

# Entre rationalisme et subjectivisme : l'esthétique de Jean-Pierre de Crousaz

Autor(en): **Malinowski-Charles, Syliane**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **54 (2004)**

Heft 1: **Jean-Pierre de Crousaz : philosophe lausannois du siècle des Lumières**

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381674>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## ENTRE RATIONALISME ET SUBJECTIVISME : L'ESTHÉTIQUE DE JEAN-PIERRE DE CROUSAZ \*

SYLIANE MALINOWSKI-CHARLES

### Résumé

*Le Traité du beau de Crousaz (1714) représente un moment charnière entre une conception rationaliste du beau, caractérisée par le principe d'«unité dans la diversité», et une conception empiriste axée sur le sentiment. Crousaz reprend la définition rationaliste mais la modifie en disant que l'archétype du beau ainsi obtenu est dans l'esprit et non dans l'objet. Cet article s'interroge sur les ambiguïtés de cette conciliation en analysant : 1) ses motivations, 2) ses modalités, 3) sa signification anthropologique et théologique.*

On considère généralement que Jean-Pierre de Crousaz est le premier auteur depuis la fin de l'Antiquité à rédiger un *Traité du beau* complet et systématique où il ne soit pas question des règles de la production artistique ou poétique<sup>1</sup>. De manière fort différente, le but explicite de l'ouvrage est de donner une définition, qui était alors assurément manquante, au beau. Pourquoi aborder ce sujet à l'orée du XVIII<sup>e</sup> siècle ? Publié pour la première fois à Amsterdam à l'automne 1714 (avec la date de 1715), le livre est réédité, avec des remaniements assez importants pour répondre aux débats soulevés, en 1724 à Genève. La réception du livre en son temps témoigne autant que sa postérité indirecte sur l'ensemble du siècle des Lumières du bien-fondé et de la nécessité

\* Ce texte a été réalisé dans le cadre de nos recherches postdoctorales sous la direction de Daniel Dumouchel à l'Université de Montréal et a largement bénéficié de ses intuitions. Nous remercions également le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC) pour la bourse de postdoctorat octroyée de 2001 à 2003, et l'Université Bishop qui nous a accordé une subvention de voyage pour présenter ce texte au onzième Congrès international des Lumières à l'Université de Californie à Los Angeles en août 2003.

<sup>1</sup> Nicole expose une théorie du beau naturel dans son *Traité de la vraie et fausse beauté* de 1659, mais son traitement est très réduit, se limitant au plus à cinq pages. Néanmoins, ce traité a déjà été intégré de manière positive dans une histoire des idées esthétiques, notamment par R. BRAY, *La formation de la doctrine classique en France*, Paris, Hachette, 1927, puis Nizet, (1951) 1963<sup>2</sup>. Nous devons également à Gianni Paganini de nous avoir fait remarquer que d'autres précurseurs de ce projet pouvaient être trouvés chez les renaissants italiens.

d'un tel projet à cette époque<sup>2</sup>. Bien qu'il soit aujourd'hui tombé dans l'oubli, le pas franchi par Crousaz est significatif et il peut être vu comme l'emblème d'une transition majeure entre le paradigme rationaliste (qu'on pourrait dire aussi objectiviste) et le paradigme empiriste ou subjectiviste qui s'est développé essentiellement à partir de Du Bos. Quatre ans seulement après Crousaz, l'abbé Jean-Baptiste Du Bos publie en effet ses *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Mais face à ces pages qui placent le sentiment au-dessus de la raison en matière de jugement sur le beau, «on se croirait dans un autre siècle» que celui de Crousaz<sup>3</sup>. C'est que celui-ci reste très classique dans ses goûts, reprenant même pour principe de sa conception la définition héritée de l'Antiquité selon laquelle le beau est créé par «l'unité au sein de la diversité». Malgré cela, il intègre également une donnée nouvelle qui le fait appartenir de plein droit à la modernité : l'idée selon laquelle cette proportion qui constitue la beauté n'a de sens que par rapport à un esprit qui la saisit ; c'est-à-dire qu'il existe effectivement un archétype du beau, mais de nature subjective et non objective. C'est à cette conciliation, d'ailleurs pleine d'ambiguïtés et d'échecs, qu'est consacré le présent travail. Nous en exposerons tout d'abord les motivations et les modalités afin d'ouvrir finalement sur l'anthropologie qui forme le fond de cette tentative de définition du beau.

### 1. Motivations du *Traité du beau de Crousaz*

Dans la deuxième édition du *Traité du beau*, Crousaz joint à son traité sa traduction de l'*Hippias majeur* de Platon, consacré lui aussi au beau. Cette apparente filiation a de quoi laisser perplexe quand on compare les définitions du paradigme du beau données par les deux auteurs. Chez Platon une chose est belle, de manière intrinsèque, selon sa conformité ou sa participation à des archétypes objectifs (du beau et de l'essence de cette chose), qui existent réellement en dehors de l'esprit humain. C'est pour cette raison qu'il constitue dans l'histoire des théories du beau le chef de file (malgré lui) de la conception

<sup>2</sup> Le Clerc en fit le compte rendu pour la *Bibliothèque ancienne et moderne* (II, p. 211) et souligna la nouveauté de l'entreprise ; Leibniz, dans une lettre à J.-A. Turretini du 4 juillet 1715, alla jusqu'à affirmer : «Le livre de M. de Crousaz de Lausanne sur le Beau me paraît bien beau. Il s'accorde assez dans le fond avec mes définitions.» (*Lettres inédites...*, Genève, Budé, 1887, vol. II; cité par J. DE LA HARPE, *Jean-Pierre de Crousaz et le conflit des idées au siècle des Lumières*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1955, p. 211, note 2). Pour l'influence plus large sur son siècle, en particulier Formey et De Fouchy, cf. E. MIGLIORINI, «Occasioni e motivi del 'Traité du Beau' (1714-1715) di Jean-Pierre de Crousaz» (*Atti et Memorie dell'Accademia Toscana di scienze e lettere La Colombaria*, vol. 26, 1961-62, p. 283-323), p. 286, note 1, et sur les nombreuses rééditions cf. J. DE LA HARPE, *op. cit.*, p. 212.

