

Les distorsions littéraires de l'alchimie

L'écriture alchimique et les pièges de sa rhétorique

Bernard Joly (UMR 8163 « Savoirs, textes, langage » CNRS Université de Lille)

Lors de la séance précédente, j'ai montré que les personnages d'alchimistes que l'on rencontre dans la littérature du XX^e siècle présentent le plus souvent d'importantes distorsions par rapport à ce que l'histoire des sciences nous permet de savoir de l'alchimie, telle qu'elle se pratiquait et se théorisait à la Renaissance et au XVII^e siècle. Qu'il s'agisse du John Dee dont Gustav Meyrink reconstitue la figure dans *L'ange à la fenêtre d'occident* ou du personnage de Zénon dans *l'Oeuvre au noir* de Marguerite Yourcenar, l'alchimiste n'est pas tant un personnage qui s'intéresse à la transmutation des métaux et aux opérations de la chimie qu'un homme à la recherche des moyens de dépasser les limites de l'existence humaine en acquérant une dimension spirituelle hors du commun, à laquelle il pourra accéder grâce à des pratiques qui relèvent davantage de la recherche ascétique d'une vie angélique que des manipulations hasardeuses auxquelles se livre imprudemment le « souffleur », personnage qui ne serait qu'une parodie d'alchimiste, dans le sens où, le nez dans ses fourneaux, il n'aurait pas compris la véritable dimension spirituelle et symbolique de l'alchimie.

De tels portraits ne sont pas simplement le résultat de la libre composition du romancier, qui se détournerait délibérément de la réalité historique pour construire un personnage dont les traits correspondraient davantage aux préoccupations du présent qu'aux réalités du passé: non pas un personnage historique se livrant à des opérations chimiques plus ou moins chimériques, mais un homme moderne exprimant sa soif de spiritualité. Pourtant, on sait que Gustav Meyrinck avait tiré ses informations sur l'alchimie de la lecture assidue des auteurs ésotériques de la fin du XIX^e siècle (il avait même fréquenté quelques cercles d'adeptes), tandis que Marguerite Yourcenar, soucieuse de donner à la fiction de solides assises historiques, indique à la fin de son ouvrage les spécialistes de l'alchimie à laquelle elle s'est référée. L'un et l'autre pouvaient donc avoir le sentiment de mettre en scène un personnage dont l'enracinement historique ne faisait pas de doute. Qui plus est, ces portraits ont été volontiers acceptés par les lecteurs contemporains comme étant « réalistes », dans la mesure où ils ont cru y reconnaître une représentation fidèle de l'alchimiste et de ce qu'était véritablement l'alchimie. Il a fallu attendre des travaux récents pour mettre en évidence le

caractère erroné de ces représentations, pour rendre aux alchimistes du moyen âge, de la Renaissance et du XVII^e siècle leur statut de chimiste et les distinguer des « mystiques et spirituels » auxquels Alexandre Koyré les assimilait dans quatre études qu'il avait consacrées dans les années 1930 à Caspar Schwenckfeld, Sébastien Franck, Paracelse et Valentin Weigel, études qu'il avait publiées en 1971 sous un titre trompeur: *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, les trois termes ne correspondant pas dans son esprit à trois figures bien distinctes, mais caractérisant au contraire de manière inséparable les quatre personnages qu'il étudiait.

La littérature contemporaine, mais aussi les travaux réputés « scientifiques » de Koyré, Eliade, Jung ou Bachelard, témoignent donc d'un remarquable contresens sur la réalité historique de l'alchimie, dont la dimension chimique et l'appartenance à l'histoire des sciences se trouvent ainsi récusés. L'histoire de cette distorsion, qui s'est mise en place progressivement, reste à faire. Tout au plus peut-on, pour le moment, en repérer quelques étapes.

I – L'histoire d'une distorsion

1) Alors que pendant le XVII^e siècle, les deux termes de chimie et alchimie sont indifféremment utilisés l'un pour l'autre, certains chimistes, notamment à l'Académie royale des sciences, prennent l'habitude, au début du XVIII^e siècle, d'employer de manière péjorative le terme alchimie pour désigner la chimie du siècle précédent, désormais périmée. Mais il s'agit toujours de chimie. La production d'ouvrages chimiques est alors marquée d'une grande diversité. En effet, à côté des travaux qui expriment les nouveautés de l'époque, comme ceux de Stahl et de ses disciples ou les recherches sur les affinités et sur les sels, paraissent de nombreux ouvrages qui affichent clairement la volonté de prolonger la tradition alchimique du XVII^e siècle:

– les *Principes de physique rapportés à la médecine pratique* (1711), de Joseph Chambon, ou le *Traité des métaux et des minéraux et des remèdes qu'on en peut tirer* du même auteur (1714),

– la *Chimie raisonnée* d'Antoine Deidier (1715), qui reprend des enseignement donnés à Montpellier,

– le *Traité de chimie* de Malouin (1734), ce médecin qui rédigea l'article « Alchimie » de l'*Encyclopédie*.

Ce sont là des ouvrages rédigés par des médecins qui trouvent encore dans une chimie d'inspiration paracelsienne la justification des divers remèdes dont ils proposent la fabrication. Mais d'autres ouvrages, plus théoriques, se présentent explicitement comme des traités paracelsiens. C'est le cas, en particulier, des productions de François Marie Pompée Colonne, qui publie en 1722, sous le pseudonyme de Crosset de la Haumerie, *Les secrets les plus cachés de la Philosophie des anciens découverts et expliqués*, puis, en 1724, un *Abrégé de la doctrine de Paracelse et de ses Archidoxes. Avec une explication de la nature des principes de Chymie. Pour servir d'éclaircissement aux Traitez de cet auteur & autres philosophes. Suivi d'un traité pratique de différentes manières d'opérer, soit par la voye sèche, ou par la voye humide*. A la même époque (1725) paraît, sans nom d'auteur, un *Traité de chymie philosophique et hermétique*, recueil de recettes alchimiques qui détaille, sans aucun souci du secret, les diverses opérations que doit pratiquer celui qui veut « travailler à ce haut mystère » (p. 62) qu'est la fabrication du Mercure des philosophes, autre nom de la pierre philosophale. Tous ces ouvrages sont contemporains du célèbre et anonyme *Cours de chymie suivant les principes de Newton et de Stahl* (1723): on est en présence d'une chimie sans paradigme dominant, qui se déploie en explorant aussi bien les acquis de la tradition que les nouvelles possibilités offertes par des doctrines nouvelles. Il serait vain de vouloir opposer l'ancien et le nouveau. Stahl, dans les premières pages de son traité de chimie, les *Fundamenta chymiae* parus à Nuremberg en 1723, inscrit explicitement ses travaux dans la lignée de la tradition alchimique, « art très noble qui s'est manifesté dès les premiers et les plus anciens temps »: avant Van Helmont et Paracelse, avant même les auteurs médiévaux comme Arnaud de Villeneuve ou Raymond Lulle, la chimie ou alchimie, dit-il, fut pratiquée par les Egyptiens, et même, si l'on en croit la *Genèse* (IV, 22) par Tubalcaïn, fils de Caïn. Et l'on sait que c'est à l'alchimiste Becher qu'il emprunte les bases de sa théorie du phlogistique.

