

« Je veux que ma morale et mon goût soient éternels »¹

Diderot « philosophe » ? Le livre que Colas Duflo consacre à l'un des monstres sacrés du XVIII^e siècle part du postulat d'une forte cohérence de l'œuvre. Quelle que soit la diversité des modes d'écriture (essai, dialogue, fiction, article, roman...), quelle que soit la multiplicité des destinataires privilégiés des œuvres (souvent non publiées), quelle que soit enfin la variété des thèmes abordés (de la métaphysique aux arts et métiers), l'auteur affirme le lien entre philosophie de la nature, esthétique, morale et politique². Il s'agit de mesurer les conséquences du *refus d'une vision finaliste du monde*, d'un point de vue théorique (la construction du concept de matérialisme, fondé sur la notion d'organisation), d'un point de vue esthétique (la nature comme norme de l'art), enfin d'un point de vue pratique (unité de la morale et de la politique reconduites à la naturalité du lien social). Dans une prose toujours limpide, C. Duflo offre ainsi une belle synthèse de l'œuvre philosophique de Diderot. Le grand mérite de l'ouvrage réside dans la complétude de sa présentation, qui réunit différents thèmes souvent présentés par fragments et tente d'en déterminer le socle fondateur. Un tel effort de clarification, jamais embarrassé d'érudition, toujours soucieux d'un retour aux œuvres, fournit l'occasion d'une interrogation sur trois questions délicates que Diderot offre à notre réflexion : la question du scepticisme, le statut du matérialisme, la valeur du naturalisme éthique et politique.

La question du scepticisme

La question du scepticisme se pose dès les débuts de l'œuvre de Diderot. C. Duflo évoque le « balancement entre un certain scepticisme et la proclamation de la valeur absolue de la vérité »³. Le projet de dévoiler une « vérité cachée » s'accompagne ici de la volonté de divulguer les secrets de la nature sous toutes ses formes⁴ : qu'il s'agisse, dans *L'Encyclopédie*, de rendre publics les secrets des métiers et des arts, ou dans les *Bijoux indiscrets*, de plus indiscrets dévoilements. Sans doute convient-il de tenir compte du statut

¹ A Madame Riccoboni, 27 novembre 1758, CORR, II, 95.

² La question de la « cohérence » se pose avec une acuité particulière ici. Au sein d'une littérature très abondante, on citera notamment L. Crocker, *Diderot's chaotic order. Approach to synthesis*, Princeton, Princeton University Press, 1974 ; W. E. Rex, *Diderot's counterpoints, The dynamics of contrariety in his major works*, Oxford, Voltaire Foundation, 1998 (qui part à l'inverse de l'incohérence de Diderot).

³ Le scepticisme, en l'occurrence, n'est jamais doctrinal : « contrairement au sceptique qui pense qu'aucun chemin ne mène à la vérité, Diderot affirme que différentes voies sont possibles et qu'il y a tout à gagner à multiplier les points de vue » (*Diderot philosophe*, désormais DP, p. 25).

⁴ « La nature [...] est une femme qui aime à se travestir et dont les différents déguisements, laissant échapper tantôt une partie, tantôt une autre, donnent quelque espérance à ceux qui la suivent avec assiduité de connaître un jour toute sa personne » (*L'interprétation de la nature*, dans Œuvres complètes (désormais OC), Paris, Robert Laffont, 1995, t. I, p. 565).

des écrits, dont certains ne sont pas destinés à la publication (ainsi du *Rêve de d'Alembert*, du *Supplément au voyage de Bougainville* ou de *Jacques le fataliste*, pour ne citer que les plus connus). Mais ces variations ne doivent pas occulter l'essentiel, à savoir le souci d'une philosophie rendue au sens noble « vulgaire »⁵, exposée par tous les moyens disponibles à un auteur protéiforme, de la narration et de l'argumentation, du monologue et du dialogue, du réel et de la fiction. La vérité suppose l'artifice, la multiplication des perspectives destinée à mieux (sa)voir – à mieux se voir. Le dialogue apparaît ainsi comme « mode privilégié de recherche de la vérité »⁶.

Ce souci philosophique et polyphonique – *dire* la vérité, au double sens de la découvrir et de la dévoiler – s'accompagne cependant chez Diderot d'un doute sur l'aptitude de l'homme à rendre raison de l'ordre. La critique des causes finales est au centre de l'étude de C. Duflo, dans la continuité de ses précédents travaux⁷. L'auteur reconnaît ici une évolution⁸. Dans *La promenade du sceptique*, la confrontation des discours de l'athée et du déiste aboutit à un équilibre qui justifie le scepticisme. Au point de vue finaliste s'oppose la réduction de l'agencement de l'univers à un produit contingent de la matière et du mouvement, et la reconduction de l'âme à un pur effet de l'organisation. Les *Pensées philosophiques* vont plus loin encore. L'athée soutient désormais que l'hypothèse de l'éternité du monde n'est pas plus difficile à admettre que celle de l'éternité d'un Dieu ; le hasard suffit seul à rendre raison de la formation de l'univers et des espèces, homme compris. À l'issue de la *Lettre sur les aveugles*, le finalisme a perdu la bataille : l'ordre physique du monde n'est ni un ordre esthétique – le merveilleux « spectacle » de la nature que l'aveugle ne peut voir – ni un ordre moral (d'où l'usage du thème des monstres). La cécité et ses idiotismes métaphysiques, esthétiques ou moraux ruinent le bel ordonnancement du providentialisme. Corrélativement, le matérialisme de Saunderson s'impose : l'évolution est continue de la matière brute à la matière animée, sentante et pensante⁹. La reprise à nouveaux frais du problème de Molyneux permet de faire pencher la balance que le sceptique maintenait à l'équilibre – ce qui le conduisait à suspendre son jugement. Ainsi s'affirme la volonté d'une interprétation de la nature, ainsi s'ouvre la voie d'une philosophie qui ignore encore, à ce stade, ce que matière veut dire¹⁰.

