

***Qui peut mener la science de l'homme ? Le conflit pour
l'autorité scientifique entre théologie, philosophie et médecine
(1850-1854)***

WHO CAN LEAD THE SCIENCE OF MAN ? SCIENTIFIC AUTHORITY IN
CONFLICT BETWEEN THEOLOGY, PHILOSOPHY AND MEDICINE (1850-1854)

*Hacques Romain**

RÉSUMÉ :

L'objectif de cet article est de montrer comment le débat sur la légitimité disciplinaire qui se noue entre le théologien Gioacchino Ventura, le philosophe Charles de Rémusat et le médecin Jacques Lordat, prend progressivement la forme d'une redéfinition de la science de l'homme. L'enjeu est ainsi d'interroger les frontières disciplinaires entre les savoirs et de complexifier la définition de la profession philosophique, en montrant comment elle se façonne en regard des autres disciplines. Un premier résultat de ce travail est de montrer que les controverses médicales des années 1850-1860 s'originent dans un conflit disciplinaire avec la théologie, qui engage l'autorité en matière d'anthropologie. Un second résultat est de montrer la pluralité des programmes anthropologiques du milieu du XIXe siècle. Un troisième résultat est d'établir que les médecins de Montpellier et les philosophes spiritualistes s'accordent non sur la définition de l'homme, mais sur une conception partagée de leurs domaines disciplinaires respectifs.

MOTS CLEFS : Histoire de la philosophie ; Histoire de la médecine ; Science de l'homme ; Charles de Rémusat ; Jacques Lordat

* Romain Hacques a soutenu une thèse de philosophie à l'Ens de Lyon en 2024 sous la direction de Delphine Antoine-Mahut et Kim Sang Ong Van Cung, intitulée « L'exigence métaphysique du corps propre dans la philosophie "française" au XIXe siècle (1860-1940) ». Il est actuellement post-doctorant au LabEx Comod où il effectue des recherches sur les métaphysiques médicales au XIXe siècle.

ABSTRACT

The objective of this article is to study how the debate on disciplinary legitimacy between the theologian Gioacchino Ventura, the philosopher Charles de Rémusat and the physician Jacques Lordat, gradually leads to redefine the science of man. It enables us to question the disciplinary boundaries of the mid XIXth century and to complicate the definition of the philosophical profession, by explaining its construction in relation to other disciplines. A first result of this work is to show that the medical controversies of the 1850s and 1860s came from a disciplinary conflict with theology, which engaged authority in matters of anthropology. A second result is to show the plurality of anthropological programs of the mid-nineteenth century. A third result is to establish that the physicians of Montpellier and the spiritualist philosophers agreed on conception of their respective disciplinary fields, even if they do not share the same definition of man, KEYWORDS: History of philosophy; History of medicine; Science of man; Charles de Rémusat; Jacques Lordat.

Introduction

La construction d'une science de l'homme, menée autant par Victor Cousin que par Théodore Jouffroy, est centrale dans les travaux philosophiques du spiritualisme français du début du XIXe siècle. C'est néanmoins une science dont la direction ne cesse pas d'être discutée au sein même du spiritualisme, mais aussi avec les autres disciplines. Le projet de la science de l'homme est en effet repris à leur compte autant par les médecins¹, par les phrénologues (Reneville, 1997), que par les

¹ « Enfin nous avons eu pour but, dans cet ouvrage, de dévoiler le mystère à la faveur duquel le mauvais goût menace de se répandre dans la science de l'homme physique et moral de contribuer, par un nouvel effort, aux progrès de la médecine physiologique, et de signaler les causes qui les empêchent d'être encore plus rapides qu'ils ne sont; enfin, de préserver d'un asservissement honteux une science que nous chérissons, et à la gloire de laquelle nous avons

aliénistes². La connaissance de l'homme est alors au cœur d'un débat sur les partitions des compétences disciplinaires, de la part d'institutions qui cherchent à fonder leur légitimité à connaître l'homme. C'est dès lors le rapport de ces disciplines qui devient problématique. La définition de l'homme que chacune propose porte en elle une conception de la répartition des rôles disciplinaire, qui peut prendre la forme d'un partage des tâches dans la connaissance de l'homme comme d'une hiérarchie voire d'une subordination disciplinaire. Tandis que les premiers débats sur la science de l'homme, au sein du mouvement des Idéologues (Azouvi, 1995 ; Saad, 2016), puis entre la psychologie philosophique et la médecine (Antoine-Mahut, 2019, 2020), ont reçu un éclairage important, la manière dont la bataille pour la science de l'homme se reconfigure dans les années 1850-1860 n'a pas encore été étudiée de manière systématique. Un des événements qui lance les débats les plus virulents sur la manière de mener cette science ne vient pas, contre toute attente, d'un discours à portée d'abord anthropologique, mais d'une série de prêches religieux très populaires, effectuées par le père Gioacchino Ventura au début des années 1850. D'abord à Montpellier, puis à Paris, les prêches de Ventura plaident pour une subordination de la vérité philosophique à la vérité religieuse ; la connaissance ne peut être

déjà consacré plus de la moitié de notre vie ». F. Broussais, *De l'irritation et de la folie, ouvrage dans lequel les rapports du physique et du moral sont établis sur les bases de la médecine physiologique*, Delaunay, Paris, 1828, p.XXXI.

² Scipion Pinel, par exemple, met à la tête de la science de l'homme les aliénistes, car les troubles de l'esprit constituent le point de départ idéal pour la connaissance de l'homme normal. Sans cela on risque de retomber dans la métaphysique : « Que deviendra la science de l'homme au milieu de ce grand acheminement du siècle ? Elle qui devrait marcher en tête se traînera-t-elle, toujours honteuse et surannée, sur les pénibles traces de la métaphysique ou du matérialisme ? ». S. Pinel, *Physiologie de l'homme aliéné : appliquée à l'analyse de l'homme social*, Rouvier et Le Bouvier, Paris, 1833, p.2-3.

autonome sans errer et doit se subordonner au dogme révélé. Si le discours de Ventura est pris avec extrêmement de sérieux par les scientifiques et les philosophes, c'est qu'il met en question leur autorité en matière de connaissance (Bianco, 2024). Par la suite, les philosophes comme les médecins doivent défendre l'autonomie de leur profession en s'efforçant de définir ce qui fait leur légitimité disciplinaire.

Dès lors, un glissement s'opère depuis un débat sur l'autonomie de la philosophie vis-à-vis de la religion, vers un conflit sur l'identification de la discipline la plus apte à prendre la direction des recherches sur la science de l'homme. Avec l'offensive théologique de Ventura, qui prétend hiérarchiser philosophie et religion, plusieurs disciplines en viennent à revendiquer leur propre domaine de compétence et à redéfinir leur place dans la production d'un savoir anthropologique. En effet, la théologie, la médecine et la philosophie prétendent toutes à une connaissance de l'homme. Nous analyserons cette controverse en nous focalisant sur deux réactions aux publications de Ventura, la première en philosophie, celle de Charles de Rémusat et la seconde en médecine, de Jacques Lordat. À cet égard, ce sont moins les arguments de Ventura que leurs effets qui méritent examen dans la mesure où ils engagent la construction d'un débat sur la légitimité disciplinaire lié à la science de l'homme.

