Comment éveiller l'âme de Victor ? Le problème des idées innées de Descartes à Itard

Delphine Antoine-Mahut, Mathias Winter, Samuel Lézé

▶ **To cite this version:**

Delphine Antoine-Mahut, Mathias Winter, Samuel Lézé. Comment éveiller l'âme de Victor ? Le problème des idées innées de Descartes à Itard. Revue d'histoire des sciences humaines, 2021, Usages de l'enfant sauvage, 38, pp.69-87. 10.4000/rhsh.5765 . hal-03296750

HAL Id: hal-03296750
https://hal.science/hal-03296750

Submitted on 26 Jul 2021

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.

Comment éveiller l'âme de Victor ?
Le problème des idées innées de Descartes à Itard

Delphine Antoine-Mahut
Institut d'histoire des représentations et des idées dans les modernités (IHRIM, UMR 5317), ENS de Lyon

Mathias Winter
IHRIM (UMR 5317), ENS de Lyon / Hospices civils de Lyon

Samuel Lézé
IHRIM (UMR 5317), ENS de Lyon

Résumé Dans l'historiographie des enfants sauvages, le Dr Jean Itard est un point de départ et Victor de l'Aveyron, un cas paradigmatique. Or, c'est aussi l'aboutissement d'une longue histoire métaphysique : la nature de l'âme humaine est le problème ontologique et épistémologique central. Un épisode décisif du XVII^e^ siècle fait ainsi référence au XIX^e^ siècle : si tout homme possède une idée innée de son âme, comment cette idée s'actualise-t-elle ? Inversement, pourquoi ne s'actualise-t-elle pas, ou difficilement, chez certains hommes ? Et que peut-on y faire ? Le cas Victor est un concentré « empiriste » de ce problème « rationaliste » : comment éveiller son âme ? Dans cette perspective, l'objectif de cet article est de reconstituer la formation et la réception de ce cadre métaphysique pour expliquer le jugement clinique du Dr Itard sur le cas Victor dans une perspective d'histoire épistémologique.

Mots-clés : métaphysique, science de l'Homme, innéisme, dispositions, expérience

Abstract In the historiography of the wild child, Dr Jean Itard (1774-1838) represents a starting point, and Victor of Aveyron, a paradigmatic case. But it is also the end-point of a long history in metaphyics, in which the nature of the human soul is the central ontological and epistemological problem. A critical moment in the seventeenth century points forwards to the nineteenth century: every human being possesses an innate idea of his or her soul, but how does this idea become operative? Or equally, why does it not become operative, or only with great difficulty, in certain humans? And what can be done about this? The case of Victor is, from this standpoint, an "empirical" shorthand for the "rationalist" problem of how the soul is awakened. This article sets out to trace the development and reception of this metaphysical background, and to explain Dr Itard's clinical assessment of Victor's case in the light of a history of epistemology.

Keywords: metaphysics, Humanities, inneism, dispositions, experience

Introduction*

Dans l'historiographie des enfants sauvages, le Dr Jean-Marc-Gaspard Itard (1774-1838) est un point de départ et le célèbre Victor de l'Aveyron, un cas paradigmatique. La « sublime tentative[1] » d'Itard est devenue, très tôt, un mythe fondateur ouvrant à autant d'interprétations que de disciplines pouvant s'en revendiquer. Une question centrale des sciences humaines est alors de savoir pour quelle histoire ce cas est susceptible d'être un révélateur et de faire événement : l'histoire de la linguistique[2], de l'anthropologie[3], de la psychologie développementale[4], de la psychiatrie[5], de l'autisme[6], de l'éducation[7] ? Au-delà de leur fragmentation, un dénominateur commun à ces historiographies est de statuer sur les *conséquences pratiques* de *l'option métaphysique* d'Itard. Il est possible de le critiquer pour son adhésion supposée au « sensualisme[8] » condillacien[9], ou de le célébrer en en faisant un promoteur de l'environnement[10], un « précurseur » de la psychologie comportementale, de la psychologie scientifique développementale ou bien encore, de la pédagogie scientifique[11]. Enfin, il est possible, pour une raison exactement inverse, c'est-à-dire, en raison de sa « rupture avec le sensualisme[12] », d'en faire le « fondateur » de la psychiatrie infantile voire le « précurseur » de la psychanalyse. Mais finalement, l'usage des étiquettes polémiques n'incite guère à se pencher sur « les fondements théoriques du pari d'Itard » pour en saisir les enjeux politiques dans une perspective contextualiste[13].

Or, la relation entre Itard et Victor peut aussi être envisagée, non comme un point de départ, mais comme *l'aboutissement* d'une histoire métaphysique qui prend au XVII^e^ siècle la forme d'un nouveau projet de *science de l'homme*[14], compris comme connaissance de l'homme par l'homme et comme ordre des devoirs individuels et

* Cette étude a été soutenue par LabEx COMOD, Université de Lyon (2017-2020) dans le cadre du Programme de recherche « The Battle for the Science of Man » (BATTMAN). Merci à Jean-Luc Chappey pour son invitation à participer au volume thématique ainsi qu'aux trois évaluateurs anonymes.

1 Selon le jugement qu'Édouard Séguin attribue à l'aliéniste François Leuret : Séguin, 1846, 6.
2 Léonetti, 1987.
3 Copans et Jamin, 1978.
4 Goodey, 2011 ; Métraux, 1985.
5 Gineste, 1993.
6 Frith, 1989.
7 Montessori, 1952.
8 Daled, 2005.
9 Séguin, 1846.
10 Malson, 1964.
11 Lane, 1976.
12 Gineste, 1993, 103.
13 Chappey, 2017, 118-138.
14 Azouvi, 1995 ; Williams, 2002.

collectifs qui en découlent sur les plans éthique et politique[15]. La métaphysique est historicisée, au double sens où il y a évolution du *sens* de la métaphysique elle-même, et où cette évolution n'est pas indifférente aux cas pratiques avec lesquels la métaphysique interagit, en *pro* ou en *contra*. Les questions classiques (l'Âme et Dieu) s'inscrivent désormais dans une épistémologie et une anthropologie. La « psychologie » émerge difficilement de ces considérations, car le terme est répudié par Condillac puis par les Idéologues. L'enjeu métaphysique spécifique est alors d'établir selon une *méthode éclectique* plus ou moins explicite la bonne hiérarchie entre l'héritage « empiriste » de Locke relu par Condillac, d'une part, et l'héritage « rationaliste » de Descartes relu par Malebranche, d'autre part[16]. Cet enjeu se manifeste dans le travail incessant sur les frontières entre empirisme-sensualisme et rationalisme-innéisme. Et ce travail reprend une importance toute particulière au XIX^e^ siècle, dans les débats concernant les démarcations entre médecine et philosophie et entre physiologie et psychologie. La médecine mentale est particulièrement engagée dans ces débats à partir d'un problème ontologique et épistémologique central pour la circonscription de son objet, de ses moyens et de ses progrès éventuels : celui de la nature de l'âme humaine. Si la métaphysique « rationaliste » a raison, tout homme possède une idée innée de son âme. Mais alors comment cette idée s'actualise-t-elle ? Pourquoi ne s'actualise-t-elle pas d'une manière, dans des circonstances et selon une temporalité identiques chez tous, ce dont l'expérience ne permet pas de douter ? Cela signifie-t-il que certains hommes sont moins hommes que d'autres ? Et que peut-on concrètement attendre de cette connaissance, sur le plan pratique ? Dans cette perspective, le cas Victor est donc avant tout une reformulation « empiriste » de ce problème « rationaliste » : comment éveiller son âme ?

