

Diderot est un grand métaphysicien matérialiste

Diderot est un grand métaphysicien matérialiste qui peut soutenir la comparaison avec l'autre grand métaphysicien du siècle des Lumières, Dom Deschamps. Mais c'est un métaphysicien sans métaphysique. La différence avec Deschamps est que Diderot, comme on le sait, n'a pas exposé sa métaphysique dans un système. Il ne s'est pas non plus beaucoup expliqué sur les procédures logiques de sa pensée, ni sur les catégories qu'il utilise. L'absence de système et la discrétion relative aux structures logiques de sa pensée, conduisent certains lecteurs à surestimer le caractère éblouissant de la plupart de ses textes au détriment de sa force philosophique [1] On peut espérer que des travaux récents qui ont exposé...[1]. Celle-ci tient sans doute à son matérialisme original et à sa volonté de montrer qu'il peut fonder une conception de l'homme, de l'art et de l'esthétique, ainsi que de la politique [2] Voir l'ouvrage de Colas Duflo cité qui montre très...[2]. Mais si on s'intéresse aux structures logiques de sa pensée philosophique telle qu'elle s'expose dans quelques textes, on découvre qu'elle relève d'un régime de pensée métaphysique qui est constitué par l'articulation de trois plans de pensée, gouvernés par les catégories de « possible », de « nécessaire » et d'« aléatoire ». Nous croyons que c'est cette métaphysique qui rend compte aussi de l'originalité de son matérialisme et peut-être aussi de son écriture philosophique.

LES TROIS MÉTAPHYSIQUES

Il faut préciser tout d'abord ce qu'on entend ici par « métaphysique », lorsqu'on l'applique à Diderot. Sans revenir sur les significations variées du mot « métaphysique » au XVIII e siècle et sur les raisons de la condamnation générale de celle du siècle précédent, on peut trouver chez Diderot trois registres principaux où il y a un sens à parler de métaphysique.

La science de l'Être

La première, traditionnelle, purement scolaire et conventionnelle est exposée par d'Alembert dans le *Discours préliminaire, explication détaillée du système des connaissances humaines* où il distingue l'« Ontologie ou science de l'Être en général », qui traite des « propriétés générales des êtres tant spirituels que corporels, étant l'existence, la possibilité, la durée, la substance, l'attribut, etc. », et la « Métaphysique particulière », « science de l'esprit ou Pneumatologie » [3] Voir D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*,...[3]. Cette définition est reprise dans le *Système figuré des connaissances humaines* où à la Raison correspond « Métaphysique générale ou Ontologie, ou science de l'Être en général. De la Possibilité, de l'Existence, de la Durée, etc. » [4] Ibidem, p. 180.[4] Quoiqu'il en soit, cette définition est purement descriptive comme il se doit dans une encyclopédie et n'engage aucun usage possible de la métaphysique à l'époque [5] Pour avoir une idée plus précise du jugement de d'Alembert...[5].

Diderot reprend de façon plus concise une partie de cette définition dans l'article METAPHYSIQUE de l'*Encyclopédie*, où il écrit sobrement : « c'est la science de la raison des choses ».

La théorie des pratiques

Mais il va plus loin, en liant métaphysique et pratiques, sous couvert d'une division des tâches qu'il cherche à surmonter dans une science qui serait complète : « Tout a sa métaphysique et sa pratique : la pratique sans la raison de la pratique et la raison sans l'exercice ne forment qu'une science imparfaite. Interrogez un peintre, un musicien, un géomètre et vous le forcerez à rendre compte de ses opérations, c'est-à-dire à en venir à la métaphysique de son art. Quand on borne l'objet de la métaphysique à des considérations vides et abstraites sur le temps, l'espace, la matière, l'esprit, c'est une science méprisante; mais quand on la considère sous son vrai point de vue, c'est autre chose. Il n'y a guère que ceux qui n'ont pas assez de pénétration qui en disent du mal ». Après la définition très générale et traditionnelle (« science des raisons des choses »), Diderot affirme donc une conception originale de la métaphysique, non comme analyse de la formation de nos idées, à la suite de Locke et Condillac, mais comme réflexion seconde sur des activités de l'esprit, des opérations précises de la pensée ou de l'art. Il désigne donc par là la théorie d'une pratique qu'elle soit matérielle ou intellectuelle (scientifique, artistique, technique, voire politique). En écrivant que tout art a sa métaphysique, Diderot veut dire que toute activité est justiciable d'une réflexion ou d'une analyse qui en dégage les principes, les méthodes ou les procédures. Dans l'article ART il écrit, dans des termes très voisins : « *Spéculation et pratique d'un art*. Il est évident par ce qui précède que tout art a sa spéculation et sa pratique : sa spéculation qui n'est autre chose que la connaissance inopérative des règles de l'art; sa pratique qui n'est que l'usage habituel et non réfléchi des mêmes règles. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de pousser loin la pratique sans la spéculation, et réciproquement de bien posséder la spéculation sans la pratique » [6] Voir Discours préliminaire des éditeurs de 1751 et...[6]. Ce genre de métaphysique ou de spéculation peut être descriptif ou normatif s'il permet d'améliorer les pratiques ou d'orienter les recherches à venir. Diderot a pensé que les normes régulatrices des pratiques devaient être extraites de ces pratiques mêmes qui les produisent dans leur activité de découverte du vrai. Dans ce sens, métaphysique est identique à ce qu'on appelle « épistémologie », ou philosophie de la science, de la technique, etc. La métaphysique est en position seconde par rapport à ses objets (des pratiques), elle se borne à en réfléchir les modes d'invention et les conditions d'exercice. Elle peut être mise au service d'une théorie de l'esprit humain dynamique et historicisé, tel qu'il se manifeste dans les progrès des connaissances, des arts et des techniques.

La spéculation systématique

Il existe un troisième sens de métaphysique chez Diderot qui recouvre un champ sémantique différent où le mot n'apparaît pas, il est vrai. Le contexte est toujours celui de l'affranchissement de la pensée de ses conditions et de ses limites sensibles et expérimentales. S'il n'emploie pas le mot « métaphysique », il s'agit en tout cas explicitement de l'usage spéculatif qu'il est possible de faire de la pensée. Il y a métaphysique lorsque la pensée ne peut plus faire fond ni sur l'expérience ni sur des pratiques scientifiques pour concevoir des réalités qui échappent à notre observation commune ou savante.

Cette situation s'exprime presque toujours par la difficulté de donner une définition rigoureuse du phénomène considéré. Notre langue comporte un nombre considérable

de mots dont nous usons sans difficulté, mais auxquels nous ne pouvons attacher une idée précise et communicable. La règle canonique empiriste qui veut qu'une idée complexe ou obscure doive se résoudre en idées simples et correspondre à une expérience sensible est ici prise en défaut. Dans ces cas il est impossible en effet de retourner aux expériences ou aux « tableaux » dont dérivent toutes les notions spéculatives. Or, loin de les rejeter, Diderot s'engage à les traiter de façon « purement systématique », comme il le dit, par exemple, dès les premières lignes de l'article NAÎTRE : « Venir au monde. S'il fallait donner une définition bien rigoureuse de ces deux mots, naître et mourir, on y trouverait peut-être de la difficulté. Ce que nous allons en dire est purement systématique » [7] Voir DIDEROT, Œuvres, tome I, Philosophie, Laurent...[7]. Plus généralement, le traitement « systématique » est nécessaire pour rendre compte des phénomènes tels que les commencements, les disparitions, les confins entre règnes [8] Voir par exemple, l'article ANIMAL : « Il nous sera...[8], les passages, les transitions continues entre des « états successifs d'un même être » [9] Ibidem, p. 480.[9], et, plus significatif pour notre propos, le passage de la sensibilité inerte à la sensibilité active. De ce passage nous n'avons nulle sensation, ce qui fait, comme le dit Bordeu*, que nous sommes toujours soit en deçà, soit au-delà de la sensation [10] Voir Le rêve de d'Alembert, Colas Duflo éd., Paris,...[10]. Lorsque Diderot semble se justifier de recourir à un langage « systématique » en disant qu'« à proprement parler, on ne naît point, on ne meurt point » [11] Ver., 1, p. 479.[11], c'est qu'il refuse d'accorder à ces deux termes un sens absolu et de les « réaliser ».