À cet égard, les *Pensées sur l'interprétation de la nature* franchissent un nouveau pas. Certes, le scepticisme affleure dans la reconnaissance de la difficulté à recueillir et à lier les faits. Souvent le philosophe n'aperçoit la vérité que « comme le politique maladroit saisit l'occasion » – par hasard. Il doit composer avec les préjugés de l'entendement, les incertitudes des sens, les limites de la mémoire et les imperfections de ses instruments¹¹. Mais les causes des phénomènes, aussi dissimulées soient-elles, peuvent être découvertes grâce à l'expérience et à la réflexion qui formule les hypothèses avant vérification. Non

⁵ Voir *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § 19, OC I, p. 567. Diderot affirme : « Il faut se hâter de rendre la philosophie populaire »...

⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁷ Voir notamment *La finalité dans la nature*, Paris, P.U.F., ???

⁸ « On voit que la conception de la nature a bien changé depuis les premiers textes, même dans la formulation prudente des *Pensées sur l'interprétation de la nature* : « L'ordre de la nature était compris comme un ordre final, et le vivant comme un témoignage privilégié de cette finalité générale. Que voyait-on dans un microscope, sinon les desseins minutieux du grand architecte ? En 1753, il est clair qu'il faut renoncer à tout finalisme » (*DP*, p. 167)

⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰ « Hélas ! Madame, quand on a mis les connaissances humaines dans la balance de Montaigne, on n'est pas éloigné de prendre sa devise. Car, que savons-nous ? ce que c'est que la matière ? nullement ; ce que c'est que l'esprit et la pensée ? encore moins (...) Nous ne savons donc presque rien » (*Lettre sur les aveugles*, OC I, p. 184-185).

¹¹ *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § 16, 22.

seulement la philosophie expérimentale acquiert une méthode rationnelle (dont les échos se font entendre jusqu'à Claude Bernard), mais elle peut proposer, contre le créationnisme, le préformationnisme et le spiritualisme, des *conjectures*¹² sur la composition de la matière, l'univers en mouvement ou le flux perpétuel des espèces. Si la critique nominaliste rejoint la réfutation du finalisme, elle ne débouche donc plus sur le scepticisme : l'artifice des idées abstraites, imposant des ruptures où la nature ne livre que des gradations, ne conduit pas à récuser la possibilité d'une science de la nature mais à en redéfinir le statut. Contre certains interprètes¹³, C. Duflo envisage l'étrange possibilité d'une *science transitoire de la nature* : « quand l'état actuel sera passé, quand il n'y aura plus la nature, alors il n'y aura plus la science non plus, car elle n'est science que d'un état d'ordre provisoire. Du moins peut-on connaître cet ordre. En quoi il n'y a pas scepticisme au sens que Diderot condamne. La science est possible, même si elle est seulement locale »¹⁴.

Comment comprendre ce passage du scepticisme à la science ? Peut-on concevoir une science issue victorieusement de l'épreuve sceptique, non au sens cartésien d'un doute envisagé comme préalable méthodologique, voie d'accès rationnelle à l'évidence, mais d'un scepticisme incorporé à la méthode même de la science ? L'article « Incroyable » de l'*Encyclopédie* établit que la méthode de la connaissance doit éviter les deux écueils du dogmatisme et du scepticisme radical. Surtout, l'article « Pyrrhonienne, Philosophie » expose les raisons pour lesquelles il convient de s'astreindre à une *sobriété dans l'usage de la raison* :

Pour nous, nous concluons que tout étant lié dans la nature, il n'y a rien à proprement parler, dont l'homme ait une connaissance parfaite, absolue, complète, pas même des axiomes les plus évidents, parce qu'il faudrait qu'il eût la connaissance de tout. Tout étant lié, s'il ne connaît pas tout, il faudra nécessairement que, de discussions en discussions, il arrive à quelque chose d'inconnu : donc en remontant de ce point inconnu, on sera fondé à conclure contre lui ou l'ignorance, ou l'obscurité, ou l'incertitude du point qui précède, et de celui qui précède celui-ci, et ainsi jusqu'au principe le plus évident. Il y a donc une sorte de *sobriété dans l'usage de la raison* à laquelle il faut s'assujettir, ou se résoudre à flotter dans l'incertitude ; un moment où sa lumière qui avait toujours été en croissance commence à s'affaiblir, et où il faut s'arrêter dans toute discussion.

L'article « Scepticisme », enfin, reprend la distinction des pyrrhoniens et des académiciens analysée par Montaigne dans l'Apologie de Raymond Sebond¹⁵. La question est bien celle du degré de probabilité de nos connaissances, celle des rapports entre certitude et *croissance*. Aussi pourrait-on esquisser l'analyse d'une forme nouvelle du scepticisme, au-delà du scepticisme ancien et de ce que l'on a nommé le « scepticisme moderne », orienté par une pensée nouvelle de la vie¹⁶. Chez Diderot, l'interrogation sur l'aptitude de l'homme à atteindre la vérité ne permet certes pas de conclure à une profession de foi fidéiste ; il débouche au contraire sur l'athéisme matérialiste. Paradoxalement, le scepticisme moderne se métamorphose en « spinozisme moderne » : « Il ne faut pas confondre les spinozistes anciens avec les spinozistes modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible [...] De là ils concluent qu'il n'y a que de la matière, et qu'elle suffit pour tout

¹² Il est significatif que Diderot ait d'abord écrit « rêveries ».

¹³ Selon J. Roger par exemple, la nature est inconnaissable en définitive, car, comme Diderot lui-même l'avait écrit en 1753 : « Si l'état des être est dans une vicissitude perpétuelle, si la nature est encore à l'ouvrage, malgré la chaîne qui lie les phénomènes, il n'y a point de philosophie. Toute notre science naturelle devient aussi transitoire que les mots » (introduction au *Rêve de d'Alembert*, Paris, GF-Flammarion, 1965, cité p. 28-29).

¹⁴ *DP*, p. 166.

¹⁵ Montaigne, *Essais*, II, 12.

