Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie

26 | avril 1999
Diderot, philosophie, matérialisme

Matérialisme et scepticisme chez Diderot

Jean-Claude Bourdin

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/rde/971
DOI : 10.4000/rde.971
ISSN : 1955-2416

Éditeur
Société Diderot

Édition imprimée
Date de publication : 15 avril 1999
ISBN : 2-252-03253-7
ISSN : 0769-0886

Référence électronique
Jean-Claude Bourdin, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 26 | avril 1999, mis en ligne le 04 août 2007, consulté le 21 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/rde/971 ; DOI : 10.4000/rde.971

Propriété intellectuelle

Jean-Claude BOURDIN

Matérialisme et scepticisme chez Diderot

Diderot ne fut sans doute jamais un sceptique et on chercherait en vain dans son œuvre l'exploitation des « lieux communs » sceptiques ou des provocations pyrrhoniennes. Sans ambiguïté, le scepticisme est rejeté comme foncièrement alogique, comme le montre la fin de l'article PYRRHONIENNE ou SCEPTIQUE PHILOSOPHIE. Quels que soient les motifs d'incertitude rencontrés dans la plupart des questions, rien ne justifie qu'on aille jusqu'à adopter un scepticisme de système. Il existe en effet un risque à passer du scepticisme de bonne foi, présenté avec faveur dans les *Pensées philosophiques* (XXX et XXXI), à un scepticisme radical et sans limite. Il est vrai, concède Diderot, qu'on peut rationnellement étendre le doute aux principes évidents, aux concepts et aux valeurs les plus simples (comme la distinction du vrai et du faux, du bien et du mal, du vice et de la vertu, etc.). Il est vrai qu'il est toujours possible de remonter « de discussions en discussions » à quelque chose d'inconnu, et à partir de là, dénoncer l'ignorance, l'obscurité ou l'incertitude du savoir. Mais Diderot oppose à ce jeu dialectique la reconnaissance de la finitude et de la limitation de notre pouvoir de connaître, conséquence du grand principe qui pose que puisque tout est lié dans la nature, il n'y a donc rien que nous puissions connaître parfaitement, c'est-à-dire exhaustivement. Le sceptique outré est donc quelqu'un qui, aux yeux de Diderot, demande à l'homme une performance au-dessus de sa nature et qui, par sa demande de tout démontrer, s'exclut de toute expérience commune, de tout discours universalisable, de toute discussion. Diderot conclut en disant que des arguments des sceptiques il n'y a pas à disputer et qu'il faut s'astreindre à une sobriété dans l'usage de la raison[1].

1. Notons qu'à la fin de cet article, Diderot reprend, ou retrouve, les principaux éléments de la réfutation donnée par Aristote des négateurs du principe de contradiction, dans *Métaphysique*, *Gamma* 4.

Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie*, 26, avril 1999

Cependant, Diderot ne s'est pas contenté d'exclure le scepticisme d'École du champ de la rationalité, puisqu'il éprouve le besoin de revenir sur une affirmation sceptique, attribuée par lui aux « idéalistes » et critiquée dès la *Lettre sur les aveugles* : « Que dirais-je à celui qui, prétendant que, quoiqu'il voie, quoiqu'il touche, qu'il entende, qu'il aperçoive, ce n'est pourtant jamais que sa sensation qu'il aperçoit : qu'il pourrait avoir été organisé de manière que tout se passât en lui, comme il s'y passe, sans qu'il y ait rien au dehors, et que peut-être il est le seul être qui soit ? Je sentirai tout à coup l'absurdité et la profondeur de ce paradoxe ; et je me garderai bien de perdre mon temps à détruire dans un homme une opinion qu'il n'a pas et à qui je n'ai rien de plus clair à opposer que ce qu'il nie. Il faudrait pour le confondre que je pusse sortir de la nature, l'en tirer, et raisonner de quelque point hors de lui et hors de moi, ce qui est impossible »[2]. On aura reconnu l'image qu'il se fait de l'« idéalisme » de Berkeley, du moins qu'il attribue à Berkeley moyennant un certain nombre de confusions[3]. Mais quoi qu'il en soit, il est clair que pour Diderot la forme la plus aiguë du scepticisme est cet idéalisme-là. Le problème est que Diderot a constamment répété qu'« à la honte de la raison humaine », on n'est jamais parvenu à réfuter ce sophisme. Il ne se contente pas d'écarter purement et simplement cette variété de scepticisme, il reconnaît en elle un défi que la raison ne peut relever : comme aurait dit Hume ce sophisme embarrasse sans convaincre. Cet échec est enregistré comme tel, alors que la réfutation de l'article PYRRHONIENNE PHILOSOPHIE fait le procès d'une alogie. Elle n'est donc pas indifférente à la raison qui dès lors ne peut se limiter à l'écarter. Que signifie cette idée obsédante chez Diderot ? Pourquoi la raison devrait-elle se sentir honteuse, s'il est admis qu'elle doit s'assujettir à un régime de sobriété ?