L'objectif de ce travail est alors de voir comment les débats sur la légitimité disciplinaire en viennent à reconfigurer le projet d'une science de l'homme au début des années 1850 dans des termes assez différents de ceux du début du XIXe siècle. Un premier résultat de cette étude est de montrer comment se construit le clivage entre animisme et vitalisme que l'on voit apparaître au début des années 1850 et qui est décisif pour comprendre les polémiques de la seconde moitié du XIXe siècle. L'enjeu est d'abord de fournir un apport à l'historiographie du vitalisme, en interrogeant la manière que ce courant a eu de caractériser

son autre et de se redéfinir en retour (Andrault, 2013 ; Nouailles, 2024 ; Nouvel, 2011 ; Wolfe, 2019). Mais l'enjeu est aussi de montrer comment se forge la catégorie d'animisme, qui est décisive dans les débats ultérieurs en philosophie comme en médecine (Vincenti, 2019). Un second résultat est d'expliquer les liens nouveaux et complexes qui se nouent entre théologie, philosophie et médecine, et notamment de voir comment les débats théologiques liguent ensemble le spiritualisme cousinien et l'école de Montpellier, dans une discrète alliance. Un troisième résultat est d'établir le réseau de figures qui permet la construction d'une autorité légitime sur les questions relatives à la science de l'homme ; en interrogeant les stratégies discursives de plusieurs des acteurs de cette polémique, on met ainsi en avant la manière dont les figures philosophiques jouent un rôle décisif dans la définition de sa propre position ou dans la dénonciation de son adversaire (Antoine-Mahut, 2021). Les figures élaborent ainsi une historiographie polémique, indissociable de la lutte pour l'autorité dans la science de l'homme. Dans celle-ci, la figure de Descartes est décisive (Antoine-Mahut, 2016). Or, cette étude permet d'adjoindre à Descartes un parent gênant, Thomas d'Aquin, dans cette « affaire de famille » qu'est l'histoire de la philosophie (Antoine-Mahut, 2013). C'est que l'interrogation sur l'autorité passe aussi par une réflexion sur la modernité, pour faire son apologie ou la dénoncer, selon le projet philosophique, ou théologique, que l'on défend.

1. L'autorité philosophique : Charles de Rémusat

En 1853, Charles de Rémusat publie un long article de plus de quarante pages dans la *Revue des deux mondes*, intitulé « Le père Ventura et la philosophie », qui rend compte et discute le livre de

Ventura, « *La Raison Philosophique et la Raison Catholique*, conférences prêchées à Paris dans l'année 1851 ». Il souligne que Ventura mérite l'attention des philosophes pour avoir considéré la religion comme une science, et avoir été des réformateurs politiques libéraux en 1848, avec Vincenzo Gioberti et Antonio Rosmini. Cependant, c'est dans la mesure où Ventura a entrepris une critique radicale de la philosophie, au nom d'une défense de l'autorité religieuse, que Rémusat engage la polémique.

Rémusat commence ainsi par examiner la position de Ventura, et les quatre reproches principaux qu'il adresse à la philosophie. Ceux-ci concernent respectivement sa méthode, son objet, sa définition de la certitude et son principe. Selon Ventura, la méthode de la philosophie, fondée sur l'observation et l'expérience, ramène tous les phénomènes au seul monde naturel au détriment du monde surnaturel de la religion. Tous les phénomènes se retrouvent à égalité au sein de la nature. Or, pour Ventura « l'égalité a confondu les sciences comme elle a bouleversé la société » (Rémusat, 1853, p.821). En second lieu c'est l'objet de la méthode qui est en cause. Cet objet est la recherche de la vérité, laquelle « suppose qu'il n'y a que des vérités naturelles et aucune vérité révélée » (Rémusat, 1853, p.821). Troisième grief, celui du fondement de la certitude. En la fondant sur le sens interne privé, c'est-à-dire sur la raison individuelle, les philosophes se sont écartés de « la science orthodoxe [qui] s'appuie sur l'autorité de l'Église » (Rémusat, 1853, p.821). Enfin, le principe même de la philosophie est en cause ; la philosophie moderne a pour principe qu'aucun composé ne peut prétendre à une unité réelle, tandis que la philosophie orthodoxe considère que l'union de plusieurs principes devient une unité réelle. Primat de la distinction d'une part,

primat de l'unité de l'autre. Cette partition a des conséquences autant épistémologiques que politiques³.

Ces quatre griefs contre la méthode philosophique reposent tous sur son autonomie vis-à-vis de la religion. Ventura entend alors réhabiliter une conception de la philosophie et de l'autorité issue de la scolastique de Thomas d'Aquin⁴. Rémusat conclut que dans l'ouvrage de Ventura, « tout s'y réduit à cette pensée : la philosophie ne peut être la recherche de la vérité, puisque la vérité est connue, ou bien elle suppose l'ignorance, autorise le doute, admet ou réalise l'erreur » (Rémusat, 1853, p.822). De la sorte, Ventura oppose philosophie et religion et propose de subordonner la première à la seconde⁵. Pour un philosophe comme Rémusat, cette dépendance de la rationalité philosophique aux vérités révélées est une pure et simple négation de la philosophie, qui néglige « cette prétention de la raison à découvrir seule et par elle-même la vérité est le rationalisme ou la raison philosophique » (Rémusat, 1853, p.823.).

On peut alors retenir trois arguments de défense de l'autonomie et de la légitimité de la philosophie par lesquels Rémusat s'oppose à Ventura. Tout d'abord, il souligne la modernité et le rationalisme proprement philosophique de la démarche de Ventura. Ensuite, il montre que celui-ci est un mauvais historien de la philosophie. Enfin il insiste sur l'insuffisance de ce retour à la scolastique pour fonder une science de

³ Dans l'ordre social, l'unité du pouvoir résulte de l'union du sujet et du ministre, et, l'église dans l'ordre politique, l'unité consiste dans l'union substantielle de et de l'état ». (Rémusat, 1853, p.821)

⁴ « C'est la théologie scolastique, ou plutôt c'est la philosophie de saint Thomas d'Aquin ». (Rémusat, 1853, p.821)

⁵ « Sur le titre de son nouvel ouvrage, on prévoit en effet qu'il compare la raison catholique à la raison philosophique, non pour les concilier, mais pour les opposer, peut-être même pour exclure l'une par l'autre ». (Rémusat, 1853, p.822)

l'homme. S'opère ainsi un glissement de la question de l'autorité philosophique à celle de la connaissance de l'homme.