Pour user de termes anachroniques qu'on empruntera à Hegel, on dira que Diderot a bien vu que la pensée d'entendement [12] Voir, sur la pensée d'entendement, tout particulièrement...[12] rencontre des limites lorsqu'elle doit concevoir le devenir, c'est-à-dire l'identité d'un être comme identité de ses différences successives, ou mieux, l'identité comme ensemble des différenciations constitutives de cet être même. L'entendement procède par analyse et distinction des déterminités de pensée, isole et fixe ces dernières pour les considérer en elles-mêmes, obéissant au principe d'identité formelle. Si *omnis determinatio negatio est*, alors il absolutise la limite et la différence au sein d'une totalité ainsi détotaillée. L'activité de l'entendement produit des abstractions, comprises comme la séparation des qualités de leur objet ou celle des qualités elles-mêmes [13] Voir la Lettre sur les aveugles, présentation de Marian...[13]. Le résultat de l'entendement revient à briser la totalité pour considérer ses parties dans leur indépendance, quitte ensuite à chercher à reconstruire la totalité sous les notions d'union ou de synthèse subjectivement conduites, sans parvenir à retrouver la synthèse concrète et vivante de la totalité primitive. Si l'analyse représente un moment nécessaire dans la connaissance, elle en vient à figer ses abstractions dans les mots qui ont pour fonction d'abrèger les échanges et de permettre la communication sociale. « Les abstractions ? – Il n'y en a point; il n'y a que des réticences habituelles, des ellipses qui rendent les propositions plus générales et le langage plus rapide et plus commode. [...] On n'a nulle idée d'un mot abstrait. [...] Toute abstraction n'est qu'un signe vide d'idées. Toute science abstraite n'est qu'une combinaison de signes » [14] Le rêve, éd. cit., p. 166. Nous renverrons également...[14]. Le langage ordinaire comme le langage savant sont parasités par ces abstractions d'entendement que l'on finit par réifier. Ainsi les notions d'individu, d'essence, d'être, d'espèce sont-elles trompeuses puisqu'on ne voit pas qu'elles résultent du travail de l'analyse qui finit par accorder de la réalité à ce qui n'est que des parties d'un tout auxquelles il parvient.

Toutefois la critique de l'analyse et de l'abstraction d'entendement ne vaut pas pour la méthode scientifique, y compris celle des sciences expérimentales. Pour elles, ce qui est premier et en constitue le matériau ce sont les faits physiques, observables et expérimentables qu'il s'agit de recueillir, d'analyser, de décomposer, pour les considérer dans leurs parties, ou leurs éléments et les relier avec d'autres faits, avec l'espoir d'en former un système, et non un agrégat de parties indépendantes les unes des autres. Seul un système de la nature, entendu en ce sens, sera en état de fournir une explication totale de celle-ci, si on peut la fonder sur la découverte d'un « phénomène central » unifiant [15] Voir *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § 45,...[15]. Mais cette condition est présentée par Diderot comme hypothétique, ce qui le conduit à se représenter la physique expérimentale, à la différence des mathématiques, comme un labyrinthe [16] *Pensées sur l'interprétation*, § XLV, édit. cit., p...[16]. En outre, à supposer que cette condition soit remplie, il faudrait que nous soyons assurés que les parties et la totalité de la nature soient dans un état stable ou stabilisé, ce dont on doit douter. On comprend qu'il ait soutenu simultanément deux thèses relativement à la connaissance, thèses nécessaires et incompatibles entre elles : « Si les phénomènes ne sont pas enchaînés les uns aux autres, il n'y a point de philosophie. Les phénomènes seraient tous enchaînés que l'état de chacun d'eux pourrait être sans permanence. Mais si l'état des êtres 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. » [17] *Ibidem*, § LVIII, p. 113-114.[17]

La contradiction semble constitutive de la connaissance scientifique qui, d'une part, doit viser un horizon de systématité reposant sur l'uni-totalité de la nature et, d'autre part, continuer à recueillir des faits et à multiplier les liaisons qui resteront longtemps sans doute locales et régionales. Entre recherche indéfinie de faits et espoir d'unification, la connaissance scientifique ne quitte jamais la pensée d'entendement, car le système ne sera jamais qu'un système déductif. De toute façon, Diderot croit que la « philosophie expérimentale » ne parviendra jamais à s'unifier, il pense que c'est une tâche impossible et que notre finitude nous empêcherait même de comprendre le langage divin à l'origine du « mécanisme universel », si nous y avions accès [18] Voir *ibidem*, tout le §VI, édit. cit., p. 64-66 et l'article...[18]. C'est pourquoi, du point de vue scientifique, il abandonne la solution de ce problème au devenir des sciences et à leur organisation encyclopédique provisoire et rectifiable.

Du coup la spéculation métaphysique peut occuper un espace considérable puisqu'on va lui demander d'affronter la difficulté d'une nature en flux perpétuel et d'en donner une représentation qui puisse répondre aux questions qui restent pour longtemps hors d'atteinte des savoirs positifs : la nature des choses, l'ordre du monde, la loi de sa constitution, de sa conservation et de sa transformation, les phénomènes de passage, les limites – dont il a été question plus haut –, l'origine des choses, etc. La spéculation métaphysique se situe à un point de vue qui privilégie l'antériorité logique du tout sur les parties, et pour cela elle doit supposer plusieurs thèses métaphysiques. Les thèses affirment : (1) qu'il n'y a qu'une substance (matérielle); (2) qu'elle est en flux perpétuel; (3) de sorte que les êtres sont des formes provisoires, qui partagent des qualités communes avec les autres êtres, selon des degrés et des intensités variables; (4) que les parties, éléments ou molécules dont elle est constituée sont eux aussi sujets à des vicissitudes permanentes, en raison de l'hétérogénéité de leur énergie ou de leur sensibilité, et de leur liaison avec le tout. Si chaque molécule « diffère d'elle-même » à

chaque instant, comme le dit d'Alembert* dans *Le rêve*, on comprend que l'entendement ne soit d'aucun secours pour en dire quoique ce soit [19] Voir *Le rêve*, édit. cit., p. 94.[19].

La question se pose de savoir comment une connaissance spéculative de ce genre est possible sans encourir le reproche d'être fantaisiste ou arbitraire. Comment ne pas la rejeter au nom de ce qui permet de condamner les systèmes métaphysiciens reposant sur des principes et des hypothèses si fragiles qu'un enfant peut en renverser les édifices et en faire un tas de ruines [20] Sur la figure de l'enfant antimétaphysicien, voir l'enfant-colosse...[20] ? En réalité la spéculation chez Diderot n'est pas sans règles, mais la difficulté pour l'apercevoir est double. D'une part, étant inséparable de mises en scène qui créent des fictions, elle semble bénéficier des effets de réel et de vérité de toute œuvre d'art, effets renforcés quand elle est animée par des noms de personnes réelles. Le résultat est que le lecteur ayant souscrit au pacte de la lecture, accepte la vérité de ce qui est dit, mais comme vérité propre à la fiction [21] L'écriture littéraire pour Diderot a la même signification...[21]. D'autre part, pour cette raison, elle n'a pas à exhiber ses catégories, ses principes, ses règles de méthode, laissant le soin aux mises en situation dialoguée de persuader, c'est-à-dire d'entraîner sans violence l'adhésion du lecteur en satisfaisant le plaisir du penser. Ainsi la spéculation diderotienne peut-elle apparaître comme une folie [22] Voir la lettre à Sophie Volland du 31 août 1769, Ver.,...[22] raisonnable, et fait-elle comprendre, à l'inverse, que les systèmes métaphysiques sont eux aussi des fictions, c'est-à-dire des récits qui prétendaient à la véridicité.

Pour désigner les formes de pensée spéculative, Diderot parle de « suppositions », de « conjectures » ou « rêveries », de « déraison », d'« esprit de divination » appuyé sur le sens du « pressentiment », sur « l'inspiration », « l'instinct ». Ces formes de pensée sont très précisément présentées comme la faculté « de supposer ou d'apercevoir des oppositions ou des analogies » entre les « qualités physiques des êtres considérés solitairement, ou de leurs effets réciproques, quand on les considère en combinaison » [23] Pensées sur l'interprétation, § XXX, édit. cit., p. 77...[23]. S'appuyant sur des faits [24] Pour d'Alembert*, deux phénomènes suffisent pour étayer...[24], c'est-à-dire des observations, elles s'en affranchissent vite pour « procéder de ce qu'on ne connaît point à ce qu'on connaît moins encore » [25] Ibidem, §XXXII, édit. cit., p. 79.[25]. Or il est remarquable que ces mouvements de la spéculation proviennent de la pratique des « génies » de la physique expérimentale, y compris des « manouvriers d'opérations les plus grossiers » qui en ont acquis l'habitude et y ont recours dans une certaine inconscience, pour faire des expériences nouvelles et des découvertes inattendues [26] Voir ibidem, §XXX, édit. cit., p. 77.[26]. La pensée métaphysique récupère ces mouvements et les étend systématiquement en les associant à trois plans.

Mais avant d'examiner ces trois plans, il faut relever comment Diderot fait usage de ces facultés nées dans les laboratoires et les ateliers.

