

*Diderot et le scepticisme :  
le problème des limites théoriques et pratiques de la philosophie*

par  
Sophie WILLIAMSON

Thèse présentée à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade Maître ès arts (M.A.) en philosophie



uOttawa

Département de philosophie  
Faculté des arts  
Université d'Ottawa

## TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	1
PREAMBULE.....	9
<b>1- L'ELOGE ET LA CRITIQUE DU SCEPTICISME CHEZ DIDEROT</b>	
INTRODUCTION.....	22
1.1 LA FECONDITE EPISTEMIQUE DU SCEPTICISME SAVANT ; LE DIDEROT DES <i>PENSEES</i> .....	24
1.1.1 Le doute fondationnel du sceptique .....	25
1.1.2 Les limites de l'entendement humain .....	27
1.1.3 Montaigne et le scepticisme des <i>Essais</i> .....	31
1.2 LA PRIVATION DU SCEPTICISME EXTRAVAGANT ; LE DIDEROT DE LA <i>PROMENADE</i> .....	33
1.2.1 Le doute extravagant et le besoin de vérité .....	35
1.2.2 L'enjeu politique de la publication ; la transmission du goût pour la vérité .....	41
1.3 LE TRAITEMENT DU SCEPTICISME CHEZ DIDEROT ; ENTRE CARTESIANISME ET PYRRHONISME .....	44
<b>2- LE MATERIALISME HYPOTHETIQUE ET LE SCEPTICISME ZETETIQUE</b>	
INTRODUCTION.....	50
2.1 LE MATERIALISME DIDEROTIEN .....	51
2.1.1 Les vertus philosophiques du matérialisme.....	51
2.1.2 L'exploration matérialiste.....	55
2.2 LE SCEPTICISME DIDEROTIEN .....	57
2.2.1 La tentation et le refus du scepticisme total ; le pari en faveur de la philosophie.....	58
2.2.2 Le scepticisme heuristique et le matérialisme ; la découverte et le vraisemblable.....	65
2.2.3 Le scepticisme zététique ; l'urgence de « faire penser » .....	69
2.3 LE METASCEPTICISME.....	81
<b>3- LA CRITIQUE ET LA TRANSFORMATION DE LA METAPHYSIQUE</b>	
INTRODUCTION.....	83
3.1 LE PROBLEME DE LA METAPHYSIQUE CLASSIQUE OU ONTOLOGIQUE.....	84
3.1.1 Les <i>Pensées philosophiques</i> .....	84
3.1.2 La <i>Lettre sur les aveugles</i> .....	86
3.1.3 Les <i>Pensées sur l'interprétation de la nature</i> .....	92
3.1.4 Les <i>Bijoux indiscrets</i> .....	95
3.2 L'ENTHOUSIASME ET LE SUBLIME ; L'ESTHETIQUE METAPHYSIQUE.....	99
3.2.1 L'enthousiasme.....	100
3.2.2 Le beau métaphysique ou le sublime.....	103
3.2.3 Le rêve comme expression esthétique du sublime métaphysique.....	106
3.3 LA METAPHYSIQUE COMME MODE ESTHETIQUE DE CONNAISSANCE.....	109
CONCLUSION.....	113
BIBLIOGRAPHIE.....	119

## Résumé

Notre recherche porte sur la question du scepticisme diderotien et se divise en trois moments. Le premier consiste à présenter deux formes distinctes du scepticisme dans le corpus diderotien et le second à édifier chez Diderot un *ethos* et une figure idéale du philosophe sceptique. C'est à ce moment que nous tenterons de défendre notre thèse exégétique centrale ; soit l'unification de la pensée de Diderot par la mise en lumière de sa posture sceptique et par le repositionnement du matérialisme qu'on lui attribue traditionnellement. Nous chercherons finalement à présenter la transformation de la métaphysique traditionnelle en esthétique métaphysique pour mener à bien les objectifs du projet philosophique développé au deuxième moment. Notre recherche a pour visée générale l'établissement d'une attitude et d'une méthode propres à redonner goût à la vérité en réponse au problème de la « mort de la philosophie ».

## Remerciements

Je remercie d'abord mon directeur, Mitia Rioux-Beaulne, pour sa sensibilité philosophique et son soutien exceptionnel, sans qui cette recherche n'aurait pas été accompli avec autant de plaisir. Je remercie aussi les membres de mon jury, Nigel DeSouza et Daniel Tanguay, pour leur générosité et leur contribution importante à ma réflexion générale et à la rédaction de cette thèse.

Un merci spécial à Rémi Formosa pour son écoute attentive et sa grande probité intellectuelle, sans qui cette déambulation tâtonnante à laquelle nous nous adonnons aurait beaucoup moins d'attrait.

## Introduction

« Maintenant c'est fini : la philosophie est morte, et elle pourrait probablement disparaître complètement des programmes sans qu'on le remarque. »  
Allan Bloom, 1987.

Le point de départ de notre thèse est le problème selon nous fondamental de la survie de la philosophie et de ses conditions de possibilité. C'est suite à la « mort » de la philosophie annoncée par les postmodernes dans les années 1980, face à une dégradation de la situation intellectuelle, que l'urgence de proposer un moyen de la réhabiliter nous est apparu appeler la recherche d'une posture théorique optimiste quant au potentiel de la philosophie. C'est plus particulièrement avec comme point de départ partagé le constat d'Allan Bloom dans *l'Essai sur le déclin de la culture générale* d'un déclin de la philosophie, d'un « état désespéré » ou d'un « détronement par la démocratie politique et théorique<sup>1</sup> », que notre projet explore et propose une voie qui permettrait de revaloriser la philosophie, de rendre son actualisation possible, « car nos problèmes sont si grands et leurs sources si profondes que, pour les comprendre, nous avons plus que jamais besoin de la philosophie si nous ne désespérons pas d'elle et si elle répond aux défis sur lesquels elle se fonde<sup>2</sup> ». Nous posons avec Bloom le diagnostic selon lequel la philosophie se serait détournée des questions sérieuses et importantes, de l'étude de la vie et de la recherche de la vérité. Nous constatons avec regret que la figure du sage est en voie de disparition, laissant place à celle de l'érudit ou de l'homme cultivé. Notre objectif n'est pas de sonder les causes et la nature de ce que nous considérons comme un déclin, mais de voir en la pensée diderotienne une réponse possible au problème de l'existence mutilée de la philosophie aujourd'hui. Nous admettons donc d'emblée les préjugés selon lesquels d'une part, il y aurait une perte généralisée de l'attrait pour la vérité et que d'autre part, cette perte constituerait un état désespéré de l'humanité. Conséquemment,