En premier lieu, Rémusat souligne que l'argumentation de Ventura se place sur le plan philosophique et non sur celui d'un rappel à l'obéissance au dogme religieux. À ce titre : « la polémique du père Ventura est toute moderne » (Rémusat, 1853, p.824). Elle n'est donc pas orthodoxe comme celui-ci le prétend. En argumentant afin d'établir les rapports légitimes de la raison et de la foi, Ventura fait œuvre de philosophe et s'inscrit dans la modernité, tout en récusant dans ses conclusions la valeur de la démarche philosophique :

Je remarque d'abord que c'est une argumentation qu'on nous promet, une argumentation imposante, triomphante, qui nous donnera l'évidence, l'évidence mathématique. Soit; elle n'en perd pas pour cela son caractère d'argumentation. Donner par le raisonnement une évidence mathématique, c'est, s'il en fut jamais, un procédé de rationalisme. Ceci importe, parce que nous sommes au principe de la science. (Rémusat, 1853, p.825)

Dès lors, Ventura apparaît comme un philosophe qui s'ignore, ce que Rémusat ne se prive pas de lui rappeler : « nous ne lui reprochons pas de faire ainsi; c'est, selon nous, chose inévitable ; nous lui reprochons de ne pas s'en apercevoir » (Rémusat, 1853, p.825). Contre son gré, Ventura s'affilie performativement à la modernité, au rationalisme, et donc aux philosophes. Rémusat définit alors le rationalisme comme la recherche de la vérité par la seule raison et le rend solidaire de l'autonomie de la philosophie. Le discours de Ventura se récusé ainsi de lui-même dans son énonciation même⁶. En sorte que

⁶ « Le père Ventura cherche donc; il se demande est où est la vérité, sur quels fondements elle repose, quelle est la méthode qui y conduit. Or comment décide-t-il cette question première? Par une argumentation. Que place-t-il au début de la science ? Le rationalisme ». (Rémusat, 1853, p.825)

Rémusat trace la figure d'un Ventura en philosophe inconséquent, sapant à son insu ses propres positions.

En second lieu, Rémusat construit une figure de Ventura comme d'un mauvais historien de la philosophie qui commet des erreurs exégétiques sur Thomas d'Aquin. Ainsi, son entreprise de réhabilitation de la scolastique s'appuie sur une méconnaissance des doctrines de Thomas, notamment sur la partition entre foi et raison. Par la correction interprétative, non seulement l'historien de la philosophie qu'est Rémusat entend résoudre en sa faveur une polémique qui mettait en question sa légitimité philosophique, mais il démontre encore la compétence technique de sa discipline en pointant l'incompétence philosophique de son adversaire.

C'est notamment l'importance de l'œuvre d'Aristote dans le thomisme que signale, à dessein, Rémusat. En méconnaissant l'importance du Stagirite, Ventura témoigne d'un triple manque de compétence⁷. Il s'agit, en premier lieu, d'une omission dans l'interprétation philosophique qui rompt avec la rigueur de l'historien de la philosophie. En second lieu, il s'agit d'une lecture sélective qui ne conserve que les prises de distances vis-à-vis de la philosophie, au détriment des héritages, lesquels sont bien plus importants. En effet,

⁷ « Mais nous ne sommes point ici pour discuter la scolastique. Bonne ou mauvaise, le père Ventura est fort en droit d'adopter une définition de l'âme qui a contenté Saint Thomas, pourvu qu'il veuille bien ne pas omettre désormais de dire que saint Thomas avait emprunté presque toute sa psychologie d'Aristote, et qu'en cette matière comme en toute autre il ne s'écarte des leçons de celui qu'il appelle par excellence le philosophe que lorsqu'il est décidément impossible de les accorder avec les dogmes de la foi. Avant d'accuser les philosophes de crétinisme orgueilleux, il ne serait pourtant pas inutile de se rappeler ces choses-là ». (Rémusat, 1853, p.847).

Thomas se réfère davantage à Aristote qu'aux pères de l'Église⁸. De la sorte, Rémusat démontre par le fait que philosophie et religion ne sont pas dissociées par Thomas, mais au contraire articulées l'une à l'autre. Cela conduit à des erreurs de psychologie ; Rémusat corrige enfin la définition de l'âme que son adversaire propose en soulignant que « pour l'honneur d'Aristote et de saint Thomas, nous devons faire remarquer qu'ils la rendent plus exacte que ne l'a fait le père Ventura » (RÉMUSAT, 1853, p.847). La simple affiliation par Rémusat de Thomas à Aristote devient ainsi polémique, car elle articule philosophie et religion, et vaut comme un argument contre les thèses de Ventura. De la sorte, Rémusat peut donc défendre la légitimité d'une lecture et d'une revalorisation de Thomas, pourvu qu'elle soit philosophique⁹. Il faut cependant bien voir que les louanges qu'il adresse à Thomas sont à lire comme des arguments contre ceux de Ventura :

Il n'est point de scolastique dont la lecture soit plus instructive, et nous aimons à voir l'église s'inspirer de son génie. Il était un grand partisan de la raison, ce dont nous le louons fort; un zélé disciple d'Aristote, ce qui ne nous offense point; un sectateur assez vif de la philosophie des sensations, ce que nous ne lui reprocherons pas trop sévèrement; mais il mérite la grandeur de sa renommée. (Rémusat, 1853, p.844)

⁸ « Il faut qu'il y ait longtemps que le père Ventura ait lu, je ne dis pas Aristote, Dieu l'en préserve ! mais Saint Thomas, car dans les dix-sept questions de la première partie de la *Somme théologique*, qui forment un véritable traité de l'âme, il aurait vu, à chaque page, le philosophe de Stagire plus souvent cité que l'Écriture et les pères ». (Rémusat, 1853, p.846).

⁹ « Donc le père Ventura a entrepris la réhabilitation de saint Thomas. Nous n'avons rien contre. Saint Thomas est un grand esprit ». (Rémusat, 1853, p.844). C'est d'ailleurs Rémusat qui remet en 1858 à Charles Jourdain le prix de l'Académie des sciences morales et politiques, pour son ouvrage sur *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*.

Si l'Église doit s'inspirer de son génie, c'est pour avoir soutenu l'autonomie de la foi et de la raison, la conciliation de la psychologie philosophique avec les dogmes religieux, et pour avoir refusé le sensualisme. Enfin, en troisième lieu, Rémusat rejette la psychologie de Ventura et suggère que celui-ci défend une mauvaise anthropologie. L'examen des conférences de Ventura au travers du prisme des rapports entre foi et raison a ainsi une conséquence épistémologique, savoir qui de la théologie ou de la philosophie peut prétendre à prendre la tête des recherches sur la science de l'homme :

Ce n'est pas moins que la réponse à cette question « Qu'est-ce que l'homme? » car le docte prédicateur la pose, cette question, sans faire réflexion que la poser ainsi, *quaerere*, et entreprendre de la résoudre, comme on va le voir, par le raisonnement, c'est chercher la vérité, et faire, j'en suis bien fâché, de la philosophie inquisitive. (Rémusat, 1853, p.845)

Selon Ventura, l'homme est une forme substantielle, composée d'âme et de corps dans une unité substantielle et non accidentelle, définition qu'il reprend à Thomas d'Aquin¹⁰. Rémusat rétorque que cette définition remonte à Aristote et qu'elle n'est donc pas propre à l'orthodoxie catholique¹¹. En outre, Ventura tronque la définition de

¹⁰ Rémusat raille la possibilité d'une anthropologie aux origines exclusivement religieuses, instaurée au Moyen-âge par les autorités ecclésiastiques et négligeant l'interrogation des antiques sur l'homme : « C'est la définition de Saint Thomas, c'est ce principe profond et important que le concile de Vienne, en 1311, a décrété et prescrit sous peine d'hérésie. Il n'en faut pas vouloir aux anciens philosophes, ajoute avec beaucoup de charité notre vénérable auteur, de n'avoir pas su cette grande vérité: pour connaître ainsi l'homme, il fallait connaître Jésus-Christ ». (Rémusat, 1853, p.845)