2) C'est ainsi qu'au milieu du XVIII^e siècle, l'alchimie peut encore apparaître comme étant la chimie du passé, voire, dans l'article « Alchimie » de Malouin pour l'*Encyclopédie*, le véritable fondement de la chimie. Mais à la même époque, Lenglet du Fresnoy, dans l'*Histoire de la philosophie hermétique* (1742), semble porter un regard critique sur cette alchimie dont il rapporte l'histoire et publie les textes, mais qu'il distingue de la chimie moderne, dont il signale aussi les publications, il faut le remarquer, à la fin de son ouvrage. Voici ce qu'il écrit dans la préface de son ouvrage :

« Il faut remarquer qu'il y a deux sortes de chimie; l'une sage, raisonnable, nécessaire même pour tirer des remèdes utiles de tous les êtres de la nature (...); l'autre est cette chimie folle et insensée, et cependant la plus ancienne des deux (...) La première a conservé le nom de chimie, et l'on a donné à la seconde celui d'alchimie. »

C'est alors que les termes et les thèmes de l'alchimie du XVII^e siècle commencent à faire l'objet d'un usage systématiquement symbolique, détaché de toute pratique de laboratoire, comme on le voit dans les ouvrages de Dom Pernety, qu'il s'agisse des *Fables égyptiennes et grecques*, largement inspirées des travaux de Michael Maier et de Pierre-Jean Fabre, sur lesquels je reviendrai tout à l'heure, ou du célèbre *Dictionnaire mytho-hermétique*, tous deux parus en 1758. Comme Dom Pernety le signale lui-même, il s'est largement inspiré d'ouvrages antérieurs, comme le *Lexicon alchemiae* de Martin Ruland (1612), le *Lexicon Chymicum* de William Johnson (1652) et plus encore (il ne le dit pas) du *Dictionnaire hermétique* de 1695 attribué à un certain Salmon. Mais les mêmes définitions de termes s'inscrivent alors dans un contexte théorique qui est bien différent, ce qui transforme radicalement leur signification. Les ouvrages du XVII^e siècle sont d'authentiques dictionnaires de chimie, s'efforçant d'éclaircir le sens de termes souvent confus parce que la science chimique du temps ne dispose pas encore d'un vocabulaire technique unifié. Il s'agit de venir en aide aux praticiens de la chimie en leur offrant les moyens d'utiliser efficacement les ouvrages d'inspiration paracelsienne dont le sens est souvent obscur, comme peut l'être un ouvrage scientifique ou technique pour qui n'est pas habitué au vocabulaire et aux pratiques des spécialistes. L'hermétisme auquel se réfèrent ces lexiques et dictionnaires doit être compris comme un synonyme de science chimique, ou de philosophie chimique, pour autant que cette expression désigne la réflexion générale sur la matière et ses principes qui sert de fondement à toute science chimique de l'époque. Au contraire Dom Pernety, en insistant sur le fait que les secrets de la science hermétique étaient déjà contenus de manière cachée dans les mythes grecs et les hiéroglyphes égyptiens, fait de la chimie et de la « philosophie hermétique » un savoir occulte, une sagesse universelle déconnectée des travaux techniques du laboratoire alchimique.

On voit donc se dessiner, au XVIII^e siècle, parallèlement au développement de la chimie des cours et des travaux académiques, une réinterprétation purement symbolique des textes alchimiques du siècle précédent. J'en donnerai deux exemples. Paraît en 1787 à Paris un

ouvrage anonyme intitulé *L'art hermétique à découvert ou nouvelle lumière magique où sont contenus diverses (sic) Mysteres des egyptiens, des Hebreux et des Chaldéens*. Comme le rappelle Didier Kahn dans la préface qu'il a rédigée pour une récente réédition de cet ouvrage (J.C. Bailly éditeur, 1989), il s'agit en fait de l'impression, avec de nombreuses fautes de lecture qui contribuent à rendre le texte obscur, d'une traduction manuscrite, elle-même fort libre par rapport à l'original, du *Lumen de lumine or a new magicall light* d'Eugenius Philalèthe, alias Thomas Vaughan, paru à Londres en 1651. De la même façon, je me suis aperçu il y a quelques temps que *Les clefs de la philosophie spagyrique* de Jean-Baptiste Le Brethon, ouvrage paru en 1713 et qui fait encore aujourd'hui les délices des amateurs d'ésotérisme (il a été réédité en 1985 chez J. C. Bailly éditeur, avec une préface de Sylvain Matton), n'était en réalité qu'un mauvais résumé en français du *Palladium spagyricum* que le médecin alchimiste Pierre-Jean Fabre avait fait paraître en latin un siècle plus tôt (Toulouse 1624). Par la vertu des erreurs de traduction et des approximations d'un résumé qui réduit une argumentation détaillée à une suite d'aphorismes, un traité alchimique relativement clair, destiné à présenter les bases théoriques d'une pratique médicale et pharmacologique d'inspiration paracelsienne, devient un opuscule ésotérique dont les adeptes admireront l'admirable obscurité. Le non-sens produit par un résumé brouillon devient le signe d'un mystère caché derrière les mots: puisque tout cela ne veut rien dire, c'est qu'il s'agit d'un langage codé, réservé au décryptage et à la perspicacité des initiés.

3) Le XIX^e siècle est bien sûr l'époque où se développent de manière exacerbée les interprétations ésotériques de l'alchimie, dont les théories sont réinterprétées à l'intérieur des constructions occultistes auxquelles se livrent dans la seconde moitié du siècle Eliphas Lévi, Stanislas de Guaita, Papus et quelques autres. Mais à la même époque, les chimistes, qui évoquent volontiers l'histoire de leur discipline au début de leurs cours, ne répudient pas l'alchimie du passé, même s'ils reconnaissent ses erreurs. Certes, il y aurait beaucoup à dire sur l'histoire de l'alchimie que développe Jean-Baptiste Dumas dans ses premières *Leçons sur la philosophie chimique* (1839), mais il est frappant qu'il soit loin de se moquer de la recette de la pierre philosophale de George Ripley, un alchimiste anglais du XV^e siècle, dont il propose une transcription en termes « modernes », ou de l'Esprit universel de Nicaise Le Febvre, chimiste français de la fin du XVII^e siècle, qui pourrait bien être, selon Dumas, l'ancêtre de l'oxygène. « Bon Dieu, quelle chimie! » s'exclame-t-il tout à coup après avoir

résumé les opérations de Christophle Glaser, successeur de Le Febvre à la chaire de démonstrateur en chimie au jardin royal des plantes; mais enfin, c'est tout de même de la chimie. Enfin, on n'oubliera pas que c'est Marcelin Berthelot qui, dans les dernières années du siècle, entrepris la première édition traduite et commentée des manuscrits de l'alchimie gréco-alexandrine, puis de plusieurs traités alchimiques arabes et latins du moyen âge: ces textes, quelle que soit leur étrangeté et leur caractère « mystique », comme il dit, c'est à dire mystérieux et parfois difficilement compréhensibles, constituent bien pour lui le passé de la chimie.

4) Ce n'est finalement qu'au milieu du XX^e siècle que s'est imposée une conception de l'alchimie déconnectée de la chimie, dans un surprenant accord des historiens des sciences et des théoriciens de l'ésotérisme, les uns et les autres trouvant finalement leur intérêt dans une opération qui, en déniait toute dimension chimique à l'alchimie, permettait à la fois de reconstruire une histoire fictive de la chimie compatible avec une lecture rétrospective qui réponde aux attentes de la chimie moderne et de réserver à des interprétations spiritualistes et symboliques de l'alchimie le champ entier des doctrines alchimiques du passé. Selon un processus qui fait penser à celui par lequel se constituent les idéologies, s'est construite la mise en scène d'une opposition chimie/alchimie fictivement présentée comme ancienne, qui n'avait pas d'autre fonction que de justifier une opposition actuelle en camouflant les véritables ressorts. La dénégation par les chimistes de la véritable histoire de leur discipline permettait une récupération par les théoriciens de l'ésotérisme de thèmes alchimiques qui conféraient un passé prestigieux à des théories de l'inconscient collectif ou de l'histoire des religions: Jung, Evola, Eliade pouvaient donner libre cours à leurs constructions théoriques souvent tendancieuses en utilisant un matériau méconnu et jusque là négligé, plus précisément en suggérant des origines cachées de la civilisation occidentale.