<sup>3</sup> Selon la formule d'A. BÄUMLER dans *Le problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1999, p. 59.

objectiviste, et l'on comprend fort bien les avantages d'une telle conception en matière de normativité et de certitude : l'universalité de la beauté est assurée par son existence indépendante dans le monde intelligible, quels que soient les esprits qui viennent à la penser. Il semble logique de croire que la négation d'une telle «idée» du beau signifie la ruine de l'universalité et du caractère normatif de la notion de beau. N'est-on pas nécessairement contraint à avoir autant d'idées du beau que d'esprits, si la beauté d'une chose est dépendante du jugement ? C'est ce que semblaient suggérer l'évidence même de la diversité des goûts entre les peuples, à une période où la colonisation du Nouveau Monde et les échanges avec l'Asie avaient ouvert la vieille Europe à un concept élargi de l'humanité, et le relativisme croissant en matière de conceptions du beau qui s'en était naturellement suivi.

C'est aussi très précisément la conclusion que Crousaz ne pouvait accepter et qui a fourni à son traité sa motivation première :

À toute heure, et sur une infinité de sujets, les uns appellent *Beau* ce à quoi les autres refusent ce nom ; d'où il faut, ce semble, conclure, ou que les hommes n'ont pas la même idée du Beau, ou que leurs Sens se ressemblent beaucoup moins qu'on ne croit, et leur font appercevoir les objets très-différemment ; Car si un objet fait la même impression et sur celui qui y trouve de la beauté, et sur celui qui n'y en trouve point, certainement l'idée du Beau, qu'ils ont dans l'Esprit, n'est pas la même, et si cette idée ne varie point, il faut que le même objet se fasse autrement sentir à celui qui le trouve beau, qu'à celui qui ne le reconnoit point tel.<sup>4</sup>

Ce qui est en jeu, on le comprend bien, est essentiel : c'est la possibilité de formuler des jugements «vrais» en matière de beauté, et donc de préserver l'universalité d'une norme du goût, de même qu'il faut par ailleurs, dans le domaine de la morale, préserver une norme du bien plutôt que tout laisser au jugement particulier de chaque *ego*. Crousaz, en héritier cohérent de Descartes, pressent ce qui sera l'un des problèmes les plus importants de son siècle, à savoir le statut de la connaissance sensible – et le relativisme qui y est attaché. Son désir de réfuter le scepticisme, et le relativisme moral qui est censé en découler, est aussi fort en théorie de la connaissance qu'en esthétique. Ceux contre qui il s'oppose sont ceux qui prétendent que le beau n'est que ce qui plaît aux sens, car il est inévitable alors qu'on aboutisse à un relativisme : nul doute que ce qui fait plaisir à l'un, par le caprice de sa nature particulière, ne plaira pas *nécessairement* à l'autre. D'où son insistance toute particulière contre la réduction opérée par le XVII<sup>e</sup> siècle du beau à l'agréable.

Crousaz est à l'orée des Lumières. Son héritage, c'est la nouvelle philosophie, celle de Descartes, et il ne fait d'ailleurs aucun doute qu'il haïssait la scolastique<sup>5</sup>. Il a également été influencé par la philosophie de Leibniz et il

<sup>4</sup> I, 1, § 1. Toutes nos citations du *Traité du beau* de Crousaz se font selon la seconde édition de 1724, publiée sous la direction de F. MARKOVITS (Paris, Fayard, «Corpus des œuvres de philosophie de langue française», 1985); ici p. 19.

<sup>5</sup> Cf. notamment D. CHRISTOFF, *La philosophie dans la haute école de Lausanne, 1542-1955*, Lausanne, Université de Lausanne, 1987, p. 34-37.

a lu Locke. Toutefois, la question du beau a été totalement discréditée par la philosophie cartésienne<sup>6</sup> : si le beau est ce qui plaît aux sens, et si les sens ne constituent pas un fondement stable pour construire l'édifice d'une philosophie méthodique ayant pour finalité la vérité, n'est-il pas vain de parler du beau plutôt que du vrai et de ce à partir de quoi notre esprit peut réellement construire un savoir ? On sait que Descartes, dans la lettre à Mersenne du 18 mars 1630, avait rangé la question de l'appréciation du beau du côté du pur subjectivisme et de la fantaisie individuelle :

Généralement ni le beau, ni l'agréable, ne signifient rien qu'un rapport de notre jugement à l'objet ; et parce que les jugements des hommes sont si différents, on ne peut dire que le beau, ni l'agréable, aient aucune mesure déterminée.<sup>7</sup>

L'art ne fonctionne pas selon des lois mécaniques, et son appréciation semble un véritable terrain mouvant. L'art et le beau ont par conséquent été relégués à un rang subalterne au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>.

Crousaz innove donc réellement dans le contexte francophone en tentant de rapatrier la question du beau dans le champ de la philosophie, sans l'abandonner à l'arbitraire de la subjectivité et en usant d'une méthode rationaliste (mise de côté des préjugés et leçons reçues jusqu'alors ; construction progressive sur des bases certaines<sup>9</sup>). Son désir serait né, de son propre aveu, d'une conversation avec son ami le Baron de Stain à propos d'un palais. Dans une lettre qu'il lui adresse en 1718, « piqué au vif par certaines remarques faites sur son traité », et en particulier la critique de « s'être attaqué à un sujet

<sup>6</sup> Concernant le relativisme du XVII<sup>e</sup> à l'égard du beau contre lequel vient s'inscrire Crousaz, cf. les très bons paragraphes de synthèse de M. CARDY aux p. 29-31 de son « Crousaz and Hutcheson : Two Contributors to Aesthetic Ideas in the Early Eighteenth Century », *The Humanities Association Review/La Revue de l'Association des Humanités*, Vol. 31 N° 1, 1980, p. 29-44, et les deux premières parties (p. 283-295) du long article de MIGLIORINI.

<sup>7</sup> DESCARTES, *Lettre à Mersenne du 18 mars 1630* in *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1953, p. 922-926 (extrait cité p. 924-925), ou AT I, p. 132. Migliorini note que cette affirmation est « la più netta e filosoficamente conseguente dichiarazione soggettivista del secolo » (MIGLIORINI, *art. cit.*, p. 294).