¹¹ « Mais ne semblerait-il pas, à entendre le père Ventura, qu'il s'agisse d'un dogme révélé, quand il exalte cette définition, ce principe profond et important, base de toute philosophie, ce principe inconnu des philosophes anciens à qui il faut pardonner, puisqu'ils ignoraient le christianisme ? Or ce principe est tout simplement, qui donc l'ignore? la définition d'Aristote ». (Rémusat, 1853, p.845)

l'âme ; celle-ci est en effet chez Aristote et Thomas, la forme substantielle du corps vivant et non la forme substantielle du corps, comme l'affirme Ventura¹². Rémusat raille la naïveté d'une telle définition partielle¹³. Enfin, Rémusat exprime ses doutes sur la pertinence d'une telle définition de l'homme pour l'anthropologie contemporaine. Faire de l'homme une unité substantielle conduit à écarter ce qui est en question, c'est-à-dire de savoir comment l'homme peut être à la fois un être corporel et spirituel. Il ne faut donc pas partir de l'unité comme d'un fait indépassable, mais s'interroger sur le « comment » de cette union¹⁴. Une telle doctrine semble en outre compromettre l'immortalité de l'âme et rompre avec le dogme religieux, car elle se rend incapable de penser la disjonction du composé et la

¹² « Si l'âme n'était que la forme substantielle du corps, tout corps, même inorganique et inanimé, ayant en scolastique une forme substantielle, sous peine de ne pas exister, tout corps aurait une âme; mais Aristote et Saint Thomas insèrent presque toujours dans la définition ces mots : corps naturel, organique; et comme le corps organique peut être sans vie, ils ajoutent : corps organique ayant la vie en puissance. En effet, l'âme n'est la forme substantielle du corps qu'autant que le corps est vivant ». (Rémusat, 1853, p.847)

¹³ « Voilà qui étonnera tout lecteur ayant la moindre teinture des choses philosophiques. Il se demandera sur quels témoignages ou par quelle inadvertance un savant théologien a pu écrire des choses aussi surprenantes, et qu'un étudiant n'aurait pas écrites. C'est qu'un étudiant n'aurait pas eu un système à justifier et le besoin de chercher contre la philosophie des griefs à tout prix, même au prix de la vérité des faits ». (Rémusat, 1853, p.845)

¹⁴ « Comment l'unité de substance du corps et de l'âme en expliquerait-elle clairement les rapports? Ce n'est pas de savoir s'ils sont unis qu'il est question, c'est de savoir ou plutôt de conjecturer comment deux substances ou, si l'on veut, deux natures aussi différentes peuvent être en communication et dans un certain rapport d'action et de passion. Ce n'est pas le fait, c'est le comment du fait qui étonne, qui trouble, et plus vous aurez rapproché, confondu les deux substances, plus vous aurez épaissi le voile derrière lequel se dérobe ce mystère de notre nature ». (Rémusat, 1853, p.848)

survie de l'âme. Rémusat n'a pas de peine à rappeler que sur ce point, Aristote peut être très difficilement réactualisé dans une optique théologique¹⁵. Rémusat refuse ainsi de parler d'une unité substantielle de l'homme, pour considérer l'homme comme une union de deux substances, dans le sillage de Descartes. La figure de Descartes intervient ainsi comme un contrepoint explicite à la figure de Thomas et prend la tête de la science de l'homme à venir. Rémusat souligne que Descartes ne définit pas la nature humaine ; cette absence de définition de l'homme, loin d'être une lacune, est justement ce qui lui permet d'éviter de tomber dans les définitions excessives de Ventura comme du spiritualisme théologique de Louis de Bonald. À l'inverse de ce dernier, Descartes refuse de réduire l'homme à une intelligence servie par des organes. La référence polémique à Bonald importe ici, car sa conception de l'homme est justement mise en avant par Lordat pour défendre le vitalisme de Montpellier contre Ventura. Le débat dépasse la définition de la philosophie et de la foi pour engager celle de la nature de l'homme. Rémusat confère cependant, avec Ventura une place importante à l'union de l'âme et du corps, Descartes refusant lui-même de faire de l'homme un pilote en son navire. Mais il s'agit toutefois d'une union de deux substances hétérogènes, dont les modalités de la relation posent problème, et que l'on ne saurait, avec les thomistes, ramener à une unité

¹⁵ « Mais voici qui est plus grave. Si l'âme est confondue avec le corps au point qu'il y ait, non pas union de deux-substances, mais unité de substance dans l'homme, comment l'âme peut-elle être séparée du corps sans cesser d'exister? Cette unité de substance est une pensée d'Aristote très-mal venue dans une philosophie chrétienne. Aristote, lui, n'admettait pas l'immortalité de l'âme, du moins de l'âme tout entière. La substance ne résultait pour lui que de la réunion de la forme et de la matière. Cette forme qu'on appelle âme, perdant sa substance en perdant son corps, comment pourra-t-elle subsister sans lui? ». (Rémusat, 1853, p.849)

substantielle¹⁶. De la sorte, Descartes traite l'homme comme un problème, au croisement de ces deux substances que sont l'âme et le corps, ce qui en interdit toute définition définitive, mais permet d'ouvrir un programme d'étude scientifique de leurs rapports. En définitive, en soulignant l'actualité de Descartes dans la science de l'homme, Rémusat réaffirme la rupture entre le cartésianisme et la conception d'un savoir fondé sur l'autorité issu de la scolastique :

Enfin Descartes vint, et c'est bien lui, en effet, qui ferma les portes du temple. Ce temple de la Jérusalem scolastique, le père Ventura voudrait le rouvrir aujourd'hui, en réparer les ruines. Ce n'est pas nous qui nous rirons de cette entreprise, ni qui chercherons à disperser les travailleurs. Nous les avons visités quelquefois ces ruines fameuses avec une curiosité pleine de respect, et nous ne serions pas scandalisés de les voir se relever de terre; mais franchement la chute a été bien lourde, le discrédit est bien grand, Descartes a terriblement réussi. Le père Ventura aurait bien fait de rechercher pourquoi, et d'examiner si la scolastique est de ces puissances dont la restauration soit possible. (Rémusat, 1853, p.842)

En conséquence, l'œuvre de Ventura, « au point de vue de la science et de la religion (...) n'a pas les caractères éclatants de la vérité, et pourrait avoir quelques-unes des conséquences de la mauvaise

¹⁶ « Descartes parle autrement. Il définit l'âme une chose qui pense, c'est vrai; mais je doute que nulle part il définisse l'homme. Il a donné maintes fois de la nature humaine une théorie développée. Et il dit positivement, dans une réponse à Arnauld, qu'il a bien pris garde que personne ne pût penser que l'homme n'est rien qu'un esprit usant et se servant du corps. Il combat, comme le père Ventura, la doctrine qui assimile l'âme dans le corps à un pilote en son navire, et tous deux se gardent bien de nous dire qu'en cela ils ne font que répéter Aristote. Enfin il convient, avec le père Ventura, qu'il y a union réelle entre l'âme et le corps; que l'un et l'autre sont substantiellement unis; mais j'avoue qu'il entend par là qu'il y a union de substance à substance et non unité de substance. Il sait trop bien que ce sont deux choses distinctes, deux natures séparables, et qu'il importe à l'homme, avant toute chose, que l'âme soit en elle-même une substance ». (Rémusat, 1853, p.846)

philosophie » (Rémusat, 1853, p.850). La philosophie doit ainsi poursuivre l'entreprise du spiritualisme, réaffirmer la terrible réussite de Descartes, et laisser l'autorité scolastique dans les ruines de l'histoire. Si la réponse des philosophes spiritualistes à Ventura s'oriente vers une redécouverte de l'anthropologie cartésienne, c'est néanmoins dans une autre direction anthropologique que se dirigent d'autres adversaires de Ventura, les médecins de Montpellier.

