

La « subtilité » vers 1550 : L'écriture de l'expérience au carrefour des genres chez Cardan et Tahureau

Grégoire Holtz

University of Toronto (Victoria College)

Lorsque Rabelais se moque de Duns Scot, l'éminent « docteur subtil » de la scolastique médiévale qui, par la voix de Panurge, devient le « docteur subtil en lard » (1994, p. 423), il ne fait que cristalliser une moquerie généralisée contre les autorités (ou plutôt les héritiers de ces autorités) dont les discours sont décrits comme autant d'arguties, de raisonnements inutiles et abscons. Il s'inscrit dans la continuité de la satire érasmiennne de *l'Éloge de la folie*, dont les flèches visaient déjà les autorités scolastiques et leurs prétentions à la subtilité :

Des subtilités plus subtiles que les plus subtiles encombrant encore les voies où vous conduisent les innombrables scolastiques. Le tracé d'un labyrinthe est moins compliqué que les tortueux détours des réalistes, nominalistes, thomistes, albertistes, occamistes, scotistes, et tant d'écoles dont je ne nomme que les principales.¹

Il est hors de mon propos, et de ma compétence, de revenir sur la lutte, souvent caricaturée, entre « scolastiques » et « humanistes » dans la première moitié du XVI^e siècle et sur l'héritage de Duns Scot, le « docteur subtil » dont l'influence, tout au long du XVI^e siècle et jusqu'à Descartes, reste bien plus importante qu'on ne l'a écrit². Loin de se borner aux cibles scolastiques, la satire (du moins celle d'un Rabelais) vise de nouveaux prétendants à la « subtilité », comme Her Trippa dans le *Tiers Livre*, et toute une série de savants qui, aux marges de la philosophie et de la divination, se présentent comme les dépositaires d'une sagesse occulte. Chez les astrologues, de Simon de Phares³ à Nostradamus, la subtilité désigne pourtant une qualité éminente, la capacité à discerner et à interpréter les mouvements des astres et à en tirer les conclusions nécessaires.

¹ Nous avons modifié la traduction de Pierre de Nolhac (1936) pour rendre compte du polyptote d'Érasme sur « subtil » (« lam has subtilissimas subtilitates subtiliores etiam reddunt tot scholasticorum viae, ut citius e labyrinthis temet explices, quam ex involucris Realium, Nominalium, Thomistarum, Albertistarum, Occanistarum, Scotistarum, et nondum omneis dixi, sed praecipuas dumtaxat. »). Tout au long de sa declamatio, Érasme s'en donne à cœur joie : il ridiculise à sept reprises le surnom de Duns Scot.

² Sur cette question, voir Demonet (2008 et 1992). Voir aussi, pour l'époque postérieure, Schmutz (2002).

³ Parmi tant d'autres, « Maistre Bertholt » est décrit comme un « homme très subtil en toutes les parties de astrologie » (p. 596), de même pour « maistre Corrad Heingater », « expert docteur en medicine, subtil et proffond astrologien » (p. 586).

Le concept de « subtilité » constitue ainsi un concept fuyant, mais aussi un argument clef utilisé, renvoyé, débattu et qui témoigne de la crise herméneutique qu'on s'accorde à reconnaître dans la première moitié du XVI^e siècle (voir Jeanneret, 1994). En effet, la crise de la lecture des signes, la concurrence des lectures possibles de la Bible, la décadence du cursus des arts libéraux et l'émergence d'un nouvel empirisme médical (dont certains ouvrages anatomiques et botaniques donnent la mesure), sont autant de symptômes d'un bouleversement épistémologique, à cette époque caractérisée non seulement par la compétition entre des savoirs en mutation, mais aussi par de nouvelles modalités de formulation, ou d'énonciation, des discours savants. Parmi ces différentes modalités, la question des genres est particulièrement centrale : parce qu'ils sont souvent impliqués dans des processus d'hybridation, les genres constituent de véritables révélateurs, au sens chimique du terme, pour analyser cette mutation dans la production des discours savants et dans les positionnements polémiques qui les accompagnent. En 1550, au moment où Rabelais a (presque) achevé son œuvre, la « subtilité » se situe ainsi au cœur de ce trouble, qui est de nature tant épistémologique et morale que générique : la « subtilité » semble revendiquée par certains pour affirmer un nouveau discours d'expertise, inscrit dans le genre traditionnel du traité, mais elle est aussi mobilisée par d'autres pour dénigrer, à travers des genres d'inspiration satirique, la prolifération de discours qui prétendent à une finesse ou à une sagesse supérieures.

Mais que signifie alors la subtilité ? Quelles nouvelles significations viennent enrichir les usages qu'on peut faire de la subtilité, usages qui ne se limitent plus aux adresses (et aux ruses) de la raison, mais à un discours plus encyclopédique fondé

sur le primat de l'expérience ? Comment la subtilité a-t-elle pu servir l'établissement de nouveaux discours qui, par-delà leur diversité, voire leur opposition, ont en commun la critique des autorités ? Pour répondre à ces questions, on commencera par rappeler la plasticité sémantique de la subtilité, avant de s'intéresser à deux actualisations particulièrement spectaculaires à l'orée de la décennie 1550, soit le traité *De Subtilitate* publié en 1550 par le médecin (et astrologue) italien Jérôme Cardan et les *Dialogues non moins profitables que facétieux* de Jacques Tahureau, rédigés vers 1553-1555, mais édités en 1568, bien après sa mort. Si le second répond au premier, c'est bien au nom d'une autre conception de la subtilité, qui ne renvoie plus à l'omniscience empirique du naturaliste italien, attentif aux formes et aux substances des êtres et des choses, mais à une mise en pratique de la raison, inscrite dans le cadre de la philosophie épicurienne. L'analyse des genres employés, à savoir le traité naturaliste et le dialogue satirique, permettra de voir comment la subtilité se situe au carrefour de deux discours complémentaires, lesquels, au-delà de leurs différences, réclament sur le même mode la reconnaissance de leur nouveau type d'autorité.

La subtilité : un concept en mouvement

Tout d'abord, la notion même de subtilité semble, par son histoire et ses origines, susciter des interprétations particulièrement libres. En effet, le concept se situe aux confins de la cosmologie, de l'argumentation philosophique et de la rhétorique. Il renvoie encore à des qualités tant intellectuelles que physiques, désignant la finesse, l'adresse, la force de

pénétration, mais aussi la ruse, la tromperie. La richesse polysémique de la subtilité se fonde sur le fait qu'il s'agit moins d'un concept doté d'une valeur transcendante que d'un concept transversal, extensif, parcourant de très nombreux domaines par les possibilités infinies de son application. Présentons rapidement les cinq principaux sèmes de la subtilité, pour mieux comprendre les sens que Cardan et Tahureau vont mobiliser puis subvertir.

« Subtilité » est dérivé de « subtil », *subtilis*, à l'origine un terme de tisserand désignant un fil tellement ténu qu'il passerait sous la trame du métier à tisser (*sub-* / *tela*, la trame). La subtilité est originellement synonyme de légèreté et de finesse. Dans le système cosmologique d'Aristote, la subtilité est une des « qualités élémentaires de l'univers visible et changeant, [...] synonyme de légèreté, et d'absence de poids ou de densité, [...] propre aux deux éléments, "feu" et "air" »⁴. Cette légèreté consubstantielle à la subtilité apparaît aussi bien dans les *subtili corpore*, le corps subtil de la philosophie épicurienne⁵, que dans la philosophie thomiste, où les corps subtils sont logiquement ceux des bienheureux⁶. Ce premier sens est omniprésent dans la valeur que conserve la subtilité à la Renaissance. Plus précisément, à l'époque qui nous intéresse, on le retrouve en 1555 chez Nostradamus pour illustrer le « subtil esprit du feu » (« Préface », p. 6). De même, l'adverbe « subtilement » définit l'opération de distillation ou de pulvérisation par laquelle les médecins (mais aussi les alchimistes) séparent les éléments. Ainsi, Sébastien Colin en 1553, dans sa polémique *Declaration sur les abus et tromperies*

⁴ Voir Aristote, *De Coelo*, III, 1, 29, b, 8. D'après la synthèse de J.-M. Aubert (1988).

⁵ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 901.

⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Supplément, 76, 3 et 77, 1.

que font les apothicaires, utilise le terme dans son sens technique de distillation pour décrire la préparation de la rhubarbe « subtilement » préparée en infusion⁷.

Le second sens du mot renvoie à la force de pénétration, au dynamisme au sens propre, qui est une conséquence de la légèreté et de la rareté en matière. La subtilité se définit par sa composante éthérée, spirituelle, et s'oppose ainsi à la matérialité. Cette qualité de la subtilité explique aussi le troisième sens et son application au jugement : la subtilité dans l'analyse, jusqu'aux excès dont se moque Érasme, désigne un esprit capable de pénétrer les propriétés cachées des choses, d'accéder à un degré élevé d'abstraction, mais aussi de faire preuve de profondeur dans son analyse. Il faut préciser que ce sens ne se limite pas au seul exercice des facultés intellectuelles, mais connaît aussi une extension physique, la subtilité désignant l'adresse (d'abord au niveau tactile), l'agilité ou la finesse de la perception⁸.

Le quatrième sens du terme « subtilité » ne renvoie plus à la qualité de l'esprit, mais à l'invention qu'il produit. Qualifiant souvent des artifices ou des « inventions », l'adjectif « subtil » rend compte de l'infinie capacité de l'esprit humain, de la diversité des domaines dans lesquels il peut révéler son ingéniosité, depuis le sens rhétorique de *l'inventio* jusqu'aux applications les plus techniques et mécaniques. Toutefois, ce sens porte en lui sa dérive péjorative, la subtilité (et ses dérivés) désignant aussi le champ de la ruse et de la tromperie, c'est-à-dire des inventions néfastes,

⁷ En dépit du contexte très polémique de l'ouvrage, toutes les occurrences de la « subtilité » et de ses dérivés renvoient au sens technique qui consiste à distiller ou à pulvériser une substance pour en dégager sa quintessence.

⁸ Nous ne nous étendons pas, ici, sur la définition rhétorique de la *subtilitas*, qui désigne, selon Cicéron, un style simple, sans apprêt (*Orator*, 76-78).

voire diaboliques ou hérétiques. Robert Estienne, dans son *Dictionnaire français-latin* (1539), indiquait par exemple que « dissimulation entre si subtilement es cœurs des hommes ». Quant à Noël Du Fail, il raconte dans ses *Propos rustiques* (1547) comment Tailleboudin est initié aux tours et « piperies » de la gueuserie, comme celui qui consiste à « contrefai[re] le Muet, [en] retirant subtilement la langue » (p. 101). Bientôt, le diable sera identifié au « Subtil »⁹ qui se déplace dans l'air, l'élément le plus léger. Mais ce sont aussi toutes les formes d'idolâtrie ou de paganisme qui sont renvoyées dans le domaine des inventions maléfiques. Ainsi, Nicolas de Nicolay, dans ses *Pérégrinations orientales*, rédigées entre 1553 et 1555, raconte comment les « Grecs par leur merveilleuse industrie et subtilité d'esprit furent inventeurs de plusieurs manières monstrueuses de superstition et d'idolâtrie » (p. 269).

On voit ainsi à quel point la plasticité sémantique de la subtilité autorise un grand nombre d'emplois, ou de détournements, son sens oscillant entre l'adresse et la tromperie, la finesse et la complexité absconse : à une époque aussi troublée que le milieu du XVI^e siècle, la subtilité est riche d'une malléabilité permettant toutes les expérimentations, toutes les audaces pour affirmer un nouveau rapport au savoir.

Un nouveau « docteur subtil » ?

Cardan et le De Subtilitate

⁹ Les identifications de Satan au « Subtil » sont présentes dans le corpus démonologique, mais aussi dans la littérature morale, de Tahureau (voir plus loin) à La Primaudaye déclarant que le « père Sathan, [...] par sa subtilité & cautelle abusa de la simplicité de nostre premiere mere, à la ruyne de tout le genre humain » (1593, livre I, chap. 11, f. 59 r^o).