---

<sup>1</sup> Allan Bloom, *L'âme désarmée*, Montréal, Guérin littérature, 1987, p. 324.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 329.

nous plaçons *sans examen* la question de la vérité au centre de nos préoccupations : « Cette question de la vérité est la plus pressante et la plus intensément embarrassante quand il s'agit de textes philosophiques, mais elle se pose aussi quand on a affaire à des œuvres purement littéraires<sup>3</sup>. » Il faut, en suivant Bloom, reconnaître le besoin de connaître comme caractéristique nécessaire à la nature humaine, sans laquelle l'humanité est amoindrie :

La vraie communauté humaine, au milieu de tous les simulacres contradictoires de communauté que nous connaissons, c'est la communauté de ceux qui cherchent la vérité, la communauté des initiés virtuels, c'est-à-dire de tous les hommes dans la mesure où ils ont le désir de savoir<sup>4</sup>.

Nous abordons ainsi le problème de la possibilité de la philosophie d'un point de vue qui est d'abord *contemporain*, puisque le constat de sa chute est historique et contextuel. D'ailleurs, pour Bloom, c'est précisément l'esprit américain qui est l'objet du déclin. Toutefois, bien que nous pourrions chercher à défendre l'idée selon laquelle cette situation désespérée s'étend sur tout le globe, l'enjeu qui nous intéresse est surtout *transhistorique*, car la justification de la philosophie dépasse le contexte spatio-temporel dans lequel elle s'insère. Nous voyons en effet chez Diderot la possibilité de légitimer l'entreprise philosophique universellement, sans aucune limite contextuelle, et seule une telle ambition peut *effectivement* permettre à la philosophie de remettre au centre de ses préoccupations la question de la vérité. Le présupposé déclin historique ne fait qu'autoriser le constat de l'urgence d'un retour à un idéal philosophique, bien que nous nous devions d'être toujours à la recherche de cet idéal.

### **Les Lumières françaises**

Pour répondre à notre problème, il nous semble dans un premier temps devoir penser une forme d'optimisme quant aux prétentions de la philosophie. Faire l'apologie de l'outil philosophique par excellence pourrait potentiellement lui redonner du sens. Nous tournons donc notre regard vers la période des Lumières d'abord en tant que période d'éloge et de triomphe de la raison. Effectivement,

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 329.

l'interprétation dominante pose la philosophie des Lumières comme rationaliste et triomphaliste, Horkheimer et Adorno affirmant que la tentative de domination rationnelle de la nature exprime une hyper-rationalisation qui mène à une déification de la raison. Cette croyance des Lumières en la victoire de la raison sur la nature est par la même occasion la croyance en l'éventuel triomphe de la philosophie. Les Lumières correspondent, selon cette lecture, à la période où la philosophie s'est trouvée complètement justifiée par la croyance en la réalisation pleine de sa visée épistémique. Ses penseurs auraient pris en charge la raison comme recelant le potentiel qui permettrait à l'homme de connaître l'entière de la nature sans reste.

Cette période paraît ainsi être un terrain fertile pour l'investigation que nous cherchons à mener, puisqu'elle semble fournir le sol théorique nécessaire pour justifier absolument la pratique philosophique. En s'arrêtant à ce premier geste, nous pourrions nous tourner vers le *rationalisme dogmatique* du XVIII<sup>e</sup> siècle dans le but de répondre à notre enjeu de départ. Or, nous tournons notre regard vers les Lumières non parce que la raison et l'esprit philosophique y triomphent clairement, mais plutôt parce que ses philosophes témoignent au sein même de leur optimisme d'une conscience aigüe des limites de la philosophie rationaliste et plus encore de la philosophie en général. Pour répondre à notre question de départ, il nous faudra conséquemment chercher à dépasser cette vision naïve de la philosophie des Lumières. Les apories des rationalistes nécessitent ultimement d'être prises en charge par des penseurs conscients des limites de leur propre exercice, plus précisément des limites de la raison<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>6</sup> À ce sujet, voir l'article de Véronique Le Ru, où elle s'oppose à une lecture des encyclopédistes comme des partisans optimistes de la notion de progrès. Ils sont plutôt des penseurs des limites de la raison : « Leur rationalisme est de nature sceptique et critique et non positif [...] », « Cette vision critique de l'histoire et des progrès de l'esprit s'accompagne d'un scepticisme qui s'exprime par le déni de l'esprit de système. », Véronique Le Ru, « Le scepticisme dans l'Encyclopédie de Diderot et de d'Alembert », Presses Universitaires de France, *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 65 (1), 2010, p. 76 et 81.

a. Le cliché de l'âge de la raison

Il faut premièrement répondre au « cliché » ou le préjugé largement répandu selon lequel les philosophes du XVIIIe siècle auraient délaissé et même condamné ce qui était de l'ordre des passions, de la sensibilité, finalement de tout ce qui n'émane pas d'un jugement rationnel. À ce sujet, l'article de Henry Martyn Lloyd montre comment les penseurs français intègrent totalement la question des passions, les jugeant utiles pour la philosophie :

In France, the *philosophes* were surprisingly enthusiastic about the passions, and deeply suspicious about abstractions. Rather than holding that reason was the only means of battling error and ignorance, the French Enlightenment emphasised *sensation*. Many Enlightenment thinkers advocated a polyvocal and playful version of rationality, one that was continuous with the particularities of sensation, imagination and embodiment<sup>7</sup>.