2. L'autorité médicale : Jacques Lordat

En 1850, Lordat apprend par certains de ses amis que les « catholiques rigides de Montpellier » suspectent son vitalisme d'hérésie, quand bien même celui-ci défend une « anthropologie lucide et harmonique », qu'il envisage comme « étroitement liée avec la médecine pratique et si conforme à la morale tant sociale que religieuse » (Lordat, 1854, p.XCVII). Lordat découvre qu'à l'origine de ces reproches se trouvent les prêches du père Ventura, alors exilé à Montpellier. Lordat le rencontre vers la fin de l'année 1850 et discute avec lui de leurs différends quant à la constitution de l'homme. Avec Hippocrate et Barthez, Lordat défend la dualité du dynamisme humain, tandis que Ventura déclare, aux dires de Lordat, « que la seule théorie de l'homme que l'on pût catholiquement admettre, était l'animisme de Stahl » (Lordat, 1854, p.XCVII).

En 1851-1852, alors que Ventura quitte Montpellier pour Paris, Lordat s'efforce d'apaiser les débats dans sa première leçon de son livre *Accord de la doctrine Anthropologique de Montpellier avec ce que demandent les lois, la morale publique et les enseignements religieux prescrits par l'État*. Contre une anthropologie qu'il qualifie de stahlienne, Lordat mobilise la figure de Bossuet, à la fois garant d'une science de

l'homme duo-dynamiste et peu suspect d'hérésie aux théologiens¹⁷. L'usage de cette figure n'est sans doute pas dénuée d'une pointe d'ironie, car Ventura est alors surnommé le Bossuet italien. Opposé à ce dernier, Lordat élabore une figure de Bossuet en « théologien positif » (Lordat, 1852, p.23), dont interrogation sur la liberté le pousse à constater que « le corps éprouve des mouvements que l'âme pensante n'a pu ni opérer ni empêcher » (Lordat, 1852, p.24) et en conclut que « l'évêque de Meaux ne craint donc pas la dualité de notre dynamisme » (Lordat, 1852, p.25).

Une fois à Paris, Ventura s'attaque désormais à Louis de Bonald, que Lordat a défendu ouvertement dès son *Idée Pittoresque de la Physiologie Humaine Médicale enseignée à Montpellier* de 1848-1849. L'attaque contre Bonald est comprise par Lordat comme une pique déguisée contre ses propres théories, faite cette fois depuis Paris, face à un public « matérialiste », celui de l'école médicale de Paris, qu'il qualifie même de « stahliens spinosistes »¹⁸. Lordat souligne les enjeux anthropologiques de ce débat : tandis que Bonald défend que l'homme est une intelligence servie par des organes, Ventura propose de définir l'homme comme un animal raisonnable, corps animé constituant une unité inséparable. La polémique autour de Bonald se poursuit lorsqu'en

¹⁷ v« Pour prouver la liberté de ces opinions, j'ai cité des Auteurs illustres qui enseignent la Dualité, et Bossuet qui fait plus que de la tolérer ». (Lordat, 1854, p.VIC)

¹⁸ « Est-ce que l'attaque de la définition bonaldienne est autre chose qu'une provocation contre nous ? Par un hasard singulier, cette attaque n'a pas été faite en chaire à Montpellier; le lieu n'en était pas indigne : le preux y aurait au moins trouvé des ennemis. Il a développé sa valeur dans le côté faible des remparts de la doctrine hippocratique, où il trouvera non pas ses amis, mais des matérialistes et des stahliens spinosistes, nos ennemis, qui se coaliseront avec lui contre notre doctrine. — Je crains que dans Paris il n'y ait pas un champion pour la définition ». J. Lordat, *Réponses à des objections...* (Lordat, 1854, p.CX).

1852, le vicomte de Bonald, père de Louis de Bonald, répond à Ventura dans une *Lettre apologétique* publiée dans *l'Univers*. Ventura publie en retour *De la vraie et de la Fausse Philosophie, en réponse à une Lettre de M. le Vicomte Victor de Bonald*. (Lavabre-Bertrand, 2015, p.125-137). En 1854, Lordat publie alors un ouvrage au titre programmatique ; *Réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain, lequel est une des bases de l'anthropologie médicale enseignée dans la Faculté de médecine de Montpellier : précédées d'une introduction dont l'objet est, d'abord, de montrer la nécessité où est cette Faculté de défendre son enseignement, ensuite de présenter pour exemple une apologie de la définition bonaldienne de l'homme, condamnée par le célèbre père Ventura*. Il s'agit bien de défendre la médecine enseignée à Montpellier, attaquée par le théologien italien, et pour ce faire de promulguer une anthropologie.

Le fond du différend entre Lordat et Ventura est ainsi d'établir qui est le plus légitime pour fonder une science de l'homme. En accusant Ventura et Stahl de défendre un « Monothélisme Anthropologique » (Lordat, 1854, p. XVCIII), Lordat souligne l'enjeu anthropologique du débat. Il oppose le monothélisme anthropologique à son propre duodynamisme anthropologique, dans lequel le principe vital et le principe pensant sont distincts. Il faut cependant souligner que Ventura ne s'affilie ni ne mobilise jamais la figure de Stahl, à laquelle il privilégie celle de Thomas d'Aquin. Lordat fait usage de la figure du médecin allemand du XVIII^e siècle comme d'un repoussoir, celui du mauvais philosophe et du mauvais médecin, figure amplement développée au début du XIX^e siècle. Lordat reconnaît cependant deux mérites à Stahl. Le premier est d'avoir réfuté le mécanisme cartésien ainsi que le réductionnisme physico-chimique. Le second est d'avoir montré que l'exercice des fonctions vitales implique une finalité, redécouvrant ainsi les conceptions hippocratiques. Néanmoins, « la révoltante erreur du

stahlianisme » (Lordat, 1854, p.CI) a été de « ne jamais séparer la finalité d'avec l'intelligence » (Lordat, 1854, p.CII). Ce faisant, celui-ci rompt résolument avec la médecine hippocratique, en niant qu'il y ait une activité finalisée du corps indépendant de la pensée. À l'inverse, l'école de Montpellier distingue deux ordres différents d'exercice de la finalité ; l'ordre vital et l'ordre intellectuel, tous deux distincts de l'ordre inanimé. En conséquence, la médecine vitaliste s'appuie sur une métaphysique et sur une théorie de l'homme qui fonde sa pratique¹⁹. Par opposition, nier la distinction de l'ordre vital et de l'inanimé, en réduisant les maladies à des modifications physico-chimiques ou à des lésions anatomiques, revient à privilégier l'anatomopathologie, comme le font les médecins organiciens de l'école de Paris. Ce réductionnisme se retrouve chez les animistes, quoique renversé : en niant la distinction de l'ordre vital et de l'ordre intellectuel, les animistes donnent au théologien le même rôle qu'au médecin, celui de guérir l'âme, laquelle agit dans toutes les fonctions de l'organisme. Ainsi, le médecin de Montpellier a besoin d'une métaphysique pour définir son propre objet, pour fonder sa pratique, mais aussi pour défendre théoriquement l'autorité de son propre discours sur l'homme.