En 1550, Cardan publie à Nüremberg les vingt-et-un livres de son traité *De Subtilitate*. Quelques mois plus tard, il en donne une version amendée à Lyon, chez G. Rouillé, et à Paris, chez R. Granjon et M. Fezandat. À ce moment de sa carrière, Cardan est déjà bien connu pour ses travaux de médecin, de mathématicien, mais aussi d'astrologue (voir Grafton, 1999). Le succès de son *De Subtilitate* est immédiat. La censure, française et espagnole, ne tarde pas¹⁰. L'ouvrage est réimprimé, puis traduit en 1556 par Richard Le Blanc¹¹, avant de susciter la violente réplique de Scaliger répondant point par point à Cardan dans ses *Exotericarum exercitationum liber XV de subtilitate*¹², publiés à Paris en 1557, chez Vascosan¹³. Le choix de le rééditer à Lyon, ville célèbre pour ses astrologues et où Cardan (1991, p. 102) a séjourné lors de son voyage en 1552, n'est sans doute pas gratuit; il permet une diffusion du livre qui,

¹⁰ Les raisons de cette censure sont diverses : certes, certains passages de *De Subtilitate* sont hétérodoxes (ceux qui concernent les exorcismes et les démons, par exemple) et les écrits de C. Agrippa ont déjà été censurés dans les années 1530. Mais on peut aussi penser que c'est d'abord la publication à Nüremberg, chez un imprimeur réformé (Johann Petreius) et censuré au même moment pour ses publications religieuses et polémiques, qui a décidé les censeurs de la faculté de théologie de Paris (voir De Bunjanda, F. Higman et J. K. Farge, p. 95 et 168).

¹¹ Le polygraphe Richard Le Blanc s'est spécialisé dans la traduction des Anciens, comme Platon (1546), Hésiode (1547), Ovide (1554), Virgile (1555), ou des Pères de l'Église, comme Chrysotome (1553). La *Subtilité* de Cardan est, à notre connaissance, le seul ouvrage moderne qu'il a traduit. Alors que le traité de Cardan se montre souvent critique envers les autorités, Richard Le Blanc, dans sa dédicace à Marguerite de France, situe Cardan dans la lignée des auteurs antiques les plus vénérables, philosophes et poètes; il en fait un « Ancien » moderne : « aucuns ont aymé la varieté : & pource ilz ont traité de diverses disciplines, tant divines qu'humaines, au grand profit des mortelz, comme Plato, Aristoteles, Homerus, Cicero, Virgile, & plusieurs autres, lesquelz Hierome Cardanus a imitez » (Cardan, 1578, f. * ij v°).

¹² Ce débat a fait couler beaucoup d'encre. Voir entre autres Maclean (1984), Lardet (1995) et Jensen (1994).

¹³ Sur les relations de Scaliger avec Vascosan, voir Magnien (1982).

de fait, va connaître un triomphe éditorial dans l'Europe entière (voir Maclean, 1994). Dans son autobiographie, Cardan (1991) classe le *De Subtilitate* dans les ouvrages de « physique » (p. 200) (*Physicī*) qu'il a publiés, mais il précise qu'il l'a écrit « à la suite de songes répétés » (p. 205) : sa rédaction est ainsi placée sous le signe du rêve prémonitoire, mais la quête de la reconnaissance et de la gloire qu'il recherche tant n'y est pas non plus étrangère (p. 204)¹⁴.

La publication du *De Subtilitate* marque un tournant dans la carrière de Cardan, qui prend une ampleur internationale, phénomène qui s'explique entre autres par l'ambition encyclopédique de son enquête. La diversité des sujets abordés est telle que Cardan traite tout autant des anges et démons, des écritures cryptées, de l'alchimie, de la putréfaction, des métaux et minéraux, que des canons et des instruments hydrauliques, qui sont, à leur façon, une autre incarnation de l'universelle et protéiforme ingéniosité présente dans l'univers et dont le naturaliste traque les signes, comme l'avait montré l'étude de J. Céard¹⁵. Cette prédilection de Cardan pour le principe d'une *varietas* infinie et diffuse apparaît encore dans son *De Varietate rerum* (1557), pendant du *De Subtilitate* avec lequel il constitue une œuvre bicéphale sur la philosophie de la nature¹⁶. Au cœur de cette inspiration commune, Cardan a un modèle en tête, qui lui sert de référence mais qu'il souhaite aussi dépasser (voir 1578, f. 1 v^o) : l'*Histoire naturelle* de Pline,

¹⁴ Sur ce désir de la « vaine gloire » de Cardan, voir Maclean (2007).

¹⁵ Sur cette question, voir Céard (1996, p. 229-251 et 344-347), Rigolot (2002) et Dagron (2005).

¹⁶ Maclean (1984, p. 232) montre qu'à l'origine, Cardan pensait bien plus à un « quartet » encyclopédique, mais les deux autres traités, *Arcana aeternitatis* et *De Fato*, ne furent pas publiés. Sur la philosophie de la nature, voir Eamon (1994).

dont les trente-sept livres servent pendant tout le Moyen Âge et la Renaissance de livre du monde, de compilation recensant l'ensemble des savoirs accumulés pendant l'Antiquité (voir Boutroue, 1998, et Naas, 2002). Ce modèle encyclopédique, relayé par les compilations médiévales — celles d'Albert le Grand ou de Solin —, va servir de support matriciel aux recherches de Cardan sur la subtilité.

Mais que signifie la subtilité chez Cardan ? Le naturaliste commence par décrire un objet subtil, c'est-à-dire un phénomène complexe et difficile à appréhender, avant de proposer une définition du sujet qui possède la subtilité, c'est-à-dire la propriété de l'esprit capable de résoudre ces difficultés :

Or est subtilité quelque definition & raison, par laquelle les choses sensibles difficilement sont comprises par les sens, & les choses intelligibles par l'intellect ou entendement. [...] Si obscurité engendre difficulté, ce livre seulement elit, & par election separe les matieres tres-obscuras. (1578, f. 1 r^o-v^o)

Comme l'ont montré de nombreux critiques, parmi lesquels Ingegno, Maclean et Siraisi¹⁷, la subtilité désigne autant la nature des « choses difficiles » et « tres-obscuras » qui sont étudiées que, par extension, la faculté — la force de pénétration, pour reprendre la définition dégagée plus haut — permettant d'éliminer « le doute des choses incertaines » (Cardan, 1578, f. 1 r^o). D'un côté, l'infinie variété des phénomènes (naturels ou

¹⁷ Voir Ingegno (1980), Siraisi (1997) et Schütze (2000). Cinq importantes publications d'actes de colloques ont aussi permis de renouveler la compréhension de Cardan : Kessler (1994), Baldi et Canziani (1999 et 2003), Albé (2003) et Boriaud (2012). Dans le sillage de ces travaux, de nombreuses rééditions des œuvres de Cardan ont été récemment publiées : *De libris propriis*, éd. I. Maclean, Milan, Franco Angeli, 2004 ; *De immortalitate animorum*, éd. José Manuel García Valverde, Milan, Franco Angeli, 2006 ; *Somniorum Synesiorum Libri Quatuor*, éd. et trad. J.-Y. Boriaud, Florence, Leo Olschki, 2008 ; *De uno, sobre lo uno*, éd. J.-M. García Valverde, Florence, Leo Olschki, 2009.

artificiels) qui font signe et interpellent la curiosité du naturaliste, de l'autre son éminente capacité à distinguer, à élucider, à « élire » et « séparer », c'est-à-dire à faire preuve de subtilité. Au cœur de ce processus, l'expérience joue un rôle clef. Cardan précise en effet que tous les développements sur la subtilité doivent être fondés sur une expérience personnelle : « Et toutesfois si je n'ay toutes choses cognuës comme expérimentées exactement je perdray (comme on dict coustumierement) mon labour & mon huile » (1578, f. 1 v°).

Ce poids de l'empirisme apparaît dans de très nombreuses sections de son traité recensant une multitude de phénomènes « subtils » que Cardan s'efforce d'élucider par l'expérience, mettant ainsi à l'épreuve sa propre subtilité. Par exemple, il se réfère au baume qu'il a « manié » à Lyon chez Sebastien Serlio (1578, f. 209 v°); ailleurs, il raconte avoir « veu le membre viril s'estendre à quelques uns quand on les pendoit » (f. 314 v°). À propos des phénomènes surnaturels qui sont présages de mort, il déclare encore ne se fier qu'à sa propre expérience : « Quand à ce que j'ay veu & ouy, je ne suis deceu » (f. 465 r°). Ce qui apparaît très nettement dans les anecdotes où Cardan se met en scène en train d'expérimenter des matières subtiles, c'est l'association intime entre le primat de l'expérience et le refus des *auctoritates*. Cette critique des autorités traditionnelles et livresques sert de fondement à l'affirmation de sa propre autorité, acquise précisément par son expérience personnelle et décisive (toujours la force de pénétration) sur des matières obscures¹⁸. Certes, le seizième livre, consacré aux sciences, s'achève sur une liste de douze « personnages excellens

¹⁸ À cet égard, la stratégie choisie par Cardan est bien différente de celle de certains partisans de l'astrologie qui, comme Michel Servet (2004) en 1538, défendent leur art par une surenchère dans l'allégation d'autorités.

aux disciplines », dans laquelle Cardan cite certaines autorités, Aristote et Galien¹⁹ par exemple... mais ce sont surtout les qualités d'invention²⁰ et d'ingéniosité empirique, d'Archimède à Euclide ou à Vitruve le « mécanique ouvrier », qui sont soulignées. Aristote n'est cité que pour « la description de la vie des animaux, les mœurs et compositions par merveilleuse invention », ce qui permet d'évacuer en quelques mots sidérants la part logique, morale et métaphysique de son œuvre. Les seules autorités sont des « inventeurs » et encore, ceux-ci ne sont cités que parce qu'ils le confirment dans le choix de ses propres critères d'élucidation et s'intègrent à son propre système d'explication des secrets de la nature²¹.

Ce primat accordé à l'expérience et à l'ingéniosité dans la pratique de la subtilité confirme la thèse que Cardan défendait dans les premières pages de son traité. Il mettait en effet en garde contre le poids des *auctoritates* en demandant : « qu'est-il plus laborieux, que ce livre, ou j'ay auteurs que je doy fuir, comme Plin & Albert, ausquelz principalement en ce genre de matiere on n'adjouste foy, pource qu'ilz mentent apertement, & n'ay aucuns que je suyve » (f. 1 r^o) ? Plus loin, il déclare que certaines « choses [...] estoient non bien traictées des anciens :

¹⁹ Le rapport de Cardan avec Galien est très complexe : Cardan affiche, avec provocation, sa préférence pour Hippocrate... mais les écrits de Galien lui servent encore de matrice pour concevoir ses traités scientifiques. Voir l'analyse de Siraisi, 1997, p. 206-207.

²⁰ Cette curiosité qu'il manifeste envers les inventions peut être comparée à celle de Polydore Vergile dans son célèbre « livre des inventeurs » (*De Rerum inventoribus Libri VIII* [1499-1521]). Parmi les différentes traductions de ce texte, citons celle de Fr. de Belleforest, *Les Mémoires et histoire de l'origine, invention et auteurs des choses*, Paris, R. Le Mangnier, 1582.

²¹ Cardan précise qu'il les a lui-même « esleu[s] » (1578, f. 383 r^o). Sur l'ambivalence de Cardan vis-à-vis d'Aristote, voir Margolin (1976), Maclean (1984) et, ici-même, la note 51.

mais en ce je ne travaille, veu qu'il n'y a autorité aux escrivains contre l'experience » (f. 1 v^o)²². Ailleurs, il cite de nombreuses anecdotes personnelles ou d'autres sources empiriques, parmi lesquelles les voyageurs, qui sont des témoins — voire des expérimentateurs — privilégiés, jouent un rôle important²³.