L'objectif de cet article est ainsi de reconstituer la formation et la réception de ce cadre métaphysique pour expliquer le jugement clinique du Dr Itard sur le cas Victor dans une perspective d'histoire épistémologique[17]. L'intérêt de cette méthode d'analyse est de se situer en amont de la fragmentation de la science de l'homme en « sciences humaines » et de ses multiples historiographies, afin d'expliquer, avec le même principe de variation, les interprétations du « cas » Victor et les histoires qu'il est possible d'en faire rétrospectivement. La reconstitution des options théoriques et donc d'une forme initiale d'indétermination, a pour conséquence de considérer la « rupture » entre métaphysique rationaliste et études empiriques comme une rhétorique à expliquer et un obstacle épistémologique de l'histoire de la science de l'homme.

15 Une étude récente défend l'idée que la figure de Victor est l'aboutissement de l'histoire des représentations des enfants sauvages dans des fictions populaires mettant en scène Simplicius (1668), Tristram Shandy (1759-1767) et Mignon (1796) : Goodey, 2017.

16 Vanzo, 2016. La méthode éclectique est ici entendue au sens positif de l'article de Diderot dans l'*Encyclopédie* (1755).

17 Béhague et Lézé, 2015.

Une analyse des réceptions de la métaphysique en histoire épistémologique

Pour montrer la formation et la réception de ce cadre métaphysique dans le traitement du « cas Victor », la méthode de constitution du corpus consiste à se focaliser sur les textes formant une intertextualité pertinente mettant au jour la genèse et les principaux réinvestissements et transformations des mêmes questions entre le XVII^e siècle et le début du XIX^e siècle. Concrètement, les mémoires de Jean Itard mobilisent un lexique impliquant l'usage de « sous-mains[18] », à commencer par ceux de Condillac (celui de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, en tension avec celui du *Traité sur les sensations*) et de Joseph-Marie Degérando, qui s'inscrit dans la démarche éclectique de son homologue à l'Académie de Berlin, Jean de Castillon[19]. La référence structurante de cette intertextualité signifiante est un texte de Descartes aujourd'hui peu connu, mais largement réinvesti à l'articulation des XVIII^e et XIX^e siècles, concernant l'explication de l'esprit humain (les *Notae in programma quoddam,* 1647-1648). Ce texte capital est massivement discuté pour trois raisons. Premièrement, il est considéré très tôt par les Idéologues comme la source vive de la discussion du *problème* de l'innéisme, donc aussi des éventuels arguments pouvant être réarmés dans l'actualité. Deuxièmement, il s'agit d'une querelle publique entre Descartes et son célèbre élève devenu renégat : Henri Regius (Le Roy), qui fut très tôt surnommé le « médecin cartésien »[20]. Dans cette polémique, Descartes est contraint d'expliciter les difficultés de sa conception de l'innéisme et d'en indiquer les mauvaises interprétations possibles, d'une part, en manifestant la tension essentielle entre une version empiriste et médicale n'accordant pas d'exception au régime de connaissance de l'âme humaine par rapport aux choses naturelles, et d'autre part, une version rationaliste. Troisièmement et par conséquent, ce texte pourrait être désigné comme une « marmite métaphysique », puisque, de même qu'une marmite mélange plusieurs ingrédients différents, il est ici possible de puiser des arguments concurrents sur la nature de l'âme et ce que l'on peut ou non en connaître et sur les régimes de causalité et la substantialité respectifs des corps, des âmes et de Dieu, dans un tel processus.

La méthode d'analyse de ce corpus métaphysique et historiographique consiste à reconstituer transversalement le répertoire rhétorique d'un philosophème : l'innéisme. Ce répertoire est réinvesti par un lexique métaphysique, une méthode éclectique, des étiquettes classificatoires (empirisme et rationalisme), des arguments (pour ou contre l'innéisme) et des figures (Descartes, Locke, Regius, Condillac, Malebranche). Dans ces textes, Descartes est la *figure* centrale associée principalement à un texte (celui des *Notae*) et à une idée sur la nature de l'esprit humain (l'innéisme) à la source du

18 Loraux, 1986.

19 Castillon, 1770 ; Degérando, 1804.

20 Antoine-Mahut, 2021.

philosophème. L'interprétation du texte par les différents protagonistes médecins et philosophes revient à prendre des décisions philosophiques[21]. Dans la conjoncture du début du XIXe siècle, ces matériaux métaphysiques polémiques sont donc une ressource pour résoudre les problèmes du présent et agir dans la continuité ou en rupture avec la Révolution française, qui est aussi bien un événement conceptuel qu'un événement politique. Il résulte de cette analyse trois sections. La première section revient au texte de Descartes comme le faisaient les auteurs du XIXe siècle, pour en analyser les composantes rhétoriques dans une conjoncture polémique sur l'explication de la nature de l'esprit humain. Sur cette base, il est possible d'établir une typologie des interprétations possibles de l'innéisme à partir du texte initial et avérées dans l'histoire de ses réceptions ultérieures : l'innéisme rationaliste « dur », l'innéisme dispositionnel et l'empirisme des sens externes. Au-delà d'une opposition statique et devenue topique entre deux métaphysiques concurrentes, la deuxième section montre à la fois la réception de ce cadrage et son usage éclectique, dans une conjoncture où les cas empiriques deviennent de plus en plus importants pour établir une saine métaphysique en rupture avec la spéculation et adéquate au projet de bâtir enfin une science de l'homme concrète. La troisième section montre ce que Itard sélectionne dans cet ensemble composé de ces différentes possibilités métaphysiques, afin de répondre pratiquement au cas Victor et de quelle manière il traite le long « engourdissement » des facultés de ce dernier.

Un cadre métaphysique pour expliquer l'esprit : l'article 12 des *Notae in programma quoddam*

Le point de départ est la thèse de Regius, retranscrite par Descartes à l'article 12 des *Notae in programma quoddam* (1647-1648), selon laquelle : « L'esprit n'a *pas besoin* d'idées, ou de notions, ou d'axiomes innés ; mais sa seule faculté de penser lui *suffit* pour accomplir ses actions » (nous soulignons). D'une part, l'argumentation du « pas besoin » et de ce qui « suffit » était le fil conducteur commun de Descartes et Regius dans leur combat contre le recours aux formes substantielles en physique chez les scolastiques. Il s'agit donc ici, pour Regius, de retourner contre Descartes son propre argument. La métaphysique innéiste, selon Regius, ne peut s'interpréter que comme une concession malheureuse aux théologiens, qui procède d'une confusion entre ce qui ressortit à la philosophie et ce qui relève de la révélation. Et elle est, au pire, une contradiction manifeste. Ce retournement a pour conséquence de montrer que, dans l'arbre des connaissances, la psychologie ne s'enracine pas dans une vaine métaphysique à prétention ontologique. Mais elle résulte d'une physique où l'épistémologie qui prévaut est également celle que nous qualifierions aujourd'hui d'empiriste. D'autre part, les

21 Antoine-Mahut, 2020.

« idées », « notions » ou « axiomes », dans la critique de Regius, désignent celles qui, parmi nos connaissances, seraient nées avec l'esprit et mises en lui par Dieu. C'est cette conception qui a suscité les célèbres critiques de Hobbes ou Gassendi concernant l'absence manifeste d'idées innées, notamment de Dieu, chez le fœtus[22]. Or Regius mobilise le lexique de la « faculté de penser ». Et au regard de ce qui précède, il n'est pas possible de comprendre ce lexique comme une simple virtualité ou puissance. De ce fait, une des particularités de l'échange sera justement de permettre l'explicitation d'une conception originale, car susceptible d'être partagée par chacun des interlocuteurs, de la *disposition*. Que répond Descartes au sujet de Regius ?