<sup>8</sup> Migliorini (*art. cit.*, troisième partie, p. 295 sq.) considère que cela est caractéristique de la France qui, en matière de goût, a adopté une attitude pragmatique du cas par cas ou s'est, à l'inverse, réfugiée dans le vague « je ne sais quoi » de l'esthétique de la délicatesse naissante (l'esthétique de la délicatesse a été très à la mode à partir de Bouhours et dans les deux dernières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle), et non par exemple de l'Italie qui a placé dès le XVI<sup>e</sup> siècle la question du beau au cœur de différentes tentatives de théorisation d'inspiration néoplatonicienne ou aristotélicienne.

<sup>9</sup> Pour ces deux indications, cf. en particulier le premier chapitre du *Traité* : « Dans ce dessein, j'éviterai soigneusement de bâtir sur des principes douteux, je me conduirai avec tout l'ordre et toute la précaution qui me sera possible, je ne passerai point à une seconde pensée, sans avoir bien établi la précédente; et j'aime mieux charger mon discours de quelques réflexions superflues, que de hasarder quelques fausses vraisemblances, et de laisser quelques-unes de mes Propositions à demi prouvées. » (*op. cit.*, I, § 3, p. 20-21)

pareil»<sup>10</sup>, il trace un portrait peu élogieux du désintéret des philosophes le précédant pour la question :

Demandez-leur ce que c'est que ce beau que chacun admire, que chacun cherche et que chacun se flatte de connaître mieux que les autres : ils ne savent ce que c'est. Une raison accompagnée d'instinct et affaiblie par des préjugés leur tient lieu de principe ; ils sentent quelque chose qu'ils ne savent pas exprimer, et qu'ils appliquent comme ils peuvent, tantôt bien et tantôt mal. Et quand le hasard a fait naître le désir à un homme qui en a fait publiquement l'aveu, de tirer de ce chaos une idée si précieuse, et qui a été assez heureux pour en faire convenir presque tout le monde, on lui demande de quoi il s'est avisé. On a raison, sans doute, car pourquoi ne s'est-il pas plutôt déterminé à écrire sur les cinq universaux ?<sup>11</sup>

Mais si effectivement le beau n'est que l'agréable, variable selon la perception de chacun, on ne se contente pas de faire courir un risque à la sphère qu'on appelle aujourd'hui esthétique ; on risque également, selon Crousaz, d'abandonner la morale à l'arbitraire du sentiment. La raison devait reprendre le dessus sur le sentiment dans lequel la fin du XVII<sup>e</sup> siècle se complaisait, et peut-être Migliorini a-t-il raison de faire remarquer que ce qui pouvait passer à Paris pour un relativisme de bon goût et une délicatesse de mœurs, sans conséquence morale, était à Lausanne un véritable drame : la légalisation de l'arbitraire, la remise en question du principe d'autorité et donc un écroulement lourd de toutes les valeurs<sup>12</sup>. L'esprit dogmatique de Crousaz était avide de points d'ancrage auxquels amarrer les pratiques et les goûts humains, aussi divers soient-ils.

## 2. *Conciliation de l'objectif et du subjectif*

Il ne s'agit pas pour Crousaz de nier la diversité des manières d'être affecté par les objets, mais d'affirmer que de deux appréciations contradictoires du même objet, si l'une est vraie, l'autre est *nécessairement* fautive. Elles ne peuvent prétendre toutes les deux être également vraies sous prétexte qu'elles correspondent toutes deux au «senti», au sentiment de la personne qui est touchée par un objet, et il est également faux de prétendre qu'elles soient en

<sup>10</sup> J. DE LA HARPE, *op. cit.*, p. 211. Selon elle, Crousaz aurait consigné par écrit en une lettre au baron les pensées qui lui étaient venues suite à leur conversation et c'est ce dernier qui, fort impressionné, l'aurait encouragé à en faire un véritable traité, conjointement aux incitations du savant Cyprianus de Gotha (*ibid.*, p. 209).

<sup>11</sup> *Lettre du 15 octobre 1718 au baron de Stain* in J. DE LA HARPE, *op. cit.*, p. 211.

<sup>12</sup> MIGLIORINI, *art. cit.*, p. 288 : «A Parigi la proverbiale credenza nella molteplicità e soggettività dei gusti era accettata senza timori e forse non senza compiacimento, quale espressione, in definitiva, di vivacità intellettuale, di un veloce ricambio della cultura. A Losanna questo era impossibile : sarebbe stata l'ammissione di un principio scettico in quanto tale, senza che gli fosse posto intorno alcun argine, alcuna rassicurante struttura, la dichiarazione dell'assenza di qualsiasi legge : la legalizzazione dell'arbitrio, un altro duro colpo al principio di autorità.»

dehors de la sphère du vrai. Le sentiment ne contient pas en soi la norme du beau. La norme du beau doit être universelle et si les sens ne fournissent pas une base suffisante à la certitude en matière de beauté, c'est que cette norme se trouve dans une autre faculté. Il en découle une séparation radicale – en théorie du moins – entre l'esprit, qui forme les idées, et le cœur, qui forme les sentiments. La mise en œuvre concrète d'une théorie de cette division n'a pas été exempte d'ambiguïtés pour Crousaz. Mais pour l'heure, examinons comment il l'établit, non sans faire référence à sa *Logique* (la théorie du beau était d'ailleurs en quelque sorte, à ses yeux, une simple continuation de sa *Logique*, puisque l'une et l'autre étaient subordonnées à une finalité morale) :

Je rappellerai ici un principe que j'ai établi ailleurs [*Logique*, part. I., chap. II], et dont on conviendra sans peine, dès qu'on l'aura bien compris. Je distingue deux sortes de perceptions ; j'appelle les unes *Idées* et les autres *Sentimens*. Quand je pense à un Cercle, à un Triangle, à deux Dixaines, à trois Dixaines, à 5. à 8. à un Oiseau, à une Maison, je forme des idées. Mais quand je mange, quand je me place auprès du feu, quand j'approche une fleur de mon nez, les perceptions de *Saveur*, de *Chaleur*, d'*Odeur* qui me frappent, et qui me saisissent, sont du nombre de celles que j'appelle des *Sentimens*, et non pas de simples idées.<sup>13</sup>