CONDITIONS ET FORMES DE LA SPÉCULATION

L'altération du sujet et son excentration : le dépassement de la finitude

Tous les textes [27] On se rapportera principalement à la Lettre sur les...[27] qui exposent une métaphysique mettent en scène plusieurs personnages, dont l'un porte

une parole spéculative. Ses énoncés sont présentés apparemment comme l'expression d'une opinion ou d'une pensée subjective. Mais le sujet qui parle est toujours un sujet malade et rêvant (d'Alembert*), ou affecté d'une « monstruosité » et placé dans une situation limite entre la vie et la mort (l'aveugle Saunderson*). Cela signifie que les facultés altérées du sujet modifient son rapport à l'espace et au temps et engendrent une pensée correspondant à un nouveau cadre de référence. La pensée n'est plus assujettie aux exigences sévères de la vérité empiriste ou expérimentale et tout se passe comme si ces sujets étaient agis (ou possédés) par une pensée qui ne leur appartiendrait pas en propre et qui, au contraire, les propulserait à un niveau de saisie globale de l'être de la nature, ou de pénétration de ses phénomènes les plus intimes. Dans les deux cas les limites de leur corps et leur pensée changent, ils vont jusqu'à s'identifier avec leurs objets [28] Voir l'accès d'enthousiasme et de véhémence de Saunderson*...[28]. Par rapport à l'espace, cet état pathologique permet d'extraire la pensée de son lieu ordinaire, de se projeter aux « confins de [l'] univers » [29] Lettre, édit. cit., p. 62.[29] et de prendre comme horizon l'infini. Par rapport au temps, la pensée se défait du « sophisme de l'éphémère » [30] Ibidem, p. 63. Voir de Véronique LE RU l'entrée SO...[30] et fait entrer le temps et les durées infinies (« quelques millions d'années ») dans la mesure de la possibilité des choses. Dans les deux cas nous dirons qu'en se décentrant, la pensée se désobjectivise pour retrouver une nouvelle subjectivité coextensive à la nature, comprise maintenant comme totalité éternelle dont les productions, les formes et les qualités sont en composition-recomposition continues. Le mode privilégié de cette nouvelle pensée est la vision [31] Innombrables sont les passages où il est question de...[31] opérée d'en haut, de loin ou de très près. En tout cas elle produit toujours des effets d'accélération de la pensée qui se transporte et transporte le sujet dans des dimensions qui ne sont plus celles de notre existence ni celles de notre monde. La mesure de la connaissance des choses n'est plus donnée par nos capacités ordinaires finies de compréhension, mais par la puissance propre à l'imagination de construire un monde autre qui est pourtant plus vrai que le nôtre, sans être « ailleurs ». Avec la vision, l'image et l'idée ne forment qu'une seule expérience de découverte ou de révélation, expérience qu'on pourrait qualifier d'hallucinatoire. On peut appeler, en reprenant un mot de Diderot, « conjectures » les fictions de cette imagination [32] On conseille la lecture du livre de Guy LARDREAU, Fictions...[32].

Des conjectures et de l'analogie

A côté des principes chimériques de la vieille métaphysique et des nécessaires hypothèses scientifiques, Diderot accorde aux conjectures un rôle fondamental, y compris celle de la sensibilité comme propriété essentielle de la matière, qui joue sur les deux niveaux, scientifique et spéculatif [33] Colas Duflo a parlé à juste titre d'un « matérialisme...[33]. Elles sont les opérateurs du passage de la pensée à la fiction spéculative. Très souvent elles sont signalées par les expressions, empruntées à Fontenelle [34] Voir Entretiens sur la pluralité des mondes, Christophe...[34] : « qui vous dit que ? », « pourquoi non ? », « d'où savez-vous que ? » D'un côté les conjectures diderotiennes visent un degré relatif de vraisemblance et un niveau élevé de conviction quand elles sont mises en concurrence avec une conjecture adverse (par exemple la sensibilité de la matière par rapport à un être spirituel agissant sur la matière ou l'animant) qui se révèle coûteuse épistémologiquement. Le raisonnement ressemble à l'une des déductions dialectiques distinguées par Aristote, la réfutation (*elegkos*) comme « déduction de la contradictoire »: elle consiste à montrer que si le contradictoire de la

conjecture est difficilement soutenable, alors la probabilité que la conjecture adverse soit vraie est très grande et engage à l'adopter [35] Voir La décision du sens, le livre Gamma de la Métaphysique...[35]. D'un autre côté, il y a des nouvelles conjectures qui enveloppent la conjecture première et fondamentale de la sensibilité et qui sont, elles, pleinement spéculatives. Elles ont pour fonction de construire un monde où cette supposition prend place et dont elle reçoit des extensions inattendues. Ce deuxième groupe de conjectures porte sur la formation des êtres et de la nature, sur leur conservation et leur devenir. Ce qui les caractérise c'est qu'elles sont dominées par un paradigme épicurien, comme on le verra.

Diderot fait également un usage répété de l'analogie [36] Voir l'entrée ANA LO G I E d'Anne Beate Maurseth dans...[36]. Elle permet d'abord de passer d'un rapport connu à un rapport inconnu dont l'un des termes est connu, cette opération étant fréquente dans la découverte scientifique comme dans le raisonnement ordinaire : « L'analogie [...] n'est qu'une règle de trois qui s'exécute dans l'instrument sensible » [37] Le Rêve, édit. cit., p. 73.[37]. Elle donne la loi qui permet de « constituer un tout » [38] Comme le dit Anne Beate Maurseth dans l'entrée, p. 45,...[38] ou de passer du fragment au tout. Diderot remarque que l'analogie doit être contrôlée. En effet, comprise selon une comparaison musicale comme « une quatrième corde harmonique et proportionnelle à trois autres dont l'animal attend la résonance qui se fait toujours en lui, mais qui ne se fait pas toujours en nature » [39] Rêve, édit. cit., p. 73.[39], l'analogie peut être trompeuse. Le poète peut s'en contenter, mais le philosophe doit interroger la nature et rectifier le résultat si « l'analogie l'a séduit ». Il va de soi que passer sur le plan de la spéculation prive de la vérification empirique et que le philosophe qui délire est comme un poète. C'est pourquoi il donne sans réserve à l'analogie une extension remarquable quand il passe à la spéculation. En outre l'analogie autorise un usage étendu des comparaisons. Tantôt c'est le microcosme qui permet de se représenter le macrocosme, tantôt c'est l'inverse : « la bonne philosophie qui étudie les grands corps dans les petits », « en physique expérimentale, on apprend à percevoir les petits phénomènes dans les grands, de même qu'en physique rationnelle, on apprend à connaître les grands corps dans les petits. » [40] Respectivement, Le rêve, édit. cit., p. 93 et Pensées...[40] On pourrait dire que le microcosme et le macrocosme, parce qu'ils forment chacun un tout, sont les miroirs l'un de l'autre. C'est ainsi que les anguilles de Needham et la génération spontanée servent de modèles à d'Alembert* pour donner à voir la fermentation des atomes et celle de la terre et introduire la dimension de la durée. C'est que le passage d'un niveau à l'autre permet de modifier la temporalité des phénomènes : des siècles pour le macrocosme, la quasi instantanéité pour le microcosme. L'image de la fermentation, associée à la thèse du flux universel qui porte toutes choses, entraîne de nouvelles conjectures sur la transformation des espèces, le surgissement de nouveaux animaux, leur extinction [41] Voir Le rêve, édit. cit., p. 95-97.[41]. La vision et l'analogie sont des opérateurs de production de conjectures que rien *a priori* ne limite. C'est pourquoi il faut qu'elles émanent de personnages qui ne s'appartiennent pas complètement et chez qui l'imagination, qui n'est plus strictement réglée par l'entendement, opère avec ses propres règles qui viennent se substituer à celles de la science et du bon sens.

L'IDÉE DE PLAN

Voyons à présent les trois plans sur lesquels la spéculation se déroule. Nous emprunterons librement, et infidèlement sans doute, à Gilles Deleuze et Félix Guattari l'idée de plan. On appellera plan ce dont les concepts ont besoin pour s'ajuster, ce dont les expériences, les échanges et les événements ont besoin pour créer une vérité ou un effet de vérité. Un plan n'est pas un concept, encore moins un concept dominant ou un principe dont le reste découlerait. Il n'est donc relatif qu'à lui-même et ne prend de consistance à nos yeux que grâce à sa capacité à recevoir et animer des concepts : matière, sensibilité, raisonnement, vie, sentiment, désirs, volonté, etc. Sans concepts le plan ne pourrait être pensé ou révélé. On peut reprendre ce qu'en disent Deleuze et Guattari : « Le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée. » [42] Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, Qu'est-ce que la...[42] Chez Diderot on rencontre trois plans : celui du possible, du nécessaire et de l'aléatoire, comme trois façons qu'a la pensée de mettre en mouvement les concepts disponibles, aussi bien ceux de la tradition matérialiste, naturaliste et libertine, que ceux que proposent les sciences du vivant, ou les concepts qu'il forge exprès comme la sensibilité, propriété universelle de la matière. Une comparaison avec un autre matérialiste permet de saisir l'importance du plan de pensée pour la question de la sensibilité de la matière.