Ce sont les conditions de possibilité d'une telle opération que je voudrais maintenant éclairer, en montrant successivement:

- ce qui, dans la littérature (al)chimique des XVI^e et XVII^e siècles, a pu donner prise à l'idée d'une opposition ancienne entre chimie et alchimie,
- les raisons pour lesquelles une telle opposition n'est pas acceptable,
- mais en même temps la réalité d'une certaine distinction entre plusieurs types de productions littéraires dès le XVI^e siècle, avec l'émergence d'une littérature construite sur

l'alchimie qu'il faudrait sans doute distinguer de la littérature alchimique elle-même. Il me faudra donc montrer comment la reconnaissance de cette distinction ne reconduit pas à l'établissement de l'opposition que j'aurai d'abord critiquée, dans la mesure où il ne s'agit pas d'une distinction entre deux domaines du savoir (chimie et alchimie) mais plutôt entre des niveaux de discours.

II – L'unité de l'alchimie derrière la diversité des discours (al)chimiques

Il est incontestable que la chimie ou l'alchimie de la fin du XVI^e et du XVII^e siècle se présente à nous sous des formes très diverses. Certains auteurs, comme Jean Beguin (*Les éléments de chymie*) ou Christophle Glaser (*le Traictez de la chimie*), écrivent des « cours de chymie » qui ne sont en réalité que des recueils de recettes pharmaceutiques et chimiques, avec une introduction ou une première partie présentant plus ou moins brièvement les principes généraux de la chimie. Le chimiste moderne s'y retrouve aisément, dès qu'il a pu identifier, derrière l'étrangeté du nom des diverses substances, des corps qu'il connaît, ce qui lui permet de vérifier la pertinence des opérations chimiques qui sont décrites. D'autres auteurs, au contraire, livrent au public des ouvrages essentiellement théoriques, comme la *Novum lumen chymicum* de Sendivogius qui paraît à Prague en 1604 ou le *Traictez de l'harmonie et constitution générale du vray sel secret des philosophes et de l'esprit universel du monde* que Clovis Hestean de Nuysement publie à Paris en 1620, en s'inspirant largement d'un manuscrit anonyme de la seconde moitié du XVI^e siècle. D'un côté des ouvrages prosaïques, sans aucune recherche d'effets rhétoriques, comme le *Cours de chimie* d'Etienne De Clave (1646), de l'autre de nombreux poèmes alchimiques, dont la *Chrysopoeia* de Giovanni Aurelio Augurelli, parue en latin en 1515 et traduite plusieurs fois en français dès le milieu du XVI^e siècle semble constituer le modèle, ou encore des ouvrages recherchant délibérément l'obscurité, comme *L'entrée ouverte au palais fermé du roi* que George Starkey fit paraître en 1667 sous le pseudonyme de Philalethes.

Grande est alors la tentation d'opposer les ouvrages chimiques et alchimiques, comme le firent Hélène Metzger (*Les doctrines chimiques en France du début du XVII^e à la fin du XVIII^e siècle*) ou John Partington (*A history of chemistry*) qui, l'un comme l'autre, analysent dans des chapitres différents de leurs ouvrages les auteurs qui leur semblent chimistes et ceux qu'ils nomment alchimistes. Gaston Bachelard a consacré une telle opposition en créant le terme de « pré-chimie », allant jusqu'à affirmer que cette dernière « prépare le réalisme

scientifique » tandis que l'alchimie se développe « dans un climat idéaliste » (*Le matérialisme rationnel*, p. 39).

Mais de tels procédés ne résistent pas à l'analyse historique. Hélène Metzger reconnaissait certes que la chimie ancienne avait pu subir l'influence des « doctrines théosophiques et mystiques de la Renaissance », mais c'était pour ajouter aussitôt que « la chimie, par son évolution naturelle, fit disparaître jusqu'aux traces des circonstances qui avaient présidé à sa formation. » (p. 193). Aussi utilisait-elle le terme de « métaphysique » pour signaler les obscurités qu'elle avait rencontrées dans sa lecture des cours de chimie de William Davisson et de Nicaise Le Febvre, occultant ainsi aux yeux de ses lecteurs les liens qu'entretenaient avec la tradition alchimique les théories développées par les deux premiers chimistes professionnels enseignant au Jardin royal des plantes. Pour pouvoir distinguer et opposer, au sein des doctrines du XVII^e siècle, chimie et alchimie, il faudrait donc opérer, au cœur même des œuvres une sorte de séparation arbitraire entre ce qui peut être transformé dans les termes de la chimie d'aujourd'hui et ce qui relève de discours totalement étrangers à la science chimique de notre temps. C'est là bien sûr une opération à laquelle l'historien des sciences refusera aujourd'hui de se livrer, au nom d'une méthode qui se fonde précisément sur le respect du texte pris dans son intégralité et analysé en fonction de ce qui, lorsqu'il fut produit, lui donnait sens.

Nous devons donc admettre que ce que le XVII^e siècle nommait chimie ou alchimie correspond à un savoir bien différent de ce que nous appelons aujourd'hui par ces termes. D'abord parce qu'il inclut l'étude de phénomènes qui échappent aujourd'hui au champ de la chimie, comme le magnétisme ou la recherche des différents moyens de produire du feu ou de la chaleur. Mais surtout, la chimie ancienne est une théorie de la matière, et plus encore, elle se présente avec la prétention d'être la seule et véritable science de la nature, rendant compte, bien plus efficacement que la physique d'Aristote ou que le mécanisme naissant, de la diversité et de la complexité de tous les phénomènes naturels. La chimie, en effet, affirme pouvoir spiritualiser les corps et corporifier les esprits – c'est ce qui se produit dans les opérations de distillation ; mais elle affirme aussi que « ce qui est en haut est comme ce qui est en bas », selon l'adage bien connu de la *Table d'émeraude*, signifiant ainsi que la matière des cieux n'est pas différente de celle des objets du monde terrestre. Telle est la leçon que l'on peut tirer de la doctrine de la quintessence, telle qu'elle fut développée au XIV^e siècle par Jean

de Rupescissa, dont Robert Halleux a bien montré comment elle avait aboli la séparation que les doctrines antiques avaient établie entre le monde sublunaire et le monde supralunaire. L'analogie qui relie les astres aux métaux et aux organes du corps n'est pas une simple comparaison: elle exprime la réalité des liens qui unissent entre eux tous les êtres de la nature, tous issus de semences venues du ciel, tous constitués des mêmes principes (Mercure, Soufre, Sel).