Notons l'usage cartésien de «sentiment» qui englobe les affections psychiques et physiques, c'est-à-dire également les sensations. L'erreur qui est à la source de toutes les incertitudes concernant le beau réside selon Crousaz dans l'idée généralement répandue que c'est le sentiment qui nous fournit notre appréciation du beau – comme du bien par ailleurs. Mais en séparant radicalement les deux, il affirme que l'appréciation qui nous est donnée par le sentiment ne nous donne que la «beauté relative», et relève entièrement de la constitution particulière de chacun («la disposition de nos organes») ; alors qu'il existe un beau absolu qui, lui, est universel : «Je reconnois que la Beauté est relative ; Mais pour cela je ne tombe pas d'accord qu'elle ne dépende que de la fantaisie, et qu'elle ne soit qu'Imaginaire.»<sup>14</sup> Il y a une autre conception plus haute et plus stable du beau. Ce beau véritable est apprécié ou jugé par la raison, et nous en avons donc une *idée* :

Il y a beauté par rapport aux idées, et beauté par rapport aux sentimens ; celle-là est plus fixe, celle-ci varie davantage ; la première fonde la vérité de nos jugemens, la seconde la bizarrerie de nos goûts, lesquels tout bizarres qu'ils paroissent, et qu'ils sont en effet, en ce que ce n'est pas la Raison qui les règle, ont pourtant leurs causes physiques établies dans la proportion des organes et des objets qui les frappent.<sup>15</sup>

Les goûts particuliers, malgré leur bizarrerie, ne sont d'ailleurs pas totalement arbitraires, puisqu'ils correspondent à notre nature physique. L'arbi-

<sup>13</sup> II, § 4, p. 24-25.

<sup>14</sup> VI, § 6, p. 98.

<sup>15</sup> VI, § 3, p. 92. Il est fort possible que l'ancrage de l'imagination et du sentiment dans la physiologie propre à chacun soit le reflet de l'influence de la lecture de l'empirisme lockien sur Crousaz.

traire est donc complètement chassé, et essentiellement bien sûr par le fait que le beau soit apprécié par la raison et non par le sentiment, variable. Crousaz développe à l'aide de quelques exemples, au demeurant assez extrêmes, sa thèse voulant qu'idée et sentiment du beau soient séparés et que l'idée seule suffise pour juger en vérité du beau, même si aucun sentiment favorable n'accompagne cette idée (pour des raisons, par exemple, d'intérêt pour autre chose <sup>16</sup>).

Quelquefois on reconnoit très-Beau un objet, dont on n'est pas sensiblement touché, quelquefois au contraire on aime, on voit avec plaisir ce en quoi l'on ne trouve que peu ou point de beauté. On a donc une idée du Beau, qui ne dépend point du sentiment seul, et que nous ne pouvons ni attacher dans le degré que nous voudrions à ce qui plaît le plus, ni refuser à ce qui nous plaît le moins. C'est cette idée que nous cherchons : *tout le monde l'a*, mais comme elle ne se présente presque jamais seule, on n'y réfléchit pas, et on ne la démêle pas d'une foule d'autres idées qui s'offrent en même tems. <sup>17</sup>

Ainsi, cette idée rationnelle est bien universelle («tout le monde l'a»).

Malgré cette universalité, Crousaz pose que l'objet n'est pas – selon la définition stricte – beau en soi, indépendamment de l'appréciation d'un esprit. La beauté se comprend d'après lui comme le rapport entre une chose et un archétype ou une idée du beau ; mais cette idée n'est pas dans un ciel intelligible, elle est dans un esprit :

Quand on demande ce que c'est que le *Beau*, on ne prétend pas parler d'un objet qui existe hors de nous et séparé de tout autre, comme quand on demande ce que c'est qu'un Cheval, ce que c'est qu'un Arbre. Un Arbre est un Arbre, un Cheval est un Cheval, il est ce qu'il est absolument, en soi-même, et sans qu'il soit nécessaire de le comparer avec quelqu'une des autres parties que renferme l'Univers. Il n'en est pas ainsi de la Beauté, ce terme n'est pas absolu, mais il exprime le rapport des objets, que nous appelons *Beaux* avec nos idées, ou avec nos sentiments, avec nos lumières, ou avec notre cœur, ou enfin avec d'autres objets différents de nous-mêmes. <sup>18</sup>

Crousaz, qui à ce niveau de la démonstration ne dit pas encore quel est ce point de comparaison, à savoir le sentiment (beauté relative) ou la raison

<sup>16</sup> Il prend notamment l'exemple d'un homme, ayant par hasard des connaissances en peinture, qui attend avec inquiétude dans l'antichambre d'un juge le verdict d'un procès. On lui montre, bien que cela ne l'intéresse aucunement dans la situation, un tableau qu'il parvient sans problème à juger très beau, mais dont la beauté ne le *touche* pas pour autant – cet exercice l'impatientant même plutôt (II, § 6). À ce propos, on peut d'ailleurs s'interroger sur l'utilité de la mention de son habitude à voir et évaluer des tableaux pour juger de la beauté. Crousaz ne développe pas dans son *Traité* de critères d'évaluation autres que celui de l'unité dans la diversité, et l'idée qui ressort ici (selon laquelle une connaissance spécifique des techniques, par exemple, permet un meilleur jugement de la raison) reste isolée.

<sup>17</sup> I, § 2, p. 20. C'est nous qui soulignons.

<sup>18</sup> II, § 1, p. 22. On peut remarquer l'expression «les objets que nous appelons beaux» pour souligner le fait qu'il ne s'agit pas d'une caractéristique objective de la chose.



