être comprise elle-même comme transcendance. On pourrait en effet arguer de la présence de la pensée dans un vivant pour postuler l'idée qu'elle n'a pu être donnée que parce que la vie transcende ses manifestations, que parce que la vie ne se ramène pas aux vivants qui l'expriment. Il y aurait ainsi un écart irréductible entre l'exprimé et ceux qui expriment – une perte dans le passage de l'exprimé aux exprimants, sauf à un point précis, la pensée, où le vivant rejoindrait cela même qui le fait être. Mais postuler la vie comme errance vitale bloque toute velléité d'interprétation de la vie comme transcendance. En effet, il manquerait alors à cette transcendance un de ses attributs essentiels, la perfection, ou du moins sa perfection en rapport de ceux vis-à-vis de quoi elle est transcendance. Car errer, c'est inclure en soi l'imperfection, le négatif, le manquement, l'impuissance ; c'est, dès lors, interdire tout écart « ontologique » entre l'errance et les produits qui en émanent ; c'est, en conséquence, instaurer un strict plan d'immanence entre la vie et les vivants. Chaque vivant particulier se tient en elle et renvoie à elle comme à ce qu'il est. Aussi la vie est-elle ce qui confère une consistance à l'immanence, de sorte qu'il n'y a rien d'autre d'immanent que la vie. Se tenant toujours auprès d'elle-même dans l'errance qui la caractérise, elle se retrouve toujours en elle-même dans chaque vivant. Mais, si chaque vivant se rapporte à la vie en se tenant en elle parce qu'étant d'elle, si chaque vivant est toujours une manière pour la vie d'être elle-même, et si, par ailleurs, la vie est errance vitale, la conséquence inévitable est que chaque vivant devrait manifester et déployer, à son niveau, une errance vitale. Or, rien de tel : les vivants n'errant pas ; au contraire, ils s'efforcent de persévérer dans leur être. Comment continuer à affirmer que, tournés vers des fins qui confèrent à leur vie une cohérence, ils n'en expriment pas moins une errance vitale ? De même que l'articulation entre la pensée et la vie comme errance vitale fait problème, de même apparaît ici un possible hiatus entre la vie et les vivants, que nous pensions pourtant avoir écarté en refusant l'idée bergsonienne d'élan vital – hiatus qui est des plus fâcheux dès lors que nous définissons la vie comme ce qui donne sens à l'immanence. Drôle d'immanence en fait que celle qui reconduirait une séparation entre elle-même et les êtres supposés appartenir à son plan d'immanence. Nous verrons que ce problème est central, et nous aurons à le repréciser avant d'examiner comment nous pouvons y répondre, c'est-à-dire comment nous pouvons conserver le sens d'être de la vie *en chaque vivant* comme errance vitale<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ce problème fera l'objet du chapitre suivant.

Notons pour l'instant que ce rapport intrinsèque entre la vie et l'immanence a été souligné par Deleuze dans l'un de ses derniers textes :

On dira de la pure immanence qu'elle est UNE VIE, et rien d'autre. Elle n'est pas immanence à la vie, mais l'immanence qui n'est en rien est elle-même une vie. Une vie est l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue : elle est puissance, béatitude complètes.<sup>1</sup>

La réciprocité entre la vie et l'immanence conduit, d'une part à ce que la vie se déploie dans l'immanence, d'autre part à ce que le sens même de l'immanence soit donné par la vie : il n'y a rien d'autre que la vie par quoi l'immanence est immanence – grâce à la vie, l'immanence n'échappe pas à elle-même et d'elle-même ; la vie lui confère ainsi une absoluité, qui ne signifie rien d'autre, dans ce contexte, que la clôture de l'immanence sur elle-même, ou encore sa complétude. L'immanence est une vie pour qu'elle soit immanence (et Deleuze ajoute aussitôt deux caractéristiques de l'immanence : puissance et béatitude, à savoir des degrés d'affect, d'intensité). Toutefois, il convient de relever que Deleuze ne dit nullement que la vie est l'immanence, mais que l'immanence est *une* vie. La différence est décisive ; il fait porter l'immanence sur l'indéfini comme tel. *Une* vie : l'indéfini neutralise le mouvement par lequel nous prêtons assez spontanément la vie à un être individuel qui reconduit alors quelque chose comme une subjectivité et une objectivité. Or, Deleuze cherche à dégager un plan d'immanence qui n'est pas contenu dans un sujet ou un objet, puisque, dans la rigueur du concept, il n'est en rien. *Une* vie est justement indéterminée quant à un sujet et quant à un objet ; elle est ainsi une *singularité* qui ne renvoie à aucune individualité, qui est en deçà de toute subjectivité et de toute objectivité, qui précède toute détermination tout en étant la condition pour qu'une détermination soit possible (*une* subjectivité et *une* objectivité). Une vie ne peut donc se tenir qu'en elle-même, à même elle-même, de sorte qu'elle est le plan sur lequel et par lequel l'immanence se déploie comme immanence. L'immanence est une vie dans la mesure donc où elle n'accède à son propre sens que par la singularité d'une vie, que par l'événement qu'est une vie (autour duquel vont pouvoir se concaténer les accidents et les propriétés qui feront *la* vie d'un individu).

En maintenant dans l'immanence, à même l'immanence, *la* vie, ne prenons-nous pas le risque, dès lors, de réintroduire, sinon la transcendance en tant que telle, du moins la structure idoine pour qu'elle réapparaisse ? En effet, dire que *la* vie est immanence, et non pas que l'immanence est *une* vie, n'est-ce pas considérer la vie comme ce qui donne un plan d'immanence sans qu'elle soit elle-même ce plan ? En d'autres termes, c'est faire de la vie la condition de possibilité de l'immanence sans que pour autant elle s'identifie à l'immanence qu'elle rend possible. Aussi est-ce laisser la possibilité d'un retrait de la vie en deçà de l'immanence (qui pourrait alors valoir aussi bien comme un au-delà), de sorte que loin d'asseoir et de fonder la consistance de l'immanence, la vie serait précisément ce par quoi les vies s'échappent de l'immanence. En un mot, *la* vie ne serait en rien l'immanence de l'immanence.

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, « L'immanence : une vie... », *Philosophie*, Paris, éditions de Minuit, 1<sup>er</sup> sept. 1995, n° 47, p. 4.

Nous avons mis en évidence l'idée que la vitalité de la vie n'était rien d'autre que l'écart, que chaque production de la vie n'était au final qu'un degré d'écart de la vie même, et les monstres ne sont monstres à nos yeux que par notre oubli de la vie comme écart. Le problème est le suivant : faut-il aller jusqu'à prêter à la vie le pouvoir de sortir d'elle-même ; l'errance vitale peut-elle faire en sorte que la vie erre jusqu'à l'inerte ; peut-elle faire que la vie s'écarte à ce point d'elle-même qu'elle donne du mort ? « La vie est immanence » signifie que la vie erre dans son propre plan d'immanence. Dès lors qu'il y a errance vitale, il faut justifier que chaque production est une *vie* ; il faut pouvoir rendre compte que l'errance, en quoi consiste la vitalité, ne permet cependant pas à la vie de sortir de la vie : l'errance vitale ne donne pas du mort, même si la mort sera évidemment un fait des organismes vivants, ni du divin – le monstre n'est pas du mort, encore moins un signe d'une puissance transcendante. Cette impossibilité au cœur de la puissance de la vie ne traduit nullement son impuissance, mais bien encore sa puissance. Il n'y a de vitalité que par ce que la vie ne peut pas. En effet, cette impossibilité – qui marque donc l'immanence de la vie – assure à la puissance de la vie d'être tout ce qu'elle peut en tant que vie ; et elle peut, comme nous l'avons vu, l'impuissance avec les monstres non viables. Ceux-ci ne sont que la vie allant au bout de ce qu'elle peut, puisque pouvant l'impuissance. Le défini comme tel – LA vie – ne peut laisser place au soupçon d'une transcendance larvée ; il indique, au contraire, que tout ce que peut la vie relève de la vie : aucune vie singulière comme événement n'est l'événement d'autre chose que de la vie. Bref, en chaque vivant se dit toujours la vie ; mais ce dont elle se dit diffère : elle se dit de la différence, de l'écart, de la non coïncidence.

### ***La question du vitalisme***

L'idée d'errance vitale engage donc à tenir la vie comme immanence et à se tenir dans l'immanence de la vie. Or, ce point précis permet d'aborder la seconde conséquence d'importance : celle du vitalisme. Nous sommes vitalistes si nous entendons par là la reconnaissance d'« une exigence permanente de la vie dans le vivant, l'identité avec soi-même de la vie immanente au vivant »<sup>1</sup>. Le vitalisme n'est rien d'autre que le mouvement de saisie de la vie dans son immanence et, dès lors, le refus de la rattacher au fonctionnement de la matière. C'est très loin d'être une position « mystique », mais simplement la volonté de circonscrire le sens d'être de la vie, ou encore son essence. Cependant, garder le défini LA vie et la qualifier d'errance vitale comporte le risque de postuler une entité obscure qui ferait retomber dans un mysticisme. En effet, dès lors qu'il y a errance, la question se pose de savoir *ce qui erre, ce qu'est la vie qui erre*. Il doit bien y avoir une entité qui erre... Or, l'idée d'errance vitale, bien comprise, a pour fonction stratégique de bloquer précisément ce type de question, ou plus exactement de mettre en lumière qu'il s'agit là d'un faux problème.

---

<sup>1</sup> Canguilhem, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 86.

Il faut d'abord répéter que l'errance vitale nomme ce qu'il y a de vital dans la vie : non une entité, mais le sens d'être de la vie, ce qui fait que la vie est vie. Il n'y a donc rien de vital en deçà de l'errance ; il n'y a pas une entité substantielle qui errerait dans la mesure où l'errance interdit toute unité substantielle. La vie est pure multiplicité. Soit, répondra-t-on, pour la substance : ce n'est pas elle qui erre ; mais il doit bien y avoir *quelque chose* qui erre. Or, pour errer, encore faut-il pouvoir le faire, c'est-à-dire en avoir la force. Etant entendu que la force ne peut renvoyer à un sujet possédant la force – sujet qui introduirait à nouveau une logique substantielle, ce qui a été écarté –, il ne reste plus que la force elle-même pour être le sujet de l'errance. Une force errerait, si bien que qualifier la vie d'errance vitale serait retomber dans le vitalisme classique qui assignait comme cause aux phénomènes vitaux une force, ou un principe vital. Nous ne sommes pas vitalistes, car nous ne faisons la présupposition d'aucune force. Ce serait, en effet, pécher par trop de modestie, comme le reconnaît Canguilhem, dans la mesure où le postulat d'une force vitale découle de l'acceptation implicite d'un territoire physico-chimique à l'intérieur de laquelle cette force se coule en délimitant « des enclaves d'indétermination, des zones de dissidence, des foyers d'hérésie »<sup>1</sup>. De deux choses l'une : ou bien l'on considère la matière et ses lois comme seuls principes d'explication, et l'on cherche alors à ramener le vivant sous la législation des lois de la matière (les physiciens sont alors logiques « poussant à bout l'expansion de la logique ou la logique de l'expansion »<sup>2</sup>), ou bien l'on tient l'originalité de la vie comme irréductible à la matière, mais il faut alors « “comprendre” la matière dans la vie et la science de la matière, qui est la science tout court, dans l'activité du vivant »<sup>3</sup>, et non chercher à faire une sorte de mixte, où l'on fixe les légitimités des pouvoirs de la matière et de la vie. Le vitaliste, voulant porter haut les protestations de la vie face à la matière et à son fonctionnement qu'il pense mécanique, considère la vie comme une conquête sur la matière. Mais, ce faisant, il ne s'aperçoit pas qu'il traite les vivants comme de simples effets de tolérance octroyée par la matière. Si donc nous acceptons de prendre provisoirement en charge la question de savoir ce qui erre, il ne peut s'agir d'une force. Nous répondrions alors volontiers que ce qui erre, c'est une *puissance*.

Mais cette réponse n'est-elle pas, en quelque sorte, pire que la précédente ? La notion de puissance a pu apparaître comme une cause occulte. Elle renverrait elle aussi à d'obscures entités. Pourtant, rien de flou et de mystérieux dans ce concept. La force est nécessairement relative, car elle nécessite la présence d'une résistance contre laquelle elle trouve à se déployer et grâce à laquelle elle peut se représenter comme force<sup>4</sup>. Or, lorsqu'on observe des vivants, ne faisons-nous pas le constat d'une nécessaire relation à l'extérieur pour qu'ils puissent précisément vivre ? Si les vivants sont vivants, c'est par une capacité à se maintenir

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>4</sup> Cf. chapitre VII, *supra* p.305.



ouverts à et sur un monde, bref c'est par leur capacité à exprimer une vie transitive. Il s'agit de se demander désormais quelle est au juste la nature de cette capacité. Si nous la ramenons à l'exercice d'une force, la conséquence fâcheuse est de revenir à une compréhension de la vie comme simple survie, et de considérer la présence des vivants comme une simple tolérance, dans la mesure où la force ne peut que rencontrer une résistance. Si maintenant nous rabattons cette ouverture des vivants sur une capacité, cette dernière a le désavantage d'impliquer la possibilité de n'être pas toujours employée sans pour autant disparaître en tant que capacité. Elle se tient comme en réserve de sa propre actualisation, bref elle est, non une puissance, mais en puissance. Or les vivants sont condamnés à l'ouvert ; ils ne peuvent tenir en réserve une telle capacité sans se nier en tant que vivants. La vie des vivants doit donc passer par une affirmation sans cesse actuelle d'elle-même dans l'ouverture à un monde extérieur. La puissance est ainsi un principe énergétique, non du maintien d'une identité individuelle, mais d'abord d'un ouvert par quoi la création vitale peut se manifester. Cependant, cette création n'est en rien commandée par une quelconque fin ni une quelconque valeur ; elle est absolument indifférente ; ce sont les vivants qui lui conféreront une valeur dès lors que l'extériorité se donnera comme un milieu et aura sens de milieu. C'est pourquoi il n'y a ici puissance que parce qu'elle est errante, nomade, disparate – autrement dit : c'est l'errance qui donne sens d'être à la puissance de la vie. Aussi, lorsque nous disons que ce qui erre est la puissance, nous disons une tautologie du genre : la puissance est la puissance.

Mais si telle est la puissance de la vie, alors nous rencontrons à nouveau deux problèmes cruciaux, que nous avons déjà entraperçus. Premier problème : si la vie est puissance errante, nomade, disparate, il n'est pas anodin – et il n'y a pas à le déplorer – que le concept de vie ait été si peu défini<sup>1</sup>. C'est peut-être justement parce qu'on a voulu la définir comme un concept, qui a pour fonction d'enserrer une identité et rendre possible une représentation. Si la définition renvoie, soit à un élément substantiel, soit à un élément identifiant, alors la vie est proprement indéfinissable. La question de la définition de la vie – à laquelle reconduit en dernier ressort celle sur l'entité qui errerait – n'est peut-être pas la question si l'on veut rester au plus près de ce qu'elle est. Il n'empêche que cela ne veut pas dire qu'il faille abandonner l'ambition de la penser. Mais, dès lors, la réflexion sur la vie engage sans doute une refonte de ce qu'est penser. Ce problème sera abordé en conclusion de ce travail.

Le second problème est autrement plus grave, car il atteint la légitimité de la démarche. Si le sens de la vie est d'être errance vitale, alors nous ne comprenons pas très bien en quoi cette vie ainsi définie peut être la vie *des vivants*. D'une part, en effet, il est difficile de refuser le constat que les vivants tendent à la répétition de la forme : le semblable engendre le semblable ; et cette habitude à voir un tel engendrement<sup>2</sup> ne nous renseigne pas seulement

<sup>1</sup> Comme le souligne, par exemple, Giorgio Agamben dans *L'Oouvert. De l'homme à l'animal*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2006, début chap. 4, p. 26.

<sup>2</sup> Cf. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 171.

sur le regard particulier que nous portons sur la vie – regard orienté et comme coulé dans notre besoin d’agir –, mais aussi et surtout sur l’habitude des vivants eux-mêmes à engendrer le semblable. Comment soutenir alors avec sérieux qu’ils donnent pour ainsi dire corps à l’errance vitale ? D’autre part, comme êtres organisés s’affrontant aux épreuves du besoin, les êtres vivants cherchent à découper un milieu dans lequel ils vont pouvoir y puiser les ressources comblant leurs besoins et donc se maintenir dans leur organisation. Avec Canguilhem, nous avons décrit cette activité sous le concept de normativité. Les vivants instaurent des normes par lesquelles ils affirment la vitalité de leur vie – qui est, autrement décrit, l’optimalité de leur organisation. Mais ce faisant, ils mettent nécessairement en œuvre une finalité ; en effet, ils ne vivent qu’en conférant un sens et une valeur à leurs actions et au milieu, de sorte qu’ils n’ont eux-mêmes un sens qu’à l’aune d’une fin qu’ils ne cessent de définir et de viser. Ne vivent-ils pas précisément parce qu’ils s’arrachent à l’errance vitale et à sa multiplicité chaotique ? Comment soutenir encore une fois avec sérieux que l’écart-en-tant-que-tel ouvre la vie au sens, alors que les vivants, par la stabilité qu’ils introduisent, permettent justement au sens d’advenir ? Comment penser que l’être de la vie est le sens, si par ailleurs nous rattachons son être à l’écart-en-tant-que-tel, à la pure indétermination ? N’est-ce pas, au contraire, la nécessité de la finalité en terme de réussite qui offre la vie au sens, plutôt que l’errance vitale qui serait le règne du non-sens ? En subsistant dans les vivants, la vie perdrait son sens d’errance vitale puisqu’elle entrerait dans la finalité, si bien qu’on arriverait à cette contradiction, où en se livrant à l’être des êtres vivants, elle perdrait son être ; où être, pour elle, serait non être et où les vivants, pour être la vie (c’est-à-dire errance), ne devraient alors pas vivre. Toutefois, le fait est là : la vie, en dehors des êtres vivants, est un néant ! Le problème est donc le suivant : si, avec les monstres, nous descendons en quelque sorte à la vie comme errance vitale, comment remonter, toujours avec les monstres, de l’errance vitale aux vivants, à tous les autres vivants ? C’est ce problème qu’il nous faut désormais affronter.

## CHAPITRE VIII

### MONSTRE : NOM D'UN DEVENIR

Si la vie est errance vitale, les êtres vivants en eux-mêmes et pour eux-mêmes ne mènent pas une vie errante. On peut donc nous reprocher d'appréhender la vie à partir d'un vivant des plus singuliers puisqu'il se signale à la conscience vivante comme monstre. En quoi la vie des monstres est-elle la vie des vivants ? Qu'est-ce qui nous autorise à tirer du monstre le sens d'être de la vie ? Pour le dire clairement, nous nous autorisons précisément des Geoffroy Saint-Hilaire, mais pour en dégager une toute autre leçon qu'eux. Leur intuition fut de se tourner vers les monstres pour leur demander ce qu'il en est de l'ordre de la nature. Il s'agissait de ne pas laisser le monstre à son apparent désordre en le rattachant à l'ordre de la nature ; il devient alors un des éléments majeurs de sa démonstration. Le but d'E. Geoffroy Saint-Hilaire est de révéler une univocité de l'ordre naturel : il se dit de la même manière en chaque être vivant<sup>1</sup>. De même, nous inclinons à défendre une univocité, non de l'ordre de la nature, mais de la vie, en refusant de construire un concept spécifique de la vie pour les monstres, ce qui conduirait à la redoutable difficulté d'un dualisme entre la vie manifestée par les vivants et la vie manifestée par les monstres – dualisme qui aurait à rendre compte de la spécificité des deux types de vie et à justifier qu'il s'agit toujours dans les deux cas de vie. Mais si nous refusons ce dualisme, pourquoi se tourner vers la vie des monstres plutôt que vers la vie des vivants pour dévoiler le sens de la vie ?

---

<sup>1</sup> Deleuze fera d'E. Geoffroy Saint-Hilaire une des figures qui a su déceler un seul plan d'immanence où entrent en composition – en agencement – les éléments abstraits de composition : « Plan fixe de la vie, où tout bouge, retarde ou se précipite. Un seul Animal abstrait pour tous les agencements qui l'effectuent. Un seul et même plan de consistance ou de composition pour le céphalopode et le vertébré, puisqu'il suffirait au vertébré de se ployer assez vite en deux pour souder les éléments des moitiés de son dos, rapprocher son bassin de sa nuque, et rassembler ses membres à l'une des extrémités du corps, devenant ainsi Poulpe ou Seiche », Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980, p. 312. Nous reviendrons sur l'interprétation deleuzienne de Geoffroy Saint-Hilaire.

Dire du monstre qu'il est un vivant de valeur négative n'est donc pas dire que la vie, avec lui, échoue. Toutefois, entre la démarche des Geoffroy Saint-Hilaire et la nôtre subsiste une différence de taille : l'intuition première n'est pas, pour ainsi dire, tournée dans la même direction, ce qui aboutit à ne pas dégager les mêmes problèmes. Pour eux, l'ordre des vivants a à se retrouver dans l'ordre des monstres, si bien que le problème est de savoir comment il est possible de *reconnaître* un monstre dès lors qu'il suit l'ordre de la nature : qu'est-ce qui finalement détermine l'élection d'un vivant au rang de monstre ? Est-ce sa forme phénoménale, de sorte qu'il se ramène à une simple affaire de perception ? Le problème du monstre, dans notre optique, n'est pas tant celui de l'ordre que celui du sens d'être de la vie dès lors que les vivants introduisent précisément la dimension du sens et de la valeur de la vie. La problématique se renverse : c'est au monstre de nous enseigner ce qu'il en est de la vie en tout vivant ; tout le problème est de savoir comment *reconnaître* les vivants normaux, comment saisir leurs caractéristiques à partir d'un sens de la vie délivré par les monstres : l'errance vitale. Finalement, notre position conserve de l'approche classique des monstres l'un de ses traits principaux : ils font voir. De même que la Cité platonicienne fait voir en grandes lettres les rapports de justice qui se jouent dans l'âme, de même les monstres grossissent ce qui fait la vie et ce que fait la vie en chaque vivant. S'il est de valeur négative aux yeux d'une conscience vivante, c'est sans doute dû à cet effet grossissant. Une caricature est souvent mal prise par celui qui en est le sujet, car, tout en la jugeant non imitative par l'accentuation des traits caractéristiques, il n'en perçoit pas moins, sous cette dissemblance, une certaine ressemblance. Voilà donc la question : non pas celle de reconnaître que le monstre est un vivant, mais celle de savoir comment les vivants ont à se reconnaître en tant que vivants dans les monstres.

### 1. L'obstacle Bergson

Or, rien n'est moins évident que ce dernier point. En effet, on pourrait de prime abord s'interroger sur la pertinence épistémologique du monstre quant à son pouvoir de nous enseigner l'ordre et la vérité sur le mouvement engendrant le semblable à partir du semblable, lui qui semble manquer un tel mouvement. Comment les vivants pourraient-ils nous dévoiler l'errance vitale à partir de la leçon que nous offrent les monstres, eux qui trahissent le mouvement même des vivants d'engendrer leurs semblables ? Le problème est le suivant : que les monstres nous dévoilent l'errance vitale, c'est une chose ; mais qu'ils nous dévoilent tout autant les vivants comme manifestant aussi une telle errance, c'en est une autre. A moins, bien sûr, d'élargir l'idée même de monstre à l'ensemble des vivants et affirmer, comme le fera Diderot<sup>1</sup>, que tout individu vivant est d'une certaine façon un monstre, ce qui va poser un

---

<sup>1</sup> Notamment et principalement dans *Le rêve de d'Alembert* dans *Œuvres*, I, Paris, Bouquins, 1994.

autre problème que nous verrons ultérieurement<sup>1</sup>. Soit : admettons que les monstres nous dévoilent quelque chose des vivants. Le risque n'est-il pas, dès lors, de reconduire cela même que nous voulons éviter, à savoir le hiatus entre la vie et les vivants ? Loin de nous dévoiler *la* vie au sein même des vivants, ils nous dévoileraient *leur propre* vie. C'est-à-dire : une vie qui se tient en deçà de ce que peut la vie, une vie qui n'actualise pas la vie dans toute son effectivité, une vie qui manque, dans sa réalisation, la vie même, de sorte que les vivants, dévoilés par les monstres, mettraient en lumière bien plutôt le *retrait* de la vie en eux, et, dans un vocabulaire bergsonien, son arrêt. Car, après tout, le monstre, dans bien des cas individuels, est plutôt un échec. Dès lors, s'il dévoile quelque chose des vivants, n'est-ce pas, sous la réussite de l'adaptation, l'échec de leur part à être la vie ? Loin d'instaurer la puissance de la vie à même l'impuissance, il ne serait la marque que de l'impuissance où peuvent tomber les vivants à porter la vie à sa valeur la plus grande.

Alors même que Bergson tait le cas des monstres dans *L'évolution créatrice*<sup>2</sup>, c'est pourtant la place et la fonction qu'il leur assigne. On pourrait avancer, en fait, que le monstre est bien présent dans l'ouvrage, souterrainement, dans la mesure où il ne serait qu'un cas particulier de l'idée de désordre. On sait qu'aux yeux de Bergson l'idée de désordre est une pseudo-idée dans la mesure où rien de réel ne correspond à cette idée. En effet, « il n'y a de réel que l'ordre »<sup>3</sup>, que celui-ci soit du vital et présente « le progrès sous forme de tension, [de] création continue, [d'] activité libre », ou qu'il soit celui d' « un rapport de détermination nécessaire entre des causes et des effets »<sup>4</sup>. Et s'il y a de l'ordre dans le réel, c'est bien parce que l'esprit s'y retrouve, qu'il soit plutôt intuition avec le premier type d'ordre, qu'il soit plutôt intelligence avec le second. Le désordre ne dit rien de réel, il dit seulement une attente déçue : l'absence de l'ordre auquel on s'attendait, mais non l'absence de *tout* ordre. Par l'idée de désordre, je n'exprime que mon désintérêt pour l'ordre présent et manifeste mon intérêt pour l'autre ordre, qui n'est pas. Que s'agit-il de penser au juste quand nous pensons au monstre ? Il s'agit de penser un *désordre*, c'est-à-dire un être dont l'ordre n'est pas celui auquel on s'attendait, un être qui déçoit notre attente, parce qu'il n'était pas attendu comme il est. A ce titre, I. Geoffroy Saint-Hilaire accomplit une chose remarquable : il dissout un faux problème en affirmant que le monstre est de l'ordre, et non du désordre<sup>5</sup> ; et il comprend parfaitement que le jugement énonçant le désordre renvoie, comme à son motif premier, à une

<sup>1</sup> En effet, si tous les vivants, *d'une certaine façon* – reste, bien sûr, à déterminer de quelle façon –, sont de l'ordre du monstre, comment se fait-il alors que certains vont se distinguer de tous les autres au point de les nommer – eux, et eux seuls – des « monstres ». Ce problème sera l'un de ceux que Diderot affronte : cf. *infra* p.424.

<sup>2</sup> Il y a une seule occurrence du terme dans l'ouvrage, au chapitre I, au moment où Bergson rapporte la raison qui a conduit Darwin à rejeter l'idée de variation brusque : « mais ces “sports”, comme il les appelait, ne donnaient, selon lui, que des monstruosité incapables de se perpétuer, et c'est par une accumulation de variations insensibles qu'il rendait compte de la genèse des espèces », *op. cit.*, p. 63.

<sup>3</sup> *L'évolution créatrice, op. cit.*, p. 274.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>5</sup> « Il n'existe pas de formations organiques qui ne soient soumises à des lois ; et le mot *désordre*, pris dans son acception véritable, ne saurait être appliqué à aucune des productions de la nature », *Traité de tératologie*, I, *op. cit.*, p. 36.

déception et, ou, à un effroi. Tout le problème est alors de savoir à quel ordre correspond le monstre.

Ce à quoi l'expérience pratique nous habitue, c'est à un ordre vital où les vivants « répètent à *peu près* des formes et des faits déjà connus »<sup>1</sup>, bref c'est à un ordre vital qui est semblable à l'ordre physique, au point que les lois de la nature et les genres de la vie accomplissent la même fonction : permettre à la pensée de généraliser. C'est donc l'intelligence qui est déçue par le monstre. On pourrait dès lors envisager qu'il montre un ordre vital de création auquel l'intelligence n'est pas intéressée, ne pouvant pas, à partir de lui, généraliser pour aboutir à des lois et des genres. Mais il ne montre rien de tel. La tératologie va chercher à voir dans le monstre que l'ordre physique y est toujours opérant ; et Bergson convient que l'analyse physico-chimique est adéquate pour découvrir les éléments qui causent les faits de destruction organique<sup>2</sup>. Les monstres ne peuvent donc apparaître qu'aux yeux de l'intelligence : elle attend un ordre qui permet la répétition et la généralisation, et elle voit surgir un être qui paraît décevoir cette attente. Mais loin que le monstre fasse abandonner l'intelligence au profit de l'intuition et de l'ordre vital, il la convoque et l'appelle : en effet, elle le maintient dans l'ordre physique en y cherchant les causes de sa disharmonie. Ce n'est donc pas parce qu'il contrevient à l'ordre physique qu'il apparaît comme un monstre, puisque l'intelligence l'y ramène. Dans une perspective bergsonienne, le mystère est celui-ci : comment se fait-il au juste qu'il y a précisément des monstres *aux yeux de l'intelligence* ?<sup>3</sup>

Le monstre est ce qui arrête le mouvement d'engendrement du semblable par le semblable. Or, si l'on considère que la forme se répète parce qu'elle réussit, parce qu'elle permet au vivant d'occuper une niche écologique au détriment d'autres formes possibles pour ce vivant, le monstre est donc une forme vivante qui, pour ne pas se répéter, échoue. Il ne répond pas à sa fin ; bref il est inadapté. Au sein de l'ordre physique ou mécanique que l'intelligence projette sur la vie, elle perçoit parfois des êtres qui sont inadaptés. Il faut donc comprendre que le monstre désigne moins l'attente déçue d'un ordre physique au sein de la vie, que, *dans cet ordre même*, l'attente déçue de l'adaptation. Si le concept d'adaptation reste ambigu, en ce que l'intelligence use subrepticement de deux sens tout différents – l'un renvoyant à une adaptation passive, où il s'agit pour la forme vivante de s'insérer mécaniquement dans une matière déjà là qui dessinerait comme en creux la forme vivante qui lui est adaptée ; l'autre renvoyant à une adaptation active, où la forme vivante ne répète pas, mais réplique à la matière, comme si elle déployait une activité intelligente s'efforçant de

<sup>1</sup> *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 225.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 227.

<sup>3</sup> Nous revenons ainsi au problème posé à I. Geoffroy Saint-Hilaire : comment la raison scientifique peut-elle se donner préalablement un monstre à partir duquel elle va pouvoir définir ses caractères ? Comment I. Geoffroy Saint-Hilaire reconnaît-il un monstre préalablement à toute définition scientifique du monstre, puisque ce n'est qu'à partir de cette reconnaissance que le travail scientifique de définition va pouvoir être entamé ? Bref, comment la tératologie se donne-t-elle son objet ? La reconnaissance du monstre est donc un problème pour l'intelligence.

résoudre un problème<sup>1</sup> –, dans les deux cas, toutefois, nous ne sortons pas du point de vue de l'intelligence, puisque l'un et l'autre sens mettent en jeu, pour le premier le mécanisme, pour le second le finalisme, qui ne peuvent permettre de saisir ce qu'est la vie en son mouvement même. Celui-ci n'est pas un mouvement visant l'adaptation, mais un mouvement créateur. Aussi le monstre représente-t-il finalement une double impasse – épistémologique et métaphysique.

Impasse épistémologique, si l'on demande, comme le font les tératologues, à ce que les monstres nous fassent pénétrer dans la vie en son être même, puisqu'ils ne sont monstres que pour et par l'intelligence. Or, celle-ci n'est rien d'autre que la faculté de fabriquer des instruments inorganisés<sup>2</sup>, qui exige qu'elle conçoive la matière comme décomposable et recomposable à volonté<sup>3</sup>. L'intelligence est donc à l'aise dans la matière, à travers laquelle elle va abstraire un espace homogène, vide, infini et infiniment divisible. En se tournant vers les vivants, l'intelligence va donc, selon sa logique propre, déceler en eux des instruments, des organes, et chercher à recomposer l'organisé à partir de l'inorganisé – d'où sa surprise lorsqu'elle tombe sur des monstres qui contreviennent à la logique de l'utilité et de l'adaptation. Mais cette logique de l'intelligence est la vie même de l'intelligence :

Elle est la vie regardant au-dehors, s'extériorisant par rapport à elle-même, adoptant en principe, pour les diriger en fait, les démarches de la nature inorganisée. De là son étonnement quand elle se tourne vers le vivant et se trouve en face de l'organisation. Quoi qu'elle fasse alors, elle résout l'organisé en inorganisé.<sup>4</sup>

Le mouvement créateur de la vie aboutit à un vivant dont la faculté est de regarder la vie comme si elle n'était pas la vie. Si les scientifiques se tournent vers l'intelligence pour avoir une prise sur les vivants, pour agir sur eux et en eux, ils ont raison de le faire<sup>5</sup> ; mais s'ils se tournent vers l'intelligence pour *connaître* la vie, pour la *voir* et la *pénétrer* en son essence même, pour *spéculer*, ils ne pourront saisir de la vie que ce qui se rapporte à la matière, que ce qui touche à la matière de la vie, mais jamais ils n'auront affaire à la vie en elle-même.

Cependant, si le monstre est une impasse épistémologique, il est aussi une impasse métaphysique ; et la première n'est qu'une conséquence de la seconde. En effet, nous dit Bergson, « la vie, en évoluant, se distrait souvent d'elle-même, hypnotisée sur la forme qu'elle vient de produire »<sup>6</sup>, d'autant plus hypnotisée si cette forme justement réussit. C'est pourquoi les organismes vivants, en leur individualité, ne visent que leur perpétuation ouvrant la lignée à une espèce. Aussi « chaque espèce se comporte comme si le mouvement général de la vie s'arrêtait à elle au lieu de la traverser. Elle ne pense qu'à elle, elle ne vit que pour

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 141.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 157.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>5</sup> « Maintenant, quand l'intelligence aborde l'étude de la vie, nécessairement elle traite le vivant comme l'inerte appliquant à ce nouvel objet les mêmes formes, transportant dans ce nouveau domaine les mêmes habitudes qui lui ont si bien réussi dans l'ancien. Et elle a raison de le faire, car à cette condition seulement le vivant offrira à notre action la même prise que la matière inerte. », *ibid.*, p. 197.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 105.

elle »<sup>1</sup>. De là les luttes entre les espèces vivantes, mais, surtout, de là aussi le retournement métaphysique de la réussite des espèces en un échec de la vie à poursuivre l'élan vital sur tous les points, dans toutes les voies que cet élan vital lui-même a ouverts. Il y a des vivants qui sont une impasse pour la vie, mais qui masquent une telle impasse sous le couvert d'une réussite adaptative. Le monstre, en présentant une forme qui a échoué du point de vue de l'adaptation, dévoile finalement ce que tout vivant, selon Bergson, est potentiellement pour la vie : une impasse vitale. Il y a ainsi une véritable contradiction à vouloir dégager la nature du mouvement de la vie à partir du monstre, dès lors que celui-ci en montre, au contraire, son arrêt le plus flagrant. Il y a, par conséquent, bien une leçon que le monstre permet de dégager de *tout vivant en général* : le hiatus virtuel entre le mouvement de la vie et les formes vivantes individuées que ce même mouvement porte à l'existence.

Rien de moins évident, donc, que de *voir* dans le monstre ce qui rattache *tout vivant en général* à la vie même. Quand bien même nous concevons son mouvement comme errance vitale et non plus comme élan vital, le problème est de comprendre en quoi la répétition du même, dans l'ordre vital, est la reconduction, à un autre niveau, celui des organismes vivants individuels, de l'errance vitale. Comment celle-ci peut-elle donner, phénoménologiquement si l'on peut dire, l'engendrement du semblable par le semblable sans se contredire ? Ce que nous pourrions appeler le problème Bergson est celui de l'articulation entre la vie et les vivants. Alors que Bergson verrait dans le monstre un des « lieux » où se marque de la manière la plus visible l'écart entre la vie et les vivants, nous pensons, à l'inverse, qu'il en est la plus déterminante *médiation*. Mais pour ce faire, il importe d'opérer une triple conversion – voire une triple transvaluation. Premièrement, il ne faut pas considérer que le monstre, comme vivant de valeur négative, soit justement une *négation*. Le monstre n'est pas un vivant négatif ; il est un vivant de la *limite*, vivant *à la limite*. Deuxièmement, de ce qu'il se situe à et sur la limite, il faut se dégager de tout paradigme de la profondeur. Le monstre ne montre pas la profondeur : celle de l'organisme, celle de la vie, comme si organisme et vie renvoyaient à une obscurité, à une intériorité qui ne se laisserait voir que dans de rares concours de circonstances. Le monstre, au contraire, renvoie à la *surface*, est un être *superficiel*, de *superficie*<sup>2</sup>. Troisièmement enfin, il convient de se défaire de la notion d'accident : le monstre n'est pas un être accidentel ; il est un *événement*, il fait événement. C'est en tirant les conséquences de ces trois renversements que nous pensons montrer que la vie de n'importe quel vivant participe pleinement et absolument de ce que le monstre fait voir<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>2</sup> Nous cherchons à tirer toutes les conséquences philosophiques d'une des caractéristiques de la définition de la monstruosité par I. Geoffroy Saint-Hilaire, à savoir qu'elle a nécessairement des répercussions sur la forme extérieure du corps.

<sup>3</sup> Ce triple renversement, comme on peut le constater, fait appel à des concepts travaillés par la philosophie de Deleuze. Ce faisant, nous ne cherchons pas à livrer une interprétation de sa philosophie ; mais nous nous servons de certains de ses concepts comme autant d'outils pertinents pour avancer dans le problème qui est le nôtre.