On fait ici l'hypothèse que ce thème de la honte de la raison est purement et profondément ironique et qu'il vise principalement la raison des philosophes rationalistes (la philosophie rationnelle dont il est question dans l'*Interprétation*). Or, de ce point de vue, et quelle que soit la part que Diderot y a prise, le *Système de la nature* de d'Holbach est vraisemblablement visé par le rappel que le sophisme berkeleyen résiste à toute réfutation rationnelle. On y trouve, en effet, une référence à Berkeley, présenté non comme l'accomplissement du scepticisme, mais comme conséquence absurde du dualisme de l'âme et du corps et de la spiritualisation de l'âme[4].

2. *Enc.,* PYRRHONIENNE PHILOSOPHIE.

3. Confusions analysées par J. Deprun, « Diderot devant l'idéalisme », *Revue internationale de philosophie*, n° 148-149, 1984, pp. 67-68.

4. Cf. *Système de la nature*, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1990, I, pp. 186-187.

La première partie du *Système de la nature* a pour fonction de rendre impossible le passage à cette absurdité, en en proposant une réfutation principielle. Pour cela le baron change le terrain de la problématique : non pas partir de nos idées, de nos représentations et se demander comment nos sensations peuvent se rapporter à des êtres hors de nous et comment nous le savons, mais partir du monde extérieur lui-même, opérer d'emblée un décentrement ; une cosmologie est requise plutôt qu'une théorie de la connaissance. Mais celle-ci fait retour grâce à la théorie matérialiste et énergétiste de la nature appliquée à l'homme et à ses facultés, qui permet à d'Holbach de présenter, ce qu'il fera de façon plus efficace dans le *Bon Sens*, un « *cogito* matérialiste », pour reprendre une expression de Jean Deprun[5]. Ce *cogito* atteste simultanément de l'existence de la pensée, en tant que matérielle car affectée, mise en mouvement, et des corps extérieurs qui ne peuvent affecter que parce qu'ils sont eux-mêmes matériels et doués de mouvement[6]. Cependant, il ne serait pas difficile à un « idéaliste » sceptique de soutenir que l'existence de ces mouvements est inséparable d'une expérience sentie et solidaire des sensations, elles-mêmes mues et mouvantes, du sujet pensant.

Ainsi, pour revenir au leitmotiv de Diderot concernant l'impossibilité de réfuter Berkeley, il semble qu'il vise et dénonce l'ensemble de l'entreprise holbachienne, laquelle ne parviendrait pas à guérir l'esprit de ce qu'il faut considérer comme une pathologie de la pensée : le clavecin sensible du *Rêve de D'Alembert* n'en vient-il pas lui aussi à « un moment de délire où [il] a pensé qu'il était le seul clavecin qu'il y eût au monde et que toute l'harmonie de l'univers se passait en lui »[7] ?

On voit ici la force de Diderot : non plus exclure le scepticisme idéaliste comme l'autre de la pensée rationnelle, mais le tenir comme *son* autre, qu'elle contient et qu'elle comprend.

Toutefois, comme tout son siècle, il a été tenté, assez tôt, par ce qu'on peut appeler un scepticisme méthodologique, et les enjeux qu'il comporte. Il convient de distinguer en effet à côté de deux formes de scepticisme (systématique et méthodologique), deux usages qui en ont été faits : soit comme arme pour la libre pensée, contre toute philosophie dogmatique (scolastique, théologique et cartésienne), soit comme allié de la théologie, propédeutique à la foi, dans sa volonté d'humilier les prétentions de la raison humaine. Comme « pyrrhonisme outré », le scepticisme conduit aux diverses variétés d'« idéalisme » et de mise en suspens de la croyance en l'existence d'un monde extérieur à nos perceptions ; comme méthode d'examen critique, il peut servir d'auxiliaire à un certain matérialisme

5. Cf. *Le Bon Sens*, Éditions rationalistes, 1971, Avant-propos de J. Deprun, p. XVII.

6. Cf. o. c., ch. XLI, pp. [29]-[31].

7. *Rêve de D'Alembert*, DPV, XVII, pp. 108-109.

soucieux de délimiter sévèrement les questions pertinentes, car à la mesure de l'homme et de ses besoins[8]. Toutefois, cette tentation, dont témoignent *La promenade du sceptique* et le personnage de Cléobule, fut de courte durée. Jacques Chouillet[9] a montré comment Diderot qui avait d'abord confondu Sceptique et Pyrrhonien, sous l'influence de Bayle, comprend le scepticisme comme méthode de recherche et premier pas vers la vérité, selon l'expression des *Pensées philosophiques* (XXXI)[10]. Mais il devait finir par écarter aussi ce scepticisme, considéré comme un obstacle face aux tâches de l'*Encyclopédie*, de peu de secours pour une pensée qui ne renonce pas à traiter de religion et de politique, incompatible enfin avec l'affirmation du principe d'objectivité contre les insupportables paradoxes de l'idéalisme impliqués par le scepticisme.