> Dans *l'article douze*, il ne semble pas être en désaccord avec moi, sinon dans les termes. En effet lorsqu'il dit que *l'esprit n'a pas besoin d'idées, ou de notions, ou d'axiomes innés*, et qu'il lui concède en même temps la faculté de penser (donc une faculté naturelle, c'est-à-dire innée), il affirme exactement la même chose que moi, mais il la nie verbalement. En effet, je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit a besoin d'idées innées, qui soient quelque chose de différent de sa faculté de penser ; mais remarquant qu'il y avait en moi certaines pensées qui ne procédaient ni des objets extérieurs ni de la détermination de ma volonté, mais de la seule faculté de penser qui est en moi, pour distinguer les idées, c'est-à-dire les notions, qui sont les formes de ces pensées de celles qui sont *adventices* ou *factices*, je les ai appelées *innées*. C'est dans le même sens que nous disons que la générosité est innée à certaines familles, et certaines maladies innées à d'autres, comme la goutte ou les calculs rénaux : ce n'est pas que les enfants de ces familles soient affligés de ces maladies dans le ventre maternel, mais qu'ils naissent avec une certaine disposition, c'est-à-dire faculté, à les contracter[23].

Cette réponse articule trois composantes décisives pour notre propos. D'abord, Descartes s'appuie sur le lexique de la faculté pour expliquer que Regius affirme en fait la même chose que lui. C'est ce point d'intersection que l'on peut désigner comme celui de l'*innéisme dispositionnel*[24]. Avoir une idée existante objectivement, c'est avoir la capacité de la percevoir si une condition est remplie : il faut un déclencheur. Ensuite, Descartes identifie le point essentiel de la discussion comme celui de la *cause des idées* : les objets extérieurs dans le cas des idées adventices ; la volonté dans le cas des idées factices ; et « la seule faculté de penser » pour les idées innées. Les idées innées distinguent ainsi les contenus de pensée qui, contrairement aux idées adventices, proviennent de moi ou me sont « naturels », mais qui, contrairement aux idées factices cette fois, sont en même temps vrais. Quelle différence peut-on alors établir entre un *processus d'explicitation* et un *processus d'actualisation* d'une idée innée ? Une *cause déclenchante* est requise dans les deux cas. Et le nombre d'athées supposés atteste que l'idée de Dieu ne fait pas

22 IIIe Objections aux *Méditations métaphysiques* pour Hobbes et *Disquisitio metaphysica* (1644) pour Gassendi.

23 Gress, 2018, 204-205.

24 Reynaud, 2018, 181-198.

exception. C'est simplement la nature, intérieure ou extérieure, de cette cause, qui détermine la distinction entre idées intellectuelles et idées sensorielles. Et dans le cas des idées innées intellectuelles, c'est la réflexion introspective qui est la cause déclenchante. Autrement dit, l'innéisme dispositionnel est intrinsèquement relié à la reconnaissance d'une activité de l'âme. Enfin, Descartes recourt à une *comparaison médicale*, qui explicite le terme de « faculté » dont il est parti (le point d'accord avec Regius), par celui de « disposition ». Pourquoi « disposition » et non « puissance »[25], par exemple ? Il y a à cela une réponse négative : le lexique de la puissance est aristotélicien ; or Regius comme Descartes promeuvent une physique mécaniste s'établissant en rupture avec l'aristotélisme. Mais on peut du même coup fournir aussi une interprétation positive : le lexique de la disposition est physiologique et médical[26]. Un corps « bien disposé » est un corps dans lequel les organes sont sains ou, à tout le moins, fonctionnent correctement. C'est donc un point d'accroche pour un interlocuteur médecin s'étant de surcroît donné pour mission essentielle de diffuser dans l'université la nouvelle physiologie cartésienne. Un corps doté de dispositions héréditaires (à la goutte ; à une maladie génétique…) est à la fois malade et asymptomatique. En conclusion, cet échange entre Descartes et Regius fournit à ses lecteurs une typologie tripartite de l'innéisme : l'empirisme ou le sensualisme des sens externes que la réception historiographique du XIXe siècle[27] attribue à Regius, puis à Locke, puis au Condillac du *Traité des sensations*[28] ; l'innéisme « dur » rationaliste auquel on réduit souvent le cartésianisme et qu'un Malebranche, critique du *cogito*, ne fera au fond que déplacer en Dieu avec la thèse de la vision des idées en Dieu[29] ; et la conception dispositionnelle, qui présente le grand intérêt ici de désigner un terrain potentiel commun aux deux extrêmes : un empirisme du sens interne. Ce sont certainement le caractère nuancé de cette tripartition et la dimension pratiquement heuristique de la troisième catégorie qui viennent raffiner les antagonismes outrés mais topiques dans l'historiographie dominante et qui justifient l'intérêt des éclectiques pour ce débat des *Notae*.

25 En fonction de la culture de son interlocuteur, Descartes peut réinvestir le *lexique* de la puissance. Mais comme pour les formes substantielles, cela ne signifie pas qu'il reprenne pour autant la *définition* de son interlocuteur.

26 Sur la réintroduction subreptice de la téléologie par l'appel à la notion de disposition, voir Gaudemard, 2015.

27 Elle est en partie revendiquée par eux mais elle leur est surtout largement attribuée par l'historiographie concurrente, cartésienne d'abord (avec Clerselier) spiritualiste ensuite (avec notamment Cousin).

28 Locke reprend le débat en requalifiant la faculté ou disposition en capacité et en se concentrant lui aussi sur la question de l'origine des idées. Mais pour dire qu'il faut choisir : « Cette grande théorie (la théorie des idées innées) se résumera à une façon très incorrecte de parler : même si elle prétend affirmer le contraire, elle ne dit rien de différent de ce que disent ceux qui rejettent les principes innés. Car personne, à mon sens, n'a jamais nié que l'esprit soit capable de connaître diverses vérités. La capacité, disent-ils, est innée et la connaissance acquise. Mais alors pourquoi une telle bataille autour de certaines maximes innées ? Si des vérités peuvent être imprimées sur l'entendement sans être perçues, je ne peux voir de différence quant à leur origine entre les diverses vérités que l'esprit peut connaître : elles doivent être ou bien toutes innées, ou bien toutes adventices ; en vain cherchera-t-on à les distinguer », Locke, 2001 [1689], 68-69.

29 Cette thèse stipule que l'esprit humain ne trouve pas la vérité en lui-même et par ses propres forces, mais par une union à Dieu ou à la souveraine Raison, qui est seule cause.

La réception éclectique de l'article 12 (1770-1847)

Le texte des *Notae* implique une nouvelle définition de la métaphysique relevant de l'épistémologie et de l'anthropologie. Mais cette définition demeure spéculative malgré sa tension avec la dimension pratique. Ce défaut est critiqué par Condillac, à travers la distinction entre deux métaphysiques, ontologique et abstraite *versus* empirique et adéquatement limitée. C'est la seconde métaphysique qui augmente la tension et le cadrage métaphysique en faveur d'une *connaissance rationnelle des phénomènes empiriques*, en réinvestissant les apports de la critique lockéenne de l'innéisme « dur » :

> Il faut distinguer deux sortes de métaphysique. L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères ; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées, voilà ce qui la flatte et ce qu'elle se promet de découvrir ; l'autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain, et aussi peu inquiète de ce qui doit lui échapper, qu'avide de ce qu'elle peut saisir, elle sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées. La première fait de toute nature une espèce d'enchantement qui se dissipe comme elle : la seconde, ne cherchant à voir les choses que comme elles sont en effet, est aussi simple que la vérité même. Avec celle-là les erreurs s'accumulent sans nombre, et l'esprit se contente de notions vagues et de mots qui n'ont aucun sens : avec celle-ci on acquiert peu de connaissances ; mais on évite l'erreur : l'esprit devient juste et se forme des idées nettes[30].