## 2. Le monstre et la limite

### *La mise entre parenthèse de l'adaptation*

Valeur négative, le monstre l'est par la dépréciation de sa forme portée par le vivant adapté. Jugé dans un milieu, ses incapacités et ses impuissances que l'on déduit de son organisation le font apparaître négativement, voire comme valeur repoussoir. Parce que la relation au milieu permet à l'être vivant de déployer ses propres normes et ses propres puissances, par quoi il est dit vivre, le monstre représente la contre-valeur vitale s'il est véritablement moins ou pas adapté. Or rien ne nous dit, dès lors qu'il est viable et franchit l'obstacle de la reproduction, qu'il n'est pas la réussite de demain et qu'il n'est pas jugé comme valeur négative par une forme vivante en fait dépassée<sup>1</sup>. Son inadaptation au milieu est de fait, non de droit. Il possède, même lorsqu'il est non viable, comme le monstre omphalosite, une potentialité *a minima* de résolution des contradictions. Plutôt que l'enfermer dans la négation d'un échec, il est plus judicieux de le comprendre comme un vivant *déphasé*. Son déphasage se marque par le fait que le milieu n'est pas son milieu. Le déphasage n'est pas ici assimilable à un décalage. Décaler est le résultat d'un processus, non le processus lui-même ; un vivant décalé n'est pas un vivant pour qui le milieu fait problème ; c'est un vivant qui trouve au contraire dans le milieu l'occasion de vivre comme *à côté*, qui saisit l'opportunité offerte par le milieu pour développer un comportement inattendu, un comportement *décalé*. Le monstre n'est pas décalé, mais bien plutôt déphasé, dans la mesure où il déploie un devenir par lequel il se décentre du milieu ; il est comme dépossédé de la possibilité d'accorder son propre devenir à celui de l'extériorité qu'il rencontre. Le déphasage est donc l'écart entre ces deux devenirs, où l'un finalement – celui du vivant monstrueux – se déporte de la logique de faire centre en se décentrant ; en reprenant le vocabulaire de Simondon, nous pouvons dire que le monstre est un vivant possédant une « unité transductive » par excellence au sens où, par lui, la vie « peut se déphaser par rapport à [elle]-même, se déborder [elle]-même de part et d'autre de son centre »<sup>2</sup>.

Toutefois, rien n'interdit qu'en ce déphasage la vie ne résolve pas un problème qu'elle rencontre, et que le devenir du vivant monstrueux ne soit pas d'instituer un nouveau centre à partir duquel rayonne un autre milieu. Le déphasage peut n'être que temporaire et marquer la période intermédiaire où d'autres devenirs sont sur le point de s'accorder. Il traduit ainsi tout un dynamisme de la vie qui fait de l'adaptation un constat *a posteriori*. Le monstre est de valeur négative par un jugement *a posteriori* portant sur l'adaptation. Mais nous ne pouvons pas dire qu'il l'est *a priori*. Est-ce introduire une approche pragmatique de la vie ? Sont

---

<sup>1</sup> Le jugement de valeur vital est un jugement, non relatif, mais toujours relativisé, comme ne manque jamais de le rappeler Canguilhem : *Normal et pathologique*, *op. cit.*, p. 91 ; *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 160 notamment. Par ailleurs, l'idée de monstre prometteur, par-delà les critiques scientifiques légitimes qu'on a pu lui adresser, a le mérite de mettre en avant l'idée que la forme monstrueuse peut être une forme qui a pris rendez-vous avec l'avenir.

<sup>2</sup> *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 31.

monstrueuses les formes vivantes qui ne marchent pas ? La présence du monstre permet, au contraire, d'envisager de sortir de la question de l'adaptation. Celle-ci n'est qu'un trait secondaire de la vie, qui apparaît *après* que la vie a imprimé un mouvement de déphasage, de décentrage. On pourrait ainsi déceler deux tendances : une tendance centripète, qui serait le propre des vivants eux-mêmes, installés dans un milieu, veillant à toujours faire centre ; et une tendance centrifuge vers la multiplicité, vers la dérive, qui conduit les vivants à sortir d'eux-mêmes, à se déborder de part en part, à se déporter, quitte à donner d'eux-mêmes une forme étrangère, désarçonnante, repoussoir dans la figure du monstre. L'importance méthodologique du monstre est mise en pleine lumière : il est ce vivant permettant de suspendre, de mettre entre parenthèses la question de l'adaptation. Qu'est-ce que la vie dès lors qu'on fait l'*époché* de l'adaptation ? Le monstre est ce vivant qui offre l'insigne avantage de mettre au jour la vie lorsqu'elle n'est pour ainsi dire plus recouverte par l'exigence adaptative – exigence qui conduit le vivant à engendrer son semblable. Autrement dit, il n'est toujours pas question de partir de la vie, comme si elle se tenait quelque part *en dehors* des vivants. La vie que nous voulons décrire et saisir est bien la vie *des vivants* ; pourtant il n'est pas non plus question de partir de la vie déployée par les conditions d'existence des vivants, qui la ramènent à être une vie menacée, une vie *réactive*, une vie qui cherche à se conserver. Pourtant, quoi de plus menacée, de plus fragile, de plus précaire qu'une vie de monstre ? Bref, quoi de plus négatif ? Toutefois, le monstre est ce vivant qui laisse entrevoir que la vie, dans les vivants, est mue par autre chose que la conservation ; sa possibilité ouvre le droit à une recherche eidétique sur la vie en tant que telle.

Le monstre se signale par sa valeur négative, car il possède une vie fragile, faible, impuissante, selon le critère de l'adaptation ; mais il est tout autant la vie qui s'affirme à un plan où toute finalité adaptative est niée, où la fragilité, la faiblesse, l'impuissance n'ont plus aucun sens, puisque la vie n'est rien d'autre que la pure affirmation d'elle-même, à savoir la pure affirmation de son errance vitale. On se tient ici à un plan, ou dans un champ, où la valeur et le sens n'ont pas encore droit de cité, puisque la vie est pure indifférence à elle-même. Les écarts se produisent au sein de la vie immanente à elle-même – comment même parler d'écart dans ces conditions ? Dans l'immanence de la vie, l'écart n'est plus écart par rapport à quelque chose d'extérieur à la vie, il est écart de la vie avec elle-même, il est donc écart *en lui-même*, ou encore, osons le mot : *en soi*, c'est-à-dire : écart-en-tant-que-tel. Pure indifférence en elle-même et à elle-même, cela signifie que la vie s'affirme sans jamais se viser comme valeur ; cela veut donc dire qu'elle laisse advenir à elle-même toutes les différences comme différences. Mais dans la nuit, toutes les vaches sont-elles noires ? La difficulté est alors d'articuler la vie comme indifférence avec le plan des vivants qui produisent de la valeur, de la norme, ou plutôt qui appréhendent les différences que produit la vie en termes de valeur et de sens. Si rien n'est bon ni mauvais pour la vie, il y a du bon et du mauvais pour les vivants – et, en l'occurrence, la forme monstrueuse représente du mauvais. Le sens et la valeur ne surgissent que dès l'instant où la vie se confronte à son extérieur, c'est-

à-dire dès l'instant où les vivants portent la vie à l'altérité. C'est parce que la vie est leur vie qu'elle a une valeur aux yeux des vivants ; mais ce n'est nullement en ce que les vivants sont des produits de la vie qu'ils ont de la valeur. La normativité dégagée par Canguilhem suppose donc une indifférence vitale pré-individuelle, en deçà des individus vivants ; cela ne veut pas dire qu'il y aurait la subsistance d'une vie en dehors des vivants qui la manifestent ; mais il y a en tout vivant une vie qui n'est pas leur vie, une vie en eux étrangère à ce qu'ils sont en tant que vivants individuels avec leurs propres visées, une vie anonyme, et par conséquent singulière : pas leur vie, mais justement *une* vie. Cette vie-là n'a proprement pas de sens, car elle est en deçà des conditions où du sens peut apparaître : dans la relation avec un milieu extérieur<sup>1</sup>. Elle est un non-sens, si l'on entend par là qu'elle est sans sens. Cette vie anonyme en chaque vivant, c'est l'errance vitale, ou encore l'écart-en-tant-que-tel. Mais nous retombons sur le même problème, que nous rencontrons par des biais différents : celui du hiatus possible entre le sens de la vie et la vie des vivants. Comment du sens peut-il apparaître à partir d'une vie anonyme, indifférente au sens des différences qu'elle produit ? Comment pouvons-nous soutenir que le sens que les vivants confèrent à la vie n'est possible qu'en émergeant de l'errance vitale ?

### *Le sens de la limite*

Dès lors que nous nous dégageons de la logique de l'adaptation, nous ne pouvons plus saisir le monstre comme négation, comme manquement, comme défaut à l'œuvre dans la vie. Il ne manifeste aucun travail du négatif dans la vie ; et si cette dernière est errance, ce n'est en rien parce qu'elle manquerait, parce qu'elle aurait un manque d'être. Il y va encore d'une plénitude de la vie dans le monstre. Cependant, il faut rendre compte de son être comme dévoilement du sens d'être de la vie ; bref il faut rendre compte de sa spécificité au sein des vivants. L'idée est la suivante : si certains vivants apparaissent comme des monstres, ce n'est pas en vertu d'une négation qu'ils affirmeraient, mais en vertu de la particularité de la place qu'ils occupent : celle de la *limite*. Ils sont les vivants des limites et aux limites ; c'est parce qu'ils se situent à la limite qu'ils ont finalement cette vertu grossissante leur permettant de dévoiler ce qui est en jeu dans chaque vivant dès lors qu'ils sont dits vivre.

Ce concept de limite est néanmoins des plus curieux, pour ne pas dire contradictoire. En effet, comment peut-il être pertinent de postuler l'idée de limite dans le cadre d'une immanence où ce qui est dit de la vie est son errance, sa pure indétermination ? Il importe ici de veiller à ne pas rabattre d'emblée l'idée de limite sur celle de limitation. Si le monstre est le vivant de la limite, ce n'est certainement pas, comme le postulent finalement les Geoffroy

---

<sup>1</sup> « Le vivant et le milieu ne sont pas normaux pris séparément, mais c'est leur relation qui les rend tels l'un et l'autre. Le milieu est normal pour une forme vivante donnée dans la mesure où il lui permet une telle fécondité, et corrélativement une telle variété de formes, que, le cas échéant de modifications du milieu, la vie puisse trouver dans l'une de ces formes la solution au problème d'adaptation qu'elle est brutalement sommée de résoudre. Un vivant est normal dans un milieu donné pour autant qu'il est la solution morphologique et fonctionnelle trouvée par la vie pour répondre à toutes les exigences du milieu », Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, op. cit., pp. 90-91.

Saint-Hilaire, parce qu'il déploie, dans l'élément de la visibilité, la loi sous laquelle se tiennent les formes vivantes dans leur organisation ; il ne dévoile pas la borne qui arrêterait la vie, au-delà de laquelle elle s'annihilerait comme vie, puisqu'en la vie s'abolit toute borne. Il ne s'agit pas de définir dans le monstre une limitation de la vie, qui serait, en effet, franchement contradictoire avec l'errance qui la caractérise. Si donc le monstre est le vivant de la limite, c'est parce qu'il est bien plutôt ce dans quoi la vie déploie *toute* sa puissance, puisqu'elle va jusqu'à déployer, en cette limite, l'impuissance. A ce titre, et sans effet de paradoxe, le monstre est un *grand* vivant malgré et par-delà les faiblesses, les défauts, les ratés, la précarité de son existence, dans la mesure où il ne représente aucune rupture, aucune déchirure dans la puissance errante de la vie, mais, bien au contraire, l'un des points où la vie, en son errance, se ressaisit comme errance, où elle n'est finalement pas séparée de ce qu'elle peut, où elle va jusqu'au bout d'elle-même. Deleuze fait pourtant remarquer que « "jusqu'au bout" définit encore une limite »<sup>1</sup>. Mais c'est pour ajouter aussitôt que « la limite, πέρας, ne désigne plus ici ce qui maintient la chose sous une loi, ni ce qui la termine, ou la sépare, mais au contraire ce à partir de quoi elle se déploie et déploie toute sa puissance ; l'hybris cesse d'être simplement condamnable, et *le plus petit devient l'égal du plus grand* dès qu'il n'est pas séparé de ce qu'il peut »<sup>2</sup>.

La hiérarchie, ou la classification, si elle a encore un sens, ne peut plus s'établir en fonction d'une limite qui serait comprise comme un archétype mesurant les degrés d'éloignement des êtres vivants par rapport à lui. La vie, dans sa pure indétermination, dissout toute légitimité d'une forme à être un archétype, étant elle aussi le produit d'une errance vitale. En revanche, une hiérarchie a un sens dès lors qu'elle se place du point de vue de la puissance, autrement dit dès lors qu'elle examine dans quelle mesure les êtres vivants déploient la puissance de la vie en allant au bout de ce qu'ils peuvent, c'est-à-dire en laissant en eux la vie aller aussi au bout de ce qu'elle peut. A ce titre, le monstre n'est pas échec, ratage, impuissance, mais encore de la vie dans la positivité de sa puissance errante, nomade, disparate, laissant être en elle-même la multiplicité des formes. La mesure permettant d'établir cette hiérarchie de puissance est finalement, comme le note très à propos Deleuze, « plus proche de la démesure », de sorte que cette hiérarchie est « plus proche de l'hybris et de l'anarchie des êtres »<sup>3</sup>. Cette mesure est « le monstre de tous les démons »<sup>4</sup>. Entendons alors : le monstre est la mesure dans cette hiérarchie. Le renversement est complet par rapport à la classification proposée par Geoffroy Saint-Hilaire, où il s'agissait bien de classer les

<sup>1</sup> *Différence et répétition*, Paris, PUF « épiméthée », 1968, p. 55. A l'inverse, I. Geoffroy Saint-Hilaire tente de définir les limites de la monstruosité, c'est-à-dire cherche à en tracer les contours, de telle sorte qu'il soit capable de faire le départ entre une monstruosité et ce qui n'en est pas une. C'est pourquoi les limites de la monstruosité sont, chez lui, celles qui tracent les cases du tableau de l'ensemble des anomalies. Il est donc question d'une délimitation *spatiale*, et non de la saisie de *tout* ce que peut la puissance de la vie, non de la limite de sa puissance.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 55.

monstres en fonction d'un archétype, et non de faire des monstres la mesure même de la classification, où il s'agissait, finalement, en partant des différences, de les réduire par toute une série de médiations et d'égalisation jusqu'à en faire un élément de l'ordre, jusqu'à en faire l'ordre lui-même. La classification ici consiste à distribuer de l'égalité, à passer de l'imprévisible au prévisible, de l'errance au chemin borné ; la classification de Geoffroy Saint-Hilaire trouve alors, soulignons-le de nouveau, sa vérité dans l'invitation des tératologues dans les tribunaux : il leur est demandé de définir, de délimiter, de préciser, de dresser des contours nets, afin de motiver la décision judiciaire ; en un mot, la classification vise la prévoyance et, à ce titre, elle est le produit du *bon sens*<sup>1</sup>. Or, dès que l'on prend le monstre comme mesure, il ne s'agit plus de distribuer l'égalité, mais l'inégalité et d'éviter de faire éclater les différences dans la division des taxons. Le monstre désigne alors cette part de feu en chaque vivant le rendant irréductible et lui permettant de participer à l'anarchie d'une distribution nomade et instantanée de la vie. La forme monstrueuse serait, de cette part de feu, la plus visible, la plus intense, la plus brûlante. Mais, en toute forme vivante, il faudrait dégager le plan où elle s'échappe hors de toute identité et de toute unité, où elle est, pour reprendre une formule de Simondon, « plus qu'unité et plus qu'identité »<sup>2</sup>, où elle est la vie elle-même.

La limite que mettent en valeur les vivants monstrueux en s'y tenant n'est rien d'autre que l'affirmation d'une puissance nomade et disparate, ou plus exactement encore la ligne sur laquelle ce nomadisme, cette errance se réalisent autant qu'ils peuvent. Cela signifie que cette errance va jusqu'à pousser la puissance de la vie à l'impuissance, c'est-à-dire jusqu'à des formes dans lesquelles la vie ne s'affirme qu'en se niant en tant que puissance. Dans les monstres, la vie n'est pas limitée, ni ne se limite, mais est au contraire tendue au plus extrême d'elle-même, à cette pointe où elle n'est plus rien d'autre qu'affirmation d'elle-même, même dans son impuissance, car elle est étrangère à toute logique adaptative. L'impuissance de la vie n'a donc pas valeur de négation, car elle ne se définit pas en fonction d'une opposition avec ce qui pourrait venir la nier : matière, mort. Cette impuissance n'est pas la négation d'une négation qui aurait échoué, car elle ne ferait alors que s'inscrire dans le prisme de la conservation. L'impuissance vitale ne renverrait alors plus la vie à elle-même, mais la vie à la simple survie. La vie qui ne ferait que viser sa conservation serait une vie sur la défensive, une vie réactive, qui n'affirmerait rien d'autre que la négation de ce qui l'annule. Or, la vie qui s'offre à voir dans le monstre, qui s'offre à voir dans ce qui est appréhendé comme une

---

<sup>1</sup> « Le bon sens est par nature eschatologique, prophète d'une compensation et d'une uniformisation finales. (...) Mais lui, le sédentaire et le patient, lui qui dispose du temps, il corrige la différence, il l'introduit dans un milieu qui doit amener l'annulation des différences ou la compensation des parts. (...) Il rêve moins d'agir, que de constituer le milieu naturel, l'élément d'une action qui va du plus différencié au moins différencié : ainsi le bon sens de l'économie politique au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui voit dans la classe des commerçants la compensation naturelle des extrêmes, et dans la prospérité du commerce le processus mécanique de l'égalisation des parts. Il rêve donc moins d'agir que de prévoir, et de laisser aller l'action qui va de l'imprévisible au prévisible (de la production des différences à leur réduction). Ni contemplatif ni actif, il est prévoyant », Deleuze, *ibid.*, pp. 289-290.

<sup>2</sup> *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, p. 31.

valeur négative, est, à l'inverse, une vie qui est étrangère à tout négatif, car elle est étrangère à conserver quoi que ce soit. La présence des monstres et l'épreuve des maladies rappellent que la conservation des vivants se gagne, non en la visant, mais en affirmant le pouvoir de création et d'institution de normes que Canguilhem nomme la normativité et qui inclut la capacité de prendre des risques. Par rapport à Canguilhem, nous ne faisons pour ainsi dire que descendre un étage en cherchant à dégager le socle sur lequel ce pouvoir normatif est lui-même basé. Ce socle, c'est l'indifférence de la vie par laquelle elle est ouverte à la production de toutes les différences. Si les vivants sont normatifs, c'est donc qu'en eux agit aussi une vie anonyme, indifférente, errante, sans valeur, dépourvue de sens, pure affirmation qui rend possible une affirmation dérivée, c'est-à-dire le couple affirmation / négation. La question est bien de savoir comment ce qui se donne comme sans sens peut laisser advenir des êtres vivants dont la vie est précisément de conférer du sens. La réponse réside dans la compréhension du passage de la vie comme errance vitale à la vie des vivants.

### *L'anomal et la bordure*

#### *a) Virtuel, actualisation*

On peut dire de la vie comme errance vitale, lorsqu'elle est mise à nue, qu'elle est l'anomal. L'anomal est cette béance que la vie introduit au sein des vivants, à savoir dans leur relation à un milieu, de telle sorte qu'ils ne se sclérosent pas en n'affirmant que la négation (négation de la matière, négation de la mort). En cette béance s'engouffrent de nouvelles virtualités, bref de la multiplicité, qui réclament une actualisation. Or l'actualisation du virtuel s'effectue « toujours par différence, divergence ou différenciation »<sup>1</sup>, par opposition à la réalisation d'un possible qui vise la ressemblance avec le possible. En d'autres termes, « jamais les termes actuels ne ressemblent à la virtualité qu'ils actualisent : les qualités et les espèces ne ressemblent pas aux rapports différentiels qu'elles incarnent ; les parties ne ressemblent pas aux singularités qu'elles incarnent »<sup>2</sup>. Le mouvement par lequel les virtualités de la vie s'actualisent est précisément le mouvement normatif, de sorte que le virtuel, d'une part, déborde toujours le donné que sont les vivants actuels, d'autre part s'actualise en divergeant de ce qu'il est, en se différenciant, puisqu'il survient du sens<sup>3</sup>. Il y a donc une première création, qui est celle qu'imprime l'actualisation de la vie<sup>4</sup>, et une seconde qui est celle que les vivants font jaillir par leur vivre (par leur capacité normative). Jamais les vivants ne ressemblent donc à l'errance vitale qu'ils actualisent ; jamais ils ne montrent la vie dans sa virtualité maintenue, car en l'actualisant ils se donnent immédiatement dans la différence, à savoir dans le sens. A ce titre, les vivants ne *réalisent* pas la vie, ce qui supposerait qu'ils

<sup>1</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 273.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>3</sup> Sur le virtuel, cf. également chapitre VII *supra* p.369 et, dans le contexte bergsonien, pp. 371-372.

<sup>4</sup> « S'actualiser, pour un potentiel ou un virtuel, c'est toujours créer les lignes divergentes qui correspondent sans ressemblance à la multiplicité virtuelle », Deleuze, *ibid.*, p. 274.

ressembleraient au possible qu'ils réalisent. Ils ne sont en rien l'image de la vie. En s'offrant à l'actualisation, autrement dit en n'étant jamais de l'ordre du possible mais toujours du virtuel, la vie ne peut jamais correspondre avec les êtres qui l'actualisent.

Dans ce contexte, le monstre devient un vivant des plus paradoxaux : il est monstre, non surtout parce qu'il diffère, par sa forme, des êtres vivants dont il aurait dû posséder la même forme, mais bien parce que cette différence recouvre en fait une ressemblance : celle avec la vie comme errance. Le monstre ne pèche nullement par dissemblance, mais par le fait qu'en cette dissemblance il en va d'une ressemblance avec ce qui ne peut pas donner lieu à une ressemblance. Il actualise une virtualité de la vie sans que cette actualisation entame un mouvement de différenciation et de divergence. Dans le monstre, la vie comme errance vitale se dévoile en ce qu'elle est – multiplicité des virtualités, indétermination, puissance errante – de sorte que le monstre est, de ce point de vue, le *sans écart* avec l'errance vitale, c'est-à-dire le sans écart avec le champ virtuel de la vie. Nous avons donc un vivant qui se présente phénoménologiquement comme ce qui imprime le plus grand écart, la plus grande distorsion dans le cours de la vie des vivants, au point même d'apparaître comme une rupture qui a donné lieu à la tentation de le référer à tout autre chose que la vie ou la nature, et qui se révèle, métaphysiquement parlant, comme le sans écart ; tandis que nous avons toute la lignée des vivants, cherchant à perpétuer leur forme, à s'adapter et se conserver, offrant ainsi, au-delà de leurs différences individuelles, une continuité, et qui se trouvent pourtant porter en eux, par leur vie même, l'écart avec la multiplicité virtuelle de la vie. Nous aboutissons ainsi à un véritable chiasme – qui marque la différence entre la multiplicité virtuelle de la vie et les êtres vivants individués qui actualisent cette multiplicité virtuelle en la canalisant dans le sens de leur propre existence.

Toutefois, ce premier chiasme en engendre un second. En effet, avec quoi le monstre est-il sans écart ? Il est sans écart avec la vie comme errance vitale, à savoir avec l'écart-entant-que-tel, si bien qu'en sa fidélité « monstrueuse » avec le virtuel au moment même où il cherche à l'actualiser, il introduit l'écart et le « sans sens » au cœur de l'existence des vivants. Inversement, les vivants actualisent la vie en s'en différenciant, en en divergeant, si bien qu'ils produisent de la stabilité, de la continuité, de la ressemblance, si bien qu'ils résolvent des problèmes par leur forme. Le monstre est donc l'anomal en un double sens : il est l'anomal de l'actualisation qui laisse la vie en elle-même comme puissance errante, qui laisse surgir cette puissance errante au sein même des vivants et du sens ; il est alors en un second sens l'anomal en ce qu'il est l'inégal, l'aspérité – conformément au sens étymologique d'anomal – achevant de ne pas laisser tranquille les vivants dans ce théâtre de faux-semblant où ils jouent à se conserver. Aussi la béance que provoque l'anomal n'a nullement pour conséquence de dissoudre la plénitude de la vie, en sorte qu'en cette béance se marquerait la plus grande, car la plus intrinsèque, des inconsistances. Au contraire, il faut faire de cette béance la consistance même de la vie ; la vie est « pleine » par cette béance qu'elle ne cesse d'entretenir et d'ouvrir et grâce à laquelle s'instaure le mouvement même de son

actualisation. L'erreur serait donc d'interpréter cette béance comme ce qui déchire la vie des vivants pour faire advenir le fond ou la profondeur de la vie. Les monstres seraient, pour le regard qui saurait les voir, la porte menant droit à la profondeur de la vie. Si le vitalisme a pu donner lieu, ou laisser donner lieu, à toute une idéologie fascisante, c'est parce qu'il était, sans doute, par trop fasciné par le schème de la profondeur, qu'il tient pour le seul lieu de l'authenticité. Tout à l'opposé, nous pensons que la béance n'ouvre pas à une profondeur, mais parcourt la limite de la vie. Dans ces conditions, qu'est-ce que l'anomal ? « C'est un phénomène, mais un phénomène de bordure. »<sup>1</sup>

### *b) La bordure*

Le monstre est un vivant de la limite, car il est un vivant à la bordure. Il importe ici de distinguer avec soin la bordure de la frontière. Cette dernière trace une ligne de séparation (certes franchissable) qui a pour fonction d'assigner une identité aux éléments ainsi séparés. Or, dans les phénomènes de monstruosité, la vie ne travaille pas à déterminer une frontière vis-à-vis de laquelle elle assoirait sa propre identité. Autrement dit, les monstres ne livrent pas la vie au travail de la définition – si on entend par définition la tentative de fixer une identité unitaire. En l'actualisant, les vivants ne cessent de la modifier, de modifier sa puissance, son être, son sens, de sorte que l'être de la vie se dise toujours de la différence. Toutefois, les monstres se tiennent sur la bordure. Quel sens conférer à la bordure dès lors que la vie, en son errance, ne semble connaître, évidemment pas de frontières, mais sans doute même pas de bords ?

Reprenons : les monstres, en suscitant la suspension de la logique de l'adaptation, apparaissent comme des vivants décentrés. Ils sont décentrés d'une part par leur difficulté à délimiter un milieu ; ils le sont d'autre part par rapport aux vivants normaux qui se posent comme centre d'un milieu dans lequel les monstres apparaissent comme tels. Les vivants font centre, sont au centre par l'expérience du souci et du désir de vie leur permettant d'arracher la vie à sa propre indifférence et indétermination. Or cette expérience et ce désir ne sont jamais plus intenses que dans la confrontation avec les phénomènes de la vie qui semblent les nier : maladies, faiblesses, dangers, monstruosité, c'est-à-dire avec ces phénomènes qui viennent contester la capacité du vivant à faire centre, bref avec ces phénomènes qui viennent, pour le vivant qui est au centre, des bords, des bordures, des limites. S'ils s'y confrontent, c'est que leur mouvement d'actualisation de la vie les conduit inmanquablement à être tout autant débordés par la vie en son errance, c'est-à-dire en sa multiplicité virtuelle. Ce débordement, auquel participent les monstres et qui les installe à la bordure, dans la bordure, est crucial. Car autant, comme on l'a vu avec Canguilhem, les vivants perçoivent d'autres vivants et leur confèrent une valeur négative repoussoir, autant et réciproquement les monstres permettent aux vivants de se compter parmi une seule et même communauté biologique. En effet, leur

---

<sup>1</sup> Deleuze, *Mille plateaux*, op. cit., p. 299.



position à la bordure leur confère la fonction de tracer la ligne que Deleuze qualifie d'« enveloppante »<sup>1</sup> en fonction de laquelle les vivants peuvent se dire actualiser la vie et, par conséquent, lui appartenir. Autrement dit, non seulement le monstre est la mesure à partir de laquelle on peut établir une hiérarchie en fonction de la puissance, mais il est, en outre, la ligne délimitant un espace dans lequel les vivants doivent prendre position par rapport à cette ligne<sup>2</sup>, c'est-à-dire la ligne grâce à laquelle il est possible de considérer tous les vivants comme déployant une seule et même vie. La référence que Deleuze fait à *Moby Dick* pour préciser le concept de bordure est éclairante.

C'est ce que le capitaine Achab dit à son second : je n'ai aucune histoire personnelle avec Moby Dick, aucune vengeance à tirer pas plus qu'un mythe à dévider, mais j'ai un devenir ! Moby Dick n'est ni un individu ni un genre, c'est la bordure, et il faut que je la frappe, *pour atteindre toute la meute, pour atteindre à toute la meute*, et passer à travers. Les éléments de la meute ne sont que des « mannequins » imaginaires, les caractères de la meute ne sont que des entités symboliques, seule compte la bordure – l'anomal.<sup>3</sup>

Le monstre n'est pas à la marge ; la bordure n'est pas la marge, puisqu'en la frappant j'atteins tous ceux qui sont enveloppés par elle, tous ceux qui forment une bande par elle. Tout se passe donc comme si le monstre était ce par quoi un sens unitaire et général de la vie peut être délivré, car il serait au final ce sous quoi les vivants peuvent se regrouper et former une communauté biologique<sup>4</sup>. En d'autres termes, grâce aux phénomènes monstrueux, grâce à leur possibilité et leur menace, les vivants peuvent se compter et apprécier ce qui est cependant sans appréciation : l'errance vitale. Nous avons mis en évidence que le monstre pouvait être considéré comme le transcendantal de tout pouvoir<sup>5</sup>. Or, derrière le pouvoir, se tient le plan de la vie, grâce auquel le pouvoir trouve son pouvoir. Il faudrait alors émettre l'idée que le monstre soit le transcendantal de la vie elle-même et que, dans le vivant le plus singulier se joue le sens le plus général de la vie. Nous reviendrons ultérieurement sur la question du transcendantal en la vie, qui est finalement la question la plus fondamentale et donc la plus ultime. Pour le moment, il nous faut encore davantage justifier en quoi l'aberration monstrueuse peut constituer une telle bordure de la vie grâce à laquelle elle peut se ressaisir en elle-même, grâce à laquelle on peut dire que « l'aberration qualifie donc l'anomalie constitutive du vital »<sup>6</sup>.

Que la vie, dans les monstres, dévoile sa bordure ne revient pas à postuler qu'elle s'affronterait à un en-dehors, une extériorité qui la borderait. Le monstre n'est pas un vivant

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>2</sup> « De toute façon, il y aura bordure de meute, et position anormale, chaque fois que, dans un espace, un animal se trouvera sur la ligne ou en train de tracer la ligne par rapport à laquelle tous les autres membres de la meute sont dans une moitié, gauche ou droite : position périphérique, qui fait qu'on ne sait plus si l'anomal est encore dans la bande, déjà hors de la bande, ou à la frontière mouvante de la bande », *ibid.*, p. 300.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 300, nous soulignons. Cette ligne est bien la ligne de la *limite*, par quoi il y a ici affirmation et identification sans que pour autant elles renvoient à une identité figée et fixée, définitive parce que définie.

<sup>4</sup> La conséquence implicite de tout ceci est que le monstre ne peut plus être compris comme une négation.

<sup>5</sup> Cf. chapitre v *supra* p.302.

<sup>6</sup> A. Sauvagnargues, *Deleuze. De l'animal à l'art*, dans F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues, P. Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, quadrige / PUF, 2011 (seconde édition), p. 170.

des confins, un vivant dans lequel le sens de la vie viendrait à s'estomper et à s'effacer, comme un visage de sable aux bords de la mer. Dégager le sens d'être de la vie de toute prégnance de la négation et de la menace (qui induisent dès lors la recherche de la conservation – que nous ne nions pas, mais qui ne nous paraît pas résulter du fait que les vivants seraient avant tout des êtres menacés) ne revient pas à réinstaller cette prégnance dans le rapport de la vie à la matière inerte (ce que fait le vitalisme). Si le monstre institue cette ligne enveloppante en fonction de quoi les vivants peuvent se compter comme vivants, c'est parce qu'il se situe bien lui aussi à l'intérieur de la vie, à même son immanence. Il définit donc une altérité au sein même de la vie vis-à-vis de laquelle les vivants s'organisent en individus organisés. Il est un *autre* vivant, mais, pour n'en être pas moins autre, il est encore un *vivant*. S'il y a un dehors de la vie, il ne faut pas le situer dans la matière, mais encore dans la vie, à l'intérieur de la vie, comme ce qui entraîne la vie au mouvement, la vie à l'errance. La puissance de la vie est donc une puissance qui consiste à produire de l'autre, de l'altérité, de la différence à l'intérieur même de la vie, sans sortir de son plan d'immanence. Les monstres saisissent la vie dans son passage à la limite, au moment où elle se fait autre tout en ne sortant pas d'elle-même, au moment où elle agence autrement la puissance qu'elle est, au moment où elle s'affecte selon d'autres agencements.

La bordure monstrueuse n'est donc pas à la marge et aux marges de la vie ; elle n'est enveloppante que parce qu'elle parcourt bien la vie en son cœur, mais sur la modalité de l'entre-deux. Si l'exploration de la sexualité a été privilégiée dans la recherche des causes des monstruosité<sup>1</sup>, c'est parce qu'elle est par excellence un entre-deux : entre deux êtres (mâle / femelle), entre deux pôles de valeur (masculin / féminin), entre deux temps qu'elle fait surgir (temps de formation / temps de développement, temporalité de l'embryon / temporalité de l'enfant extra-utérin). Or, en cet entre-deux de la sexualité où se marque la discontinuité, se tisse tout autant la continuité. L'entre-deux est au final celui entre la discontinuité et la continuité. Par la sexualité, de la discontinuité donne lieu à de la continuité. L'ambivalence du monstre s'enracine dans cet entre-deux. En effet, loin de résorber la discontinuité par un être qui se rattache par sa ressemblance à ses géniteurs à l'espèce, le monstre maintient la coupure, le décrochement, la césure. Mais cette coupure surgit dans ce qui assure tout autant la continuité vivante, de sorte qu'elle est bien *interne* à la vie. Nous avons de nouveau là un effet de grossissement propre au monstre. Ce que les vivants normaux font passer au second plan, la discontinuité, les monstres le font passer au premier plan. Ils démontrent – au sens médical du terme – que de la discontinuité est nécessaire aux êtres vivants pour tisser une continuité entre eux, à savoir pour manifester un sens d'être de la vie unitaire et commun. Réciproquement, les monstres ne sont possibles que si les vivants visent une telle continuité, que si, en leur vivre, ils s'y installent. Aussi la coupure introduite par les monstres est-elle

---

<sup>1</sup> Cf. O. Roux, *Monstres. Une histoire générale de la tératologie des origines à nos jours*, op. cit., passim, et I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie*, op. cit., notamment t. III, quatrième partie et notre commentaire sur la causalité des monstres, chapitre III.

bien immanente à la vie, et non imposée de l'extérieur. Mieux : en mettant au jour dans la vie de telles coupures, césures ou décrochements, ils rendent manifeste que la vie produit de la continuité à partir d'eux – donc que les vivants peuvent se compter comme vivants, ce qui est, comme on l'a vu, l'effet même de la bordure.

### *De la vitesse*

La question est maintenant de savoir pourquoi les monstres ont un tel effet de coupure. Précisons quelque peu les choses. En soulignant l'idée que les monstruosité sont des vivants de la limite et à la bordure, nous avons abouti à l'idée qu'elles permettent à la vie de se donner dans chaque vivant de telle sorte que chacun puisse se compter comme un vivant. Autrement dit, nous avons mis l'accent sur le fait que les monstres ne sont, au final, que la *mesure* de la vie – la conséquence étant que la question d'un transcendantal de la vie a pu être, du moins, posée. Néanmoins, pour justifier qu'ils occupent une telle position – la bordure – nous nous sommes arrêtés sur leur altérité, altérité que nous avons appréhendée en terme de coupure. En un mot, c'est parce que le monstre a un tel effet de coupure qu'il peut donner la mesure de la puissance de la vie en chaque vivant. Il nous reste donc bien à examiner d'où provient un tel effet en lui.

Du point de vue de la tératologie, le monstre est un arrêt de formation ou de développement aboutissant à une organisation autre de l'organisme – mais autre ne veut pas dire ici qu'il est un organisme désordonné. Cet arrêt conduit la loi d'unité de composition à livrer un agencement d'organes divergent de celui auquel on est en droit de s'attendre étant donné l'espèce. Mais la tératologie met l'accent sur l'application fidèle des lois de la nature aux monstruosité, qui apparaissent plutôt comme un des lieux heuristiques où ces lois peuvent être mises en évidence<sup>1</sup>. Si elles affligent la lignée d'une interruption, elles ne sont toutefois pas une exception à ses lois. Anomales, elles le sont, non pas par leur position de bordure, mais par leur caractère de rareté. L'anomal est, pour la tératologie, un degré de fréquence, non une limite<sup>2</sup>. Néanmoins, il est envisageable de comprendre autrement les leçons de la tératologie. En effet, nous pouvons porter l'accent, non plus sur les éléments extensifs auxquels aboutissent la formation et le développement, mais sur la formation et le développement eux-mêmes. Or, qu'est-ce qu'une formation ou un développement, sinon un devenir ayant un rythme et une vitesse particulière, sinon un agencement qui ne se fait que par et en fonction du degré de vitesse par lequel les éléments s'agencent ? On peut donc choisir de

---

<sup>1</sup> Cf. chapitre II *supra* p. 104 *sq.* La tératologie du XX<sup>ème</sup> siècle continuera à assumer cette position : « La tératogenèse expérimentale, qui consiste à produire par des interventions diverses les différentes catégories de monstruosité, éclaire d'un jour nouveau les phénomènes embryologiques en général ; elle permet, en apportant un trouble ou un obstacle dans le développement, de démontrer en quelque sorte certaines pièces de la mécanique complexe qu'est le développement. En enlevant des rouages dans l'ensemble des pièces qui concourent à ce mécanisme, en provoquant des déraillements, on arrive à mieux connaître le jeu des autres pièces du mécanisme », E. Wolff, « La genèse des monstres », *Biologie. Encyclopédie de la Pléiade, op. cit.*, p. 578.

<sup>2</sup> C'est pourquoi l'anomal en général, et la monstruosité en particulier, passent pour être, pour la tératologie, des concepts descriptifs : cf. chapitre IV *supra* p. 213 *sq.*

voir dans le monstre autre chose que du difforme, autre chose qu'une distorsion spatiale : on peut y voir une affaire de *vitesse*, comme dans tout autre organisme. « La genèse ou le développement des organismes doivent donc être conçus comme actualisation de l'essence, suivant des vitesses et des raisons variées déterminées par le milieu, suivant des accélérations ou des arrêts, mais indépendamment de tout passage transformiste d'un terme actuel à un autre terme actuel [en ce qui concerne Geoffroy Saint-Hilaire]. »<sup>1</sup>

Les vivants ne se distinguent donc pas seulement selon leur forme, mais également selon le degré de vitesse qui les parcourt. On peut conserver la leçon tératologique : le monstre conserve quelque chose du passé embryologique – mais les organes ne sont au final que les symptômes d'autre chose qui se conserve : des vitesses d'agencement. On pourrait très bien considérer ces vitesses comme les éléments premiers, bref comme les seuls éléments substantiels dans la mesure où ils entrent dans la composition d'un individu. Les formes substantielles se distingueraient « seulement par le mouvement et le repos, la lenteur et la vitesse »<sup>2</sup>. Autrement dit, « c'est la vitesse et la lenteur, le mouvement et le repos, la tardivité et la rapidité qui se subordonneront non seulement les formes de structure, mais les types de développement »<sup>3</sup>. E. Geoffroy Saint-Hilaire a raison de jouer la composition contre l'organisation<sup>4</sup>, mais I. Geoffroy Saint-Hilaire, en faisant encore intervenir l'idée d'une forme archétypale ou celle d'un type commun, recule devant la conséquence qui en découle, selon laquelle il faut abandonner la question de l'organisation et du développement, pour se poser celle du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur. Dans cette optique, qu'est-ce qu'un embryon ? « Tout embryon est une chimère, apte à fonctionner comme ébauche, et à vivre l'inviabilité pour tout adulte spécifié. »<sup>5</sup> Il est une ébauche parce qu'il compose avec des vitesses différenciées ; il est une chimère parce qu'il parvient à maintenir dans une certaine unité cette multiplicité de vitesses, parce qu'il conserve encore un haut degré de virtualité, dans laquelle les vitesses continuent à se différencier<sup>6</sup> ; enfin il vit l'inviabilité parce que les vitesses qui le parcourent sont d'une trop grande intensité et rapidité. Ainsi, « il suffirait au vertébré de se plier *assez vite* en deux pour souder les éléments des moitiés de son dos, rapprocher son bassin de sa nuque, et rassembler ses membres à l'une des extrémités du corps, devenant ainsi Poulpe ou Seiche »<sup>7</sup>. La composante essentielle pour devenir Poulpe ou Seiche, c'est le coefficient de vitesse avec lequel s'effectue le rapprochement des éléments, coefficient que ne peut supporter que l'embryon dès lors qu'il maintient dans un même plan les différents potentiels de vitesse.