On imagine mal un matérialiste « dogmatisant » sur la matière et le mouvement, tout en se revendiquant des prudences méthodologiques du scepticisme modéré qui devrait logiquement conduire à inquiéter toute entreprise de métaphysique de la nature, fût-elle matérialiste. Et pour cette raison, on peut penser que Diderot aurait liquidé une bonne fois pour toutes sa conscience sceptique de jeunesse.

En réalité, le scepticisme n'a jamais disparu de la pensée de Diderot et sa présence explique certaines singularités de son œuvre et de son écriture philosophique, tel que le travail sur les formes d'énonciation (mises en scène de la pensée, recours à des personnages, jeu de l'interprétation et de l'intertextualité, caractère non linéaire de son discours, etc.) qui semblent affaiblir la valeur de vérité des énoncés matérialistes. Comme si Diderot avait toujours maintenu une mise en suspens ironique de la vérité de ses thèses.

Pour essayer d'établir cette « intuition » de lecteur, il faut distinguer au sein des œuvres proprement philosophiques de Diderot, deux modalités de compréhension de l'exercice de la pensée philosophique et de ses tâches. Pour simplifier, on peut dresser le dispositif suivant.

D'un côté, la philosophie se tourne vers les savoirs positifs (physique, chimie, physiologie, médecine), leurs méthodes, leur langage, leurs progrès, leurs difficultés. Il est attendu qu'ils résolvent les questions métaphysiques et lèvent le statut seulement conjectural de certaines thèses avancées par les matérialistes. Telle est la ligne adoptée dans la *Réfutation d'Helvétius*, où contre Helvétius et l'usage insouciant

8. On a conscience du caractère schématique de cette présentation. Pour approfondir le problème, voir M. Benitez, « Le doute comme méthode : scepticisme et matérialisme dans la littérature clandestine », in *La face cachée des Lumières*, Universitas, Voltaire Foundation, Oxford, 1996, pp. 307-342.

9. Cf. Jacques Chouillet, « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747) », DHS, I, 1969, pp. 195-211.

10. *O. Ph.*, p. 28.

qu'il fait d'énoncés matérialistes, comme « sentir c'est juger », — mais aussi bien contre ses propres développements du *Rêve de D'Alembert* —, Diderot énumère la liste des questions dont il attend la solution de la part des physiciens et des chimistes et formule le point aveugle de son propre matérialisme : « Si partant du seul phénomène de la sensibilité physique, propriété générale de la matière, ou résultat de l'organisation, il [Helvétius] en eût déduit avec clarté toutes les opérations de l'entendement, il eût fait une chose neuve, difficile et belle »[11]. Ou bien, autre exemple, en 1780, rendant compte d'un traité sur l'histoire de la chirurgie, il écrit : « Les philosophes spéculatifs auraient marché d'un pas plus rapide et plus assuré dans la recherche de la vérité, s'ils eussent puisé dans l'étude de la médecine la connaissance des faits qui ne se devinent point et peuvent seuls confirmer ou détruire les raisonnements métaphysiques. Combien de singularités ces philosophes ignoreront sur la nature de l'âme, s'ils ne sont instruits de ce que les médecins ont dit de la nature du corps ! »[12].

Il est vrai que ce genre de texte peut encourager l'idée d'une relève de la métaphysique par les sciences et une volonté d'aligner les critères de la connaissance philosophique sur ceux des sciences. A ce compte, c'est le matérialisme qui apparaîtrait singulièrement fragile. Comme le disent ces lignes de la *Réfutation*, toujours dirigées contre Helvétius, mais également retournées contre Diderot lui-même, « la sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une supposition qui tire sa force des difficultés dont elle débarrasse, ce qui ne suffit pas en *bonne philosophie* »[13]. La « bonne philosophie » ne serait-elle pas le résultat de la réduction de la philosophie elle-même à l'une des sciences positives, chimie, physique, médecine, et la disparition de ses problèmes ? On sait que telle fut la position de Naigeon. Présentant les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, il expliquait que la chimie, apprise tardivement par Diderot auprès de Rouelle, l'aurait dispensé de poser les *Questions* de la fin des *Pensées sur l'interprétation de la nature* : non seulement il aurait su y répondre, mais il ne les aurait jamais posées, « car une grande partie de ces doutes si difficiles à éclaircir par la métaphysique, même la plus hardie, se résolvent facilement par la chimie »[14]. Face pré-positiviste de la pensée de Diderot ? Désir de mettre fin à la spéculation philosophique, en l'annulant de façon

11. *Réfutation d'Helvétius*, in *Œuvres*, t. I, Philosophie, VER., Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1994, p. 798.