Cardan, nouveau « docteur subtil »²⁴? L'autorité dont s'investit Cardan ne peut être assimilée au rationalisme, avec ses complexes raisonnements logiques, qui fit la gloire d'un Duns Scot. Ou plutôt, il faudrait dire que le statut ambigu que Cardan donne à la raison et, partant, à la subtilité, n'est comparable ni à notre conception et à ses échos cartésiens (on basculerait dans l'anachronisme), ni même aux différentes conceptions de la raison, héritées des philosophies antiques, qui étaient alors partagées par certains de ses contemporains. Si Cardan construit sa qualité d'herméneute sur l'ensemble des phénomènes subtils qu'il est capable d'élucider, il n'en reste pas moins que son élucidation ne peut pas toujours s'identifier à une mise en pratique de la rationalité, comme c'est le cas dans ses traités de mathématiques et dans ses ouvrages médicaux. Le fondement occulte, pour ne pas dire oraculaire, que Cardan attribue lui-même à son activité d'interprète des secrets de la

²² Le texte latin est le suivant : « *Erant et quaedam praeter haec ab antiquis non recte tractata : sed in his non laboro, cum nulla sit authoritas adversus experimenta scribentibus* » (*De Subtilitate Libri XXI* [1550], Lyon, Guillaume Rouillé, 1551, p. 2). Cardan déclare encore, à propos des pouvoirs du songe : « Or en laissant ces matieres, il convient retourner aux vrayes experiences » (1578, f. 452 v^o).

²³ Ses références aux voyageurs, que nous nous proposons d'étudier ailleurs, sont très nombreuses : voir par exemple Ca da Mosto (1578, f. 84 r^o), Marco Polo (f. 462 r^o), Oviedo (f. 316 r^o, f. 44 r^o), etc.

²⁴ La référence de Cardan à Duns Scot est lapidaire. L'impression domine que le naturaliste a surtout retenu le surnom du fondateur de la scolastique : « Jean Scotus luy succede [à Euclide] du pays mesme, qui estoit celuy qui a merité le nom de Docteur subtil pour sa doctrine. » (1578, f. 383 v^o-384 r^o).

nature n'est certes pas original à son époque²⁵, mais, dans la décennie 1550, il pouvait ne pas convaincre certains lecteurs qui se font une autre idée de la « raison » et qui ont pu sentir une volonté de les tromper.

Tahureau contre Cardan : la critique de la « subtilité »

Tromper, le mot est tombé. Par le caractère encyclopédique et infini de l'expertise que Cardan revendique, c'est un autre sens de la subtilité que le naturaliste convoque malgré lui et que le public reconnu, celui de la ruse et de l'ingénieuse tromperie. Parmi les contemporains qui réagirent les premiers au *De Subtilitate*, et bien avant la retentissante réponse de Scaliger, il faut compter Jacques Tahureau, auteur des *Dialogues non moins profitables que facétieux*. Terminés en 1555, l'année de sa mort (voir 1981, p. 104)²⁶, ses *Dialogues*, publiés chez Buon au terme d'une genèse éditoriale particulièrement complexe²⁷, sont tout autant que le *De Subtilitate* un immense succès de librairie. Les *Dialogues* sont eux aussi censurés et sont réédités quinze fois jusqu'en 1602. Connu pour son recueil de *Poésies*

²⁵ Sur les réactions contemporaines contre l'occultisme, voir entre autres celle de Symphorien Champier, étudiée par Copenhaver (1978).

²⁶ Sur la composition de cet ouvrage, voir Hayaert (2008).

²⁷ Dans sa dédicace, Maurice de La Porte fait le récit de cette publication : il raconte comment Tahureau, avant de retourner dans le Maine, laissa à Paris le manuscrit chez son frère, l'imprimeur Ambroise de La Porte. La mort de l'auteur (en 1555), puis de l'imprimeur (en 1557) ont fait « sursoir l'impression » et « la copie du present livre est demouree si longuement dans le coffre ensevelie » (Tahureau, 1981, p. 1-3). Enfin, M. de La Porte fait éditer le manuscrit chez Buon, qui publie alors beaucoup de poésie : Belleau, Grévin... et, bien sûr, Ronsard (1565 est aussi l'année de la publication de *l'Abbrégé de l'art poétique françois*).

(1554), pour sa proximité avec Baïf et Du Bellay, mais aussi pour son *Oraison au Roy* (1554) militant pour l'emploi du vernaculaire²⁸, Tahureau est aussi l'auteur de *Dialogues* philosophiques et satiriques²⁹, où la prégnance du modèle de Lucien et de celui des *Tusculanes* est manifeste³⁰.

C'est dans le cadre du dialogue, un genre remis au goût du jour par Érasme dans ses *Colloques* et particulièrement goûté au milieu du XVI^e siècle³¹, que Tahureau fait converser deux personnages, le Cosmophile et le Démocritic. Le second révèle au premier la liste des tromperies et des abus qui le guettent, au fil de répliques facétieuses et édifiantes, mais surtout d'une telle longueur qu'elles atténuent le caractère dialogique de l'ensemble³². Par ses copieuses et virulentes diatribes, le Démocritic incarne surtout une nouvelle attention critique au sens réversible de la subtilité. En effet, le lexique de la ruse, omniprésent dans ses variations — « cauteles, abus, vaines mensonges, piperies » —, inclut aussi la subtilité : Tahureau dresse un inventaire des tromperies dont sont victimes (et complices) ses contemporains, véritable jeu de massacre³³ dans lequel la subtilité caractérise autant la perruque du courtisan

²⁸ Ces textes sont repris dans l'édition de ses *Poésies complètes*.

²⁹ Sur cette question, voir, entre autres, Peach (1986), Périgot, (2002), Bideaux, (1984), Pérouse (1977) et Sommers.

³⁰ Sur l'héritage des *Tusculanes* à la Renaissance, voir Périgot (2005); sur la réception de Lucien, Lauvergnat-Gagnière, 1988, p. 274-284.

³¹ La bibliographie sur le genre du dialogue à la Renaissance est copieuse : citons Céard (1991), Kushner (2004, p. 141-144 et 255-258), Heitsch et Vallée (2004), Winn (1993), Jeanneret (1987) et Bénouis (1976).

³² La tradition critique voit ainsi dans les *Dialogues* de Tahureau un exemple de dialogue « monologique », largement marqué par l'expression d'une opinion dominante. Voir, entre autres, Renner (2007, p. 39-40).

³³ L'inventaire de Tahureau est à comparer avec celui d'Henri Estienne qui, en 1566, donnera « tant d'exemples de la subtilité et de la hardiesse des larrons de nostre temps » (2007, p. 341).

ridicule, « subtilement frisée avec artifice » (1981, p. 52), que les sophistes, « larrons, faisant leur propre de ce qui ne leur appartient en rien, et cela n'est (disent-ils) qu'une vertu et subtilité de bons esprits » (p. 97). Comme les auteurs analysés par Ariane Bayle (2009) qui, au même moment, investissent la figure du bateleur pour légitimer ou ridiculiser une posture auctoriale, Tahureau énumère les charlatans qui abusent des pouvoirs de la parole³⁴.

Au catalogue infini des matières subtiles recensées par Cardan, répond celui, tout aussi varié et encyclopédique, des tromperies subtiles chez Tahureau. Son écriture satirique³⁵ vise autant la danse, les duels et des mignardises de la vie de cour que des sujets plus graves abordés dans le second dialogue, comme le statut de l'astrologie, celui de la philosophie ou celui de la religion³⁶. À une exception près³⁷, les occurrences de la subtilité ou de ses dérivés définissent des ruses particulièrement retorses qu'il faut dénoncer³⁸. Le Démocritic

³⁴ La parole mensongère est alors souvent ravalée à la sophistique. Voir par exemple le jugement qu'en donnera Philippe Canaye dans son adaptation d'Aristote : « la sophistique aussi, qui est une certaine adresse de jeter de la poudre aux yeux de son adversaire avec telle subtilité, qu'on le meine par apres & en fait on tout ce qu'on veut » (1589, « Aux Lecteurs », f. ¶¶ v°).

³⁵ Il faudrait comparer plus en détail l'écriture satirique de Tahureau avec celle de Du Bellay, une des rares personnalités que cite souvent le Démocritic et sans s'en moquer, puisqu'il est l'un « des plus doctes et mieus ecrivans en nostre poesie françoise » (1981, p. 95).

³⁶ Cette critique de la vanité des sciences est à comparer avec une réflexion plus générale sur l'inconstance qui affleure dans les poèmes de Tahureau (voir 1984, « De l'inconstance des choses », p. 454-458, et « De la vanité des hommes », p. 437-441).

³⁷ Dans sa défense de la langue française, Tahureau appelle à apprendre d'autres langues pour « enrichir et subtiliser les traits de nostre langue » (1981, p. 213).

³⁸ Dans ses *Poésies*, Tahureau n'emploie jamais le terme « subtil » dans son sens de tromperie : il désigne soit l'ingéniosité des « artizans subtilz » et de

définit par exemple la « Pratique » des avocats comme « un subtil moyen de joindre le bien d'autrui avec le sien » (1981, p. 101) avant de demander : « qui voudroit voir, je vous pri, un plus subtil moien que se faire caresser et supplier pour dérober honnestement le bien d'autrui » (p. 102)? Certes, la satire du milieu judiciaire et de la basoche est alors très banale; il n'empêche que le recours au concept de subtilité pour définir les vols et les exactions des avocats nourrit, chez Tahureau, une dénonciation particulièrement violente de la perversion du savoir juridique et du détournement de sa rhétorique.

Encore plus graves sont les abus commis dans le domaine des matières occultes, auquel se rattachent aussi bien l'astrologie judiciaire que l'alchimie et la philosophie de la nature³⁹. Le satiriste s'indigne de l'autorité que s'arrogent les nouveaux spécialistes de l'invisible. C'est dans le cadre de cette critique plus générale — visant entre autres Corneille Agrippa⁴⁰, modèle du Her Trippa rabelaisien, et son *De Occulta philosophia*⁴¹ (1533) — que Tahureau réagit au traité de Cardan. Il dénonce à plusieurs reprises la fausse subtilité du *De Subtilitate*. Cardan est visé une première fois lorsqu'il est question de l'alchimie et des métaux chauffés : Tahureau le présente ironiquement comme le détenteur de « quelque grand

« leurs plus fins outillz » (1984, p. 102), soit la légèreté de Mercure, « des Dieux [le] subtil heraut » (p. 135).

³⁹ La critique de l'astrologie judiciaire, de Rabelais à Calvin, est alors très répandue. Sur le contexte de cette critique, voir, entre autres, l'introduction de Sylviane Bokdam à Pontus de Tyard (1990, p. 16-29) et celle de Jean Dupèbe à Servet (2004, p. 7-29).

⁴⁰ Sur Corneille Agrippa, voir Copenhaver (2006), Pickering Walker (1958), Van der Poel (1997) et Lehrich (2003).

⁴¹ Les attaques contre Corneille Agrippa, « vrai pipeur de chrestiens », sont bien plus sévères sous la plume de Tahureau que celles qui visent Cardan (1981, p. 201-205).

et caché secret » (1981, p. 181). C'est bien le caractère occulte de certains passages du *De Subtilitate* qui nourrit les moqueries de Démocritic sur les « choses ridicules » qui s'y trouvent. Il faut préciser ici que Tahureau ne pouvait pas ignorer que certains passages du *De Subtilitate* dénonçaient déjà les tours des charlatans dont les ressorts étaient expliqués avec minutie par Cardan⁴². Mieux — et Tahureau montre qu'il le sait —, Cardan avait déjà critiqué quelques années plus tôt les « foles superstitions magiciennes » (1981, p. 204)⁴³ d'Agrippa contenues dans ses deux œuvres les plus connues, le *De Occulta philosophia* d'abord, mais aussi sa célèbre *disputatio* sur la vanité des sciences (*De Incertitudine et vanitate scientiarum*, [1526] 1582). En effet, dans son *De Subtilitate*, Cardan s'était emporté contre Agrippa, « homme né à tout mal, & pernicieux au genre humain » et contre la « vanité & menterie d'iceluy » (1578, f. 445 v°).