¹⁶ Voir R. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, trad. Ch. Hivet, Paris, P.U.F., 1995 ; F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, P.U.F., 1997.

expliquer ; du reste ils suivent l'ancien spinozisme dans toutes ses conséquences »¹⁷. Quels rapports établir dès lors entre le matérialisme dynamique, biologique voire vitaliste proposé par Diderot et la métaphysique rationaliste de Spinoza, que Marx, notamment, oppose¹⁸ ? Au-delà des thématiques communes (critique du finalisme, de l'illusion du libre-arbitre, etc.)¹⁹, il conviendrait de prendre la mesure d'un singulier déplacement, qui conduit de la métaphysique moniste au scepticisme puis au matérialisme par de multiples médiations – celle du sensualisme lockien, associé à l'hypothèse de la matière pensante, constituant un chaînon déterminant²⁰. Si l'héritage de Locke ne conduit pas toujours à l'hétérodoxie libertine, elle confère toute sa valeur, contre les égarements de la métaphysique spéculative, à la philosophie expérimentale ainsi qu'à une « histoire naturelle » de l'âme qui en prennent le relais. Plutôt que de penser la façon dont le matérialisme dogmatique surmonte les épreuves des dispositifs sceptiques, il conviendrait à ce titre de redéfinir les rapports de la philosophie expérimentale et de « *la sceptique* », comme la nomment Bayle ou La Mothe le Vayer, en disciples de Sextus Empiricus : voir comment la méthode des variations s'étend de la physique à l'éthique, engendrant par là même une théorie de l'invention des savoirs et des normes dans le cadre d'une histoire du *sujet sensible* conçu comme effet de situation²¹.

Dans *Diderot philosophe*, l'hésitation sur le statut du scepticisme se répercute dans les trois parties de l'ouvrage, consacrées respectivement, dans une trilogie qui n'est platonicienne qu'en apparence, au « Vrai », au « Beau », et au « Bien ». Ces titres mêmes sont le symptôme de la difficulté à laquelle se trouve confronté Diderot « philosophe ». Ainsi, à propos du beau : « J'appelle donc beau hors de moi, tout ce qui contient en soi de quoi réveiller dans mon entendement l'idée de rapports ; et beau par rapport à moi tout ce qui réveille cette idée »²². Selon C. Duflo, « la première partie de la définition vise à éviter le scepticisme à l'égard de l'idée de beau qui la réduit à la convention arbitraire, à l'éducation et au préjugé »²³. Aussi peut-on écarter l'hypothèse de la pure subjectivité du jugement de goût, sans se résoudre à l'idéalisme. L'organisation générique de l'homme fournit l'espace normatif à l'intérieur duquel pourra s'inscrire la relativité des jugements propres aux individus, selon leur éducation, leur culture et leur histoire. Mais peut-on croire ici à une conciliation des points de vue – existence d'une norme naturelle fonctionnelle et identification du beau au vrai d'une part, relativisme du jugement de goût à l'espèce *et* aux individus de l'autre ? Peut-on allier platonisme et perspectivisme, ou faut-il se résoudre à mettre en lumière les évolutions, sinon les contradictions internes à la pensée de Diderot ? Dans son ouvrage consacré à *L'Esthétique de Diderot*, Jacques Chouillet prend acte de l'évolution entre « la tentation de l'idéalisme », au moment de la traduction de *l'Essai sur le*

¹⁷ Article « Spinozisme » de *L'Encyclopédie*, OC I, p. 484.

¹⁸ « La philosophie française des Lumières du XVIII^e siècle, surtout le matérialisme français, fut non seulement une lutte contre les institutions politiques existantes, ainsi que contre la religion et la théologie existantes, mais, tout autant, une lutte ouverte, déclarée, contre la métaphysique du dix-septième siècle, et contre toute métaphysique, notamment celle de Descartes, de Malebranche, de Spinoza et de Leibniz. On opposa la philosophie à la métaphysique » (Marx, *La Sainte Famille*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, t. III, 1982, p. 564).

¹⁹ Voir P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, p. 555-611.

²⁰ Le rôle de la XIII^e lettre philosophique de Voltaire est essentiel pour la diffusion de cette hypothèse en France. La doctrine lockienne fut ainsi placée au cœur de la littérature clandestine en France dans la première moitié du XVIII^e siècle. Il faut rappeler cependant que le matérialisme ne se réduit pas à la littérature clandestine ; il se livre aussi dans des ouvrages dont les *Mémoires de Trévoux* font écho favorablement. Voir J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963), rééd. Paris, Albin Michel, 1994, chap. XI, p. 673-690 ; J. S. Spink, *La libre pensée française, de Gassendi à Voltaire*, trad. P. Meier, Paris, Editions sociales, 1966.

²¹ Voir F. Markovits, « L'aveugle, une figure de la philosophie sceptique », in ~~Le~~ Braille, Bruxelles, n° 29, 1999, p. 2-19.

²² Article « Beau » de *l'Encyclopédie*, OC IV, p. 99.

²³ *DP*, p. 351.

mérite et la vertu de Shaftesbury, et la définition de la beauté biologique et fonctionnelle qui apparaît ultérieurement. Les tensions ne sont pas exclues au sein d'une même œuvre²⁴. Si une théorie matérialiste peut rendre raison de la genèse des normes esthétiques et des règles de l'art, elle se trouve donc confrontée à une difficulté d'ampleur, dès lors qu'il s'agit de référer le beau à une « vérité » – l'imitation de la nature.

Le même raisonnement pourrait être conduit à propos des définitions du bien et du juste. Peut-on soutenir que « le matérialisme aussi peut fonder une politique et une morale, qui aura l'avantage de reposer sur *la vérité* »²⁵ ? Récusant après Locke l'hypothèse des idées innées, vérités pratiques autant que spéculatives, l'auteur du *Supplément* ne conclut pas pour autant au relativisme des valeurs : « Diderot ne veut pas de ce scepticisme moral, pas plus qu'il ne voulait du scepticisme de Berkeley. Il y a un bon et un mauvais réels »²⁶. Mais comment, là encore, concilier l'optique d'une genèse des normes fondées sur l'identité de l'organisation et l'attention aux singularités et aux différences, qui conduit à mettre en doute l'universalité des valeurs (le droit de propriété notamment) et à penser l'historicité du sujet éthique ?