Si cette anthropologie fonde une pratique, elle se justifie également par l'exercice clinique. Lordat se réclame ainsi d'Hippocrate pour soutenir que « les connaissances les plus positives sur la nature de l'Homme découlent seulement de la Médecine » (Lordat, 1854, p.XCVIII). C'est du point de vue médical, à la médecine de mener la science de l'homme. Mais cette thèse reçoit une fin de non-recevoir de la

¹⁹ « Je n'ai pas besoin de répéter que l'étude de l'ordre vital, considéré dans la science de l'homme, n'a pas moins d'importance que l'étude de l'anatomie et de la psychologie, et qu'un médecin ne doit croire mériter son titre que quand il s'est pénétré de toutes les connaissances alors actuelles relatives à la doctrine du principe vital humain ». (Lordat, 1854, p.CLIII)

part des théologiens. C'est alors sur leur terrain que Lordat se voit contraint de déplacer ses arguments²⁰. Dès lors, à la mésentente sur la valeur des preuves médicales, s'ajoute désormais une incompréhension sur le statut de la métaphysique. Tandis que la métaphysique est pour Ventura une partie de la scolastique, Lordat en assume une définition baconienne et se veut « naturelle, expérimentale, empirique » (Lordat, 1854, p.CI)²¹.

Si Lordat intervient dans le débat engagé par le père Ventura c'est ainsi pour une double raison. La première est que Ventura propose une anthropologie concurrente, celle de l'animisme. Cependant, la seconde, bien plus décisive, est que Ventura établit son anthropologie depuis une position d'autorité qui entend saper celle du médecin, en questionnant la légitimité de sa propre pratique, à savoir de guérir les maladies du principe vital. De la sorte, Lordat dénonce la subordination de la philosophie à la théologie. En effet, la médecine fait partie de la philosophie naturelle et, à ce titre, ne peut pas être dépendante de l'autorité religieuse. Le combat de Lordat rejoint alors celui des philosophes :

²⁰ « Les faits et la philosophie expérimentale ne pouvaient donc pas, au sens de mon adversaire, être considérés comme des sources de preuves suffisantes: il fallut se rabattre sur l'autorité religieuse ». (Lordat, 1854, p.XCVIII)

²¹ « En passant, nous pouvons bien remarquer le service que BACON nous a rendu par l'acception néologique qu'il a donnée au mot métaphysique. Pour lui, ce mot porte notre attention sur la connaissance abstraite de la finalité, en la séparant de celle de l'intelligence et de celle du sentiment de conscience. De cette manière, on conçoit que la finalité peut appartenir à des causes profondément différentes par leurs natures respectives; de plus, si la finalité peut exister sans intelligence, elle peut exister aussi indépendamment de certaines lois physiques: par exemple, elle est en contraste avec la nécessité et l'infailibilité de la physique. Cette distinction, nullement hypothétique, mais intuitivement évidente, n'a pu être connue que par la médecine humaine: c'est au moins là seulement qu'on a pu la démontrer ». (Lordat, 1854, p.CI)

On doit voir que la constitution de l'homme, qui est la seule base de la médecine, ne peut être connue que par la philosophie naturelle. Il en faut conclure que rejeter la philosophie comme contraire au catholicisme serait un attentat contre l'humanité, qui ne peut se passer de l'art salutaire. (Lordat, 1854, p.CLXXXV)

Lordat reconnaît à Ventura le droit d'être animiste ; mais le problème est que celui-ci soutient son animisme depuis une position d'autorité incontestable en matière théologique. Il étend alors l'autorité de théologien proclamée depuis sa « chaire de vérité », sur des domaines qui devraient logiquement lui échapper : « ma pénible surprise ne se rapporte pas à l'opposition d'un sentiment doctrinal contraire à notre enseignement; elle se rapporte au lieu où elle est proclamée avec autorité, dans une circonstance où tout appel est interdit. » (Lordat, 1854, p.CLXXXV).

C'est ainsi moins le contenu animiste du discours qui est en question que l'autorité du discours sur l'homme. Ventura, en proclamant qu'il a autorité sur des questions qui excèdent son domaine, s'accapare la légitimité professionnelle des médecins. En sorte qu'il s'agit là, pour Lordat, d'une extension illégitime et arbitraire de l'autorité théologique²². Les preuves médicales s'avèrent insuffisantes à renverser cette autorité, une fois celle-ci reconnue comme telle, comme Lordat en fait l'épreuve. La stratégie de Lordat est alors d'en montrer le caractère arbitraire, et, pour ce faire, d'isoler la position de Ventura en se garantissant l'assentiment de la communauté des théologiens. Pour ce faire, Lordat mobilise la biographie de Thomas d'Aquin par Antoine Touron et s'affilie à une conférence du père Lacordaire. Lordat délègue ainsi sa parole à une communauté d'autorité : « ce que je dis ne part pas de moi: c'est la

²² « Profiter du respect religieux dû à la prédication, pour faire valoir une opinion personnelle, et pour flétrir sans preuve l'opinion contraire, n'est-ce pas s'écarter des règles de la délicatesse ? ». (Lordat, 1854, p.CLXXXV).

répétition du sentiment de Théologiens aussi éclairés qu'éloquents » (Lordat, 1854, p.CXL). Il s'agit d'un double isolement de Ventura ; d'abord vis-à-vis de ses théologiens contemporains, mais surtout, il s'agit de le priver de tout appui sur la figure de Thomas d'Aquin et d'Augustin²³. En définitive, Lordat propose de réconcilier le théologien et le médecin, réconciliation qui passe par leur admission commune du vitalisme et leur rejet de l'animisme :

Le théologien et le médecin, qui tendent définitivement à servir l'humanité, sont intéressés à ne pas s'isoler. Ils sont obligés de bien connaître l'homme; mais comme ils conviennent que ce sujet est à certains égards unitaire, et à d'autres égards composé et partageable dans l'exploitation, il faut bien qu'ils s'entendent sur la détermination des points où ils doivent concourir, et de ceux où il leur est permis d'opérer séparément. (Lordat, 1854, p.CXLIII)

Le médecin comme le théologien s'intéressent au bonheur de l'homme. Cependant leurs tâches ne se recoupent pas. Le médecin s'occupe du « soin collectif de la santé et des sensations » quand le théologien s'occupe de « la raison et de l'usage des sentiments » (Lordat, 1854, p.CXLIII). Ce partage des domaines d'actions repose sur une conception duelle de l'homme entre le domaine de la vie organique et celui de l'âme pensante. Cependant, comme la conception de l'homme animiste réduit notre humanité à l'âme seule, le champ jusque là dévolu au médecin passe dans le domaine de compétence du théologien, « puisque, suivant l'hypothèse, il n'y a pas d'autre puissance active dans l'agrégat humain vivant que l'âme pensante, il est chargé de pourvoir à l'initiative de chaque phénomène de la durée de l'individu » (Lordat,

²³ « Loin de supposer une répulsion entre la Raison et la Foi Religieuse, Saint Augustin et Saint Thomas sont enseigné que l'étude exacte de la nature est du plus grand intérêt pour la rectitude de l'enseignement de la science divine ». (Lordat, 1854, p.CXL).