Mais, pour Tahureau, la critique de Cardan n'était qu'une énième manifestation de sa subtilité perverse qui lui permet, comme le dit le Démocritic, de « reculer pour mieux sauter » : « mais, tu n'entens pas, c'est la vraie ruze; [...]. A quelle fin penses-tu que Cardan ait réprouvé les folies des autres, sinon pour faire valoir davantage les siennes? » (1981, p. 204). La « vraie ruze » de Cardan, subtil critique d'Agrippa, consiste, selon Tahureau, à mimer le discours moralisateur critiquant la vanité des sciences (les « choses vaines » que Cardan décelait

⁴² Parmi les anecdotes que cite Cardan, citons celle-ci à propos de l'« Acier qui coupe le fer » : « Albert refert qu'il a expérimenté. Cecy est trop plus utile que Galeaz Rubeus mon amy a inventé qu'un poictral de fer soustient un coup de haquebute. Ainsi est grand l'artifice : & quand tu auras conceu la raison, tu cesseras de t'esmerveiller » (1578, f. 161 r°; nous soulignons).

⁴³ Cardan critiquait C. Agrippa et énumérait ses tromperies (1578, f. 445 r°-v°), comme celle sur « la noix d'Agrippe », bien « absurde ».

chez Agrippa)... pour pouvoir mieux endormir la vigilance du lecteur et le « matagroliser » (p. 210)⁴⁴ avec ses propres inventions occultes, tout aussi vaines, voire maléfiques. Et Tahureau de citer comme exemple l'exorcisme inventé par Cardan pour stopper le sang en cas de blessure (1981, p. 204; voir Cardan, 1578, f. 293-294 r^o-v^o) ou encore son développement sur les anneaux conçus par les démons et censés guérir du haut mal (1981, p. 205; voir Cardan, 1578, f. f. 377-378 r^o-v^o) — deux passages problématiques que Richard Le Blanc s'était bien gardé de traduire dans la version française de *De la Subtilité* parue en 1556. D'Agrippa à Cardan, « c'est un pietre qui se mocque d'un boiteus », conclut Tahureau (1981, p. 205).

De la suprême compréhension des secrets de la nature à la tromperie tout aussi absolue que ce savoir frauduleux autorise, l'axiologie de la subtilité a bien été inversée. Mais l'usage de la subtilité est loin d'avoir disparu chez Tahureau : si l'objet de son exercice n'est plus le même, la subtilité se comprend toujours à un niveau herméneutique, désignant l'aptitude de l'interprète, non plus à appréhender et à expliquer les « choses incertaines », mais à exercer son pouvoir discriminant. Son écriture a encore pour fonction de révéler, non plus la loi qui se cache derrière un phénomène mystérieux, mais, sous un mode satirique, la nature vicieuse de procédés trompeurs.

Avec Tahureau, on peut dire que la véritable subtilité est celle qui permet de distinguer les fausses subtilités des ruses ingénieuses, d'autant plus redoutables qu'elles sont investies d'une autorité morale ou sociale. Cet emploi polémique de la subtilité s'explique en partie par les différences de genre et

⁴⁴ Tahureau emprunte ici directement le néologisme rabelaisien au *Quart Livre*.

d'horizon intellectuel dans lesquels s'inscrivent les deux œuvres, puisque le traité du naturaliste visait des objectifs a priori radicalement différents de ceux, ici un peu plus moraux que facétieux, du dialogue satirique. En effet, si le traité de philosophie naturelle est défini par l'infinie osculation des « choses obscures »⁴⁵, le dialogue satirique semble, lui, bien plus orienté par la volonté édifiante de « dessiller les yeux d'une nue si obscure et tant espesse d'abus et fauces erreurs » (Tahureau, 1981, p. 205)⁴⁶. Cependant, le poids des contraintes génériques qui différencient les œuvres de Cardan et de Tahureau doit être atténué : le traité de philosophie naturelle est aussi innervé par de nombreuses considérations morales qui orientent sa lecture (Dieu restant l'autorité suprême à laquelle se soumet Cardan), et inversement, chez Tahureau, le dialogue satirique ne connaît aucune limite dans l'examen des domaines qu'il s'est proposé d'investir. La liberté d'évaluer que s'arrogue le naturaliste (face aux secrets de la nature) et celle que réclame le satiriste (face aux supercheries de la vie sociale) sont à cet égard équivalentes. Cardan et Tahureau partagent la même revendication et la même mise en pratique d'une expertise ouverte, illimitée, non inféodée aux différentes institutions savantes et aux territoires du savoir.

⁴⁵ Voir par exemple la vocation totalisante et didactique que Cardan assigne à son œuvre : « Premièrement ce traicté est utile à toute cognoissance naturelle, à la science des choses difficiles & à l'invention des obscures & aucunement donne aide à interpreter tous livres. » (1578, f. 3 v°; nous soulignons).

⁴⁶ Le *Cosmophile* se plaint du caractère plus moral que facétieux des propos du Démocritic, qui trahirait l'esprit de Démocrite : « tu serois plustot imitateur de quelque autre Zenon ou Heraclite que de ce gai philosophe d'Abdere » (p. 193). Quelques passages ironiques, comme celui où le *Cosmophile* se moque du Démocritic qui « parloit tout seul » (p. 131-133), montrent que la parole dominante du Démocritic est elle aussi minée de l'intérieur.

***Tahureau avec Cardan : la critique des autorités
ou le « rétrécissement des géants »⁴⁷***

En dépit des différences génériques, mais aussi en dépit de divergences profondes sur le sens donné à la notion de subtilité, la place prééminente de l'expertise dans le *De Subtilitate* et dans les *Dialogues* permet de réunir ces deux pensées de la subtilité. En effet, les *Dialogues* proposent, à la suite du *De Subtilitate*, une critique radicale des autorités, mais pour des raisons différentes, en visant d'autres cibles (y compris Cardan!), et avec une virulence bien plus grande. Tahureau s'en prend par exemple aux « jappeurs aristotéliques » (1981, p. 93) ou aux « fins fous spéculatifs » (1981, p. 66). Comme T. Peach l'a montré (1986, p. 195-205), c'est bien le principe d'autorité, qu'il soit philosophique, juridique, médical, voire religieux, qui est dénoncé. De fait, la décennie 1550 est particulièrement marquée par des polémiques sur la définition et la fonction des autorités : parmi de nombreux exemples, on trouve une discussion à ce propos dans les *Dialogues contre les nouveaux académiciens* de Guy de Bruès⁴⁸ ([1557] 1953). Ce dialogue fictionnel, réunissant Baïf, Ronsard, Nicot et Aubert, défend contre les sceptiques le statut des différentes autorités sociales, philosophiques et morales. Bruès critique ceux qui ont « à mépris la religion, l'honneur de Dieu, la puissance de nos supérieurs, l'autorité de la justice, ensemble toutes les sciences et disciplines » (p. 88) et en appelle à « l'autorité de

⁴⁷ L'expression est empruntée à la notice de Robert Halleux sur les « Anciens », dans Blay et Halleux, 1998, p. 405-415.

⁴⁸ Sur ces autres dialogues philosophiques, voir Céard (1991) et Périgot (2005, p. 583-626).

Trismegiste, Platon, Socrate, ou d'autres, pour la confirmation » (p. 120) de son propos.

Le questionnement sur les fondements et la justification de l'autorité (on parle aussi de « crise de l'exemplarité »⁴⁹) est bien dans l'air du temps et il s'incarne souvent dans le registre de la polémique. Ainsi, si la violence verbale de Tahureau, animée par une verve rabelaisienne, est incomparablement plus forte que celle de Cardan, elle donne lieu à des déclarations que ne renierait pas le naturaliste, tant celles-ci articulent la critique des autorités à l'affirmation du primat de l'expérience. C'est dans ce double mouvement qu'une nouvelle forme d'expertise et de mise en pratique de la subtilité se pense et se dit au début des années 1550, le Démocritic déclarant par exemple au Cosmophile aimer « mieus suivre l'experience que toute ta philosophie » (Tahureau, 1981, p. 69) ou encore, selon le lieu commun hérité de Jules-César, que « l'experience est la plus souveraine maitresse de toutes choses » (p. 115). Comme Cardan qui, on l'a vu, s'en prenait aux *auctoritates* pour mieux asseoir sa propre expertise, Tahureau se moque d'« Agrippe [qui] en ses moqueries a plus usé d'autorités empruntees » (p. 201). Plus loin, il déclare s'ébahir « comment la folie des homes est si extreme de donner un si grand lieu aus autorités des hommes qu'on fait plus doctes cent mille fois à credit qu'ils ne sont » (p. 202). Mais au-delà de certaines cibles faciles comme Agrippa, visées par les textes de Cardan et de Tahureau, c'est l'autorité bien plus imposante d'Aristote qui est attaquée : la portée anti-aristotélicienne du *De Subtilitate* (dans lequel Cardan réduit les éléments aristotéliciens de quatre à trois et

⁴⁹ Selon l'expression de Langer (1999, p. 113-121). Langer analyse aussi cette crise, a contrario, par le foisonnement de recueils de sentences et d'exemples qui sont alors publiés.

prend certaines libertés par rapport à la tradition péripatéticienne⁵⁰) n'avait pas échappé à ses contemporains⁵¹, tandis que Tahureau, de son côté, n'hésite pas à taxer le Stagyrite de « philosophe mignard » (1981, p. 206)! Par rapport aux déclarations ironiques d'un Rabelais ou d'un Érasme, un pas a manifestement été franchi.

On l'aura sans doute déjà compris, cette critique du principe d'autorité correspond à un moment de crise de l'humanisme et de la relation que les savants entretiennent non seulement avec les *auctoritates* de l'Antiquité, mais aussi avec la foule des nouveaux experts contemporains autoproclamés. Bien avant le *Moyen de parvenir* de Béroalde de Verville, les *Dialogues* et le *De Subtilitate* font état de cette perturbation des modalités de légitimation du savoir. Tous deux interrogent, de façon différente mais complémentaire, de nouvelles modalités pour penser le régime de vérité d'un savoir. À cet égard, leurs

⁵⁰ Sur la réception d'Aristote ou plutôt des Aristote à la Renaissance, voir, entre autres, Gandillac et Margolin (1976), Schmitt (1992), Blair (1999 et 2006) et Vigliano (2009).

⁵¹ Dans sa rigoureuse analyse de la controverse entre Cardan et le très aristotélicien Scaliger, Maclean (1984) démontre à quel point l'opposition des deux savants, tant sur la méthode (inductive ou résolutive) que sur le rapport à Aristote, ne doit pas masquer le partage d'une culture scientifique commune. En dépit de l'anti-aristotélisme que la tradition lui prête (une réputation justifiée par de nombreuses déclarations de Cardan), Maclean montre aussi que Cardan pense en termes aristotéliens, qu'il reste fidèle aux concepts aristotéliens de sympathie/antipathie et qu'il continue de penser l'univers dans des termes finalistes que les scolastiques ne renieraient pas (1984, p. 242-243). On ne peut pas contredire une telle analyse, qui a le mérite de relativiser la prétendue « modernité » de Cardan... Cependant, Cardan aurait-il vraiment pu choisir de penser à l'aide d'un outillage mental autre que celui de l'aristotélisme? Si son traité sur la *Subtilité* n'a pas la portée décisive des écrits de Galilée qui vont « mettre au pilori » (1984, p. 245) Aristote, on peut aussi souligner que, par les lignes de faille qu'il introduit, Cardan propose une synthèse aussi originale qu'incohérente pour penser l'ordre (?) du monde.

tentatives sont comparables à celles qui sont faites dans des années très proches dans le domaine de la médecine⁵² ou dans celui de l'écriture du témoignage⁵³. Chez Cardan comme chez Tahureau, la subtilité est un concept qui permet de dire et de mettre en pratique une forme personnelle d'expérimentation. En effet, on a vu que le naturaliste italien fondait l'autorité de son traité sur l'allégation de nombreuses explications et expériences personnelles qui prouvaient sa propre subtilité. Parallèlement, Tahureau fonde l'autorité de son discours sur la mise en pratique d'une subtilité qui est avant tout moquerie et raillerie (et donc mise à l'épreuve du jugement), en suivant l'exemple de Démocrite, qui donne son nom au principal orateur⁵⁴. C'est en effet en reprenant le lexique de l'expérience (une expérience de la raison comme plus tard Montaigne en fera l'« essai ») que le Démocritic entend montrer au Cosmophile « comment on doit bien pratiquer cette moquerie » et le former « jusques à ce qu' [il se soit] un peu mieux expérimenté aus ruses et alarmes de moquerie » (1981, p. 198).