Lloyd montre la méfiance des philosophes français des Lumières à l'égard d'un rationalisme excessif, allant jusqu'à affirmer que « the French Enlightenment tried to produce a philosophy *without reasons* ». Il est donc urgent d'ébranler ce cliché dont l'inadéquation s'avère manifeste. Nous devons témoigner de la complexité philosophique du projet des penseurs français du XVIIIe siècle en ne réduisant leur philosophie ni au rationalisme, ni au *sensualisme* : « So the philosophical suspicion of reason was not a rejection of rationality *per se* ; it was only a rejection of reason in *isolation* from the senses, and alienated from the impassioned body<sup>9</sup>. » C'est pourquoi nous proposons de voir la recherche de l'équilibre ou de l'harmonisation des diverses facultés humaines, dont la raison et la sensibilité, comme ce qui permettrait d'accomplir l'ambition philosophique des Lumières, soit de prétendre en droit à la connaissance.

---

<sup>7</sup> Henry Martin Lloyd, « Why the enlightenment was not the age of reason », in *Aeon*, en ligne.

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> *Idem*.

## b. Le cas Diderot

Plus particulièrement, c'est chez Diderot que nous croyons que ce projet est le plus pleinement mis en œuvre, soit celui d'une philosophie complètement *ouverte*, ne reposant ni sur la raison, ni sur la sensibilité pour connaître. Ce projet possède d'une part une visée morale, comme le fait remarquer Lloyd :

Diderot did believe in the utility of reason in the pursuit of truth – but he had an acute enthusiasm for the passions, particularly when it came to morality and aesthetics. [...] For Diderot, then, eliminating the passions could produce only an abomination. A person without the ability to be affected, either because of the absence of passions or the absence of senses, would be morally monstrous<sup>10</sup>.

Nous croyons toutefois que la valorisation des différentes facultés humaines possède avant tout une utilité épistémique. C'est non pas la raison seule purifiée des erreurs des sens, mais plutôt la mise en relation de la multiplicité des manières de s'enquérir du monde et de soi qui permet de donner de la légitimité à la question de la vérité. L'optimisme de Diderot n'est ainsi pas rationaliste, mais orienté vers une recherche totalisant ce qui forme l'entièreté de l'expérience humaine. La possibilité de connaître ne repose ainsi non plus sur une seule faculté, mais dépend de l'usage commun et réflexif de *l'ensemble*. Selon nous, ce mouvement de *recul* face à la raison et à toute réduction de la recherche est porteur à la fois d'une modération et d'une radicalisation du projet de la philosophie. En effet, il témoigne d'une part d'une tentative de modérer les excès rationalistes et les prétentions de saisir le monde dans son entièreté par l'usage indépendant d'une seule faculté et d'autre part, il peut prétendre ouvrir le champ à la connaissance, donner libre cours à l'appréhension et à la saisie pleine et non limitée de la réalité. Pour le dire autrement, Diderot arrache la vérité du siège royal de la raison pour la repositionner dans un horizon ouvert et accessible.

Il peut à ce stade paraître curieux d'avoir comme thématique centrale de notre mémoire le scepticisme diderotien. En effet, si le rationalisme est partiellement rejeté par Diderot, c'est parce qu'il

---

<sup>10</sup> *Idem*.

ne permet pas d'accomplir ce qu'il prétend, c'est qu'il est impropre à connaître le monde, à édifier la science et ne peut que se résoudre en un scepticisme ; en une défaite consciente de la philosophie à l'égard de la vérité. Diderot semble ainsi, par souci de s'écarter du scepticisme, veiller à donner des bases solides à ce que devrait être la philosophie qui n'a pas désespéré du vrai. Mais est-ce à dire que la vérité peut être pleinement connue par l'usage conjoint des facultés humaines ? La philosophie peut-elle à juste titre se prétendre science ? Nous tenterons dans notre recherche de montrer comment l'optimisme philosophique s'accompagne chez Diderot d'un *ethos* sceptique, c'est-à-dire comment l'ouverture de la recherche est régie par une reconnaissance théorique de la limitation des possibilités épistémiques. Nous tenterons de mettre en lumière ce paradoxe selon lequel seule une valorisation modérée et consciente des limites humaines peut permettre de remettre la vérité au centre des préoccupations de la philosophie. Nous reprenons à ce titre ce que Grima-Morales qualifie de scepticisme raisonné chez Diderot : « Si on peut parler d'un scepticisme raisonné chez Diderot, comme le faisait Y. Belaval, c'est surtout dans le sens où se trouve congédiée une approche de la rationalité entendue comme puissance autonome et pure<sup>11</sup>. » Nous montrerons comment seul un scepticisme *réflexif* tel celui de Diderot peut redonner au vrai la première place qui lui revient et répondre au problème du scepticisme et du désespoir philosophique imminent : « La seule réponse au scepticisme qui ne fasse pas courir un risque de scepticisme plus grand, consiste donc paradoxalement en un scepticisme modéré<sup>12</sup>. »

---

<sup>11</sup> Jean-Pierre Grima-Morales, « Le scepticisme des Lumières ou La raison sans suffisance - Usages et mésusages du « scepticisme mitigé », dans : Élodie Argaud *et al.* (dir.), *Pour et contre le scepticisme - Théories et Pratiques de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 164.

<sup>12</sup> Nawalle El Yadari, « Partie I - Polémiques autour du scepticisme, usages paradoxaux et caricatures - Introduction », dans : Élodie Argaud *et al.* (dir.), *Pour et contre le scepticisme...*, p. 12.