12. « Sur l'*Histoire de la chirurgie*, par M. Peyrilhe », AT, IX, p. 472, cité in Wilson, p. 582. Cf. également, dans le même sens : « C'est qu'il est bien difficile de faire de la bonne métaphysique et de la bonne morale, sans être anatomiste, naturaliste, physiologiste et médecin », *Réfutation*, o. c., p. 813.

13. O. c., *ibid.* Nous soulignons.

14. Cité in *O. Ph.*, p. 389.

non spéculative ? C'est possible : Diderot comme beaucoup d'autres est fatigué, la philosophie n'avance pas, on revient toujours sur les mêmes questions, rien ne permet de décider entre théories et systèmes concurrents, notre savoir ne s'accroît en rien ; tournons-nous du côté des sciences de la nature et soumettons nos questions à la juridiction de leur méthode ; reformulons nos problèmes pour les rendre congruents avec les sciences et n'acceptons que des réponses qui peuvent être vérifiées par l'état de nos connaissances. Limitons-nous à ce travail lent et progressif, éclairons successivement les places de la connaissance[15] et réfrénons notre penchant irrésistible pour la spéculation[16].

Selon un deuxième côté la philosophie entretient un rapport beaucoup plus original avec les sciences, puisque simultanément il prend la forme d'une exploitation de celles-ci et permet l'affirmation d'une autonomie illimitée de la philosophie. Rapport d'exploitation quand le matérialisme philosophique expose et déroule ses concepts, invente ses catégories et délivre ses conjectures et ses images. Dans ce cas il peut emprunter librement aux sciences leur vocabulaire, leurs résultats, leurs modèles, parce qu'il ne prétend pas constituer un genre de connaissance vraie, prouvée et vérifiée. La philosophie n'ayant pas pour Diderot la prétention de concurrencer les savoirs ni de les fonder, elle est à son tour assumée dans son autonomie et sa liberté. Mais qu'est-ce que la philosophie si elle est déliée ainsi du souci de la vérité ? En pensant au *Rêve de D'Alembert*, on pourrait dire que la philosophie, pleinement conjecturale, non pas par défaut, faute de mieux, mais positivement conjecturale[17], devient la fiction de la nature, de la vie, du corps, de la pensée, de la sensibilité, c'est-à-dire la fiction des thèmes matérialistes présentés par Diderot. C'est pourquoi la philosophie est aussi nécessairement littérature, travail d'écriture, multiplication des voix, des personnages, indifférente aux preuves, éloignée de toute volonté de système. C'est pourquoi aussi Diderot ne s'est jamais résolu à donner à sa pensée la forme d'un système comme l'ont fait ses contemporains et amis Helvétius et d'Holbach. Cette conception et cette pratique de la philosophie, illustrées dans tous les grands textes philosophiques de Diderot, signifient deux choses. Premièrement, si la philosophie est libérée de la charge de la vérité et de la démonstration, c'est parce que les savoirs positifs sont pleinement reconnus dans leur

15. Cf. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, XIV, *O. Ph.*, p. 189.

16. Cf. « Suppléer à son silence [celui de la nature] par une analogie, par une conjecture, ce sera rêver ingénieusement, grandement, si l'on veut, mais ce sera rêver », *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, VER., I, p. 1221.

17. Nous avons essayé de cerner le statut de la « conjecture » dans la philosophie de Diderot dans notre *Diderot - Le matérialisme*, PUF, coll. « Philosophies », 1998. Nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur.

autonomie, leur positivité et leur inachèvement[18]. La conscience que nous avons d'être encore loin de pouvoir répondre à nos questions « métaphysiques » ne jette aucun discrédit sur le travail des savants. Elle encourage plutôt à une prudence épistémologique accrue et nourrit une confiance mesurée dans les progrès des sciences[19]. Mais, deuxièmement, si cette liberté conquise par la philosophie a comme résultat de favoriser l'usage de formes de connaissance non assujetties à l'expérience sensible et au critère du bon sens rationnel (comme la divination, l'inspiration, le rêve, l'analogie, etc.), c'est aussi parce qu'elle a comme revers l'impossibilité de jamais pouvoir rejoindre les certitudes péniblement acquises dans les sciences. Autrement dit, Diderot a été conscient de l'incapacité de la raison à résoudre les questions traditionnelles de la métaphysique, mais il a voulu saisir dans ce diagnostic une chance inattendue pour la philosophie : devenir la poésie de la raison.