La raillerie, et derrière elle l'exercice de la raison (que Tahureau déclare souvent « suivre » [1981, p. 69]), devient la seule autorité de son discours, capable de distinguer le vrai du

⁵² Pour la médecine, voir les exemples classiques du *De humani corporis fabrica* de Vésale (1543) ou, un peu plus tard, des *Observationes anatomicae* de Fallope (1565). Pour l'histoire naturelle, les décennies 1540/1550 sont marquées par une floraison d'imprimés qui permettent de repenser le savoir sur les animaux et les plantes. Voir Glardon (2011), Ogilvie (2006), Pomata et Siraisi (2005).

⁵³ Voir, entre autres, le récit du séjour de Pierre Belon dans l'empire ottoman (1553). Belon cherche constamment à trouver un équilibre entre son autopsie et les références aux autorités qui, comme Platon et Aristote, ont acquis la gloire par la « subtilité de leur entendement » (« Preface »).

⁵⁴ Sur la figure de Démocrite dans les *Dialogues*, voir Mounier (2003).

faux, le mensonge de la vérité⁵⁵ : « je veux plustot bien dire et croire avecques un peu de gens de bon esprit, que faillir avecques un grand nombre d'ignorans, m'estant du tout appuyé sur le fondement de la raison, et non point d'autorité humaine simplement forgée de quelque pauvre cerveau renversé » (1981, p. 13). Par là-même, le satiriste inscrit ses *Dialogues* sous le signe d'une inspiration — plutôt que d'une autorité⁵⁶ — clairement épicurienne. Celle-ci transparait dans la reprise directe de la critique des simulacres formulée par Lucrèce⁵⁷ et, plus généralement, dans une conception de l'esprit comme « extrêmement subtil » (parce que composé « des plus minuscules atomes »), conception elle aussi héritée de l'auteur du *De rerum natura*⁵⁸.

La hiérarchisation des esprits et les limites de l'expérience

Cependant, comment comprendre la définition de la raison à laquelle se réfèrent Cardan et Tahureau? Peut-on déceler chez

⁵⁵ Toute la fin du second dialogue (1981, p. 221-240) est consacrée à la critique des fausses religions. Max Gauna, dans son édition critique, a rétabli certains passages qui furent censurés dans les éditions postérieures (1583, 1585, 1589), comme celui-ci : « car devant que d'entrer au feu, si ce n'estoit assez d'une Trinité je confesserois plustot une Quaternité ! » (p. 234).

⁵⁶ La désacralisation, dans les *Dialogues* de Tahureau, est telle que le Démocritic se moque des philosophes censés représenter des figures tutélaires, qu'il s'agisse du « galant Epicure » et de « ses contes trop vulgaires » (p. 226) ou de Démocrite lui-même, « le grand sot » (p. 195).

⁵⁷ Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 34-40. Sur la réception de l'épicurisme à la Renaissance, on consultera Fraisse (1962), Gambino Longo (2004), Lestringant et Naya (2010).

⁵⁸ Lucrèce, *De rerum natura*, III, 179-180 (« Principio esse aio persubtilem atque minutis perquam corporibus factum constare »).

eux un usage universel de la raison, innée et commune à tous⁵⁹? Rien de moins sûr. Il semble plutôt que, pour Cardan et Tahureau, la faculté de jugement, nécessaire à la pratique du « vrai » savant, demeure un don exceptionnel et relève de l'élection. Ils retrouvent là un substrat de pensée profondément élitiste, commun à de nombreux humanistes contemporains qui méprisent le « monde populaire » (Tahureau, 1984, p. 149). Mais dans leur cas précis, on décèle une anthropologie radicale, fondée sur la distinction entre la lucidité exceptionnelle de l'herméneute et la foule des demi-savants ou ignorants qui n'ont pas accès à la vérité, qu'elle soit d'ordre moral ou scientifique.

En effet, la raison de l'authentique savant est dotée d'une capacité discriminante, capable de distinguer le vrai du faux, d'identifier le simulacre et d'expliquer les « choses douteuses ». Sa supériorité se traduit par une perception aiguë des mystères de la nature ou encore par une lucidité exceptionnelle face aux dérèglements de la vie sociale. Le sujet subtil, chez Cardan comme chez Tahureau, est défini par l'intensité de ses facultés : il n'a plus recours à un principe transcendant ou à une *auctoritas* extérieure à lui (si ce n'est la vertu), mais il s'autorise lui-même, il légitime sa propre expertise. Mieux, il a le pouvoir de se hausser au-dessus de la masse et de montrer le plein exercice de ses facultés subtiles qui le soustrait à toute juridiction externe. Cette élection de l'herméneute subtil,

⁵⁹ Dans les mêmes années que Tahureau, La Boétie affirmait aussi qu'« il y a en nostre ame quelque naturelle semence de raison, laquelle entretenue par bon conseil et coustume florit en vertu » (2001, p. 41). Le texte connaît une publication obscure et retardée, mais il aurait été rédigé entre 1553 et 1556.

parfois proche de la divination⁶⁰, se repère chez Cardan dans le fondement oraculaire qu'il attribue souvent à ses propos⁶¹ ou dans sa réticence face au rituel universitaire de la *disputatio*, précisément fondé sur la confrontation des argumentations⁶². Chez Tahureau, la possession d'une faculté de discernement suprême est souvent revendiquée par et pour le satiriste⁶³. Elle est mise en pratique dans sa « hardiesse de bien parler » (1981, p. 22), une liberté de ton qui confine souvent à l'outrance⁶⁴ et qui est gage de son honnêteté⁶⁵.

On peut voir dans cette affirmation excessive de l'expertise du naturaliste et du satiriste un positionnement face

⁶⁰ Les contemporains prêtaient par exemple à Dorat un tel pouvoir. Voir Céard, 1982, p. 410.

⁶¹ Cardan, au début de son traité, présente le recours à l'argumentation comme un pis-aller pour convaincre ses semblables. La démonstration occupe la seconde place par rapport au don de divination : « Que diray-je des causes, lesquelles touchées de nul, toutesfois il me convient les declarer comme receües & entendues par quelque oracle & advertissement divin. Mais jadis on adjoustoit foy aux oracles sans demonstration : quant à moy, on ne me croira, si je ne fay demonstration & probation de mon dire. » (1578, f. 1 v^o). Dans la même page, sa référence à Œdipe est tout aussi ambiguë : « Au demeurant, Oedipus mesme à peine peult satisfaire au lecteur. »

⁶² « Le gerre de la disputation est tel, que ceux qui asseurent ont tousjours leur suite, & le debat des contredisans : ceux qui nient ont leurs experiences : ainsi telles disputations ne semblent estre suffisantes pour confirmer aux studieux l'opinion qu'on a des esprits » (1578, f. 465 v^o).

⁶³ Par exemple, lorsque le Démocritic fait passer tout savoir à travers le filtre de sa propre expertise : « Je ne veus pas neanmoins tant severement rejeter les autorités des anciens auteurs que je ne les veuille bien recevoir, et principalement quand elles ne sont point fondées sur une opinion, que la vérité et preuve raisonnable n'y soit apparente. » (1981, p. 208).

⁶⁴ Par exemple, les médecins sont décrits comme des « pipeurs de merde » (1981, p. 111). À la page 200, le Démocritic s'en prend à la « coïonnerie » des « muguets et veaus de ville ».

⁶⁵ Cette revendication d'une liberté de pensée apparaît déjà dans ses *Poésies*, où Tahureau revendique ici de « libres écrits » (1984, p. 90), là son « honneste liberté » (1984, p. 169).

à la crise idéologique qui traverse la République des Lettres à l'orée de la décennie 1550. Cette crise, contemporaine du raidissement irréversible des conflits religieux, atteint aussi la définition des savoirs devant la prolifération des « opinions »⁶⁶. À leur façon, Cardan et Tahureau tentent d'inscrire un nouveau rapport au savoir, situé entre les deux extrémités du spectre contemporain que sont, d'une part, l'aristotélisme (qu'il soit néoscolastique ou exprimé dans de nouvelles variantes d'obédience réformée⁶⁷) et, d'autre part, l'occultisme, fortement teinté par le néo-platonisme, et l'alchimie. Mais entre ces deux positions extrêmes dont les partisans se disputent l'explication des secrets de la nature, une floraison d'autres « opinions » affirment leurs prétentions à imposer un discours critique dans les champs de la science et de l'éthique. Ainsi, la critique de l'aristotélisme par Cardan et Tahureau est dans les mêmes années concurrencée par les succès du ramisme (Ramus publie sa *Dialectique* en 1555), mais aussi par le scepticisme, contre lequel se dresse G. de Bruès dans ses *Dialogues* de 1557. Le scepticisme, incarné par le juge Trouillogan du *Tiers Livre* (1546) et bientôt mieux connu grâce à la traduction des *Hypotyposes pyrrhoniennes* par Henri Estienne⁶⁸ (1562),

⁶⁶ La critique de la multiplication des opinions est un lieu commun au XVI^e siècle. Un peu plus tard, Philippe Canaye s'en prend lui aussi à la prolifération néfaste des opinions et appelle au rétablissement de la distinction platonicienne entre « science » et « opinion » (1589, f. ¶ « r° »).

⁶⁷ Voir, entre autres, Schmitt (1992, p. 13-42) et la notice « Aristotélisme » de Lohr (1998).

⁶⁸ Voir sur ce point, Naya : « 'Ne scepticque ne dogmatique, et tous les deux ensemble' : Rabelais 'on phrontistere et escholle des Pyrrhoniens' », *Études rabelaisiennes*, 1998, t. XXXV, p. 81-19; « Traduire les *Hypotyposes pyrrhoniennes* : Henri Estienne entre la fièvre quarte et la folie chrétienne » dans Pierre-François Moreau (éd.), *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Paris, Albin Michel, 2001, p. 48-101.

commence à diffuser son onde de choc. Si les philosophes sceptiques partagent avec Cardan et, surtout, avec Tahureau une valorisation de la critique, ils discréditent par ailleurs radicalement les pouvoirs de l'intellect, à mille lieux de la détermination d'un Tahureau à « suivre sa raison ». On pourrait enfin citer la redécouverte des écrits cyniques (comme les *Épîtres de Diogène* publiées en 1546) et de leur ethos provocateur, dont Tahureau a pu s'inspirer dans ses *Dialogues*⁶⁹.

Face à cette prolifération des discours philosophiques et à cette crise des autorités, Cardan et Tahureau empruntent une autre voie pour imposer leur propre régime de vérité. L'un comme l'autre valorisent l'expérience et l'usage de la raison, c'est-à-dire l'expérimentation des facultés de discernement supérieures de l'interprète. À cet égard, on pourrait dire qu'à l'impossible hiérarchisation des savoirs et des opinions, Cardan et Tahureau répondent par la hiérarchisation des hommes, distinguant, parmi tous, ceux dont les facultés supérieures permettent le décryptage du réel⁷⁰. Aussi singulière que soit cette voie, il semble qu'elle doive aussi beaucoup à la philosophie épicurienne. En effet, l'œuvre de Lucrèce, située elle aussi au carrefour des genres, à la fois explique les secrets de la nature et propose une éthique à suivre : elle appelle à connaître la nature⁷¹ et surtout à la connaître en fonction du concept clef de simulacre.