1854, p.CXLIV). Lordat ne masque pas ses inquiétudes face à cet accaparement des compétences médicales par le théologien :

Mais [le théologien] trouvera-t-il dans cette science pratique de quoi satisfaire aux besoins du client atteint d'une épilepsie, d'une fièvre typhoïde, d'une fluxion de poitrine, d'un choléra, de l'affection tant célébrée par Fracastor, d'un tétanos? (Lordat, 1854, p.CXLIV)

Les prétentions impérialistes de Ventura viennent ainsi buter sur l'écueil de la maladie et de la pratique clinique, reconnue par le reste de la communauté théologique : « les papes, les cardinaux, les évêques veulent leur médecin » (Lordat, 1854, p.CXLV)²⁴. Ainsi, la défense de l'autonomie de la médecine s'accompagne de la promotion d'une définition de l'homme qui atteste d'une compétence proprement médicale. Lordat distingue ainsi soigneusement la connaissance médicale de celle des sciences physiques. Sur ce point, il en appelle à la philosophie, qui a su reconnaître « l'obligation d'aller à la recherche de cette puissance biologique humaine, espèce importante de l'ordre vital si bien reconnu par l'Antiquité » (Lordat, 1854, p.CXLVII). Le vitalisme, en refusant de ramener le principe vital à l'organisation corporelle se donne comme adversaires la médecine de Cabanis, mais aussi de l'organicisme médical issu de Broussais. En cela, Lordat partage des adversaires communs avec le spiritualisme. Quoiqu'ils ne s'accordent pas sur la définition de l'homme, ils se rejoignent pourtant sur des positions disciplinaires et méthodologiques. Les philosophes comme les médecins de Montpellier défendent ainsi une approche non-réductionniste des phénomènes vitaux et mentaux. Par ailleurs, Lordat réhabilite à sa

²⁴ « Il faut donc convenir que la théologie est impuissante par rapport à l'intérêt de la santé présente qu'il importe de conserver, et d'une santé perdue qu'il s'agit de recouvrer. On ne peut donc pas se dispenser de s'adresser à celui auquel la partie corporelle de l'homme est échue, et dont l'intention essentielle est de le servir dans ses états morbides ». (Lordat, 1854, p.CXLV)

manière l'ontologie et la métaphysique. Il acte ainsi explicitement d'une alliance avec la philosophie spiritualiste :

En supposant que ces deux amateurs de l'humanité ne possèdent pas une profonde connaissance de la médecine, ils doivent arriver à la découverte des deux puissances du dynamisme humain par les seules règles de l'induction appliquée à l'histoire commune de la vie de l'homme. Nous en trouvons la preuve dans le mémoire que le jeune JOUFFROY a écrit peu de temps avant sa mort, et qui a pour titre: distinction de la physiologie et de la psychologie, où la réalité d'une force vitale humaine, différente de l'âme pensante, est établie d'une manière très-solide au moyen de la seule philosophie expérimentale. J'ignore si l'auteur a connu la doctrine de la constitution de l'homme telle qu'elle est enseignée depuis longtemps à Montpellier; mais ce qu'il y a de vrai, c'est que sa dialectique a prouvé qu'à l'aide de la conscience, de l'observation de sa propre vie et du bon sens, on parvient à la connaissance certaine des deux puissances, de natures radicalement différentes. (Lordat, 1854, p.CL)

Dans le débat avec Ventura, le spiritualisme philosophique et le vitalisme médical s'accordent dans la défense de l'autonomie de la philosophie contre l'autorité religieuse. Il est significatif que ce soit le texte de Jouffroy qui soit alors mentionné. D'une part parce que Jouffroy s'oppose justement à l'annexion de la philosophie souhaitée par Broussais au bénéfice de la médecine. Or, la médecine anti-métaphysique, organicienne et politiquement libérale de Broussais, est aux antipodes de celle de Montpellier, ouverte à la métaphysique, soutenue par le principe vital, et, dans une certaine mesure, politiquement réactionnaire (Braunstein, 1986). D'autre part, Jouffroy représente à lui seul toute l'opposition que les spiritualistes ont reçu de la part des théologiens, figure d'une autonomie disciplinaire durement conquise et à nouveau menacée dans les années 1850 (Pommier, 1928). Contre toute attente, la philosophie spiritualiste entretient ainsi une proximité forte avec le vitalisme de Montpellier, qui relève d'intérêts

convergeants en terme d'autorité scientifique plus que de thèses partagées ou de liens institutionnels et personnels²⁵.

Conclusion

On peut ainsi tirer deux conclusions de ces analyses. En premier lieu, le spiritualisme philosophique et le vitalisme médical se rejoignent sur une même conception du partage disciplinaire dont ils défendent l'autorité et la prétention à produire des savoirs. Ils s'accordent en outre sur la défense du duo-dynamisme humain. Reste à en établir précisément le sens. Lordat se réclame d'une définition de l'homme de Bonald comme intelligence servie par des organes, que les spiritualistes, à l'instar de Rémusat, refusent (Macherey, 2013, p.122-123). Derrière la reconnaissance de la dualité humaine reposent en réalité des conceptions de l'homme très différentes. L'accord se fait donc moins sur une thèse anthropologique que sur une certaine conception du rapport au savoir et de sa répartition disciplinaire. En désaccord sur ce qu'est l'homme, spiritualistes et vitalistes s'accordent sur leur autonomie disciplinaire, et

²⁵ À cet égard, lorsque Bouillier se proclame en faveur de l'animisme, il force les spiritualistes à expliciter leur position sur les rapports de l'âme et du corps en termes de positionnements médicaux. Dans son mémoire de 1858, il cherche à rallier à sa cause Victor Cousin, Adolphe Franck, Émile Saisset et Félix Ravaisson. Or, ces derniers ne se sont justement jamais explicitement positionnés en faveur de l'une ou l'autre de ces thèses, en dépit d'un accord stratégique, mais non pas d'abord doctrinal, avec l'école de Montpellier. L'enjeu des débats internes au champ philosophique des années 1860 est ainsi de situer chacun par rapport à cette nouvelle polarité entre monodynamisme et duodynamisme, reformulé ensuite sous les termes d'animisme et vitalisme, clivage qui se formalise dans le débat lancé par Ventura, et qui polarise la deuxième moitié du XIXe siècle.

au nom de cet accord, leur différend anthropologique reste à l'arrière-plan. La dualité humaine permet en effet aux médecins et aux philosophes de bénéficier chacun d'un champ de compétence reconnu. En conséquence, ce débat avec Ventura permet d'établir un accord, discret autant que solide, entre le spiritualisme cousinien et le vitalisme de Montpellier. Cette proximité inaperçue permet en retour d'établir de nouvelles proximités entre certains théologiens et le vitalisme médical. En conflit avec le père Ventura, des théologiens comme l'abbé Flottes et l'abbé Bautain rejoignent l'école de Montpellier. Face à un adversaire commun, on peut alors interroger de nouvelles convergences entre l'école théologique et l'école spiritualiste (Lavabre-Bertrand, 2015, P.133 ; Barancy, 2019, p.81- 92). Mais, dès lors, c'est l'unité de l'école théologique qui devient problématique : le rapport à l'autorité de l'Église sur les questions scientifiques serait un de ces points de rupture, tout comme l'admission de la physiologie et de la médecine au cœur de la réflexion théologique (Leonardi, 2026).