Par exemple chez d'Holbach, la sensibilité est avancée comme une induction probable qu'il est possible de tirer de la constatation que tout est matière et mouvement et qu'il faut distinguer plusieurs types de mouvement. Mais comme d'Holbach ne connaît qu'un seul plan qui est celui de la nécessité imposée par le « Grand tout de la nature », les mouvements des différents êtres ne sont qu'une suite du mouvement de la nature qui est par elle-même source de son mouvement [43] Voir d'HOLBACH, Système de la nature, Partie I, chap....[43]. Ainsi la sensibilité n'est-elle pas fondamentalement différente du mouvement, tous les deux obéissent aux mêmes lois qui déterminent « la marche constante de la nature, le cercle éternel que tout ce qui existe est forcé de décrire. » [44] Ibidem, chap. 3, p. 188.[44] Soit donc la sensibilité sous la seule condition de la nécessité constante et éternelle. Mais la modalité de la nécessité permettrait de parvenir à un résultat opposé. Si on pose que les causes ayant contribué à la formation de notre monde venaient à changer, il serait raisonnable d'admettre qu'il en résulterait un tout autre monde. Pouvons-nous cette supposition jusqu'à imaginer qu'à chaque instant de nouveaux êtres se produisent : on devrait donc accorder que tout ce qui existe est « dans une vicissitude perpétuelle ». Mais on voit bien que cette supposition n'est qu'une hypothèse purement subjective, contrefactuelle. Devant la contradiction des deux énoncés, d'Holbach refuse de choisir, recule et adopte la règle épicurienne des « explications multiples », l'essentiel étant que dans les deux cas, le plan retenu soit celui de la nécessité ou de ce qu'il appellerait fatalisme [45] Sur ces points, voir ibidem, chap. 6, p. 216-218. Notons...[45]. L'idée de flux ne parvient pas à prendre une consistance autonome et ne s'associe avec aucun autre concept et la sensibilité n'en retirera aucun surcroît de sens : bref, il ne requiert pas pour d'Holbach un plan spécifique. La sensibilité est inférée de l'expérience sensible et elle suffit à d'Holbach qui se fixe comme but de ruiner toute forme de « spiritualité » C'est pourquoi il se contente de juxtaposer les deux thèses sur la sensibilité (résultat de l'organisation ou propriété essentielle de la matière) sans trancher. Surtout, elle ne le conduit jamais à explorer la validité logique et les ressources spéculatives de ces deux thèses [46] Voir ibidem, chap. 8, p. 229-230.[46].

Diderot pour sa part n'a cessé de se débattre avec ce problème [47] Sur ce problème et la solution de Diderot, cf. Colas...[47], de revenir à cette conjecture, d'en multiplier les approches. C'est qu'il comprend que ce concept a la puissance de faire penser, à condition de le placer sur un plan qui libère, pour le penseur et le lecteur, les potentialités indéfinies d'une pensée qui n'est plus représentative, dégagée de la relation d'un sujet et d'un objet. La pensée est alors aux prises avec son dehors qui est au plus intime d'elle-même : la nature, la vie, les autres. « Le plan d'immanence a deux faces comme Pensée et comme Nature », écrivent Deleuze et Guattari [48] Qu'est-ce que la philosophie ?, op. cit., p. 41.[48]. Nous comprenons par là que pour Diderot chacun des trois plans est simultanément une possibilité de la pensée et une perspective sous laquelle la nature se laisse embrasser, sans qu'il y ait à se poser la question de la distinction et de la relation du sujet et de l'objet. Pour Diderot chaque plan donne simultanément les conditions de la pensée, qui n'est pas celle d'un sujet, et des apparitions de la nature [49] Voir DIDEROT, Pensées sur l'interprétation, § XII,...[49], qui n'est pas un objet. Ces deux conditions sont inséparables, elles sont données simultanément et indissociablement et ne sont pas reliées par un rapport de réflexion. Enfin, c'est le plan qui permet de comprendre que nous ne tirons jamais des inférences de nous-mêmes, mais qu'« elles sont toutes tirées par la nature » [50] Le rêve, édit. cit., p. 72.[50], et qu'il faut bien en arriver alors à ce point de la spéculation où la pensée et le corps coïncident avec la dynamique de la matière. C'est ici que la spéculation rencontre sa limite, un retournement de la pensée sur ses conditions qui l'absorbent dangereusement, au point qu'elle s'abîme dans un état de stupeur qui manifeste son trop grand englobement dans la matière infinie (la fin de la tirade de Saunderson* et les derniers mots de d'Alembert* avant son éjaculation). La spéculation n'est donc pas sans un effort pour résister à la violence du flux des vicissitudes, au contact de la pure jouissance et de la pure souffrance des molécules [51] « Pas un point dans la nature entière qui ne souffre...[51] dans lequel elle risque de disparaître [52] L'article DELICIEUX de l'Encyclopédie donne une version...[52].

LE POSSIBLE : LA NATURE SE FAISANT

Le premier plan est gouverné par la prédominance de la catégorie du possible [53] Nous reprenons ici l'essentiel du contenu de l'entrée...[53]. « Cela est possible et la nature amenant avec le temps tout ce qui est possible, elle formera quelque étrange composé », dit Bordeu* [54] Le rêve, édit. cit., p. 134.[54]. Il ne faut pas interpréter cette affirmation comme si le possible était la puissance aristotélicienne, comme si Diderot voulait dire qu'avec le temps la nature actualisera tous les possibles contenus en elle. Il n'utilise pas davantage la distinction leibnizienne entre les possibles et l'existence. Le possible ne s'oppose ni au réel ni au nécessaire, il n'est pas écrit dans le Grand Rouleau de Jacques. Inversement il ne faut pas penser le réel par rapport au possible, mais au contraire le possible par rapport au réel, comme un au-delà du réel actuel, sans commune mesure avec ce qui existe actuellement. Il est vrai que, comme l'enseigne l'École, tout ce qui est, peut être, et que ce qui est, est ce qu'on nous pouvons concevoir. Mais ce que recherche Diderot c'est un possible non concevable actuellement, sans être pour autant absurde ou contradictoire. On appellera possible ce qui n'est pas actuel, ce qui ne l'a jamais été, mais qui pourrait l'être ou pourrait avoir été [55] Voir note 21 sur la proximité de la poésie et de la...[55], sans imaginer pour autant un monde radicalement autre. On voit qu'il faut pour cela avoir une image de la pensée capable de penser sur les bords du pensable actuel, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de celui-ci.

Possible pensé et possible réel

Quelle idée pouvons-nous avoir d'un tel possible ? S'il ne s'agit pas de déduire ce qui est possible de ce qui est ou a été, c'est qu'une telle idée du possible dépend à l'évidence de l'idée de ce que nous tenons pour réel. L'article POSSIBLE de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert dit qu'est possible tout ce qui correspond à quelque idée. Mais il ne suit pas de l'équivalence du possible et du concevable que ce qui est actuellement inconcevable soit impossible. Pour l'affirmer il faudrait soutenir que ce sont nos concepts qui sont la norme du réel et donc du possible concevable. Dès la *Lettre sur les aveugles*, Diderot nous exhorte à avoir « des notions bien exactes de la possibilité des choses » [56] Lettre, édit. cit., p. 60.[56]. Ce conseil vaut pour éviter de crier trop vite aux prodiges quand nous ne concevons pas comment un phénomène surprenant a été possible. Ce faisant, nous ne nous interrogeons pas sur les conditions de notre jugement et sur les raisons de ses limites. Dans les *Observations sur Hemsterhuis*, il distingue clairement entre le possible selon nos concepts et le possible selon la nature [57] Voir Ver., 1, p. 710.[57]. Si le possible n'est pas réductible à l'actuellement concevable il faut admettre des possibles inconcevables aujourd'hui, ou inconcevables selon la forme et les limites de notre entendement. Toutefois, et ici le plan du possible croise celui du nécessaire, ces possibles doivent être compris dans le cadre d'une nécessité naturaliste stricte qui trace la limite avec ce qui est absolument impossible car horsnature, ou contre-nature ou surnaturel (miracles et prodiges). Mais la nécessité naturelle n'interdit pas que ce possible renvoie à une idée de la puissance productive et créatrice indéfinie de la matière (fondée sur la conjecture de la sensibilité). Il ne faut pas imaginer que la nature réaliserait un dessein en actualisant tous ses possibles. La conception diderotienne du possible dit certes qu'il est de la puissance de la nature de produire indéfiniment de nouveaux êtres, de nouvelles séries d'êtres dont elle est capable [58] Leibniz (Lettre à Philip. Die philosophischen Schriften,...[58] et dont nous n'avons aucune idée. Mais le rejet du finalisme [59] Sur cet aspect décisif pour comprendre l'orientation...[59], de la préformation et le croisement du plan de l'aléatoire avec celui du possible interdit de comprendre cette « capacité » de la nature comme réalisant des séries renvoyant à un monde leibnizien déjà conçu dans l'entendement divin.