## Les Lumières et le scepticisme ; un enjeu interprétatif

La question du scepticisme au sein des Lumières demeure peu abordée. En effet, comme l'affirment Charles et Paganini, le siècle des Lumières largement compris comme période dogmatique unifiée ne peut au même moment paraître travaillée par les enjeux sceptiques :

En effet, on considère encore de nos jours la pensée des philosophes comme entièrement gagnée par l'optimisme, menant à un dogmatisme où le rationalisme est vu comme devant s'imposer à court terme, le scepticisme n'étant qu'un épiphénomène marginal consistant à nuancer les revendications dogmatiques, et n'ayant rien à proposer en retour<sup>13</sup>.

Conséquemment, la question du scepticisme au XVIII<sup>e</sup> siècle demeure peu étudiée, puisqu'elle apparaît accessoire : « La preuve en est que quatre recueils relativement récents consacrés au scepticisme dans l'histoire de la philosophie de l'antiquité à nos jours font l'impasse sur le XVIII<sup>e</sup> siècle - à l'exception de Berkeley, Hume et Kant bien sûr<sup>14</sup>. » Cette négligence contribue à perpétuer les préjugés sur les Lumières et à laisser dans l'ombre le rôle joué par le scepticisme. Étudier son influence durant cette période permettrait de construire une vision autre de la modernité. Ainsi, il nous apparaît primordial de palier à la carence de la recherche consacrée au scepticisme chez Diderot qui, en tant qu'encyclopédiste, est le symbole même de la croyance aux progrès des connaissances et des réalisations techniques. Nous devons remédier à ce portrait réducteur en étudiant ce que Charles qualifie d'une « mutation du scepticisme » ainsi que « l'adoption d'une forme plus nuancée de scepticisme ». Les travaux de Charles et Paganini tendent en effet à mettre de l'avant l'idée selon laquelle le siècle des Lumières est le siècle de la raison sceptique qui s'oppose à la radicalité du pyrrhonisme. C'est pourquoi « la réactivation du scepticisme au XVIII<sup>e</sup> siècle suppose sa réadaptation, comme s'il n'y avait de scepticisme que toujours recommencé<sup>15</sup> ». Nous proposons donc, en continuité avec leurs travaux, de montrer comment s'actualise chez Diderot cette forme nouvelle de scepticisme

---

<sup>13</sup> Sébastien Charles et Gianni Paganini, « Partie II - Scepticisme et anti-scepticisme au siècle des Lumières – Introduction », dans : Élodie Argaud *et al.* (dir.), *Pour et contre le scepticisme...*, p. 179.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 192.

qui se détache du pyrrhonisme ancien et qui autorise une réflexion toute différente sur le rôle et les possibilités de la philosophie. Nous proposons qu'en cessant de concevoir le scepticisme comme une position secondaire, mais en s'appliquant sérieusement à l'étude de son statut dans les textes mêmes de Diderot, nous pouvons faire surgir la richesse, la profondeur et avant tout l'unité de sa pensée. Notre recherche prend conséquemment la forme d'un travail exégétique qui vise une meilleure compréhension de l'œuvre de Diderot et de ce qui formerait selon nous l'esprit du XVIIIe siècle et peut-être, l'esprit de la modernité. L'enjeu interprétatif lié à la question du scepticisme forme ainsi le premier et principal pan de notre travail.

### **Le scepticisme diderotien : un enjeu philosophique**

Notre travail a pour objectif d'édifier en « philosophie idéale » le scepticisme diderotien. Nous croyons effectivement qu'une théorisation réflexive et critique de la philosophie, seule permise par une posture modérée à l'égard de ses prétentions, à l'inverse d'un éloge fanatique ou aveugle, peut assurer sa pérennité. C'est en prenant en charge réflexivement ses taches aveugles et ses limites que le projet philosophique peut réellement être valorisé. C'est parce que nous voyons chez Diderot cette problématisation riche et complexe de l'enjeu de la connaissance que nous nous y intéressons et c'est par une attitude particulière qui se dégage de son œuvre que la philosophie peut se justifier comme activité indispensable. Plus précisément, c'est ce que nous qualifierons de scepticisme zététique ou métascepticisme qui permet de répondre au problème intemporel de sa possibilité. Cet enjeu forme le deuxième pan qui sera secondaire pour les objectifs de notre mémoire, mais qui demeure le moteur originel et primaire de notre intérêt pour la question du scepticisme. C'est parce que nous croyons qu'un *ethos* philosophique particulier peut constituer une solution à la *fermeture des esprits* de notre temps qu'un retour et une relecture de Diderot ne peut qu'être profitable pour la philosophie.

## PREAMBULE

Les fondements théoriques du pyrrhonisme<sup>16</sup>

Proposer une lecture sceptique de Diderot demande d'abord de s'intéresser, au sein même de son œuvre, à son investigation du scepticisme. Pour déterminer en quels termes nous comprenons sa philosophie comme sceptique, il faut voir comment sont présentés et développés les présupposés de cette école à l'intérieur même des écrits diderotiens. En effet, assimiler un philosophe à une secte dont il ne se réclame pas explicitement peut sembler être un geste théorique illégitime ou une violence faite à sa pensée. Il faut donc impérativement répondre à ce problème en dévoilant les fondations de notre thèse chez Diderot lui-même. Nous présenterons d'abord le traitement historique du scepticisme suivi de la critique du scepticisme par Diderot. Ce point de départ nous fournira les bases théoriques permettant de légitimer notre interprétation de sa philosophie comme elle-même adoptant une forme particulière du scepticisme.