Le statut du matérialisme

Ces questions conduisent à s'interroger sur le statut du matérialisme de Diderot, généralement qualifié de vitaliste plutôt que de mécaniste ou d'atomiste. Les débats avec Buffon, Maupertuis, d'Alembert ou Helvétius conduisent le philosophe à affiner sa pensée, qui se détermine en s'opposant – affirmation de la sensibilité universelle de la matière, sans solution de continuité entre l'inerte et l'organique, entre la sensibilité sourde et la sensibilité vive puis la conscience. Sans invoquer la catégorie de *dessein*, Diderot rend raison de la formation des agencements par assimilation ; il tente d'expliquer la vie sans reconduire le vivant à l'unité d'un composé ni à l'unité de ses composants. Comme le montre l'auteur, le matérialisme n'est pas chez Diderot une position d'emblée acquise, mais bien plutôt conquise à l'issue d'un débat avec lui-même. Si la *Lettre sur les aveugles* se conclut par un aveu d'ignorance, plusieurs articles de l'*Encyclopédie* préservent la possibilité d'une connaissance du vivant : un monde où tout est lié, où les différents « règnes » ne sont séparés que par des nuances insensibles, où l'échelle des êtres est reconduite à une chaîne des étants. C. Duflos montre à quel point la confrontation avec l'immatérialisme de Berkeley joue un rôle important. L'idéalisme absolu de l'auteur de l'*Essai sur une nouvelle théorie de la vision* ne montre pas seulement que la matière n'existe pas ; il établit également que le concept de support commun à la diversité et à l'hétérogénéité des idées sensibles est contradictoire. Mais le statut épistémologique du matérialisme demeure ici obscur. Diderot en conclurait que *l'idée de matière est construite et non trouvée, et n'est légitime qu'en ce qu'elle augmente notre puissance de comprendre* : « Il suffit que l'hypothèse de la matérialité intégrale du réel convienne pour interpréter intégralement l'ensemble des effets qu'on observe dans la nature, pour qu'on soit légitimé à l'adopter. Si le monisme matérialiste explique tout, et mieux que les hypothèses concurrentes, c'est-à-dire d'une façon à la fois plus rationnelle, plus

²⁴ « L'article « Beau » a ceci de remarquable qu'au moment où la discussion passe du plan métaphysique au plan esthétique, il se produit un éclatement. La matière difficile et indocile que Diderot a tant bien que mal réussi à discipliner s'échappe en des directions contraires. Dès qu'il est question, non plus d'expliquer la nature du beau, mais d'appliquer la formule de la perception des rapports au problème de l'imitation, les deux exigences d'objectivité et de relativité se manifestent comme des principes d'exclusion, non comme des termes de conciliation » (J. Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 305).

²⁵ *DP*, p. 253, n. s.

²⁶ *Ibid.*, p. 434-435.

économique et plus complète, alors il est justifié »²⁷. La critique de Diderot à Helvétius témoignerait de cette volonté de maintenir le matérialisme à l'état de conjecture ; l'imprudence consiste à glisser d'une hypothèse forte à l'affirmation de sa vérité ontologique. Il existe un bon et un mauvais matérialisme, ce qui autorise la critique du réductionnisme : « prendre des conditions pour des causes » revient à s'exposer à des « paralogismes puérils »²⁸. L'hypothèse matérialiste n'est meilleure que dans la mesure où elle est *plus économe* que les hypothèses concurrentes : « Je n'ai jamais vu la sensibilité, l'âme, la pensée, le raisonnement, produire la matière. Et j'ai vu cent fois, mille fois la matière inerte passer à la sensibilité active, à l'âme, à la pensée, au raisonnement, sans autre agent ou intermédiaire que des agents ou intermédiaires matériels. Je m'en tiens là. Je n'assume que ce que je vois. Je n'appelle point à mon secours une cause inintelligible, contradictoire dans ses effets et ses attributs, et obscurcissant plutôt la question qu'elle ne l'éclaircit... »²⁹. Ainsi la matière apparaît-elle en dernière instance comme une « supposition qui suffit pour tout expliquer ». C. Duflo en conclut que Diderot propose une forme de *métaphysique par provision* qui fonde son originalité au XVIII^e siècle : c'est un « matérialisme méthodologique »³⁰. Diderot, précurseur de certaines neurosciences³¹ ?

Selon l'auteur, le *Rêve de d'Alembert*, œuvre sans doute la plus aboutie sur ce point, ne remet pas en cause ce statut épistémologique du matérialisme. Dans ces fabuleux entretiens, ces rêveries et ces fièvres, il s'agirait toujours, face à d'Alembert, de trancher entre deux systèmes explicatifs concurrents – dualiste ou moniste. Diderot inverse positivement les prédicats de la matière. Celle-ci est toujours active, en mouvement, sensible, et cette sensibilité universelle, dans certaines configurations, peut engendrer l'intelligence. La conscience de soi elle-même ne trahit pas l'existence d'une autre substance : c'est la mémoire qui constitue le soi, et l'émergence du sujet pensant se conçoit comme pur effet des conditions psychophysiologiques. L'âme n'est pas une substance simple mais l'expression d'un système organique complexe composé de fibres nerveuses sensibles, d'où la comparaison de l'esprit avec un instrument à cordes comme le clavecin. Etablissant que l'évidence du moi est factice et illusoire en même temps qu'inévitable, le matérialisme de Diderot apparaîtrait ainsi comme une « pratique du désenchantement »³². C. Duflo récuse toute portée ontologique de cette vision du monde. La sensibilité universelle de la matière, comme l'affirmation de la matérialité de l'âme, restent des suppositions : « il est crucial pour Diderot de ne pas oublier le statut des thèses matérialistes, faute de quoi on risque de transformer le matérialisme en une nouvelle métaphysique systématique, qui réalise subrepticement ses hypothèses, au lieu de s'en servir comme il le faut, c'est-à-dire comme des outils heuristiques puissants pour comprendre la nature et l'homme »³³.

Ce point est sans doute l'un des plus délicats dans l'exégèse de Diderot. Faut-il appliquer le principe développé dans la *Réfutation d'Helvétius* au *Rêve de d'Alembert* ? Bordeu concluait pourtant le discours de d'Alembert par l'affirmation suivante : « Il a fait une assez

²⁷ *Ibid.*, p. 182.

²⁸ *Réfutation d'Helvétius*, OC I, p. 798.

²⁹ *Observations sur Hemsterhuis*, OC I, p. 706-707.

³⁰ *DP*, p. 187.

³¹ J.-P. Changeux, par exemple, désigne sa position, non réductionniste, comme celle d'un « matérialisme méthodologique » (J.-P. Changeux et P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 179).

³² *DP*, p. 243. Il resterait à voir dans quelle mesure ce matérialisme évite le risque du passage du « fibril » (l'équivalent du « neuronal ») au mental.