Le matérialisme doit affirmer que le réel excède les capacités actuelles de l'entendement et que la nature ne fait rien selon les procédés et les productions que nous lui supposons et auxquels nous nous attendons. Mais à ce possible de la nature est associée une pensée qui accepte de se laisser dérouter et qui a changé radicalement ses cadres de référence spatio-temporels habituels. C'est là l'un des sens d'une pensée qui « interprète » la nature, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Diderot. Ce motif baconien n'exclut pas une signification aristotélicienne : l'art prolonge la nature. Car l'interprète est aussi celui qui, jouant une partition sur un instrument de musique, la réalise en l'exécutant, la « performe » en laissant apparaître des vérités de la composition inaperçues jusqu'ici.

Placer la nature sous la catégorie du possible a des conséquences épistémologiques, comme de ne pas se hâter de se prononcer sur son travail [60] Voir *Le rêve*, édit. cit., p. 97.[60], de s'attendre toujours à ce qu'elle produise quelque chose d'inattendu qui enrichit la connaissance que nous avons d'elle. Encore faut-il penser métaphysiquement un monde intégralement temporalisé, travaillé par des vicissitudes continues, constitué d'éléments (les molécules) essentiellement hétérogènes, différant d'eux-

mêmes à chaque instant [61] Ibidem, p. 94.[61], comme condition de cette productivité indéfinie. Ce qui renvoie au plan de l'aléatoire que nous rencontrerons plus loin.

La singularité plutôt que la régularité

« Elargir nos vues et étendre les limites de la nature dans l'immensité », conseille Buffon pour qui l'ordre de la nature ne correspond pas toujours à « l'ordre hypothétique de [nos] idées » [62] BUFFON, Histoire naturelle, générale et particulière,...[62]. On peut supposer que Diderot aurait repris à son compte cette idée, car c'est alors que la pensée peut accorder toute son importance aux êtres ambigus, aux « anormaux », aux qualités qui sont toujours des nuances : « il n'y a rien de précis en nature. [...] Toute chose est plus ou moins une chose quelconque ». Comprise dans sa radicalité elle conduit à surestimer le singulier plutôt que le régulier. La régularité est accessible pour une pensée qui veut saisir la nature faite, *natura naturata*. Mais comme l'entreprise spéculative consiste à pousser l'inspection de la vision jusqu'au cœur des mouvements inchoatifs et inaperçus de la matière, jusqu'à saisir la nature se faisant, *natura naturans*, alors ce qui apparaît comme des accidents ou des ratés de la nature est précieux. Dans ce cas, comme le dit encore Buffon, « la nature se montrant moins conforme à elle-même, se montre plus à découvert » [63] Ibidem.[63]. D'où l'intérêt bien connu de Diderot pour les monstres, les êtres bizarres ou ambigus comme les hermaphrodites ou comme le neveu de Rameau, les situations qui déconcertent nos jugements déterminants. La pathologie, au sens large, révèle la vérité du normal et son caractère précaire. Car s'il y eut des monstres aux commencements de l'univers, puisqu'il y en a encore aujourd'hui, nous devons admettre qu'il y en aura encore et qu'aujourd'hui des monstruosité apparaissent peut-être comme des chances inattendues d'une possible nouvelle espèce. Diderot nous convie à rêver sur ce que seraient devenues les sœurs siamoises de Rabastens, « espèce bizarre », si elles avaient survécu : « deux âmes liées. Un animal avec le principe de deux sens et de deux consciences, [...] la vie doublée d'un être double » [64] Le rêve, édit. cit., p. 132,134.[64]. A quoi Bordeu* réplique : « Cela est possible; et la nature amenant avec le temps tout ce qui est possible, elle formera quelque étrange composé » [65] Ibidem.[65].

Si tout est possible, qu'est-ce qui nous assure que n'importe quoi n'est cependant pas possible ? A moins de sombrer dans le burlesque, la philosophie ne peut accepter n'importe quelle extravagance. C'est la nécessité qui peut départager entre les extravagances inadmissibles et les « extravagances » découvertes par le « délire » spéculatif [66] Voir Pensées sur l'interprétation, § XXXI, édit. cit.,...[66].

LE NÉCESSAIRE : LA NATURE FAITE

La nécessité du tout et de la liaison

La nature une fois provisoirement faite, et la connaissance que nous en avons, considérée comme « l'histoire très incomplète d'un instant » [67] Ibidem, p. 114.[67], c'est à la nécessité qu'expriment les lois et que fondent les principes de la science moderne, de garantir un ordre qui rend compte qu'un possible peut être crédible face un impossible absolu (les miracles, la création du monde par Dieu, l'action de l'esprit sur la matière).

La nécessité est inséparable de la thèse de l'univers comme uni-totalité, liaison absolue des phénomènes, de sorte qu'il ne peut exister de fait isolé. La solidarité qui les lie traduit le principe ou ce que Diderot appelle la « loi » de continuité de la nature : il ne saurait y avoir d'interruptions dans le système de causalité qui agit en permanence sur tous les êtres : chacun est simultanément affecté et affectant. Il en découle qu'aucun phénomène ne se sous-traît à la légalité de la nature.

Une causalité homogène

Très classiquement Diderot pose que la relation de causalité a lieu entre des entités de même nature : « Je ne connais qu'une sorte de causes à proprement parler : ce sont les causes physiques. Il n'y a qu'une sorte de nécessité, c'est la même pour tous les êtres, quelque distinction qu'il nous plaise d'établir entre eux ou qui y soit réellement. » [68] Lettre à Landois, 29 juin 1756, Ver., 5, p. 56.[68] On aperçoit les conséquences psychologiques et morales qu'il faut tirer de là. Mais ce qu'il faut souligner c'est que la nécessité est présente au niveau du possible, ou que le possible n'est pas une infraction à la nécessité. On peut certes fonder cette idée sur le monisme matérialiste de Diderot : une seule substance, matérielle dont les propriétés sont matérielles et les relations de nature physique. Mais on peut aussi l'établir en disant qu'aussi déconcertant soit-il, le possible se révèle après coup, rétrospectivement pour ainsi dire, conforme à la régularité nécessaire. S'il arrivait qu'il faille faire une entorse à l'homogénéité de la causalité, alors on serait soit devant un phénomène qui reste à mieux observer et analyser, soit devant une hallucination. Dans ce cas il faudrait interroger les motifs de la croyance dans le surnaturel ou le contre naturel. Laquelle relèverait d'une explication strictement causale et physique.

Le réductionnisme

Le réductionnisme a mauvaise réputation, il signale une pensée pauvre qui cherche la facilité de s'arrêter trop vite [69] Flaubert définissait la bêtise comme le besoin de conclure...[69] à une cause ou une base qui aurait la vertu de tout expliquer. Dire que « tout s'explique à partir de la matière et du mouvement ou avec de la sensibilité partout présente » équivaut, du point de vue épistémologique, à adopter une pseudo explication, car trop générale, comme le serait le recours au « destin » ou aux « desseins impénétrables de Dieu ». Mais le réductionnisme peut être un projet d'unification des explications, comme l'entreprise de « naturalisation » de l'intentionnalité. Il peut être la recherche d'un fondement dernier, « en dernière analyse ». En ce sens, il est une autre version de la nécessité dans la connaissance et dans l'être. De ce point de vue, certains textes de Diderot sont réductionnistes. En réalité le réductionnisme apparaît plutôt comme une rhétorique. Les phrases réductionnistes soit ont une fonction polémique, soit servent de résumé de la recherche en cours, soit soutiennent les passages qui reposent sur le possible. Dans le premier cas, il s'agit de rappeler contre les spiritualistes ou le scepticisme de d'Alembert* que le matérialisme est plus crédible que la supposition adverse. Dans le second on rassemble les résultats des enquêtes précédentes de façon à rappeler qu'elles confirment la conjecture de départ. Enfin, le rappel des principes réductionnistes sert à justifier des extrapolations de la pensée et la proposition de s'ouvrir à de nouveaux possibles au moment où la causalité semble prise en défaut.