Avant de débiter ce premier exercice, nous devons mettre en lumière certains problèmes. D'abord, Diderot propose rarement une définition unique, claire et distincte de la posture sceptique. Comment traiter d'un enjeu tel que celui de l'examen critique du scepticisme sans avoir un accès à une signification stable du concept étudié chez l'auteur ? Pour répondre à cette question, nous proposons dans ce préambule de recourir à l'*Encyclopédie* en tant que point de départ conceptuel de notre analyse du corpus. Toutefois, ce n'est pas parce que l'*Encyclopédie* est dénuée d'un contenu axiologique qu'elle est l'outil avec lequel nous nous proposons de débiter. C'est davantage parce que, prise en tant qu'ouvrage de référence sérieux visant à rendre accessible la connaissance de l'histoire de la philosophie, elle peut servir de base théorique partielle. En effet, l'*Encyclopédie* donne à voir un Diderot

---

<sup>16</sup> Nos références pour les citations de Diderot se font à l'édition des *Oeuvres*, éd. L. Versini, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1994-1997. On indique d'abord le tome en romain, puis la page. Les autres références se font à l'édition des *Oeuvres complètes* procurée par H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, et al., Paris, Hermann, 1975 - (désormais DPV).

plus mature, qui a mûri le problème du scepticisme et qui œuvre à un travail qu'il prend davantage au sérieux, soit celui de rédiger une *histoire de la philosophie*.

Proposer d'aborder la pensée de Diderot par le biais de l'*Encyclopédie* doit s'accompagner de quelques remarques préliminaires que nous empruntons aux ouvrages de Jacques Proust<sup>17</sup>. L'article qui nous intéresse, soit « Pyrrhonienne », s'inspire de l'*Historia critica philosophiae* rédigé par Jacob Brucker. Selon Proust, Diderot aurait délié la méthode de Brucker de son intention<sup>18</sup>, car il ne ferait plus de la connaissance de l'histoire une fin en soi, mais l'arme ou le support pour ses propres idées. C'est donc une histoire critique, soit une histoire des erreurs de l'esprit humain, de la superstition et de l'irrationalité qu'il chercherait à édifier en vue de défendre ses positions philosophiques. Nous relevons plus spécifiquement dans l'ouvrage de Proust deux objectifs distincts : le premier dessein de Diderot, davantage politique, serait « d'illustrer les conséquences du fanatisme et de l'intolérance pour inspirer aux hommes l'esprit de la paix<sup>19</sup> » et cet objectif serait largement exprimé par sa critique du christianisme<sup>20</sup>. Le second dessein, cette fois théorique, serait d'accumuler des observations et des faits susceptibles de donner un fondement scientifique à son matérialisme<sup>21</sup>. Ce qui est certain est que Diderot ne peut pas être compris comme un simple traducteur de Brucker, puisqu'il le commente et donne à son étude une dimension et une intention critique nouvelle : « En somme, comme l'avoue bonnement Naigeon, Diderot a prêté aux anciens comme aux modernes, " ses idées, ses réflexions, ses conjectures, ses doutes mêmes ", et il ne faut pas chercher l'exactitude rigoureuse dans son *Histoire de*

---

<sup>17</sup> Jacques Proust, *L'Encyclopédie*, Paris, Librairie Armand Colin, 1965 et *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Librairie Armand Colin, 1967.

<sup>18</sup> « Dans sa dissertation préliminaire Brucker définit clairement son dessein et sa méthode. Il veut d'abord faire œuvre d'historien, et non d'apologiste, juger les systèmes philosophiques pour eux-mêmes, et non en fonction de ses propres idées ou des idées de son temps (57). » Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 245.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>20</sup> « Pour Diderot comme pour ses adversaires, l'histoire de la philosophie est un moyen, et non une fin, une arme, dans le combat qui met aux prises l'incrédulité et la religion. » *Ibid.*, p. 257.

<sup>21</sup> « Mais c'est surtout son travail d'éditeur de *l'Encyclopédie* qui a permis à Diderot d'accumuler les observations et les données expérimentales grâce auxquelles il a pu approfondir son matérialisme, et le fonder sur les faits. » *Ibid.*, p. 286.

*la philosophie*<sup>22</sup>. » Toutefois, avant d'entrer dans la philosophie proprement diderotienne et sa dimension critique, nous croyons qu'il est nécessaire de débiter par une analyse de l'*Encyclopédie*. Nous proposons de penser la prise en charge générale des concepts, bien qu'elle ne se produise jamais séparément de la réflexion de l'auteur, comme étape nécessaire à notre recherche. À l'aide de l'outil encyclopédique, nous tenterons de mettre en lumière une définition descriptive et générale du scepticisme. Autrement dit, nous dresserons un portrait conceptuel ; portrait nécessaire, quoiqu'insuffisant pour traiter à fond la question du scepticisme chez Diderot. Nous prendrons pour point de départ de notre étude l'article « Pyrrhonienne » que nous divisons en cinq moments. L'article s'ouvre sur une brève définition générale du scepticisme suivie de l'histoire de la vie de Pyrrhon, de son caractère, de celle de sa philosophie ainsi que de ses sectateurs. Le troisième moment du texte en est le cœur et forme le développement le plus étendu de l'article, soit le moment où Diderot expose les principaux axiomes de la secte pyrrhonienne. Il aborde ensuite la réapparition du scepticisme chez des penseurs tels Ptolomée, Sanchez, Huet, Montaigne et Bayle et termine par l'éloge des philosophes sceptiques de bonne foi. La dernière portion de l'article est le moment où Diderot expose sa propre position<sup>23</sup>, donnant ainsi une clé de lecture à une interprétation du scepticisme teintée d'ambiguïté que nous aborderons au premier chapitre<sup>24</sup>.

Nous nous intéressons aux trois premiers moments de l'article « Pyrrhonienne » puisque Diderot reprend à quelques différences près les informations et les énumérations contenues dans

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 265. Plus loin, Proust soulève le caractère nouveau de l'usage de l'histoire de Diderot : « En développant à partir du sensualisme sa propre théorie de la connaissance, et en substituant au cartésianisme de Brucker un rationalisme fondé sur l'observation des faits et sur l'expérience, Diderot s'est forgé une arme critique dont ne disposaient pas ses prédécesseurs. » *Ibid.*, p. 274.