C'est ce qu'expose Pierre-Jean Fabre dans son *Abrégé des secrets chymiques* paru à Paris en 1636 (un an avant le *Discours de la méthode...*). Le sous-titre de l'ouvrage donne un aperçu de l'ampleur des sujets abordés: *Où l'on voit la nature des animaux, vegetaux & mineraux entierement decouverte, avec les vertus et proprietes des principes qui composent & conservent leur estre, & un Traitté de la Medecine generale*. Fabre est encore plus précis dans l'épître dédicatoire au duc d'Orléans, frère du roi :

« Sachant que vous estes naturellement porté à la recherche des secrets naturels, j'ay jugé estre de mon devoir que cet abrégé des Secrets Chymiques, qui monstre la Nature à nud, & fait voir à chacun ce qu'elle a de plus rare dans l'estre des animaux, végétaux & minéraux, vous fut présenté et dédié ».

Vaste programme, dont l'ampleur est justifiée au second chapitre du livre premier (l'ouvrage fait près de 400 pages), intitulé « Que l'alchimie est la vraye & unique Philosophie naturelle, & qu'elle comprend en soi toute la nature ». Fabre écrit :

« L'alchimie n'est pas tant seulement un Art ou science pour enseigner la transmutation metallique, mais une vraye et solide science qui enseigne de cognoistre le centre de toutes choses, qu'en langage divin l'on appelle l'Esprit de vie, que Dieu infusa parmy tous les elemens pour la production des choses naturelles, leur nourriture & entretien. » (p. 10)

L'alchimie, poursuit Fabre, met en œuvre les opérations permettant d'extraire cette substance spirituelle présente en toute chose (c'est bien sûr la quintessence de Rupescissa, l'arcane de Paracelse), « d'où vient la transmutation metallique es metaux, la fertilité es végétaux, & la prorogation de vie, avec l'équipage de tout son ornement es animaux. » (p. 11). Ainsi, conclut-il :

« Que la science donc qui enseigne & demonstre cette vertu seminale, & cet esprit de vie enclos en toutes choses, qui remplit tout le monde, & est la seule & unique force

& vertu, soit estimée la vraie Philosophie, & la vraie perle des sciences naturelles; sans laquelle toutes celles qui se veulent parer de ce beau tiltre, sont de vraies carcasses mortes, ou des échos sonants, où la voix des hommes ne fait qu'esclatter & sonner tant seulement, & non pas raisonner. »

Quelques années plus tard, il reprend la même idée dans un ouvrage en latin, mais toujours dédié au duc d'Orléans, le *Propugnaculum Alchymiae* :

« Si la vraie philosophie et la connaissance de la nature sont la vraie science, nous ne pouvons exclure l'Alchymie du nombre des sciences, car l'Alchymie est la vraie philosophie et connaissance des choses créées. Ce n'est que par le nom que l'Alchymie et la philosophie se distinguent : en réalité, elles ne diffèrent en rien, à moins de vouloir réserver l'alchymie aux métaux, ce qui ne se peut. Toutes les autres choses créées relèvent tout autant de l'alchymie que les métaux, puisqu'elles peuvent être réduites à leurs principes et que leurs principes peuvent être purifiés de sorte qu'ils puissent finalement devenir quintessence : ce n'est qu'en cela que consiste l'alchymie. »

On constate alors que l'alchimie est un savoir qui produit la connaissance par l'activité de laboratoire (réduction, purification, achèvement en quintessence), et pas seulement par une activité théorique. C'est bien en cela que consiste l'originalité de l'alchimie, la seule philosophie qui se pratique en laboratoire, et c'est par cela même que nous pouvons comprendre que, quelle que soit l'importance de sa dimension théorique, cette philosophie mérite d'être appelée chimie.

Il faut donc être alchimiste si l'on veut produire un savoir rationnel sur le monde, telle est bien la conviction de Pierre-Jean Fabre (1588-1658), médecin diplômé de la faculté de Montpellier, qui fut l'un des auteurs les plus prolifiques de son siècle dans le domaine de l'alchimie, puisqu'il fit paraître treize ouvrages, entre 1624 et 1654. On ne peut qu'être frappé par la cohérence et la continuité de son œuvre. Il publia d'abord, de 1624 à 1628, une série d'ouvrages pour l'ensemble desquels il avait obtenu le privilège royal en janvier 1624. Le fait qu'il ait demandé l'autorisation d'édition pour les cinq livres ensemble montre bien que, dans son esprit, ils forment un tout cohérent, constituant comme les différentes étapes d'une même entreprise.

– Paraît d’abord, en 1624, avec une dédicace à Louis XIII, le *Palladium Spagyricum*, qui est un exposé des principaux aspects de la philosophie chimique sur laquelle se fonde sa pratique médicale.

– La *Chirurgica Spagyrica*, qu’il publie deux ans plus tard (1626) est un traité de thérapeutique, indiquant la manière de guérir les différentes maladies, en s’inspirant des principes établis précédemment.

– C’est à nouveau deux ans plus tard qu’il présente, dans le *Myrothecium Spagyricum* (1628), les recettes pharmacologiques des remèdes que le médecin chimiste doit prescrire.

– Enfin, l’*Insignes Curationes*, qui est édité sous la même couverture que l’ouvrage précédent, est une étude de cent cas de maladies traitées avec les moyens précédemment exposés, destinée à apporter la preuve de l’efficacité de la médecine chimique. C’est donc ici le souci de la santé qui confère à l’entreprise son unité.

Mais l’ambition de Fabre était d’emblée bien plus vaste, puisque le privilège royal de 1624 mentionnait également le titre d’un ouvrage qui ne paraîtra qu’en 1632, avec une dédicace au pape Urbain VIII. Il s’agit de l’*Alchymista christianus*, dont je donne le titre complet dans la traduction anonyme du XVII^e siècle, restée manuscrite jusqu’à son édition commentée par Frank Greiner en 2001 (Paris/Milan, SEHA/Archè): *L’alchimiste chrétien où Dieu auteur de toutes choses & la plupart des mystères de la Foi Chrétienne sont expliqués par des analogies et des figures Chimiques, et où la Doctrine Orthodoxe des Chrétiens, leur Manière de vivre et leur Honnêteté sont minutieusement démontrés par l’art chimique*. Cet ouvrage doit être rapproché de l’*Hercules piochymicus* publié deux ans plus tard (1634), mais dont la dédicace à Richelieu est datée de novembre 1630. Avec ces deux ouvrages, qui semblent donc avoir été rédigés en même temps, Fabre poursuit le programme qu’il s’était fixé : il s’agit d’éclairer et de justifier la théorie alchimique, en montrant sa puissance explicative, non plus dans le domaine de la médecine, mais dans celui de la mythologie et de la religion chrétienne. La philosophie chimique trouve bien entendu dans le domaine de la connaissance médicale et pharmacologique un champ d’application privilégié, mais elle doit aussi être considérée comme un savoir de référence, par rapport auquel les énoncés mythiques et religieux peuvent être décryptés. Certes, le rapport qu’entretient l’alchimie avec la mythologie semble tout d’abord ne pas être exactement le même que celui qui la relie au christianisme. Dans le premier cas, les travaux d’Hercule sont considérés comme des

allégories qui prennent leur véritable sens lorsqu'elles sont rapportées au discours alchimique qui les englobe: ce sont des manières cryptées de présenter les diverses opérations du laboratoire. L'alchimiste moderne, soucieux d'instruire le public, dévoile le sens de ce que les anciens avaient cru devoir occulter. Au contraire, l'intention de l'*Alchymista Christianus* semble être apologétique, Fabre affirmant dans la préface que ce sont alors les vérités de l'alchimie qui sont des allégories des mystères chrétiens et que l'évidence de l'alchimie devrait ramener à l'Eglise Romaine les athées, les hérétiques et les schismatiques. Mais lorsqu'il affirme que de nombreux chimistes « tels qu'Hermès Trismégiste, Geber, Démocrite, Pythagore, Platon, Aristeus et Arthéphius, qui vivaient avant la naissance du Christ » ont pu affirmer l'existence d'un Dieu unique grâce aux lumières de l'alchimie, il fait bien de la raison alchimique ce qui permet de comprendre rationnellement les croyances religieuses.