Il en découle que la question du scepticisme chez Diderot prend une allure nouvelle : non plus celle d'une confrontation scepticisme / matérialisme, mais celle de la présence constante et diffuse d'un régime de pensée fait de doutes, de repentirs, de retraits de pensée et de désenchantement dans les mêmes pages où se rencontrent des affirmations matérialistes.

Le mieux est de prendre un exemple, à titre de symptôme, parmi l'un des textes les plus tardifs de Diderot, la Conclusion des *Éléments de physiologie*[20].

D'une part, Diderot y rappelle un certain nombre d'acquis de la philosophie matérialiste, telle qu'il a contribué à les élaborer, seul ou en collaboration plus ou moins ouverte, et qui de toutes façons se rattachent explicitement à ses textes dès 1741 : le monisme matérialiste, le refus de l'idée d'ordre de la nature et le rejet de la providence. Ainsi, dans le contexte de cette Conclusion qui est celui d'une opposition allusive mais claire aux spiritualistes (est visé le « petit harpeur »), Diderot redit-il

- son monisme matérialiste fondé sur la sensibilité et la vie (« l'organisation et la vie, voilà l'âme ») ;

- l'inintelligibilité de l'existence divine ou de n'importe quel agent immatériel ;

18. Cf. sur ce point les analyses de S. Auroux qui restituent à Diderot la force et l'originalité de sa position philosophique eu égard à la crise des sciences et selon la nature du projet encyclopédique : « L'*Encyclopédie*, le savoir et l'être du monde », in *Barbarie et philosophie*, PUF, 1990, pp. 25-44.

19. Cf. les déclarations patientes et prudentes de la *Réfutation*, o. c., p. 797, de l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, o. c., p. 1220.

20. DPV, XVII, pp. 514-516.

- son refus des causes finales et des idées d'ordre et de sens attachées à la production des êtres naturels, grâce à la considération des monstres et des écarts de la nature ;

- la négation de la Providence et l'historicisation du Tout, enfin, qui à chaque instant est la conséquence de son état antérieur.

Or, immédiatement après ce rappel, on est surpris de lire : « Le monde est la maison du sort[21] : je ne saurai qu'à la fin ce que j'aurai perdu ou gagné dans ce vaste tripot où j'aurai passé une soixantaine d'années le cornet à la main *tesseras agitans* ». Puis, en écho à Sénèque (*Questions Naturelles*, VII), déjà cité à la fin de l'article SENSIBILITÉ de Fouquet dans l'*Encyclopédie*, Diderot ajoute : « Qu'aperçois-je ? Des formes, et quoi encore ? des formes ; j'ignore la chose. Nous nous promenons entre des ombres, ombres nous-mêmes pour les autres et pour nous. Si je regarde l'arc-en-ciel tracé sur la nue, je le vois; pour celui qui regarde sous un autre angle, il n'y a rien »[22].

On aurait tort de voir dans ces lignes du désenchantement lié à l'âge et une fois de plus d'en être réduit à alléguer des explications psychologiques ; ou alors il faudrait admettre qu'un certain désenchantement n'a jamais quitté Diderot. Parmi les portraits célèbres qui ont été faits de lui (celui de Garat) ou qu'il a donnés de lui-même, et en s'autorisant de son aveu[23], il faudrait peut-être compter un Diderot mélancolique, atteint de la mélancolie du génie, des âmes fortes et méditatives. Dans cette hypothèse, qu'il faudrait examiner pour elle-même, les lignes de la Conclusion des *Éléments de physiologie* qui viennent d'être rappelées, devraient nous inciter à nous demander si cette mélancolie n'est pas l'effet, ou plutôt l'affect, qui provient de l'atmosphère sceptique au sein de laquelle Diderot a pensé et écrit en matérialiste.

On a parlé d'« atmosphère », d'« impressions de lecture » : il va de soi que ces appréciations sont trop imprécises. C'est pourquoi il faut rappeler quelques déclarations de Diderot qu'on peut considérer comme des signes d'une singulière proximité du scepticisme et du matérialisme.