<sup>23</sup> Il dira : « Pour nous, nous concluons [...] (DPV, VIII, 159) »

<sup>24</sup> Rioux-Beaulne identifie deux vecteurs principaux à l'article de Diderot : « soit il est une force critique qui prend tous les autres dans sa mire, soit il forme un geste de résignation à l'égard de l'inanité de toute entreprise prétendument rationnelle. C'est sous le sceau de cette ambivalence que l'article entier sera placé, ambivalence qu'on ne trouve pas avec autant de clarté chez Brucker. » Mitia Rioux-Beaulne, « Autour de l'article PYRRHONIENNE » dans le cadre de *Journée d'étude sur l'histoire de la philosophie dans l'Encyclopédie*, Paris, 22 novembre 2018, [article à paraître].

l'ouvrage de Brucker. Selon lui, cette méthode, soit celle qui consiste à reprendre les connaissances là où les publications savantes les ont laissées, permet d'éviter de rabâcher ce qui est déjà connu : « D'ailleurs, faute d'une grande connaissance de la bibliographie, on est exposé sans cesse à composer médiocrement, avec beaucoup de peine, de temps, & de dépense, ce que d'autres ont supérieurement exécuté. On se tourmente pour découvrir des choses connues. (DPV, VII, 240) » Diderot s'inspire ainsi de Brucker pour éviter de reproduire les mêmes recherches et en arriver aux mêmes découvertes ou aux mêmes productions. Cela donne à penser que nous devrions chercher la pensée de Diderot là où il s'écarte de Brucker pour arriver à distinguer leurs paroles respectives. Or, la pluralité des *logos* dans les articles étudiés n'est pas un enjeu pour l'objectif de ce préambule, puisque nous cherchons simplement à offrir un portrait du scepticisme au moment où Diderot le prend en charge. Notre objectif est de peindre le scepticisme tel qu'il se présente au sein de la tradition dont il est l'héritier. Comme le soulève Rioux-Beaulne, les « principaux axiomes » cités par Diderot dans l'article proviennent d'une liste empruntée à Brucker : « On sait que c'est là un procédé emprunté à ce dernier que d'inclure une sorte de liste de propositions considérées comme une sorte de canon de la secte dont il est question<sup>25</sup>. » Ainsi, le canon du scepticisme que nous dresserons n'est pas proprement diderotien, mais correspond néanmoins à ce que Diderot accepte comme connaissance historique et reprend à son compte dans l'*Encyclopédie*<sup>26,27</sup>

---

<sup>25</sup> *Idem*.

<sup>26</sup> La mise en lumière de son originalité nous sera davantage utile lorsque nous chercherons à problématiser la figure du sceptique. À ce moment, il sera pertinent de faire voir les éléments originaux de la posture diderotienne dans l'*Encyclopédie*, par exemple les moments où il ne suit pas tout à fait Brucker ou certains passages éclairants qui ont été supprimés de la publication originale.

<sup>27</sup> « Ici, les procédés de réécriture sont massifs : Diderot se livre à une véritable épure du texte de Brucker, éliminant tout le système des références et de la relation du témoignage. [...] Par exemple, Brucker donne en une quinzaine de lignes la vie de Pyrrhon, qui est ramenée par Diderot à trois. » *Idem*.

*La nouveauté du scepticisme ; une découverte gnoséologique*

D'abord, les prétentions ou les présupposés de la secte *pyrrhonienne* ou *sceptique* sont décrits clairement au commencement de l'article :

on prétendit qu'il n'y avait rien de démontré ni de démontrable ; que la science réelle n'était qu'un vain nom; que ceux qui se l'arrogeaient n'étaient que des hommes ignorants, vains et menteurs ; que toutes les choses dont un philosophe pouvait disputer, restaient malgré ses efforts couvertes des ténèbres les plus épaisses ; que plus on étudiait, moins on savait [...] D'où les *sceptiques* concluaient qu'il était ridicule de définir ; qu'il ne fallait rien assurer ; que le sage suspendrait en tout son jugement ; qu'il ne se laisserait point leurrer par la chimère de la vérité; qu'il réglerait sa vie sur la vraisemblance, montrant par sa circonspection que si la nature des choses ne lui était pas plus claire qu'aux dogmatiques les plus décidés, du-moins l'imbécillité de la raison humaine lui était mieux connue. (DPV, VIII, 138-139)

Ce passage dévoile les principes adoptés par la secte par nature sceptique et par nom pyrrhonienne<sup>28</sup> que nous proposons de condenser sous trois idées essentielles : l'acatalepsie comme l'impossibilité qu'une chose soit conçue ou comprise, l'*époché* ou la suspension du jugement et l'indifférence à l'égard de la vérité. Le premier principe théorique, l'acatalepsie, correspond à un certain état de la connaissance. L'extrait suivant, attribué à Diderot, dévoile le pessimisme épistémologique d'Arcésilas, premier défenseur de l'acatalepsie : « On ne peut rien savoir, disait-il, pas même ce que Socrate croyait ne pas ignorer, qu'on ne sait rien. (DPV, V, 235) » Défendre qu'on ne peut rien savoir équivaut à dire que tout est condamné à demeurer obscur, inaccessible et à refuser *passivement* la possibilité pour l'homme d'accéder aux choses et de fonder la connaissance. Les deux autres caractéristiques, la suspension du jugement et l'indifférence philosophique, peuvent être comprises comme les conclusions ou les effets théoriques du constat de l'impossibilité pour l'intellect humain de comprendre la nature ou d'accéder à l'essence des choses. Le caractère définitif de l'acatalepsie reconnu par le sceptique le conduit à suspendre son jugement absolument et à refuser de croire en la vérité qui devient pour lui pure illusion ou « chimère ». Le philosophe « classique », celui qui cherche

---

<sup>28</sup> Dans l'*Encyclopédie*, le pyrrhonisme ne correspond pas à un contenu théorique particulier. Il correspond plutôt au nom qu'on donne à la philosophie sceptique adopté et défendue par Pyrrhon. C'est donc uniquement la figure de Pyrrhon en tant que fondateur d'une secte sceptique qui donne la signification au terme pyrrhonisme. Le scepticisme est le concept philosophique véritable, accompagné de présupposés théoriques et pratiques. Il est la nature ou le contenu de la secte formellement pyrrhonienne qui ne retire son nom que de son fondateur.