C'est une sorte d'éclaircissement rationnel qui est ainsi effectué : le discours alchimique est le « bon discours », celui-là seul qui dit la vérité du réel que la mythologie et la religion n'expriment qu'à travers des images et des allégories. La compréhension des secrets de la nature n'est plus affaire de foi mais de science alchimique. Ainsi, écrit-il dans la préface de l'*Alchymista Christianus*, le créateur de la nature « a déposé au cœur de certaines choses créées ses marques cachées et abstruses qui, par l'art chimique, peuvent, conformément aux lois de la nature, être dévoilées aux hommes qui n'ont point l'esprit obtus ». Que les êtres de la nature contiennent les marques cachées du Dieu qui les a créées, voilà une idée somme toute banale au XVII^e siècle (on la retrouve chez Descartes) ; ce qui l'est moins, c'est que ce soit à la chimie, non seulement à sa théorie, mais aussi à son art, de dévoiler la présence de Dieu dans les œuvres de sa création, en faisant apparaître dans les appareils du laboratoire comme un concentré de la nature tout entière.

III – L'encyclopédisme de la philosophie chimique

La philosophie chimique de Fabre prend alors une valeur encyclopédique, comme il le signale au chapitre dix de l'*Hercules Pio-chymicus*, consacré à la victoire d'Hercule sur le fleuve Achéloos : « Nous pouvons à juste titre appeler Achéloos Encyclopédie de tous les arts et parfaite connaissance des sciences ». En effet, rappelle Fabre, Achéloos est dans la mythologie le plus grand et le plus célèbre des fleuves ; il irrigue la terre entière. La victoire d'Hercule sur le fleuve géant se comprend alors à un double niveau. Au plan des opérations chimiques, il faut comprendre qu'Hercule, fils de ce grand feu qu'est Jupiter, est le nom du

feu que l'alchimiste sait maîtriser pour obtenir « l'Un incorruptible qui n'est rien d'autre que le feu, l'air, l'eau et la terre, agglomérés en un seul univers incorruptible ». Mais connaître cela, c'est aussi s'assurer la maîtrise de toutes les forces naturelles, représentées par les quatre éléments, et par conséquent disposer d'un savoir universel sur la nature. En ce sens, Hercule devient également la figure de l'alchimiste lui-même, qui accomplit théoriquement et pratiquement, dans ses livres et dans son laboratoire, l'unité de la nature ramenée à sa matière première.

Le thème de l'encyclopédie devient dominant dans la troisième série des ouvrages de Fabre, dont le privilège royal est daté de janvier 1639. On pourrait penser qu'avec l'*Hydrographum Spagyricum de 1639*, il revient à de simples considérations médicales. Les deux premiers livres de cet ouvrage sont en effet consacrés à une étude des caractéristiques des principales sources thermales de France, depuis les fontaines de Dax ou de Bagnères de Bigorre jusqu'à celles de Spa dans les Ardennes, en passant bien entendu par celles des monts d'Auvergne et de Pougues dans le Nivernais, que Fabre recommande au roi Louis XIII. Mais le troisième livre traite de la fontaine des chimistes, Fabre ayant désigné ainsi, dès l'introduction de son ouvrage, le « sperme du monde ou semence universelle de la nature », matière première à la mise en évidence de laquelle travaillent les alchimistes. Aussi peut-il affirmer, au premier chapitre du livre trois, que la connaissance de cette fontaine, qui n'est rien d'autre que la matière première de toute chose, est elle-même la plus précieuse de toutes les fontaines. Il poursuit alors ainsi : « La véritable Encyclopédie émerge chez tous ceux qui ont bu cette fontaine ; il n'y a pas d'autres livres où travailler, il n'y a pas d'autres Universités où étudier que dans cette seule fontaine » (Comment ne pas songer ici à la dive bouteille du *Cinquiesme Livre* de Rabelais, appelée « trymegiste », et qui « emplist l'âme de toute vérité, tout savoir et toute philosophie » ?). La marginalité institutionnelle de la science alchimique, qui ne fut jamais enseignée dans les Universités du Moyen-Age ou de la Renaissance, se trouve ainsi théoriquement justifiée.

Le *Propugnaculum Alchymiae* (rempart de l'alchimie) publié en 1645 est un bref ouvrage polémique dans lequel, en 130 pages, Fabre entend réfuter les arguments des « mysochimistes », véritables larves de la nature humaine, qui se prétendent philosophes et se moquent de la chimie alors que ce ne sont que des brutes. Descartes pourrait bien figurer parmi ceux que Fabre entend ridiculiser en montrant la vérité de la chimie par l'efficacité de

ses opérations. Mais c'est surtout dans le *Panchymici seu anatomiae totius universi opus* que se déploie la dimension encyclopédique de l'alchimie fabérienne. Fabre semble avoir éprouvé bien des difficultés à publier cet ouvrage qu'il annonçait déjà en 1626, dont l'édition était réclamée par une Académie Spagyrique Romaine en 1641, mais qui n'est finalement publié qu'en 1646. L'ouvrage, long de 823 pages, et dont le titre complet (*in quo de omnibus quae in coelo et sub coelo spagyricè tractatur, et author rerum omnium Deus perquiritur, laudatur, glorificatur ac benedictur*) indique clairement l'ambition, est divisé en cinq livres.

Le premier consacre tout d'abord trois chapitres à la nature et à ses causes. Après avoir constaté l'obscurité des définitions apportées par les philosophes anciens, Fabre affirme que la nature est un «esprit de lumière» dont le corps est le Sel qui contient en lui les deux frères inséparables que sont «le Soufre radical» et «le Mercure inné». La théorie des trois principes est alors développée à grand renfort de comparaisons avec la Trinité divine, mais aussi avec la mythologie antique. Les chapitres dix à vingt et un sont consacrés à la réinterprétation alchimique de la doctrine aristotélicienne de la matière première («*Materiae primae nomine Salem voluit indicare Aristoteles*»), à l'étude de la composition des éléments et des principes les uns par les autres, et à l'examen des vertus des quatre éléments. Viennent enfin une vingtaine de chapitres sur l'*entéléchie* de la matière première. Fabre désigne ainsi la puissance de toute chose, non pas en un sens aristotélicien, mais en tant qu'elle est la «chaleur innée» source de toute vie et de tout mouvement, que l'on peut aussi appeler «esprit de vie»; ce n'est finalement rien d'autre que «la partie la plus subtile et la plus ténue de la matière première». Le livre premier se termine en affirmant que les énoncés aristotéliciens ne trouvent leur véritable sens qu'à l'intérieur de la doctrine alchimique.

Le second livre traite du ciel, c'est-à-dire de tout ce qui relève du feu et de la lumière. Après une première partie qui analyse en trente-quatre chapitres la composition et les mouvements du ciel, Fabre consacre cent quarante-deux courts chapitres, répartis en cinq sections, à l'exposé des constellations et des planètes. Ses analyses sont, pour l'essentiel, consacrées à une interprétation chimique des diverses théories cosmologiques des anciens, mais aussi de Galilée, dont il évoque deux fois la découverte de nouveaux astres : «Il faut le louer sans réserve pour avoir été l'auteur de cette admirable lunette par laquelle sont observées dans le ciel des merveilles inconnues que personne avant lui n'avait pu observer». Fabre traite les nouvelles connaissances scientifiques de la même manière que les récits

mythiques et les anciennes opinions philosophiques : tout est recevable et vient s'intégrer dans la vision du monde panchymique, pourvu que la doctrine n'en soit point affectée. Jupiter peut bien posséder des satellites, s'ils ne modifient pas le jeu des influences célestes qui expliquent notamment la présence dans la terre des semences métalliques venues du ciel.