La leçon de l'embryon est déterminante pour le monstre. En effet, s'il est bien un arrêt de formation ou de développement sur certains points, il conserve donc quelque chose

<sup>1</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 240.

<sup>2</sup> Deleuze, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 310.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>4</sup> Sur la différence ici entre composition et organisation, cf. chapitre II, *supra* p.115.

<sup>5</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 322.

<sup>6</sup> Sur la différence entre « différencier » et « différencier », cf. p. suivante, note 3.

<sup>7</sup> Deleuze, *Mille plateaux*, op. cit., p. 312, nous soulignons.

d'embryonnaire dans l'adulte spécifié<sup>1</sup>. L'idée d'arrêt pourrait faire croire de prime abord que l'organisme monstrueux a péché par *lenteur*, comme s'il n'avait pas été assez prompt à exécuter toutes les étapes le menant à la forme viable et spécifiée. Nous comprenons qu'il n'en est rien et que c'est même l'inverse. Ce que le monstre conserve de la vie embryonnaire, c'est une certaine intensité de mouvement et de vitesse, il est un vivant à grande vitesse qui induira, dès lors, l'effet de coupure. Car, selon l'intensité qu'il parviendra à maintenir au sein de son organisme, il sera amené à vivre, à un plus ou moins haut degré, l'inviable. Les organismes deviennent viables, non pas parce qu'ils seraient prompts à réaliser les étapes qui les amèneraient à parachever leur forme, mais bien parce qu'ils *ralentissent* les vitesses et les mouvements de telle sorte que ceux-ci se déposent dans des organes spécialisés et des habitudes de plus en plus figées. Les vivants spécifiés font que la vie est gagnée par une certaine viscosité – et la vieillesse accentue ce mouvement qui était présent depuis le début :

Le vieillissement est bien cette moindre capacité de renouvellement, comme le montrent les études sur la cicatrisation des plaies ; l'individu qui se structure et spécialise ses organes ou les montages automatiques de l'habitude devient de moins en moins capable de refaire de nouvelles structures si les anciennes sont détruites. Tout se passe comme si le capital de potentiels primitifs allait en diminuant, et l'inertie de l'être en augmentant : la viscosité de l'être augmente par le jeu de la maturation individuante.<sup>2</sup>

Mais il y a eu un temps où le corps vivant n'était que vitesse, qu'emboîtement de vitesses différenciées, de sorte que les différents moments, les différentes phases du devenir embryonnaire ne sont pas successives, mais simultanées ; et c'est l'actualisation qui va conduire à ce qu'ils deviennent successifs. Trois conséquences peuvent alors être inférées.

Si le monstre est monstre parce qu'il conserve sur certains points de son corps une haute intensité, que le corps vivant normal ne peut supporter à ce degré, s'il conserve simultanément des vitesses différenciées au cours de la différenciation organique<sup>3</sup>, c'est-à-dire au cours du temps embryonnaire, alors il ne peut plus être dit un accident, à savoir ce qui

---

<sup>1</sup> Cette conséquence, rappelons-le, est très clairement affirmée dès le début du *Traité de tératologie* : « Les monstres, d'après la nouvelle théorie, sont, à quelques égards, des embryons permanents ; ils nous montrent à leur naissance des organes simples comme aux premiers jours de formation ; comme si la nature se fût arrêtée en chemin, pour donner à notre observation trop lente, le temps et les moyens de l'atteindre », I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie*, I, *op. cit.*, p. 19.

<sup>2</sup> Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, pp. 215-216. Ce qui vaut pour le vieillissement ne peut-il pas se dire, *mutadis mutandis*, pour la vie intellectuelle de l'homme ? Si vivre, pour un vivant consiste à *ralentir* les vitesses et *atténuer* les intensités de la vie en son errance vitale, bref à produire du *moins*, qu'est-ce que l'homme sinon ce vivant qui poursuit au plus loin ce ralentissement, qui pousse sa vie à ce point de viscosité qu'elle en arrive à la conscience d'elle-même et débouche sur la pensée et la contemplation. L'homme n'est ainsi pas un vivant qui a quelque chose de plus qui lui permet de penser (une faculté nouvelle et autre, étrangère à la vie), mais ce vivant qui pousse la logique de l'individualité organique à sa pointe la plus extrême au point de donner lieu au plus grand effet de rupture.

<sup>3</sup> Nous nous servons de la distinction opérée par Deleuze qui cherche à déterminer les deux côtés de la différence : pour simplifier, disons que la différenciation détermine la différence dans sa réalité virtuelle, tandis que la différenciation la détermine dans son actualisation. Deleuze travaille la distinction dans le contexte d'une réflexion sur la détermination de l'Idée. Voir surtout *Différence et répétition*, *op. cit.*, notamment pp. 270-271, p. 316 et p. 358 : « Pour elle [l'Idée], s'actualiser, c'est se différencier. En elle-même et dans sa virtualité, elle est donc tout à fait indifférenciée. Pourtant, elle n'est nullement indéterminée : elle est, au contraire, complètement différenciée ». La pure indétermination de la vie recouvre donc une différenciation de virtualités, quand bien même elle est en effet indifférenciée, car indifférente aux formes vivantes actualisées.

arrive de l'extérieur et fait dérouter, dérailler la vie. En effet, le monstre déplie dans un corps organisé une vie qui se donne d'abord, dans un corps non organisé, non explicité, non extensif, non successif, comme entièrement pliée. Errer pour la vie ne signifie pas s'étaler, mais à l'inverse tenir la multiplicité dans un point sans profondeur. Aussi ne convient-il pas de qualifier le monstre d'accidentel : sa survenue, comme surgissement d'un point sans profondeur et d'un devenir sans succession – un emboîtement de vitesses et d'intensités – doit l'asseoir comme un *événement*. Nous développerons dans quelques instants ce point, qui est crucial.

La seconde conséquence est que si le monstre fait étalage d'un état du corps avant toute différenciation organique, et s'il appartient bien à la vie, alors force est d'admettre une vie anorganique. Et dans une inspiration toute bergsonienne, Deleuze notera que « l'organisme est plutôt ce que la vie s'oppose pour se limiter, et il y a une vie d'autant plus intense, d'autant plus puissante, qu'elle est inorganique »<sup>1</sup>. Il est vrai que cette idée de vie anorganique se dégage chez lui au cours d'une discussion serrée des thèses du théoricien de l'art, Worringer, qui met en avant le principe d'une ligne abstraite. Cette ligne est vivante, ramasse les forces de la vie, « libère une puissance de vie »<sup>2</sup>, alors même qu'elle s'échappe hors de toute logique organique et symétrique. On peut se demander dans quelle mesure l'idée d'une vie anorganique n'est pas une simple métaphore, qui ne fonctionne que dans le domaine esthétique pour caractériser le style d'une ligne particulière étrangère à la géométrie, au rectiligne aussi bien qu'à la symétrie, au contour et au dehors / dedans de l'organique, mais qui est inapplicable, pour ne pas dire sans sens, dès le moment où nous la référons à la vie biologique. Outre le fait que Deleuze se méfie grandement des métaphores<sup>3</sup>, la vie anorganique renvoie à « une intense vie germinale inorganique, une puissante vie sans organes, un Corps vivant d'autant plus qu'il est sans organes, tout ce qui passe *entre* les organismes »<sup>4</sup>, c'est-à-dire à un concept très précis : le corps sans organes.

Évitons d'emblée tout contresens : « Le CsO [corps sans organes] s'oppose, non pas aux organes, mais à cette organisation des organes qu'on appelle organisme »<sup>5</sup>. Autrement dit, « l'ennemi, c'est l'organisme »<sup>6</sup>. Il n'est donc pas question de parler d'une vie sans organes, il n'est pas plus question de parler d'un corps vivant vidé de tous ses organes : la vie disparaîtrait bien évidemment. Il s'agit de se demander si le corps vivant peut échapper à l'organisation organique de ses organes, bref il s'agit de distinguer le corps de l'organisme. On pourrait faire remarquer que le corps sans organes est encore une importation de l'art, ici de la littérature et plus particulièrement d'Artaud. Mais, l'expérience littéraire d'Artaud est encore et pleinement une expérience vitale, de sorte qu'il n'y a pas à condamner *a priori* ce

<sup>1</sup> *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 628.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 623.

<sup>3</sup> « Toutes les métaphores sont des mots sales, ou en font », *Dialogues*, écrit avec Claire Parnet, Paris, Flammarion, Champs essais, 1996, p. 9.

<sup>4</sup> *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 623.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 196.

qu'il peut dire de la vie. Or il dit qu'on lui a fait un organisme, qu'on lui a volé son corps pour mieux pouvoir lui plaquer une signification et lui coller la présence d'un sujet<sup>1</sup>. L'organisme est second, jamais premier ; il se constitue au prix d'un abaissement des intensités, d'une viscosité accrue, d'une coagulation et sédimentation qui « impose[ent] des formes, des fonctions, des liaisons, des organisations dominantes et hiérarchisées, des transcendances organisées pour en extraire un travail utile »<sup>2</sup>. L'organisme est un corps travaillant, un corps adapté, un corps en emprise sur le milieu aussi bien qu'aux prises avec lui. Deleuze cherche à décrire, avec le corps sans organes, une expérience corporelle qui n'est ni une expérience ordinaire du corps, ni même celle d'un corps propre, dans la mesure où n'existent plus, à ce niveau, de moi, ni même de l'autre, où le mien et le tien ont disparu. De quelle expérience corporelle, de quel vécu est-il donc question ? Deleuze l'identifie on ne peut plus clairement : le « corps sans organes, c'est le désir »<sup>3</sup>, ou encore : « Le CsO est désir, c'est lui et par lui qu'on désire »<sup>4</sup>. Mais cette expérience du désir est celle d'un désir limite, puisqu'elle ne revient pas à instituer le désir comme manque et quête d'un plaisir, mais à l'appréhender dans son champ d'immanence où il ne s'arrête à aucune forme, où il n'est jamais séparé de ce qu'il peut, où il est sans cesse en train de se faire. Sans doute avons-nous là l'un des ressorts les plus cachés, et les plus puissants, qui rend compte de la monstration des monstres humains. Pourquoi donc les montrer ? Indépendamment de toute considération morale, l'expérience qu'en attendent les spectateurs n'est-elle pas celle de la mise en présence d'un désir qui n'est plus codé par les pouvoirs et donc plus séparé de lui-même ? Ne sont-ils pas en train de découvrir un tout autre corps, un corps sans organes, c'est-à-dire non thématique par l'organique, un corps qui n'est pas seulement dans cet *autre* corps vu sur la scène (ou désormais sur l'écran de cinéma), parfois humilié, souvent mis en scène, mais qui est aussi bien l'autre du corps organique, non pas sous et avant lui, mais adjacent à lui<sup>5</sup> et constituant le plan d'immanence par quoi tout désir se détermine, tout désir s'agence et se machine ? Dans la rencontre avec un corps monstrueux, ne fais-je pas au final la rencontre avec mon propre corps en tant qu'il détisse ce qu'il a justement de propre pour laisser advenir « un » corps ?

Si Deleuze tente de penser, à travers le concept de corps sans organes, un vécu corporel qui s'identifie à l'expérience limite du désir, ne pouvons-nous pas, pour notre propre compte, l'utiliser pour penser l'expérience limite de la vie ? Procédons à un élargissement en essayant de montrer que le corps sans organes ne qualifie pas seulement un type de vécu corporel, mais aussi un type de vie, un sens de la vitalité, qui se dévoile dans les corps monstrueux. Il y aurait un sens de la vitalité qui ne se référerait pas à l'intégration des organes au sein d'un organisme, qui ne serait pas fixée, mais bien plutôt nomade, errante, pleine de virtualités ; le monstre ferait ainsi remonter à une strate où les différences fixées sont

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*, p. 197.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>3</sup> *Dialogues, op. cit.*, p. 127.

<sup>4</sup> *Mille plateaux, op. cit.*, p. 203.

<sup>5</sup> « Le CsO n'est pas "avant" l'organisme, il y est adjacent, et ne cesse pas de se faire », *ibid.*, p. 202.

dissoutes au profit d'une variation et différenciation continues ; le monstre saisirait donc la vie, non dans son résultat, non dans son produit, mais dans son procès, dans son passage, dans sa puissance, en un mot dans son dynamisme. L'idée de corps sans organes nous permet ainsi de faire l'*epochè* de toute notion de type commun ou de forme archétypal, que les Geoffroy Saint-Hilaire continuent à maintenir. Dès lors, le corps monstrueux est un corps qui ne vit pas de la vie organique, car il ne hiérarchise pas les rapports organiques et présente pour ainsi dire une vie « pure », un flux vital, un courant vital – pour reprendre une image bergsonienne – non encore ralenti dans un corps organisé. S'il est un corps sans organes, si la forme se défait, si les fonctions peuvent paraître fragiles et mal assurées, c'est parce qu'il est le lieu où se composent, non des formes, non des organes spécialisés, mais d'abord des forces et des intensités.

Une troisième conséquence se dessine alors : l'errance vitale relève d'une multiplicité de vitesses, d'une pluralité simultanée d'intensités qui se tiennent dans la différenciation virtuelle. Les monstres conservent précisément ce qui ne peut pas être de l'ordre de la conservation en se livrant au mouvement actualisant de la différenciation : ils conservent ce mélange des vitesses, des devenirs, qui les rendent non adhérents à un milieu quelconque. Le corps du monstre *apparaît* opaque, parce qu'il apparaît dans la strate où les corps sont organisés ; il apparaît comme de *moindre vie* parce qu'il est un corps *plus intensif*, parce qu'il laisse transparaître, *dans le corps organisé*, une vitalité d'*outré corps*. Il n'a alors plus rien qui le rattache à une quelconque puissance du négatif : il ne fait que souligner le fait *métaphysique positif* selon lequel la vie instaure un différentiel de vitesses, ou, dit autrement, est un potentiel de vitesses différenciées. Dans ce contexte, l'errance vitale ne vient que souligner le mouvement continu de la vie à parcourir cette multiplicité de vitesses, à n'*être* que cette multiplicité-là. Le désavantage de l'image d'un élan vital est d'impliquer que la vitesse du mouvement est imprimée au départ, ce qui ne laisse plus que l'alternative suivante : soit le mouvement se poursuit à la même vitesse, soit il se dégrade en ralentissant. On pourrait, dans ce contexte, reprocher à Bergson de se donner la mauvaise image pour approcher l'idée de la vie comme création. Car celle de l'élan vital induit, au mieux une *conservation*, au pire une *dégradation*, mais en aucun cas une *création*. De fait, la majorité des vivants ne sont pas à la hauteur de l'élan vital qui les dépose, puisqu'ils représentent autant de points de ralentissement, de friction et de fixation. Dès lors que nous avons affaire à une errance vitale, il ne faut plus penser les organismes et les vivants spécifiés comme une trahison faite à la vie, ou tout du moins comme une limitation. Tous les vivants sont fidèles à l'errance vitale, mais la porte à un plus ou moins haut degré d'intensité, c'est-à-dire l'actualisent avec un coefficient de différenciation plus ou moins haut. La vie est donc tout en variation de vitesse et changement de rythme – l'évolution et la sélection naturelle seraient à cet égard des coefficients de vitesse. Les monstres seraient, parmi les vivants, ceux où la vie serait la plus fulgurante, en ne cessant pas de renouveler ses vitesses, en se déprenant des effets de lenteur. Mais, du coup, à ce degré d'intensité, la vie est paradoxalement ce qui ne



peut être vivable par un corps organisé. Les corps difformes des monstres sont là pour témoigner de ce hiatus entre la vie qu'ils manifestent et les possibilités de leur propre corps organique, qui sont très limitées. Mais, par eux, la vie fait de la différence un objet même d'affirmation – affirmation qui est encore dite dans les corps organisés.

Cette dernière conséquence nous tire peut-être définitivement du côté d'une métaphysique. En effet, de la saisie d'une morphogenèse comme agencement de vitesses, nous passons au plan où la vie est en elle-même, dans son errance, des vitesses différenciées. C'est une nouvelle fois souligner ici l'irréductibilité de la vie à toute substantialisation, et donc refuser de penser qu'il y a quelque chose « de quoi » c'est la vitesse. Car la vie, comme errance vitale, empêche toute réification, de sorte que les vitesses ne sont pas des vitesses accomplies par des êtres, mais précisément ce à partir de quoi des procès d'individuation peuvent s'effectuer. Le concept de vitesse n'est pas donc pas ici un concept *empirique*, mais plutôt un concept *métaphysique* : les vitesses ne sont pas déployées par la vie, mais sont *de* la vie.

### 3. Le monstre et la surface

#### *L'expérience de la profondeur*

Dans ces conditions, le monstre comme être anomal dessine la bordure par laquelle s'expriment et se déploie des différentiels de vitesse, qui permettent aux vivants de se compter comme vivants. Les vivants sont des êtres qui ne font qu'agencer des vitesses que la vie maintient dans leur différence, dans leur écart, de sorte qu'elle institue bien l'*en tant que tel* de l'écart. La tératologie a-t-elle eu l'intuition de ces agencements de vitesse dans son étude des monstres ?

Certes, c'est en commentant E. Geoffroy Saint-Hilaire que Deleuze trouve appui pour mettre en évidence que le plan de composition est un plan de consistance que parcourent des vitesses variées. Mais l'un des gestes fondateurs de la tératologie, qui la distingue, selon I. Geoffroy Saint-Hilaire, des autres périodes où l'esprit humain se pencha sur les monstres, fut de « voir dans les phénomènes de la monstruosité des expériences que la nature nous donne toutes faites »<sup>1</sup>. Notre hypothèse est que la notion d'expérience va jouer ici comme un obstacle à la constitution de l'idée d'agencement de vitesses, parce qu'elle met en œuvre le « paradigme » de la profondeur. Nous nous attacherons à dégager dans ce qui suit ce paradigme en étant sensible à l'entremêlement des différents aspects de la notion

---

<sup>1</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie*, I, *op. cit.*, p. 13. La périodisation définie par Geoffroy Saint-Hilaire, qui offre la vision d'un progrès uniforme et continu jusqu'à la tératologie qui vient ainsi le couronner, reste des plus schématiques. Maupertuis déjà, de son temps, avait souligné dans le phénomène du sexdigitisme une expérience toute faite : « Mais une expérience plus sûre et plus décisive se trouve *toute faite*. Cette singularité de doigts surnuméraires se trouve dans l'espèce humaine, s'étend à des races entières ; et l'on voit qu'elle y est également transmise par les pères et les mères... Je ne crois pas que personne prenne la continuation du sexdigitisme pour un effet du pur hasard », *Œuvres*, Lyon, 1756, II, p. 308, cité dans Claire Salomon-Bayet, *L'institution de la science et l'expérience du vivant*, Paris, Flammarion Champs sciences, 2008, p. 301.

d'expérience, puis nous verrons en quoi l'idée d'agencement de vitesses appelle à abandonner l'idée de profondeur.

Considérer que l'expérience soit menée par la nature elle-même évite de faire de la monstruosité un artefact qui pourrait venir fausser les résultats naturels. A travers le monstre, la nature fait voir, et il s'agit d'abord et avant tout d'observer<sup>1</sup>. Toutefois, l'observation reste ici, malgré tout, bel et bien une expérience, parce qu'elle permet de faire voir à *un autre niveau*, d'observer ce qui de prime abord échappe à l'observation. En effet, la tératologie ne cesse de souligner qu'en étant le produit d'un arrêt de formation ou de développement, le monstre découvre à l'observation le temps de formation, « comme si la nature se fût arrêtée en chemin, pour donner à notre observation trop lente, le temps et les moyens de l'atteindre »<sup>2</sup>. La valeur de l'expérience réside ainsi dans son pouvoir d'*ouverture* : elle fonctionne comme un véritable dépliage en mettant sous la lumière du regard une autre surface, une autre étendue sous l'étendue visible ; elle ouvre ainsi à et sur un autre plan : celui de la *profondeur*. En d'autres termes, l'expérience livre à l'observation l'inobservable, la profondeur sous la surface et opère un véritable renversement dans l'identification des vivants : comme le remarque François Jacob, « ce qui importe, ce n'est pas la différence en surface, mais la ressemblance en profondeur »<sup>3</sup>. La compréhension du monstre comme une expérience toute faite de la nature ouvre alors la voie à la tératogénèse, c'est-à-dire à l'expérimentation proprement dite, qui consistera à produire artificiellement des monstres. En effet, si la nature produit des monstres, chercher à l'imiter ne reviendra pas alors à produire des artefacts qui fausseraient ses leçons. La tératogénèse fait de façon plus systématique ce que la nature fait quelquefois, épisodiquement. Aux yeux de Daresté, la tératogénèse n'introduit nulle rupture dans le sens et la portée générale de l'expérience : produire artificiellement des monstres, c'est imiter la nature, c'est donc continuer à observer ; mais l'expérience est ici une « observation provoquée »<sup>4</sup>. Si la tératologie réclame toutefois qu'elle « doit créer son objet »<sup>5</sup>, c'est, en dernière instance, parce qu'elle vise à mettre au jour les *causes* produisant la monstruosité. Expérimenter revient, en dernier lieu, à user des mêmes causes que celles que la nature use pour donner lieu aux monstres tout en s'affranchissant des productions actuelles de la nature.

Sachons bien qu'il est au pouvoir de la science expérimentale de produire artificiellement tous les phénomènes qui sont ou peuvent être produits par l'action de causes naturelles. Tandis que l'observation ne donne que la connaissance des réalités actuelles, l'expérimentation, grâce à sa puissance créatrice, réalise tout ce qui est possible ; elle ouvre ainsi une carrière sans limite. De plus, elle met l'expérimentateur *en présence des causes réelles des phénomènes*,

<sup>1</sup> « L'observation est systématiquement privilégiée au regard de l'expérience : voie royale de la connaissance, puisqu'elle ne fait ni ne contrefait les phénomènes, qu'elle les laisse paraître tels qu'ils sont, alors que l'expérience décompose et combine, produit un *artefact* qui mine et fausse les résultats naturels », C. Salomon-Bayet, *L'institution de la science et l'expérience du vivant*, op. cit., p. 172.

<sup>2</sup> I. Geoffroy Saint-Hilaire, *Traité de tératologie*, I, op. cit., p. 19.

<sup>3</sup> François Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970, p. 97.

<sup>4</sup> C. Daresté, *Recherches sur la production artificielle des monstruosité*s, op. cit., p. 23.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 24.

*puisqu'il ne peut les faire apparaître que par l'emploi de ces causes, et elle le conduit à la véritable science, si bien définie par Bacon dans cette parole célèbre : Vere scire est per causas scire.*<sup>1</sup>

Il convient de rappeler, pour terminer, que les causes tératologiques elles-mêmes n'importent que parce qu'à leur tour elles livrent accès aux causes générales de la nature. L'expérience tératologique ne vaut que parce qu'elle dévoile les causes cachées de la nature, qui jouent en profondeur sous la surface visible des phénomènes<sup>2</sup>. Bref, les monstruosité sont un laboratoire dans lequel des phénomènes partiels valent comme manifestation de la nature tout entière. Les monstres font découvrir les coulisses<sup>3</sup>.

Ainsi, comprendre les monstres comme des *expériences* revient à mettre en avant l'idée d'une profondeur de la nature où s'activent les causes. Parce que, en tant que science, la tératologie s'attache à l'éclaircissement du plan de la causalité, elle ne peut nullement mettre en évidence les effets de vitesse dont les monstres sont porteurs. Aussi faut-il rompre avec le paradigme de la profondeur, qui serait le lieu de la vérité, de l'authenticité, le lieu où toutes les illusions et toutes les apparences seraient dissoutes. Car, en la profondeur se tiendrait le fondement de l'être et les principes à partir desquels le réel peut se déployer. Evidemment, la profondeur n'est pas réductible à la seule dimension spatiale, mais désigne l'incomplétude des phénomènes : *sous* les phénomènes, *derrière* eux, ou encore *au-delà* d'eux se tient l'être qui les fait eux-mêmes tenir. La tératologie ne rompt pas autant qu'elle peut le laisser entendre avec les périodes qui la précèdent, car, si elle n'interprète plus le monstre comme *signe* d'une puissance surnaturelle, elle ne conserve pas moins de l'idée de signe la structure d'un renvoi : le monstre fait voir autre chose que lui-même. Mais si, à l'inverse, le monstre ne dévoile rien d'autre que lui-même, s'il n'ouvre précisément sur rien en deçà de lui-même, n'est-ce pas donc en tant que pure surface qu'il se montre ? Autrement dit, et si les coulisses étaient en fait sur la scène, et s'il n'y avait de coulisse que la scène elle-même ? La vie ne peut pas être une vie en profondeur, une vie des profondeurs. Le monstre n'est pas un effondrement de la vie sur elle-même, mais marque l'impossibilité que la vie constitue un quelconque fondement. Dès lors, si les corps des vivants s'organisent en organismes, c'est sans doute parce qu'ils ouvrent à et sur une profondeur rendant possible la lenteur et la viscosité. Les intensités de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 42, nous soulignons.

<sup>2</sup> Rappelons le projet qui anima l'élaboration du *Traité de tératologie* : « Aussi ai-je constamment cherché à déduire des faits tératologiques, les conséquences générales et les applications qui résultent de leur étude, et n'ai-je jamais perdu de vue le but principal que je m'étais proposé en commençant cet ouvrage ; celui d'arriver, par l'étude des anomalies, de leurs caractères, de leur influence sur l'organisation, de leur mode de production et de leurs lois, à la connaissance plus exacte et plus approfondie des modifications de l'ordre normal, de leur essence, de leur raison d'existence, et des principes auxquels peut se rattacher leur infinie variété », *op. cit.*, préface, p. XII.

<sup>3</sup> « Si la nature se donne comme spectacle à contempler, livre à déchiffrer, scène dans les coulisses de laquelle l'homme intervient, encore faut-il passer du laboratoire qu'est la nature entière à un laboratoire dont la nature est de transformer par une visée théorique un phénomène partiel, réduit, artificiel, en manifestation de la nature tout entière », C. Salomon-Bayet, *L'institution de la science et l'expérience du vivant*, *op. cit.*, p. 11.

vitesse s'atténuent et s'affaiblissent en proportion d'une profondeur qui se constitue<sup>1</sup>. Cela, parce que nous ne sommes pas sur le bon plan : il n'y a de vitesse que déployée sur une surface. A quel titre ?

A première vue pourtant, la vitesse suppose une troisième dimension, que l'on pourrait bien identifier à la profondeur, dès lors qu'elle est le rapport de l'espace au temps nécessaire pour le parcourir. Mais il convient là aussi de distinguer le concept *empirique* de vitesse du concept *métaphysique*. Si l'idée de vitesse suppose la dimension du temps, au niveau de la vie comme errance vitale nous n'avons affaire qu'à de la simultanéité, les virtualités étant toutes contemporaines les unes aux autres<sup>2</sup>. C'est pourquoi la vie ne parcourt pas les virtualités qui seraient comme des points disposés dans un espace, où il y aurait de l'avant et de l'après, du devant et du derrière, du visible et du masqué, où elles seraient rangées sur une ligne, dont il s'agirait de mesurer le temps mis à la parcourir. Toutes les virtualités sont comme « étalées » sur une surface ; et elles représentent toutes des vitesses différenciées, à savoir des coefficients différents d'accélération ou de ralentissement de la vie en son errance. Tandis que la profondeur appelle qu'une « chose » la traverse avec plus ou moins de vitesse, la surface ici n'est rien d'autre que le plan où des vitesses se constituent abstraction faite d'un mobile.

De là une vérité peut-être inattendue de la mise en spectacle des monstres : ils se montrent et sont montrés car il n'y a rien d'autre derrière le corps monstrueux que cela qu'ils étalent à la surface de leur corps et sur celle de l'estrade. I. Geoffroy Saint-Hilaire avait saisi l'importance de la surface lorsqu'il ne négligea pas de noter dans la définition de la monstruosité les effets de surface : « Les monstruosité sont des déviations du type spécifique, complexes, très graves, vicieuses, *apparentes à l'extérieur* et congéniales », elles « se révèlent toujours *à l'extérieur* par des traits plus ou moins prononcés »<sup>3</sup>. Mais il fallait, pour le tératologue, que ces effets renvoient à des causes cachées qu'il revient à la science de mettre au jour. D'où les expériences. Or, si les monstres se tiennent à la surface, parce qu'ils ne sont qu'une surface (ou encore un CsO), on peut réévaluer les descriptions auxquelles ils ont donné lieu. Il ne s'agit plus d'opérer sur lui un déchiffrement, mais de le parcourir de telle manière que les identités, les termes, les propriétés que l'on y rencontre ou que l'on y dépose ne cessent de *fuir*, de *s'échapper* hors de toute assignation, de *désert* toute reconnaissance. C'est pourquoi la description d'un monstre substitue « le ET au EST »<sup>4</sup> : il n'est plus question

<sup>1</sup> Cette profondeur qui se constitue peut parfaitement s'interpréter comme l'installation de l'intériorité au cœur de l'être vivant, autrement dit comme l'advenue de la dimension subjective dans l'être vivant. Comme Edgar Morin s'est employé, après d'autres, à le montrer, cette dimension subjective est présente dès l'être vivant unicellulaire : cf. *La vie de la vie*, op. cit., pp. 792-799, et pp. 872-911. Il avance ainsi l'idée que « la qualité de sujet est le caractère biologique de l'individualité » (p. 896), de sorte que « le sujet est une qualité fondamentale de tout individu vivant, à commencer par la bactérie *Escherichia coli* » (p. 797). Il suffit que l'individu vivant accentue ce mouvement de profondeur d'intériorité pour que la conscience de soi et la pensée apparaissent. Nous retombons ainsi sur l'hypothèse que la pensée n'est peut-être rien d'autre qu'un effet de viscosité poussée au plus loin.

<sup>2</sup> Cf. *supra* p. 405, pp. 407-408.

<sup>3</sup> *Traité de tératologie*, I, op. cit., respectivement p. 79 et p. 49, nous soulignons.

<sup>4</sup> Deleuze, *Dialogues*, op. cit., p. 71.

de rechercher un quelconque principe dans une logique de fondement, il n'est même plus question d'attribuer quoi que ce soit, mais bien d'étaler une multiplicité qui ne se subordonne pas à l'Un ni ne se laisse englober par l'Être conçu comme le paradigme de la profondeur.

### *Le sens et la surface*

Cependant, la description d'une monstruosité ne s'abîme nullement dans le non-sens, quand bien même serait-elle la plus fantastique, la plus grotesque, voire la plus arbitraire qui soit. En effet, si elle empêche que l'on puisse se référer à un sens déjà là, déjà constitué, si elle bloque ainsi tout jugement d'attribution, c'est parce qu'elle appelle un sens à constituer. Rien, sans doute, de moins insensée qu'une description de monstre, car elle est en train de *produire* et d'*instaurer* du sens – un sens du multiple, un sens qui rompt avec le paradigme de la profondeur. Avec le monstre, le sens n'est pas profond, il n'a pas à l'être du reste puisque le monstre ne cèle en lui nul secret : il ne dévoile finalement que ce qui n'a peut-être jamais été voilé, ce qui s'est toujours tenu devant nous, en pleine visibilité : la surface des êtres sur laquelle le sens peut se tisser. Deleuze peut ainsi écrire :

Le sens n'est jamais principe ou origine, il est produit. Il n'est pas à découvrir, à restaurer ni à re-employer, il est à produire par de nouvelles machineries. Il n'appartient à aucune hauteur, il n'est dans aucune profondeur, mais effet de surface, inséparable de la surface comme de sa dimension propre.<sup>1</sup>

On pourrait comprendre pourtant que le corps défaillant du monstre, le corps qui se défait au fur et à mesure qu'il cherche à se faire, est un corps qui s'effondre et, en s'effondrant, qui enterre toute possibilité de sens. S'il dévoile la surface, n'est-ce pas parce qu'il la lacère, parce qu'il la troue, parce qu'il la déchiquette : n'est-ce pas finalement parce qu'il se signale comme l'absence de toute surface ? On retrouverait alors une profondeur imprévue, qui se joue ailleurs que dans la notion d'expérience, ainsi que le souligne Deleuze : « lorsque la surface est déchirée d'explosions et d'accrocs, les corps retombent dans leur profondeur, tout retombe dans la pulsation anonyme où les mots eux-mêmes ne sont plus que des affections du corps : l'ordre primaire qui gronde sous l'organisation secondaire du sens »<sup>2</sup>. Cette profondeur paraît peu compatible avec ce que nous venons de voir plus haut. En effet, le corps monstrueux serait le corps qui ferait remonter à la surface le fond indifférencié ; la conséquence de ce mouvement de remontée est l'annulation de la surface, puisque surgit en son lieu son contraire : le fond indifférencié. Or la vie étant pure indétermination, n'est-ce pas la vie comme fond indifférenciée que le monstre rend visible, qu'il fait remonter à la surface pour la déchirer et l'annuler, de sorte que la vie se tiendrait au final toujours dans une profondeur inassignable ? On se tromperait toutefois si on en restait à une vision purement oppositionnelle du fond et de la surface : il s'agit, non de comprendre la pulsation indifférenciée de la vie comme ce qui vient déchirer les surfaces des corps, mais, au contraire de comprendre cette même pulsation comme ce qui vient organiser les surfaces, comme ce qui

<sup>1</sup> *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, pp. 89-90.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 151.

vient introniser les surfaces comme lieu du sens. Le corps monstrueux, en son effondrement, n'incarne pas l'absence de tout sens, mais le non-sens « opérant la donation de sens »<sup>1</sup>. A ce titre, ce qui se donne comme le plus profond est bien la surface elle-même ; le corps du monstre montre que tout corps est affaire de surface parcourue par des intensités variées de vitesses.

La vie n'est donc pas « profonde » ; qu'elle soit le plan de consistance de l'immanence ne revient nullement à lui donner un quelconque statut de principe : elle ne peut être le fondement ni la fondation de quoi que ce soit. Aussi serait-ce une illusion de penser que les monstres nous viennent des profondeurs, d'un monde d'en dessous, et qu'ils éclateraient de temps à autre à la surface des corps vivants comme des bulles de savon (à savoir : à la surface de la perception des corps vivants comme à celle de leur organisation). Si rien ne remonte ainsi, c'est tout simplement qu'il n'y a aucun fond à partir de quoi pourrait remonter quoi que ce soit. Ainsi pouvons-nous réinterpréter ce que Simondon dit des vivants : « le vivant vit à la limite de lui-même, sur sa limite »<sup>2</sup>. Bien sûr, Simondon signale par là le rôle primordial de la membrane, de la peau, qui entoure et enveloppe l'organisme vivant<sup>3</sup>. Il se tient sur cette limite, dans la mesure où s'effectue par et à travers elle la rencontre entre un intérieur et un extérieur. L'intériorité d'un vivant n'est pas le profond, n'est pas le caché au fond de l'organisme, puisqu'elle ne peut être une intériorité vivante que par l'échange avec le milieu extérieur et la transformation. L'organisme serait une succession de surfaces, si bien que ni les cellules, ni les organes ne se situent dans un en dessous, mais sont tout autant à la surface, se tiennent sur leur limite. Les vivants sont dès lors des êtres *superficiels*, de superficie – et les monstres à un degré tel qu'il ne leur ait plus possible de s'avancer dans un faux-semblant de profondeur.

Au final, les monstres, tous les monstres, sont bien des êtres vivants de l'excès : excès des vitesses qui les parcourent et les strient, excès de leur degré de superficialité qui les empêche de se mettre en retrait. Il faut désormais rendre compte de la raison d'un tel excès, c'est-à-dire : rendre raison de ce que le monstre *est* quant à la vie comme errance vitale – et non plus rendre raison de ce qu'il dévoile de l'être de la vie. Il nous faut entamer désormais ce mouvement de remontée de la vie vers les vivants, et pour cela il nous faut commencer par remonter d'abord vers les monstres. Que sont-ils, eux qui sont des êtres d'excès ? Ils ne sont pas des exceptions à la vie comme errance vitale ; ils ne sont pas contre nature, puisqu'ils sont de l'écart ; ils ne sont pas non plus des échecs : la vie ne se dérobe point à elle-même, même et surtout dans l'épreuve de son impuissance. Et pourtant, ils sont des êtres *singuliers*. Il nous reste donc à penser un mode d'être du singulier qui ne grève pas la possibilité de le distribuer à tous les vivants.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>2</sup> *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., pp. 225-226.

<sup>3</sup> Pour une réhabilitation de la membrane extérieure, et plus particulièrement de la peau, comme un organe de la périphérie et de la surface en fait *fondamental*, cf. F. Dagognet, *La peau découverte*, Paris, Les empêcheurs de tourner en rond, 1998.

#### 4. L'événement du monstre

Le surgissement d'un monstre appelle une question particulière : que s'est-il passé pour en arriver là, pour en arriver à ça ? Dans l'histoire des hommes, cette question a pu se traduire de la manière suivante : qu'ont fait les parents, les géniteurs pour donner ça ? Le monstre serait ainsi une conséquence inévitable d'un certain état des choses, de sorte que sa singularité ne serait pas tant la sienne que celle d'un monde, ou d'êtres vivants qui ont permis ou rendu possible et inévitable sa survenue. Il révélerait alors une rupture en deçà de laquelle il est impossible de revenir : une faute, une tache, un choix irrémédiable, un acte ineffaçable. Dès lors, on comprend pourquoi un tel effet de rupture a appelé finalement une explication qui cherche au-delà du monde la cause de cette rupture. Référent le monstre à une cause surnaturelle n'était pas le signe d'un défaut de rationalité, d'un abandon de la raison, mais la reconnaissance et la prise en compte précise de la question que les monstres posent : que s'est-il passé ? C'est pourquoi la tératologie, malgré ce que peut laisser croire une exposition positiviste de sa préhistoire par I. Geoffroy Saint-Hilaire, n'introduit pas la raison dans un lieu qui, jusqu'à elle, en marquait l'exclusion ; elle ne rompt nullement avec la question posée, qui demeure, pour elle aussi, de savoir ce qui s'est passé. Cependant, elle ne renvoie pas la réponse possible à un au-delà de la nature ; elle estime que la réponse ne peut se trouver que si on déplace préalablement la question : avant de savoir ce qui s'est passé, il faut se demander quand cela s'est passé. Cela qui s'est passé avec le monstre s'est déroulé dans un temps embryologique qui n'est donc plus celui du monstre une fois apparu. La tératologie va d'abord chercher à dater ce qui s'est passé : plus cela se passe tôt dans l'embryogenèse, plus cela est grave pour la conformité et la conformation de l'organisme. La tératogenèse ne fait pas tant varier les causes de l'écart, que les moments où ces causes sont introduites<sup>1</sup>.