à faire croire en l'existence du vrai, est pour lui un ignorant et un menteur. Tous ces présupposés forcent le sceptique à maintenir son intellect dans un état d'imperturbabilité pour se prévenir de l'erreur.

Selon cette définition, l'exigence du sceptique, à l'inverse de toutes les autres sectes de philosophie en Grèce, semble être de se tenir sans effort en dehors de la sphère théorique de la prétention à la connaissance, puisqu'il est ridicule selon lui de juger, de définir ou d'assurer. C'est donc un rapport essentiellement pessimiste au savoir qui constitue une des nouveautés de la posture sceptique. Ce rapport est un des éléments repris dans l'article « Scepticisme ou sceptiques ». Cet article est fortement inspiré de Brucker et partiellement du *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* de Huet<sup>29</sup>. Les principes fondateurs du scepticisme dégagés de l'article « Pyrrhonienne » y sont réitérés : « *Sceptici*, secte d'anciens philosophes, qui avoient Pyrrhon pour chef, & dont le principal dogme consistait à soutenir que tout était incertain & incompréhensible ; que les contraires étaient également vrais ; que l'esprit ne devait jamais donner son consentement à rien, mais qu'il devait rester dans une indifférence entière sur toute chose. (DPV, VIII, 282) » L'origine de la posture sceptique, tout comme dans l'article « Pyrrhonienne », semble être la nature incertaine de tout ou l'incompréhensibilité du monde, soit l'acatalepsie. Si la totalité des choses est indéchiffrable, l'esprit humain ne peut prétendre à aucune connaissance. En bref, dans l'article « Pyrrhonienne » ainsi que « Sceptique », une découverte ou un constat gnoséologique à contrecourant de la philosophie classique semble correspondre au dogme édificateur de la secte sceptique. Le constat de l'incertitude semble être suffisant pour opérer un renversement philosophique, soit le refus suspensif de la vérité.

---

<sup>29</sup> Voir Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 556.

*La double origine de l'acatalepsie : l'objet et le sujet*

Toutefois, le scepticisme naît-il d'un constat sur la réalité du monde ? La nature est-elle inconnaissable en vérité pour le pyrrhonien ? C'est pour répondre à ces questions que nous proposons un examen de l'origine théorique du scepticisme en présentant deux voies possibles esquissées dans l'*Encyclopédie*, soit la subjective et l'objective. En effet, l'acatalepsie peut venir d'un constat sur la nature des choses ou sur la nature des facultés humaines. D'abord, l'ignorance sceptique peut être imposée par le monde ou la réalité extérieure. L'arrêt épistémique correspond dans ce cas au choc de l'esprit lorsqu'il se heurte à l'incompréhensibilité des choses mêmes. C'est donc un constat sur l'objet du savoir tel qu'il se donne dans l'expérience qui offre au sceptique l'assise de sa posture. En d'autres mots, c'est parce que le sujet rencontre le vide épistémique de la réalité et en est informé qu'il est poussé à adopter une *epoché* irrévocable. En effet, l'article « Scepticisme, sceptique » donne à voir la position des philosophes qui avaient Pyrrhon pour chef comme reposant sur cette croyance au caractère non rationnel de la nature même des choses : « le principal dogme consistait à soutenir que tout était incertain & incompréhensible (DPV, VIII, 282) ». De la même manière, selon l'article « Cynique » rédigé par Diderot<sup>30</sup>, Xéniade aurait jeté les premiers fondements du scepticisme « en soutenant que tout était faux, que ce qui paraissait de nouveau naissait de rien, & que ce qui disparaissait retournait à rien (DPV, VI, 532) ». C'est une connaissance de la réalité comme Tout vide qui fonde son scepticisme. Même Pyrrhon aurait été influencé par Démocrite qui lui apprit « qu'il n'y avait rien de réel que les atomes (DPV, VIII, 140) ». Il apparaît donc que le scepticisme peut se fonder sur une conception particulière de l'être comme tout ineffable, composé d'atomes ou néant, constamment fuyant et par essence ou *en soi* incertain et incompréhensible. Nous qualifions ce

---

<sup>30</sup> « Pour tout ce qui concerne le cynisme ancien, l'article est adapté de Brucker, I, 860-893. (DPV, VI, 532) »

scepticisme de scepticisme objectiviste, puisqu'il est fondé sur la croyance irrévocable dans le caractère inconnaissable des êtres.

Le deuxième chemin qui peut mener au scepticisme repose sur un certain vécu de l'esprit humain et est fondé sur la nature des facultés humaines. Ce n'est pas le caractère illimité de la réalité, mais l'expérience des limites du sujet lui-même qui impose la suspension irrévocable du jugement. C'est cette deuxième option, soit celle qui passe par la limitation des facultés, qui semble avoir la primauté au sein de la secte pyrrhonienne. Ce que rejette d'emblée le pyrrhonien n'est pas le monde, mais ce que l'homme peut penser ou dire sur le monde : « Il ne nie point les apparences, mais bien tout ce qu'on affirme de l'objet apparent. (DPV, VIII, 142) » C'est ainsi l'accès du sujet à l'objet, la tentative de rendre compte adéquatement de l'être par le *logos*, qui est désavoué par le sceptique et qui est la cause commune de l'acatalepsie. L'expérience de la relativité du rapport entre l'homme et le monde, les objets se donnant différemment à chaque raison, à chaque sensibilité et à chaque imagination, le mène à concevoir les vérités comme des suppositions ou des hypothèses incompréhensibles. Chaque prétention humaine au savoir a des raisons cachées et obscures qui demeureront indéchiffrables.