La *Lettre sur les aveugles* qui contient, comme on sait, le premier exposé d'une cosmologie matérialiste, aléatoire, d'un monde et d'animaux sans sens, ni fin, s'achève par une surprenante caution demandée à Montaigne : « Quand on a mis les connaissances humaines dans la balance de Montaigne, on n'est pas éloigné de prendre sa devise. Car, que savons-

21. Je remercie Roland Desné d'avoir attiré mon attention sur cette lecture possible du texte qui est généralement négligée puisqu'on lui préfère la version : « la maison du plus fort ».

22. *Éléments de physiologie*, DPV, XVII, p. 516.

23. Cf. « C'est une chose bien bizarre que la variété de mes rôles en ce monde », à S. Volland, 21 sept. 1768, cité in Wilson, p. 450.

nous ? Ce qu'est la matière ? nullement ; ce que c'est que l'esprit et la pensée ? encore moins ; ce que c'est que le mouvement, l'espace et la durée ? point du tout ; des vérités géométriques ? interrogez les mathématiciens de bonne foi, et ils vous diront que leurs propositions sont toutes identiques […]. Nous ne savons donc presque rien »[24].

Mis à part toute ironie ou toute intention de faire apparaître rétrospectivement la vision de Saunderson comme frappée, fictivement, de presque nullité, on peut tirer de ces lignes l'indication suivante : non que l'absence de certitude ou la faiblesse de notre savoir touchant les objets de la métaphysique (la matière, la pensée, l'espace, le temps, le mouvement) condamnent les constructions philosophiques, mais que, s'il est permis de proposer une « supposition » portant sur la formation des choses, c'est que cet exercice ne se propose pas d'apparaître comme un savoir ni de prendre place à côté des explications scientifiques. Autrement dit, la vision de Saunderson est très exactement ce qu'elle est, c'est-à-dire une vision, une proposition faite au lecteur d'expérience, d'imagination et de pensée. Il en découle qu'elle ne peut produire des effets d'adhésion, de croyance chez le lecteur que si celui-ci accepte les règles du jeu qui produit la vision. Rapidement, il s'agit d'adopter le « regard d'en haut »[25], de se déprendre du « sophisme de l'éphémère », d'accepter enfin de forger des hypothèses (celles de la production de mondes et d'êtres monstrueux et successivement « dépurés ») à partir des deux principes suivants : notre raison et nos sens ne sont pas la mesure des possibles physiques ; ce qui est, même en tant qu'exception (la singularité de la cécité du géomètre, par exemple), est donc possible et pour cela, n'est pas moins réel, eu égard à l'ordre général, que la norme. Enfin la vision de Saunderson repose sur une modification des facultés : un décentrement cognitif et perceptif, une relativisation des formes de la sensibilité (temps et espace), un usage de l'imagination réglé sur la supposition des possibles, possibles en nature et non en concepts. On comprend alors que ce type de présentation ne puisse en aucune façon prétendre connaître quoi que ce soit, ni fournir une représentation vraie des choses. En tant qu'expression de l'enthousiasme poétique, la vision de Saunderson manifeste surtout une pathologie de l'esprit, très précisément diagnostiquée dans ces termes par Diderot lui-même : le délire de l'imagination, les fantasmes du rêve, quand l'esprit ne se soumet pas à l'épreuve de la vérification sensible et semble perdre le témoignage de son propre corps. Enfin, il faut rappeler que la vision de l'aveugle a lieu dans l'imminence de sa mort, provoquée par son interlocuteur déiste à faire la

24. *O. Ph.*, p. 146.

25. On pense au *Anôthen épithéôrein*, étudié par O. Bloch, « *Anôthen épithéôrein* : Marc Aurèle entre Lucrèce et Pascal », in *Matière à histoires*, Vrin, 1997, pp. 119-131.

dernière preuve de son athéisme : toute sa vision est ainsi comme l'effort d'une pensée pour penser contre sa peur, contre l'attente intéressée du révérend Holmes, contre la tendance à hypertrophier son Moi au moment où la vie le quitte, à quoi font écho les splendides paroles de la fin : « Le temps, la matière et l'espace ne sont peut-être qu'un point »[26].