#### *Accident, avènement, événement*

Que font donc surgir ces causes dans le temps embryologique où une forme organique se forme ? La tératologie répond : l'accident. La cause efficiente qui fait dévier la direction

---

<sup>1</sup> La tératogénie va vérifier ce point : « la gravité des anomalies décroît généralement avec l'époque de leur apparition », « les anomalies les plus graves, celles qui atteignent le plus profondément l'embryon, apparaissent au début de l'évolution, pendant les quatre premiers jours de l'incubation [pour les œufs de poule] », Dareste, *Recherches sur la production artificielle des monstres*, op. cit., respectivement p. 41 et p. 79. Voir aussi E. Wolff, *La science des monstres*, Paris, Gallimard, 1948, p. 156 : « Il existe donc un stade limite, après lequel on peut affirmer que telle aberration est définitivement écartée. Ainsi l'embryon est exposé à une multitude de malformations au début de son développement. Leur nombre décroît rapidement ». Pour pourvoir circonscrire ces moments avec précision, sans que le geste expérimental ne vienne fausser leur détermination, on rappellera que Dareste va essentiellement jouer sur les modifications de température pour des raisons de précision et de maîtrise technique : « Les méthodes tératogéniques, quelques diverses qu'elles soient, agissent cependant toujours de la même manière. C'est pourquoi, non seulement je n'ai pas cherché à les multiplier en imaginant des méthodes nouvelles ; mais j'ai fini par me borner à l'emploi d'une seule, la plus facile et la plus sûre, celle qui consistait à produire les anomalies par l'emploi de températures un peu supérieures ou un peu inférieures à celles qui donnent l'évolution normale », *ibid.*, p. 83. Sur la discussion de la faisabilité technique des expérimentations liées à la variation des températures, cf., *ibid.*, première partie, chap. IV, § 2, pp. 111-115 et notes B et C, pp. 174-179.

dans laquelle les lois embryologiques s'appliquent, qui les entraîne là où elles ne seraient jamais allées, ou encore qui imprime « un changement dans la direction de la force qui détermine l'apparition successive et la coordination des diverses parties de l'embryon »<sup>1</sup>, c'est la contingence d'une existence qui, parfois, fait de mauvaises rencontres. De l'imprévu survient ; et la monstruosité, tout en rompant la lignée, appartient bien à l'histoire de ses parents. L'accident est ainsi spatio-temporel, mais le véritable sujet de l'accident n'est pas tant le corps du monstre que celui de ses géniteurs. Pourquoi le monstre se comprendrait-il lui-même comme un accident ? N'est-il pas, comme tous les autres organismes vivants, pris dans la nécessité des lois embryologiques ? Il est tout ce qu'il peut et, à ce titre, aussi « parfait » que n'importe quel autre organisme. Du point de vue des géniteurs certes, le monstre est bel et bien un accident, qui suscite donc la question : que s'est-il passé ? A quel irrémédiable avons-nous affaire ? Cet irrémédiable est celui de l'histoire des corps vivants. Mais s'il est un accident survenu dans l'existence des parents, peut-on dire qu'il est un accident *de la vie* ? La question est celle-ci : que s'est-il passé *dans la vie, pour la vie* ? S'il est un accident de la vie, alors nous reconduisons la vie comme substance, à qui l'on attribue des qualités accidentelles qui ne changent rien à ce qu'elle est. Faire du monstre un accident de la vie, c'est faire de lui un aspect inessentiel de la vie. Or tout notre travail tend à montrer que le monstre ne peut être tenu pour l'inessentiel de la vie. En effet, on ne peut penser sa possibilité si la vie n'est pas déjà en soi de l'écart ; les vivants, dans leur vivre, ne peuvent créer de l'écart, ne peuvent être normatifs, que parce que la vie constitue déjà en soi un écart fondamental, fournit la condition ontologique grâce à laquelle les écarts peuvent survenir. Si le monstre est biologiquement possible, c'est parce qu'il l'est ontologiquement : il qualifie donc le sens d'être de la vie, et c'est pourquoi il n'est pas seulement, et peut-être même surtout pas, ce qui arrive à des corps, ou un effet corporel. Il est affaire de la vie dans les corps, et ne peut se réduire à n'être qu'un certain état de certains corps.

Si nous mettons de côté l'idée d'accident pour caractériser la survenue *à même la vie* du monstre, est-on plus proche de ce qu'il convient de penser en le décrivant comme un avènement au sein de la vie ? Car, s'il est affaire de vie, n'est-il pas précisément, comme nous l'avons vu, ce qui la manifeste au plus haut point, de sorte qu'il serait l'avènement même de la vie dans l'ordre phénoménal (c'est-à-dire dans le plan de l'actualité des formes vivantes) ? Ce qu'il y a de gênant dans l'idée d'avènement, c'est que la chose qui advient a comme déjà été annoncée ; il s'agit dès lors de saisir et retracer l'apparaître de la chose, sa venue en propre, entendu que cela n'est possible que si elle se précède. L'avènement déploie un devenir-même. Or si le monstre nécessite que la vie puisse le laisser être et apparaître, il ne peut certainement pas s'annoncer. La raison en est simple et a déjà été soulignée : dans la mesure où les vivants accomplissent un mouvement d'actualisation, ils ne peuvent qu'introduire de la différence et différer de la virtualité qu'ils actualisent. Rien n'annonce le

---

<sup>1</sup> Daresté, *ibid.*, p. 21.



monstre, comme rien n'annonce du reste les vivants dans leur être et vivre individuels : leur advenue est portée par un devenir-autre, elle est portée par la vie ne cessant de se différencier, si bien que le monstre n'est pas un avènement, mais plutôt un *événement de la vie*. Deux points de vue peuvent alors être adoptés.

Le premier consiste à mettre l'accent sur la conflagration que l'événement produit par son effectuation. Il fait date, au sens où il instaure une rupture dans l'écoulement de l'histoire. Rupture signifie ici que le passé et le futur ne se jugent qu'en fonction de l'événement<sup>1</sup>. Le monstre est un événement de la vie des géniteurs, pour qui il y a *un avant et un après*. Mais l'on peut dire également – deuxième point de vue – qu'il est un événement *de la vie elle-même*. Cependant, il ne peut plus avoir valeur de conflagration dans une vie qui n'est qu'errance vitale, ni même de point de rupture qui organise un avant et un après dès lors que la vie se tient dans la plus stricte contemporanéité vis-à-vis d'elle-même. La multiplicité des virtualités ne se succède nullement dans un temps ; en d'autres termes, il n'y a pas, au sein de la vie comme errance vitale, de chronologie. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de flux temporel, mais ce flux temporel n'est pas organisé par le passage d'un après dans un avant par l'intermédiaire d'un présent. Il y a un *devenir* de la vie, mais qui n'est pas chronologique, dans la mesure où les virtualités ne s'enchaînent pas les unes aux autres par une relation causale, mais se tiennent dans une multiplicité où elles sont toutes des points remarquables, toutes des événements. Errer, c'est créer l'événement. En d'autres termes, l'événement n'appartient pas au plan de l'actualisation, mais à celui du virtuel. Le monstre est ainsi un événement de la vie parmi d'autres. La question est de savoir pourquoi la multiplicité virtuelle de la vie se donne comme événement. Le monstre précisément nous met sur la voie et continue à être ce qui dévoile le sens d'être de la vie.

### ***Le singulier. Sur Diderot***

Phénoménalement le monstre fait éclater une différence, ou un écart, qui efface toutes les différences, tous les écarts par quoi les êtres vivants dénotent leur individualité. A travers l'épreuve de la rencontre avec la monstruosité, nous nous appréhendons comme un *cas* d'une identité commune, autrement dit et dans le vocabulaire de la tératologie, se manifeste à travers nous un type commun que le monstre transgresse, ou plutôt qu'il manque. A ce titre, il échoue à être pleinement un individu ; et de cette dissolution – qui se marque dans sa difficulté à faire un milieu, même si cette difficulté peut n'être que temporaire – émerge la *singularité* du monstre. Dans la mesure où, comme nous l'avons montré, le corps monstrueux est ce qui est le plus fidèle au mouvement de la vie, il révèle que ce mouvement de la vie se constitue par des singularités. Or la singularité est « tout à fait indifférente à l'individuel et au collectif, au

---

<sup>1</sup> « Dans tout événement, il y a bien le moment présent de l'effectuation, celui où l'événement s'incarne dans un état de choses, un individu, une personne, celui qu'on désigne en disant : voilà, le moment est venu ; et le futur et le passé de l'événement ne se jugent qu'en fonction de ce présent définitif, du point de vue de celui qui l'incarne », *Logique du sens, op. cit.*, p. 177.

personnel et à l'impersonnel, au particulier et au général – et à leurs oppositions. Elle est *neutre*. En revanche, elle n'est pas "ordinaire" : le point singulier s'oppose à l'ordinaire »<sup>1</sup>. L'ordinaire, pour les vivants, c'est l'adaptation, par laquelle ils s'instituent comme individus, puisque c'est par une telle institution qu'ils peuvent poursuivre leur vie ordinaire – que Canguilhem, ne l'oublions pas, réfère à la santé<sup>2</sup>. Mais ce que le monstre met au jour, c'est que cette individualité fait fond sur des singularités : l'individuation n'est possible qu'en partant d'un pré-individuel, qui déborde de toute part les individus, et qui se compose de singularités.

a) *L'ordre et les monstres*

Le philosophe qui a, peut-être le premier, éclairé le rapport entre le singulier et le monstre d'une part, entre le monstre et la vie d'autre part, est Diderot. Il nous faut, un temps, déployer la logique interne de sa pensée, quitte peut-être à répéter, ou plutôt à retrouver, dans cette pensée des problèmes déjà évoqués. Mais s'agit-il bien d'une répétition ? Avec Diderot, nous sommes plutôt conduits à mener une *reprise* des problèmes qui va peu à peu éclairer la nécessité du concept de singularité.

A ses yeux, le monstre est le fait décisif permettant de comprendre ce que la nature reproduit dans les êtres vivants, ce qui se répète par la reproduction, et, dès lors, ce qu'est la nature naturante, autrement dit la vie. Le matérialisme de Diderot peut se comprendre comme le refus que le sens de l'être se tienne en réserve des phénomènes. Il va alors chercher à interpréter le monstre comme un des phénomènes privilégiés délivrant précisément ce sens de l'être. La nécessité d'interpréter ne repose ainsi nullement sur la supposition d'un sens qui s'excéderait lui-même, mais découle au contraire d'une immanence du sens aux phénomènes. La nature apparaît *en tant que telle* dans les êtres en vie, c'est-à-dire s'apparaît à elle-même comme en puissance de la vie active dans les phénomènes de la génération.

L'étonnement, pour Diderot, ne provient notamment pas de la présence des monstres, mais du constat qu'il y en ait finalement si peu. Le difforme est rare :

Mais il me semble qu'une machine aussi composée qu'un animal ; une machine qui naît d'un point, d'un fluide agité, peut-être de deux fluides brouillés au hasard, car on ne sait guère alors ce qu'on fait, une machine qui s'avance à sa perfection par une infinité de développements successifs, une machine dont la conformation régulière ou irrégulière dépend d'un paquet de fils minces, déliés et flexibles, d'une espèce d'écheveau où le moindre brin ne peut être cassé, rompu, déplacé, manquant, sans conséquence fâcheuse pour le tout, devrait se nouer, s'embarrasser encore plus souvent dans le lieu de sa formation, que mes soies sur ma tournette.<sup>3</sup>

Rappelons que pour Diderot, l'ordre n'est mystérieux que si l'on tient à ce que la nature doive se conformer à un ordre *donné* (dans les deux sens du mot : à la fois à un commandement et à une disposition définie par avance). Mais en elle tout change, tout est

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>2</sup> Cf. chapitre VI *supra* p.339.

<sup>3</sup> *Le rêve de d'Alembert*, dans *Œuvres*, tome 1, *Philosophie*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1994, p. 644. Tous les écrits de Diderot cités ici le seront dans cette édition, sauf mention contraire.

« en flux perpétuel »<sup>1</sup> ; « pas une molécule qui ressemble à une molécule ; pas une molécule qui se ressemble à elle-même un instant »<sup>2</sup>, ne serait-ce déjà que « par la seule raison qu'elles n'occupent pas la même place »<sup>3</sup>. L'ordre n'est pas une fin pour la nature ; il n'est qu'un effet possible de la combinaison des éléments entre eux et de la combinaison de ces premières combinaisons qui forment ainsi un monde à l'équilibre momentané. Ce que nous prenons pour un désordre n'est qu'un *autre* ordre possible ; et ce que nous appelons l'ordre n'est qu'un désordre futur<sup>4</sup>. L'agitation perpétuelle et aveugle des molécules ne produit en toute rigueur que des ordonnancements et des agencements multiples et provisoires. Tout est possible et tout possible sera réalisé. L'aveuglement traduit l'impossibilité pour le possible de ne rester qu'un possible : « et la nature amenant avec le temps tout ce qui est possible, elle formera quelque étrange composé »<sup>5</sup>. L'apparition du monstre ne fait que manifester cette création sourde et aléatoire des formes. Sa difformité ne renvoie pas à un désordre pathologique, mais aux mouvements spontanés des molécules qui jettent la vie dans une instabilité foncière, pour qui, dès lors, tout est possible. C'est pourquoi il convient de bien distinguer deux plans : celui de la nature, qui est « le résultat général actuel, ou les résultats généraux successifs de la combinaison des éléments »<sup>6</sup> et celui de la combinaison de ces éléments, qui est le processus par lequel la nature advient, qui est donc la nature *naturante*, ou encore la multiplicité des possibles – ou plutôt, selon la rigueur de notre terminologie, la multiplicité des virtualités, c'est-à-dire le plan de la vie<sup>7</sup>.

Or, si court au sein du monde cette agitation perpétuelle d'un ordre se faisant, comment se fait-il que ce monde ne soit pas, dans le temps qu'il est tel qu'il est, plus chaotique ? Comment expliquer la perpétuation des espèces dans une certaine permanence des formes ? Autrement dit, comment est-il possible qu'il y ait même du semblable ? Le renversement paraît complet : le monstrueux est devenu l'intelligible même, tandis que les êtres non difformes deviennent inintelligibles apparaissant comme *contradictaires* avec la logique interne de la nature *naturante* qui est d'être sans logique. Le matérialisme a-t-il à ce

<sup>1</sup> *Observations sur Hemsterhuis*, p. 709.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 631

<sup>3</sup> *Observations sur Hemsterhuis*, p. 710.

<sup>4</sup> Indiquons en passant le parallélisme avec ce que peut écrire un Canguilhem : « les réussites sont des échecs retardés, les échecs des réussites avortés », *La connaissance de la vie, op. cit.*, p. 160.

<sup>5</sup> *Le rêve de d'Alembert*, p. 651.

<sup>6</sup> *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 58, p. 596.

<sup>7</sup> Nous nous autorisons à ramener le mouvement des molécules, autrement dit le mouvement de la matière, au plan de la vie, au nom de l'exigence de continuité qu'appelle Diderot. Il ne peut y avoir discontinuité entre la matière inerte et la matière vivante, sinon nous rendons inexplicable, juge Diderot, le *passage* de l'une à l'autre. « La vie ne peut être le résultat de l'organisation ; imaginez les trois molécules, A, B, C ; si elles sont sans vie dans la combinaison A, B, C, pourquoi commenceraient-elles à vivre dans la combinaison B, C, A, ou C, A, B ? Cela ne se conçoit pas » (*Encyclopédie*, art. « Naître », dans *Œuvres*, t. 1, *op. cit.*, pp. 479-480, nous soulignons). Il ne peut donc y avoir continuité entre le vivant et l'inerte, que si l'on suppose *déjà* dans l'inerte un certain degré de vie, en puissance si l'on veut, ou endormie, qui se développe, s'agrandit ou s'actualise plus ou moins par l'organisation des atomes entre eux. La vie est par conséquent *déjà* une qualité des atomes, autrement dit « est une qualité essentielle et *primitive* dans l'être vivant ; il ne l'acquiert point ; il ne la perd point » (*ibid.*, p. 480, nous soulignons).

point trop bien réussi qu'il en arrive à ne plus pouvoir expliquer ce pour quoi il a été construit, à savoir le monde tel qu'il se présente avec certes ses irrégularités et ses difformités, mais aussi ses régularités et ses permanences ? Ainsi, nous aurions d'un côté les monstres qui entreraient en contradiction avec l'ordre général du monde mais manifesteraient la nature en tant que telle – la vie – et de l'autre côté les êtres non monstrueux qui s'intègrent d'autant plus à l'ordre général qu'ils y contribuent, mais qui paraissent en contradiction avec la nature même. En demandant au monstre comme *fait* de nous donner le sens même de la *nature*, Diderot ne risque-t-il pas d'introduire un hiatus insurmontable entre le monde tel qu'il se présente et la nature en son concept ? Son problème est alors le suivant : expliquer pourquoi la nature comme dynamisme combinatoire et aléatoire donne la forme d'un monde globalement ordonné.

A ce point, il convient de rappeler que Diderot n'abandonne jamais l'idée selon laquelle le monde est un tout continu :

L'univers est une seule et unique machine, où tout est lié, et où les êtres s'élèvent au-dessus et s'abaissent au-dessous les uns des autres par des degrés imperceptibles, en sorte qu'il n'y ait aucun vide dans la chaîne.<sup>1</sup>

Exister, c'est entrer en relation, de telle sorte que le tissage des relations confère aux productions de la nature la forme d'un tout ordonné. L'ordre est une qualité du tout en tant qu'il *émerge aléatoirement* des relations entre les êtres vivants. Non voulu, non recherché, il n'est qu'un résultat *de fait*, c'est-à-dire ne résulte que du passage à l'*existence*. Tout n'est donc pas possible dans l'ordre de l'existant. « Qu'est-ce qu'un monstre ? Un être, dont la durée est incompatible avec l'ordre subsistant »<sup>2</sup>. A *contrario*, une espèce ne serait qu'un ensemble d'êtres qui ont réussi à coexister avec l'ordre subsistant, c'est-à-dire qui *momentanément* s'en accommodent. Momentanément seulement, car l'ordre n'est pas immuable : se faisant et se défaisant, se faisant en se défaisant, il ne cesse pas d'être autre, de telle sorte que l'existence exige d'être toujours dans un équilibre instable. L'immutabilité des espèces n'est qu'apparente ; on se laisse aisément tromper par le sophisme de l'éphémère : si nous sommes si enclins à *croire* en la permanence des espèces, c'est parce que nous ne les avons jamais vues se modifier. Nous jugeons ainsi de leur devenir par le constat *présent* du maintien de leur forme à travers la répétition des générations. Cette répétition ne témoigne cependant que de la réussite d'une forme qui pourra être mise en échec dès l'instant où le monde sera autrement configuré. L'espèce à ce titre n'est qu'un effet commun de la nature dans l'ordre de l'existence, le monstre un effet rare<sup>3</sup>.

Diderot efface toute différence ontologique entre le monstre et l'être normal ; le vivant ne peut supporter qu'un certain degré de difformité, car il est destiné, *en tant que vivant*, à s'inclure dans l'ordre existant. Sa réussite même le conduit à se reproduire. C'est par ce

<sup>1</sup> *Encyclopédie*, art. « Animal », dans Diderot, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 250.

<sup>2</sup> *Éléments de physiologie*, Paris, Librairie Marcel Didier, 1964, p. 209.

<sup>3</sup> « L'homme n'est qu'un effet commun ; le monstre un effet rare ; tous les deux également naturels, également nécessaires ; également dans l'ordre universel et général... », *Le rêve de d'Alembert*, p. 636.

concept de reproduction que s'articulent la nature dans sa puissance naturante et l'ordre du monde. La première ne cesse pas de produire de la différence, de l'écart, c'est-à-dire du singulier qui, dans l'ordre du monde, va se reproduire en tant que singulier vivant. Ce qui donc se reproduit dans les vivants n'est pas tant leur forme spécifique que le pouvoir producteur même de la nature. En toute rigueur, rien ne se répète ; si la forme se maintient momentanément à travers le temps, c'est qu'elle se trouve convenir avec l'ordre général ; sa perpétuation n'est qu'un effet de réussite. En d'autres termes, la continuation de l'espèce n'est paradoxalement jamais visée par la nature qui, en soi, ne vise rien – elle n'est qu'un effet de l'ordre du monde, c'est-à-dire de la coexistence de tous les êtres. Cela signifie que la reproduction n'est en fait qu'une production du singulier et qu'elle est en elle-même un acte singulier. Si Diderot peut se passer des concepts de moule intérieur (Buffon) et de mémoire des molécules (Maupertuis), c'est précisément parce que la question de la production du semblable par le semblable n'est pas la sienne. Il s'agit d'une production du singulier par le singulier par un acte singulier. Dès lors, la philosophie de Diderot ne peut être un transformisme, car la nature recommence à chaque fois ; il n'y a aucun effet de cumulation, aucune « histoire générale de la vie » : chaque individu, ainsi que chaque espèce, « parcourt *pour son compte personnel*, tout un cycle d'évolution », « poursuit *son aventure personnelle* »<sup>1</sup>.

#### b) *La singularité monstrueuse*

Le monstre ne fait que rendre visible le jeu de la différence et de l'hétérogène qui est partout.

Je crois que la forme actuelle sous laquelle la matière existe est nécessaire et déterminée, ainsi que toutes les formes diverses qu'elle prendra successivement à toute éternité. Mais cette vicissitude, ce développement qui est en flux perpétuel est nécessaire. C'est une suite de son essence et de son hétérogénéité. Et je ne vois nulle contradiction à cette supposition.

Si elle est essentiellement hétérogène, elle est essentiellement en vicissitude.<sup>2</sup>

A ce titre, la forme monstrueuse n'est que la figure de la différence et de l'hétérogène. Toutefois, la différence étant partout – pas un être n'est semblable à un autre, pas une molécule n'est semblable à une autre ni même à elle-même dans le temps –, quelle différence le monstre porte-t-il pour qu'elle diffère de toute différence au point d'être nommée *monstrueuse* ? La question se pose autrement : en quoi le monstre est-il précisément *un monstre* ? Pourquoi reconnaître ce singulier-là comme monstre et non pas comme une singularité parmi les singularités ? D'autant plus que, en tant que singularité *naturelle*, il ne peut contrevenir à la nature, au sens où les propriétés que Diderot reconnaît à la matière canalisent les mouvements moléculaires de telle sorte qu'ils ne donnent jamais du chaos. La

<sup>1</sup> Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 610 et p. 611, nous soulignons.

<sup>2</sup> *Observations sur Hemsterhuis*, pp. 709-710.

singularité monstrueuse ne peut pas être contre nature<sup>1</sup>, au sens où elle n'est jamais une singularité *chaotique*, quand bien même elle entre en contradiction avec toute forme viable<sup>2</sup>. Qu'est-ce donc qui diffère dans sa différence même ? Quelle est la singularité de cette singularité pourtant naturelle ? Elle serait peut-être celle-ci : elle est de se rendre précisément visible comme singularité. Le monstre est la singularité en tant que singularité ; il est le « en tant que tel » du singulier, dans la mesure où il introduit l'écart dans la différence, l'écart dans ce qui se donne déjà comme écart.

Le monstrueux met en crise, dans l'ordre existant où toutes les singularités coexistent, la filiation. Il est l'effet attendu manqué et, à ce titre, il annihile toute interprétation d'une nature normative, puisque la nature n'est plus un principe, mais une conséquence « dictée et imposée par les propriétés des molécules assemblées et le rapport de forces qui en résulte et qui les détermine à la fois dans leur repos et leur mouvement »<sup>3</sup>. En effet, on pourrait voir dans chaque être singulier *existant* l'expression parfaite de la forme qu'il doit avoir pour exister – chacun portant en lui ses propres normes d'existence. Dès lors, la reproduction du semblable par le semblable serait appelée par la perfection de la forme. Mais le semblable, avons-nous dit, n'est pas pour Diderot le fruit d'une reproduction mais d'une autre et nouvelle production, qui a pour résultat le semblable en tant qu'il a à s'insérer dans l'ordre existant (qui n'est de toute manière, répétons-le, que momentané). Le monstre rompt l'attente du semblable en faisant surgir la dissemblance. Certes, celle-ci ne marque pas un écart de nature, car chaque être dans sa singularité diffère de tous les autres. Si dissemblance il y a, elle n'est que relative aux productions auxquelles la nature nous avait habitué dans leur apparence phénoménale : « L'homme n'est qu'un effet *commun* ; le monstre qu'un effet *rare* »<sup>4</sup>. En toute rigueur, le monstre serait monstre par convention, pour l'homme qui observe les effets de la nature, c'est-à-dire l'ordre subsistant, mais jamais la nature en elle-même. Néanmoins, à réduire le monstre à un pur effet de représentation, ne perd-on pas l'idée qu'il puisse être un fait décisif ? Si le monstre était seulement de pure convention, alors l'élever au rang de fait décisif aurait tout d'un acte arbitraire. L'écart monstrueux comme dissemblance, autrement dit la donation phénoménale du monstre, dévoile l'*acte* de la nature au cœur de la phénoménalité, et non plus la nature comme simple résultat des mouvements et combinaisons moléculaires. Le phénomène monstrueux dévoile le sens du phénomène comme voile, dévoile le phénomène comme voilement. Il est monstrueux précisément par le dévoilement qu'il opère du voile – le monstre est monstre en tant qu'il est ce phénomène qui, au lieu de voiler par le semblable la nature naturante la dévoile, qui donc dévoile la singularité en tant que telle au lieu de la voiler sous et par le semblable.

<sup>1</sup> « L'homme n'est qu'un effet commun ; le monstre qu'un effet rare ; *tous les deux également naturels, également nécessaires, également dans l'ordre universel et général* » ; « Faites par la pensée ce que la nature fait quelquefois ! mutilez le faisceau d'un de ses brins, par exemple du brin qui formera les yeux, que croyez-vous qu'il en arrive ? » *Le rêve de d'Alembert*, p. 636 et p. 643, nous soulignons.

<sup>2</sup> Sur ce point, cf. A. Cherni, *Diderot. L'ordre et le devenir*, Genève, Droz, 2002, pp. 317-325, p. 367.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>4</sup> *Le rêve de d'Alembert*, p. 636, nous soulignons.

c) *Singularité et originalité*

La singularité monstrueuse met au jour la singularité vitale par ce que précisément elle rate, à savoir la « sympathie » entre les organes. Elle possède des éléments qui ne font pas société. Leur disposition est telle qu'il y a bien une contiguïté, mais non une continuité. Une contiguïté sans continuité : voilà donnée la racine de la difformité de la forme, autrement dit d'une figure sans forme. Mais cela est la figure extrême du monstre, là où la singularité entre en contradiction avec l'ordre de l'existant. Nous aurons à revenir sur cette figure, qui n'est justement *que figure*, du monstre. Force est de constater que le monstre creuse à ce point la singularité qu'il s'exclut du monde, à savoir de l'ordre existant présentement. Il est non seulement la figure d'un monde autre, mais peut-être et surtout celle de l'autre du monde, qui porte nom de vie et qui porte à l'altérité, à la différence, à l'exubérance des virtualités. Mais en tant que singulier *existant* dans ce monde-ci, il porte la différence à l'originalité. La singularité de la singularité monstrueuse, c'est d'être original.

Dans un tout autre contexte, qui est celui où il discute du statut du génie, Diderot semble établir une synonymie entre le génie comme figure propre de l'original et le monstre. En fait, les choses sont un peu plus complexes. Selon Diderot, le génie est « un don particulier de la nature qui entraîne l'homme à telle ou telle fonction dont on s'acquitte médiocrement ou mal sans lui, *Invitâ Minervâ* »<sup>1</sup>. Diderot, en accord avec son matérialisme, ne cesse pas de renvoyer la cause du génie à une disposition particulière des organes et donc à une affaire de sensibilité. L'être génial n'est pas tel parce qu'il aurait une âme particulière, mais bien plutôt parce qu'il aurait un diaphragme particulièrement sensible<sup>2</sup>. C'est pourquoi il est entièrement disposé à la réussite d'une fonction, il est entièrement façonné par et pour une aptitude particulière. Dès lors, cela fait de lui un être original, dans la mesure où il exécute les choses communes « d'une manière distinguée et singulière »<sup>3</sup>. La contrepartie du génie est que son aptitude innée à une chose le rend inapte à d'autres dimensions de l'existence humaine : il est tout entier tourné vers la réalisation et la jouissance de son aptitude propre. Si donc « les hommes qui ont un génie sont rares ; combien plus rares encore, ceux qui ont reçu un double génie ! »<sup>4</sup>. C'est presque un malheur pour ces hommes car ils sont tiraillés entre deux aptitudes également égales, entre « deux démons »<sup>5</sup>, avec le risque de ne mener à bien aucune des deux tâches pour lesquelles ils sont disposés. Diderot les interpelle ainsi : « Il faut dire à ces espèces de monstres (...) »<sup>6</sup>. Le monstre désignerait ici le génie qui pousse l'originalité au degré supérieur, le génie qui redouble la propre originalité du génie en le dédoublant en deux capacités d'égale puissance, bref l'original au sein de ce qui se donne déjà comme original. Nous retrouvons donc une grande cohérence dans l'usage du terme de la part de Diderot. Il

<sup>1</sup> *Réfutation d'Helvétius*, p. 828.

<sup>2</sup> Cf. *Le rêve de d'Alembert*, pp. 660-661 ; *Réfutation d'Helvétius*, p. 826.

<sup>3</sup> *Encyclopédie*, art. « Originalité », t. 11, p. 648, b.

<sup>4</sup> *Réfutation d'Helvétius*, p. 829.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 829.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 829.

qualifie l'être qui tranche par sa singularité au sein de la singularité, qui fait différence au sein de la différence.

Le rapprochement entre l'original et le monstre est par ailleurs attesté par la définition de l'original en peinture donnée dans l'*Encyclopédie*. Un tableau dit original est d'abord une œuvre faite d'imagination ; par suite il y a deux manières de le dire original, une bonne lorsque tout y est grand et singulièrement nouveau, une mauvaise lorsqu'on y rencontre une singularité bizarrement grotesque. La représentation d'une figure monstrueuse suffit pour l'élire à l'originalité. Cependant, le lien intrinsèque entre la catégorie de l'original et celle du monstrueux ne va pas sans paradoxe. En effet, original peut se comprendre dans un autre sens : est dit original ce qui sert de modèle ou d'exemple à être copié ou imité. Le monstre comme original doit alors s'entendre dans une double dimension. D'une part, il est ce dont la nature n'a tiré aucune copie dans le temps – et cela parce que le monstre introduit le saut et la discontinuité, comme nous l'avons vu ; mais d'autre part, il est aussi, en tant qu'original, ce qui sert de modèle ou d'exemple. Le monstre en tant que singularité paraît condamner toute possibilité de copie et cependant semble être un objet de modèle destiné à être pris en exemple ! Cela voudrait-il donc dire que ce qui est hors norme, c'est-à-dire plus précisément hors des normes de l'ordre momentané du monde, devient au final l'instance proprement normative de la nature puisqu'il s'agirait de l'imiter ? Mais s'il est un original, que faut-il imiter au juste de lui ? Il est pourtant manifeste que dans l'ordre de l'existence le monstre est la plupart du temps un vivant diminué, voire un vivant sans valeur, s'il est vrai que tout vivant cherche à se reproduire. S'il est donc modèle, c'est en tant qu'il se présente au contraire comme la singularité parmi les singularités ; c'est pourquoi ce qu'il s'agit d'imiter n'est pas le monstre dans sa présence immédiate, c'est-à-dire sa difformité ou sa discontinuité qui peut aboutir à l'échec, mais bien sa singularité en elle-même.

Cela signifierait que le monstre est le modèle de la nature, en conséquence de quoi c'est la nature qui cherche à s'imiter elle-même en tant que nature naturante, en tant que vie qui déborde de virtualités (dans le vocabulaire de Diderot de possibles). Diderot retrouve là une idée très classique : la nature comme modèle et source d'imitation. Seulement, elle est d'abord modèle pour elle-même ; ensuite elle est un modèle d'un genre très particulier puisqu'elle est précisément ce qui est sans modèle. Elle est un modèle dans la mesure même où elle rend impossible la constitution de tout modèle. C'est parce que le monstre est le résultat du jeu des molécules qu'il est à ce titre la référence *intelligible* pour les autres êtres. Dans leur régularité manifeste, ils sont tout autant le fruit du mouvement permanent de la matière. Aussi sont-ils de ce point de vue tout aussi « monstrueux » que le monstre, c'est-à-dire tout aussi singuliers. Il n'y a alors pas de monstre, ou bien tout est monstre, parce que tout est singulier. Chaque être représente, à un degré plus ou moindre, une déviation ou une différence par rapport à un autre : « L'homme n'est peut-être que le monstre de la femme, ou



la femme le monstre de l'homme »<sup>1</sup>. L'audace spéculative de Diderot est d'élever l'idée de monstre à une catégorie pour ainsi dire *logique* permettant de saisir le singulier en lui-même. Le monstrueux dit la singularité, c'est-à-dire le fait pour le singulier d'être singulier, la singularité *en tant que telle*. Parce qu'elle saisit au plus près une vérité des êtres vivants – et, au-delà, de l'être –, la notion de monstre peut être généralisée :

Il y a autant de monstres qu'il y a d'organes dans l'homme, et de fonctions : des monstres d'yeux, d'oreilles, de nez qui vivent, tandis que les autres ne vivent pas ; des monstres de position des parties, des monstres par superfétation, des monstres par défaut.<sup>2</sup>

Cette généralisation n'aboutit-elle pas finalement à une disqualification de l'idée même du monstrueux ? Si tout est monstrueux en tant que tout est singulier, alors plus rien ne l'est. L'écart monstrueux n'est en fait pas un écart, car il n'y a dans la nature aucune norme de laquelle on puisse s'écarter ; ou plutôt chaque être représente un écart par rapport à tous les autres. La question est alors de savoir pourquoi certains êtres continuent à être appelés des monstres. Parce que tout l'effort de Diderot a été de sortir le monstre de l'anormalité et de l'élever au rang de modèle, il peut alors reprendre une certaine tradition qui départage le monstre selon un critère esthétique et donc en partie subjectif. Dans l'ordre de l'existant, est monstre ce qui choque, ce qui surprend et sidère par son immédiate différence. Le monstrueux nous apprend moins sur celui qui est désigné ainsi que sur celui qui désigne ainsi. Il qualifie moins un être qu'une réaction face à cet être<sup>3</sup>. Ainsi ne faut-il pas se tromper : Diderot emploie le terme de monstre d'abord par pure convention pour décrire certains écarts esthétiques rencontrés dans le monde. Mais il étend la convention aux écarts esthétiques eux-mêmes : si le terme « monstre » est une pure convention, c'est parce que les écarts qu'il veut décrire sont des conventions, à savoir des effets de discours qui reposent eux-mêmes sur les idées de norme et d'ordre. C'est pourquoi Diderot qualifie Jean-Baptiste Macé<sup>4</sup> de monstre, alors même que sa différence n'est en rien disharmonieuse, puisque ses organes sont dans une harmonie réciproque. L'idée de monstre est utilisée pour souligner ou relever un écart que l'observateur a sélectionné et qu'il juge digne d'être remarqué. Mais ce qui est en réalité, c'est une absence de norme et d'ordre immuables. Dès lors, ce qui est conventionnel est l'élection de tel écart comme monstrueux, mais non les écarts en eux-mêmes. Car tout est écart et différence. Autrement dit, ce qui est de l'ordre de la convention est qu'une différence particulière soit appelée monstrueuse, mais non la différence en tant que telle. Or Diderot note que ce dire conventionnel révèle bien quelque chose de la nature. Le monstre révèle la

<sup>1</sup> *Le rêve de d'Alembert*, p. 645.

<sup>2</sup> *Eléments de physiologie*, *op. cit.*, p. 209.

<sup>3</sup> Cf. Andrew Curran, *Sublime disorder : physical monstrosity in Diderot's universe*, Oxford, Voltaire Foundations, 2001, p. 20.

<sup>4</sup> « Il vient de mourir à la Charité de Paris, à l'âge de vingt-cinq ans, des suites d'une fluxion de poitrine, un charpentier né à Troyes, appelé Jean-Baptiste Macé, qui avait les viscères intérieurs de la poitrine et de l'abdomen dans une situation renversée, le cœur à droite précisément comme vous l'avez à gauche ; le foie à gauche ; l'estomac, la rate, le pancréas à l'hypocondre droit ; la veine porte au foie du côté gauche ce qu'elle est au foie du côté droit ; même transposition au long canal des intestins ; les reins, adossés l'un à l'autre sur les vertèbres des lombes, imitaient la figure d'un fer à cheval », *Le rêve de d'Alembert*, p. 644.

différence en tant que telle ; si nous avons une réaction face au monstre, c'est parce qu'il montre la nature en personne ; c'est parce que sous l'ordre nous apercevons le désordre permanent et l'aléatoire. Le monstre n'est rien d'autre que la nature naturante au travail, c'est-à-dire très précisément la visibilité de l'errance vitale.

*d) Le monstre : un être contradictoire ?*

De ce point de vue, il ne représente évidemment ni une imperfection ni un raté. Sa figure, aussi difforme qu'elle puisse être, n'exprime rien d'autre que la métamorphose de la forme. Il ne fait que rendre visible l'être de la forme comme métamorphose. Mais la métamorphose des formes n'est possible que par la plasticité extrême de la vie. Aussi le monstre est-il le résultat quasi logique de la labilité de la vie ; il témoigne de la souplesse des éléments. Mais cette puissance créatrice de la vie dépose en son propre sein un monde comme un tout unifié.

Toutefois, la vie au travail, indifférente au tout qu'elle a fait surgir, continue à produire aveuglément des êtres, continue à se métamorphoser dans un flux continu, si bien qu'il lui arrive de produire des êtres en contradiction avec l'ordre existant. Le monstre n'est pas une imperfection à ce titre, mais plutôt caractérisé par la contradiction. Seuls sont finalement des monstres sans aucun effet de style ou de discours les êtres qui sont immédiatement éliminés parce qu'ils entrent en contradiction avec le tout, bref qui subissent ce que Diderot appelle la dépuración de l'univers. Rappelons ceci :

On appelle êtres contradictoires ceux, dont l'organisation ne s'arrange pas avec le reste de l'univers. La nature aveugle qui les produit, les extermine. Elle ne laisse subsister que ceux qui peuvent coexister supportablement avec l'ordre général.