Deux points importants doivent être soulignés ici : d'une part, la délimitation d'un sens de la métaphysique qui reste recevable en contexte empiriste et, d'autre part, l'intérêt pratique d'une telle conception, qui se démarque d'une compréhension illusoire de la nature. De ce fait, si la typologie des arguments des *Notae* devient un véritable *criterium* des débats entre médecins et philosophes au XIXe siècle, c'est pour au moins trois raisons. D'abord, il instaure un *terrain commun* pour expliquer ce que l'on peut ou non connaître de la nature de l'esprit humain. Ensuite, il contraint les protagonistes du débat à ne pas opter pour une imputation exclusive de la causalité, soit à un innéisme dur, soit à un empirisme des sens externes. Aux excès métaphysiques impliquant une *cause* unique, exclusive et unilatérale (l'expérience externe ou l'idée innée), il oppose l'étude empirique des *rapports* dynamiques entre le physique et le moral[31]. C'est, dès lors, le genre de l'innéisme dispositionnel qu'il convient surtout de déterminer, en raison du caractère beaucoup plus manifeste de ses enjeux pratiques.

Afin de montrer que le terrain commun aux différents acteurs est plus important que leurs dissensions, il faut commencer par revenir sur les antagonismes statiques typiques de l'historiographie dominante. C'est tout le sens d'un mémoire comme celui de Castillon, intitulé « Descartes et Locke conciliés[32] », produit dans un des lieux de

30 Condillac, 2014 [1746], 59-60.

31 Moravia, 1979 ; Williams, 2002 ; Lézé, 2020.

32 Castillon, 1770.

savoir les plus emblématiques du renouveau de l'éclectisme compris comme méthode scientifique : l'Académie de Berlin[33]. Castillon propose ce qui, à condition de remplacer ici le nom de Locke par celui de Regius[34], ressemble fort à un commentaire de la lettre de l'article 12 des *Notae* : « D'où vient donc l'opposition qu'on leur attribue généralement ? De leurs disciples, qui à force d'outrer la doctrine de leurs maîtres, sont parvenus à leur faire dire le contraire de ce qu'ils ont dit[35] ». De ce fait :

> Locke ne dit pas, comme Aristote, *rien n'entre dans notre esprit que par la voie des sens*[36]. Il se contente de dire avec Descartes et avec tout le monde que *les sens font entrer dans notre âme plusieurs perceptions*. Quand même le Philosophe Anglais aurait tenu le même langage qu'on prête au Stagyrite, qu'en résulterait-il ? Que tout ce qui *entre* dans notre esprit, y entre par la voie des sens ; et que toute idée qui est entrée dans l'esprit par les sens, doit se rapporter à quelque objet sensible. Mais il ne s'ensuit pas qu'il est faux que l'âme *trouve* en elle-même une espèce d'idées que les objets extérieurs ne peuvent pas lui fournir ; encore moins que toute idée qui ne répond pas à un objet sensible, soit insubsistante. Locke était trop judicieux pour ne pas reconnaître, avec Descartes, une source d'idées, différente des sens [...]. Mais par un sort fatal, les disciples outrent la doctrine de leurs maîtres, jusqu'à la dénaturer[37].

La première caractéristique de cette réception éclectique est ainsi de révéler les réinterprétations de Descartes, Locke-Regius et Condillac par leurs épigones, pour montrer que la vérité de l'un et des autres était déjà dans la conciliation de leurs arguments. La critique de Condillac implique alors aussi une défense de Condillac, c'est-à-dire l'opposition d'une figure philosophique de Condillac à une autre : si l'on rejette à la fois l'innéisme dur et un Condillac réduit à un *Traité des sensations* appauvri (le Condillac « sensualiste »), alors subsiste, à l'intersection des deux en quelque sorte, le Condillac de l'*Essai*, non encore perverti, qui tente de penser les degrés les plus infimes d'articulation entre l'activité permanente de l'âme (sans laquelle en toute rigueur rien ne serait perçu) et ses impressions par les sens externes, comme peut le défendre à l'époque Pierre Laromiguière (1756-1837)[38].

33 Cette méthode éclectique est donc antérieure à celle de Victor Cousin : Garrett, 2014 ; Dumouchel, Ferraro et Leduc, 2018.

34 Au début du XIXe siècle, le lien entre Regius et Locke est explicitement établi par le métaphysicien de l'école des Idéologues, Destutt de Tracy, dans une adresse aux Rédacteurs de *La Décade*, publiée dans le numéro d'avril-juin 1806 et intitulée « Sur les lettres de Descartes ». Voir Destutt de Tracy, 2017 ; Antoine-Mahut, 2021a, chap. 8.

35 Castillon, 1770, 281.

36 Ce serait alors le sensualisme dur.

37 Castillon, 1770, 282.

38 Défenseur de Condillac, Laromiguière se montre aussi particulièrement soucieux de disculper Descartes d'une conception « dure » de l'idée innée comprise comme idée avec laquelle nous sommes nés et qui est littéralement placée en nous par Dieu. Il cite ainsi les *Notae* dans la traduction de Claude Clerselier, l'éditeur de Descartes : « Car je n'ai jamais écrit, ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles, qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser », mais en modifiant « idées naturelles » par « idées innées » (*Leçons de philosophie*, publiées entre 1815 et 1818 mais généralement citées dans la troisième édition de 1823). Dans sa traduction des *Notae*, Cousin reviendra pour sa part à la traduction de Clerselier. La restitution de cette joute intra-spiritualiste est un autre témoignage des enjeux contemporains de ce débat.

La seconde caractéristique de la réception éclectique au XIXe siècle est de s'actualiser par *degré* ou *proportion*. Comme historien de la philosophie, Degérando est de ce point de vue très révélateur[39]. Dans la première version de son *Histoire comparée*, en 1804, Descartes est un innéiste dur et le Locke empiriste a raison. Dans la dernière édition (posthume) de 1847 en revanche, Degérando commente l'article 12 des *Notae* afin de nuancer ce qui lui semble désormais consister en une lecture exclusive et partiale des *Méditations métaphysiques*. Il présente la figure d'un Descartes plus soucieux des données expérimentales. Ce Descartes-là, également éloigné de ces deux extrêmes de la balance que sont l'idéalisme et l'empirisme, est celui qui est susceptible de fonder une philosophie spiritualiste distincte de celle qui, au même moment dans l'institution, s'incarne dans le retour en force de l'innéisme dur sous le règne de Victor Cousin. C'est donc le retour à la polysémie de l'innéisme cartésien, et non son rejet unilatéral, qui permet de fonder une véritable *psychologie expérimentale* pour la science de l'homme[40]. L'enjeu pratique d'un guide métaphysique pour la médecine rend impossible de ne pas tenir compte des rapports entre activité et passivité de l'âme. Dans cette perspective, la réception éclectique, marquée par un souci de conciliation, permet d'envisager certaines questions décisives de la science de l'homme et de sa mise en application, notamment dans la tentative d'éducation du Sauvage de l'Aveyron par le Dr Itard :