Ce n'est certes pas le même (personnage ou porte-parole) qui fait profession de foi sceptique et qui expose la vision matérialiste. En ce sens il n'y a ni contradiction, ni incohérence chez Diderot. Mais on dira que c'est au moins le même auteur, qui énonce les deux positions dans l'espace du même livre. Et on s'interrogera sur les sentiments réels de l'auteur. Il semble plus intéressant de regarder comment la vision matérialiste est construite. Car, pour ce qui est des déclarations sceptiques de la fin de la *Lettre*, Diderot est peu original dans son époque. L'essentiel de la vision, attribuée fictivement à un aveugle mourant, dont la pensée est aux prises avec un affect, consiste à rendre imaginable, plausible, croyable, en un mot, une modification des rapports de nos concepts, de notre expérience des phénomènes et de la façon spontanée que nous avons de concevoir l'espace, le temps, pour ouvrir la pensée, en l'occurrence ici l'imagination, à l'idée de la possibilité des choses. Les *Pensées philosophiques* disaient que « l'homme d'esprit voit loin dans l'immensité des possibles » (XXXII)[27]. L'essentiel n'est pas tant ce qu'il y à voir, comme si l'homme d'esprit accédait à une connaissance refusée au vulgaire, que le fait même de voir, d'adopter une vision nouvelle dans cette immensité des possibles. La vision de l'aveugle serait donc l'équivalent littéraire d'une expérience de pensée qui aurait d'abord pour objet l'élargissement de la sensibilité et de l'imagination. Par là ce n'est pas seulement la perception des choses qui s'en trouve modifiée (certes on ne perçoit plus les formes de la même façon qu'avant quand on se déprend du « sophisme de l'éphémère »), mais la pensée tout entière. En effet, l'idée d'ordre admirable cesse d'apparaître comme un *a priori* ou un préjugé philosophique admissible, ou plutôt elle se révèle être ce qu'elle est, la transposition en langage savant d'une opinion vulgaire, à partir du moment où l'esprit est disposé à penser sur la base de cet énoncé : il n'y a de possibles qu'en réalité et non relativement à nos pouvoirs conceptuels ou selon l'entendement de Dieu. En conséquence, c'est à nous de modifier nos facultés pour imaginer les possibles et les recueillir quand ils se réalisent effectivement.

Dans le *Rêve de D'Alembert*, Diderot indique très précisément les conditions de cette expérimentation. Elles portent sur le corps et sur les concepts et images :

26. *O. Ph.*, p. 124.
27. O. c., p. 28.

- les conditions corporelles : autrement dit l'action des affects sur la pensée, le fait que la pensée pense à partir d'affects, s'accompagne d'affects, produit des affects et pense certains affects. Ce que Diderot veut montrer, c'est que la pensée varie en intensité, en acuité, qu'elle s'ouvre plus ou moins, qu'elle voit plus ou moins loin. On connaît, dans le *Rêve*, ces situations de mise en relation des affects et de la pensée : on est fatigué, las, on a envie de dormir, on est pressé, on est fiévreux, agité, on éprouve des désirs sexuels, on est reposé, ému, guéri, on s'emporte, etc.

- les conditions conceptuelles : elles concernent les questions philosophiques posées de façon traditionnelle et qui opposent le matérialisme et le spiritualisme (si Dieu n'existe pas, ou si l'action d'un agent non matériel est inintelligible, comment rendre sensée l'idée que la sensibilité est propriété générale de la matière ? comment concevoir l'uni-identité d'un Moi conscient de lui, en termes physiques ? comment concevoir les déterminations d'un Tout purement matériel et doué de mouvement ?). Mais très vite Diderot a recours à des images et des analogies auxquelles il demande de fournir des points d'appui à l'argumentation (la grappe d'abeilles, le clavecin sensible, l'araignée et sa toile), à des récits d'observations médicales également, à des transpositions métaphoriques de théories médicales enfin. Dans tous ces cas, il est question de « voir » ce que personne n'a jamais vu (ce qui se passe dans la goutte d'eau de Needham, ce qui se passe dans la croissance d'un embryon de poulet, comment les formes des animaux se succèdent dans l'immensité des temps, etc.), c'est-à-dire d'imaginer, d'extrapoler et d'extravaguer.

Le résultat de ce genre d'expérimentation consiste, du moins immédiatement, à amener un géomètre réticent et sceptique à admettre la supposition matérialiste de départ. Mais il est évident que ce qui compte c'est moins l'acceptation par D'Alembert de formules qu'il avait d'abord reçues avec circonspection, que le déroulement disproportionné du dialogue pour y parvenir. L'intention de Diderot aura été de réaliser par la fiction et l'écriture, ce que, selon lui, la nature fait quelquefois, chez les Génies, les Théosophes et les Grands inspirés : (faire) apercevoir des rapports éloignés, lier des analogies bizarres[28].