Qu'est-ce qu'un monstre ? Un être, dont la durée est incompatible avec l'ordre subsistant.<sup>1</sup>

Mais que signifie au juste pour un être que d'être en contradiction avec l'ordre général ?

En entrant en contradiction avec l'ordre existant, le monstre entre en contradiction avec la vie *organisée*, mais non avec la vie en elle-même. Il est ce qui de la vie est le non viable pour un organisme donné. Par rapport à l'ordre du monde, il représente le désordre en ceci qu'il empêche l'expression et l'organisation de la vie organique, par l'instauration d'une sympathie entre les éléments et les organes en fonction de leurs propriétés intrinsèques. Puisque « naître, vivre et passer c'est changer de forme »<sup>2</sup>, il présente une forme immédiatement difforme, c'est-à-dire une forme en train de se recomposer dès l'instant où elle accède à elle-même. La tare du monstre est que, dans ce monde où les combinaisons se font et se défont sans cesse, il est dans l'incapacité de maintenir sa forme dans le temps, c'est-à-dire dans l'incapacité de s'adapter et d'avoir la souplesse nécessaire pour durer. Cette incapacité de la forme monstrueuse de se modifier, de varier, d'évoluer, recouvre et signe l'incohérence du monstre en tant qu'*être vivant*. Ce qu'il rate *dans l'ordre de l'existant* c'est sa propre cohérence. Son élimination n'est au fond que la conséquence de sa propre

<sup>1</sup> *Éléments de physiologie, op. cit.*, respectivement p. 5 et p. 209.

<sup>2</sup> *Le rêve de d'Alembert*, p. 637.

incohérence organique<sup>1</sup>. La forme naturelle est cohérente lorsqu'elle fait unité, à savoir lorsque les molécules et les organes tissent un lien de sympathie par lequel l'organisme se maintient dans sa propre continuité – continuité qui rend possible alors l'émergence d'une conscience. La forme monstrueuse choque le sens esthétique en ce qu'elle contrevient à la continuité en se présentant comme une forme désunie, ou en voie de l'être immédiatement<sup>2</sup>. Elle introduit la discontinuité au sein de la nature et c'est en cela qu'elle est précisément monstrueuse : elle figure le discontinu, elle est la figure de la multiplicité qui ne fait pas unité, bref d'une multiplicité chaotique. Elle dénonce l'illusion de la fixité et constitue la *vérité* de la nature : tout passe, les monstres plus vite que les espèces, mais les dernières pas moins que les premiers.

Il ne faut pas croire que les animaux ont toujours été et qu'ils resteront toujours tels que nous les voyons.

C'est l'effet d'un laps éternel de temps, après lequel leur couleur, leur forme semble garder un état stationnaire ; mais cet état n'est qu'apparent.

L'ordre général de la nature change sans cesse : au milieu de cette vicissitude la durée de l'espèce peut-elle rester la même ? non : il n'y a que la molécule qui demeure éternelle, et inaltérable.

Le monstre naît et meurt ; l'individu est exterminé en moins de cent ans. Pourquoi la nature n'exterminerait-elle pas l'espèce dans une plus longue suite de temps ?<sup>3</sup>

Du point de vue du tout sans cesse changeant<sup>4</sup>, le monstre n'est plus la *figure* du discontinu et de la contradiction, mais témoigne des métamorphoses de la vie, du jeu des possibles. Aussi, qui peut nous assurer qu'il n'est pas le précurseur d'un ordre futur non encore advenu ? Le monstre, du point de vue de la vie, n'est en rien du désordre<sup>5</sup>, il serait plutôt l'anachronique, mais pas l'anachronique que décèlent les Geoffroy Saint-Hilaire. En effet, plutôt qu'un passé qui se maintiendrait indûment au présent au lieu justement de passer, l'anachronique ici concerne le futur qui s'invite dans le présent. En effet, s'il y a, au cœur de la puissance de la vie, la possibilité d'une impuissance de sa part, c'est sans doute parce qu'elle anticipe ce qu'elle pourrait être dans un ordre naturel différent. La vie étant dans un devenir permanent ne connaît paradoxalement pas le temps. Il n'y a ni passé ni futur. Si, dans la *Lettre sur les aveugles*, le monstre est le témoin d'un temps chaotique, d'un passé qui se rend à nouveau présent dans l'ordre actuel<sup>6</sup>, il devient, à la fin du *Rêve de d'Alembert*,

<sup>1</sup> Cette incohérence organique est à fortement relativisée aux regards de ce que dira ensuite la tératologie : il n'y a dans les monstruosité aucune incohérence, mais simplement un autre ordre. Mais si Diderot met l'accent sur l'incohérence des monstres, c'est parce qu'il se place au niveau de l'ordre existant, où comptent les capacités à tisser des relations avec le monde extérieur.

<sup>2</sup> Cf. Colas Duflo, « Forme artistique et forme naturelle chez Diderot » dans *Diderot et la question de la forme*, Annie Ibrahim (dir.), Paris, PUF « débats philosophiques », 1999, p. 74.

<sup>3</sup> *Éléments de physiologie*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>4</sup> Rappelons la *Lettre sur les aveugles*, p. 169 : « Qu'est-ce que ce monde, monsieur Holmes ? Un composé sujet à des révolutions qui toutes indiquent une tendance continue à la destruction ; une succession rapide d'êtres qui s'entre-suivent, se poussent et disparaissent ; une symétrie passagère, un ordre momentané ».

<sup>5</sup> Rappelons qu'il n'y a de « désordre » que pour nous ; que le désordre recouvre en fait toujours un ordre, mais qui n'est pas celui que l'on attend.

<sup>6</sup> « Si nous remontions à la naissance des choses et des temps, et que nous sentissions la matière se mouvoir et le chaos se débrouiller, nous rencontrerions une multitude d'êtres informes, pour quelques êtres bien organisés.

lorsqu'est évoquée, à propos de la question de la possibilité du mélange des espèces, l'éventualité de « chèvre-pieds »<sup>1</sup> qui puissent servir de domestiques, le témoin d'un futur dont la réalisation dans le présent n'est pas si hypothétique ni si incongru que cela. Passé, présent et futur sont contemporains – la succession temporelle ne vaut que dans l'ordre du monde, non dans la nature naturante. C'est pourquoi à strictement parler il n'y a pas d'anachronisme au sein de la vie en elle-même, mais seulement dans l'ordre du monde. Le monstre est là pour rappeler le devenir *monstrueux* de chaque être. Il n'est pas un être hors nature ou contre nature, mais le dévoilement de l'*acte* par lequel la nature s'institue comme ordre naturel et qui renvoie au plan de la vie.

### *Devenir-monstre*

Le gain de cette réflexion diderotienne est de nous faire entrevoir la solution assez paradoxale à notre problème qui, rappelons-le, est de savoir comment faire en sorte que le sens d'être de la vie dégagé à partir d'un vivant si particulier, le monstre, soit aussi celui affirmé par l'ensemble des vivants. La solution est en effet paradoxale, car c'est la mise en évidence de la catégorie du singulier dans le monstre qui permet de saisir en quoi les vivants sont justement vivants. Événement, le monstre l'est bel et bien puisqu'il met au jour ce que tous les vivants répètent : la singularité – mais qu'ils répètent tous sur un mode différent –, de sorte que la vie, dans chaque vivant, est proprement non répétable, de sorte qu'elle entre, pour reprendre un terme à Simondon, dans la plus grande disparation. Aussi faut-il comprendre que la singularité renvoie à un devenir, à un devenir-monstre : nous pourrions interpréter ce dernier sur le mode du devenir-femme tel que Deleuze le dégage. Il n'est évidemment pas question pour un vivant quelconque d'imiter ni de prendre la forme d'un vivant monstrueux, de même qu'il ne s'agit pas d'imiter une forme féminine. Devenir, en règle générale, ne revient jamais à imiter ou se conformer à un modèle<sup>2</sup>. Deleuze cherche à montrer qu'un devenir-femme doit toucher tout le monde, hommes et femmes, car il s'agit de se défaire des identités pour poursuivre une ligne de fuite qui rend attentif aux intensités, aux vitesses, aux altérités qui parcourent les corps, mais qui, souvent, sont enfouies sous les habitudes, les rengaines, les répétitions, les impératifs adaptatifs. Devenir-femme, c'est, en ce sens, recomposer le corps comme corps sans organes, et Deleuze prend comme exemple d'un tel corps la jeune fille : elle est la production d'un devenir-femme. En effet, « la jeune fille ne se définit certes pas par la virginité, mais par un rapport de mouvement et de repos, de vitesse et

---

(...) [M]ais l'ordre n'est pas si parfait, continua Saunderson, qu'il ne paraisse encore de temps en temps des productions monstrueuses », *Lettre sur les aveugles*, p. 168.

<sup>1</sup> *Le rêve de d'Alembert*, p. 675.

<sup>2</sup> « Devenir, ce n'est jamais imiter, ni faire comme, ni se conformer à un modèle, fût-il de justice ou de vérité. Il n'y a pas un terme dont on part, ni un auquel on arrive ou auquel on doit arriver. Pas non plus deux termes qui s'échangent. La question « qu'est-ce que tu deviens ? » est particulièrement stupide. Car à mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-même. Les devenirs ne sont pas des phénomènes d'imitation, ni d'assimilation, mais de double capture, d'évolution non parallèle, de noces entre deux règnes. Les noces sont toujours contre nature. Les noces, c'est le contraire d'un couple », *Dialogues, op. cit.*, p. 8.

de lenteur, par une combinaison d'atomes, une émission de particules : heccéité. Elle ne cesse de courir sur un corps sans organes. Elle est ligne abstraite, ou ligne de fuite. Aussi les jeunes filles n'appartiennent pas à un âge, à un sexe, à un ordre ou à un règne : elles se glissent plutôt entre les ordres, les actes, les âges, les sexe »<sup>1</sup>.

Ne peut-on dire, analogiquement, qu'il en va de même d'un devenir-monstre : non pas imiter ou retrouver la monstruosité, mais, *pour tout vivant*, renouer contact avec des vitesses qui lui font quitter un temps la logique de l'organisme, qui lui font, du reste, suspendre toute logique, de telle sorte qu'il ne puisse plus être assigné à une identité, mais se retrouve toujours *entre* : entre deux ordres, deux règnes, deux âges, deux sexes, produisant ainsi de la singularité (de l'heccéité). C'est parce qu'il produit de la singularité que le vivant ne cesse pas de s'individuer ; c'est parce qu'en lui se maintient du pré-individuel qu'il produit une forme individuante. Toutefois, il ne peut continuer de s'individuer que parce qu'il laisse en lui jouer la singularité, autrement dit le devenir-monstrueux. En d'autres termes, « il y a » du monstre en celui qui n'en est pas.

Il faut même peut-être aller plus loin, et ne pas se contenter de l'analogie avec le devenir-femme, et tous les devenirs mineurs que Deleuze analyse. Qu'est-ce qu'un devenir au juste ? Ce sont, répond Deleuze, des phénomènes « de noces entre deux règnes. Les noces sont toujours contre nature »<sup>2</sup>. Le monstre, en son apparition, est contre nature parce qu'il laisse advenir la vie en tant que telle, la vie en son errance vitale, parce qu'il la laisse en sa multiplicité virtuelle, différenciée. Il est l'advenue, dans l'espace et le temps de la nature, de noces de plusieurs temporalités qui n'auraient pas dû se rencontrer. Que dévoile-t-il donc au final ? Non la nature en tant que telle, mais le devenir parcourant la nature, le devenir ouvrant le champ de possibilité à une nature organisée selon des lois. A ce titre, le devenir constitue l'étoffe même dans laquelle le temps mis en jeu dans et par la nature – celui de la succession – se tisse. Le devenir n'est donc pas le temps, n'est pas non plus du temps ; c'est plutôt le temps qui est du devenir – l'organisme marquant un des points de passage du devenir au temps. Aussi n'y aurait-il pas à proprement parler du devenir-monstre, si ce n'est de façon pléonastique : un devenir-devenir. En d'autres termes, le monstre n'est pas le nom d'un devenir parmi d'autres devenirs, mais celui du devenir même en tant que celui-ci est émergence de l'hétérogène, de la différence. C'est pourquoi en chaque devenir mineur que circonscrit Deleuze joue comme sa condition de possibilité un devenir-monstre. Dès lors, il convient de ne plus reconnaître le monstre comme cet être difforme, mais plutôt comme le dévoilement du procès même du devenir, comme l'événement, au sein de la nature, du devenir, comme le devenir *devenant*. Cet événement a alors pour effet de « tordre » la forme vivante dans lequel il survient, puisqu'il surgit dans la temporalité de la nature.

Arrivé à ce point, il est nécessaire de rappeler l'un des résultats auxquels nos analyses antérieures nous ont menés. Nous avons convenu que le monstre, comme fait métaphysique,

<sup>1</sup> *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 339.

<sup>2</sup> Deleuze, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 8.

nous faisait entrer dans la vie comme errance vitale, c'est-à-dire dans la vie en ce qu'elle engage l'écart-en-tant-que-tel. Si nous rapprochons désormais ce trait du point que nous venons d'établir ici, la conclusion s'impose : en effet, si le monstre dévoile le devenir même, et si par ailleurs il découvre la vie comme errance vitale, ne faut-il pas établir un lien intrinsèque entre le devenir et la vie ainsi comprise ? Le monstre révélerait le devenir de la vie tout autant que la vie du devenir. C'est dire par là que le devenir ne peut être *devenant* que parce qu'il est vie ; et la vie n'est errance vitale que par le devenir. Mettre ainsi en évidence la réciprocité entre la vie et le devenir, de sorte d'en instituer l'*unité*, c'est se tenir au plus près de la *vitalité* propre à la vie, c'est-à-dire du mouvement de la vie par lequel elle se donne à elle-même comme vie. Ce mouvement, nous l'avons déjà décrit : celui de l'écart-en-tant-que-tel, celui de l'errance, autrement dit celui de la différence *en soi*, de la différence se donnant toujours comme différence.

Dans ces conditions, le monstre, comme forme vivante particulière, révèle que la vitalité ainsi comprise n'est pas assumée en tant que telle par les organismes vivants, qui ne vivent que par son atténuation, si bien que la vitalité, en eux, se donne sous la forme d'une temporalité qui se clôt par la mort. Ce qui meurt n'est pas, par conséquence, la vie en elle-même, mais la forme organique qu'elle prend en se déployant dans la nature, en rencontrant, au sein de celle-ci, un monde qui fait milieu. Aussi, si les organismes vivants sont bien capables d'une normativité telle que Canguilhem la met en évidence, ce n'est pas en tant qu'ils sont des organismes vivants, mais plutôt parce que, *en tant que corps vivants*, ils sont parcourus par un devenir-monstrueux qui les déborde et par lequel ils s'ouvrent à la vitalité. Ce débordement prend figure de différence, d'écart, de dissemblance, qui éveillent les organismes à la vitalité même de la vie.

Le monstre, comme fait empirique, dévoile ainsi au cœur de l'empiricité l'essence de la vie comme devenir *devenant* (ce que l'on peut nommer aussi la vitalité), si bien que, comme voie d'accès privilégiée à cette essence, il est bien un *fait métaphysique*<sup>1</sup>. Mais dans la mesure où cette vitalité est l'ouverture permettant aux êtres de se donner comme êtres *vivants*, dans la mesure où elle est ce qui permet aux vivants de véritablement *vivre*, on peut ajouter qu'elle est, de *leur* vie, la *forme transcendantale*. C'est pourquoi l'impuissance de certains monstres à vivre est une impuissance valable seulement dans le champ empirique, de sorte que cette impuissance signifie tout autant la plus haute puissance de la vitalité, c'est-à-dire l'écart-en-tant-que-tel. Répétons-le alors une nouvelle fois : la fidélité à la vie n'est pas là où on le croit de prime abord. En sa limite, le monstre vit sans doute d'une vie qu'aucun organisme vivant n'est capable de vivre sans le prix d'une déchirure. En effet, si Canguilhem a raison de voir dans la normativité ce qui permet aux vivants de manifester au plus haut point leur vivre, en leur conférant le pouvoir de créer et d'inventer d'autres normes vitales, elle s'accompagne toujours d'une certaine déchirure ou fêlure en ce que les vivants créent et

---

<sup>1</sup> Cf. chap. VII *supra* p. 379.

inventent aussi toujours quelque part contre eux-mêmes, à savoir contre les habitudes et les normes qui les assoient dans leur individualité organique. La vitalité serait la forme transcendante de la vie, parce qu'elle échapperait au plan de l'empiricité, tout en étant ce qui le rend possible, ce qui permet aux êtres vivants de vivre d'une vie empirique. Seul le monstre, *pour qui sait voir et penser*, ouvre dans l'empiricité au transcendantal qu'est la vitalité, en conséquence de quoi il est au final « monstre » par cet « ajoutement », en ce point très précis et très aléatoire de sa présence dans la nature, de l'empirique et du transcendantal, c'est-à-dire du *vivant* et de la *vitalité* (de la vie).

Notre problème était celui-là : comment retrouver la vie des vivants à partir d'une conception de la vie que nous avons dégagée de la monstruosité et qui rompt, de ce fait, avec les réquisits de l'organisme ? En effet, nous avons été amenés à souligner un sens d'être de la vie – vie comme errance vitale – qui semble instaurer un hiatus entre la vie et les êtres vivants. Les données du problème, ainsi qu'une autre façon de comprendre la leçon de la tératologie (le monstre comme arrêt de formation ou de développement renvoie à l'idée de *vitesse*), nous indiquent la solution : les organismes vivants participent bien de la vitalité même de la vie, mais de telle sorte qu'ils en sont une atténuation. Ils renouent avec la vitalité lorsqu'ils sont amenés à inventer et créer de nouvelles normes. Le monstre est, parmi les vivants, celui qui manifeste dans l'empiricité la vie en son errance vitale, ou encore en sa multiplicité virtuelle. Ainsi, celui qui *paraît* rompre avec la vie (et qui a donc été compris comme être contre-nature) est de fait celui qui se tient au plus près d'elle ; et ceux qui paraissent la manifester au plus haut point (les organismes vivants) sont finalement ceux qui l'expriment avec le moins d'intensité possible.

Notre position semble, dès lors, être assez proche de celle que développe R. Barbaras dans le cadre d'une philosophie de la vie renouvelée<sup>1</sup>. Alors même que son point de départ n'est pas le nôtre – il part du problème phénoménologique dégagé par Husserl de la corrélation entre un apparaissant et un sujet pour qui il y a apparition<sup>2</sup> – il aboutit à une caractérisation de la vie qui n'est en rien un prédicat des vivants ; c'est pourquoi la biologie ne peut prétendre dire ce qu'il en est d'elle<sup>3</sup>. Aussi la vie des vivants n'est-elle pas possédée comme fait positif, mais procède d'une vie autre, qui est la vie de la manifestation par quoi apparaissent le monde et le sujet<sup>4</sup>. Cette vie, qui n'est pas référée à l'activité de l'organisme, R. Barbaras la nomme l'archi-vie. La conséquence est alors la suivante : les vivants ne

<sup>1</sup> Cette philosophie de la vie a été développée en et pour elle-même dans *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, noté *Introduction*, et *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.

<sup>2</sup> *Introduction*, p. 12 sq., *La vie lacunaire*, *op. cit.*, p. 113 sq., p. 139 sq., p. 142.

<sup>3</sup> Cf. notamment *La vie lacunaire*, *op. cit.*, p. 128.

<sup>4</sup> « Comme procès de phénoménalisation, la vie se trouve détachée de sa référence à un vivant singulier pour se voir versée au compte du monde lui-même : c'est dans la mesure où nous nous inscrivons dans la vie du monde et la reprenons à notre compte que nous sommes en vie, ou plutôt que notre existence s'accomplit comme vivre. Ainsi, ce n'est pas parce que nous sommes des vivants que nous sommes capables de vivre ; c'est plutôt dans la mesure où nous sommes traversés par une vie, qui n'est pas d'abord la nôtre mais celle du monde, que nous sommes des vivants », *ibid.*, p. 154.

procèdent de la vie que parce que la vie s'auto-limite en eux<sup>1</sup>, et, en l'homme, cette auto-limitation va donner lieu à un trait particulier : la conscience<sup>2</sup>. Il nous a apparu, quant à nous, que l'analyse du monstre conduisait aussi à une idée de la vie qui ne la plaque pas sur l'organisme vivant ; et nous avons compris la vie des vivants comme une forme d'atténuation, de limitation de la vie comme errance vitale – atténuation et limitation dont la nécessité procède du mouvement d'*actualisation* de la vie.

Sans qu'il soit possible de mener une confrontation exhaustive entre la conception de la vie chez R. Barbaras et la nôtre, il nous faut dire en quoi, malgré cette proximité première, il y a divergence. Peut-être faudrait-il en atténuer la portée, dès lors que l'on tient pour sa cause principale le point de départ différent. R. Barbaras part d'un problème phénoménologique, et l'une de ses questions principales est de caractériser le sens d'être du sujet pour qui il y a apparition. Il est alors amené à sa conception d'une vie universelle (« rien de ce qui prétend à l'être n'échappe à la vie »<sup>3</sup>), qui permet de penser la corrélation entre le monde et le sujet. C'est pourquoi

L'approche phénoménologique de la vie conduit donc à dépasser le vivant à la fois par le bas, comme vie du monde, et par le haut, comme conscience, de sorte qu'il n'y a pas de vie qui ne soit encore celle des choses ou déjà celle des sujets. Il n'y a pas de vie renvoyant à un pur vivant, ou plutôt il n'y a pas de vivants mais seulement des mouvements, qui ont pour sujet soit un monde, soit des consciences.<sup>4</sup>

En partant du vivant monstrueux, nous sommes amenés à refuser le dépassement du vivant et par le bas et par le haut. Déceler le sens d'être de la vie dans le vivant monstrueux, c'est nécessairement en rester aux vivants, mais découvrir en eux, grâce à la possibilité du monstre, un sens de la vie comme errance vitale, que recouvre et masque leur vie organique. On peut, peut-être, assumer le terme d'archi-vie, s'il ne réfère pas à une vie des choses, du monde, de la manifestation, mais à ce qui, dans les vivants, les renvoie moins à la logique de l'organique, qu'à une vie comme errance vitale, qu'à une *vitalité* à partir de laquelle il leur est possible de déployer leur être *vivant*. Sans doute peut-on nous faire remarquer que nous accomplissons aussi une forme d'universalisation de la vie en instituant l'unité de la vie et du devenir, chacun des deux termes renvoyant nécessairement à l'autre. Employer l'expression « vie du devenir », n'est-ce pas en effet au final construire un sens de la vie qui échappe au plan du vivant et qui revient à être d'une portée ontologique comparable à celui d'une vie de la manifestation ? Nous admettons volontiers une tentative de construire une métaphysique de la vie, mais nous cherchons, parce que nous n'avons pas le même point de départ, de comprendre d'abord le sens d'être de la vie *des vivants*.

---

<sup>1</sup> « [le vivant] naît de la vie par une scission qui affecte son procès fondamental, de sorte que ce n'est plus la vie qui renvoie au vivant au titre de sa détermination mais plutôt le vivant qui renvoie à la vie comme une forme de scission en son sein, c'est-à-dire au fond comme sa négation », *ibid.*, p. 157.

<sup>2</sup> Sur la nécessité de constituer une anthropologie privative, cf. *Introduction, op. cit.*, deuxième partie, chap. III « Vers une anthropologie privative ».

<sup>3</sup> *La vie lacunaire, op. cit.*, p. 159.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 137.



Nous avons annoncé aussi que notre conception de la vie conduisait également à refuser le dépassement du vivant par le haut. Il faut comprendre pourquoi. Avec une remarquable cohérence, R. Barbaras prend en charge le problème bergsonien de l'apparition de la conscience et de la pensée au sein de la vie – cette apparition n'est pas due au rajout d'une qualité positive au vivant qu'est l'homme, mais bien à une limitation de la vie en l'homme par quoi la conscience et la pensée apparaissent, et dont le sens d'être est saisi comme *désir*. Par la présence de la conscience, l'homme en tant que sujet reprend à son compte la vie de la manifestation du monde, sous la forme de la séparation (donation de l'objet) et du désir. C'est pourquoi il n'est pas un simple animal. R. Barbaras nomme le mouvement par lequel la vie s'auto-limite l'archi-événement<sup>1</sup>. Pour notre part, si le monstre nous donne accès à la singularité vivante comme événement, il ne peut être question d'archi-événement, qui est compris comme une inflexion, ou une dérive de l'archi-mouvement (de la vie). En effet, la présence du monstre ne doit pas être comprise comme une dérive de la vie, mais plutôt comme la manifestation de la vie *comme dérive, comme errance vitale*. Aucun vivant donc, y compris l'homme, ne peut être considéré comme une scission au sein de la vie. Tous sont des événements de la vie, des singularités en cela qu'ils s'enracinent dans l'errance vitale. Si la vie, dans les vivants, s'atténue et se limite, si elle est, en eux, de moindre intensité de vitesse, cela ne va pas jusqu'à la séparation en un vivant sous la forme de la conscience.

\* \* \*

Chercher à répondre à la question de savoir comment le monstre est possible conduit à envisager le sens d'être de la vie comme errance vitale, autrement dit comme le transcendantal de tout écart produit par les êtres vivants – transcendantal que nous avons alors nommé l'écart-en-tant-que-tel. Aborder la vie par la production des monstres offre l'avantage de suspendre toute approche fondée sur l'idée d'adaptation, bref de dégager la vie de toute logique de la survie. Il n'est évidemment pas question de contester le fait empirique que, du moment que les espèces sont viables, elles sont adaptées, mais de contester que ce fait soit la *ratio essendi* de la vie. En son mouvement créateur, celle-ci déborde absolument toute visée adaptative. Elle est, de ce point de vue, dépense, perte, part maudite car jamais thésaurisée. L'inconvénient, cependant, de cette approche de la vie par ce qui peut sembler être ses ratés, est de mettre en évidence une idée de la vie (comme errance vitale) difficilement compatible avec la vie des êtres vivants, qui poursuivent la reproduction du semblable, qui cherchent à

---

<sup>1</sup> « Cette séparation, qui n'est autre au fond que l'acte de naissance du sujet, est comme une inflexion ou une dérive au sein de l'archi-mouvement, comme un mouvement qui affecte son mouvement. Or qu'est-ce qu'un mouvement au sein du mouvement sinon un *événement* ? Ainsi, la scission dont procède le désir du sujet (le sujet comme désir) renvoie à un archi-événement qui affecte l'archi-mouvement lui-même : archi-événement d'une séparation au cœur du mouvement phénoménalisant, par laquelle le mouvement vient s'exiler dans un seul étant et aspire alors à retrouver son origine. La subjectivité est l'événement d'une perte et son existence prend la forme d'une aspiration », *ibid.*, pp. 156-157.

échapper à toute errance en produisant des normes vitales et pour qui les monstres, loin d'apparaître comme des modèles, ont valeur de repoussoir. N'atteignons-nous pas une idée de la vie qui ne correspond en rien à la vie des vivants ? Un comble ! Nous avons donc été mis devant la difficulté suivante : devant la nécessité de suspendre toute approche adaptative du fait de notre point de départ – les monstres –, nous arrivons à un hiatus entre les vivants et la vie prise en elle-même. Or, dans la mesure où nous voulons saisir le sens d'être de la vie des vivants, c'est-à-dire mettre en lumière ce pour quoi ils sont dits vivre, il nous fallait comprendre en quoi la vie des vivants met en jeu la vie comme errance vitale. En d'autres termes, comment rendre compte de la vie des vivants à partir de la vie comme errance vitale ?

Si la tératologie ne pose pas cette question-ci, elle assume le même enjeu : chercher à construire une *unité* de la vie à partir de la multiplicité des formes vivantes, en partant même des formes qui paraissent être hors du commun (les formes monstrueuses). Elle dégage alors l'idée d'unité de composition organique. Mais cette idée renvoie au problème de l'organisme et ramène les formes monstrueuses à l'ordre organique. Le problème tératologique se révèle finalement strictement inverse du nôtre, car nous ne voulons pas ramener les vivants monstrueux à l'ordre organique, mais saisir comment cette ordre organique découle de la vie comme errance vitale, saisir en quoi le monstre est irréductible à l'ordre organique puisqu'il en révèle la condition même. Si donc la vie comme errance vitale échappe à tout prisme de l'adaptation, elle échappe aussi à toute tentative de la réduire à celle de l'organisme.

Nous estimons ainsi que la tératologie des Geoffroy Saint-Hilaire ouvre l'espace conceptuel où il est possible d'envisager l'unité des corps vivants et des corps vivants monstrueux. Mais l'exigence de construire la tératologie comme science, c'est-à-dire finalement l'exigence de dégager parmi les monstruosité un ordre taxinomique, conduisit I. Geoffroy Saint-Hilaire à nier la différence entre l'ordre des monstruosité et l'ordre des vivants normaux en les rabattant tous deux sur un ordre organique plus fondamental. Il considéra du coup comme négligeable et non pertinent l'écart phénoménal, ou vécu par une conscience non scientifique devant le spectacle d'une monstruosité. Or la *réalité* du monstre est d'abord dans cet écart-là, et I. Geoffroy Saint-Hilaire est bien obligé de le présupposer dès l'instant où lui-même *reconnaît* un monstre.

Le statut de cette reconnaissance n'est jamais interrogé pour elle-même dans la tératologie, alors même qu'elle a des effets discursifs et politiques. Est-ce à dire que les monstres n'existent que « pour nous » ? Ce qu'I. Geoffroy Saint-Hilaire a cherché à faire, dès lors qu'il ambitionnait de fonder la tératologie comme science, c'était écarter tout jugement de valeur sur les organismes monstrueux et construire le concept de monstruosité comme un concept purement descriptif allant à l'encontre du terme trop normatif de monstrueux. Mais ce faisant, il s'interdit de comprendre comment un monstre nous apparaît. L'anthropocentrisme assumé de la méthode buffonienne intègre cette dimension normative au cœur de la réalité des monstres ; mais le prix à payer est que tout écart peut être qualifié de monstrueux, si bien que les monstruosité physiques ne sont plus pensées pour elles-mêmes. L'anthropocentrisme

n'est pas à condamner s'il dit un *fait*. Or le fait ici n'est pas d'abord que le terme « monstre » charrie tout un positionnement normatif ; mais plutôt que ce positionnement est possible pour l'homme, non pas parce qu'il est un être rationnel, mais parce que, comme être rationnel, il est aussi et avant tout un vivant. C'est la leçon admirable de Canguilhem : c'est parce que nous sommes des vivants que nous jugeons comme monstre un autre être vivant. Le monstre n'est pas relatif, mais relativisé à un vivant. Noter ce fait, c'est alors ouvrir la voie à l'idée que la reconnaissance d'un monstre peut nous apprendre quelque chose sur ce qu'est être vivant. Qu'est-ce qu'être vivant dès lors que cela implique la possibilité de reconnaître un autre vivant comme un monstre ? Qu'est-ce que la vie qui laisse la possibilité d'écarts tels qu'ils puissent être distingués, parmi tous les écarts, comme des écarts monstrueux ? L'idée d'une errance vitale cherche à relever le défi de ces questions. Mais c'est pour mieux retomber dans la difficulté que nous signalions en commençant : si les Geoffroy Saint-Hilaire sont parvenus à une classification qui ne permet plus de rendre compte de la *différence* monstrueuse, notre idée de vie comme errance vitale risque de ne plus permettre de saisir les êtres vivants en leur normalité spécifique.

Nous avons donc cherché à retrouver les vivants à partir de la vie comme errance vitale – nous avons été amenés à cette idée d'errance vitale par une compréhension du monstre ne faisant pas abstraction de la dimension de la reconnaissance. Comment se fait-il que la vie comme errance vitale donne lieu à des êtres vivants qui n'errent pas dès lors qu'ils sont des individualités organiques ? Le principe de la solution nous a paru être le suivant : l'actualisation de la vie comme errance vitale ne peut s'effectuer que par l'écart de la vie vis-à-vis d'elle-même. Principe transcendantal de tout écart (écart-en-tant-que-tel), elle se donne en chaque vivant dans la différence et l'écart par rapport à elle-même. Nous avons alors remarqué que le monstre est ce vivant singulier qui n'accomplit pas cet écart et laisse advenir en lui la vie en sa propre errance vitale. L'impuissance adaptative du vivant monstrueux, dans bien des cas, découle paradoxalement de sa haute fidélité à la puissance errante de la vie, de sorte que dans le monstre la vie peut jusqu'à l'impuissance. En conservant l'errance vitale en lui, il montre en sa propre impuissance la vitalité même de la vie.

C'est pourquoi nous pouvons décrire un chiasme mettant en jeu les vivants et les monstres dans leur rapport à la vie. Le monstre, qui *apparaît* comme une rupture au sein des vivants, est de fait le vivant qui conserve la plus grande proximité et est dans la plus haute fidélité avec la vie comme errance vitale, si bien qu'il peut être compris comme le fait métaphysique permettant de dévoiler la vie en elle-même. Dans les vivants qui s'installent dans une lignée spécifique et qui instaurent la continuité s'accomplit l'écart de la vie vis-à-vis d'elle-même et par là même le plus grand effet de discontinuité. Toutefois, cette discontinuité ne va pas jusqu'à la rupture complète des vivants avec la vie comme errance vitale, car ceux-ci ne peuvent maintenir cette discontinuité – sous la forme d'une individualité organique – que s'ils laissent ouverte en eux la possibilité de l'écart par rapport à leurs propres normes de vie. Cette ouverture, c'est la vitalité même de leur propre vie, à savoir la permanence en eux

d'un devenir-monstre. Autrement dit, tandis que la fidélité du vivant monstrueux à l'errance vitale le condamne, bien souvent, à l'impossibilité de supporter dans sa propre existence les écarts, l'infidélité à l'errance vitale des vivants visant la reproduction du semblable leur permet de retrouver la possibilité même d'errer en inventant de nouvelles normes de vie. Entre la vie comme errance vitale et la vie des êtres vivants, il n'y a donc aucune rupture, même s'il y a un effet de discontinuité par l'écart que la vie des vivants instaure par rapport à ce qui rend possible tout écart : l'errance vitale<sup>1</sup>. Le monstre est ce vivant permettant finalement de remonter en deçà de ce premier écart, en deçà du mouvement d'actualisation, à l'écart-en-tant-que-tel.

---

<sup>1</sup> La description de cet effet de discontinuité à partir d'une continuité première est faite par P. Tort, qui, néanmoins, l'envisage en partant de la sélection naturelle : cette dernière, avec l'homme, sélectionne un vivant qui tend à exclure tout comportement sélectif car étant pour lui le plus avantageux. L'apparition de la morale et de la civilisation « produit de cette manière non pas une rupture effective, mais un *effet de rupture* qui provient de ce que la sélection naturelle s'est trouvée, dans le cours de sa propre évolution, *soumise elle-même à sa propre loi* – sa forme nouvellement sélectionnée, qui favorise la protection des “faibles”, l'emportant, *parce qu'avantageuse*, sur sa forme ancienne, qui privilégiait leur élimination », art. « effet réversif de l'évolution » dans *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. Cf. aussi *Darwin et la philosophie. Religion, morale, matérialisme*, Paris, Editions Kimé, 2004, et *L'effet Darwin. Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Paris, Seuil, 2008. De même, la vie comme errance vitale aboutit à des vivants qui s'écartent de toute errance par l'écart que la vie comme errance vitale a rendu possible. Le chiasme que nous mettons en avant cherche à décrire un effet réversif de la vie comme errance vitale et la situation, pour ainsi dire renversée, du monstre par rapport à cet effet réversif.

## CONCLUSION

### LA PENSEE ET LE MONSTRE

Le monstre est un problème philosophique parce qu'il est une rencontre inamicale qui force à penser « tant il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée, contrainte dans la pensée, d'autant plus nécessaire absolument qu'elle naît, par effraction, du fortuit dans le monde. Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemi, et rien ne suppose la philosophie, tout part d'une misosophie »<sup>1</sup>. Le monstre a cette vertu fondamentale de se donner d'abord comme impensable, et de contraindre ainsi la pensée à penser l'impensable, si bien qu'une pensée du monstre est une pensée qui se porte, comme faculté, « au point extrême de son dérèglement, où elle est comme la proie d'une triple violence, violence de ce qui la force à s'exercer, de ce qu'elle est forcée de saisir et qu'elle est seule à pouvoir saisir, pourtant l'insaisissable aussi (du point de vue de l'exercice empirique) »<sup>2</sup>. Seule à pouvoir saisir pourtant l'insaisissable, seule donc à pouvoir tenter de sortir d'elle-même pour rejoindre cela même pourtant qu'elle a à penser, la question est de savoir ce que devient au juste la pensée.

La difficulté de notre travail a été de mener l'enquête sur deux fronts : le front « ontologique » sur la nature du monstre (qui renvoie à la détermination du sens d'être de la vie) et le front « épistémologique » sur la nature de la connaissance des monstres. De cette enquête, nous pouvons d'ores et déjà tirer une première conclusion : la raison est éveillée à la vigilance quant à la portée et la légitimité de ses propres constructions. De même que l'hypothèse du malin génie maintenait la raison cartésienne dans un doute hyperbolique fécond, la menant à la mise en évidence du *cogito* comme première certitude – de même la présence des monstres maintient la raison dans un scepticisme de bon aloi vis-à-vis de ses

---

<sup>1</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., pp. 181-182.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 186.

propres systèmes. C'est bien ainsi, par exemple, que Diderot en use à l'égard de tous les systèmes de pensée qui mettent en avant l'idée d'un ordre providentiel de la nature ou celle qui rabaisse cette dernière à n'être qu'une pure étendue passive à l'intérieur de laquelle se découpent les formes invariables des espèces. Se gardant de toute tendance à passer sous silence ou minorer des phénomènes ou des raisons qui entrent en contradiction ou s'opposent aux systèmes ou aux vues générales auxquels la pensée veut parvenir, et à croire, à l'inverse, trop promptement ceux qui les favorisent, il oppose systématiquement ce fait, en soi négligeable, de la présence des monstres – et il l'oppose d'abord et en premier lieu à lui-même<sup>1</sup>. Dès lors, l'idée du monstre revêt un caractère ou une fonction polémique et vaut d'abord moins pour ce qu'elle permet de construire que pour ce qu'elle permet de détruire. S'il y a une systématique de l'usage *spéculatif* du monstre, elle est d'abord à rechercher dans le statut de contre-exemple et d'épreuve pour toute théorie de la raison.

Cette vigilance de la raison devant l'inimitié et la violence que le phénomène du monstre exerce peut prendre deux visages radicalement différents. Dans notre première partie, nous nous sommes tournés vers l'exercice scientifique de la raison. Face à la violence que les monstres ont pu exercer sur la pensée, la raison a ici redoublé de vigilance en cherchant à l'intégrer à ses propres exigences : systématique, classification, causalité sous la forme de lois de la nature. Mais cette intégration s'est faite au prix d'une suppression de la charge scandaleuse du monstre ; bref elle a pu fournir une explication, mais non peut-être une compréhension du monstre. C'est ce à quoi s'est attachée notre seconde partie, en dégagant le plan d'une métaphysique de la vie. Mais cela ne doit-il pas s'accompagner d'une réforme de la pensée ? Diderot a volontiers argué de la présence des monstres (et de leur inimitié à l'égard de la raison et de ses exigences) pour appeler à une réforme de la pensée qui fasse droit à l'analogie et la métaphore.