Par exemple et respectivement : – « Vous sentirez que, pour ne pas admettre une supposition simple qui explique tout, la sensibilité, propriété générale de la matière ou produit de l'organisation, vous renoncez au sens commun, et vous précipitez dans un abîme de mystères, de contradictions et d'absurdités » [70] *Le rêve*, édit. cit., p. 69.[70]; – « Fort bien : voilà donc tout ramené à de la sensibilité, de la mémoire, des mouvements organiques » [71] *Ibidem*, p. 162.[71]; – « Puisque les mêmes causes subsistent, pourquoi les effets ont-ils cessé ? Pourquoi ne voyons-nous plus de taureau percer la terre de sa corne [...] ? » Passage au possible : « Laissez passer la race présente des animaux subsistants; laissez agir le sédiment inerte quelques millions d'années. [...] Attendez, et ne vous hâter pas de prononcer sur le travail de la nature. » Retour à la nécessité : « Vous avez deux grands phénomènes, le passage d'état d'inertie à l'état de sensibilité [phénomène établi par le développement de l'œuf], et les générations spontanées; qu'ils vous suffisent : tirez-en de justes conséquences » [72] *Ibidem*, p. 96-97.[72]. Dans ce dernier cas, tirer « de justes conséquences » ne peut vouloir dire que : raisonner en respectant les règles de la causalité nécessaire, alors même qu'on tente de penser au-delà du réel actuel.

L'ALÉATOIRE [73] Nous devons aux derniers écrits de Louis Althusser...[73] : LA LOGIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE DU POSSIBLE

Le paradigme lucrétien sous jacent

Il est vrai que Diderot n'utilise pas le mot « aléatoire ». Mais nous pensons qu'il convient pour désigner ce dernier plan qui traverse et enveloppe les deux précédents. L'aléatoire dit quelque chose des conditions de possibilité ontologique des êtres et de la nature : c'est une logique qui expose le mode d'apparition originaire du monde pour la pensée et pour lui-même. Il est exemplifié par le paradigme lucrétien présent dès les *Pensées philosophiques* [74] Voir *Pensées philosophiques*, édit. de Jean-Claude Bourdin,...[74]. L'athée expose qu'on peut concevoir la formation du monde sans recourir à une intelligence ou un « dessein », si on suppose un nombre infini d'atomes doués de mouvement, un nombre infini de « jets », de combinaisons et d'arrangements successifs et qu'on utilise le calcul des probabilités qui nous dit que la « difficulté de l'événement est compensée par la quantité de jets » [75] *Ibidem*. [75]. Dans la *Lettre sur les aveugles*, Saunderson* en faisant allusion aux « combinaisons de la matière » [76] *Lettre*, édit. cit., p. 61.[76], au « mouvement [qui] continue et continuera de combiner des amas de matière jusqu'à ce qu'ils aient obtenu quelque arrangement dans lequel ils puissent persévérer » [77] *Ibidem*, p. 62.[77], renvoie assurément à la logique de la cosmologie épicurienne et lucrétienne. Il est vrai, comme l'a bien montré Alain Gigandet, que *Le rêve de d'Alembert* utilise les références à Épicure – en fait à Lucrèce – à contre-sens ou en forçant les schèmes d'intelligibilité qui l'intéressent [78] Voir Alain GIGANDET, entrée EPICURUS de *L'encyclopédie*...[78]. La conception diderotienne de parties ou de molécules sensibles, l'idée d'un pouvoir créateur de la nature comme infinie création de formes et d'êtres sont profondément étrangères à Lucrèce. Mais ce que Diderot retient, y compris dans *Le rêve*, c'est le plan d'aléatoire qui traverse la pensée d'Épicure-Lucrèce. Ce plan permet les affirmations suivantes : le monde n'a pas d'origine ni de fin, il est le résultat de la rencontre aléatoire d'éléments, les groupes d'atomes qui subsistent doivent leur stabilité aux rapports de convenance rencontrés avec les autres êtres et avec le tout. Si on remonte avant le fait accompli du monde (le plan de la nécessité), au « moment incertain » de la *natura naturans*, pour s'installer dans l'accomplissement du fait (le plan

du possible), il faut assumer l'absolue contingence des rencontres et du monde qui n'en est qu'une configuration possible. Diderot radicalise l'hétérogénéité de la matière et temporalise la nature, et si on rapporte ces thèses au plan de l'aléatoire, il en découle que « le monde commence et finit sans cesse; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin » [79] *Le rêve*, édit. cit., p. 94.[79]. Il faut être moins sensible à la forme d'héraclitisme qui parcourt *Le rêve* (« Tout change, tout passe »), qu'à l'idée que la contingence ne cesse de travailler les combinaisons et les rencontres de matière, rendant notre monde instable et perpétuellement et actuellement « sujet à des révolutions » [80] *Lettre*, édit. cit., p. 62.[80].

Contre le principe de raison suffisante

Il n'y a dès lors aucune raison suffisante qui puisse répondre à la question : « pourquoi y a-t-il un monde, ce monde, plutôt que rien ou un autre monde », si on entend par raison le Sens, la Finalité du monde, la Destination dernière de l'histoire et des hommes. L'idée même d'origine est annulée, puisque le paradigme épicurien dit que les rencontres aléatoires ont toujours commencé et que, comme le remarque Althusser, à proprement parler ce qui est originaire chez Epicure-Lucrèce c'est la déviation (*clinamen*) des atomes, c'est-à-dire « rien » : « il n'y a pas de commencement » [81] Voir dans l'article cité à la note 72.[81]. Ou si on préfère, tout est en train de commencer (et de finir), si bien que la pensée commence toujours par le « milieu », « au milieu » des choses et de leur processus, elle les prend « en marche », pour ainsi dire. La pensée qui correspond au plan de l'aléatoire est une pensée qui doit renoncer aux questions identifiantes : questions d'identité : (« Qui ? »), d'origine : (« D'où ? »), de fin : (« Où ? »), comme le montre le magnifique début de *Jacques le Fataliste* : « Comment s'étaient-ils rencontrés ? – Par hasard, comme tout le monde – Comment s'appelaient-ils ? – Que vous importe ? – Où allaient-ils ? – Est-ce qu'on sait où on va ? – Que disaient-ils ? – Le maître ne disait rien; et Jacques disait que son capitaine disait que... » [82] *Jacques le fataliste*, Ver., 2, p. 713.[82].

Le résultat de la pensée de l'aléatoire est la relativisation radicale de l'idée d'ordre. Tout est sans doute en ordre, puisque le tout est nécessaire. Mais cet ordre est « un ordre momentané » [83] *Lettre*, édit. cit., p. 63.[83] qu'il est impossible de totaliser, non seulement parce qu'il est sujet à de perpétuelles vicissitudes, mais parce qu'il ne renvoie à aucun principe qui donnerait la loi de la raison de sa composition. Le monde n'est commensurable à rien : ni à Dieu, ni à notre entendement, ni à l'Être, ni à un Principe. Or ce qui n'est commensurable à rien est au sens propre un irrationnel.

Le plaisir de penser, un texte strié

A quoi bon penser ? D'Alembert* n'a-t-il pas raison de céder, momentanément, au refus de penser, et de sacrifier à la sagesse de Salomon : « O vanité de nos pensées ! O pauvreté de nos travaux ! O misère ! O petitesse de nos vues ! » [84] *Le rêve*, édit. cit., p. 94.[84]. Le scepticisme affiché parfois par Diderot [85] Voir *Lettre*, édit. cit., p. 82.[85] ne serait-il pas une façon élégante de dire la même chose ? Il est possible de comprendre les choses autrement. Le matérialisme placé simultanément sur les plans du possible, du nécessaire et de l'aléatoire est émancipateur. Il suffit d'un œuf pour renverser « toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre » [86] *Le rêve*, édit. cit., p. 68.[86]. Affirmer la puissance de la pensée à imaginer des possibles et penser dans le dénuement

du sens nous redonne, en outre, ce qui nous fait penser, le plaisir du jeu dans la pensée ou le fait qu'il y a du plaisir à penser de façon « désintéressée », comme converser, raconter des histoires [87] Sur ce point, voir Colas DUFLO, Diderot philosophe,...[87]. Dans une lettre à Voltaire suivant la publication de la *Lettre sur les aveugles*, Diderot donne une version gaie de l'argument cartésien du Grand trompeur : « Le monde dirait Montaigne est un esteuf [une balle] que [Dieu] a donné à peloter aux philosophes et j'en dis presque autant de Dieu même. » [88] Lettre du 11 juin 1749, Ver., 5, p. 15.[88] L'absence de sens nous donne peut-être le désir de philosopher, mais le plaisir que nous y prenons est supérieur à la satisfaction d'en retirer des réponses rassurantes. Dire que la métaphysique de Diderot – mais on pourrait en dire autant de toute métaphysique ou pensée spéculative – est une forme, inattendue, de « pelotage » du monde, revient évidemment à dire qu'il y a du jeu dans la pensée. Mais ce jeu est un jeu sérieux, puisque de lui dépendent de justes conséquences éthiques [89] Voir dans *Le rêve*, édit. cit., p. 98-99 et la Suite...[89].