- Quel est le rôle de la stimulation physique dans le processus d'apprentissage ? Ce qui est perçu par les sens peut avoir un rôle déclencheur, en actualisant un contenu déjà présent ; ou bien un rôle constitutif, en façonnant le contenu de l'idée. Quelle serait alors la fonction du pédagogue dans ce processus ?
- Quelle est la part de l'activité du sujet dans la connaissance, et dans la connaissance vraie (la production d'idées qui ne soient pas factices) ? L'exemple du langage est paradigmatique de la difficulté à distinguer la disposition de la simple capacité : sommes-nous nés pour parler ou seulement susceptibles de développer le langage si les circonstances s'y prêtent ? Sommes-nous spécifiquement disposés au langage ou bien possédons-nous seulement une capacité naturelle à l'acquérir avec une stimulation appropriée[41] ?
- Quel modèle d'articulation entre stimulation et activité de l'esprit est le plus à même de surmonter la dichotomie entre disposition (innéisme) et capacité (empirisme) ?

39 Antoine-Mahut, 2020.

40 Degérando en formule le projet dans son « histoire comparée » sans le développer. C'est une phase de la formation du concept d'expérimentation.

41 Reynaud, 2018, 186.

Réveiller les sens, éveiller l'âme : l'enjeu pratique en médecine selon Itard

La tentative d'éducation du Sauvage de l'Aveyron peut être inscrite dans cette histoire épistémologique comme un moment fécond, à proprement parler médico-philosophique, de ré-articulation des problèmes métaphysiques à des concepts et à des observations physiologiques. Dans son mémoire de 1801, Itard écrit à propos des cas d'enfants sauvages antérieurement décrits :

> Les autres enfants trouvés dans un état d'isolement individuel, n'apportèrent dans la société que des *facultés profondément engourdies*, contre lesquelles durent échouer, en supposant qu'ils furent tentés et dirigés vers leur éducation, tous les efforts réunis d'une *métaphysique à peine naissante*, encore entravée du préjugé des idées innées et d'une médecine, dont les vues nécessairement bornées par une doctrine toute mécanique, ne pouvaient s'élever aux *considérations philosophiques des maladies de l'entendement*. Éclairées du flambeau de *l'analyse*, et se prêtant l'une à l'autre un mutuel appui, ces deux sciences ont de nos jours dépouillé leurs vieilles erreurs et fait des progrès immenses[42].

L'« analyse » désigne la méthode condillacienne de décomposition, propre à récuser aussi bien l'ancienne métaphysique (l'innéisme dur), que la mauvaise médecine (le mécanisme). À travers cette référence, Itard adopte le même cadre d'analyse que Philippe Pinel (1745-1826), avec lequel il entre en dialogue dans son mémoire sur le Sauvage. En effet, en 1798 le maître-ouvrage de Pinel, *Nosographie philosophique ou La méthode de l'analyse appliquée à la médecine* en appelait aussi à Condillac dès les premières pages[43].

Pinel a été l'un des principaux acteurs de la discussion médico-philosophique sur le Sauvage de l'Aveyron, à propos duquel il a présenté un rapport détaillé devant la *Société des observateurs de l'homme*. Dans ce rapport, il porte le diagnostic « d'idiotisme », terme qui désigne dans son vocabulaire une « oblitération plus ou moins absolue des fonctions de l'entendement et des affections du cœur[44] ». Par ce jugement, Pinel écarte l'hypothèse que l'enfant soit véritablement un sauvage, c'est-à-dire un être auquel il ne manquerait que la civilisation. Il se prononce du même coup sur le pronostic défavorable de son évolution : s'il s'agit d'un idiot, le traitement ne servira à rien. Dans son exposé, le diagnostic d'idiotisme est justifié par deux arguments principaux. D'une part, la comparaison méthodique de l'observation clinique du Sauvage avec des observations d'enfants atteints d'idiotisme à Bicêtre et à la Salpêtrière montre des similitudes qui permettent d'inclure le Sauvage dans cette catégorie nosographique.

42 Itard, 2009 [1801], 21 (nous soulignons).

43 Pinel, 1798, XI.

44 Pinel, 1801a, dans Gineste, 1993, 249-260 ; 271-278 ; Pinel, 1801b, 174.

D'autre part, Pinel discute une question d'ordre métaphysique, qui est celle de la présence ou de l'absence d'idées chez le Sauvage, pour conclure à son caractère insoluble :

> Ne doit-on pas regarder comme insoluble le problème de l'absence *totale* ou de la *non*-absence d'idées relativement à l'enfant de l'Aveyron, puisqu'il ne peut s'exprimer ni par des sons articulés ni par des gestes, et que tout ce qu'il fait semble se rapporter uniquement au principe de l'imitation[45].

L'argument est double : non seulement on ne peut rien savoir au sujet des idées du Sauvage, puisqu'il semble n'avoir aucun moyen de les exprimer ; mais, en outre, ses comportements les plus complexes restent entièrement *explicables* par l'imitation (dont Pinel souligne qu'il s'agit d'une imitation automatique, dépourvue d'intention). La formulation présente une homologie de structure avec le raisonnement de Descartes à propos des animaux dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* (1637). Mais alors que Descartes se fixait pour objectif de distinguer radicalement le plus hébété des hommes de l'animal le plus perfectionné, Pinel souligne la proximité entre la condition animale et l'idiotisme. Dans le *Rapport sur le Sauvage* de 1806 (publié en 1807), Itard qualifie quant à lui l'état initial de Victor, au moment de sa capture, comme celui d'un « homme-animal[46] » ou même d'un « homme-plante[47] ».

Néanmoins, l'usage des termes « totale » et « non » (devant « absence »), peut être compris comme un rejet des deux extrêmes. Il montre que Pinel reste prudemment à distance de toute prise de position ontologique sur la nature de l'âme du Sauvage. Il existe des obstacles épistémologiques au fait d'attribuer des idées au Sauvage, mais cela n'implique pas une *impossibilité absolue*. Et statuer sur cette impossibilité reviendrait à retomber dans les mêmes excès que ceux que Condillac dénonce dans la métaphysique absconse. Comme l'écrit Itard dans une formule révérencieuse, Pinel accompagne sa conclusion diagnostique sur le Sauvage « de ce doute philosophique répandu dans tous ses écrits, et que met dans ses présages celui qui sait apprécier la science du pronostic et n'y voir qu'un calcul incertain de probabilités et de conjectures[48] ». Non seulement le jugement d'incurabilité se révèle incertain, basé notamment sur le constat empirique que les idiots des asiles ne s'améliorent jamais ; mais, surtout, il existe une marge de manœuvre *philosophique* à partir de laquelle, précisément, Itard va opérer. Il propose ainsi, en médecin, une double hypothèse étiologique et pronostique : l'état d'idiotisme de Victor, l'inertie de ses facultés, résultent de son isolement et non d'une lésion intrinsèque ; par conséquent, cet état acquis est curable[49]. Or, le passage de cette hypothèse générale à une méthode concrète de traitement conduit

45 *Ibid.,* 274 (nous soulignons).
46 Itard, 2009 [1807], 86.
47 *Ibid.,* 115.
48 Itard, 2009 [1801], 27.
49 *Ibid*.

Itard à tester des positions non seulement épistémologiques, mais ontologiques, sur la nature de l'âme et son activité.