Pourquoi Diderot accorde-t-il un tel privilège à l'analogie après qu'un usage parfois si dévergondé en a été fait à la Renaissance et après que l'*Encyclopédie* a rappelé qu'elle ne pouvait en aucun cas avoir une valeur démonstrative<sup>2</sup> ? La vertu de l'analogie est de faire fond sur la logique de la nature en exploitant au mieux les rapports que cette dernière tisse entre ses phénomènes ainsi que les variations qu'elle développe, de telle sorte que les rapprochements analogiques auxquels se risque la raison entre des formes parfois d'apparence si différente sont peut-être des rapprochements que la nature elle-même effectue dans le secret de son atelier. La raison n'a pas à hésiter à conjecturer à partir de rapports bizarres ou fortuits, à rapprocher des êtres qui paraissent pourtant éloignés l'un de l'autre, à combiner ensemble ce

---

<sup>1</sup> Le jeune Diderot écrit ainsi dans *Les pensées philosophiques*, § 31, dans *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 28 : « Ce qu'on n'a jamais mis en question n'a point été prouvé. Ce qu'on n'a point examiné sans prévention n'a jamais été bien examiné. Le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité. Il doit être général, car il en est la pierre de touche ».

<sup>2</sup> « Les raisonnements par *analogie* peuvent servir à expliquer et à éclaircir certaines choses, mais non pas à les démontrer », art. « Analogie », *Encyclopédie*, t. I, p. 399 b.

qui s'oppose de prime abord, à faire des *extravagances*<sup>1</sup>. L'analogie offre cette incomparable souplesse à l'esprit afin de suivre la nature dans ses bifurcations, ses écarts, ses singularités tout en les incluant dans l'unité d'un tout. Ce que pourrait reprocher Diderot aux chaînes déductives des raisons, c'est d'abusivement simplifier : l'abstraction à laquelle elles aboutissent est une abstraction qui paie sa prétention à l'universel par la pauvreté même de ses vues, alors que l'abstraction à laquelle aboutit le raisonnement analogique est universelle dans la mesure même où elle épouse le trajet labyrinthique de la nature. Elle ne simplifie pas, elle va du complexe au complexe<sup>2</sup>. Ces extravagances analogiques s'extraient de l'« ortho-logie »<sup>3</sup> pour concilier le souci de la singularité avec la sensibilité d'une homogénéité et d'une continuité. L'extravagance est ainsi la figure *rationnelle* au sein de laquelle coexistent pour ainsi dire l'exigence d'un sens et l'idée qu'il naît du fortuit des rencontres<sup>4</sup>.

Il faut alors comprendre que l'appel à la métaphore et aux extravagances repose en dernier lieu sur le fait que le monstre au sens propre du terme – l'individu biologique présentant une monstruosité – est lui-même objet de métaphores. Si finalement le terme « monstre » est si propice à un usage métaphorique, s'il offre une telle facilité d'emprunt, c'est que la *réalité* du monstre appelle pour son propre compte la métaphore. Et au premier chef parce que cette réalité est un *écart* – un écart qui *apparaît* comme celui de l'ordre de la nature et qui entraîne alors, sur le postulat transcendantal que l'ordre de la nature est rationnel, pour sa saisie, un écart vis-à-vis des catégories de la raison. Cette dernière serait face au dilemme suivant : pour rester fidèle à sa visée conceptuelle, elle est conduite avec le monstre à sortir précisément du champ qui lui assurait la légitimité de sa prétention conceptuelle. Avec le monstre, la raison est donc comme contrainte à sortir d'elle-même, et c'est cet en dehors de la raison, cet en dehors des catégories et de l'ordre logiques constitués, qui la pousse à qualifier de monstre et monstrueux l'objet qui la contraint ainsi<sup>5</sup>.

Devant ce qui paraît être une extravagance de la vie – la figure d'un vivant monstrueux –, la pensée produit des images extravagantes, qui ne la renvoient cependant pas dans le champ poétique, mais la maintient dans le champ spéculatif, parce qu'elles visent à décrire ce qu'il en est de l'être de la vie. L'errance vitale par laquelle nous avons cru bon pouvoir caractériser la vie s'apparenterait de prime abord à une *image*, c'est-à-dire à ce qui

---

<sup>1</sup> « Je dis *extravagances* : car quel autre nom donner à cet enchaînement de conjectures fondées sur des oppositions ou des ressemblances si éloignées, si imperceptibles, que les rêves d'un malade ne paraissent ni plus bizarres, ni plus décousus ? Il n'y a quelquefois pas une proposition qui ne puisse être contredite, soit en elle-même, soit dans sa liaison avec celle qui la précède ou qui la suit. C'est un tout si précaire et dans les suppositions et dans les conséquences, qu'on a souvent dédaigné de faire ou les observations ou les expériences qu'on en concluait », *Pensées sur l'interprétation de la nature*, op. cit., § 31, p. 571.

<sup>2</sup> Cf. Pierre Saint-Amand, *Diderot, Le labyrinthe de la relation*, Paris, Vrin, 1984, p. 59.

<sup>3</sup> Pierre Saint-Amand, *ibid.*, p. 60.

<sup>4</sup> « Car il est évident que la nature n'a pu conserver tant de ressemblance dans les parties et affecter tant de variétés dans les formes, sans avoir souvent rendu sensible dans un être organisé, ce qu'elle a dérobé dans un autre. C'est une femme qui aime à se travestir, et dont les différents déguisements laissant échapper tantôt une partie tantôt une autre, donnent quelque espérance à ceux qui la suivent avec assiduité, de connaître un jour toute sa personne », *Pensées sur l'interprétation de la nature*, op. cit., § 12, p. 565.

<sup>5</sup> Sur la différence qui sera affirmée entre le monstre et le monstrueux, cf. *infra* pp. 440-441.

approche au plus près la vie tout en la laissant provisoirement hors de toute détermination conceptuelle. Aussi le travail de la pensée semble-t-il être ici de chercher l'expression *vive* qui dise l'expérience *vive*<sup>1</sup>, celle d'une vie en son pur mouvement indéterminé. Mais en ce lieu où l'objet que la raison s'efforce de penser la pousse à s'écarter d'elle-même et à s'installer dans l'écart de la métaphore, elle vacille en ses bases rationnelles : en effet, le mouvement d'errance vitale la met à son tour en mouvement et l'enjoint de remonter « la pente entropique du langage »<sup>2</sup> et celle des concepts déjà usinés<sup>3</sup>.

Toutefois, la pensée du monstre sombrerait incontestablement dans le « poétique » si elle ne se contentait du métaphorique que comme seul horizon. Si l'écart du monstre la force à l'écart métaphorique pour l'appréhender et le cerner, l'usage de la métaphore ne peut être qu'un *moment* de l'activité spéculative au sens où il instaure précisément la *possibilité* d'un discours spéculatif. Loin d'être un abandon d'un tel discours, la métaphore appelée par le monstre ouvre sa possibilité même. Néanmoins, qu'elle ouvre la possibilité du spéculatif ne signifie pas qu'elle le commande et le détermine. Le discours spéculatif a sa nécessité ailleurs que dans le métaphorique : Ricœur note ainsi que si « le discours spéculatif a sa possibilité dans le dynamisme sémantique de l'énonciation métaphorique, [il] a une nécessité en lui-même, dans la mise en œuvre des ressources d'articulation conceptuelle qui sans doute tiennent à l'esprit lui-même, qui sont l'esprit lui-même se réfléchissant »<sup>4</sup>. En d'autres termes, et ce point est crucial ici, l'usage de la métaphore face au monstre signale moins l'échec de la pensée spéculative que, dans sa mise en demeure de suspendre les concepts et les outils logiques à sa disposition, « une demande en concept, mais non pas encore un savoir par le concept »<sup>5</sup>. Il n'est donc pas question d'une quelconque démission de la pensée, qui prendrait la forme d'un refus à se frotter au monstre de crainte d'une contamination possible de sa monstruosité ; elle cherche bel et bien à dire l'*expérience* du monstre qui la porte au-delà du « champ référentiel familier où le sens s'est déjà constitué »<sup>6</sup> ; la métaphore n'est alors que l'*esquisse* de ce qui cherche à s'exprimer conceptuellement<sup>7</sup>.

S'il est vrai que la métaphore dont fait l'objet le monstre ne peut être réduite à un abandon pur et simple de l'exigence de conceptualité, ce point ne va pas sans introduire une nouvelle difficulté. En effet, Granger note qu'« un objet ne peut être saisi comme monstrueux que s'il est pensé comme réalisation inadéquate d'un concept »<sup>8</sup>. A première vue donc, il apparaît que le rapport entre le monstrueux et le concept est un rapport d'inadéquation, d'où

<sup>1</sup> P. Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 391.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 392

<sup>3</sup> Cette expression est un emprunt au titre d'une intervention donnée par Y. Schwartz à Clermont-Ferrand le 26 novembre 2011 lors d'une journée d'études sur le rapport de Canguilhem à Bergson : « L'usinage des concepts dans *L'Evolution créatrice* et dans *Le Traité de Logique et de Morale* (G. Planet, G. Canguilhem) ».

<sup>4</sup> Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit., p. 375.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>7</sup> De ce point de vue, les discours sur le monstre à la Renaissance sont autant de témoignages d'une *exigence* de rationalité, comme nous l'avons vu en introduction.

<sup>8</sup> Gilles Gaston Granger, *Sciences et réalité*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 213.



la question : comment le monstrueux pourrait-il donner lieu à du conceptuel quand il désigne précisément un rapport d'inadéquation au conceptuel ? Comment même pourrait-il être lui-même un concept ? Pour examiner cette difficulté, il convient de faire toute une série de mises au point.

Tout d'abord, le monstrueux, tel qu'il est défini par Granger, ne nomme pas un concept, mais qualifie un type d'objet. Plus précisément encore, il qualifie un certain rapport de l'objet au concept. Ensuite, ce rapport est celui d'une réalisation : l'objet réalise un concept, c'est-à-dire présente dans l'actualité de sa forme un ensemble de caractéristiques conformes à la connaissance du concept qu'on a de lui. Il se peut certes que, parfois, l'objet s'écarte de son concept ; il reste néanmoins en adéquation avec lui dès lors qu'il réalise une variante contenue virtuellement en lui. C'est dire que les concepts ont comme une réserve de virtualités qui leur permet de subsumer sous eux des objets qui, tout en s'écartant, restent dans leur « faisceau de virtualités »<sup>1</sup>. Dans ce contexte, est dit monstrueux un objet qui réalise inadéquatement son concept, c'est-à-dire qui est « l'actualisation d'une virtualité non prévue ou reconnue »<sup>2</sup>. Relevons donc qu'il n'est pas tant question ici d'une impossibilité pour le monstrueux d'atteindre au concept, que de la description d'un rapport d'inadéquation entre un objet actuel et le concept qui faisait attendre tout autre chose.

Que le monstrueux ne soit pas, en soi, étranger au concept, nous en voulons pour preuve que le conflit entre un concept « et une actualité qui devrait pourtant s'y conformer »<sup>3</sup> peut provenir de « l'insuffisante connaissance du concept de l'objet, qui ne ferait pas droit à toutes ses virtualités »<sup>4</sup>, de sorte que le monstrueux peut très bien se résorber dans le concept après qu'un supplément de connaissance révèle que l'objet est l'une de ses réalisations adéquates. Bien sûr, il n'y a alors plus lieu de considérer l'objet comme monstrueux. Aussi ce terme désigne-t-il en dernier ressort, non pas tant le rapport de l'objet au concept, qu'un certain état de connaissance de ce rapport, nécessairement incomplet. C'est pourquoi il est inévitable que la réalité *déborde* l'état de nos connaissances, et que la raison s'installe justement aux limites de ses connaissances pour les étendre.

Une dernière mise au point s'impose : jusqu'à présent, il a été question du monstrueux. Mais qu'en est-il au juste du monstre ? Si le monstrueux qualifie un certain rapport déterminé comme inadéquation entre l'objet et son concept, le monstre désigne quant à lui une classe d'objets précise faisant l'objet d'une reconnaissance et pouvant donner lieu à un véritable travail de classification. C'est bien dans cette optique qu'en use I. Geoffroy Saint-Hilaire. Or, dès le moment où les monstres biologiques actualisent adéquatement le concept, ils ne peuvent et ne doivent pas être compris comme monstrueux. Le gain ici est que la détermination du rapport entre le monstre et le concept comme *adéquation* exclut toute

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 214.

métaphorisation du terme « monstre »<sup>1</sup>. Le problème reste cependant entier de savoir comment construire le concept du monstre. Autrement dit, maintenant que nous avons établi que les métaphores, dans le discours spéculatif, étaient une demande de concepts, il s'agit de savoir comment il est possible de répondre à cette demande. Bref, la question porte, et sur la *manière* dont on peut *construire* le concept de monstre, et sur la *nature* d'un tel concept. Car il est possible que le monstrueux comme rapport d'inadéquation remonte pour ainsi dire d'un rang et que ce soit, non plus l'objet, mais le concept de monstre qui actualise de façon inadéquate le concept du concept. Le concept de monstre serait-il alors un concept monstrueux ? La pensée, cherchant à sortir de la métaphore à propos du monstre, ne serait-elle pas dans la plus grande confusion ? En d'autres termes, il nous paraît inévitable qu'une réflexion telle que nous l'avons menée, sur la nature du monstre, sa portée ontologique et métaphysique, entraîne concomitamment une réflexion sur ce que penser le monstre veut dire, sur la façon dont le monstre se dit dans la pensée, et, par conséquent, d'une manière plus générale, à cette occasion, ce que penser veut dire, ce que penser aux limites du pensable veut dire.

Devant ce problème, il semblerait que la seule voie qui se dessine à nous soit finalement, dans un premier temps seulement, une voie kantienne. S'assurer de la rationalité, ou plus exactement encore de l'objectivité, de nos connaissances, c'est se confronter à la *limite* de la raison. Par la notion de limite, Kant ne veut pas rappeler la finitude de la raison – évidemment notre savoir est *borné* en ceci qu'il fait l'épreuve de ses ignorances et manquements<sup>2</sup> – mais, d'une part, souligner que l'ignorance est ce qui provoque la recherche<sup>3</sup>, d'autre part et surtout, que la détermination de la limite de la raison est en elle-même un acte positif puisque, par lui, elle circonscrit avec exactitude, c'est-à-dire de façon *a priori*, le champ de son pouvoir au-delà duquel il ne lui est plus donné la possibilité de penser les choses mêmes, autrement dit qu'il y a bien une ignorance nécessaire pour que la pensée puisse déployer l'effectivité de son savoir<sup>4</sup>. C'est parce qu'elle sait la limite de son pouvoir de connaître qu'elle peut *a priori* postuler que les bornes de ses connaissances seront repoussées avec les progrès du savoir. La question est donc de déterminer si le monstre est un objet qui

<sup>1</sup> Mais cela n'empêche pas, comme nous l'avons vu, que le monstre fasse l'objet lui-même de métaphores.

<sup>2</sup> Sur la distinction entre l'idée de borne et l'idée de limite, cf. *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 518 et *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. Louis Guillet, Paris, Vrin, 1993, § 57 et § 59.

<sup>3</sup> « La conscience de mon ignorance (si cette ignorance n'est pas en même temps reconnue comme nécessaire), au lieu de mettre fin à mes recherches, est, au contraire, la vraie cause qui les provoque », *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 518.

<sup>4</sup> « Mais comme une limite est elle-même quelque chose de positif, qui appartient aussi bien à ce qu'elle enclôt qu'à l'espace situé à l'extérieur d'un ensemble donné, il y a donc bien une connaissance positive réelle à laquelle la raison ne prend part qu'en s'étendant jusqu'à cette limite, pourvu toutefois qu'elle ne tente pas de la transgresser, puisque, au-delà, elle trouve devant elle un espace vide dans lequel elle peut assurément penser des formes pour les choses, mais nullement les choses mêmes. Or la *limitation* du champ de l'expérience par quelque chose qui lui est au demeurant inconnu est bien une connaissance qui de ce point de vue reste acquise pour la raison ; par cette connaissance, la raison, sans être bornée au monde sensible et sans non plus s'égarer au-delà, s'en tient strictement, comme le permet une connaissance des limites, au rapport entre ce qui se situe à l'extérieur de ces limites et ce qui est contenu à l'intérieur », *Prolégomènes*, *op. cit.*, § 59, p. 141.

fut, à un moment donné de l'histoire, une borne de la raison, ou s'il représente bien une de ses limites.

On pourrait donc relire ce travail à l'aune de cette distinction entre la borne et la limite. Buffon et les Geoffroy Saint-Hilaire seraient les penseurs ramenant le monstre à n'être qu'une simple borne – qui, à leurs yeux, n'a plus lieu d'être –, tandis que la seconde partie chercherait à déceler s'il ne serait pas plutôt une limite de la raison. Du point de vue d'une topologie de la raison pure, le monstre désignerait cet objet de pensée constitué par la transgression de la limite, et cherchant à remplir un espace nécessairement vide pour elle – le monstre appartiendrait à une « région » semblable à celle du supra-sensible chez Kant. C'est pourquoi il « disparaît » dès lors qu'il est traité comme une borne que la raison parvient à intégrer dans son propre champ de rationalité, et qu'il ressurgit comme « monstre » lorsqu'on lui fait assumer le statut d'un au-delà de la rationalité. Selon cette dernière perspective, le monstre ne serait pas tant la contre-nature que la sur-nature ; bref le monstre ce serait le domaine de la métaphysique.

Il est un point, cependant, sur lequel G. Lebrun a attiré l'attention dans *Kant et la fin de la métaphysique*. Si, dans la *Critique de la faculté de juger*, le jugement téléologique est si important aux yeux de Kant, c'est qu'il permet de mettre en jeu le supra-sensible sans que celui-ci soit considéré comme une simple chimère de l'esprit et sans, par ailleurs, qu'il autorise le dépassement de la nature par la raison. Faire droit au supra-sensible par l'intermédiaire du jugement téléologique, c'est, en dernier ressort, chercher à défaire, selon Lebrun, toute accusation d'anthropocentrisme dans la constitution d'un savoir objectif qui en passe par une assise transcendantale. Le supra-sensible est ainsi « l'instance inhumaine qui rend à des jugements en apparence “trop humains” leur valeur d'universalité, sinon d'objectivité »<sup>1</sup>. Notre travail ne prête-t-il pas le flanc à la critique selon laquelle parler de monstre serait témoigner d'un jugement « trop humain », car reconduisant un anthropocentrisme et un anthropomorphisme coupables (le monstre n'est jugé tel que si je me considère comme un centre de référence et que si j'étais ma forme comme norme de mon jugement) ? Si Buffon et I. Geoffroy Saint-Hilaire cherchent, par des voies divergentes, à conjurer l'anthropocentrisme (Buffon en partant de lui pour montrer que les « monstres » ne sont que des représentants d'espèces intermédiaires, I. Geoffroy Saint-Hilaire en introduisant une distinction sémantique entre l'anormal et l'anomal et en construisant, à partir de là, un concept *descriptif* de la monstruosité), nous avons vu que cela menait à une « disparition » du monstre – laissant en effet de côté la question essentielle de savoir comment une *reconnaissance* du monstre est possible. Or n'est-ce pas cette dernière question qui renvoie à la sphère trop humaine de la subjectivité, par exemple à un jugement de goût ? En circonscrivant notre champ aux monstres biologiques, nous avons cherché à nous donner un objet qui ne se réfère pas à un jugement de goût. Mais parce que cet objet ne peut se donner

---

<sup>1</sup> G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, Le Livre de poche, 1970, p. 680.

que parce que nous sommes *aussi* des vivants, l'analyse menée par et avec Canguilhem nous reconduit, par un autre biais, dans la sphère du jugement – un jugement non plus de goût, mais pour ainsi dire « vital ».

Ce que nous apprend cependant ce détour par Kant, c'est qu'il est possible de dégager à partir de ce jugement « vital » et normatif sur le monstre une instance proprement inhumaine qui assure à ce jugement son universalité, et même son objectivité. Bien sûr, cette instance inhumaine n'est pas celle du supra-sensible kantien mais, on l'aura compris, la *vie*. Par et à travers le monstre, elle se donne comme *errance vitale*, ce qui la rend définitivement étrangère à toute approche par le biais de l'idée d'adaptation. Mais encore faut-il que la pensée conceptuelle puisse rejoindre le plan de la vie comme errance, ne serait-ce déjà que pour pouvoir la dire. Car, à la différence du noumène kantien, qui a pour rôle la limitation de la sensibilité, et qui, par conséquent, est un concept de non objet, le monstre se donne bien à travers la sensibilité comme un objet possible. Aussi comme *limitation* de la raison remplit-il une fonction transcendantale qui diffère de celle du noumène : celle d'assurer la raison de son pouvoir de transgression. Le monstre comme *fait* ouvre donc la possibilité d'un espace pour une métaphysique légitime – légitime en ce que la transgression des limites de la raison est commandée par l'exigence même d'objectivité et de rationalité. Il revient en conséquence à la raison de maîtriser l'échappée hors de ses limites, autrement dit d'instaurer l'écart *dans* le concept même. C'est donc là que nous divergeons de la voie kantienne proprement dite.

En laissant notre raison exposée à l'errance, nous faisons en sorte que vie et raison s'entre-appartiennent, entrent dans une proximité telle que la vie se laisse atteindre par la raison, et que la raison s'ouvre à la vie. Mais parce que cette ouverture se fait au prix de l'errance, la raison ne peut plus penser comme elle pense, sous le paradigme de la représentation. Le concept doit se détacher de toute emprise représentationnelle. Exiger que le monstre soit un concept, c'est exiger qu'il *ne représente pas le monstre en lui-même*, à savoir aussi qu'il abandonne sa fonction de subsumption. Autrement dit encore, le concept de monstre ne peut ici, à l'instar de ce qu'entreprend I. Geoffroy Saint-Hilaire, connoter une *classe* d'êtres. A ce titre, pour reprendre une nouvelle fois une terminologie forgée par G. Lebrun dans son commentaire de Kant, on pourrait avancer que le concept de monstre est un concept *problématique*.

Problématique, il l'est d'abord en ce qu'il est appelé par la raison alors même qu'elle est bien sur sa propre limite, qu'elle transgresse. Elle tente de transgresser ce qui se donnait jusqu'à présent comme concept à l'aide précisément du seul instrument à sa disposition : le concept ! Dès lors, penser la vie est nécessairement introduire dans la pensée elle-même l'écart qui travaille la vie. Mais problématique, le concept du monstre l'est à un autre titre. Car, en cherchant à intégrer l'écart *dans* le concept, il s'agit toujours de donner du sens à ce qui est pensé, à savoir continuer à fonder la possibilité même du sens sur le seul travail du concept. Or, il s'agit ici de donner sens à ce qui est fondamentalement sans signification ; il s'agit de conférer un *sens* d'être à la vie qui renvoie précisément à un en deçà du sens,

puisque la vie y est pure indétermination. C'est pourquoi, au final, le concept de monstre est un concept problématique en ce qu'il indique un fondement du sens hors du sens d'une part, et renvoie l'activité de la pensée rationnelle à une spontanéité d'abord étrangère à toute rationalisation d'autre part. D'où la question : l'errance de la raison ne revient-elle pas à être une errance du concept lui-même ?

Nous avons cherché, tout au long de ce travail, à donner des gages contre cette tendance possible. D'abord en ne cherchant pas à disqualifier d'emblée la pratique « coutumière » de la rationalité quant à la saisie du monstre. La raison « classique » ne rend pas les armes devant le monstre et fourbit des stratégies lui permettant de ne pas laisser à l'extérieur de la rationalité ce fait d'abord étrange et scandaleux de la nature. Il nous a semblé que les tentatives de Buffon et Geoffroy Saint-Hilaire étaient, de ce point de vue, exemplaires. Buffon usa d'une façon habile de l'idée de mélange pour retourner sa charge critique d'irrationalité : les monstres sont des êtres vivants qui nous paraissent mélanger des caractères inter-spécifiques parce qu'ils sont justement des êtres intermédiaires dans le réseau que tisse l'ensemble des êtres vivants dans la nature. Double gain : d'une part, Buffon peut rendre compte du vocable de « monstre » par le nécessaire point de départ anthropocentrique de toute étude de la nature, d'autre part il lui permet d'asseoir la systématisme de sa vue générale de la nature. Que le monstre représente une épreuve pour la raison, c'est encore ainsi que l'abordent les Geoffroy Saint-Hilaire. Mais entre Buffon et Geoffroy Saint-Hilaire s'intercale la constitution de la biologie comme science, de sorte que le monstre désormais met à l'épreuve la raison dans sa prétention à constituer une théorie scientifique du monstre. Nous avons ainsi cru bon devoir étudier dans le détail la constitution et les prétentions de la science des monstres. Il est clair qu'aux yeux des Geoffroy Saint-Hilaire deux critères entrent en ligne de compte pour que les monstres intègrent le paysage serein de la science biologique de l'époque : d'abord que leur forme puisse être expliquée par les lois de la nature – qui sont les véritables objets de recherche d'E. Geoffroy Saint-Hilaire, ce qu'il nomme les principes de la nature –, ensuite que les formes monstrueuses puissent faire l'objet d'une classification naturelle, tout à la fois signe de leur naturalité et preuve que la tératologie est une véritable science. Mais Buffon comme Geoffroy Saint-Hilaire ont aussi cela de particulier qu'ils permettent de mettre au jour au moins deux problèmes inhérents à toute tentative de penser le monstre. Le premier est celui de savoir si le monstre a une réalité objective, s'il est un fait de la nature, ou bien s'il n'est qu'une réalité de discours, propre à un point de vue. Il est remarquable que Buffon parte précisément d'un anthropocentrisme assumé : s'il est bien des espèces intermédiaires, leur désignation par le vocable « monstre » n'est rien d'autre qu'un fait de l'anthropocentrisme. Serait-ce donc que la qualification de « monstre » est relative ? L'avantage d'en passer par les Geoffroy Saint-Hilaire est qu'ils ambitionnent de trouver un fondement naturel aux monstres, au sens où ils veulent en saisir des caractéristiques objectives. La notion de monstruosité est une notion descriptive, subsumant sous elle un certain nombre d'individus partageant des traits communs. Mais le problème est que jamais

Geoffroy Saint-Hilaire n'explique la possibilité qu'un regard puisse reconnaître un monstre avant même d'en avoir une définition scientifique. La tératologie recouvrirait-elle un jugement de valeur, un jugement normatif qu'elle dissimulerait sous le projet d'une classification naturelle ?

Il nous a donc semblé que pour penser le monstre, il ne fallait pas évacuer cette dimension normative qu'il charrie, tout en refusant qu'elle reconduise à un relativisme de la notion. Nous avons cherché à montrer que le monstre était d'abord un *fait*, mais en partant de l'impensé de Geoffroy Saint-Hilaire : les monstres entraînent, bien malgré eux, un regard normatif. Cet impensé, nous avons essayé de le mettre à découvert à l'aide de l'outillage conceptuel de Foucault, et nous sommes ainsi remontés à ce qui permettait d'asseoir le monstre comme un fait : il s'agit avant tout d'une affaire de *vivants*. Dès lors qu'*il y a* des vivants monstrueux aux yeux d'autres vivants (et, au fond, peu importe de savoir si seuls des yeux humains sont capables de voir des monstres si on fait remarquer qu'ils sont d'abord des yeux d'un vivant), il s'agit de se demander, et voilà le second problème, ce qui rend possible une telle *présence*. Cette question nous a conduit à ouvrir le problème du monstre à celui de penser la *vie elle-même*. En d'autres termes, le monstre est le fait qui nous permet de pénétrer dans le problème de la vie ; mieux même : il est le fait, davantage que la conscience, davantage que l'habitude, davantage que le *Dasein*, qui nous met en face du problème de l'*être de la vie*. Qu'est la vie pour qu'elle soit capable de produire des monstres ? Et inversement, comment retrouver les vivants « normaux » à partir d'une vie pensée en prenant comme fil directeur les êtres vivants monstrueux ? En quoi la vie ainsi comprise est-elle encore la vie des vivants « normaux » et pas seulement des vivants monstrueux ? Ce sont ces questions qui nous ont engagé dans une *métaphysique de la vie*. Et c'est l'exigence d'une telle métaphysique qui a appelé la pensée à sortir d'elle-même.

Que cette pensée n'erre pas tout en essayant d'atteindre la vie même, tel est désormais le problème. Il nous a paru alors que l'on pouvait d'abord approcher la vie par voie négative, en disant ce qu'elle ne peut plus être dès lors que l'on prend le monstre comme fil directeur. Cela a circonscrit ainsi une sorte d'espace conceptuel en attente des concepts adéquats. Nous nous sommes aidés d'une *image* : l'errance vitale, avec cet inconvénient qu'elle pouvait susciter de faux problèmes, notamment celui de savoir *qui* erre. Or cette image d'errance vitale cherche à dire une vie qui ne reconduit jamais à une quelconque substance, mais à qualifier la vie dans le sens d'une puissance. Travailler l'image pour qu'elle ne suscite plus de faux problèmes l'a au final transformée en une image *conceptuelle*, c'est-à-dire en l'image d'un concept que nous avons nommé l'*écart-en-tant-que-tel*. Par là, nous voulons signifier que nous nous plaçons en deçà de tout écart empirique et que nous voulons appréhender un écart *métempirique* qui caractérise la manière pour la vie d'être *puissance*. Pour finir, il nous a paru nécessaire de toucher un mot de la puissance même de la pensée à *dire* la vie. Or, dans la mesure où la puissance s'enracine pour ainsi dire dans la vie comme errance vitale, il faut bien que la puissance de la pensée ait quelque chose à voir avec la vie : bref il faut que la

pensée assume pour elle-même une certaine forme d'errance si elle veut penser la vie en tant que telle.

Après tout, cette errance de la pensée n'a rien d'une idée scandaleuse si l'on n'en fait pas une errance du concept, autrement dit si l'on n'argue pas d'elle pour abandonner le plan du concept et épouser, pour appréhender la vie, le plan du poétique et du métaphorique. Dans un des textes les plus difficiles de Canguilhem, celui-ci note, pour finir, que la présence même de l'erreur dans le processus de connaissance témoigne d'une errance : « En fait, l'erreur humaine ne fait probablement qu'un avec l'errance. L'homme se trompe parce qu'il ne sait pas où se mettre. L'homme se trompe quand il ne se place pas à l'endroit adéquat pour recueillir une certaine information qu'il recherche »<sup>1</sup>. Le fait de se tromper est la vie de la pensée et manifeste la vie dans la pensée. Canguilhem rattache l'erreur, et l'errance, à une difficulté de se situer : errer, c'est ne pas trouver le bon point de vue où embrasser adéquatement la chose à penser. Mais, ajoute-t-il d'emblée, c'est à cause de cette incapacité que la pensée est amenée à se mouvoir et, par conséquent aussi, à « trouver » les vérités qu'elle n'aurait jamais pu voir si précisément elle ne se trouvait pas à la mauvaise place : « Mais aussi, c'est à force de se déplacer qu'il recueille de l'information ou en déplaçant, par toutes sortes de techniques – et on pourrait dire que la plupart des techniques scientifiques reviennent à ce processus – les objets les uns par rapport aux autres, et l'ensemble par rapport à lui »<sup>2</sup>. L'errance est tout autant la vie dans la pensée, non pas parce que la vie est fondamentalement *logos*, comme l'avance Canguilhem à la suite des avancées de la génétique élisant le modèle de l'information pour comprendre les processus de transmission, mais bien parce que la pensée est exactement là où elle doit être : elle ne peut errer que parce qu'elle est fondamentalement au bon endroit : au sein de la vie. Autrement dit, elle ne peut créer et découvrir que parce qu'elle se laisse gagner par ce qui, dans ce qu'elle pense, la rattache à l'errance vitale. Le monstre ne fait que rendre tangible à la pensée elle-même, à la pensée produisant des concepts, à la pensée prise dans sa spontanéité même, ce qu'elle ne cesse jamais pourtant de faire si elle se veut véritablement être un penser : produire des *écarts*. Penser le monstre revient, au final, à penser dans la même étoffe l'activité créatrice de la vie et de la pensée. En un mot, le monstre serait peut-être moins le concept d'êtres vivants singuliers, que celui d'un acte singulier : l'acte de créer.

---

<sup>1</sup> « Le concept et la vie » dans *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., p. 364.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 364.





## BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie n'a nullement l'intention d'être exhaustive ; elle reprend les auteurs et les ouvrages qui ont nourri et servi, de près ou de loin, notre réflexion. C'est la raison pour laquelle certains y figurent, qui n'ont cependant pas pour thème le monstre et la monstruosité. Toutefois, nous avons cru bon d'ajouter quelques références, qui nous paraissent importantes sur le sujet, sans que nous ayons eu le temps ou la possibilité d'y regarder de plus près : elles sont suivies d'un astérisque. D'autres feront l'objet d'une note lorsque s'y trouve une bibliographie qui complète la nôtre sur des points précis.

### 1. Sources scientifiques

#### *Sources primaires*

ANCEL Paul, *La chimiotérogenèse*, Paris, Doin, 1950.

BLANC Louis, *Les anomalies chez l'homme et les mammifères*, Paris, Baillière, 1893.

BUFFON Georges Louis Leclerc de, *Histoire naturelle générale et particulière avec description du cabinet du roi*, Paris, Imprimerie royale, 1749-1786, 36 volumes.

–, *Œuvres*, Paris, La Pléiade Gallimard, 2007.

CHARVET Pierre-Alexandre, *Recherches pour servir à l'histoire générale de la monstruosité dans les animaux et par suite l'histoire de la génération*, Paris, De Marchand du Breuil, 1827 (thèse de sciences naturelles).

CHAUVIN Emile, *Précis de tératologie*, Paris, Masson, 1920.

CRUVEILHIER Jean, *Anatomie pathologique du corps humain, ou descriptions, avec figures lithographiées et coloriées, des diverses altérations morbides dont le corps humain est susceptible*, Paris, Baillière, 1829-1835.

- CUVIER Georges, *Le règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux et d'introduction à l'anatomie comparée*, Paris, Chez Deterville, 1817.
- , *Recherches sur les ossements fossiles où l'on rétablit les caractères de plusieurs animaux dont les révolutions du globe ont détruit les espèces*, nouvelle édition, entièrement refondue, et considérablement augmentée, Paris, Chez G. Dufour et E. D'Ocagne, 1821.
- , *Leçons d'Anatomie comparée*, recueillies et publiées sous ses yeux par C. Duméril, etc, Paris, an VIII.
- , « Première argumentation ou considérations sur les mollusques, en particulier sur les céphalopodes », *Principes de philosophie zoologique*, dans Hervé le Guyader, *Geoffroy Saint-Hilaire. Un naturaliste visionnaire*, Paris, Belin, 1998.
- , « Seconde argumentation », *Principes de philosophie zoologique, ibid.*
- CUVIER Frédéric, « Philosophie anatomique. Des monstruosité humaines par Monsieur le Chevalier Geoffroy Saint-Hilaire », *Revue encyclopédique*, 50<sup>e</sup> cahier, t. 17, février 1823, 5<sup>e</sup> année.
- DARESTE Camille, « Mémoire sur un chat iléadelphé à tête monstrueuse », *Annales des sciences naturelles*, 1852, t. 18, pp. 81-94.
- , « Recherches sur les conditions de la vie et de la mort chez les monstres ectroméliens, célosomiens et exencéphaliens produits artificiellement dans l'espèce de la poule », *Mémoires de la Société impériale des sciences, de l'agriculture et des arts de Lille*, Lille, L. Danel, 1863.
- , *Communications faites à la société d'anthropologie sur le mode de formation des monstres doubles à propos du monstre pygopage connu sous le nom de Millie-Christine*, Paris, Hennuyer, 1873.
- , *Recherches sur la production artificielle des monstruosité ou essais de tératogénie expérimentale*, Paris, C. Reinwald & C<sup>ie</sup>, 1891 (Première édition 1877).
- DAVAINE Casimir-Joseph, « Monstres. Monstruosité », *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, 2<sup>e</sup> série, t. 9, Paris, Masson Asselin, 1875, pp. 201-264.
- DARWIN Charles, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, Paris, trad. E. Barbier, texte établi par D. Becquemont, GF-Flammarion, 1992.
- , *L'origine des espèces par le moyen de la sélection naturelle, ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, Edition du Bicentenaire, sous la direction de TORT Patrick, trad. BERRA Aurélien, Paris, Honoré Champion, 2009.
- GEOFFROY SAINT-HILAIRE Etienne, « Mémoire sur plusieurs déformations du crâne de l'homme suivi d'un essai de classification des monstres acéphales », *Mémoires du Muséum d'histoire naturelle*, t. 15, 1821, pp. 85-162.
- , *Philosophie anatomique. Des organes respiratoires sous le rapport de la détermination et de l'identité de leurs pièces osseuses*, Paris, 1818.
- , *Philosophie anatomiques. Des monstruosité humaines*, Paris, 1822.
- , « Description d'un monstre humain né avant l'ère chrétienne, comparé à un pareil monstre à l'époque actuelle, et Considérations zootomiques et physiologiques sur le caractère de ces monstruosité, dites *Anencéphales* ; sur l'Indépendance de formation de chaque sexe, et sur l'existence de deux noyaux dans l'os basilaire »,

- Annales des sciences naturelles*, Paris, Crochard, Libraire-Editeur, t. 7, 1826, pp. 357-388.
- , « Etudes sur la monstruosité bicorps de Prunay-sous-Ablis, arrondissement de Rambouillet », *Annales des sciences naturelles*, t. 8, 1826, p. 388.
- , « Présentation d'un monstre humain-momie », *Bulletin des sciences médicales*, 1826.
- , « Monstres », *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, Paris, Rey et Gravier, Libraire-Editeurs, 1827, t. XI, pp. 108-151.
- , « Mémoire sur un enfant monstrueux né dans le département de l'Indre-et-Loire, déterminé et classé sous le nom d'Hétéradelphe de Bénais », *Mémoires du Muséum d'histoire naturelle*, 1827, t. 15, p. 385-404.
- , « Sur deux frères attachés ventre à ventre depuis leur naissance, présentement âgés de 18 ans », *Le Moniteur*, 23 octobre 1829.
- , « Rapport sur un enfant double du genre ischiadelphie, suivi de considérations et de réflexions sur la monstruosité double », *Journal complémentaire du Dictionnaire des sciences médicales*, t. 41, 1831, p. 279.
- , « Mémoire sur un enfant quadrupède né vivant à Paris, monstruosité déterminée sous le nom générique d'Iléadelphie », *Gazette médicale de Paris*, n° 37, 1838.
- , *Principes de philosophie zoologiques* dans Hervé le Guyader, *Geoffroy Saint-Hilaire. Un naturaliste visionnaire*, Paris, Belin, 1998.
- , *Considérations sur les pièces de la tête osseuse des animaux vertébrés, et particulièrement sur celles du crâne des Oiseaux*, *Annales du Musée*, X, pp. 342-365, 1807.
- GEOFFROY SAINT-HILAIRE Isidore, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage contenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosité, des variétés et vices de conformation, ou Traité de tératologie*, 3 tomes, Paris, J.-B. Baillière, librairie de l'Académie royale de médecine, 1832-1836.
- , *Essais de zoologie générale, ou mémoires et notices sur la zoologie générale, l'anthropologie et l'histoire de la science*, Paris, A la librairie encyclopédique de Roret, 1841.
- , *Vie, travaux et doctrine scientifique d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris, Chez P. Bertrand, éditeur, 1847<sup>1</sup>.
- , *Histoire naturelle générales des règnes organiques*, tome premier, Paris, Librairie de Victor Masson, 1854.
- GOLDSCHMIDT Richard Benedict, *The material Basis of Evolution*, New Haven, Yale University Press, 1940 (réédition 1982)\*.
- GOULD Georges M. et PYLE Walter L., *Anomalies and curiosities of medicine*, Philadelphie, W. B. Saunders & Co, 1901.
- GUINARD Louis, *Précis de tératologie. Anomalies et monstruosité chez l'homme et chez les animaux*, Paris, Baillière, 1893.