On a souvent remarqué que les textes philosophiques de Diderot revêtaient une forme qu'on n'appelait pas à l'époque « littéraire » et qu'il vaudrait mieux dire « poétique ». Nous voudrions pour terminer faire une observation sur l'écriture philosophique de Diderot. Si notre hypothèse de l'existence des trois plans de sa métaphysique est juste, on pourra remarquer qu'ils se recoupent presque tout le temps dans la même page. Le sentiment de brouillage que donnent ses textes s'explique par là : l'écriture parfois enlace et parfois juxtapose les trois niveaux [90] Voir plus haut le bref commentaire de quelques lignes...[90]. L'image qui rend le mieux compte de cette écriture est outre la polyphonie – sur laquelle on a beaucoup insisté – son aspect strié. La ligne de l'écriture se poursuit sans doute toujours sur une trajectoire, celle de la chose dont il est question. Mais autour d'elle viennent s'enrouler les lignes différentes des plans créant des effets de sauts. Les plans du possible, du nécessaire et de l'aléatoire sont comme autant de lignes qui s'enroulent autour de la ligne fondamentale. Il en résulte un texte sur lequel les plans tracent des lignes irrégulières, certaines bifurquent, d'autres s'interrompent un moment, d'autres se croisent, d'autres enfin insistent. C'est comme si la Nature-Pensée soumettait l'intérieur de l'écriture et du texte à des poussées telluriques irrégulières, lui donnant cette apparence striée : ultime rapport de la pensée et de la matière, de la nature et de la poésie dans le corps et la voix du texte qui les noue et les fait communiquer.

Notes

[1] On peut espérer que des travaux récents qui ont exposé la teneur philosophique originale de Diderot, comme *Diderot philosophe* de Colas DUFLO (Paris, Honoré Champion, 2002), contribuent à la faire entrer dans le « canon » de la philosophie. Sur cette idée de « canon », comprise au sens de Stanley Cavell, voir notre essai : « Comment (ne pas) hériter de Diderot ? », in *Diderot and the European culture*, Frédéric Ogée and Anthony Strugnell éd., Voltaire Foundation, Oxford, SVEC, 2006, p. 197-223.

[2] Voir l'ouvrage de Colas Duflo cité qui montre très bien cette systématicité dans l'œuvre de Diderot.

[3] Voir D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, introduit et annoté par Michel Malherbe, Paris, Vrin, « Commentaires », 2000, p. 166.

[4] *Ibidem*, p. 180.

[5] Pour avoir une idée plus précise du jugement de d'Alembert sur la métaphysique, voir *Essai sur les éléments de philosophie*, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1986, chap. VI, p. 39-56. Voir également Véronique LE RU, *Jean Le Rond d'Alembert philosophe*, Paris, Vrin, « Mathesis », 1994, Deuxième partie, p. 127-185 et Colas DUFLO, « Le problème de la métaphysique comme problème des Lumières », in *Les Lumières et l'Idéalisme allemand* (dir. Jean-Claude Bourdin), Paris, L'Harmattan, 2006, p. 21-30.

[6] Voir *Discours préliminaire des éditeurs de 1751 et articles de l'Encyclopédie*, textes établis et présentés par Martine Groult, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 56.

[7] Voir DIDEROT, *Œuvres*, tome I, *Philosophie*, Laurent Versini éd., Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1994, p. 479. Dorénavant nous abrègerons en Ver. suivi de l'indication du tome.

[8] Voir par exemple, l'article ANIMAL : « Il nous sera bien difficile de fixer les deux limites entre lesquelles l'animalité [...] commence et finit. » Ou encore : « L'état de [la] faculté de penser, d'agir, de sentir[...] va en s'affaiblissant à mesure qu'on suit la chaîne des êtres en descendant et s'éteint *apparemment* dans quelque point de la chaîne très éloignée [...], point dont nous nous approcherons de plus en plus par les observations, mais qui nous *échappera à jamais*. » *Ibidem*, p. 250 et 256 (nous soulignons).

[9] *Ibidem*, p. 480.

[10] Voir *Le rêve de d'Alembert*, Colas Duflo éd., Paris, GF Flammarion, 2002, p. 167. Dorénavant nous abrègerons en *Rêve*. Nous affecterons un astérisque aux noms des personnages du *Rêve*.

[11] Ver., 1, p. 479.

[12] Voir, sur la pensée d'entendement, tout particulièrement la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 79-80

et *Encyclopédie des sciences philosophiques, I- La science de la logique, Concept préliminaire* (1827 et 1830), traduction de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, §80, p. 343.

[13] Voir la *Lettre sur les aveugles*, présentation de Marian Hobson et Simon Harvey, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 42.

[14] *Le rêve*, éd. cit., p. 166. Nous renverrons également à *L'encyclopédie du Rêve* de d'Alembert de Diderot, sous la direction de Sophie Audidière, Jean-Claude Bourdin, Colas Duflo, Paris, CNRS-Editions, 2006.

[15] Voir *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § 45, Colas Duflo éd., Paris, GF Flammarion, 2005, p. 97 et *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Ver., 1, p. 1221.

[16] *Pensées sur l'interprétation*, § XLV, édit. cit., p. 97.

[17] *Ibidem*, § LVIII, p. 113-114.

[18] Voir *ibidem*, tout le §VI, édit. cit., p. 64-66 et l'article ENCYCLOPÉDIE, Ver., 1, p. 394.

[19] Voir *Le rêve*, édit. cit., p. 94.

[20] Sur la figure de l'enfant antimétaphysicien, voir l'enfant-colosse nommé « Expérience », dans *Les bijoux indiscrets*, chap. 2, Ver., 2, p. 101-102, la jeune Angélique spontanément matérialiste (« Je fais donc de la chair ou de l'âme [...] une matière activement sensible ») et les « petits enfants » se moquant de la théorie cartésienne des animaux-machines dans *Le rêve*, édit. cit., p. 59 et p. 68.

[21] L'écriture littéraire pour Diderot a la même signification que la poésie chez Aristote qui, contrairement à l'enquête (*istoria*), dit « ce qui pourrait avoir lieu, c'est-à-dire le possible dans l'ordre du vraisemblable et du nécessaire », ce qui la rend « plus philosophique », car traitant du « général ». Voir *La poétique*, 51 a 36-51 b 10.

[22] Voir la lettre à Sophie Volland du 31 août 1769, Ver., 5, p. 969.

[23] *Pensées sur l'interprétation*, § XXX, édit. cit., p. 77. L'article THEOSOPHES exprime la même idée, au prix d'une « naturalisation » du démon de Socrate. Voir Ver., 1, p. 484-485.

[24] Pour d'Alembert*, deux phénomènes suffisent pour étayer et conduire sa spéculation sur la formation et le devenir de l'univers, sur l'essence des êtres et la productivité de la matière : le passage de l'état d'inertie à celui de sensibilité et les générations spontanées. Voir le *Rêve*, éd. cit., p. 97.

[25] *Ibidem*, §XXXII, édit. cit., p. 79.

[26] Voir *ibidem*, §XXX, édit. cit., p. 77.

[27] On se rapportera principalement à la *Lettre sur les aveugles*, au *Rêve de d'Alembert* et aux *Principes philosophiques sur la pensée et le mouvement*. Certaines lettres à Sophie Volland ou certaines pages des Salons devraient être étudiées, dans la mesure où le sujet Diderot y passe au registre de la « rêverie ». Voir par exemple dans la lettre du 15 (?) octobre 1759, le rêve d'une immortalité matérialiste des amants, Ver., 5, p. 170-172.

[28] Voir l'accès d'enthousiasme et de véhémence de Saunderson* suivi d'un délire, dans la *Lettre*, édit. cit., p. 63, l'éjaculation de d'Alembert* imitant l'observation du grouillement des animalcules de Needham, édit. cit., p. 94 et même le passage des *Principes philosophiques* où Diderot change de voix pour adopter soudainement un ton oraculaire : « Mais j'arrête mes yeux sur l'amas général des corps; je vois tout en action et réaction », Ver., 1, p. 684.

[29] *Lettre*, édit. cit., p. 62.

[30] *Ibidem*, p. 63. Voir de Véronique LE RU l'entrée SO P H I S M E D E L'É P H É M È R E dans *L'encyclopédie du Rêve*, déjà cité, p. 354-355.

[31] Innombrables sont les passages où il est question de « voir », d'inviter à « voir », de s'« approcher » ou au contraire de s'éloigner.