⁶⁹ La « hardiesse de bien parler » du satiriste est à comparer avec l'ethos du philosophe cynique; voir Clément (2005), qui signale (p.209, n.3) un rapprochement possible entre les *Dialogues* et l'inspiration cynique, et Roberts (2006).

⁷⁰ C'est finalement cet aspect de Cardan qui intéressera les libertins du siècle suivant, tout autant que certains de ses développements hétérodoxes. Quant à Tahureau, qui prône déjà l'usage de la double vérité, il annonce un point essentiel de la philosophie libertine du XVII^e siècle. Voir Moreau (2007).

⁷¹ Lucrèce, *De rerum natura*, I, 127-136.

Le simulacre, caractérisé par la subtilité des atomes les plus ténus qui le composent, désigne à la fois la catégorie empirique des sensations et les phénomènes de la nature, mais il rend aussi compte d'autres formes de fantasmes (ou d'idoles selon Épicure), à savoir les dieux, le rêve et bien sûr l'amour, dont il faut, selon Lucrèce, se désillusionner⁷².

En caricaturant leurs propos, on pourrait dire que Cardan et Tahureau sont des épicuriens au pied de la lettre, même s'ils ne suivent pas le philosophe du jardin jusque dans ses conclusions les plus matérialistes (la mortalité de l'âme⁷³) : leurs projets, moral pour l'un, scientifique pour l'autre, reviennent tous deux à démystifier la « subtilité », c'est-à-dire à discerner la part de simulacre présente dans la nature et dans la vie sociale. Cette réminiscence du *De rerum natura*, lu à l'époque autant comme un écrit philosophique que comme un poème sur le monde, est omniprésente dans les *Dialogues*, mais elle apparaît aussi dans le *De Subtilitate*, – du moins si on en croit Scaliger, qui réduit la portée scientifique de l'écrit de Cardan en le définissant comme une *declamatio*⁷⁴, au même titre que l'*Éloge de la folie* ou la *Déclamation sur l'incertitude, vanité et abus des sciences* de C. Agrippa. Le substrat épicurien,

⁷² La bibliographie sur l'épicurisme est abondante. Voir Bollack (1978), Salem (1994) et Deleuze (1961).

⁷³ Voir, sur ce point, Maclean (2003), qui souligne la rivalité de Cardan avec Pomponazzi, et Garcia Valverde (2007), qui montre à quel point Cardan réussit à réconcilier l'aristotélisme avec l'immortalité de l'âme... que le naturaliste identifie à la faculté intellectuelle et qu'il peut donc défendre à l'aide d'arguments rationnels.

⁷⁴ Cardan répondra à cette objection dans son apologie, publiée en 1560 (*Actio prima in calumniatorem librorum de subtilitate*). La question des procédés littéraires, omniprésents chez Cardan, reste à étudier.

commun aux écrits de Cardan⁷⁵ et de Tahureau⁷⁶, constitue le fondement épistémologique de leurs discours respectifs : il donne une assise philosophique et encyclopédique à leurs écrits en privilégiant l'exercice personnel du jugement.

Si le naturaliste italien et le satiriste français se fondent sur l'anthropologie de Lucrèce, c'est d'abord parce que celle-ci leur sert à établir leur propre autorité dans la jungle des opinions, à proclamer la supériorité de leur subtilité sans faille. Cependant, cette glorification de la puissance de leur qualité interprétative pose plusieurs problèmes. La première difficulté réside dans l'ambiguïté consubstantielle à la posture énonciative de l'herméneute : Cardan comme Tahureau déclarent s'adresser au genre humain et présenter l'infinie *varietas* des productions de la nature ou des désordres de la vie sociale... dans un geste qui à la fois révèle et opacifie⁷⁷. Or, ce double mouvement de vulgarisation et d'occultation est propre à la tradition occultiste que Tahureau, mais aussi Cardan (certes avec beaucoup plus d'ambiguïté), combattent. Le principe d'occultation, défendu par un Corneille Agrippa ou un Trithème, est ainsi paradoxalement mis en pratique par Cardan et Tahureau. Le naturaliste italien, en effet, privilégie à maintes reprises « quelque obscurité delectable » : c'est le cas lorsqu'il

⁷⁵ Ce point avait été discuté par Ingegno (1980, p. 248-250). Nous ne faisons pas de Cardan un pur épicurien, tant sa pensée est innervée par des emprunts hétérogènes à bien d'autres auteurs et traditions philosophiques... mais l'extrême curiosité de Cardan pour la subtilité et l'emploi qu'il en fait dans sa philosophie de la nature est un héritage épicurien.

⁷⁶ Voir les nombreuses notes de Gauna dans son édition des *Dialogues* ainsi que l'étude de Peach (1986, p. 119-120). Tout le début du premier dialogue de Tahureau reprend la distinction de Lucrèce entre l'amour falsifié et l'amour naturel, dégagé de toutes les affabulations qui le dénaturent. Voir Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 1077 et suivants.

⁷⁷ Voir aussi l'analyse de Maclean, qui parle de « double gesture » (1984, p. 236).

raconte comment il a été visité, dans un songe, « par une marque subtile et belle » et comment il a vu dans son rêve le livre (qu'il va ensuite écrire) déjà composé et même imprimé (1578, f. 453 r°). C'est encore le cas lorsqu'il articule la sagesse des hommes à l'obscurité de leurs écrits :

Une cause est en toutes choses, sçavoir est, rarité : car choses rares sont contenues aux livres rares, cognus à peu de gens : les choses contenues aux livres difficiles, sont les plus rares, pource que moins de gens sçavent ce qui est ouy : les choses sont tresrares, qui nous sont seulement recitées. Pourtant il n'est rien plus delectable à l'homme que le devis des choses grandes & secretes. Car ce qui est cogneu à chacun, est vil, quoy qu'il soit precieux de soymesme. Pourtant les sacrificateurs ont voulu leurs ceremonies estre baillées obscurement : & ces choses ne seroient estimées à rien, si elles n'estoient adombrées par quelques tenebres d'obscurité. Or l'obscurité qui ne permet les escrits des auteurs estre entenduz, est un argument de sapience. (1578, f. 349 r-v°)

Quant à Tahureau, le principe d'occultation va de pair chez lui avec le processus de révélation de la vérité, processus souvent comparé à un voyage initiatique⁷⁸. Si, dans ses *Poésies*, Tahureau, suivant en cela la tradition de l'hésuchisme, appelait à se taire⁷⁹, il affirme dans les *Dialogues* qu'« il n'y a point de plus grande sagesse au monde que de taire et bien dissimuler une vérité » (1981, p.129)... alors que les pages contre

⁷⁸ Cette pédagogie du voyage, annoncée par le nom programmatique du *Cosmophile*, est expliquée dans le second dialogue (1981, p. 139 et 240). La métaphore du voyage comme expérience privilégiée dans la formation du jugement s'inscrit dans la tradition de l'*Ars apodemica*.

⁷⁹ Cet appel au silence, présent dès sa dédicace « Au Roy » (« Taisez vous donc, mes écriz », 1984, p. 68) réapparaît surtout dans un de ses derniers poèmes, « De parler peu et de celer son secret » (1984, p. 447-449), qui paraphrase deux « leçons » de Pierre Messie (1610, I, chap. 4, « De l'excellence du secret, & comme il se doit garder », p. 17-23, et « Combien est loüable le peu parler », p. 23-25). Ce *topos* est repris par La Primaudaye (1593, I, chap. 12, f. 64 r° -v°).

l'occultisme sont justement les plus cinglantes. Pour dépasser ce paradoxe apparent, il faut sans doute voir dans l'écriture de la satire l'explication de ce recours à la dissimulation : en effet, en s'inspirant largement de Rabelais⁸⁰, mais aussi de l'origine bigarrée du genre satirique, Tahureau occulte une vérité supérieure en entrelardant son discours de facéties qui permettent « de dire son avis d'un bon propos, ou prendre plaisir à quelques paroles entremeslees de faceties, pour user puis apres plus fermement des graves et serieuses » (1981, p. 129). Tahureau joue ici avec son lecteur en inscrivant une logique d'autodérision dans son écriture, qui se moque aussi d'elle-même : comme chez Rabelais, le lecteur semble renvoyé à sa propre interprétation et à sa capacité de faire preuve de subtilité.

La seconde difficulté, inhérente au projet commun de Cardan et de Tahureau, est plus problématique. Elle tient au fait que l'affirmation de la capacité de discernement absolu et irréfutable de l'herméneute n'est en définitive justifiée que par elle-même. C'est un véritable logocentrisme que Cardan et Tahureau proposent. Si la subtilité est réservée à de rares élus, on voit aussi les limites d'une définition aussi élitiste : la subtilité ne peut pas faire école et ne peut ni pédagogiquement se transmettre (au-delà du cercle restreint et fictionnel du dialogue), ni institutionnellement trouver une assise sociale et

⁸⁰ L'intertextualité avec l'œuvre de Rabelais (qui se réfère abondamment à la « subtilité » comme ruse) est immense dans les *Dialogues*. Tahureau s'y réfère explicitement (1981, p. 97, en citant le prologue du *Quart Livre*; p. 229, sur la tempête du *Quart Livre*) ou, implicitement, à plusieurs reprises : par exemple lorsqu'il déclare que Dieu « a voulu malicieusement couvrir le vrai bois de vie, auquel est enclose la vive mouëlle et substance du verbe divin » (1981, p. 167). On notera enfin que les emprunts au sujet de la subtilité et de l'occultisme sont incessants entre ces auteurs : si Tahureau critique Cardan et s'inspire de Rabelais, ce dernier avait pour sa part utilisé le *De Sapientia* de Cardan pour son *Tiers Livre*.

scolaire. Le contraste avec le ramisme, qui lui aussi critique l'aristotélisme, mais qui a un ancrage universitaire et qui se diffuse alors un peu partout en Europe, est à cet égard flagrant⁸¹. Si la subtilité ne peut pas s'enseigner, c'est aussi qu'elle est prisonnière de la définition de l'expérience qui constitue le cœur de sa substance : la difficulté qu'il y a à généraliser à d'autres agents, et dans d'autres contextes, l'exercice de la subtilité est un obstacle majeur et consubstantiel aux projets de Cardan et Tahureau. Atteint-on ici les limites de l'expérience? Ces « limites », certains les considèrent comme les conditions mêmes de la découverte d'une vérité⁸², qui sera ensuite diffusée dans la communauté scientifique. Cardan et Tahureau, de leur côté, ne semblent pas ou peu prendre en compte la question des limites de leur savoir. La place surdimensionnée donnée à l'expression de leur expertise personnelle, parce qu'elle n'est pas complétée ou équilibrée par la possibilité d'être réfutée (ou d'être répétée) par d'autres, limite aussi considérablement le pouvoir de cette science, surtout si on la compare à des expériences accomplies devant une assemblée publique et aisément reproductibles, comme le furent, dans des registres très différents, les démonstrations de La Ramée ou les opérations de Vésale, et comme le seront bientôt les cours publics de Palissy. De fait, dans le cas de Cardan, ce sera moins son traité sur la subtilité que ses inventions mécaniques (l'éponyme cardan) ou sa contribution aux mathématiques (particulièrement dans la théorie des probabilités) qui assureront sa postérité

⁸¹ Voir, par exemple, Meerhoff (2003).

⁸² Ce sera un peu plus tard l'objet de la polémique entre deux voyageurs, Jean de Léry et André Thevet, et deux conceptions de l'écriture du témoignage (le modèle cosmographique et l'histoire personnelle du « topographe », pour paraphraser Montaigne). Voir les travaux de Lestringant sur cette question.

scientifique. Cardan comme Tahureau, en définitive, affirment une position auctoriale particulièrement solitaire, comme s'ils dominaient une pyramide au sommet de laquelle leur « subtilité » les aurait à la fois menés et isolés⁸³. On pourrait dire que, par la promotion absolue de leur expérience et de leur voix, leur démarche aura consisté, sans mauvais jeu de mot, à subtiliser⁸⁴ ou à confisquer l'autorité, scientifique ou morale, dont ils se présentent comme les seuls garants.