(vraie beauté), introduit progressivement sa thèse selon laquelle c'est la raison (les *idées*), et ce par analogie avec le domaine de la morale où exactement la même solution s'applique : «De même quand je dis, une telle action est *juste*, il y a de la *probité* dans une telle conduite, cela signifie que cette action, et que cette conduite s'accordent avec *les idées que nous avons de la Justice et de la Probité.*»<sup>19</sup> L'originalité de Crousaz consiste à dire que l'idée du beau est un archétype *subjectif* plutôt qu'*objectif*, puisqu'il se trouve dans les esprits, mais pas «subjectif» en n'importe quel sens : la subjectivité du sentiment est relative, la subjectivité de la raison est universelle et ferme. On n'est pas dans l'objectivité d'un paradigme transcendantal de type platonicien, et pourtant, on a bien toutes les caractéristiques *formelles* de l'objectivité : il y a des appréciations de beauté concernant un objet qui sont vraies et d'autres qui sont fausses. De même qu'un géomètre établit à l'aide de sa raison comment une loi permet de construire une figure, et si une figure correspond bien à ce qu'elle doit être ; de même encore que le mathématicien calcule le résultat d'une opération, et est en mesure de juger par sa raison de la vérité ou non d'un calcul, de même, tout un chacun est amené à juger du beau par sa raison. C'est que la beauté a des caractéristiques quasi arithmétiques : le critère du beau, c'est l'unité dans la diversité, et : «De la diversité, réduite ainsi à l'Unité, naissent la Regularité, l'Ordre, la Proportion, trois choses qui plaisent nécessairement à l'Esprit humain, et qui effectivement méritent qu'on les aime.»<sup>20</sup>

Cette conception semble très classique. Toutefois, la position de Crousaz est plus complexe ou ambiguë qu'il n'y paraît, et on peut y distinguer de nombreuses lignes de faiblesse. Pour clore cette partie, nous nous attarderons à deux d'entre elles qui concernent le principe d'unité dans la diversité. Tout d'abord, même s'il semble craindre les effets déstabilisants de la perpétuelle recherche de la nouveauté et est en particulier très sévère à l'égard de la mode<sup>21</sup>, Crousaz reconnaît également que la simplicité et l'uniformité lassent l'esprit, qui a un besoin naturel de changement et de variété. Paradoxalement, il affirme qu'il faut savoir ménager des effets de surprise, user du caché et des rebondissements pour plaire, y compris à la raison. Ici, Crousaz semble pressentir que sa définition du beau écarte trop le sentiment :

Une Regularité fort simple, et qui ne rassemble qu'un petit nombre de diversités se fait sentir trop aisément, on s'y accoutume trop vite et dès là on n'en est plus *frappé* ; *l'Esprit* de l'homme prend *plaisir* à *sentir* ses forces, à découvrir une Unité cachée, et à remarquer de l'harmonie dans ce qui ne présentait d'abord que confusion.<sup>22</sup>

C'est un point délicat car il parle bien de plaire à *l'esprit*, dont on sait qu'il le distingue du cœur ; mais avec les termes «sentir», «être frappé», «se plaire

<sup>19</sup> II, § 2, p. 23. C'est nous qui soulignons.

<sup>20</sup> III, § 3, p. 30.

<sup>21</sup> Cf. en particulier IV, § 13, p. 70-71, et VIII, § 16 et 17, p. 151-159.

<sup>22</sup> Cf. III, § 5, p. 31-32. C'est nous qui soulignons.

à», il est évident que ce qui est préconisé devrait relever du sentiment. En effet, lorsqu'il a présenté la différence entre idées et sentiments dans le deuxième chapitre, Crousaz a bien précisé que la différence entre les idées se faisait par leur clarté, leur composition ou simplicité, leur ordre, et leur importance, tandis que la différence entre un sentiment et un autre se faisait par sa vivacité ou faiblesse :

Nous sommes plus ou moins contents de nos idées, suivant qu'elles sont plus ou moins claires, plus ou moins composées, selon qu'il y a entr'elles plus ou moins d'ordre, et que les objets qu'elles nous présentent, nous paroissent plus ou moins dignes de notre application. Mais nos sentimens nous animent, nous agréent, ou nous ennuient, suivant qu'ils sont plus vifs ou plus foibles.<sup>23</sup>

Il en va de même au chapitre VII lorsque Crousaz donne comme sources de la vivacité du *sentiment* la grandeur, la nouveauté et la diversité (§ 6, p. 113 sq.). Comment alors l'esprit, synonyme chez lui de la raison, peut-il être *ennuyé* par la répétition et l'harmonie ? Le caché, le caractère progressif de la découverte de l'unité dans la confusion apparente, ne relèvent évidemment pas de la composition d'une idée, de sa clarté – au contraire –, ou encore de l'importance de son sujet. Bien que ce glissement n'ait pas été vu par les critiques auxquels Crousaz prend la peine de répondre dans plusieurs chapitres de réponses aux objections, il est manifeste. Crousaz est proche de la contradiction, ce qui montre bien sa position intermédiaire entre la conception classique et la conception «esthétique» moderne qu'il pressent. On peut donc dire que la beauté consiste dans un *fragile* équilibre entre l'unité qui ennuie et la multiplicité qui perd l'esprit. La vivacité et le nombre des éléments réunis – dans un tableau, dans une tragédie, mais aussi dans un corps humain, dans une maison... – doivent avoir pour contrepoids une structure unifiante qui, justement, tient le tout ensemble. Mais malgré l'ambiguïté essentielle que nous y avons décelée, cette structure unifiante plaît *nécessairement* à l'esprit humain, selon l'expression de Crousaz citée plus haut ; et c'est cette nécessité qui est le garant qu'il appelait de ses vœux contre l'arbitraire du jugement subjectif.

Une deuxième ligne de faiblesse majeure peut être identifiée quant à l'application du principe définissant le beau comme «unité dans la diversité». Dans les exemples utilisés, et au chapitre IV en particulier, ce principe donne lieu à de nombreux flottements et réunit, selon ce qui intéresse Crousaz, un peu tout et n'importe quoi sous les termes d'unité et de diversité. La blancheur de la peau, par exemple, est jugée plus belle que la couleur noire car le blanc est ce «qui, (comme les Physiciens le montrent) approche le plus de la lumière, par laquelle on voit tout et sans laquelle on ne voit rien»<sup>24</sup>. Où est passée ici l'unité ? Où est la diversité ? L'idée d'unité est tantôt prise en un sens quasi «géométrique», quantitatif, relié à la proportion ; tantôt en un sens qualitatif relié à différentes valeurs.