[32] On conseille la lecture du livre de Guy LARDREAU, *Fictions philosophiques et sciencefiction*, Arles, Actes Sud, 1988, qui porte essentiellement sur la fiction chez Leibniz, dont Diderot admirait le rêve de Théodore, §413 à 417 des *Essais de théodicée*.

[33] Colas Duflo a parlé à juste titre d'un « matérialisme méthodologique », *Diderot philosophe*, édit. cit., p. 180 sq. Sur la théorie et l'usage des conjectures chez Diderot, nous renvoyons à notre livre *Diderot. Le matérialisme*, Paris, PUF, 1998, p. 73 sq.

[34] Voir *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Christophe Martin éd., Paris, GF Flammarion, 1998, p. 111-112.

[35] Voir *La décision du sens*, le livre *Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, par Barbara Cassin et Michel Narcy, Paris, Vrin, 1989, p. 93- 103 de Michel Narcy.

[36] Voir l'entrée ANA LO G I E d'Anne Beate Maurseth dans *L'encyclopédie du Rêve de d'Alembert de Diderot*, édit. cit., p. 44-46.

[37] *Le Rêve*, édit. cit., p. 73.

[38] Comme le dit Anne Beate Maurseth dans l'entrée, p. 45, citée note 36.

[39] *Rêve*, édit. cit., p. 73.

[40] Respectivement, *Le rêve*, édit. cit., p. 93 et *Pensées sur l'interprétation*, édit. cit., p. 70.

[41] Voir *Le rêve*, édit. cit., p. 95-97.

[42] Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Editions de Minuit, 1991, p. 39-40 et tout le chapitre II.

[43] Voir d'HOLBACH, *Système de la nature*, Partie I, chap. 2, édit. de Jean-Pierre Jackson, Paris, Editions Alive, 1999, p. 178.

[44] *Ibidem*, chap. 3, p. 188.

[45] Sur ces points, voir *ibidem*, chap. 6, p. 216-218. Notons que le thème de la « vicissitude » est proprement diderotien, ce qui peut convaincre de l'intervention de Diderot dans ces pages.

[46] Voir *ibidem*, chap. 8, p. 229-230.

[47] Sur ce problème et la solution de Diderot, cf. Colas DUFLO, le commentaire dans son introduction du *Rêve*, édit. cit., p. 16-19 et l'entrée SENSIBILITE dans *L'Encyclopédie du Rêve*, édit. cit., p. 347-351.

[48] *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 41.

[49] Voir DIDEROT, *Pensées sur l'interprétation*, § XII, *op. cit.* p. 69 : « C'est une femme [*i.e.* la nature] 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 », ce qui, comme on l'a vu, est pour Diderot rigoureusement impossible.

[50] *Le rêve*, édit. cit., p. 72.

[51] « Pas un point dans la nature entière qui ne souffre ou qui ne jouisse », *ibid*, p. 105.

[52] L'article DELICIEUX de *l'Encyclopédie* donne une version esthétique et agréable d'une expérience voisine, « le repos délicieux », qualifiée de « pur sentiment » ou de « quiétisme délicieux » où « les facultés de l'âme et du corps sont vivantes sans être agissantes ». L'homme existe alors « tout en lui-même » et se forme « l'idée d'immutabilité », *Ver.*, 1, p. 299-300.

[53] Nous reprenons ici l'essentiel du contenu de l'entrée POSSIBLE de *L'encyclopédie du Rêve* déjà citée, p. 318-320.

[54] *Le rêve*, édit. cit., p. 134.

[55] Voir note 21 sur la proximité de la poésie et de la philosophie selon Aristote.

[56] *Lettre*, édit. cit., p. 60.

[57] Voir *Ver.*, 1, p. 710.

[58] Leibniz (*Lettre à Philip. Die philosophischen Schriften*, IV, p. 28) avait perçu avec perspicacité un risque de matérialisme dans la formulation de Descartes selon qui « la

matière doit prendre successivement toutes les formes dont elle est capable » (*Principes de la philosophie*, Troisième partie, §47, Vrin, 1996, tome IX, p. 126).

[59] Sur cet aspect décisif pour comprendre l'orientation fondamentale de Diderot, voir Colas DUFLO, *op. cit.*, p. 65 et suivantes.

[60] Voir *Le rêve*, édit. cit., p. 97.

[61] *Ibidem*, p. 94.

[62] BUFFON, *Histoire naturelle, générale et particulière*, 1749-1767, tome V, p. 105.

[63] *Ibidem*.

[64] *Le rêve*, édit. cit., p. 132,134.

[65] *Ibidem*.

[66] Voir *Pensées sur l'interprétation*, § XXXI, édit. cit., p. 78.

[67] *Ibidem*, p. 114.

[68] Lettre à Landois, 29 juin 1756, Ver., 5, p. 56.

[69] Flaubert définissait la bêtise comme le besoin de conclure trop vite.

[70] *Le rêve*, édit. cit., p. 69.

[71] *Ibidem*, p. 162.

[72] *Ibidem*, p. 96-97.

[73] Nous devons aux derniers écrits de Louis Althusser de nous avoir suggéré d'appliquer à Diderot l'idée de « matérialisme de la rencontre ou matérialisme aléatoire ». Voir pour une présentation de ce matérialisme notre article : « La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser », *Multitudes*, n° 21, été 2005, p. 140-147.

[74] Voir *Pensées philosophiques*, édit. de Jean-Claude Bourdin, Paris, GF Flammarion, 2007, pensée XXI, p. 70-71.

[75] *Ibidem*.

[76] *Lettre*, édit. cit., p. 61.

[77] *Ibidem*, p. 62.

[78] Voir Alain GIGANDET, entrée E PICURE de *L'encyclopédie du Rêve*, édit. cit., p. 147-150, ainsi que « Lucrèce vu en songe. Diderot, *Le rêve de d'Alembert* et le *De rerum natura* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3,2002, p. 427-439.

[79] *Le rêve*, édit. cit., p. 94.

[80] *Lettre*, édit. cit., p. 62.

[81] Voir dans l'article cité à la note 72.

[82] *Jacques le fataliste*, Ver., 2, p. 713.

[83] *Lettre*, édit. cit., p. 63.

[84] *Le rêve*, édit. cit., p. 94.

[85] Voir *Lettre*, édit. cit., p. 82.

[86] *Le rêve*, édit. cit., p. 68.

[87] Sur ce point, voir Colas DUFLO, *Diderot philosophe*, *op. cit.*, p. 26-41.

[88] Lettre du 11 juin 1749, Ver., 5, p. 15.

[89] Voir dans *Le rêve*, édit. cit., p. 98-99 et la *Suite de l'entretien*, p. 169-183.

[90] Voir plus haut le bref commentaire de quelques lignes des pages 96-97 du *Rêve*.

Résumé

Français

Les énoncés philosophiques spéculatifs matérialistes de Diderot constituent une ontologie que Diderot expose dans une métaphysique où se nouent trois plans. Le premier est dominé par la catégorie de possible. Diderot pense le possible en termes de possibilité non téléologique: elle concerne le mode de manifestation de l'être. Le deuxième, portant sur la *natura naturata* et sa connaissance scientifique, s'adosse à la nécessité. Le troisième, s'inscrivant au cœur de la *natura naturans* et concernant le statut de l'existence des êtres, est l'aléatoire. Comment ces trois plans et ces trois catégories s'articulent-ils rationnellement? Comment se réalisent-ils dans l'écriture même de la philosophie?

Mots-clés

- Possible
- Nécessaire
- Aléatoire
- Nature
- Pensée

- Spéculation
- Métaphysique

Plan de l'article

1. LES TROIS MÉTAPHYSIQUES
2.
 1. La science de l'Être
 2. La théorie des pratiques
 3. La spéculation systématique
3. CONDITIONS ET FORMES DE LA SPÉCULATION
4.
 1. L'altération du sujet et son excentration : le dépassement de la finitude
 2. Des conjectures et de l'analogie
5. L'IDÉE DE PLAN
6. LE POSSIBLE : LA NATURE SE FAISANT
7.
 1. Possible pensé et possible réel
 2. La singularité plutôt que la régularité
8. LE NÉCESSAIRE : LA NATURE FAITE
9.
 1. La nécessité du tout et de la liaison
 2. Une causalité homogène
 3. Le réductionnisme
10. L'ALÉATOIRE⁷³ : LA LOGIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE DU POSSIBLE
11.
 1. Le paradigme lucrétien sous jacent
 2. Contre le principe de raison suffisante
 3. Le plaisir de penser, un texte strié

Pour citer cet article

Jean-Claude Bourdin « Diderot métaphysicien », *Archives de Philosophie* 1/ 2008 (Tome 71), p. 13-36 .

URL : www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2008-1-page-13.htm.