³³ *Ibid.*, p. 218.

belle excursion. Voilà de la philosophie bien haute ; systématique dans ce moment »³⁴. Dans sa remarquable introduction au matérialisme de Diderot, J.-C. Bourdin a parfaitement cerné la difficulté, qui ramène à notre interrogation première : « La relation du matérialisme et du scepticisme est stratégique puisqu'il [Diderot] s'en sert comme d'une arme contre les dogmes théologiques et les concepts de la métaphysique (la création, l'ordre, la finalité). Toutefois, ce scepticisme ne débouche pas sur un agnosticisme, car il serait inconséquent de « dogmatiser » sur la matière, le mouvement, etc. »³⁵. A cet égard, les réserves, les feintes et les conclusions dilatoires de Diderot dans ses différentes œuvres ne trahissent pas seulement la prudence inhérente à toute démarche conjecturale et scientifique – ce qui justifierait la formulation de matérialisme « hypothétique ». Selon J.-C. Bourdin, la conjecture n'est pas simplement un mode imparfait du savoir ou un moment du processus de la connaissance suspendu à la vérification : Diderot dépasse réellement les données de l'expérience et de la physique expérimentale ; ses conjectures sont d'authentiques prophéties, et sa philosophie est, étymologiquement, métaphysique³⁶. Mais il reste alors une question en suspens : qu'est-ce qu'un métaphysicien sans métaphysique (au sens traditionnel d'une science architectonique des premiers principes), qu'est-ce qu'un métaphysicien sceptique ? Questionnant la portée ontologique de cette pensée des flux, des tendances et des métamorphoses, J.-C. Bourdin insiste sur la mise en scène de Diderot dans chacune de ses œuvres³⁷. Sans doute faut-il distinguer plusieurs figures du matérialisme – *matérialisme abstrait* et *matérialisme poétique*, plus proche de la cosmologie lucrétienne, *matérialisme spéculatif* et *matérialisme extravagant*, confinant au « délire » ou à la « rêverie ». Mais dans tous les cas, le statut des hypothèses demeure problématique. Si la Lettre à Sophie Volland du 20 octobre 1760 fait de l'existence de Dieu une supposition obscure, une bonne conjecture qui pourrait rendre raison de tous les phénomènes ne serait pas vraie pour autant : « car qui sait si l'ordre général n'a qu'une raison ? ». Le matérialisme pourrait bien n'être lui aussi qu'une supposition³⁸ ... Peut-on dépasser dès lors le critère de la fécondité heuristique de l'hypothèse ? Le *Rêve*, malgré ou peut-être grâce à sa forme, semble être le moment où Diderot en est le plus proche. Mais en l'absence de garantie divine de la certitude, le critère rationnel d'économie (la meilleure hypothèse étant celle qui explique le

³⁴ OC I, p. 636-7.

³⁵ Jean-Claude Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, Paris, P.U.F., 1998, p. 15-16.

³⁶ *Ibid.*, p. 111-112.

³⁷ « Même ébloui, le lecteur se demande s'il doit tenir ce texte [le *Rêve*] pour exposant la doctrine matérialiste de Diderot, lorsqu'il voit que, cinq ans après, dans la *Réputation*, Diderot reproche à Helvétius d'admettre trop vite, à titre du principe général, que la matière est sensible : « La sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle se débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie » (OC I, p. 798). Or, il n'est pas exagéré de dire que le *Rêve* a justement pour objet essentiel d'accréditer cette supposition, de lever ce qui apparaît ici comme une restriction et de construire, à partir du délire de d'Alembert malade, une « philosophie bien faite, systématique », pour reprendre les mots de Bordeu. Cela veut-il dire qu'à défaut d'une « bonne philosophie », il faut se contenter d'une « vision » de rêve « bien fou » et « bien gai », ou, au contraire, qu'il n'y a pas de raison de se priver de ressources d'une « philosophie folle » qui commencerait là où la « bonne philosophie » peine à se réaliser ? » (*ibid.*, cité ici p. 24).

³⁸ Comme le souligne J.-C. Bourdin, « Pour trancher ce point il faudrait savoir si l'univers n'a qu'une raison, s'il en a plusieurs et quelles elles sont : il faudrait que Diderot puisse disposer d'une ontologie qui garantisse la vérité, même régionale, des suppositions, et d'une théorie de la connaissance qui justifie, par exemple, à la façon d'Epicure en astronomie, les explications multiples et l'équivalence des hypothèses. Or, Diderot ne part pas de la nature, ni de l'assurance d'en avoir déterminé le premier principe, il ne demande pas non plus à l'esprit de fournir un fondement à nos connaissances. Pourtant, il semble qu'il devrait en avoir besoin, sinon son matérialisme, reposant sur une supposition, sera un matérialisme conjectural entraînant un parfait agnosticisme » (*ibid.*, p. 74-75).

plus de phénomènes par le moins de causes) ne peut s'assurer de plus solides fondements. Le matérialisme contemporain reste confronté à cette difficulté majeure³⁹.

A cet égard, la réflexion menée sur « Diderot philosophe » mériterait d'être complétée par une investigation dans les coulisses du Diderot « savant ». *La philosophie, en l'occurrence, ne renvoie à aucun discours autonome*. A l'évidence, l'auteur des *Pensées sur l'interprétation de la nature* n'a jamais séparé la spéculation rationnelle de l'analyse positive de l'hétérogénéité de la matière et de l'émergence du vivant, comme en témoigne son intérêt pour la chimie notamment. Jean Starobinski a insisté sur les rapports de Diderot à ce savoir, alors en pleine mutation. Dans les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (1770), le philosophe se présente en ces termes : « moi, qui suis physicien et chimiste ». Diderot ne se contente donc pas de moderniser la philosophie mécaniste de Hobbes ou le vitalisme de Glisson. Il emprunte aux chimistes leurs concepts, qui permettent de penser l'unité de l'organisme animal constitué par l'apport d'éléments hétérogènes, le passage de la contiguïté à la continuité des molécules sensibles, la formation et la dissolution des propriétés d'un tout irréductible à celles de ses éléments. La comparaison avec l'article « Fermentation » et l'article « Levain » de l'*Encyclopédie* (dû à Paul-Joseph Malouin) paraît ici féconde, d'autant que le Neveu de Rameau lui-même est qualifié de « grain de levain » qui fermente jusqu'à faire surgir la vérité du social : « [Les levains] sont [...] les plus grands agents de la nature ; ils ont la propriété de communiquer leurs qualités à ce qui leur est analogue, et de l'assimiler lorsqu'ils y sont joints. Tout corps qui agit sur un autre, tend en quelque sorte à se l'assimiler »⁴⁰. Dans l'article « Théosophe », Diderot résume la doctrine de Van Helmont où la fermentation est omniprésente : toute vie commence par l'action d'un ferment. Ainsi la réflexion sur le statut du matérialisme ne peut-elle faire l'économie d'une enquête sur son rapport aux sciences émergentes.