Il est d'abord manifeste que le langage n'est pas uniquement, pour Itard, un moyen d'expression, mais la forme même dans laquelle se construisent les idées, autrement dit, un élément essentiel de leur actualisation. L'usage des signes et, par-dessus tout, le langage oral, constituent « un fécond et sublime moyen de perfectionnement[50] », sinon le principal vecteur du progrès humain, c'est pourquoi son développement s'impose à Itard comme l'objectif principal du traitement. Cette position peut naturellement être mise en rapport avec les travaux que, dès cette époque, Itard développe auprès des jeunes sourds-muets, sous l'égide de l'abbé Sicard, qui l'a nommé à l'Institut qu'il dirige[51]. Mais il faut surtout, pour notre propos, repérer ici le sous-main condillacien : pour Condillac, en effet, « l'usage des signes est le principe qui développe le germe de toutes nos idées[52] ».

Les signes constituent en outre une condition nécessaire de l'inscription matérielle des idées. Itard écrit ainsi :

> Ainsi s'opéra le perfectionnement des sens. Tous, à l'exception de celui de l'ouïe, sortant de leur longue hébétude, s'ouvrirent à des perceptions nouvelles et portèrent dans l'âme du jeune sauvage une foule d'idées jusqu'alors inconnues. Mais ces idées ne laissaient dans son cerveau qu'une trace fugitive ; pour les y fixer, il fallait y graver leurs signes respectifs, ou pour mieux dire la valeur de ces signes[53].

Ce passage pourrait laisser penser qu'Itard souscrit à une *épistémologie* sensualiste stricte, voire opère un basculement vers une *ontologie* matérialiste. C'est d'ailleurs ce qui lui sera reproché quelques décennies plus tard par Séguin[54]. Cette lecture s'avère pourtant incompatible avec la manière dont Itard se réfère à l'âme et à son activité.

D'abord, si le Sauvage présente des « facultés profondément engourdies », qu'il est possible de « réveiller » au moyen d'un traitement adéquat, cet engourdissement porte aussi bien sur les sens et leurs organes (engourdissement des oreilles[55]), que sur les facultés intellectuelles[56] et sur les affects (« ce cœur engourdi[57] »). Certes,

50 *Ibid.*, 64.

51 Sur Sicard et plus largement sur la place d'Itard dans l'histoire de l'éducation des sourds-muets, voir Lane, 1976.

52 Condillac, 2014 [1746], 65.

53 Itard, 2009 [1807], 101.

54 Séguin, 1996 [1856], 310-311. Disciple d'Itard et d'Esquirol, Édouard Séguin (1812-1880) a élaboré l'une des premières méthodes systématiques d'éducation des « idiots », dans une perspective spiritualiste inspirée notamment de Maine de Biran. Devenu médecin après son émigration aux États-Unis en 1852, il y est également considéré comme l'un des principaux fondateurs de l'éducation spécialisée : Pélicier et Thuillier, 1996.

55 Itard, 2009 [1807], 88.

56 *Ibid.*, 126.

57 *Ibid.*, 139. La tripartition : fonctions des sens, fonctions intellectuelles, facultés affectives, guide déjà le mémoire de 1801, mais n'est formellement explicitée que dans le Rapport de 1806. D'un texte à l'autre, il n'y a pas de changement de modèle conceptuel, mais plutôt un effort supplémentaire de formalisation.

Itard attache incontestablement une importance décisive à l'exercice et à la mise en mouvement des sens. Cependant, l'objectif du réveil des sens est pour lui entièrement articulé à celui de l'*éveil de l'âme*, et ce dans la perspective, cruciale dans une analyse ou décomposition de type condillacien, d'une gradation de la formation des idées et du développement de l'esprit. Or, cette gradation suppose que le plus passif des états de l'âme doive toujours être un minimum actif : c'est le cas du premier degré d'attention notamment, qui ensuite, et par gradation, peut devenir l'attention sous sa forme réflexive élaborée. L'âme est toujours un principe opérant et « liant », même au niveau de la sensibilité. Du reste, les sens ne constituent qu'un des moyens possibles pour produire cet éveil : les « stimulants » peuvent être aussi bien physiques que « moraux[58] », le traitement de choc, au sens propre, consiste à produire directement de « vives affections » dans l'âme[59].

Itard ne réduit pas, en outre, l'activité de l'âme à ce qu'elle reçoit des sens. Il constate en effet une *disjonction* possible entre la sensibilité des sens (leur capacité à recevoir des impressions) et le degré d'attention de l'âme. L'engourdissement des sens et la possibilité de leur éveil constituent certes l'une de ses principales hypothèses de travail. Mais quand Victor ne réagit pas à des coups de pistolets[60], Itard situe clairement le problème du côté de l'attention de son élève[61] :

> Ainsi, en faisant abstraction de quelques cas tels que celui-ci, où le *défaut d'attention de la part de l'âme* pouvait *simuler* un *manque de sensibilité dans l'organe*, on trouvait néanmoins que cette *propriété nerveuse* était singulièrement faible dans la plupart des sens. En conséquence, il entrait dans mon plan de la développer par tous les moyens possibles et de *préparer l'esprit à l'attention* en disposant les sens à recevoir des impressions plus vives[62].

Pour saisir les enjeux de l'articulation entre la sensibilité et l'attention chez Itard, il est nécessaire de rappeler la définition de l'attention donnée par Condillac dans l'*Essai* :

> Cette opération par laquelle notre conscience, par rapport à certaines perceptions, augmente si vivement qu'elles paraissent les seules dont nous ayons pris connaissance, je l'appelle *attention*. Ainsi être attentif à une chose, c'est avoir plus conscience des perceptions qu'elle fait naître, que de celles que d'autres produisent, en agissant comme elle sur nos sens ; et l'attention a été d'autant plus grande, qu'on se souvient moins de ces dernières[63].

58 Itard, 2009 [1801], 42.

59 *Ibid.*, 4.

60 Maine de Biran, 1987 [1802], 144.

61 La recherche du minimum de preuve de l'action « à propos » est une marque d'humanité, pour reprendre la terminologie de la V^e^ partie du *Discours de la Méthode*, et ce minimum est du côté de la réaction.

62 Itard, 2009 [1801], 38 (nous soulignons). Il faut noter que c'est le défaut d'attention, manifesté par « l'insignifiante mobilité de la vue » qui a fait « naître les premiers soupçons d'idiotisme », Itard, 2009 [1807], 98.

63 Condillac, 2014 [1746], 83.

Ainsi, l'intérêt de l'attention, dans son tout premier degré, est d'être un principe de *distinction* des idées (plus que de leur clarté). Condillac thématise le *rapport* entre sensibilité et attention, afin de rendre compte de la complexité humaine d'une manière plus adéquate que toutes les positions plus tranchées. Or c'est précisément ce rapport que l'on trouve au cœur de la démarche médico-pédagogique d'Itard. D'un côté, si l'âme de Victor est éteinte, c'est que ses sens n'ont pas été exercés. Mais de l'autre, il faut que la sensibilité des sens soit en quelque sorte investie par l'attention (donc l'activité de l'âme) pour qu'il y ait conscience au sens plein du terme. À la rigueur, attention et sensibilité tendraient presque à se rejoindre comme les deux faces d'une même pièce, l'étude de leurs rapports ouvrant la voie à une perspective psychophysiologique :

> Comme, de tous les sens, l'ouïe est celui qui concourt le plus particulièrement au développement de nos facultés intellectuelles, je mis en jeu toutes les ressources imaginables pour *tirer de leur long engourdissement les oreilles* de notre sauvage. Je me persuadai que pour faire l'éducation de ce sens, il fallait en quelque sorte l'isoler et que, n'ayant à ma disposition, dans tout le système de son organisation, *qu'une dose très modique de sensibilité*, je devais *la concentrer sur le sens* que je voulais mettre en jeu, en paralysant artificiellement celui de la vue *par lequel se dépense la plus grande partie de cette sensibilité*. En conséquence, je couvris d'un bandeau épais les yeux de Victor et fis retentir à ses oreilles les sons les plus forts et les plus dissemblables. Mon dessein n'était *pas seulement de les lui faire entendre, mais encore de les lui faire écouter*[64].