Le livre trois présente en dix chapitres les propriétés de l'air, non pas l'air élémentaire, qui n'est qu'un objet de pensée, mais l'air chimique, être matériel qui contient les autres éléments et qui possède en lui les semences vitales et séminales de toute chose. Huit sections sont consacrées aux phénomènes météorologiques et à l'inventaire des êtres qui vivent dans l'air : les oiseaux, les végétaux et les fleurs. Contentons-nous ici d'un exemple : dans la seconde section, consacrée aux oiseaux, Fabre s'emploie à montrer comment la combinaison des trois principes chimiques produit toutes les variétés de constitution, de génération et de couleurs des oiseaux. La référence à l'*Histoire Naturelle* de Pline lui permet de décrire, dans la troisième section, les différents oiseaux connus en Europe, tandis que la quatrième section, consacrée aux oiseaux exotiques, s'appuie notamment sur une description de spécimen des îles « Marangnan » (archipel au large du Nordeste brésilien) présentés à Paris en 1613. Ici encore, nous voyons comment la philosophie chimique opère la synthèse des savoirs issus de la tradition et de ceux qui proviennent de l'observation contemporaine.

Le livre quatre traite des propriétés de l'eau en quatorze chapitres. Fabre explique qu'il ne s'agit pas de l'eau « que nous voyons et que nous palpons », mais de celle des chimistes, que l'on peut appeler Sperme ou Menstrue du monde, puisqu'elle contient en elle l'esprit et la quintessence, ou si l'on préfère la semence de toute chose ainsi que ce qui est nécessaire à sa croissance. Dans les sept sections qui suivent, l'exposé de Fabre porte sur les mers, et notamment le phénomène des marées, provoquées par une chaleur qui se trouve au centre de la terre et traverse l'épaisseur des eaux ; puis il traite des fleuves, des lacs et des fontaines, avant de répertorier les poissons et autres animaux qui vivent dans l'eau. Il termine ce livre par une série de chapitres consacrés aux pierres, métaux et minerais ; il rappelle en particulier que les métaux naissent de l'eau, qui a déposé leur semence ou matière première dans la terre.

Enfin, le cinquième livre concerne la terre et les animaux qui y vivent. Dans les premiers chapitres, consacrés aux considérations générales sur la terre, Fabre rappelle qu'elle est le centre immobile du monde, vers lequel tendent toutes les propriétés et puissances du ciel. Il est ainsi amené à réfuter les thèses de Copernic en utilisant deux arguments. Il observe

d'abord que la terre est le lieu des putréfactions d'où viennent les générations et corruptions de toutes choses, ce pour quoi le repos est nécessaire : le mouvement, en effet, empêche la corruption. Le second argument est fondé sur le fait que la lumière est principe de mouvement, tandis que les ténèbres sont liées au repos : « puisque dans la terre sont les ténèbres, dans la terre sera donc le repos ». Si ces raisons ne suffisent pas, que l'on se réfère aux Ecritures saintes. Fabre cite alors *Zaccharie* (XII), les *Psaumes* 101 et 136, les *Proverbes* (IV) et l'*Ecclésiaste* (I). Vingt et un chapitres sont ensuite consacrés aux quadrupèdes qui vivent à la surface de la terre, huit aux «insectes terrestres» qui vivent dans ses entrailles (serpents, vipères, dragons et salamandres) et six aux «champignons et autres excroissances de la terre». Le livre se termine par une série de cinquante-neuf chapitres sur les montagnes et les mines. C'est seulement à ce moment qu'est développée la théorie alchimique des métaux. Fabre expose les caractéristiques des trois principes (Mercure, Soufre et Sel), présente et explique les allégories habituellement utilisées dans les textes alchimiques, terminant son ouvrage par l'énoncé des opérations de laboratoire.

L'ouvrage sera complété en 1654 par l'*Universalis Sapientiae seu Panchymicus, tomus ultimus*, ouvrage qui constitue en réalité le dernier tome du *Panchymicus*. Bien loin d'en rester à une simple présentation des procédés de fabrication de la Pierre des Philosophes, Fabre montre alors que la calcination, la solution, la putréfaction, la distillation et la fixation peuvent s'appliquer aussi bien aux animaux et aux végétaux qu'aux minéraux, dont la véritable nature est ainsi dévoilée, dans le cadre d'une chimie de tous les corps mixtes. Le traité se poursuit, dans sa seconde partie, par une étude de l'âme humaine et de ses rapports avec le corps. Tandis que trente chapitres sont consacrés à l'âme humaine, quinze concernent «l'esprit humain, instrument de l'âme humaine » et treize le corps humain, qualifié d'« enveloppe de l'âme humaine et de l'esprit humain ». Cette division tripartite de l'être humain est bien sûr inspirée des thèses paracelsiennes. Après quelques chapitres consacrés à l'élixir de longue vie, Fabre revient aux différentes maladies et à leurs remèdes. La quatrième partie est une présentation schématique de cent douze «arcanes», ou recettes de fabrication de produits chimiques divers, principalement à finalité pharmacologique. Ainsi, la boucle se referme, le procédé encyclopédique ayant logiquement produit ses effets, et Fabre termine son œuvre par où il l'avait commencée dans les années vingt : l'exposé des soins que la médecine spagyrique

permet de prodiguer, ainsi que des procédés de fabrication des différents produits liés à cette nouvelle pratique médicale.

Certes l'encyclopédie chimique de Fabre pourrait sembler incomplète, puisque des pans entiers du savoir humain, comme les mathématiques, la mécanique ou l'optique n'y sont pas intégrés. Mais on peut observer que les objets de la mécanique et de l'optique sont repris dans la synthèse fabérienne lorsqu'il parle en termes chimiques des mouvements de la matière et de la lumière, ce qui conduit à une sorte de marginalisation des mathématiques, qui se trouve souvent réduite, chez d'autres auteurs s'inspirant des théories alchimiques, comme John Dee, Robert Fludd ou William Davisson, à une dimension pythagoricienne ou platonicienne, sous la forme d'une réflexion sur la constitution de la matière à partir des polyèdres réguliers.

Avant Fabre, d'autres auteurs avaient donné au discours alchimique une dimension encyclopédique : on peut citer le *Le grand miroir du monde* du paracelsien français Joseph Du Chesne, qui parut à Lyon en 1587 et qui se présente sous la forme d'un vaste poème en cinq livres d'alexandrins, ou encore la *Septimana Philosophica* de Michael Maier, ouvrage paru à Francfort en 1620, qui se présente sous la forme d'un dialogue entre le roi Salomon et la reine Saba, accompagnée du prince Hyran, venus chercher auprès de lui la connaissance universelle, comme le raconte la Bible (Premier Livre *des rois*, X, 1-13). On est donc là en présence d'un dispositif à la constitution duquel l'alchimie, dans la mesure où elle se pense comme une philosophie chimique, est tout naturellement conduite.