La valeur du naturalisme éthique et politique

Cet ancrage de la philosophie dans les sciences du vivant invite enfin à interroger le statut du discours éthique et politique : si la nature ne fait pas de sauts, comment passer de l'être au devoir-être, de la vie à la vie bonne ? Si la morale est ancrée dans le vivant, doit-on postuler la bonté naturelle de l'homme pour découvrir les fondements biologiques des règles de conduite⁴¹ ? Selon C. Duflo, Diderot entreprendrait la naturalisation des normes

³⁹ J.-P. Changeux semble parfois vouloir franchir le pas en retrouvant l'ambition métaphysique du spinozisme : « Le scientifique formule des hypothèses dont l'ensemble formalisé constitue une théorie. [...] La théorie constitue une anticipation de l'intelligibilité sur le fait expérimental. Elle n'en est pas moins circonscrite au processus, au phénomène étudié. Il ne s'agit pas de dire la Vérité de l'être, mais de progresser pas à pas dans l'acquisition de vérités, conscient qu'aucune modèle scientifique n'a la prétention d'épuiser le réel, qu'il soit physique, mental ou « vécu ». Pourquoi ne pas réactualiser l'unité de substance spinoziste, en sachant que le mot « substance » n'a plus le sens qu'il avait au dix-septième siècle et doit être redéfini à partir des connaissances d'aujourd'hui ? Vous avez vous-même dit [dit-il à P. Ricoeur] qu'une ontologie reste possible de nos jours » (*op. cit.*, p. 38). P. Ricoeur met en garde contre la tentation du glissement du plan sémantique au plan ontologique : « Toute tentative pour franchir ce seuil me paraît condamnée à l'impasse de l'indécidabilité absolue. A cet égard, une grande partie de la discussion portant sur le réductionnisme, l'émergentisme, l'éliminationnisme, le connexionnisme, principalement dans la littérature de langue anglaise, me semble enlisée dans cette situation d'insurmontable aporie. L'éliminationnisme, plus particulièrement, me paraît coupable de glissement incontrôlé du plan épistémologique à celui de l'ontologie » (p. 182).

⁴⁰ Voir également l'article « Putréfaction » qui complète fermentation (c'est son dernier degré) : « La putréfaction est le dernier degré de la fermentation, on la regarde presque généralement comme l'extrême dissolution des corps qui se corrompent. Stahl veut que ce soit le dernier état de division où les mixtes conservent leur combinaison, et approchent le plus d'être des individus ».

⁴¹ *DP*, p. 412.

politiques et morales, reconduites au lien social qui procède lui-même du désir sexuel. A des thèses nécessitaristes classiques (détermination de la volonté par la nature et les circonstances, l'organisation et l'éducation) se conjuguaient ici des formulations plus originales. C. Duflo relève le risque d'une véritable contradiction : dans sa contingence irréductible, la nature n'est-elle pas moralement neutre, indifférente aux valeurs ? Diderot ne le nie pas, mais il réintroduit – malgré lui ? – le concept de « fins » : « Nature ne se soucie ni du bien ni du mal. Elle est toute à deux fins : la conservation de l'individu, la propagation de l'espèce »⁴². Aussi la norme émerge-t-elle du désir de se conserver, soi et son entourage. L'impératif catégorique est issu de l'instinct : « Fais en sorte que toutes tes actions rendent à la conservation de toi-même et à la conservation des autres ; c'est le cri de la nature »⁴³. Les dispositions organiques de l'homme le mèneraient-elles spontanément sur la voie de la socialité et, *ipso facto*, de la moralité ? Les avancées de la civilisation, pourtant, ne coïncident pas avec un perfectionnement moral. Les conventions factices assujettissent l'homme au lieu de le libérer et le corrompent, loin de le moraliser. Dans l'esprit du *Supplément au voyage de Bougainville*, l'éthique de Diderot s'apparente parfois à une ode libertaire à la « vie » – la vertu ne consistant qu'à suivre la nature, à condition toutefois de satisfaire à la nécessité (instituée en idéal) de la procréation : « Fondée en raison, la morale n'est pas cet ensemble d'interdits avec lequel on la confond trop souvent, elle ne consiste pas essentiellement dans toutes ces négations (ne pas manger ceci, ne pas faire cela), qui sont négations de la nature et de la vie. Elle est fondamentalement positive : « La morale est une science dont l'objet est la conservation et le bonheur commun de l'espèce humaine »⁴⁴. Ainsi les codes civils et religieux n'auraient-ils qu'à épouser le code de la nature pour que s'annihilent les vices suscités par la dénégation du désir – la *Religieuse* et son couvent. L'idée paraît réjouissante, mais fort peu crédible⁴⁵. On sait par ailleurs à quel point Diderot a évolué dans son traitement de la question de la civilisation, entre un « primitivisme » assumé et la volonté de trouver un « état moyen » heureux, entre barbarie et civilisation⁴⁶. Désireux de se démarquer de l'exemple scandaleux de La Mettrie et d'assumer le modèle de « l'athée vertueux », Diderot ne pense ni la toute-puissance de l'obligation ni l'abolition de toute morale mais la *production immanente des normes*. C. Duflo insiste sur l'idée selon laquelle, en l'absence de toute transcendance des prescriptions, seule la similitude d'organisation peut fonder l'universalité de la morale⁴⁷. Mais faut-il s'en tenir à tout prix à cette figure de l'universel, fondée sur l'identité de l'organisation ? Similitude n'est pas identité ; la diversité des cultures, outre celle des sujets, influe sur l'émergence des règles et des lois ; la nature instituée comme paradigme ne renvoie pas à un universel intangible mais à des systèmes singuliers, locaux et historiques. Réapparaît ici le scepticisme, qui substitue à l'idée d'un fondement de l'obligation l'intégration du sujet *sensible* à un ordre doxique, social et affectif qui le constitue⁴⁸.