Dans ce passage, la sensibilité apparaît comme une propriété susceptible d'une distribution différentielle et qui n'est pas infinie (elle est à vrai dire particulièrement réduite chez Victor). Pour réveiller les sens, il faut non seulement des *stimuli* extérieurs (mouvement centripète), mais aussi une captation d'un processus qui vient de l'intérieur (mouvement centrifuge). Tout l'enjeu de l'éducation de Victor est de *faire coïncider la sensibilité et l'attention, les mouvements de l'âme et les objets extérieurs*. Il s'agit de penser un *rapport*, ou, pour le dire autrement, de mettre Victor *en relation* avec cette extériorité. L'émergence de l'esprit repose en grande partie sur ces rapports dynamiques entre la sensibilité des sens et l'attention comme forme essentielle de l'activité de l'âme. Chez Condillac :

> Les sensations et les opérations de l'âme sont donc des matériaux de toutes nos connaissances : matériaux que la réflexion met en œuvre, en cherchant par des combinaisons, les rapports qu'ils renferment. Mais tout le succès dépend des circonstances par où l'on passe. Les plus favorables sont celles qui nous offrent en plus grand nombre des objets propres à exercer notre réflexion[65].

64 Itard, 2009 [1807], 88 (nous soulignons). On retrouve ici le souci de la *distinction*, qui passe par la neutralisation, plus ou moins artificielle, des autres sens que l'ouïe.

65 Condillac, 2014 [1746], 70.

Dans le cas de Victor, il faut cependant concentrer toute l'énergie sur des points précis, pour tenter de susciter des focales, ou de le détourner d'autres focales. Ce qui revient à travailler sur la mise en rapport, la nature et la diversification de ces rapports. Pour cela il faut créer à Victor des besoins, un intérêt pour les objets des sens (avec la sexualité comme limite, puisque dans ce domaine l'ardeur de Victor se manifeste si bruyamment qu'Itard se refuse à l'éduquer). La sensibilité nerveuse apparaît ainsi comme un opérateur privilégié de l'actualisation des idées, à la frontière entre activité de l'âme et réceptivité des sens, sur le mode d'une disposition à cultiver. C'est la raison pour laquelle le processus éducatif civilise l'âme en développant la sensibilité. Comme l'indique Itard dans les conclusions de son premier Mémoire :

> Que cette supériorité morale, que l'on dit être naturelle à l'homme, n'est que le résultat de la civilisation qui l'élève au-dessus des autres animaux par un grand et puissant mobile. Ce mobile est la *sensibilité prédominante* de son espèce ; *propriété essentielle d'où découlent les facultés imitatives*, et cette tendance continuelle qui le force à chercher dans de nouveaux besoins des sensations nouvelles[66].

À la fois cibles thérapeutiques et moyens privilégiés de la tentative pédagogique d'Itard, les « facultés imitatives » constituent des opérateurs essentiels de l'activité de l'âme. À l'imitation « automatique », donc passive, à laquelle se référait Pinel, Itard oppose l'imitation comme faculté active. Comme l'attention, l'imitation peut être conçue comme une « force » susceptible de variations quantitatives : « très énergique et très active dans les premières années de la vie, [elle] s'affaiblit rapidement par les progrès de l'âge, l'isolement et toutes les autres causes qui tendent à émousser la sensibilité nerveuse[67] ». Dès lors, son épuisement fait obstacle à tout apprentissage. Lorsqu'il récapitule, en 1806, le bilan des données indiquant que Victor possède désormais « une âme civilisée[68] », Itard prend acte de l'« inertie » des facultés imitatives[69] de son élève dont l'intelligence, « tendant sans cesse au repos », ne peut être mue « que par des moyens artificiels »[70]. Si l'actualisation des idées de Victor reste si pauvre, cela relève tout autant, en définitive, de la sclérose des sens que du défaut fondamental d'activité de l'âme et de l'insuffisance de son mouvement spontané vers les objets extérieurs. C'est sur ce constat à la fois empirique et métaphysique, qu'il juge insuffisamment reconnu par Itard, que Séguin inaugure quelques décennies plus tard un nouveau projet d'éducation des idiots[71].

66 Itard, 2009 [1801], 81 (nous soulignons).
67 *Ibid.*, 81
68 Itard, 2009 [1807], 131.
69 *Ibid.*, 120.
70 *Ibid.*, 113.
71 Séguin, 1846.

Conclusion

Le point de départ des histoires du couple « Itard-Victor » s'inscrit dans une histoire métaphysique. En reconstituant sa genèse (le cadre métaphysique) et ses transformations (la réception éclectique), il devient possible d'analyser les tentatives de réalisation du projet de *science de l'homme* comme une variété indéfinie d'articulations, dans les réceptions, de la métaphysique et de la diversité empirique. Ce n'est donc que rétrospectivement que l'on assigne au débat métaphysique et à ses indéterminations des étiquettes et des positions figées. Il est de ce point de vue tout à fait significatif qu'une expression comme celle de « métaphysique empirique », massivement réinvestie et déclinée dans la seconde moitié du XIXe siècle, soit ensuite aussi peu réactualisée par les commentateurs et les praticiens, alors qu'elle problématise et situe peut-être leur point de rencontre privilégié. L'historiographie dominante ne serait de ce point de vue que le reflet abstrait de disciplines des sciences humaines, exclusives et successives.

Les multiples interprétations de la tentative d'Itard montrent ainsi que cette assignation s'inscrit dans la construction d'une historiographie stratégique, qui permet de légitimer l'actualité des positions de leurs auteurs. Les critiques d'Itard ont régulièrement dénoncé sa fidélité aux théories de son temps, Séguin critiquant son adhésion aveugle au sensualisme de Condillac, tandis qu'un siècle plus tard, Octave Mannoni lui reproche de méconnaître la véritable nature du langage[72]. À l'inverse, des laudateurs tels que Montessori ont célébré la capacité d'Itard à s'en remettre à l'observation attentive de son élève[73]. Plus récemment, Thierry Gineste lui fait crédit d'avoir su s'affranchir de toute théorie pour approcher, jusqu'au vertige, le gouffre affectif de l'âme de « l'enfant fou »[74]. L'histoire du problème de l'innéisme aussi bien que l'examen des textes d'Itard montrent cependant l'insuffisance de ces oppositions, et l'intérêt d'une étude précise des notions autour desquelles se reconfigurent les rapports entre métaphysique et médecine. Nous voyons ainsi que, chez Itard, certains problèmes fondamentaux issus de la tradition cartésienne infiltrent encore les premiers tâtonnements d'une psychologie centrée sur le *développement* des facultés de l'âme et dont les notions fondamentales, en particulier l'attention et l'imitation, ont trouvé une fortune scientifique ultérieure jusque dans les neurosciences contemporaines[75].