IV – Les différents niveaux du discours alchimique

Mais l'alchimie n'est pas seulement interprétation d'une nature dont elle s'efforce d'observer et de reproduire les phénomènes dans les dispositifs de ses laboratoires (on comprend que Francis Bacon ait été parfois tenté de voir dans l'alchimiste le modèle et le symbole du philosophe de la nature) ; elle est aussi interprétation des productions humaines, en particulier des images et des symboles que produisent les poètes et les graveurs. Et c'est là, me semble-t-il, que les choses se compliquent, dans la mesure où l'alchimiste doit alors décrypter, non plus des textes et des images dont la véritable signification alchimique échappait à ceux qui les avaient produits, mais des œuvres symboliques qui étaient elles-mêmes conçues comme des ouvrages alchimiques.

C'est, encore une fois, à partir du travail de Pierre-Jean Fabre que je voudrais examiner ce dernier aspect, le plus énigmatique, mais aussi le plus important pour nous aujourd'hui,

puisque'il s'agit de comprendre comment le qualificatif d'alchimique peut s'appliquer à des ouvrages qui ne pouvaient certainement pas être d'un grand secours pour les chimistes travaillant au laboratoire, que leur objectif soit de fabriquer de nouveaux médicaments ou d'isoler l'esprit du monde. Vers la fin de sa vie, Fabre rédigea un court texte dédié à Frédéric de Norvège, duc de Schleswig-Holstein, qui ne fut publié qu'en 1690 en Allemagne, sous le titre de *Manuscriptum ad Fridericum*, par Gabriel Clauder, un médecin amateur d'alchimie et membre d'une Académie des curieux de nature à Nuremberg. Après avoir rappelé les principaux points de la doctrine alchimique, Fabre entreprend d'expliquer la signification de quelques allégories alchimiques: le dragon qui avale sa queue, la mer où se trouvent deux poissons corpulents, l'hydre aux sept têtes, l'épouse qui massacre ses époux, la salamandre qui vit dans le feu, la bête noire qui devient blanche et enfin les deux lions, l'un ailé, l'autre sans ailes. Fabre commente alors quelques unes des gravures parues dans des recueils qui semblent avoir eu à l'époque (et encore aujourd'hui), beaucoup de succès.

Des images avaient accompagné de nombreux traités alchimiques dès le XIV^e siècle. La plupart d'entre eux ont été présentés et analysés par Barbara Obrist (*Les débuts de l'imagerie alchimique (XIV^e-XV^e siècles)*, Paris, Le Sycomore, 1982) ainsi que par Jacques Van Lennep (*Alchimie*, Bruxelles, Crédit Communal, 1984, Paris, Dervy, 1990). Les multiples versions du *Donum Dei* et du *Rosarium philosophorum* sont les principaux représentants de cette littérature qui, il faut le souligner, se distingue des nombreux traités alchimiques diffusés vers la fin du moyen-âge. Les textes illustrés ne sont en effet, le plus souvent, que des recueils de sentences, parfois tirées d'ouvrages plus anciens provenant de textes arabes mal traduits en latin, leur obscurité résultant alors principalement des conditions historiques de la constitution de leur texte. Les développements de l'imprimerie et des techniques de la gravure sur cuivre ont favorisé la fortune de ce type d'ouvrage se rattachant au genre littéraire des emblèmes, qui connut un grand succès au XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle, à partir de la publication en 1534 des *Emblemata* d'André Alciat, qui semble bien être l'inventeur du genre. Il s'agit de présenter une série de sentences morales, chacune d'elle faisant l'objet d'une illustration allégorique commentée par un bref poème en latin. Un jeu subtil de correspondances entre le texte et l'image est censé produire dans l'esprit du lecteur des effets amplifiés par la multiplicité des interprétations possibles. Ce type d'ouvrage est bien entendu tout à fait

caractéristique de la recherche des correspondances qui caractérise l'épistémé de la Renaissance.

Fabre s'est principalement inspiré des emblèmes du *De lapide philosophico* de Lambsprinck, qui semble avoir fait l'objet de premières diffusions, manuscrites puis imprimées en Allemagne à la fin du XVI^e siècle, mais qui fut surtout connu par son intégration dans le *Museum hermeticum*, recueil de textes alchimiques publié à Francfort en 1625, à la lecture duquel Fabre a affirmé à plusieurs reprises avoir beaucoup appris. Le dragon qui se mange la queue, les deux lions, les deux poissons, la salamandre dans le feu proviennent de l'ouvrage de Lambsprinck, que Fabre cite d'ailleurs à l'occasion de son commentaire des deux poissons. Mais il a pu aussi s'inspirer de l'*Atalanta fugiens* de Michael Maier, qui reprend certaines des images du *De lapide philosophico*. L'*Atalante fugitive* de Maier, publiée à Oppenheim en 1617, est certainement l'ouvrage le plus connu dans cette catégorie. Aujourd'hui encore, une traduction française d'Etienne Perrot, parue en 1969 aux éditions de la Librairie de Médicis, le rend aisément accessible au lecteur français, d'autant plus qu'une réédition revue et corrigée par Sylvain Matton est parue chez Dervy en 1997. Chacun des cinquante emblèmes est constitué, outre le titre, d'une fugue, d'une gravure et d'un épigramme. Il est suivi d'un discours de trois ou quatre pages dont la fonction est davantage d'amplifier le champ du symbolisme porté par l'emblème en question que d'en produire une interprétation chimique utilisable au laboratoire.

Maier, dans la préface de l'ouvrage, commence par développer un thème qui lui est cher, et qui fera l'objet d'un autre de ses ouvrages, l'*Examen fucorum pseudo-chymicorum*, paru à Francfort la même année. Il s'agit de la dénonciation des charlatans qui prétendent transmuter les métaux sans connaître la doctrine. Il écrit :

« Pour développer l'intelligence, Dieu a caché dans la nature une infinité de secrets que l'on extrait, comme le feu du silex, et que l'on met en pratique, grâce à toutes sortes de sciences et d'arts. Parmi eux, les secrets chymiques ne sont pas les derniers mais bien les premiers et les plus précieux de tous, après la recherche des choses divines. Ils doivent être poursuivis, non par les charlatans de foires et les faux chymistes qui font illusion (ils sont comme des ânes devant une lyre, aussi éloignés que possible de toute science et de tout dessein excellent) mais par des esprits élevés, qui ont reçu une éducation libérale et sont nés pour explorer les réalités les plus hautes; ce sont

là en effet des choses très subtiles, augustes, sacrées, rares et obscures, qui, pour cette raison, doivent être saisies par l'intelligence avant de l'être par les sens, grâce à une contemplation profonde qui s'opère par la lecture des auteurs et leur comparaison entre eux et avec les ?uvres de la nature, plutôt qu'au moyen d'une opération sensible ou une expérience manuelle, qui est aveugle si la théorie ne le précède. »

Pourtant Maier, dans cet ouvrage comme dans la plupart de ceux qu'il a publiés, semble s'éloigner d'un tel objectif, puisqu'il n'entend pas livrer au lecteur un développement théorique qui puisse lui permettre de lever les voiles dont la nature aime se parer. Il poursuit en effet en ces termes:

« C'est pourquoi, afin de posséder en quelque sorte d'un seul coup d'œil et d'embrasser à la fois ces trois objets des sens les plus spirituels : la vue, l'ouïe et l'intelligence elle-même, et pour faire pénétrer en une seule et même fois dans les esprits ce qui doit être compris, voici que nous avons uni l'Optique à la Musique, et les sens à l'intelligence, c'est-à-dire les choses précieuses à voir et à entendre, avec les emblèmes chymiques qui sont propres à cette science. Lorsque les autres arts présentent des emblèmes concernant les m?urs ou toutes choses autres que les secrets de la nature, cette méthode paraît étrangère à leur but et à leur fin, puisqu'ils veulent et doivent être compris de tous. Il n'en va pas de même de la Chymie qui doit être vue, telle une chaste vierge, au travers d'un treillage, et, comme Diane, non sans un vêtement de couleurs variées, pour des raisons qui ont été exposées ailleurs. Reçois donc en une seule et même fois, dans un seul livre, ces quatre sortes de choses : compositions fictives, poétiques et allégoriques ; ?uvres emblématiques, gravées dans Vénus ou le cuivre, non sans Vénus ou la grâce ; réalités chymiques très secrètes à explorer par l'intelligence ; enfin compositions musicales des plus rares, et applique à ton usage ces choses qui te sont dédiées. »

Maier revendique donc l'obscurité de l'alchimie, ou plus exactement la nécessité de la présenter de manière voilée. Le caractère énigmatique du texte ne résulte plus ici des confusions liées aux aléas de la transmission de textes anciens mal traduits; elle n'est pas davantage la conséquence de notre ignorance du sens des termes et d'un contexte théorique trop éloigné de nos savoirs d'aujourd'hui. Elle est le fait de l'auteur lui-même, qui choisit de publier en vis-à-vis des poèmes des partitions et des images, le tout suivi de textes en prose,

dont la conjonction est supposée capable de produire dans l'esprit du lecteur un sens qui sera produit par l'ouvrage mais qui n'y est pourtant pas inscrit. Nous ne sommes pas en présence d'un texte crypté, comme le sera quelques dizaines d'années plus tard *L'entrée ouverte du palais du roi* de Starkey, dont il est possible de donner une sorte de traduction chimique terme à terme. L'entreprise de Maier est d'une autre nature. Il ne s'agit pas tant pour lui de présenter de manière voilée une doctrine alchimique grâce à laquelle serait possible une pratique efficace au laboratoire que de montrer les résonances de la doctrine alchimique, les transpositions de son discours dans d'autres formes, celles de la musique ou de la gravure ou de la poésie, mais aussi ses correspondances avec les thèmes de la mythologie et des religions qui en sont des expressions particulières, la véritable théorie restant toujours sous-jacente aux diverses formes dans lesquelles elle s'exprime.

Bref, il s'agit de faire jouer les harmoniques de la nature dans des productions humaines d'un haut niveau intellectuel, qui rendront dans l'esprit de celui qui les reçoit l'écho des choses célestes et matérielles que le chimiste étudie par ailleurs dans ses textes savants et dans les pratiques de son laboratoire. La référence musicale, qui revient dans les *Cantilenae intellectuales de phoenice redivivo* (*Chansons intellectuelles sur la résurrection du phénix*) que Maier fait paraître à Rostock en 1622, l'année de sa mort à l'âge de cinquante-quatre ans, doit être comprise en un sens pythagoricien. Il s'agit de brefs poèmes répartis entre trois voix alternées: haute-contre, taille et basse-taille. Dans la dédicace de cet ouvrage à Frédéric de Norvège, ce prince auquel, trente ans plus tard, Fabre enverra son *Manuscriptum*, Maier évoque la musique très harmonieuse qui relie toutes les choses de la nature, comparable au concert musical entre les être spirituels (« au nombre desquels on compte les âmes humaines »). Il poursuit alors:

« Il en est de même du sujet caché des Philosophes hermétiques: c'est une espèce de petit monde philosophique, qui se divise proportionnellement en trois natures homogènes, dont l'une forme la basse-taille, l'autre la taille, & la troisième la haute-contre; de même que par leurs poids différents & proportionnels, les marteaux des Forgerons que Pythagore entendit rendaient une harmonie assez agréable. C'est de la contemplation de toutes ces choses, & de la comparaison des choses supérieures avec les inférieures, du tout avec ses parties, & des causes avec leurs effets, qu'il résulte dans

l'esprit des hommes raisonnables une espèce d'écho musical à trois voix, qui frappe moins les oreilles, qu'il n'affecte le sentiment intime de l'âme. » (p. 11)

Pour rendre compte du foisonnement d'images qui caractérise l'alchimie de cette époque, nul n'est besoin d'invoquer des savoirs cachés dans l'inconscient. Il suffit de reconnaître le déploiement d'une épistémologie caractéristique de la Renaissance, dont Maier est encore un illustre représentant. Son effort pour distinguer le « *verus artifex chemicus* » des pratiques hasardeuses des charlatans ne le conduit pas à l'exposé de la doctrine alchimique qu'il faut connaître, et encore moins à la présentation de recettes. Dans un des rares articles consacrés à l'alchimiste allemand, Ulrich Neuman suggérait que Maier, en se cantonnant à des généralités, avait voulu, en éveillant la curiosité du lecteur, susciter l'intérêt des princes pour ses travaux sans pour autant trahir ses secrets de fabrication. La chose est vraisemblable, mais elle se comprend d'autant mieux que l'on reconnaît que son but était plutôt de justifier l'universalité du discours alchimique que d'en présenter une nouvelle version. La meilleure façon de défendre l'alchimie n'est pas d'en présenter la doctrine sous une forme dogmatique (cela existe par ailleurs) mais plutôt de préparer le lecteur à la compréhension des traités en mettant son esprit en résonance avec la signification des textes qu'il lira.

Fabre, sans aucun doute, a subi l'influence de Maier, dont il reprend de nombreux thèmes, comme celui de l'encyclopédie ou de l'interprétation chimique de la mythologie ou de la religion, et dont il commente les images. Mais il procède autrement, d'une manière qui nous paraît plus positive, au sens comtien du terme. Certes, Maier et Fabre sont médecins, et c'est l'insuffisance de la médecine galénique qui les a conduit aux thèses paracelsiennes. Mais Fabre, confronté aux nouveaux savoirs qui émergent à aux exigences nouvelles d'interprétation de la nature, donne la priorité au décryptage de ce qu'il valait mieux, selon Maier, laisser caché. Dans son travail interprétatif, l'alchimie se retourne alors vers ses propres textes : il ne s'agit plus seulement de dévoiler le sens alchimique de textes qui semblaient étrangers à la science hermétique ; il faut aussi expliciter la signification des textes alchimiques eux-mêmes.

Conclusion

Il serait vain, je crois, de vouloir établir une typologie des textes alchimiques. Certes, on voit bien tout ce qui sépare un recueil de recette d'un traité où la chimie est invoquée comme clé d'interprétation des mythes gréco-romains. Mais, de l'un à l'autre, tous les intermédiaires

sont possibles, en raison de cette unité que confère à l'alchimie sa dimension encyclopédique. Les recettes sont justifiées par une théorie dont l'expression littéraire est protéiforme. Les formes les plus symboliques du discours alchimique ne prennent leur sens que par rapport à une pratique toujours possible. Maier et Fabre étaient aussi des hommes de laboratoires. Si nous voulons comprendre ce qu'était l'alchimie de la Renaissance et du XVII^e siècle, il faut accepter de tout prendre, et non pas de se limiter à tel ou tel type d'ouvrages. Il demeure que certaines de ces productions semblent bien éloignées d'une chimie de laboratoire. Elles ont cependant authentiquement alchimiques par le lien qu'elles gardent avec la théorie et les pratiques qui donnent sens aux allégories. On comprend qu'en oubliant la force de ce lien, les lectures ésotériques du XIX^e et du XX^e siècle aient pu produire les graves distorsions que nous avons pu observer.