Conclusion

Tout au long de ce parcours, on a voulu montrer à quel point la pensée de la subtilité, dans ses oscillations et ses contournements sémantiques, recouvrait vers 1550 un questionnement protéiforme sur le statut de l'expérience et ce, dans une perspective transgénérique. Cette étude synchronique a voulu éviter le grand récit de la science moderne – qui mène à Galilée, à Descartes et à bien d'autres – pour montrer comment les recours multiples et parfois contradictoires à la notion de subtilité, qui vont souvent de pair avec une quête encyclopédique du savoir et

⁸³ L'affirmation de l'autorité suprême du satiriste et la réfutation violente de toute autre opinion va dans le sens contraire de « l'ouverture » qu'on attribue souvent au genre du dialogue. Sur ce point, voir Yandell (1993). Ce dogmatisme du satiriste serait à comparer avec celui du naturaliste, ou plutôt de son « dogmatisme analogique », selon l'expression de Margolin (1973, p. 70).

⁸⁴ Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que l'extension du sème de ruse et de vol, déjà présent dans le substantif « subtilité », sera étendu à la forme verbale. Au XVII^e siècle, selon Furetière, « subtiliser » signifie encore « rendre ou devenir subtil » : par exemple, « la fréquentation du monde *subtilise* les niais, les provinciaux ». Mais un sens subversif apparaît déjà dans le *Dictionnaire universel* : « On tombe souvent dans l'herésie à force de *subtiliser* sur l'Escriture. »

une posture énonciatrice provocatrice⁸⁵, permettent de court-circuiter les savoirs déjà en place.

L'intérêt des humanistes pour les emplois stratégiques de la subtilité témoigne indéniablement d'une crise dans le statut des autorités, au premier rang desquelles il faut compter celle de l'aristotélisme traditionnel, qui se manifeste soit par des critiques de plus en plus affirmées, soit par des reconfigurations et des aménagements de son système⁸⁶. La crise des autorités, qu'attestent les interrogations de Guy de Bruès dans ses *Dialogues contre les nouveaux académiciens*, produit ainsi de nouveaux positionnements par rapport aux savoirs anciens : les figures du curieux (voir Defaux, 1982), du perplexe (voir Geonget, 2006), de celui qui cherche le juste milieu (voir Vigliano, 2009); Naya et Pouey-Mounou, 2005) ou encore du subtil constituant, parmi d'autres, des incarnations quasi actantialisées de ces modes mi-hésitants, mi-conquérants, du savoir moderne⁸⁷. Dans ses *Dialogues non moins profitables que facétieux*, Tahureau, avec sa violence coutumière, n'hésite pas à déclarer qu'il n'y a pas de plus « grands sots » (1981, p. 206) qu'Aristote et Platon: ainsi l'auteur de *La République*, parce qu'il est « monté au plus haut de la quinte essence de sa folie nous est allé forger de belles idées imaginaires, et subtilement inventer des principes magistralement deduits ». Depuis Érasme et Rabelais, qui avaient servi de point de départ à notre réflexion, on voit le chemin parcouru : la critique ne vise plus les commentateurs d'Aristote – Duns Scot et les scolastiques –

⁸⁵ Cette entreprise est à comparer avec celle que mène Béroalde de Verville à la fin du siècle. Voir Kenny (1991).

⁸⁶ Sur cette question, voir, entre plus des références déjà citées, Demonet (1994).

⁸⁷ Voir aussi l'« élitisme moral » et la hiérarchisation des esprits selon Bruno, analysés, entre autres, par Del Prete (2008).

... mais bien les Anciens eux-mêmes. Cette verve satirique ne verse pour autant jamais dans le scepticisme, à la différence d'un Montaigne qui consacra aussi un essai aux « vaines subtilitez » (I, 54), tout en tirant profit de la *subtilitas* (et des contresens qu'elle produit), mais aussi peut-être de la lecture de Tahureau et de Cardan⁸⁸. Terminons avec une dernière remarque sur Montaigne (un autre esprit conscient de sa singularité) : paradoxalement, avec l'essayiste, c'est l'incertitude à propos des pouvoirs de la raison qui va faire école, et non pas la revendication logocentrée et incommunicable de la « subtilité ».

Bibliographie

- AGRIPPA, Henry-Corneille. (1582), *Déclamation sur l'incertitude, vanité et abus des sciences* [1526], trad. Louis Turquet de Mayerne, Paris, Jean Durand.
- ALBÉ, Patrizia. (2003), *Gerolamo Cardano nel suo tempo. Atti del Convegno, 16-17 novembre 2001, Varese, Pavie, Cardano*.
- AUBERT, Jean-Marie. (1988), « "Subtil" et "subtilité" chez Saint Thomas d'Aquin », *Revue du Moyen Age latin*, t. XLIV, n° 3-4, juillet-décembre, p. 6-13.
- BALDI, M. et G. CANZIANI (dir.). (2003), *Cardano e la tradizione dei saperi*, Milano, Franco Angeli.

⁸⁸ Voir Maclean (1983). Nous renvoyons à cette étude brillante sur l'usage de la subtilité chez Montaigne et aux liens profonds que l'essai I, 54 entretient avec le traité de Cardan. Quant à la possible lecture des *Dialogues* de Tahureau par Montaigne, voir Villey (1933, p. 34-40).

- . (1999), *Girolamo Cardano: le opere, le fonti, la vita*, Milano, Franco Angeli.
- BAYLE, Ariane. (2009), *Romans à l'encau. De l'art du boniment dans la littérature au XVI^e siècle*, Genève, Droz.
- BELON. Pierre. (1555), *Observations de plusieurs singularitez*, Paris, Guillaume Cavellat.
- BÉNOUIS, Mustapha. (1976), *Le Dialogue philosophique dans la littérature française du seizième siècle*, La Haye, Mouton.
- BIDEAUX, Michel. (1984), « Les Dialogues de Jacques Tahureau : un didactisme bien tempéré », dans Marguerite Soulié (dir.), *La Littérature de la Renaissance, Mélanges offerts à H. Weber*, Genève, Slatkine, p. 197-212 ;
- BLAIR, Ann. (2006), « Natural Philosophy », dans Katharine Park et Lorraine Daston (dir.), *The Cambridge History of Science*, vol. III, *Early Modern Science*, p. 365-406.
- . (1999), « Authorship in the popular *Problemata Aristotelis* », dans *Early Science and Medicine*, vol. 4, n° 3, p. 189-227.
- BLAY, Michel et Robert HALLEUX (dir.). (1998), *La Science classique (XVI^e-XVIII^e siècle). Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion.
- BOLLACK, Jean. (1978), *La Raison de Lucrèce*, Paris, Minuit.
- BORIAUD, Jean-Yves (dir.). (2012), *La Pensée scientifique de Cardan*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- BOUTROUE, Marie-Elisabeth. (1998), *Pline ou le Trésor du monde : Étude de la transmission et de la réception de Pline l'ancien du XIV^e au XVI^e siècle*, doctorat de littérature française, Université Paris X-Nanterre.

- BRUÈS, Guy de. (1953), *Les Dialogues de Guy de Bruès contre les nouveaux académiciens* [1557], éd. Pano Pail Morphos, Baltimore, The Johns Hopkins Press.
- BUNJANDA, J. M. De, Francis HIGMAN et James K. FARGE. (1985), *Index de l'Université de Paris, 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556*, Sherbrooke / Genève, Éditions de l'Université de Sherbrooke / Droz.
- CANAYE, Philippe. (1589), *L'Organe, c'est à dire l'instrument du discours*, Genève, Jean de Tournes.
- CARDAN, Jérôme. (1991), *Ma vie*, éd. Etienne Wolff, trad. Jean Dayre [1936], Paris, Belin (*De Propria vita liber. Ex Bibliotheca Gab. Naudaei*, Amsterdam, apud Joannem Ravesteinium, 1654).
- . (1580), *De Varietate rerum Libri XVII* [1557], Lyon, Stéphane Michel.
- . (1578), *De la Subtilité, & subtiles inventions, ensemble les causes occultes & raisons d'icelles*, trad. Richard Le Blanc [1556], Paris, Guillaume Jullian. Pour une réédition récente et partielle du texte de Cardan, voir *De Subtilitate, tomo I, Libri I-VII*, éd. Elio Nenci, Milan, Franco Angeli, 2004.
- CÉARD, Jean. (1996), *La Nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle en France* [1977], Genève, Droz, 1996.
- . (1991), « La forme du dialogue », dans Robert Aulotte (dir.), *Précis de littérature française du XVI^e siècle*, Paris, PUF, p. 164-176.
- . (1982), « Jeu et divination à la Renaissance », dans Philippe Ariès et Jean-Claude Margolin (dir.), *Les Jeux à la Renaissance*, Paris, Vrin, p. 405-418.

- CLÉMENT, Michèle. (2005), *Le Cynisme à la Renaissance: d'Érasme à Montaigne*, Genève, Droz.
- COLIN, Sébastien. (1556), *Declaration sur les abuz et tromperies que font les apothicaires* [1553], Lyon, Michel Jove.
- COPENHAVER, Brian P. (2006), « Magic », dans Katharine Park et Lorraine Daston (dir.), *The Cambridge History of Science*, vol. III, *Early Modern Science*, p. 518-540.
- . (1978), *Symphorien Champier and the Reception of the Occultist Tradition in Renaissance France*, La Haye, Mouton.
- DAGRON, Tristan. (2005), « Les êtres contrefaits d'un monde malade. La nature et ses monstres à la Renaissance : Montaigne et Vanini », *Seizième siècle*, 2005, n° 1, p. 289-311.
- DEFAUX, Gérard. (1982), *Le Curieux, le glorieux et la sagesse du monde dans la première moitié du XVI^e siècle : l'exemple de Panurge*, Lexington, Lexington French Forum.
- DELEUZE, Gilles. (1961), « Lucrèce et le naturalisme », *Études philosophiques*, n° 1, p. 19-29.
- DEL PRETE, Antonella. (2008), « "Une sphère infinie dont le centre est partout et le centre nulle part". L'omnicentrisme chez Giordano Bruno », dans Frédéric Tinguely (dir.), *La Renaissance décentrée, Actes du Colloque de Genève (28-29 septembre 2006)*, Genève, Droz, p. 33-47.
- DEMONET, Marie-Luce. (2008), « Les philosophes obscurs : traits et ombres scotistes à l'époque de Rabelais », dans J. Dupèbe, F. Giacone, E. Naya et A.-P. Pouey-Mounou (dir.), *Esculape et Dionysos. Mélanges en l'honneur de Jean Céard*, Genève, Droz, p. 27-47.

- . (1994), « La nouvelle logique française : l'*Organe* de Philippe Canaye », dans M.-L. Demonet et A. Tournon (dir.), *Logique et littérature à la Renaissance*, Paris, Champion, p. 89-100.
- . (1992), *Les Voix du signe : nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris, Champion.
- DU FAIL, Noël. (1994), *Propos rustiques*, éd. Gabriel-André Pérouse et Roger Dubuis, Genève, Droz, 1994.ÉRASME. (1509), *Éloge de la folie*, trad. P. de Nolhac [1936], Paris, Garnier-Flammarion.
- EAMON, William. (1994), *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton, Princeton University Press.
- ESTIENNE, Henri. (2007), *L'Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes, ou Traité préparatif à l'Apologie pour Hérodote*, éd. Bénédicte Boudou, Genève.
- FRAISSE, Suzanne. (1962), *Une Conquête du rationalisme. L'influence de Lucrèce en France au XVI^e siècle*, Paris, Nizet.
- GAMBINO LONGO, Susanna. (2004), *Savoir de la nature et poésie des choses. Lucrèce et Épicure à la Renaissance italienne*, Paris, Champion.
- GANDILLAC, Maurice Patronnier de et Jean-Claude MARGOLIN (dir.). (1976), *Platon et Aristote à la Renaissance. Actes du XVI^e Colloque international de Tours*, Paris, Vrin.
- GARCIA VALVERDE, José Manuel. (2007), « The arguments against the immortality of the souls in *De immortalitate animorum* of Girolamo Cardano », *Bruniana & Campanelliana*, vol. XIII, n° 1, p. 57-77.