72 Mannoni, 1965.

73 Montessori, 1952.

74 Gineste, 1993.

75 Nadel et Decéty, 2002 ; Goodey, 2011 ; Béhague et Lézé, 2015 ; Goodey, 2017.

Bibliographie

Sources primaires

Castillon, J.-D., 1770, « Descartes et Locke conciliés », Mémoire Académie de Berlin.

Condillac, E.B., 2014 [1746], *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, édition critique, introduction et notes par Jean-Claude Pariente et Martine Pécharman, Paris, Vrin.

Degérando, J.-M., 1804, *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, t. II, Paris, Henrich.

Degérando, J.-M., 1847, *Histoire de la philosophie moderne à partir de la Renaissance des Lettres jusqu'à la fin du dix-huitième siècle*, 2e éd., Paris, Ladrange, 4 vol. (Posthume) Delahays.

Descartes, R., (1647-1648), *Notae in programma Quoddam,* trad. par Moreau, D. et ses étudiants dans Gress, T. (éd.), 2018, *Cheminer avec Descartes. Concevoir, raisonner, comprendre, admirer et sentir*, Paris, Classiques Garnier, p. 191-212.

Destutt de Tracy, A., 2017, *Œuvres complètes*. *Essais philosophiques,* par Claude Jolly, Paris, Vrin, p. 303-312.

Diderot, D., 1755, « Éclectisme », dans *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson *et al.*, t. V, p. 270-293.

Itard, J.-M. G., 1807, *Rapport fait à son Excellence le Ministre de l'Intérieur sur les nouveaux développements et l'état actuel du Sauvage de l'Aveyron*, Paris, Imprimerie impériale, dans Itard, J., 2009, *Victor de l'Aveyron*, Paris, Allia.

Itard, J.-M. G., 1801, *De l'éducation d'un homme sauvage ou des premiers développements physiques et moraux du jeune Sauvage de l'Aveyron*, Paris, chez Goujon fils, dans Itard, J., 2009, *Victor de l'Aveyron*, Paris, Allia.

Locke, J., 2001 [1690], *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, trad. Jean-Michel Vienne.

Maine de Biran, 1987 [1802], *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, dans *Œuvres*, t. II, Paris, Vrin.

Montessori, M., 1952, *Pédagogie scientifique. La découverte de l'enfant*, Paris, Desclée de Brouwer.

Pinel, P., 1798, *Nosographie philosophique ou la méthode de l'analyse appliquée à la médecine*, Paris, chez Richard, Caille et Ravier.

Pinel, P., 1801a, *Rapport fait à la Société des observateurs de l'homme sur l'enfant connu sous le nom de Sauvage de l'Aveyron*, dans Gineste, T., 1993, *Victor de l'Aveyron, Dernier enfant sauvage, premier enfant fou*, Paris, Hachette.

Pinel, P., 1801b, *Traité médico-philosophique sur l'Aliénation mentale, ou la Manie*, Paris, chez Richard, Caille et Ravier.

Séguin, É., 1846, *Traitement moral, hygiène et éducation des Idiots et des autres enfants arriérés*, Paris, Baillière.

Séguin, É., 1856, "Origin of the treatment and training of idiots", *American journal of education*, dans Pélicier, Y. et Thuillier, G., 1996, *Un pionnier de la psychiatrie de l'enfant : Édouard Séguin (1812-1880)*, Paris, Comité d'histoire de la sécurité sociale, p. 309-325.

Sources secondaires

Antoine-Mahut, D., 2020, « Philosophizing with a Historiographical Figure. Descartes in Degérando's *Comparative History (1804 and 1847) »*, *British Journal for the History of Philosophy*, 28/3, p. 533-552.

Antoine-Mahut, D., 2021, *L'autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Paris, Vrin.

Azouvi, F., 1995, *Maine de Biran : la science de l'homme*, Paris, Vrin.

Béhague, D. et **Lézé**, S., 2015, « Shaping the modern child: genealogies and ethnographies of developmental science », *Social Science & Medicine*, 143, p. 249-254.

Chappey, J.-L., 2017, *Sauvagerie et civilisation. Une histoire politique de Victor de l'Aveyron*, Paris, Fayard.

Copans, J. et **Jamin**, J. (éd.), 1978, *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Paris, Le Sycomore.

Daled, P.-F., 2005, *Le matérialisme occulté et la genèse du « sensualisme ». Écrire l'histoire de la philosophie en France*, Paris, Vrin.

Dumouchel, D., **Ferraro**, A. et **Leduc**, C., 2018, « Éclectisme et critique des systèmes au XVIIIe siècle. Introduction », *Dialogue* 57, 4, p. 685-693.

Frith, U., 1989, *Autism: Explaining the enigma*, Oxford, Blackwell.

Garrett, A., 2014, « Introduction: the eclecticism of eighteenth-century philosophy », dans *The Routledge Companion to Eighteenth-Century Philosophy*, Londres, Routledge, p. 1-28.

Gaudemard, L., 2015, « Disposition and Latent Teleology in Descartes's Philosophy », *American Catholic Philosophical Quaterly*, 89/2, p. 293-308

Gineste, T., 1993, *Victor de l'Aveyron, Dernier enfant sauvage, premier enfant fou*, Paris, Hachette.

Goodey, C. F., 2011, *A History of Intelligence and 'Intellectual Disability': The Shaping of Psychology in Early Modern Europe*, Farnham/Burlington VT, Ashgate.

Goodey, C. F., 2017, "Where the Wild Things Were: Victor of Aveyron and the Pre-Emptive Critique of Developmental Disability in the Early Modern Novel, *Social History of Medicine*, 30/4, p. 807-826.

Lane, H., 1976, *The Wild Boy of the Aveyron,* Cambridge, Harvard University Press (trad. fr : Paris, Payot, 1979).

Léonetti, J., 1987, « Victor de l'Aveyron : échec d'une tentative d'apprentissage du langage parlé », *La Linguistique*, 23/1, p. 115-130.

Lézé, S., 2020, « Madness and spiritualist philosophy of mind: Maine de Biran and A. A. Royer-Collard on a 'true dualism' », *British Journal for the History of Philosophy*, 28/5, p. 885-902.

Loraux, P., 1986, *Les sous-mains de Marx. Introduction à la critique de la publication politique*, Paris, Hachette.

Malson, L., 1964, *Les enfants sauvages, Mythe et réalité*, Paris, Union générale d'édition.

Mannoni, O., 1965, « Itard et son sauvage », *Les Temps modernes*, 233, p. 647-663.

Métraux, A., 1985, « Victor de l'Aveyron and the Relativist-Essentialist Controversy », dans *Contributions to a History of Developmental Psychology: International William T. Preyer Symposium*, Berlin, Mouton, p. 101-115.

Moravia, S. 1979, « "Moral"-"physique": genesis and evolution of a "rapport" », dans Bingham, A. J. et Topazio, V. W. (éd.), *Enlightenment studies in honour of Lester G. Crocker*, Oxford, The Voltaire Foundation, p. 163-174.

Nadel, J. et **Decéty**, J. (éd.), 2002, *Imiter pour découvrir l'humain. Psychologie, neurobiologie, robotique et philosophie de l'esprit*, Paris, PUF.

Pélicier, Y. et **Thuillier**, G., 1996, *Un pionnier de la psychiatrie de l'enfant : Édouard Séguin (1812-1880)*, Paris, Comité d'histoire de la sécurité sociale.

Reynaud, V., 2018, *Les idées innées de Descartes à Chomsky,* Paris, Classiques Garnier.

Williams, E. A. 2002, *The Physical and the Moral: Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press.