<sup>1</sup> Dans cet ouvrage se trouve la « table méthodique et analytique des ouvrages d'[Etienne] Geoffroy Saint-Hilaire, et des mémoires, notices et articles publiés par lui » pp. 421-471.

- LALOY Léon, « Monstre (définition, historique, types tératologiques, tératogénie) », *La grande Encyclopédie : inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts, par une société de savants et de gens de lettres*, Paris, Lamirault, 1895-1902, t. 24, pp. 171-176.
- LAMARCK Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Monet, chevalier de La Marck (dit Lamarck), *Philosophie zoologique*, Paris, GF-Flammarion, 1994.
- LEMERY Louis, *Sur un fœtus monstrueux*, Mémoire de l'Académie Royale des sciences (1724), Paris, 1726, pp. 44-62.
- , *Sur les monstres. Premier Mémoire, dans lequel on examine quelle est la cause immédiate des monstres*, Mémoire de l'Académie Royale des sciences (1738), Paris, 1740, pp. 260-272.
- , *Second Mémoire sur les monstres*, *ibid.*, pp. 305-330.
- , *Troisième Mémoire sur les monstres à deux têtes, dans lequel, à l'occasion de celui dont j'ai donné la description dans le Tome de l'Académie de l'année 1724, j'examine de plus près que je ne l'ai fait jusqu'ici, la formation de ces monstres par les causes accidentelles. Première partie*, Mémoire de l'Académie Royale des sciences (1740), Paris, 1742, pp. 109-121.
- , *Seconde partie du Troisième Mémoire sur les monstres à deux têtes*, *ibid.*, pp. 210-234.
- , *Quatrième Mémoire sur les monstres*, *ibid.*, pp. 433-452.
- , *Remarques sur un nouveau monstre dont M. Winslow a donné depuis peu la description à l'Académie*, *ibid.*, pp. 607-612.
- LESBRE François-Xavier, *Traité de tératologie de l'homme et des animaux domestiques*, Paris, Vigot, 1927.
- MAUPERTUIS Pierre-Louis Moreau de, *Vénus physique suivie de La lettre sur le progrès de la science*, Paris, Aubier Montaigne, 1980.
- , *Essai sur la formation des corps organisés*, Berlin, 1754.
- OLLIVIER C., « Monstre, monstruosité », *Dictionnaire de médecine, ou répertoire général des sciences médicales considérées sous le rapport théorique et pratique*, MM. ADELON, BECHARD, BERARD et al., Paris, Béchet J<sup>ne</sup> et Labé, Libraires de la faculté de médecine, t. 20, 1839, pp. 169-211.
- RABAUD Etienne, *La tératogénèse. Etude des variations de l'organisme*, Paris, Octave Doin et fils Editeurs, 1914.
- SERRES Antoine-Etienne-Reynaud-Augustin, *Recherches d'anatomie transcendantes et pathologique. Théorie des formations et déformations organiques appliquée à l'anatomie de Ritta-Christina et de la duplicité monstrueuse*, Paris, Chez J.-B Baillières, 1832.
- , *Anatomie comparée transcendante. Principes d'embryogénie, de zoogénie et de tératogénie*, Paris, Didot frères, fils et C<sup>ie</sup>, 1859 (première édition en 1842).
- WINSLOW Jacques-Bénigne., *Remarques sur les monstres, à l'occasion d'une fille de douze ans, au corps de laquelle était attachée la moitié inférieure d'un autre corps ; et à l'occasion d'un faon à deux têtes, disséqué par ordre du Roi. Avec des observations sur les marques de naissance*, Mémoire de l'Académie Royale des sciences (1733), Paris, 1735, pp. 368-388.

- , *Remarques sur les monstres. Seconde partie*, Mémoire de l'Académie Royale des sciences (1734), Paris, 1736, pp. 453-490.
- , *Observations anatomiques sur un enfant né sans tête, sans col, sans poitrine, sans cœur, sans poumon, sans foie, sans rate, sans pancréas, sans une partie des premiers intestins, etc. Avec des réflexions sur cette conformation extraordinaire*, Mémoire de l'Académie Royale des sciences (1740), Paris, 1742, pp. 586-606.
- , *Remarques sur deux dissertations touchant les monstres, l'une de 1702 par M. Goëffon Médecin de Lyon, l'autre en 1739 par M. Haller Professeur à Gottingue. Et éclaircissements sur le Mémoire de 1740, à l'occasion du monstre de Cambray*, Mémoire à l'Académie Royale des sciences (1742), Paris, 1745, pp. 91-120.
- , *Remarques sur les monstres. Cinquième et dernière partie*, Mémoire de l'Académie Royale des sciences (1743), Paris, 1746, pp. 335-358.
- WOLFF Etienne, « Recherches sur la structure d'omphalocéphales obtenus expérimentalement », *Archives d'anatomie, d'histologie et d'embryologie*, t. 16, 1933, pp. 135-193.
- , « Recherches expérimentales sur l'octocéphalie et les malformations fondamentales de la face », *Archives d'anatomie, d'histologie et d'embryologie*, t. 18, 1934, pp. 229-262.
- , « Recherches expérimentales sur la cyclopie », *Archives d'anatomie, d'histologie et d'embryologie*, t. 18, 1934, pp. 145-168.
- , « Les bases de la tératologie expérimentale des vertébrés amniotes, d'après les résultats des méthodes directes », *Archives d'anatomie, d'histologie et d'embryologie*, 2, 22, 1936, pp. 1-382.
- , *La science des monstres*, Paris, Gallimard, 1948.
- , *Les chemins de la vie*, Paris, Hermann, 1964.
- , « La genèse des monstres », *Biologie. Encyclopédie de la Pléiade*, t. 11, 1965, pp. 563-620.
- , « Les malformations expliquées par l'embryologie », *Revue du Palais de la Découverte*, vol. 6, n°53, 1977.
- , *Trois pattes pour un canard*, Paris, Fondation Singer Polignac, 1990\*.

### **Commentaires**

- APPEL Toby A, *The Cuvier-Geoffroy debate French biology in the decade before Darwin*, New-York, Oxford University Press, 1987.
- BALAN Bernard, *L'ordre et le temps. L'anatomie comparée au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1979.
- BOURDIER Franck, « Lamarck et Geoffroy Saint-Hilaire face au problème de l'évolution biologique », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 25, n° 4, 1972, pp. 311-325.
- CAHN Théophile, *La vie et l'œuvre d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris, PUF, 1962.
- CANGUILHEM Georges, LAPASSADE Georges, PIQUEMAL Jacques, ULMANN Jacques, *Du développement à l'évolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, quadriga / PUF, 2003.
- CONRY Yvette, « L'idée d'une "marche de la nature" dans la biologie prédarwinienne au XIX<sup>e</sup> siècle », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 33, n° 2, 1980, p. 97-149.

- CORSI Pietro, « Décrire ou classer ? Taxinomies au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Tous les savoirs du monde*, SCHAER Roland (dir.), Paris, Bibliothèque nationale de France / Flammarion, 1996, pp. 208-213.
- , *Lamarck. Genèse en enjeux du transformisme, 1770-1830*, Paris, CNRS Editions, 2000.
- CORSI Pietro, GAYON Jean, GOHAU Gabriel, TIRARD Stéphane, *Lamarck, philosophe de la nature*, Paris, PUF, 2006.
- DAGOGNET François, *Le catalogue de la vie*, Paris, quadrige / PUF, 2004.
- , « Haüy, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, Augustin P. de Candolle : une conception d'ensemble mais aussi un ensemble de conceptions », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 25, n° 4, 1972, pp. 327-336.
- , *La peau découverte*, Paris, Les empêcheurs de tourner en rond, 1998.
- DAUDIN Henri, *Les classes zoologiques et l'idée de série animale en France à l'époque de Lamarck et de Cuvier (1790-1830)*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926.
- , *Les méthodes de la classification et l'idée de série animale en botanique et en zoologie de Linné à Lamarck (1740-1790)*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926.
- DROUIN Jean-Marc, « Linné et la dénomination des vivants : portrait du naturaliste en législateur » dans *Les fondements de la botanique. Linné et la classification des plantes*, HOQUET Thierry (dir.), Paris, Vuibert, 2005, pp. 37-55.
- DAVID Patrice et SAMADI Sarah, *La théorie de l'évolution. Une logique pour la biologie*, Paris, Flammarion, 2000.
- DUHAMEL Bernard, « L'œuvre tératologique d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 25, n° 4, 1972, pp. 337-346.
- DURIS Pascal, *Linné et la France. 1780-1850*, Genève, Droz, 1993.
- EHRARD Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.
- FISCHER Jean-Louis, « Le concept expérimental dans l'œuvre tératologique d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 25, n° 4, 1972, pp. 347-364.
- , *La vie et la carrière d'un biologiste au XIX<sup>e</sup> siècle : Camille Dareste (1822-1899), fondateur de la tératologie expérimentale*, Paris I, VI<sup>e</sup> section, 1973 (thèse de troisième cycle, histoire des sciences)\*.
- , « Comment est né la science des monstres », *La recherche*, vol. 16, n° 162, janvier 1985, pp. 42-51.
- , *De la genèse fabuleuse à la morphogenèse des monstres*, Société française d'histoire des sciences et des techniques, Paris, diff. Belin, 1986.
- , « Des mots et des monstres : réflexions sur le vocabulaire de la tératologie », *Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique*, n° 8, 1986, pp. 33-63.
- , « Hérité et tératologie », dans *L'ordre des caractères. Aspects de l'hérité dans l'histoire des sciences de l'homme*, textes réunis et présentés par BENICHOU Claude, Paris, Vrin, 1989, 95-117.
- , « Rabaud Etienne », *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, TORT Patrick (dir.), Paris, PUF, 1996, t. 3, pp. 3604-3605.

- , « Tératologie II », *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, TORT Patrick (dir.), Paris, PUF, 1996, t. 3, pp. 4251-4253.
- , « Embryogenèse », *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, LECOURT Dominique (dir.), Paris, PUF, 1999, pp. 332-337.
- GAYON Jean, « Hasard et évolution », dans *L'évolution*, LE GUYADER Hervé (dir.), Paris, Belin « Pour la science », 1998, pp. 12-14.
- , « Les monstres prometteurs : évolution et tératologie », dans A. Ibrahim (coord.), *Qu'est-ce qu'un monstre ?*, Paris, PUF, 2005, pp. 113-126.
- GENERMONT Jean, « Espèce (Biologie) », *Encyclopedia universalis*, Paris, 2002, vol. 8, pp. 706-709.
- GOULD Stephen Jay, *La structure de la théorie de l'évolution*, trad. M. Blanc, Paris, Gallimard, 2006.
- , *Antilopes, dodos et coquillages. Ultimes réflexions sur l'histoire naturelle*, trad. BLANC Marcel et JEANMOUGIN Christian, Paris, Editions du Seuil, 2008.
- GUYENOT Emile, *Les sciences de la vie au XVII<sup>e</sup> siècle et au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'idée d'évolution*, Paris, Albin Michel, 1957.
- HOQUET Thierry, *Darwin contre Darwin. Comment lire L'Origine des espèces*, Paris, Editions du Seuil, 2009.
- HOQUET Thierry (dir.), *Les fondements de la botanique. Linné et la classification des plantes*, Paris, Vuibert, 2005.
- JACOB François, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard « Tel », 1970.
- KELLER Evelyn Fox, *Le siècle du gène*, trad. SCHMITT Stéphane, Paris, Gallimard, 2003.
- LADRIERE Jean, art. « Geoffroy Saint-Hilaire », *Les œuvres philosophiques*, publié sous la direction de JACOB André, vol. 1 dirigé par MATTEI Jean-François, Paris, PUF, 1992, pp. 1792-1793.
- LAISSUS Yves, « Encyclopédisme, collection, classification dans les sciences de la nature », *Tous les savoirs du monde*, SCHAEER Roland (dir.), Paris, Bibliothèque nationale de France / Flammarion, 1996, pp. 202-207.
- , *Buffon : la nature en majesté*, Paris, Gallimard, 2007.
- LAZARD Lieba, « Morphogenèse animale », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, vol. 15, pp. 542-546.
- , « Ontogenèse animale », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, vol. 16, pp. 764-767.
- LAURENT Goulven, « Lamarck : de la philosophie du continu à la science du discontinu », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 28, n° 4, 1975, pp. 327-360.
- , « Le cheminement d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) vers un transformisme scientifique » dans *Revue d'histoire des sciences*, vol. 30, n°1, 1977, pp. 43-70.
- LE DOUARIN Nicole, *Des chimères, des clones et des gènes*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- LE GUYADER Hervé, *Théories et histoire en biologie*, Paris, Vrin, 1988.
- , *Geoffroy Saint-Hilaire. Un naturaliste visionnaire*, Paris, Belin, 1998.
- , « Le concept de plan d'organisation : quelques aspects de son histoire », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 55, n° 3, 2000, pp. 339-380.
- LE GUYADER Hervé (dir.), *L'évolution*, Paris, Belin « Pour la science », 1998.

- LENOBLE Robert, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969.
- LEWONTIN Richard C., *La triple hélice. Les gènes, l'organisme, l'environnement*, trad. WITKOWSKI Nicolas, Paris, Editions du Seuil, 2003.
- LOVEJOY Arthur Oncken, *The great chain of being: a study of the history of an idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1961.
- MARESQUELLE Henri Jean, « Tératologie végétale », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, vol. 22, pp. 384-387.
- MONOD Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Editions du Seuil, 1970.
- MORNET Daniel, *Les sciences de la nature en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Armand Colin, 1911.
- MÜLLER-WILLE Staffan, « La science baconienne en action : la place de Linné dans l'histoire de la taxonomie » dans *Les fondements de la botanique. Linné et la classification des plantes*, Paris, Vuibert, 2005, pp. 57-102.
- OSTOYA Paul, « Maupertuis et la biologie », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 7, n° 1, 1954, pp. 60-78.
- PICHOT André, *Histoire de la notion de vie*, Paris, Gallimard, 1993.
- , *Histoire de la notion de gène*, Paris, Champs Flammarion, 1999.
- , « Décrire, définir et classer en biologie », *La connaissance des choses*, Paris, Delagrave, 2005, pp. 32-43.
- PIVETEAU Jean, « Le débat entre Cuvier et G. Saint-Hilaire sur l'unité de plan et de composition », *Revue d'histoire des sciences et leurs applications*, t. 3, n° 4, 1950, pp. 343-363.
- ROGER Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1993.
- ROSTAND Jean, *Pensées d'un biologiste*, Paris, Editions Stock, 1939.
- , « Diderot et la biologie », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 5, n° 1, 1952, pp. 5-17.
- , « Coup d'œil sur l'Histoire relative à l'origine des monstres », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 8, n° 3, 1955, pp. 238-257.
- , « Etienne Geoffroy Saint-Hilaire et la tératogenèse expérimentale », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 17, n° 1, 1964, pp. 41-50.
- ROUX Olivier, *Monstres. Une histoire générale de la tératologie des origines à nos jours*, Paris, CNRS Editions, 2008.
- SALF Eric, *Un anatomiste et philosophe français : Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), père de la tératologie morphologique et l'embryologie expérimentale*, thèse, Paris VII (Bichat-Beaujon), 1985<sup>1</sup>.
- RUPP-EISENREICH Britta, « Goldschmidt Richard Benedict (1878-1958) », *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, t. 2, TORT Patrick (dir.), Paris, PUF, 1996, pp. 2005-2006.

---

<sup>1</sup> Nous trouvons dans cette thèse la recension complète de tous les écrits d'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire.



- RUSSELL Edward Stuart, *Form and Function: a contribution to the history of animal morphology*, Chicago, London, University of Chicago Press, 1982.
- SCHOWING Jean, « Tératologie animale », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 2002, vol. 22, pp. 380-384.
- SCHMITT Stéphane, « Monstres et mutants prometteurs », *Critique*, Paris, Editions de Minuit, t. LXII, n° 709-710, juin-juillet 2006, pp. 493-503.
- , *Aux origines de la biologie moderne. L'anatomie comparée d'Aristote à la théorie de l'évolution*, Paris, Belin, 2006.
- TASSY Pierre, *L'ordre et la diversité du vivant : quel statut scientifique pour les classifications biologiques*, Paris, Fayard, Fondation Diderot, 1986.
- TORT Patrick, *L'ordre du corps*, dans Maupertuis *Vénus physique suivie de La lettre sur le progrès de la science*, Paris, Aubier Montaigne, 1980.
- , *L'ordre et les monstres, Le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Editions Syllepse, 1998<sup>1</sup>.
- , *La raison classificatoire*, Paris, Aubier, 1989.
- , « Geoffroy Saint-Hilaire Etienne (1772-1844) », *Dictionnaire des philosophes*, t. 1, HUISMANN Denis (dir.), Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd. 1993, pp. 1113-1115.
- , « Monstre. Biologie », *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, LECOURT Dominique (dir.), Paris, PUF, 1999, pp. 656-659.
- , *Darwin et la philosophie. Religion, morale, matérialisme*, Paris, Editions Kimé, 2004.
- , *Darwin et le darwinisme*, Paris, PUF « Que sais-je ? », 2005.
- , *L'effet Darwin. Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Paris, Editions du Seuil, 2008.

## 2. Sources philosophiques

### *Sources primaires*

- ARISTOTE, *Catégories*, trad. ILDEFONSE Frédérique et LALLOT Jean, Paris, Seuil-point, 2002.
- , *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991.
- , *La Physique*, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999.
- , *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995.
- , *Parties des animaux. Livre I*, trad. J.-M. Le Blond, Paris, GF-Flammarion, 1995.
- , *De la génération des animaux*, trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- BACHELARD Gaston, *Lautréamont*, Paris, José Corti, 1995.
- BARBARAS Renaud, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003.
- , *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 2006.
- , *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008.

<sup>1</sup> P. Tort donne la liste complète des écrits portant sur les monstres parus dans l'*Histoire et Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* de 1699 à 1776, pp. 227-240.

- , *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.
- BATAILLE Georges, *L'érotisme*, Paris, Les Editions de minuit, 1957.
- , « Les écartes de la nature », *Œuvres*, I, HOLLIER Denis (éd.), Paris, Gallimard, 1970, pp. 228-230.
- BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, quadrige / PUF, édition critique, 2009.
- , *L'énergie spirituelle*, Paris, quadrige / PUF, 2003.
- , *La pensée et le mouvant*, Paris, quadrige / PUF, 1999.
- BOAISTUAU Pierre, *Histoires prodigieuses*, Paris-Genève, Editions Slatkine, 1996.
- BUFFON Georges Louis Leclerc de, *Histoire naturelle générale et particulière avec description du cabinet du roi*, Paris, Imprimerie royale, 1749-1786, 36 volumes.
- , *Œuvres*, Paris, La Pléiade Gallimard, 2007.
- CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, quadrige / PUF, 1999.
- , *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998.
- , *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, PUF, 1955.
- , *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1994.
- , *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 2009.
- , « Le cerveau et la pensée », dans *Georges Canguilhem : philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, 1993, pp. 11-33.
- , « Régulation », dans *Encyclopedia Universalis*, vol. 19, Paris, 2002, pp. 583-585.
- , « Vie », dans *Encyclopedia Universalis*, vol. 23, Paris, 2002, pp. 526-533.
- , *Ecrits sur la médecine*, Paris, Editions du Seuil, 2002.
- , « Commentaire au chapitre III de *L'Evolution créatrice* de Bergson », *Annales bergsoniennes. III. Bergson et la science*, F. Worms (éd.), Paris, PUF « épiméthée », 2007, pp. 113-160.
- , *Ecrits philosophiques et politiques 1926-1923. Œuvres complètes. Tome 1*, Paris, Vrin, 2011.
- CHAUVIER Stéphane, *Le sens du possible*, Paris, Vrin, 2010.
- CHRETIEN Jean-Louis, *L'effroi du beau*, Paris, Les Editions du Cerf, 2011.
- CONCHE Marcel, *L'aléatoire*, Paris, Editions Les Belles Lettres, 2012.
- DELEUZE Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, quadrige / PUF, 2004.
- , *Différence et répétition*, Paris, PUF « épiméthée », 1968.
- , *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.
- , *Francis Bacon : logique de la sensation*, Paris, Editions du Seuil, 2002.
- , (avec PARNET Claire) *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- , (avec GUATTARI Félix), *Mille Plateaux*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980.
- , *Foucault*, Paris, Les Editions de Minuit, 1986.
- , « L'immanence : une vie... », *Philosophie*, Paris, éditions de Minuit, 1<sup>er</sup> sept. 1995, n° 47.
- DIDEROT Denis, *Œuvres*, tome 1, *Philosophie*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1994.

- , *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DUFLO Colas (éd.), GF-Flammarion, Paris, 2005.
- , *Eléments de physiologie*, Paris, Librairie Marcel Didier, 1964.
- FOUCAULT Michel, *Naissance de la clinique*, Paris, Quadrige / PUF, 2007.
- , *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- , *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- , *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- , *Histoire de la sexualité*, I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- , *Histoire de la sexualité*, II, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- , *Histoire de la sexualité*, III, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- , *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999.
- , « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
- , *Dits et écrits I*, Paris, Quarto Gallimard, 2001.
- , *Dits et écrits II*, Paris, Quarto Gallimard, 2001.
- GRANGER Gilles Gaston, *Sciences et réalité*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Esthétique*, Paris, Librairie Générale Française, 1997.
- HEIDEGGER Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. BECKER Aloys et GRANEL Gérard, Paris, quadrige / PUF, 2010.
- JONAS Hans, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Paris, De Boeck Université, 2001.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. TREMESAYGUES A. et PACAUD B., Paris, quadrige / PUF, 1997.
- , *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. GUILLERMIT Louis, Paris, Vrin, 1993.
- , *Critique de la faculté de juger*, trad. RENAUT Alain, Paris, GF-Flammarion, 1995.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, GF-Flammarion, 1969, notamment §§ 241-245.
- , *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1990, notamment chap. 6, §§ 12-14 et §§ 14-19.
- LEVER Maurice, *Canards sanglants. Naissance du fait divers*, Paris, Fayard, 1993.
- LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, notamment livre III, chap. 3, § 17 ; chap. 6, §§ 16-17 ; chap. 11, § 20.
- LUCRECE, *De la nature*, trad. J. Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993.
- MALEBRANCHE Nicolas, *De la recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 2006, livre II, première partie, chap. VII, § 1 et § 3.
- MARGEL Serge, *Logique de la nature. Le fantôme, la technique et la mort*, Paris, Galilée, 2000.
- MEILLASSOUX Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *La structure du comportement*, Paris, quadrige / PUF, 2006.
- , *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994.

- MONTAIGNE Michel de, *Les essais*, PINGANAUD Claude (éd.), Paris, Arléa, 2002.
- MORIN Edgar, *La méthode. I. La vie de la vie*, Paris, Editions du Seuil, 2008.
- NIETZSCHE Friedrich Wilhelm, *Le Gai savoir*, trad. WOTLING Patrick, Paris, GF Flammarion, 2007.
- PARE Ambroise, *Des monstres et prodiges*, CEARD Jean (éd.), Genève, Droz, 1971.
- PICHOT André, *Eléments pour une théorie de la biologie*, Paris, Maloine, 1980.
- , *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1991.
- RAVAISSON Félix, *De l'habitude*, Paris, Editions Payot & Rivages, 1997.
- RICŒUR Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- ROGER Alain, *Nus et paysages*, Paris, Aubier, 2000.
- , *Bréviaire de la bêtise*, Paris, Gallimard, 2008.
- ROSENKRANZ Karl, *Esthétique du laid*, Belval, Circé, 2004.
- SAINT AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, trad. MOREAU Louis, revue par ESLIN Jean-Claude, Paris, Seuil, 1994, livre XVI, chap. 8.
- SIMONDON Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Million, 2005.

### *Commentaires*

- AGAMBEN Giorgio, *L'Ouvert. De l'homme à l'animal*, Paris, Editions Payot & Rivages, 2006.
- ANCET Pierre, *La perception contemporaine du monstre humain. Représentations communes et scientifiques à l'époque de la tératologie positive*, thèse de philosophie, GAYON Jean (dir.), Université de Bourgogne, 2002<sup>1</sup>.
- , « Monstre humain », *Dictionnaire de la pensée médicale*, LECOURT Dominique (dir.), Paris, PUF, 2004, pp. 747-752.
- , « Le problème du monstre humain. Perception commune et histoire de la tératologie scientifique », *Cahiers d'histoire de la philosophie : le vivant et ses normes*, n° 3, 2004, pp. 105-125.
- , *Phénoménologie des corps monstrueux*, Paris, PUF, 2006.
- , « Le théâtre de la monstruosité. Exhibitions et mises en scène fin XIX<sup>e</sup>-début XX<sup>e</sup> siècles », *Discours, image, dispositif. Penser la représentation II*, ORTEL Philippe (dir.), Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 147-160.
- , « Le statut du monstre dans la tératologie d'Etienne et Isidore Geoffroy Saint-Hilaire », *Monstre et imaginaire social. Approches historiques*, Caiozzo Anne et Demartini Anne-Emmanuelle (dir.), Paris, CREAPHIS, 2008, pp. 221-235.
- AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, quadriges / PUF, 1991.
- AUDEGUY Stéphane, *Les monstres. Si loin et si proches*, Paris, Gallimard, 2007.
- BARROUX Gilles, « Quelle tératologie dans *Le Rêve de D'Alembert* ? », *Le Rêve de D'Alembert*, *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, avril 2003, n° 34, pp. 85-98.

<sup>1</sup> Une bibliographie riche, tant en ce qui concerne les sources scientifiques du XIX<sup>ème</sup> siècle, qu'en ce qui concerne les sources anthropologiques, sociologiques et psychanalytiques.

- BALTRUSAITIS Jurgis, *Le Moyen-Age fantastique*, Paris, Flammarion, 1993.
- BARSANTI Giulio, « Linné et Buffon : deux visions différentes de la nature et de l'histoire naturelle », *Revue de synthèse*, 3<sup>e</sup> série, n° 113-114, 1984, pp. 83-111.
- BEAUNE Jean-Claude (dir.), *La vie et la mort des monstres*, Seyssel, Editions Champ Vallon, 2004.
- BELAVAL Yvon, *Etudes sur Diderot*, Paris, PUF, 2003.
- BENICHOU Claude, « Dégénération, dégénérescence », *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, I, sous la direction de TORT Patrick, Paris, PUF, 1996, pp. 1151-1157.
- BLOCH Olivier (dir.), *Le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982.
- BOURDIN Jean-Claude, « Du Rêve de D'Alembert aux *Eléments de physiologie*. Discours scientifique et discours spéculatif dans *Le Rêve de D'Alembert* », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, avril 2003, n° 34, pp. 45-69.
- BRUNET Mathieu, *L'appel du monstrueux. Pensées et poétiques du désordre en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Editions Peeters, 2008.
- BRUNEAU Charles, « Buffon et le problème de la forme », dans *Œuvres philosophiques de Buffon*, texte établi et présenté par PIVETEAU Jean, Paris, Corpus général des philosophes français, 1954, p. 491-499.
- Buffon, 1788-1988*, Paris, Imprimerie nationale Editions, 1988.
- « Canguilhem », *Revue de métaphysique et de morale*, 90<sup>e</sup> année, N° 1, janvier-mars 1985.
- CEARD Jean, *La nature et les prodiges*, Paris, Droz, 1996.
- CHATEAU Jean-Yves, *Le vocabulaire de Simondon*, Paris, Ellipses, 2008.
- CHAUVIER Stéphane, *Le sens du possible*, Paris, Vrin, 2010.
- CHOUILLET Anne-Marie (dir.), *Colloque international Diderot (1713-1784)*, Paris, Aux amateurs de livres, 1985.
- COHEN Esther, *Le corps du diable. Philosophie et sorcières à la Renaissance*, Paris, Lignes & Manifestes, 2004.
- CHERNI Amor, *Buffon. La nature et son histoire*, Paris, PUF, 1998.
- , *Diderot. L'ordre et le devenir*, Genève, Droz, 2002.
- COURTINE Jean-Jacques, « Le corps inhumain », *Histoire du corps*, sous la direction de CORBIN Alain, COURTINE Jean-Jacques, VIGARELLO Georges, vol. 1 : *De la Renaissance aux Lumières*, VIGARELLO Georges (dir.), Paris, Editions du Seuil, 2005, pp. 373-386.
- , « Le corps anormal. Histoire et anthropologie culturelle de la difformité », *Histoire du corps*, sous la direction de CORBIN Alain, COURTINE Jean-Jacques, VIGARELLO Georges, vol. 3 : *Les mutations du regard. Le XX<sup>e</sup> siècle*, COURTINE Jean-Jacques (dir.), Paris, Editions du Seuil, 2005, pp. 201-262.
- , *Déchiffrer le corps. Penser avec Foucault*, Paris, Jérôme Millon, 2011.
- COUTARD Jean-Pierre, *De la singularité*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- CUNY-LE CALLET Blandine, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, vol. 1, Grenoble, Editions Millon, 2005.

- CURRAN Andrew, *Sublime disorder : physical monstrosity in Diderot's universe*, Oxford, Voltaire Foundations, 2001.
- CURRAN Andrew et GRAILLE Patrick, « The faces of eighteenth-century monstrosity », *Eighteenth-century life* 21, mai 1997, The Johns Hopkins University Press.
- DAGOGNET François, *Georges Canguilhem, philosophe de la vie*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1997.
- DELAPORTE François, « Des organismes problématiques », *Dix-huitième Siècle*, n° 9, 1977, pp. 49-59.
- DELSOL Michel, « Monstres prometteurs », dans *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, t. 3, TORT Patrick (dir.), Paris, PUF, 1996, pp. 3042-3044.
- DIECKMANN Herbert, *Cinq leçons sur Diderot*, Genève, Droz, 1959.
- DORLIN Elsa, « Hermaphrodisme », *Dictionnaire de la pensée médicale*, LECOURT Dominique (dir.), Paris, PUF, 2004, pp. 568-571.
- DUFLO Colas, « "La nature ne fait rien d'incorrect." Forme artistique et forme naturelle chez Diderot », dans *Diderot et la question de la forme*, IBRAHIM Annie (dir.), Paris, PUF « débats philosophiques », 1999, pp. 61-86.
- , « Une assez belle excursion. A quoi rêvent les philosophes ? », dans TRITTER Jean-Louis (dir.) *Le rêve de D'Alembert, Le Fils naturel et les écrits annexes*, Paris, Ellipses, 2000, pp. 30-44.
- , *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2003.
- DUCHESNEAU François, *Philosophie de la biologie*, Paris, PUF, 1997.
- , « Diderot et la physiologie de la sensibilité », *Dix-huitième siècle*, n° 31, 1999, pp. 195-216.
- ECO Umberto (dir.), *Histoire de la laideur*, Paris, Flammarion, 2007.
- FISCHER Jean-Louis, *Monstres. Histoire du corps et de ses défauts*, Paris, Syros-Alternatives, 1991.
- , « L'Encyclopédie présente-t-elle une pré-science des monstres ? », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 16, avril 1994, pp. 133-152.
- , « L'imaginaire monstrueux », *Pour la science*, n° 220, février 1996.
- , « Monstre » dans *Dictionnaire européen des Lumières*, DELON Michel (dir.), Paris, PUF, 1997, pp. 719-722.
- FONTENAY Elisabeth de, *Diderot, ou le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset, 1981.
- GASCAR Pierre, *Buffon*, Paris, Gallimard, 1983.
- GAYON Jean (dir.), *Buffon 88*, Paris, Vrin, 1992.
- GRAILLE Patrick, *L'idée de monstre au XVIII<sup>e</sup> siècle : savoirs et fantasmes*, thèse, Université Paris IV, 1998<sup>1</sup>.
- GILSON Etienne, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris, Vrin, 2009.

---

<sup>1</sup> Cette thèse contient une bibliographie impressionnante des écrits du XVIII<sup>e</sup> siècle portant sur le monstre dans tous les domaines de la culture (de la littérature en passant par la science, la philosophie, la religion, à l'institution judiciaire et à la politique).

- HAGNER Mickael, « Enlightened monsters », *The Sciences in Enlightened Europe*, CLARK William, GOLINSKI Jean, SCHAFFER Simon (éd.), Chicago, Chicago University Press, 1999, pp. 175-217.
- HILL Erita B., « Materialism and monsters in *Le Rêve de d'Alembert* », *Diderot Studies*, n° 10, 1968, pp. 67-93.
- , *The Role of “le monstre” in Diderot’s thought*, dans *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, vol. XCVII, 1972, pp. 149-261.
- HOQUET Thierry, *La vie*, Paris, GF-Flammarion, coll. Corpus, 1999.
- , *Buffon : histoire naturelle et philosophie*, Paris, Honoré Champion, 2005.
- , *Cyborg philosophie. Penser contre les dualismes*, Paris, Editions du Seuil, 2011.
- HOQUET Thierry (coord.), *Critique*, Paris, Editions de Minuit, t. LXII, n° 709-710, juin-juillet 2006.
- HOUSSAY François, *De la nature, des causes, des différences des monstres d’après Fortunio Liceti*, Paris, Hippocrate, 1937.
- IBRAHIM Annie, « Le statut des anomalies dans la pensée de Diderot », *Dix-huitième siècle*, n°15, 1983, pp. 311-327.
- , « Métaphysique et anatomie au XVIII<sup>e</sup> siècle. La théorie des monstres accidentels dans les mémoires de Louis Lémery », *Recherches sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, t. 8, 1986.
- , « La notion de moule intérieur dans les théories de la génération au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Archives de philosophie*, n° 50, sept. 1987, pp. 555-580.
- , *Le vocabulaire de Diderot*, dans *Le vocabulaire des philosophes*, II, Paris, Ellipses, 2002.
- , « Maupertuis dans *Le Rêve de D’Alembert* : l’essaim d’abeilles et le polype », *Le Rêve de D’Alembert*, *Recherches sur Diderot et l’Encyclopédie*, n° 34, avril 2003, pp. 71-83.
- IBRAHIM Annie (coord.), *Diderot et la question de la forme*, Paris, PUF, 1999.
- , *Qu’est-ce qu’un monstre ?*, Paris, PUF, 2005.
- JANICKI Sébastien, *Du désordre apparent à l’ordre réel Naissance du concept de monstre*, Lyon, Jacques André Editeur, 2009.
- JANKELEVITCH Vladimir, « Georg Simmel, philosophe de la vie », dans SIMMEL Georg, *La Tragédie de la culture*, trad. CORNILLE Sabine et IVERNEL Philippe, Paris, Editions Rivages, 1988.
- , *Henri Bergson*, Paris, quadrige / PUF, 2011.
- KAPPLER Claude-Claire, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, Payot, 1999.
- LIDLAW G. Norman, « Diderot’s teratology », *Diderot Studies*, n° 4, 1963, pp. 105-129.
- LASCAULT Gilbert, *Le monstre dans l’art occidental*, Paris, Klincksiek, 1973.
- , « Monstres », *Encyclopedia universalis*, Paris, 2002, vol. 15, pp. 485-488.
- LE BLANC Guillaume, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998.
- , « Le problème de la création, Canguilhem et Bergson », *Annales bergsoniennes. II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, F. Worms (éd.), Paris, PUF « épiméthée », 2004, pp. 489-506.
- , *Canguilhem et la vie humaine*, Paris, quadrige / PUF, 2010.

- LE BLANC Guillaume (dir.), *Lectures de Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Paris, ENS, 2000.
- LEBRUN Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, Le Livre de poche, 1970.
- LECOUTEUX Claude, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne : essai de présentation*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1993.
- LEGRAND Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.
- LIBERA Alain de, *Archéologie du sujet. La quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008.
- LOUIS Pierre, « Monstres et monstruosités dans la biologie d'Aristote », dans BINGEN Jean, CAMBIER Guy, NACHTERGAEL Georges (éd.), *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1975, pp. 277-284.
- LOVEJOY Arthur, *The Great Chain of Being*, New-York, Harper and Row, 1960.
- LOVELAND Jeff, *Rhetoric and natural history. Buffon in polemical and literary context*, Oxford, Voltaire Foundation, 2001.
- LYNN DIXON B., *Diderot, philosopher of energy: the development of his concept of physical energy 1745-1769*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988.
- MACHEREY Pierre, *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*, Paris, La fabrique, 2009.
- MANUEL Didier (dir.), *La figure du monstre. Phénoménologie de la monstruosité dans l'imagination contemporain*, Nancy, Presse Universitaire de Nancy, 2009.
- MARTIN-HAAG Eliane, « Le polype, ou l'archétype du vivant », dans TRITTER Jean-Louis (dir.) *Le rêve de D'Alembert, Le Fils naturel et les écrits annexes*, Paris, Ellipses, 2000, pp. 45-54.
- MARTIN Ernest, *Histoire des monstres*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.
- MAYER Jean, *Diderot, homme de sciences*, Rennes, Imprimerie bretonne, 1959.
- , « Les êtres et les monstres dans la philosophie de Diderot », dans CHOUILLET Anne-Marie (dir.), *Colloque international Diderot (1713-1784)*, Paris, Aux amateurs de livres, 1985, pp. 281-286.
- MILNER Max (dir.), *Revue des sciences humaines. Le monstre*, Lille, Editions du Septentrion, n° 188, oct.-déc. 1982.
- MONESTIER Martin, *Les monstres. Histoire encyclopédique des phénomènes humains*, Paris, Le Cherche-Midi, 2007.
- MORNET Daniel, *Diderot : l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1941.
- PAITRE Fernand, *Diderot biologiste*, Lyon, 1904, Genève, Slatkine reprints, 1971.
- PELLEGRIN Pierre, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- POIRIER Jean-Louis, « Eléments pour une zoologie philosophique », *Critique*, t. XXXIV, n° 375-376, août-sept. 1978, pp. 673-706.
- PRADEU Thomas « Qu'est-ce qu'un individu biologique ? » dans *L'individu, perspectives contemporaines*, LUDWIG Pascal et PRADEU Thomas (dir.), Paris, Vrin, 2008.
- PROUST Jacques, « Diderot et la philosophie du polype », *Revue des sciences humaines*, n° 182, avril-juin 1981, pp. 21-30.
- RENARD Gilles, *L'épistémologie de Georges Canguilhem*, Paris, Nathan, 1996.