La question de la rupture entre nature et normativité éthique, juridique ou politique n'est donc pas résolue. L'organisation ne suffit pas à déterminer en quoi réside l'utilité des

⁴² Lettre à Sophie Volland, le 31 juillet 1762.

⁴³ Cité dans *DP*, p. 414.

⁴⁴ *DP*, p. 415.

⁴⁵ De même qu'il paraît peu cohérent de vouloir à la fois réhabiliter les grandes passions et les modérer (voir la section intitulée « les passions et la sagesse », *DP*, p. 489-509).

⁴⁶ La *Réfutation d'Helvétius* s'oppose également à Rousseau : « Un législateur moderne (...) trouverait peut-être entre l'état sauvage et notre merveilleux état policé un milieu » (OC I, p. 903). Sur l'évolution de Diderot sur ce point, voir M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, chap. 5.

⁴⁷ Selon Y. Belaval, « Il va de soi que Diderot refuse toute transcendance des valeurs morales, religieuses ou métaphysiques (...) En elle-même, la nature est amoral ». La morale ne peut donc être qu'une « création continuée à laquelle nous devons travailler, en nous aidant des lois de la nature » (*L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, Gallimard, 1950, p. 71).

⁴⁸ Voir F. Markovits, *art. cit.*, p. 14.

hommes, ni à résoudre les différends relatifs aux conflits possibles entre leurs intérêts, dès lors que les conditions d'abondance ne sont plus réunies. Or la politique ne commence-t-elle pas précisément avec la reconnaissance de la conflictualité du social, au-delà du modèle de l'anarchie vertueuse antérieure à l'établissement de la propriété privée, des litiges et de la violence (Oaïti) ? Ceux qui soutiennent l'hypothèse d'une sociabilité naturelle de l'homme, contre Hobbes, doivent penser l'harmonisation des intérêts particuliers potentiellement divergents⁴⁹. Ainsi pourra-t-on retenir les difficultés qui concernent le concept crucial de « volonté générale »⁵⁰. Dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*, Diderot s'oppose à Hobbes figuré comme un « raisonneur violent » afin de penser la justice : au point de vue individuel – celui de l'intérêt éclairé – doit se substituer celui de la volonté générale du genre humain. L'humanité est alors définie par un critère de rationalité (sa capacité à définir la justice), ce qui, à l'évidence, n'est pas sans poser problème dans l'hypothèse d'une continuité des espèces (quels droits accorder aux animaux ?). Au sein même du genre humain, comment croire que « la volonté générale est toujours bonne » ou encore que « la volonté générale n'erre jamais » ? Comment concevoir, surtout, l'instance susceptible d'énoncer le contenu de cette volonté mise au principe du droit naturel ? Si l'idée de justice n'est pas innée, la volonté générale, selon l'aveu même de Diderot, ne peut se consulter que « dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées ; dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares, dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux, et même dans l'indignation et le ressentiment »⁵¹. A moins que l'homme n'ait qu'à penser en conscience – dans un éloquent « silence » des passions – à ce qu'il peut exiger de son semblable et réciproquement. Un tel flou artistique déconcerte, d'autant que l'obligation d'obéir à la justice paraît alors bien mal fondée. On ne s'étonnera pas, à ce titre, que Rousseau réponde à Diderot dans le *Discours sur l'Economie politique* puis dans le *Manuscrit de Genève*, brouillon préparatoire du *Contrat social*, afin de démystifier l'idée d'une obligation à l'égard du genre humain qui formerait le tribunal d'une justice universelle et naturelle. Malgré les critiques qu'on peut lui adresser, « l'horrible système » de Hobbes est insurmontable ; même si le conflit n'est pas premier, il faut se résoudre à l'envisager et à imposer une obligation contraignante à l'échelle du corps politique. Rousseau met ainsi en lumière la faiblesse de cet aspect de la pensée politique de Diderot, qui apparaît mieux encore, de façon rétrospective, à la lumière des tentatives (néo)darwiniennes destinées à naturaliser la morale⁵². Comment penser l'évolution culturelle à partir de l'évolution biologique, comment penser la genèse des normes éthiques et politiques à partir de l'extension de l'instinct social⁵³ ?

⁴⁹ Voir E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, rééd. Paris, P.U.F., 1995, t. I, p. 21-31.

⁵⁰ Nous ne reviendrons pas ici sur la question de l'évolution de l'œuvre de Diderot en matière politique. Voir J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995 (l'exemple du chemin parcouru sur l'économie entre 1750 et 1765 est particulièrement frappant).

⁵¹ Article « Droit naturel », OC III, p. 46.

⁵² E. O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge, Cambridge, Harvard University Press, 1978. Voir l'introduction de Marc Kirsch, in *Fondements naturels de l'Éthique*, sous la direction de J.-P. Changeux, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 11-29 ; et la réfutation de la thèse de l'évolution naturelle de Wilson par F. Hayek, *Droit, Législation et liberté*, trad. R. Audouin, Paris, P.U.F., 1995, t. III, Epilogue.

⁵³ La difficulté, là encore, se retrouve dans les débats contemporains. Selon J.-P. Changeux, l'espèce humaine une espèce manifestant plusieurs prédispositions au « lien social » (attribution, inhibition de violence, empathie et sympathie) : « ce qui, sur le plan évolutif, singularise l'espèce humaine et très précisément cette disposition à la coopération » (*op. cit.*, p. 243). S'il ne faut pas négliger la cruauté et la violence naturelles, la production de normes collectives permet justement de mettre en synergie désir individuel et normatif collectif : « La sélection de systèmes de valeurs morales « accordera » les « prédispositions naturelles » propres à l'*Homo sapiens*, à un état donné de l'évolution « culturelle » du groupe social » (...) les normes inventées par l'humanité au cours de son histoire exploitent « naturellement » l'inhibition de violence et la sympathie dans le contexte d'une évolution culturelle permanente. *L'élargissement de la sympathie et la suppression de la violence pourront donc constituer le matériau brut d'une normativité fondatrice universelle des morales humaines* » (p. 245, n. s.). Ainsi l'espèce humaine parviendrait-elle à la formule universelle de réciprocité (« ne fais pas à autrui... ». Face à cette