<sup>23</sup> II, § 4, p. 25.

<sup>24</sup> IV, § 5, p. 58.

Une des interprétations les plus importantes que Crousaz fait du principe d'unité dans la diversité consiste à dire que l'unité est conférée à un être par sa finalité naturelle – ce qui fait d'ailleurs que la nature, variété infinie unifiée par les lois divines, est la beauté la plus parfaite<sup>25</sup>. Dans ce second sens, une chose est belle si elle est bien unifiée par sa finalité. L'exemple de la blancheur de la peau revient alors, chargé d'un sens tout différent, car selon ce nouveau sens, la même pâleur qui ressemble le plus à la lumière, est également signe de maladie lorsqu'elle est trop accentuée. La finalité naturelle du corps étant la santé, la pâleur qui est signe de maladie devient le symbole de la rupture du bel ordre naturel, et donc quelque chose de laid. En définitive, dans ces pages du chapitre IV sur la taille, l'embonpoint, le visage, le mouvement, etc., Crousaz ne fait que légitimer les canons du goût de son époque, pliant son principe aux conclusions auxquelles il désire parvenir. Il est par ailleurs caractéristique que dans ces pages on semble parler de beauté objective plutôt que d'un rapport de l'objet à un paradigme qui se trouve dans l'esprit, ce qui montre bien le caractère incertain, malgré tous ses efforts, de la position de Crousaz.

### 3. *Anthropologie sous-jacente*

Les caractéristiques de la démarche de Crousaz ainsi que certaines de ses faiblesses ayant été brossées à grands traits, il nous paraît intéressant d'examiner la conception de l'homme sur laquelle cette théorie du beau fait fond. Deux éléments nous paraissent particulièrement dignes d'intérêt : d'une part, la continuité naturelle entre idée et sentiment (qui définit le bon goût) ; d'autre part, les causes de la rupture entre les deux, qui laissent entrevoir une anthropologie foncièrement pessimiste.

Nous savons désormais que les véritables jugements en matière de beauté sont assurés par la raison. Mais la beauté relative appréhendée par les sentiments n'est-elle de ce fait qu'un leurre, une illusion de beauté ? Ne se peut-il aucunement que les sentiments nous fassent sentir une beauté vraie ? Crousaz ne pouvait aller si loin dans la négation de la valeur du sentiment. Il le réintègre par conséquent – tout en lui gardant une place secondaire dans l'ordre de la certitude – en affirmant la continuité originelle de la sphère affective et de la sphère rationnelle<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Crousaz va jusqu'à parler de la nature comme d'une œuvre d'art dont l'artiste n'est autre que Dieu lui-même. Il en découle une supériorité du beau naturel sur le beau artificiel dont l'artiste n'est qu'humain. Sur la finalité comme unité, cf. chap. IV, § 4; sur la supériorité du beau naturel, cf. chap. VII, § 6, p. 114-115, VIII, § 18, p. 161 et, d'une certaine manière, tout le chap. IX sur la beauté des sciences (p. 175-258), puisque les sciences nous permettent de comprendre la beauté des lois naturelles.

<sup>26</sup> C'est là l'objectif principal du chapitre VII, p. 102-121.

Il est certain que pour l'ordinaire l'on ne suspend point son jugement sur la beauté d'un objet, jusques à ce qu'on ait sù rapporter ses diversitez à quelque unité, qu'on ait demêlé l'ordre et la proportion de ses parties, et remarqué la convenance de chacune avec son but et avec l'utilité que les autres en peuvent tirer. La Beauté se fait d'abord reconnoître, elle prévient nos reflexions ; notre cœur lui rend hommage sans consulter les idées de notre esprit, et il semble qu'elle triomphe de nous, sans avoir besoin que nous aidions nous-mêmes à sa victoire.<sup>27</sup>

C'est en vertu de la finalité divine que s'opère l'accord entre notre âme et notre corps, et donc aussi entre nos idées et nos sentiments<sup>28</sup>. Dieu a créé l'homme en le dotant d'une nature raisonnable, mais aussi d'un sentiment naturel qui doit suppléer à la raison pour la vie pratique et constituer une sorte d'instinct. Si notre nature était restée telle que le Créateur l'avait faite, notre sentiment serait un guide aussi infallible que notre raison en matière de beau et de bon :

Le Sage Auteur de la Nature [...] n'a pas trouvé à propos que l'empressement des hommes pour la conservation de leur vie et de leur santé, et l'usage des alimens qui y contribuent, fût l'unique effet d'une Raison éclairée qui les y détermineroit ; Il a voulu de plus que les sentimens agréables fussent suffisants pour les y engager : l'Usage de la Raison consiste à moderer ces sentimens agréables, et à les diriger conformément à leur destination.<sup>29</sup>

Cette continuité ou ce parallélisme originel se cristallise dans la notion de «goût». Crousaz profite de l'occasion que lui fournit la discussion de l'adéquation possible entre l'esprit et le cœur pour définir de manière précise ce thème très à la mode – faisant par là même sortir le goût de la zone mystérieuse du «je ne sais quoi» où la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence de l'esthétique de la délicatesse, l'avait enfermé religieusement :

Ce que je viens d'établir me fournit une occasion pour expliquer en passant ce que c'est que le goût. Le bon goût nous fait d'abord estimer par sentiment ce que la Raison auroit approuvé, après qu'elle se soit donné le tems de l'examiner assez pour

<sup>27</sup> VII, § 1, p. 102.

<sup>28</sup> Dans le cadre de son développement, on remarquera la note intéressante sur la nécessaire continuité âme-corps qu'une définition dualiste de la substance étendue et de la substance pensante ne permet pas d'expliquer de manière satisfaisante (VII, § 2, p. 105, note 1). Si Descartes est implicitement visé par cette critique, il n'en reste pas moins l'auteur auquel Crousaz se rallie, faute de pouvoir offrir une autre hypothèse lui-même («Je viens de raisonner sur l'hypothèse qui est aujourd'hui la plus commune, et qui me paroît la plus intelligible.»).