- REVEL Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010.
- REY Roselyne, « Dynamique des formes et interprétation de la nature », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 11, oct. 1991, pp. 49-63.
- , « Diderot et les sciences de la vie dans l'Encyclopédie », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 18-19, oct. 1995, pp. 47-54.
- RIBON Michel, *Archipel de la laideur*, Paris, éditions Kimé, 1995.
- ROGER Jacques, « Diderot et Buffon en 1749 », *Diderot Studies*, n° 4, 1963, pp. 221-236.
- , *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989.
- SAINT-AMAND Pierre, *Diderot, Le labyrinthe de la relation*, Paris, Vrin, 1984.
- SALOMON-BAYET Claire, *L'institution de la science et l'expérience du vivant*, Paris, Flammarion, 2008.
- SAUVAGNARGUES Anne, *Deleuze. De l'animal à l'art*, dans ZOURABICHVILI François, SAUVAGNARGUES Anne, MARRATI Paola, *La philosophie de Deleuze*, Paris, quadrige / PUF, 2011 (seconde édition), pp. 117-227.
- SCHLANGER Judith E., *Les métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971.
- STIKER Henri-Jacques, « Nouvelle perception du corps infirme », *Histoire du corps*, sous la direction de CORBIN Alain, COURTINE Jean-Jacques, VIGARELLO Georges, vol. 2 : *De la Révolution à la Grande Guerre*, CORBIN Alain (dir.), Paris, Editions du Seuil, 2005, pp. 279-297.
- SURATTEAU-IBERRAKEN Aurélie, *La contribution de Denis Diderot à la connaissance des monstres au XVIII<sup>e</sup> siècle*, thèse, Université Paris I, 1997<sup>1</sup>.
- TRITTER Jean-Louis (dir.) *Le rêve de D'Alembert, Le Fils naturel et les écrits annexes*, Paris, Ellipses, 2000.
- VARTANIAN Aram, « Diderot and Maupertuis », *Revue internationale de philosophie*, n° 38, 1984, pp. 46-66.
- , « Diderot et la technologie de la vie », dans CHOUILLET Anne-Marie (dir.), *Colloque international Diderot (1713-1784)*, Paris, Aux amateurs de livres, 1985, pp. 69-79.
- WORMS Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.
- WORMS Frédéric (éd.), *Annales bergsoniennes. II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF « épiméthée », 2004
- , *Annales bergsoniennes. III. Bergson et la science*, Paris, PUF « épiméthée », 2007.
- , *Annales bergsoniennes. IV. L'Evolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, PUF « épiméthée », 2008.
- WOLFE Charles T. (dir.), *Monsters and Philosophy*, London, College Publications, 2005.
- ZOURABICHVILI François, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, ellipses, 2003.
- , *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, dans ZOURABICHVILI François, SAUVAGNARGUES Anne, MARRATI Paola, *La philosophie de Deleuze*, Paris, quadrige / PUF, 2011 (seconde édition), pp. 1-116.

---

<sup>1</sup> Cette thèse contient une bibliographie intéressante concernant le rapport de Diderot à la science de son temps et à la question des monstres.

### 3. Usuels

*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Chez Briasson, David l'aîné, Le Breton, Durand, 1751 - Neufchâtel, Chez Samuel Faulche & Compagnie, 1765.

*Encyclopedia universalis*, Paris, 2002.

*Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert.

*Dictionnaire des philosophes*, HUISMANN Denis (dir.), Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd. 1993.

*Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, sous la direction de TORT Patrick, Paris, PUF, 1996.

*Dictionnaire européen des Lumières*, DELON Michel (dir.), Paris, PUF, 1997.

*Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, LECOURT Dominique (dir.), Paris, PUF, 1999.

*Dictionnaire de la pensée médicale*, LECOURT Dominique (dir.), Paris, PUF, 2004.

*Dictionnaire du corps*, sous la direction de MARZANO Michela, Paris, Quadrige / PUF, 2007.

### 4. Autres

FREUD Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Ed. Payot, 1970.

–, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985.

HUGO Victor, *Notre Dame de Paris*, Paris, Gallimard folio, 2009.

–, *L'Homme qui rit*, Paris, Le Livre de poche, 2002.

HUYSMANS Joris-Karl, *Écrits sur l'art 1867-1905*, Paris, Bartillat, 2006, pp. 401-409.

MICHAUX Henri, *Ecuador*, Paris, Gallimard, 1968.

SHELLEY Mary, *Frankenstein ou le Prométhée moderne*, trad. COUTURIAU Paul, Paris, Gallimard, 1988.

## INDEX DES AUTEURS

### A

Agamben G., 384, 458  
 Ancet P., 11, 190, 458  
 Aristote, 22, 50, 82, 83, 113, 114, 128, 130, 137, 143,  
 150, 249, 355, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 364,  
 366, 367, 368, 455, 456, 459, 461, 462, 482  
 Aubenque P., 363, 459

### B

Bachelard G., 20, 456  
 Balan B., 128, 179, 452  
 Barbaras R., 430, 431, 432, 456  
 Bataille G., 13, 14, 456  
 Bergson H., 171, 335, 336, 337, 338, 340, 351, 352, 369,  
 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 387, 388, 389, 390,  
 391, 407, 439, 456, 457, 461, 462, 463, 482  
 Boaistuau P., 8, 21, 23, 456  
 Buffon, 27, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44,  
 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,  
 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,  
 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,  
 87, 88, 89, 90, 92, 94, 97, 114, 115, 130, 144, 168,  
 171, 177, 189, 195, 203, 246, 256, 260, 265, 369, 420,  
 442, 444, 448, 454, 456, 459, 461, 462, 463, 479

### C

Canguilhem G., 12, 50, 116, 146, 171, 172, 173, 175, 180,  
 181, 185, 214, 264, 289, 311, 312, 314, 315, 317, 318,

320, 321, 324, 325, 326, 328, 332, 337, 338, 340, 341,  
 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 376, 377,  
 382, 383, 384, 385, 392, 394, 397, 399, 417, 418, 429,  
 434, 439, 443, 446, 452, 456, 457, 460, 462, 463

Céard J., 23, 24, 26

Chateau J.-Y., 332, 459

Cherni A., 421, 459

Corsi P., 92, 94, 127, 131, 180, 452

Courtine J.-J., 20, 275, 460

Curran A., 424, 460

Cuvier G., 110, 111, 112, 123, 124, 125, 126, 127, 128,  
 129, 130, 131, 136, 165, 166, 180, 182, 188, 191, 199,  
 210, 248, 278, 311, 448, 449, 452, 453, 455, 480

### D

Dagognet F., 112, 135, 188, 189, 195, 199, 201, 203, 413,  
 452, 460

Dareste C., 103, 116, 132, 158, 180, 242, 409, 414, 415,  
 449, 453

Darwin C., 124, 125, 132, 137, 175, 179, 180, 181, 182,  
 249, 273, 320, 388, 435, 449, 452, 454, 456, 461

Daudin H., 110, 123, 124, 179, 181, 182, 185, 195, 198,  
 200, 201, 453

Davaine C.-J., 214, 221, 222, 236, 449

Deleuze G., 371, 372, 381, 386, 391, 395, 396, 397, 399,  
 400, 403, 404, 405, 406, 408, 411, 412, 427, 428, 436,  
 457, 462, 463, 464

Delsol M., 460

Diderot D., 20, 56, 89, 97, 137, 153, 255, 387, 388, 416,  
417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 437,  
438, 455, 457, 459, 460, 461, 462, 463, 483  
Drouin J.-M., 199, 453  
Duflo C., 426, 460  
Duhamel B., 158, 453

**F**

Fischer J.-L., 92, 156, 180, 453, 460  
Foucault M., 124, 126, 229, 233, 271, 275, 276, 278, 279,  
280, 282, 283, 285, 287, 291, 293, 294, 295, 296, 297,  
298, 299, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 313,  
315, 445, 457, 460, 462, 463

**G**

Gayon J., 131, 180, 185, 190, 350, 452, 453, 458, 461  
Gilson E., 137, 249, 461  
Gould S. J., 125, 126, 129, 131, 133, 274, 350, 450, 453  
Granger G.G., 439, 440, 457

**H**

Hegel, 18, 457  
Hoquet T., 36, 37, 44, 45, 62, 73, 75, 77, 199, 322, 454,  
461

**I**

Ibrahim A., 153, 350, 426, 453, 461

**J**

Jacob F., 122, 205, 409, 439, 454, 457

**K**

Kant, 258, 259, 260, 261, 441, 442, 443, 458, 462  
Kappler C.-C., 461

**L**

Lamarck, 61, 92, 94, 110, 122, 125, 126, 127, 129, 130,  
131, 132, 165, 178, 179, 180, 185, 221, 235, 240, 450,  
452, 453, 454  
Lascault G., 18, 20, 461  
Laurent G., 2, 110, 116, 130, 131, 132, 180, 454  
Le Blanc G., 311, 312, 345, 347, 348, 462  
Le Guyader H., 185, 454  
Lebrun G., 442, 443, 462

Lémery L., 36, 64, 98, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155,  
167, 461, 480  
Lever M., 8, 458  
Linné, 185, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 453,  
454, 455, 459  
Lucrèce, 333, 334, 353, 458

**M**

Macherey P., 312, 462  
Malebranche N., 64, 168, 458  
Margel S., 366, 367, 368, 458  
Maupertuis, 48, 49, 56, 57, 97, 179, 408, 420, 451, 455,  
461, 463  
Meillassoux Q., 352, 354, 458  
Merleau-Ponty M., 328, 458  
Montaigne, 25, 26, 49, 451, 455, 458  
Morin E., 312, 411, 458  
Müller-Wille S., 200, 455

**P**

Paré A., 21, 23, 24, 458  
Pichot A., 129, 130, 132, 328, 338, 339, 455, 458  
Pradeu T., 326, 463

**R**

Rabaud E., 271, 451, 453  
Revel J., 313, 463  
Ribon M., 15, 17, 18, 463  
Roger J., 17, 35, 40, 73, 74, 75, 151, 153, 420, 455, 458,  
463  
Roux O., 64, 401, 455

**S**

Saint Augustin, 22, 64  
Saint-Amand P., 438, 463  
Salomon-Bayet, 408, 409, 410, 463  
Sauvagnargues, 400, 463, 464  
Schmitt S., 35, 113, 130, 350, 455  
Serres A. E. R. A., 92, 118, 121, 122, 147, 148, 165, 166,  
210, 265, 451  
Simondon G., 326, 328, 332, 335, 345, 392, 396, 404,  
413, 427, 458, 459

**T**

Tort P., 148, 153, 155, 156, 187, 188, 240, 273, 289, 435,  
455, 459

**W**

Winslow J.-B., 36, 64, 98, 149, 151, 152, 154, 155, 167,  
330, 451, 480

Wolff E., 116, 378, 402, 414, 451

Worms F., 351, 372, 457, 462, 463

**Z**

Zourabichvili F., 400, 463, 464

## INDEX DES NOTIONS

### A

accident, 69, 70, 147, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 164, 168, 174, 175, 181, 191, 211, 215, 221, 246, 247, 248, 264, 266, 317, 322, 323, 330, 332, 333, 337, 341, 343, 346, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 391, 404, 414, 415, 480, 482

adaptation, 29, 115, 128, 130, 131, 132, 137, 181, 188, 210, 216, 328, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 345, 346, 348, 370, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 399, 417, 432, 433, 443, 482

anomal, 76, 98, 100, 101, 102, 108, 142, 153, 173, 174, 184, 185, 191, 208, 225, 233, 244, 250, 253, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 281, 282, 285, 288, 289, 292, 294, 297, 298, 321, 397, 398, 400, 402, 408, 442, 481, 482

anormal, 20, 28, 116, 184, 185, 186, 191, 208, 244, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 288, 292, 294, 298, 299, 344, 347, 442, 460, 481

### B

bordure, 397, 399, 400, 401, 402, 408, 482

### C

classification, 20, 27, 39, 66, 76, 77, 89, 92, 93, 94, 101, 105, 106, 123, 131, 134, 139, 142, 173, 177, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 212,

213, 214, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 240, 241, 242, 244, 246, 247, 249, 250, 254, 263, 270, 289, 320, 395, 434, 437, 440, 444, 449, 450, 453, 454, 455, 462, 481

concept, 22, 26, 27, 28, 54, 122, 128, 136, 145, 146, 156, 170, 171, 186, 205, 229, 248, 258, 259, 264, 271, 279, 282, 296, 299, 301, 317, 328, 332, 333, 337, 340, 346, 348, 351, 353, 359, 364, 366, 369, 381, 383, 384, 385, 386, 389, 394, 400, 405, 406, 408, 411, 417, 419, 420, 433, 439, 440, 442, 443, 445, 446, 453, 454, 457, 460, 461, 462, 479

contingence, 139, 153, 155, 174, 181, 182, 233, 246, 271, 323, 340, 352, 353, 354, 362, 415, 458

corps sans organes, 405, 406, 427

### D

devenir, 20, 82, 87, 133, 149, 163, 166, 180, 221, 292, 298, 310, 316, 318, 320, 323, 324, 333, 335, 339, 340, 341, 344, 345, 346, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 368, 374, 378, 386, 392, 400, 402, 403, 404, 405, 415, 416, 419, 421, 426, 427, 428, 429, 431, 435, 460, 482

déviance, 156, 270, 271, 272, 273, 279, 280, 289, 481

### E

élan vital, 338, 351, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 380, 391, 407, 482

embryologie, 89, 95, 98, 121, 147, 148, 149, 156, 161, 172, 379, 451, 452, 455

errance vitale, 29, 347, 348, 350, 351, 368, 369, 370, 371, 375, 376, 377, 379, 380, 382, 383, 384, 386, 387,

391, 393, 395, 397, 398, 400, 404, 407, 408, 411, 413,  
416, 425, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 438,  
443, 445, 446, 482

événement, 36, 44, 65, 70, 100, 107, 142, 169, 309, 319,  
320, 321, 323, 324, 353, 356, 381, 382, 391, 405, 414,  
416, 428, 432, 464, 483

expérience, 6, 8, 12, 21, 26, 28, 35, 41, 43, 48, 52, 73, 80,  
81, 97, 120, 128, 157, 170, 174, 204, 229, 258, 259,  
261, 262, 264, 290, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318,  
319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 329, 330, 335,  
344, 346, 389, 399, 405, 406, 408, 409, 410, 412, 439,  
441, 463, 482

## F

finalité, 12, 37, 38, 40, 112, 136, 137, 229, 234, 294, 297,  
304, 340, 356, 359, 361, 363, 370, 371, 375, 385, 393,  
480

## H

hasard, 64, 113, 137, 150, 153, 154, 155, 185, 195, 209,  
240, 339, 351, 352, 353, 355, 359, 360, 408, 417, 454,  
482

histoire, 23, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 44, 45, 61, 62,  
64, 71, 73, 75, 77, 85, 86, 87, 88, 92, 94, 95, 96, 103,  
106, 111, 112, 115, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129,  
130, 131, 135, 137, 139, 144, 147, 148, 149, 153, 156,  
158, 161, 162, 164, 166, 168, 171, 175, 180, 192, 193,  
200, 206, 209, 221, 233, 235, 240, 250, 253, 256, 265,  
273, 278, 282, 287, 292, 302, 306, 307, 309, 315, 316,  
319, 326, 339, 340, 341, 343, 353, 400, 401, 409, 414,  
415, 416, 420, 442, 446, 448, 449, 450, 452, 453, 454,  
455, 456, 457, 459, 461, 464, 479, 480

## I

image, 6, 8, 9, 11, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 27, 40, 53, 54,  
64, 65, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 87, 96, 97, 122, 131,  
134, 140, 142, 169, 176, 228, 283, 285, 293, 320, 336,  
351, 352, 353, 369, 370, 371, 375, 398, 407, 438, 445,  
459, 479, 480

imagination, 20, 21, 33, 34, 44, 53, 63, 64, 65, 105, 134,  
140, 141, 150, 162, 168, 170, 423, 462, 480

## L

laideur, 15, 17, 18, 301, 356, 460, 463

limite, 24, 25, 69, 72, 82, 86, 87, 89, 101, 119, 120, 121,  
126, 136, 137, 139, 140, 181, 200, 214, 229, 241, 242,

255, 283, 295, 296, 311, 312, 317, 333, 337, 366, 367,  
368, 391, 392, 394, 395, 396, 399, 400, 401, 402, 406,  
409, 413, 414, 429, 431, 432, 441, 442, 443, 480, 482

loi du parallélisme, 122, 178, 179

## M

maladie, 68, 98, 100, 101, 102, 275, 277, 279, 280, 286,  
318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 341, 344, 368, 376,  
480, 482

métaphore, 301, 336, 405, 437, 438, 439, 441, 458

méthode, 33, 34, 38, 41, 42, 44, 45, 72, 76, 88, 93, 103,  
107, 108, 113, 114, 116, 134, 135, 137, 162, 173, 195,  
196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 219,  
220, 221, 231, 232, 233, 234, 235, 249, 250, 285, 312,  
433, 458, 479

milieu, 6, 9, 21, 35, 60, 68, 70, 86, 102, 104, 113, 115,  
119, 126, 128, 129, 130, 131, 133, 174, 181, 185, 188,  
195, 198, 210, 216, 230, 240, 263, 270, 279, 284, 289,  
290, 316, 318, 320, 323, 328, 329, 334, 335, 336, 337,  
338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 347, 384, 385, 392,  
394, 396, 397, 399, 403, 406, 407, 413, 416, 426, 429,  
482

monstrueux, 6, 8, 9, 11, 12, 17, 18, 21, 25, 27, 28, 33, 36,  
44, 45, 46, 47, 63, 64, 65, 67, 70, 71, 72, 81, 82, 84,  
85, 86, 87, 90, 94, 97, 101, 103, 104, 105, 106, 116,  
117, 118, 133, 134, 137, 139, 149, 150, 151, 153, 154,  
155, 156, 157, 164, 170, 176, 179, 189, 193, 194, 197,  
206, 217, 219, 229, 231, 233, 234, 244, 245, 249, 255,  
262, 263, 264, 271, 273, 275, 276, 280, 282, 283, 284,  
285, 286, 292, 297, 301, 308, 309, 310, 314, 318, 320,  
324, 327, 331, 335, 342, 343, 346, 350, 351, 359, 360,  
365, 378, 392, 396, 400, 404, 406, 411, 412, 416, 418,  
421, 423, 424, 427, 428, 429, 431, 433, 434, 435, 438,  
439, 440, 445, 449, 450, 459, 460, 477, 480, 481, 482

monstruosité, 9, 12, 14, 15, 16, 18, 63, 67, 69, 80, 81, 84,  
85, 86, 88, 89, 94, 98, 101, 102, 105, 109, 116, 117,  
133, 149, 150, 151, 152, 154, 158, 164, 166, 169, 172,  
173, 182, 187, 190, 192, 194, 198, 206, 207, 208, 209,  
211, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223,  
224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234,  
236, 241, 243, 244, 245, 248, 262, 263, 264, 265, 271,  
272, 273, 275, 276, 279, 282, 292, 296, 301, 316, 319,  
320, 321, 322, 323, 324, 325, 330, 333, 342, 344, 346,  
376, 391, 395, 399, 402, 408, 409, 411, 412, 415, 416,  
428, 430, 433, 438, 439, 442, 444, 448, 449, 450, 459,  
462, 479, 481

moyenne, 173, 207, 208, 289, 290, 309

mutant, 321, 322, 482

**N**

norme, 28, 86, 98, 102, 156, 172, 173, 185, 208, 216,  
245, 248, 249, 257, 264, 265, 274, 276, 278, 289, 290,  
292, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 309, 312, 318, 325,  
335, 339, 340, 343, 344, 346, 348, 350, 393, 423, 424,  
442

**O**

original, 37, 190, 422, 423

**P**

pathologie, 98, 99, 100, 282, 286, 320  
possible, 14, 17, 20, 22, 26, 27, 28, 35, 36, 40, 41, 43, 44,  
46, 47, 49, 51, 52, 61, 64, 70, 71, 72, 74, 82, 87, 92,  
96, 98, 101, 105, 106, 119, 122, 126, 127, 128, 132,  
134, 137, 139, 141, 143, 151, 152, 153, 159, 160, 161,  
169, 174, 180, 182, 184, 186, 187, 189, 190, 191, 194,  
196, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 208, 210, 212,  
213, 214, 216, 217, 219, 221, 222, 227, 230, 232, 243,  
246, 249, 256, 257, 258, 259, 262, 264, 271, 279, 285,  
287, 288, 289, 291, 292, 296, 299, 300, 301, 302, 306,  
308, 310, 311, 314, 315, 321, 322, 333, 334, 335, 337,  
341, 344, 345, 350, 352, 353, 354, 357, 362, 364, 365,  
367, 369, 374, 376, 379, 380, 381, 384, 387, 394, 397,  
400, 409, 410, 413, 414, 415, 417, 418, 419, 425, 426,  
430, 431, 432, 433, 434, 435, 439, 441, 442, 443, 444,  
445, 457, 459  
pouvoir, 6, 16, 17, 19, 23, 24, 28, 29, 39, 41, 61, 62, 65,  
87, 95, 100, 104, 108, 118, 125, 126, 134, 137, 142,  
148, 152, 156, 161, 163, 170, 175, 179, 185, 190, 194,  
196, 200, 201, 203, 204, 206, 231, 234, 253, 256, 258,  
260, 262, 270, 271, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283,  
284, 285, 286, 287, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296,  
297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308,  
309, 310, 311, 312, 315, 317, 324, 329, 333, 334, 335,  
337, 338, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 352,  
353, 355, 356, 357, 358, 359, 362, 363, 366, 367, 368,  
378, 381, 382, 383, 385, 387, 389, 397, 400, 406, 409,  
419, 420, 429, 436, 438, 441, 443, 481, 482  
psychiatrie, 271, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281,  
283, 481  
puissance, 8, 9, 11, 16, 18, 20, 21, 25, 27, 34, 42, 47, 55,  
60, 62, 63, 67, 68, 70, 71, 75, 80, 81, 82, 85, 87, 88,  
104, 108, 112, 141, 145, 153, 162, 163, 166, 188, 204,  
210, 216, 233, 240, 271, 283, 285, 298, 300, 301, 303,  
304, 305, 307, 309, 310, 311, 313, 314, 317, 324, 336,

338, 343, 345, 346, 347, 348, 350, 353, 354, 355, 356,  
357, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 366, 367, 368, 373,  
376, 381, 382, 383, 384, 388, 395, 396, 398, 399, 400,  
401, 402, 405, 407, 409, 410, 417, 418, 420, 422, 425,  
426, 429, 434, 445, 481, 482

**R**

Raison, 15, 16, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 34,  
40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 63, 64, 65, 66, 67,  
69, 71, 72, 74, 76, 77, 84, 88, 89, 93, 95, 108, 109,  
110, 114, 115, 116, 130, 135, 137, 139, 140, 141, 142,  
145, 146, 147, 148, 151, 152, 164, 165, 173, 175, 177,  
185, 187, 189, 194, 195, 203, 208, 216, 217, 229, 230,  
231, 232, 233, 234, 235, 236, 240, 241, 242, 248, 249,  
254, 256, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 266, 270, 272,  
275, 281, 289, 290, 291, 301, 312, 313, 321, 323, 341,  
356, 368, 372, 373, 388, 389, 390, 403, 410, 413, 414,  
415, 418, 429, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443,  
444, 456, 458, 479, 480, 481

**S**

système, 35, 40, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 55, 63, 76, 87, 88,  
93, 106, 109, 111, 115, 116, 123, 126, 135, 149, 150,  
151, 152, 157, 163, 164, 166, 173, 182, 194, 195, 196,  
197, 200, 201, 202, 203, 204, 219, 220, 226, 249, 265,  
279, 311, 313, 329, 335, 339, 344, 345, 479, 481

**T**

tératogénèse, 89, 108, 126, 156, 157, 158, 180, 181, 240,  
271, 293, 368, 402, 409, 414, 451, 455  
tératologie, 1, 23, 27, 28, 36, 64, 69, 70, 89, 92, 93, 94,  
95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107,  
108, 109, 110, 114, 117, 118, 119, 125, 132, 133, 134,  
135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 146, 148, 149, 150,  
151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162,  
165, 166, 167, 168, 170, 172, 175, 176, 178, 179, 180,  
184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 199,  
200, 201, 202, 203, 207, 208, 209, 210, 211, 221, 223,  
226, 229, 230, 231, 232, 234, 240, 242, 245, 247, 248,  
249, 250, 254, 255, 262, 263, 264, 265, 266, 270, 271,  
274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287,  
288, 290, 291, 292, 293, 294, 314, 317, 350, 378, 388,  
389, 401, 402, 404, 408, 409, 410, 411, 414, 416, 426,  
430, 433, 444, 448, 450, 451, 452, 453, 455, 458, 459,  
477, 480, 481



transformisme, 62, 92, 94, 110, 116, 118, 126, 127, 129,  
130, 131, 132, 136, 165, 178, 180, 181, 182, 190, 207,  
221, 420, 452, 454

## U

unité de composition organique, 107, 110, 112, 113,  
114, 115, 116, 121, 122, 124, 125, 127, 129, 131, 132,  
134, 156, 178, 180, 181, 182, 193, 194, 225, 273, 289,  
433, 480

## V

vie, 1, 11, 12, 13, 14, 28, 35, 40, 51, 56, 60, 67, 73, 74,  
75, 78, 89, 92, 93, 94, 103, 104, 106, 111, 117, 118,  
125, 126, 130, 132, 137, 140, 151, 153, 163, 169, 171,  
172, 173, 175, 180, 185, 188, 189, 195, 199, 201, 203,  
223, 224, 230, 233, 236, 247, 248, 264, 265, 266, 268,  
271, 273, 274, 279, 286, 287, 289, 290, 291, 294, 295,

296, 297, 304, 306, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318,  
319, 322, 323, 324, 325, 326, 332, 333, 335, 336, 337,  
338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348,  
350, 351, 352, 353, 354, 355, 363, 364, 365, 366, 368,  
369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379,  
380, 381, 382, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 391,  
392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402,  
404, 405, 406, 407, 408, 410, 411, 412, 413, 415, 416,  
417, 418, 419, 420, 422, 423, 425, 426, 427, 428, 429,  
430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 443, 445,  
446, 449, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460,  
461, 462, 463, 481, 482

vitalité, 215, 295, 305, 312, 337, 340, 351, 355, 362, 363,  
365, 368, 379, 382, 385, 406, 407, 429, 430, 431, 434,  
435

vitesse, 279, 402, 403, 404, 407, 408, 410, 411, 427, 430,  
432, 482



## TABLE DES ILLUSTRATIONS

Tératodyme : Eric Lessing, Musée Testut Latarjet d'Anatomie de Lyon.....	p. 7
Frère Tocci.....	p. 10
Tableau méthodique des monstruosités d'après I. Geoffroy Saint-Hilaire, <i>Traité de tératologie</i> , II, pp. 178-179.....	p. 218
Symèle, exemple d'un monstre unitaire autosite d'après I. Geoffroy Saint-Hilaire, <i>Traité de tératologie</i> , III .....	p. 237
Anencéphale, exemple d'un monstre unitaire omphalosite d'après I. Geoffroy Saint-Hilaire, <i>Traité de tératologie</i> , III .....	p. 238
Zoomyle, exemple d'un monstre unitaire parasitaire d'après I. Geoffroy Saint-Hilaire, <i>Traité de tératologie</i> , III .....	p. 239
Trois exemples de monstres doubles autositaires d'après I. Geoffroy Saint-Hilaire, <i>Traité de tératologie</i> , III .....	p. 251
Trois exemples de monstres doubles parasitaires d'après I. Geoffroy Saint-Hilaire, <i>Traité de tératologie</i> , III .....	p. 252
« Homme monstrueux », <i>Les écarts de la Nature, ou recueil des principales monstruosités que la nature produit dans le genre humain</i> , Nicolas-François Régault.....	p. 331



## TABLE DES MATIERES

<b>REMERCIEMENTS</b> .....	2
<b>INTRODUCTION : LE MONSTRE : INSAISSABLE ?</b> .....	6
<b>1. L'érotique du monstre</b> .....	6
<i>Image et discours du monstre</i> .....	6
<i>Erotisme et monstruosité</i> .....	12
<b>2. Art et monstre</b> .....	15
<i>Le problème de la représentation artistique du monstre : la forme monstrueuse</i> .....	15
<i>L'image du monstre, ou la feinte de l'art</i> .....	18
<b>3. Le discours rationnel face aux monstres</b> .....	22
<b>4. Le problème de la raison : le concept de monstre</b> .....	26
 <b>PREMIERE PARTIE : RENDRE RAISON DES MONSTRES</b> .....	 30
 <b>CHAPITRE PREMIER : L'USAGE DES MONSTRES CHEZ BUFFON</b> .....	 32
<b>1. Le fait du monstre, ou une question de méthode</b> .....	33
<i>Observer le monstre</i> .....	33
<i>Une histoire naturelle générale</i> .....	37
<i>Décrire, généraliser, comparer</i> .....	38
<i>Un système de la nature ou une vue de la nature ?</i> .....	43
<i>Le monstre face à la comparaison</i> .....	44
<b>2. Le monstre et le problème de la génération des êtres vivants</b> .....	46
<i>La théorie buffonienne de la génération</i> .....	48

a) La critique du préformationnisme .....	48
b) Les molécules organiques.....	50
c) L'hypothèse du moule intérieur .....	52
d) Le mécanisme de la reproduction.....	55
<b><i>Reproduction et espèce</i></b> .....	59
<b><i>L'ordre des monstres</i></b> .....	61
a) La théorie de l'imagination .....	64
b) La théorie de l'erreur de la nature .....	65
c) La génération des monstres.....	68
<b>3. Le monstre et le problème de l'anthropocentrisme</b> .....	71
<b><i>D'un anthropocentrisme méthodologique à un anthropocentrisme épistémologique et ontologique</i></b> .....	71
<b><i>L'insuffisance des classifications et de l'image de l'échelle des êtres</i></b> .....	75
<b><i>L'image du réseau</i></b> .....	77
<b><i>Le monstre et la comparaison</i></b> .....	79
<b><i>Des espèces monstrueuses ?</i></b> .....	81
<b><i>Un jugement proprement humain : le monstrueux</i></b> .....	85
<b>CHAPITRE II : LA TERATOLOGIE, OU L'AMBITION D'UNE SCIENCE</b> .....	92
<b>1. La tératologie, ou la légitimité d'une science</b> .....	92
<b><i>La tératologie dans l'histoire des sciences naturelles</i></b> .....	95
<b><i>La place de la tératologie parmi les autres sciences</i></b> .....	98
a) Anomalie et maladie .....	98
b) La tératologie face aux autres sciences du vivant .....	104
<b><i>La tératologie, l'unité de composition organique et la théorie des arrêts de formation ou de développement</i></b> .....	110
<b><i>La tératologie et le problème de l'échelle des êtres</i></b> .....	119
a) Les limites des monstruosités.....	119
b) L'échelle des êtres en question .....	121
<b>2. La tératologie dans la querelle des analogues de 1830</b> .....	125
<b><i>Le sens du débat entre Cuvier et E. Geoffroy Saint-Hilaire</i></b> .....	125
<b><i>L'apport de la tératologie dans le débat</i></b> .....	132
a) Asseoir le principe d'unité de composition organique comme principe scientifique .....	132
b) L'idée de limite et le problème de la finalité .....	136
<b>3. La place de l'imagination et le rôle de la raison dans la tératologie</b> .....	140
<b>CHAPITRE III : MONSTRES ET CAUSALITE</b> .....	144
<b>1. Les difficultés d'une recherche des causes</b> .....	144

<i>Un raisonnement particulier : l'induction</i> .....	144
<i>Le nœud de la tératologie et de l'embryogenèse</i> .....	146
<b>2. L'accident dans la tératologie</b> .....	149
<i>Le sens du débat entre Winslow et Lémery</i> .....	149
<i>La notion de l'accident dans la science tératologique</i> .....	154
a) Le statut de l'accident .....	154
b) Expérimenter des monstres .....	156
c) Le temps de l'accident .....	158
<i>Cause et histoire</i> .....	162
<i>L'accident devant le défi de la généralité de la théorie</i> .....	164
<b>3. Le singulier et le type commun</b> .....	170
<i>Quel statut donner au singulier ?</i> .....	170
<i>Le sens de l'écart</i> .....	174
<i>De l'écart à la continuité</i> .....	177
<b>CHAPITRE IV : LA CLASSIFICATION DES MONSTRES</b> .....	184
<b>1. La possibilité d'une classification tératologique</b> .....	184
<i>L'anormal et l'anomal</i> .....	184
<i>Caractère, identité et singularité</i> .....	187
<i>Des genres et des espèces tératologiques ?</i> .....	189
<i>Méthode et système</i> .....	194
<i>Classification et caractère</i> .....	204
<b>2. L'enjeu de la définition dans la classification tératologique</b> .....	206
<i>La définition de l'anomalie</i> .....	206
<i>La division des anomalies</i> .....	209
<i>La définition de la monstruosité</i> .....	213
<i>La classification des monstruosités</i> .....	217
<i>La forme et le fond : la question des caractères de la reconnaissance des monstruosités</i> .....	221
<b>3. L'ordre et l'analyse</b> .....	229
<i>Le recours à l'analyse</i> .....	229
<i>L'ordre de la nature suit-il l'ordre de la raison ?</i> .....	234
<i>Les différents sens de la « descente » des autosites aux parasites</i> .....	240
<b>4. Les difficultés rencontrées par la classification tératologique</b> .....	250
<i>Le cas des monstres composés</i> .....	250
<i>Quel statut pour le type commun ?</i> .....	254
<i>La tératologie : une disparition du monstre ?</i> .....	262

<b>DEUXIEME PARTIE : LA VIE DES MONSTRES.....</b>	<b>268</b>
<b>CHAPITRE V : LE MONSTRE, OU LE POUVOIR DES NORMES .....</b>	<b>270</b>
<b>1. Le monstre : écart ou déviance ? .....</b>	<b>270</b>
<b>2. Tératologie et psychiatrie.....</b>	<b>274</b>
<i>Instincts et normes.....</i>	<i>275</i>
<i>Monstre et psychiatrie.....</i>	<i>278</i>
<b>3. Les enjeux normatifs de la tératologie appliquée.....</b>	<b>281</b>
<i>Corps monstrueux et pouvoir.....</i>	<i>283</i>
<i>Le retour des normes dans la tératologie appliquée.....</i>	<i>285</i>
<i>Norme et type commun .....</i>	<i>288</i>
<b>4. Le monstre et le pouvoir .....</b>	<b>293</b>
<i>Le dispositif monstre.....</i>	<i>293</i>
<i>Le monstre ou le pouvoir des normes .....</i>	<i>296</i>
<b>CHAPITRE VI : DU POUVOIR A LA PUISSANCE : LE MONSTRE ET LA NORMATIVITE DE LA VIE</b>	
.....	304
<b>1. Du pouvoir au corps vivant.....</b>	<b>304</b>
<i>La dualité pouvoir / résistance .....</i>	<i>305</i>
<i>La liberté du corps monstrueux .....</i>	<i>308</i>
<i>Le corps vivant.....</i>	<i>310</i>
<b>2. Le sens vital du monstre.....</b>	<b>314</b>
<i>Le monstre, ou le sens d'une expérience .....</i>	<i>314</i>
<i>Le monstre et la question de la valeur .....</i>	<i>317</i>
<i>Le monstre comme valeur négative .....</i>	<i>318</i>
a) Le monstre et la maladie .....	319
b) Monstre / mutant .....	321
c) De la valeur négative à la valeur repoussoir .....	324
<b>3. Monstre et individualité.....</b>	<b>325</b>
<i>Percevoir l'individualité .....</i>	<i>326</i>
<i>Accident et individualité .....</i>	<i>332</i>
<b>4. La valeur du milieu : le monstre et la vie .....</b>	<b>335</b>
<i>L'adaptation en question .....</i>	<i>335</i>
<i>Le monstre et son milieu.....</i>	<i>339</i>
<i>Le monstre et la question de la normativité .....</i>	<i>342</i>
<i>Le sens de la vie dans le monstre .....</i>	<i>345</i>
<b>CHAPITRE VII : LE MONSTRE, OU LA VOIE VERS UNE METAPHYSIQUE DE LA VIE ?.....</b>	<b>350</b>
<b>1. L'errance vitale, ou la pure indétermination .....</b>	<b>351</b>



<i>Indétermination, hasard</i> .....	351
<i>Indétermination et puissance. Sur Aristote</i> .....	355
a) Finalité et génération .....	356
b) Monstre et accident .....	358
<i>La puissance vitale</i> .....	364
<b>2. L'errance vitale</b> .....	369
<i>L'élan vital bergsonien</i> .....	369
<i>L'errance vitale : la multiplicité plutôt que l'unité</i> .....	375
<b>4. Vers une métaphysique de la vie ?</b> .....	377
<i>Vie et transcendance</i> .....	379
<i>La question du vitalisme</i> .....	382
<b>CHAPITRE VIII : MONSTRE : NOM D'UN DEVENIR</b> .....	386
<b>1. L'obstacle Bergson</b> .....	387
<b>2. Le monstre et la limite</b> .....	392
<i>La mise entre parenthèse de l'adaptation</i> .....	392
<i>Le sens de la limite</i> .....	394
<i>L'anomal et la bordure</i> .....	397
a) Virtuel, actualisation .....	397
b) La bordure .....	399
<i>De la vitesse</i> .....	402
<b>3. Le monstre et la surface</b> .....	408
<i>L'expérience de la profondeur</i> .....	408
<i>Le sens et la surface</i> .....	412
<b>4. L'événement du monstre</b> .....	414
<i>Accident, avènement, événement</i> .....	414
<i>Le singulier. Sur Diderot</i> .....	416
a) L'ordre et les monstres .....	417
b) La singularité monstrueuse .....	420
c) Singularité et originalité .....	422
d) Le monstre : un être contradictoire ? .....	425
<i>Devenir-monstre</i> .....	427
<b>CONCLUSION : LA PENSÉE ET LE MONSTRE</b> .....	436
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	448
<b>1. Sources scientifiques</b> .....	448
<i>Sources primaires</i> .....	448
<i>Commentaires</i> .....	452

<b>2. Sources philosophiques</b> .....	456
<i>Sources primaires</i> .....	456
<i>Commentaires</i> .....	459
<b>3. Usuels</b> .....	465
<b>4. Autres</b> .....	465
<b>INDEX DES AUTEURS</b> .....	466
<b>INDEX DES NOTIONS</b> .....	469
<b>TABLE DES ILLUSTRATIONS</b> .....	474
<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	476