En second lieu, enfin, ce débat permet de mieux comprendre l'ampleur et la virulence que prennent, quelques années plus tard, en 1858, les réactions à la publication par le philosophe spiritualiste Francisque Bouillier de son mémoire « De l'unité de l'âme pensante et du principe vital ». Celui-ci propose une philosophie biologique favorable à l'animisme, réhabilitant dans une certaine mesure Stahl, et surtout Leibniz. Ce texte est reçu à Montpellier comme un véritable coup de poignard dans le dos de la part des philosophes à l'endroit des médecins. Les alliés spiritualistes trahissent les médecins montpelliérains en faveur de l'animisme des théologiens, contre lequel ils avaient pourtant fait front quelques années auparavant. Le texte le plus éloquent à cet égard est l'article de François Anselme Jaumes, paru dans *Montpellier médical*, le 1er novembre 1858, intitulé « Objections nouvelles faites au double dynamisme de Montpellier » :

Jusqu'à ce jour, l'École de Montpellier a lutté contre le matérialisme, son seul véritable ennemi. Tranquille maintenant de ce côté, elle est attaquée par M. Bouillier au nom de la philosophie spiritualiste ; il faut donc changer notre système de défense pour répondre au nouvel adversaire sorti des rangs de nos alliés naturels. (Jaumes, 1858, p.505)

Jaumes a alors beau jeu de rabattre l'animisme de Bouillier sur celui de Ventura. Il va même plus loin en rappelant à Bouillier les arguments que Rémusat a opposé au prêtre romain (Jaumes, 1858, p.540-541). C'est dès lors le spiritualisme philosophique qui se clive entre les partisans du vitalisme et ceux de l'animisme. Cette nouvelle crise, déclenchée par les philosophes animistes dans les années 1860, réinvente la pratique philosophique dans son rapport avec les sciences et la médecine, et donne naissance à un spiritualisme qui se réclame alors véritablement positif.

BIBLIOGRAPHIE :

ANDRAULT, Raphaële. « Définir le vitalisme. Les lectures de Claude Bernard », *Claude Bernard et la méthode de la physiologie*, éd. F. Duchesneau, J.-J. Kupiec, M. Morange, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2013, p. 133-155.

ANTOINE-MAHUT, Delphine. « Cartésianisme dominant et cartésianismes subversifs. Le cas de l'infirmier de Bicêtre Jean-André Rochoux », *La mer retentissante. Lectures de Descartes et Leibniz au XIXe siècle*, Dir. Lucie Rey, Paris, Corpus, 68, 2016, p. 25-56. (b)

ANTOINE-MAHUT, Delphine. "Experimental Method in the Spiritualist soul. The Case of Victor Cousin". *Perspectives on Science*, 2019, 27, 5.

ANTOINE-MAHUT, Delphine. « Is the history of philosophy a family affair? The examples of Malebranche and Locke in the Cousinian School », *Philosophy and its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, M. Laerke, J. E. H. Smith et E. Schliesser éd., Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 159-177. (a)

ANTOINE-MAHUT, Delphine. "The empowered King of French Philosophy: Théodore Jouffroy (1792-1842)", *British Journal for the History of Philosophy*, 28, (5), 2020.

ANTOINE-MAHUT, Delphine. « Why do we need a concept of historiographical figures to do history of philosophy? », *Academia letters*, 2021.

AZOUVI, François. *Maine de Biran: la science de l'homme*, Vrin, Paris, 1995.

BARANCY, Félix. « Politiques de l'éclectisme en situation de crise ». Delphine Antoine-Mahut; Daniel Whistler. Une arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin, Éditions des archives contemporaines, 2019, Actualité des classiques, p.81- 92.

BIANCO, Giuseppe. « Life : Modern french philosophy and the life sciences », chapitre 17, *The Oxford handbook of modern french philosophy*, édité par Mark Sinclair et Daniel Whistler, 2024.

BRAUNSTEIN, Jean-François. *Broussais et le matérialisme, médecine et philosophie au XIXe siècle*. Méridiens Klincksieck, Paris, 1986.

BROUSSAIS, François. *De l'irritation et de la folie, ouvrage dans lequel les rapports du physique et du moral sont établis sur les bases de la médecine physiologique*, Delaunay, Paris, 1828.

JAUMES, François-Anselme. « Objections nouvelles faites au double dynamisme de Montpellier », *Montpellier médical*, Bohem, Montpellier, 1 novembre 1858.

LAVABRE-BERTRAND, Thierry. « La philosophie de Louis de Bonald et la faculté de médecine de Montpellier », 23 mars 2015, *Académie des sciences et Lettres de Montpellier*.

LEONARDI, Andréa. « Portrait du matérialiste en animaliste. Louis de Bonald et l'écriture contre-révolutionnaire de l'histoire de la philosophie du XVIIIe siècle », *Philosophia scientiae*, "La philosophie française du XIXe siècle et le matérialisme", dossier coordonné par A. taverniti et R. Hacques, à paraître en 2026.

LORDAT, Jacques. *Accord de la Doctrine Anthropologique de Montpellier avec ce que demandent les Lois, la Morale publique et les Enseignements religieux prescrits par l'État*, J. Martel, Montpellier, 1852.

LORDAT, Jacques. *Réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain lequel est une des bases de l'anthropologie médicale*, Sevalle libraire, Montpellier, J.-B. Baillièrre, Paris, 1854.

MACHEREY, Pierre. *Études de philosophie "française": de Sieyès à Barni*, Publications de la Sorbonne, 2013.

NOUAILLES, Bertrand. *Les vitalismes, histoire d'une équivoque*, Hermann, 2024.

NOUVEL, Pascal. *Repenser le vitalisme*, P. Nouvel, PUF, 2011.

PINEL, Scipion. *Physiologie de l'homme aliéné : appliquée à l'analyse de l'homme social*, Rouvier et Le Bouvier, Paris, 1833.

POMMIER, Jean. « Le scandale Jouffroy », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 8e année, n°3, mai-juin 1928, p.249-263.

RÉMUSAT, Charles de. « Le père Ventura et la philosophie », *Revue des deux mondes*, t.1., 23e année, Paris, 1 janvier 1853.

RENEVILLE, Marc. « De la régénération à la dégénérescence : la science de l'homme face à 1848 », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, « 1848 Nouveaux regards », n°15, 1997.

SAAD, Mariana. *Cabanis, comprendre l'homme pour changer le monde*, Classique Garnier, Paris, 2016.

VINCENTI, Denise. *La spontaneità malata, fisiologia, patologia e alienazione mentale nel pensiero di Félix ravaissou*, Mefisto, edizioni ETS, 2019.

WOLFE, Charles. *La philosophie de la biologie avant la biologie : une histoire du vitalisme*, Paris, Classiques Garnier, 2019.