<sup>29</sup> IV, § 15, p. 78-79. D'autres passages sont éloquentes : «Tout ce donc qui faisant impression sur les organes de nos Sens, *quand ils ne sont point dérangez*, donne lieu à des sentimens agréables, est fait et agit d'une manière dont l'idée nous plairoit déjà par elle-même, si nous en avions la connaissance.» (VII, § 2, p. 103; nos italiques) ; et VII, § 2, p. 105 : «Cette volonté toute sage a tellement réglé ces suites et ces accompagnemens d'impressions sur les organes et de sentimens dans l'Ame, que ce qui nous convient est senti agréablement, tandis que ce qui ne nous convient point déplaît par les sentimens même qu'il fait naître.»

en juger sur de justes idées. Et ce même bon goût nous fait d'abord rejeter, par un sentiment qui déplaît, ce que la Raison auroit condamné ensuite par un examen éclairé et judicieux. Le mauvais goût au contraire nous fait sentir avec plaisir ce que la Raison n'approuveroit pas, et ne nous laisse rien voir d'aimable dans ce qu'on ne manqueroit pas d'estimer, si on le connoissoit mieux.<sup>30</sup>

Le «bon goût» est donc un sentiment conforme à la raison, et Crousaz récapitule en une formule éloquente son idée en parlant de «sentiments raisonnables»<sup>31</sup>. En d'autres termes, le goût juste est un rappel de notre nature originelle, faite initialement par Dieu pour que les actions motivées par le désir de vivre soient des actions bonnes.

Chose remarquable, Crousaz suppose d'ailleurs que les animaux ont un certain sens de la beauté, puisque l'absence de raison n'annule pas la sensibilité (source de la beauté relative) et que celle-ci les guide naturellement vers ce qui leur convient :

On ne sauroit guère s'empêcher de donner aux Bêtes quelque connoissance, mais on n'y remarque rien qui prouve que leur connoissance s'étende au delà des sensations et des passions qui en naissent. Elles ne peuvent donc pas, comme nous, avoir une idée claire de la Beauté, ni se dire en quoi elle consiste, mais elles ne laissent pas de la sentir et ce sentiment a un fondement naturel et réel.<sup>32</sup>

Malgré leur absence de raison, on pourrait même ironiquement se demander si, en toute cohérence, Crousaz ne devrait pas dire que les animaux ont «meilleur goût» que les hommes, puisque la réflexion rationnelle ne semble être nécessaire à ces derniers qu'à cause de la corruption de leur nature par le péché originel.

Précisément, cet élément nous fait entrevoir les sources théologiques de cette conception de l'humain. La proportion de bon et de mauvais goût en chacun dépend de plusieurs facteurs, naturels et culturels, mais personne n'a le goût parfait, aussi bien disposé soit-il : notre nature est corrompue, et on ne peut s'y fier absolument. Toute l'harmonie voulue par Dieu entre raison et sentiment a été corrompue par le péché originel, cet épisode qui a modifié la nature humaine elle-même, et en particulier le sentiment, à cause de sa dépendance envers le corps devenu mortel :

La chute et les suites de la chute, la nécessité et la fatigue du travail, les maladies, les chagrins, la terre maudite en punition de l'homme, dont elle étoit le domicile et le domaine, et chargée par là (car cette malediction a eu son effet) de sucs et de particules nuisibles, tout cela a sans contredit changé de plus en plus la constitution du Corps humain, et comme son Souverain Maître a voulu qu'il fût mortel, il n'a plus trouvé à propos de l'avertir si parfaitement et si pontuellement de tout

<sup>30</sup> VII, § 5, p. 108-109.

<sup>31</sup> «Cette beauté est réelle, ceux qui la sentent ont le goût juste, et un goût juste s'affermi continuellement; Ainsi tout contribue à affermir des sentimens raisonnables, dès qu'ils ont une fois commencé.» (VI, § 6, p. 97).

<sup>32</sup> VII, § 7, p. 118.

ce qui peut lui aider ou lui nuire, par une exacte harmonie de tous les mouvemens de son Corps avec tous les mouvemens de son Ame.<sup>33</sup>

On remarque que c'est le corps qui a dévié de sa fonction naturelle, tandis qu'il n'est pas fait mention de l'esprit, dans lequel on peut encore penser trouver les ressources nécessaires pour s'orienter vers le bien et le beau.

D'après Crousaz, c'est pour cela que chez les hommes *la raison* doit suppléer au sentiment naturel et qu'il faut s'armer de réflexion, et surtout *d'attention* pour ne pas se laisser perturber – on a envie de dire, avec Pascal, «divertir» – par les passions, qui sont plus vives. Laissés à nous-mêmes et à notre goût sans la raison, nous serions trompés par notre nature :

*Raisonner*, c'est décider sur l'évidence des Idées. Mais décider par *gout* c'est décider par *sentiment*, et cette espèce de sentiment qui porte le nom de *Gout*, n'est pas seulement un effet de l'impression des Objets sur nos sens extérieurs ; *C'est, quand la raison ne l'a pas rectifié*, un resultat des préjugés, du temperament, de l'Education, des habitudes, des passions enfin, et des intérêts qui nous dominent.<sup>34</sup>

Ce passage de l'*Examen du Traité de la Liberté de penser* fait écho de manière fidèle à ce que Crousaz énonce dans le chapitre VII du *Traité du beau*<sup>35</sup>, et dont le chapitre VI donnait déjà l'exposé en développant en autant de paragraphes chacune des «sources des préventions sur le Beau» : 1) le temperament, 2) l'amour-propre, 3) les habitudes, 4) les passions, 5) la légèreté.