Faut-il donc à tout prix « sauver les phénomènes » et reconstruire une cohérence derrière le désordre apparent, l'hétérogénéité du corpus, la multiplicité des procédés discursifs et des formes énonciatives ? Doit-on sauver le dogmatisme et la systématisme d'un auteur, qui, comme tant d'autres de son siècle, entend tirer les leçons du scepticisme et échapper à l'esprit de système ? Faut-il occulter l'occultisme, négliger l'éclectisme⁵⁴, laisser dans l'ombre la part sombre d'une philosophie qui ne répugne pas à l'enthousiasme – jusqu'à avouer son admiration pour la « théosophie »⁵⁵ ? Au matérialisme du désenchantement se conjugue en l'occurrence un matérialisme « enchanté », selon la belle formule d'E. de Fontenay⁵⁶. De même que l'autonomie du discours « philosophique » ne peut être invoquée qu'en faisant l'impasse sur le rapport aux sciences et aux techniques, l'unité ne peut être conquise sans renoncer à un caractère majeur de la pensée de Diderot en tant que philosophie du devenir et de l'irréductible multiplicité. L'auteur ne nous y incite-t-il pas lui-même, au moment où il aborde la question de la civilisation de la Russie – question sur laquelle ses variations et ses évolutions sont les plus frappantes⁵⁷ ? Au-delà de l'improvisation liée à l'engagement au gré des circonstances⁵⁸, il faudrait tenir compte ici des difficultés propres à l'établissement du texte⁵⁹. Quelle notion d'auteur, quelle notion d'œuvre convoquer en dernière instance⁶⁰ ? A juste titre, Jean Starobinski associe les variations du philosophe à son anthropologie du moi-multiple : « Rendre compte d'un Salon, pour Diderot, c'est avoir à se ramifier, c'est devenir un être pluriel, parlant plusieurs langages : c'est se soumettre au principe de variabilité ». Au début du salon de 1763, le critique s'adresse ainsi à Grimm : « Pour décrire un Salon à mon gré et au vôtre, savez-vous, mon ami, ce qu'il faudrait avoir ? Toutes les sortes de goût, un cœur sensible à tous les charmes, une âme susceptible d'une infinité d'enthousiasmes différents, une variété de

argumentation P Ricoeur pose à juste titre le problème de la recherche d'un appui pour la règle d'universalisation : le risque de la dérivation naturaliste tient aux particularités de la violence humaine et au problème du mal.

⁵⁴ L'article « Eclectisme » de l'*Encyclopédie*, à partir de Brucker, est assez élogieux : « L'éclectique est un philosophe qui, foulant aux pieds la tradition, l'ancienneté, le consentement universel, l'autorité, en un mot tout ce qui subjugué la foule des esprits, ose penser de lui-même, remonter aux principes généraux les plus clairs ; les examiner, les discuter, n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison » (I, p. 300). L'éclectisme est une voie de sortir du scepticisme.

⁵⁵ De cette secte philosophique qui méprisait la raison humaine, animée par l'enthousiasme, Diderot ne parle pas défavorablement : « Les théosophes ont passé pour des fous auprès de ces hommes tranquilles et froids dont l'âme pesante ou rassise n'est susceptible ni d'émotion, ni d'enthousiasme (...) Me sera-t-il permis de dire un mot en faveur du démon de Socrate et de celui des théosophes ? » (OC I, p. 484-485).

⁵⁶ E. de Fontenay n'hésite pas à parler d'une « physiologie sorcière et d'un matérialisme inspiré qui abolissent les frontières entre la « physique, la morale et la poétique » » (*Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset, 1981, p. 113).

⁵⁷ Voir sur ce point voir B. Binoche, « Diderot et Catherine II ou les deux histoires », in *Sens du devenir et pensée de l'histoire*, Paris, Champ Vallon, 2000, p. 143-162 ; G. Dulac, « Diderot et la « civilisation » de la Russie », in *Denis Diderot (1713-1783). Colloque international. Paris-Sèvres-Langres (juillet 1984)*, A.-M. Chouillet éd., Paris, Aux Amateurs de livres, 1985, p. 161-171 ; G. Goggi, « Diderot et l'abbé Baudeau : les colonies de Saratov et la civilisation de la Russie », *Recherches sur Diderot et L'Encyclopédie*, n° 14, 1993, p. 23-83 ; *Id.*, « Civilisation et expérience de référence : à propos de la genèse du fragment politique *Sur la Russie* », dans les *Œuvres complètes de Diderot : éditer les manuscrits*, G. Dulac éd., *Studi settecenteschi*, n° 14, 1994, p. 329-398 ; *Id.*, « Diderot et le concept de civilisation », *Dix-Huitième siècle*, n° 29, 1997, p. 353-373

⁵⁸ DP, p. 465.

⁵⁹ Les travaux érudits de G. Dulac montrent par exemple qu'entre l'*Histoire des deux Indes* et les *Observations sur le Nakaz* se sont produits de nombreux échanges de thèmes, de formules et parfois de morceaux entiers repris littéralement et intégrés par les héritiers de Diderot après la mort du philosophe (« La circulation des thèmes et des fragments entre l'*Histoire des deux Indes* et les *Observations sur le Nakaz* de Diderot », dans *L'Histoire des deux Indes : réécriture et polygraphie*, H.-J. Lüsebrink et A. Strugnell éd., Oxford, Voltaire Foundation, 1995, p. 371-384, ici p. 384).

⁶⁰ Voir M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in *Dits et Ecrits I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 817-840.

style qui répondît à la variété des pinceaux »⁶¹. Diderot allègue sa sincérité toujours égale dans sa teneur changeante : « S'il m'arrive d'un moment à l'autre de me contredire, c'est que d'un moment à l'autre j'ai été diversement affecté, également impartial quand je loue et quand je me dédis d'un éloge, quand je blâme et que je me dépars de ma critique » (*Sur la sculpture*). C. Duflo avait lui-même été sensible à cette mise en garde : non seulement les dialogues de Diderot font en sorte qu'il est possible que deux interlocuteurs aient raison tous les deux, mais « la multiplicité des points de vue légitimes et divergents est possible aussi à l'intérieur du même individu en tant justement qu'il est lui-même multiple »⁶². Conjointement à l'idée de l'*autonomie* du discours philosophique, la tentation de l'unité ne peut-elle être conjurée ?

Céline Spector.

⁶¹ Cité par J. Starobinski, *Diderot dans l'espace des peintres*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1991, p. 12.

⁶² *DP*, p. 50.