- GEONGET, Stéphan. (2006), *La Notion de perplexité à la Renaissance*, Genève, Droz.
- GLARDON, Philippe. (2011), *L'Histoire naturelle au XVI^e siècle. Introduction, étude et édition critique de La Nature et diversité des poissons de Pierre Belon (1555)*, Genève, Droz.
- GRAFTON, Anthony. (1999), *Cardano's Cosmos: the Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- HAYAERT, Valérie. (2008), "Mens emblematica" et humanisme juridique. Le cas du "Pegma cum narrationibus philosophicis" de Pierre Cousteau (1555), Genève.
- HEITSCH, Dorothea et Jean-François VALLÉE (dir.). (2004), *Printed Voices. The Renaissance Culture of Dialogue*, Toronto, University of Toronto Press.
- INGEGNO, Alfonso. (1980) *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Florence, La Nuova Italia Editrice (chap. VI, « Verso una nuova filosofia della natura », p. 209-271).
- JEANNERET, Michel. (1994), *Le Défi des signes : Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance*, Orléans, Paradigme.
- . (1987), *Des Mets et des mots. Banquets et propos de table à la Renaissance*, Paris, José Corti.
- JENSEN, Kristian. (1994), « Cardanus and his readers in the sixteenth century », dans Eckhard Kessler (dir.), *Girolamo Cardano : Philosoph, Naturforscher, Arzt*, Wiesbaden, Harrassowitz, p. 265-308.

- KENNY, Neil. (1991), *The Palace of Secrets. Béoralde de Verville and Renaissance Conceptions of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.
- KESSLER, Eckhard (dir.). (1994), *Girolamo Cardano : Philosoph, Naturforscher, Arzt*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- KUSHNER, Eva. (2004), *Le Dialogue à la Renaissance. Histoire et poétique*, Genève, Droz.
- LA BOÉTIE, Étienne de. (2001), *De la Servitude volontaire ou Contr'un*, éd. Malcolm Smith, Genève, Droz.
- LANGER, Ullrich. (1999), *Vertu du discours, discours de la vertu, littérature et philosophie morale au XVI^e siècle en France*, Genève, Droz.
- LA PRIMAUDAYE, Pierre de. (1593), *Academie françoise*, [1577-1588], Genève, Jacques Chouët.
- LARDET, Pierre. (1995), « Langues, traduction, onomastique : le débat Scaliger-Cardan (1550-1560) », *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, nouvelle série, t. III, p. 53-79.
- LAUVERGNAT-GAGNIÈRE, Christiane. (1988), *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI^e siècle : athéisme et polémique*, Genève, Droz.
- LEHRICH, Christopher I. (2003), *The Language of Demons and Angels: Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Leiden, Brill. L'édition critique de sa *Déclamation sur l'incertitude, vanité et abus des sciences*, par Michèle Clément et Emmanuel Naya, est annoncée chez Droz.

- LESTRINGANT, Frank et Emmanuel NAYA (dir.). (2010), *La Renaissance de Lucrèce*, Cahiers V. L. Saulnier, n° 27, Paris, PUPS.
- LOHR, Charles H. « Aristotélisme », dans Michel Blay et Robert Halleux (dir.). (1998), *La Science classique (XVI^e-XVIII^e siècle)*. *Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, p. 432-439.
- MACLEAN, Ian. (2007), « Girolamo Cardano: the last years of a polymath », *Renaissance Studies*, vol. XXI, n° 5, p. 587-607.
- (2003), « Cardano on the immortality of the soul », dans M. Baldi et G. Canziani (dir.), *Cardano e la tradizione dei saperi*, Milano, Franco Angeli, p. 191-207
- (1994), « Cardano and his publishers », dans Eckhard Kessler (dir.), *Girolamo Cardano : Philosoph, Naturforscher, Arzt*, Wiesbaden, Harrassowitz, p. 309-338.
- (1984), « The Interpretation of Natural Signs: Cardano's *De Subtilitate* versus Scaliger's *Exercitationes* », dans Brian Vickers (éd.) *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 231-252.
- (1983), « Montaigne, Cardano: The Reading of Subtlety / The Subtlety of Reading », *French Studies*, n° 37, p. 143-156.
- MAGNIEN, Michel. (1982), « Un humaniste face aux problèmes d'édition, Jules-César Scaliger et les imprimeurs », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1982, t. XLIV, p. 307-329.
- MARGOLIN, Jean-Claude. (1973), « Analogie et causalité chez Jérôme Cardan », dans *Sciences de la Renaissance. Actes du VIII^e Congrès de Tours*, Paris, Vrin, p. 67-81.

- . (1976), « Cardan interprète d'Aristote », dans *Platon et Aristote à la Renaissance. Actes du XVI^e Colloque international de Tours*, Paris, Vrin, p. 307-333.
- MEERHOFF, Kees. (2003), « Ramus et l'Université: de Paris à Heidelberg (1569-1570) », dans Michel Magnien et Kees Meerhoff (dir.), *Ramus et l'Université*, Cahiers V.L. Saulnier, Éditions Rue d'Ulm, p. 89-120.
- MESSIE, Pierre. (1610), *Diverses leçons*, trad. A. Du Verdier [1577], Tournon, Claude Michel.
- MOREAU, Isabelle. (2007), « Guérir du sot »: les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique, Paris, Champion.
- MOUNIER, Pascale. (2003), « Les "raisons de la moquerie" de Démocrite selon Jacques Tahureau », *Bulletin de l'Association d'Étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance*, n° 56, p. 27-39.
- NAAS, Valérie. (2002) *Le Projet encyclopédique de Pline L'Ancien*, Rome, École française de Rome.
- NAYA, Emmanuel. (2001), « Traduire les *Hypotyposes pyrrhoniennes*: Henri Estienne entre la fièvre quarte et la folie chrétienne », dans Pierre-François Moreau (dir.), *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Paris, Albin Michel, 2001, p. 48-101.
- . (1998), « "Ne scepticque ne dogmatique, et tous les deux ensemble": Rabelais "on phrontistere et escholle des Pyrrhoniens" », *Études rabelaisiennes*, t. XXXV, p. 81-19.

- et Anne-Pascale POUÉY-MOUNOU (dir.). (2005), *Éloge de la médiocrité. Le juste milieu à la Renaissance*, Paris, Éditions Rue d'Ulm.
- NICOLAY, Nicolas de. (1989), *Dans l'Empire de Soliman le Magnifique*, éd. M.-Ch. Gomez-Géraud et St. Yérasimos, Paris, Presses du CNRS. Les *Quatre premiers livres des navigations et pérégrinations orientales* sont imprimés en 1568, mais la lettre de privilège remonte à 1555, deux ans après le retour du voyageur.
- NOSTRE DAME, Michel de. (1568), *Les Propheties de Michel Nostradamus [1555]*, Lyon, Benoit Rigaud.
- OGILVIE, Brian W. (2006), *The Science of Describing: Natural History in Renaissance Europe*, Chicago, University of Chicago Press.
- PEACH, Trevor. (1986), *Nature et raison. Étude critique des Dialogues de Jacques Tahureau*, Genève-Paris, Slatkine.
- PÉRIGOT, Béatrice. (2005), *Dialectique et littérature : les avatars de la dispute entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Champion.
- . (2002), « La désacralisation dans les *Dialogues* de Tahureau », dans Luisa Secchi Tarugi (dir.), *Il Sacro nel Rinascimento*, Florence, Franco Cesati Editore, p. 285-300;
- PÉROUSE, Gabriel-André. (1977), *Nouvelles françaises du XVI^e siècle*, Genève, Droz.
- PHARES, Simon de. (1997) *Recueil des plus célèbres astrologues [fin XV^e s.]*, éd. Jean-Patrice Boudet, Paris, Champion, t. I.
- PICKERING WALKER, Daniel. (1958), *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, Warburg Institute.

- POMATA, Gianna et Nancy G. SIRAISSI (dir.). (2005), *Historia. Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge Mass., MIT Press, 2005.
- PONTUS DE TYARD. (1990), *Mantice. Discours de la vérité de Divination par Astrologie*, éd. Sylviane Bokdam, Genève, Droz.
- RABELAIS, François. (1994), *Tiers Livre*, dans *Œuvres complètes*, éd. Mireille Huchon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- RENNER, Bernd. (2007), *“Difficile est saturam non scribereö. L’Herméneutique de la satire rabelaisienne*, Droz, Genève.
- RIGOLOT, François. (2002), « Erreurs de la nature : une littérature de la démystification », dans *L’Erreur de la Renaissance. Perspectives littéraires*, Paris, Champion, p. 133-164.
- ROBERTS, Hugh. (2006), *Dog’s Tales. Representations of Ancient Cynicism in French Renaissance Texts*, Amsterdam / New York, Rodopi.
- SALEM, Jean. (1994), *Tel un dieu parmi les hommes : L’éthique d’Épicure*, Paris, Vrin.
- SCHMITT, Charles. (1992), *Aristote et la Renaissance* [1983], trad. Luce Giard, Paris, PUF.
- SCHMUTZ, Jacob. (2002), « L’Héritage des subtils. Cartographie du scotisme de l’âge classique », *Études philosophiques*, n° 60, p. 51-81.
- SCHÜTZE, Ingo. (2000), *Die Naturphilosophie in Girolamo Cardanos “De subtilitate”*, München, Wilhelm Fink.
- SERVET, Michel. (2004), *Discussion apologétique pour l’astrologie*, éd. et trad. Jean Dupèbe, Genève, Droz.

- SIRAISI, Nancy G. (1997), *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton, Princeton University Press.
- SOMMERS, Margaret P. (1974), « Jacques Tahureau's Art of Satire », *French Review*, n° 47, p. 744-756.
- TAHUREAU, Jacques. (1984). *Poésies complètes*, éd. Trevor Peach, Genève, Droz.
- . (1981), *Dialogues non moins profitables que facétieux*, éd. Max Gauna, Genève, Droz.
- VAN DER POEL, Mark. (1997), *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*, Leiden, Brill.
- VIGLIANO, Tristan. (2009), *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais, Essai de critique illusoire*, Paris, Les Belles Lettres.
- VILLEY, Pierre. (1933), *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette.
- WINN, Colette H. (dir.). (1993), *The Dialogue in Early Modern France*
- YANDELL, Cathy. (1993), « The Dialogic Delusion. Jacques Tahureau's *Dialogues* and the Rhetoric of Closure », dans Colette H. Winn (dir.), *The Dialogue in Early Modern France, 1547-1630. Art and Argument*, Washington, Catholic University of America Press, p. 158-189.

Résumé

Au tournant des années 1550, la notion de subtilité est revendiquée dans des genres aussi différents que le dialogue satirique et le traité de philosophie naturelle parce qu'elle est utilisée comme un argument essentiel pour établir une nouvelle forme, supérieure, de lucidité et d'expertise. Ainsi, Cardan dans son traité *De la Subtilité* (1550) et Jacques Tahureau dans ses *Dialogues* (posth. 1565, mais rédigés avant 1555) prétendent tous deux mettre en pratique une forme de subtilité qui les élève au-dessus des autres hommes et qui, par-dessus tout, légitime la véracité de leurs écrits contre l'autorité des Anciens. Au carrefour des genres, la notion de subtilité est ainsi invoquée pour asseoir une hiérarchisation des esprits, qui n'en reste pas moins problématique.

Abstract

Around 1550, the concept of subtlety appears as a key argument in such different genres as the satirical dialogue and the treatise of natural philosophy, because subtlety helps to establish a new kind of perspicuity and a higher kind of expert assessment. Indeed, both Cardano in his *De Subtilitas* (1550) and Jacques Tahureau in his *Dialogues* (posth. 1565, in fact written before 1555) pretend to be such subtle minds that they feel superior to other men and, above all, to be able to reject any kind of authority – including the Ancient ones. At the junction of different genres, the concept of subtlety seems to be quoted in order to institute a hierarchical organization of the minds, which is not quite convincing