Ces éléments répétés sous des termes différents et dans plusieurs ouvrages font voir l'étendue du pessimisme de Crousaz envers la nature humaine, malgré les immenses espoirs qu'il place en la raison. Du fait du péché originel, toute connaissance provenant du corps et des sens est douteuse, puisque, comme nous l'avons vu plus haut, le sentiment est le reflet de la disposition du corps et que c'est principalement celui-ci qui a été modifié par la chute. Comment l'être humain pourrait-il se fier à son sentiment et croire que ce qui lui est agréable est réellement beau ? Les obstacles à cette adéquation sont nombreux, et on peut les reprendre dans l'ordre pour les rendre plus clairs. 1) Le naturel de chacun varie : certains tempéraments sont plus réflexifs que d'autres, donc moins prompts à se laisser emporter par le sentiment, certains encore ont meilleur goût que d'autres, et c'est là notre bagage héréditaire et de naissance. 2) L'amour-propre, qui est naturel aussi, nous conduit à rechercher toujours

<sup>33</sup> VII, § 3, p. 105-106. Une note à la fin de cette citation disculpe Dieu de toute responsabilité face au choix du mal et affirme que la Terre n'a pu devenir source de travail pour l'homme qu'après qu'il eut péché, c'est-à-dire seulement par une transformation secondaire et non par un dessein initial de Dieu.

<sup>34</sup> CROUSAZ, *Examen du Traité de la Liberté de penser*, Amsterdam, l'Honoré et Chatelain, 1718, p. 70. Les italiques sont de Crousaz lui-même.

<sup>35</sup> «A cette alteration de notre Corps et des organes de nos Sens à laquelle tous les hommes sont généralement assujettis, se joignent encore plusieurs dérangemens particuliers. On en hérite quelques-uns de ses Peres, il y en a d'autres auxquels on se trouve assujetti par le malheur de l'éducation, et nous en contractons aussi par notre propre faute et par nos excès» (VII, § 3, p. 106).

ce qui nous est utile et donc à agir de manière intéressée, ce qui peut nous empêcher de juger des choses en termes de beauté. Les trois autres éléments, quant à eux, relèvent du culturel : 3) l'éducation peut forger des habitudes si fortes qu'elles en deviennent une seconde nature<sup>36</sup> et il est donc essentiel de s'appliquer à bien former le goût et l'esprit ; 4) les passions sont favorisées par notre environnement social qui institutionnalise certains travers humains ; et enfin, 5) la légèreté (qui se comprend comme l'absence d'attention de la raison) nous pousse à nous en tenir à des préjugés.

On comprend donc bien ici ce qui limite la tentative d'intégration d'éléments empiristes et subjectivistes à la théorie du beau de Crousaz et qui justifie l'aspect malgré tout foncièrement rationaliste de celle-ci : la réticence d'un esprit angoissé à faire confiance à la nature humaine. C'est la même préoccupation morale qui l'a fait réfuter le pyrrhonisme dans le domaine de la connaissance et dans celui de la beauté. Peut-être est-ce à cause de son calvinisme ? Pourtant, le calvinisme de Hutcheson, qui rédigea son *Enquête sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu* en 1724, s'accompagna chez ce dernier d'une anthropologie beaucoup plus optimiste, qui lui permit même d'attribuer notre idée du beau à un sens inné : c'est par *le sentiment* qu'on perçoit «l'uniformité dans la diversité», qui est la marque du beau ; la connaissance rationnelle n'y est même d'aucun secours<sup>37</sup>. Pour Crousaz, rien de tel n'était possible. Certes, le sentiment fait partie intégrante de la nature humaine et il a été initialement établi en conformité avec les fins de celle-ci, mais cette finalité a été modifiée par le péché originel et l'homme se retrouve sans autre point de repère que sa raison contre un flot de sensations et de sentiments qui l'emportent de manière indistincte, aveugle. La téléologie a une importance considérable pour Crousaz et il exige que l'homme retrouve par la raison seule sa finalité, dans laquelle se trouve le bien autant que le beau.

<sup>36</sup> Cf. notamment le passage sur la «force des habitudes [qui] n'est pas croyable» au chapitre VI, § 3, p. 91.

<sup>37</sup> «C'est à juste titre qu'on nomme cette faculté supérieure de perception un *sens*, puisqu'elle a cette affinité avec les autres sens que le plaisir ne provient pas d'une quelconque *connaissance* des principes, des proportions, des causes ou de l'utilité de l'objet, mais qu'il nous frappe immédiatement en même temps que l'idée de beauté. Et la connaissance la plus parfaite n'augmente en rien ce plaisir, quoiqu'elle puisse lui adjoindre un plaisir rationnel distinct, lié à la perspective de quelque avantage ou à l'augmentation de nos connaissances» (F. HUTCHESON, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991, éd. Anne-Dominique Balmès ; I, 1, § 12, p. 58). On voit ici qu'à l'inverse de Crousaz, la recherche de l'utilité est placée du côté de la raison. Cette différence fondamentale d'appréciation de la raison est selon toute évidence l'effet de la définition hobbesienne de la raison comme calculatrice, sachant que c'est principalement pour contrer la morale «égoïste» de la recherche du plaisir propre (de Hobbes et Mandeville) que Hutcheson a entrepris la rédaction de son ouvrage. Pour une comparaison plus étendue entre l'esthétique de Crousaz et celle de Hutcheson (sans, ceci dit, que ce point concernant la divergence de conception de la raison soit signalé), cf. M. CARDY, *art. cit.*

#### 4. *Conclusion*

En définitive, Crousaz *pressent* plusieurs éléments qui deviendront essentiels dans les développements de l'esthétique au siècle des Lumières, tels que le nécessaire dépassement d'une conception objectiviste de la beauté en une conception qui la définisse comme rapport à un sujet pensant, ou encore l'existence *d'adjuvants* non constitutifs de la beauté tels que la grandeur, la diversité et la nouveauté qui néanmoins sont reconnus la renforcer – et ce de manière paradoxale sous sa plume. Il a de plus une inspiration quasiment *esthétique*, tout en la théorisant sur des bases rationalistes. Mais ces bases empêchent sa théorie de prendre son envol. C'est sans doute là sa seule vraie originalité : avoir tenté l'impossible, en créant la seule esthétique cartésienne qui ait jamais existé. Après lui, le versant empiriste a résolument pris le dessus sur le versant rationaliste et c'est sur le terrain de Locke plutôt que sur celui de Descartes que les grands débats de la modernité sur le beau se sont élevés.