Mais il faut relever, symétriquement à la fin de la *Lettre sur les aveugles*, l'irruption d'une modalisation sceptique à la fin du *Rêve de D'Alembert*. Au moment de quitter le long entretien qu'il vient d'avoir avec Julie, Bordeu répond à une question : « Docteur, est-ce qu'on s'entend ? est-ce qu'on est entendu ? », de la façon suivante : « Presque toutes les conversations sont des comptes faits […] On n'y a aucune idée présente à l'esprit… Et par la seule raison qu'aucun homme ne ressemble parfai-

28. Cf. l'article THÉOSOPHES, DPV, VIII, 365 et suiv.

tement à un autre, nous n'entendons jamais précisément, nous ne sommes jamais précisément entendus ; il y a toujours du plus et du moins en tout : notre discours est toujours en deçà ou au-delà de la sensation »[29]. S'il est difficile d'interpréter les intentions de Diderot plaçant cet échange à la fin du dialogue, alors que la supposition matérialiste fondamentale a été, apparemment, établie et qu'on s'est beaucoup avancé, semble-t-il, dans l'exploration des rapports du corps et de l'esprit, du diaphragme et du cerveau, il est clair en revanche que Bordeu soulève ici, sous la forme d'un scepticisme non plus de la connaissance, mais de la communication, le problème de l'entente avec autrui, ou, pour parler comme Stanley Cavell, le problème sceptique des autres esprits[30]. Qui dit scepticisme de la communication ne dit pas pour autant que tout ce qui a été énoncé auparavant est insensé, que le texte qu'on vient de lire ne sera pas compris. Cela signifie que, contrairement à ce qui a été souvent dit à propos de Diderot, la conversation n'a pas à ses yeux la vertu d'accroître la connaissance ni d'élargir nos facultés. Elle l'intéresse en tant qu'elle permet d'illustrer le principe selon lequel tout tient dans la nature, donc dans l'esprit de chacun et dans cet esprit collectif et apparemment brouillon qu'est une conversation[31]. Mais pour Diderot la philosophie ne relève pas de la conversation ou de la communication, où il sait bien que « comme à la Halle et comme à l'Académie, tout s'expédie par formules »[32]. La philosophie telle que Diderot la pratique a plutôt pour but de revenir à la « sensation » dont parle Bordeu et le problème qui se pose alors est celui du langage, des mots, de l'écart entre la successivité et l'analyticité du discours et la simultanéité et le caractère synthétiquement organisé de nos sensations. Si Diderot explore, comme le montrent la *Lettre sur les sourds et muets* et le *Salon de 1767*, les voies d'un dépassement de la linéarité du discours[33] par la création de formes d'expression imaginées sur le modèle des hiéroglyphes, c'est à partir d'une profonde défiance à l'égard des moyens ordinaires (la Halle) et savants (l'Académie) d'expression. Mais la philosophie matérialiste spéculative, celle qui s'engage sur les ailes des suppositions les plus folles, n'a aucun souci de revenir à la sensation. Elle mobilise plutôt toutes les ressources de ses images et des résultats des sciences, ici ouvertement exploitées, sollicitées et détournées, pour créer en

29. DPV, XVII, pp. 192-193.

30. Cf. S. Cavell, *Les voix de la raison*, trad. franç. S. Laugier et N. Balso, Seuil, 1996.

31. Cf. *Réfutation d'Helvétius*, o.c., p. 855 et lettre à Sophie Volland, 20 oct. 1760, *Corr.*, III, pp. 172-173.

32. *Salon de 1767*, VER., IV, p. 622.

33. Nous renvoyons aux analyses de F. Dagognet, *Écriture et iconographie*, Vrin, 1973.

nous une sensation nouvelle, pour créer de toutes pièces une expérience inédite qui noue nos facultés sollicitées à de nouveaux usages et un nouveau monde déroulé sous nos yeux, nouveau possible parmi l'immensité des possibles. Apparaît ce résultat étonnant d'une philosophie « folle » et « gaie »[34], en place de la « bonne » philosophie, rendue possible, ou du moins libérée par l'acceptation de l'idée sceptique des limites de notre pouvoir de connaître face aux questions traditionnelles et de notre moyen de communiquer discursivement.

Paradoxalement, c'est donc l'acceptation de motifs sceptiques qui aurait incité Diderot à faire une place, à côté de la philosophie rationnelle et expérimentale, à une forme de philosophie réglée sur les pouvoirs de l'imagination et qui peut se nourrir des ressources du délire, du rêve et de la folie, étant acquis que chacune de ces formes ne diffère fondamentalement pas de la pensée saine et éveillée. Ce qui est une façon d'accepter l'idée que la raison, en dehors de la science, est intrinsèquement pathologique. Diderot aura pour sa part préféré celle que lui permettait son matérialisme, bavard et délirant, non systématique, proliférant, en va-et-vient constant entre les sciences et le rêve, à celle, autiste et systématique, des idéalistes sceptiques.

Jean-Claude Bourdin
Université de Poitiers

34. C'est par ces termes que Bordeu apprécie un moment du délire de D'Alembert rapporté par Julie de Lespinasse, o. c., p. 127.