C'est en somme ce qu'expriment « les dix lieux communs qui conduisent à la suspension du jugement (DPV, VIII, 142) » évoquées par Diderot et repris tels quels de Brucker. La variation des images, la différence des sens, des circonstances, la combinaison, les rapports, les coutumes, les lois et les superstitions, sont toutes des raisons qui forcent l'homme à conclure à son ignorance. Dans tous les cas, l'homme est incapable de démontrer une vérité définitivement, car il ne peut se révéler comme possédant le critère de la vérité et ne peut jamais confronter son critère avec le réel : « Le caractère théorique du vrai ou du faux, dans celui qui juge, ou dans l'homme, ne se peut ni entendre ni démontrer. (DPV, VIII, 144) ». C'est l'exposition de ce scepticisme ayant sa source dans l'insuffisance

de l'homme que reprend Diderot en montrant comment il est possible de déconstruire tout *logos*, toute tentative d'accéder à la vérité ou à l'objectivité du monde<sup>31</sup>. Nous pouvons qualifier ce scepticisme de subjectiviste, en tant qu'il provient d'un refus de la science qui a sa source dans le constat de l'impossibilité pour l'homme de sortir de sa subjectivité et de sa situation particulière et variable. Le réel est donc inconnaissable non pas en soi, puisqu'on ne peut rien en dire, mais pour le sujet lui-même. Ainsi, ce deuxième type de scepticisme semble davantage correspondre à l'antithèse de la posture dogmatique en philosophie : au scepticisme qui ne soutient rien de plus que la nécessité de la suspension du jugement. Un tel sceptique ferait ainsi la défense d'une neutralité ontologique et d'une neutralité épistémique.

Malgré la différenciation entre un scepticisme objectiviste et subjectiviste, les principes théoriques du scepticisme dans l'*Encyclopédie* peuvent se réduire à un seul dogme : l'incertitude philosophique *totale* ou le fait que les phénomènes perceptibles font et feront toujours écran à l'être. L'acatalepsie, qu'elle soit posée comme ayant son origine dans l'objet ou dans le sujet, semble totale. Cette incompréhension donne inévitablement à penser une indifférence théorique. En effet, le sceptique cohérent doit s'abstenir d'opérer tout geste philosophique qui le pousserait à ne plus reconnaître l'incertitude dans laquelle il est plongé ou dans laquelle le monde le plonge. La théorisation générale des axiomes reprise par Diderot donne à penser la dimension négative et la radicalité théorique du pyrrhonisme, soit essentiellement un pessimisme gnoséologique.

---

<sup>31</sup> Pour ne donner qu'un exemple, Diderot présente l'argument du sceptique face à l'existence de Dieu : « Les preuves que les dogmatiques apportent de son existence sont mauvaises ; ou l'on procède par l'évident ou par l'obscur ; par l'évident, c'est une absurdité, car si l'on conçoit ce que l'on se propose de démontrer, la démonstration ne signifie rien ; par l'obscur, c'est une impossibilité. (DPV, VIII, 146) »

*Le besoin d'une alternative au dogmatisme*

Une troisième origine du scepticisme, cette fois contextuelle ou historique, est explicitement mentionnée dans l'article « Pyrrhonienne ». Cette origine est la fatigue des Grecs causée par les nombreuses disputes sur la triade platonicienne : le vrai et le faux, le bien et le mal, le beau et le laid. La réaction au problème de l'existence plurielle et incompatible des philosophies serait à l'origine de la posture du pyrrhonien. Le scepticisme se révèle donc comme la secte proposant un remède aux disputes sectaires, à l'entre-arrachement du droit à la vérité. Ceux qui renversèrent la philosophie traditionnelle cherchaient à offrir une solution à ce problème concret, mais universel, comme en témoignent les motifs de Pyrrhon lui-même :

[...] il voyait les philosophes répandus en une infinité d'écoles opposées, & les uns sous le lycée, les autres sous le portique, criant: « C'est moi qui possède la vérité; c'est ici qu'on apprend à être sage ; venez, messieurs, donnez-vous la peine d'entrer: mon voisin n'est qu'un charlatan qui vous en imposera ». Et ces circonstances concoururent à le conduire au Scepticisme qu'il professa. (DPV, VIII, 140)

Bien que la philosophie personnelle de Pyrrhon fût de nature sceptique dû à ses propres inclinations théoriques, c'est le statut problématique de la philosophie qui le poussa à former une communauté philosophique et à transmettre une éducation sceptique. La dispute de la vérité et les querelles inépuisables semblent exiger l'adoption collective d'une nouvelle manière pour l'homme d'appréhender la connaissance. Le nouveau rapport institué entre l'homme et la vérité se veut une réponse à ce problème. Le scepticisme émerge par la volonté de s'opposer et d'offrir une alternative au dogmatisme : « les premiers *sceptiques* ne s'élevèrent contre la raison que pour mortifier l'orgueil des dogmatiques. (DPV, VIII, 159) » Le pyrrhonisme se construit sur le constat de l'échec du dogmatisme. Il nous est donc possible de voir que la transformation gnoséologique et épistémique opérée par le scepticisme n'est pas uniquement théorique, mais vise à enrayer les séquelles morales du dogmatisme philosophique.

*L'isosthénie ou la méthode sceptique*

Il nous reste maintenant, après avoir examiné les principes du scepticisme et sa double origine théorique et morale, à présenter la démarche du sceptique ou sa méthode philosophique. Son refus du théorique ne correspond pas à un refus complet et définitif de la recherche et à une pure passivité philosophique comme en témoigne la présence d'une méthode sceptique : « Le Scepticisme est l'art de comparer entre elles les choses qu'on voit & qu'on comprend, & de les mettre en opposition. [...] Son grand axiome, c'est qu'il n'y a point de raison qui ne puisse être contrebalancée par une raison opposée & de même poids. (DPV, VIII, 141) » Cet art de comparer comme méthode philosophique est réitéré dans l'article « Scepticisme ou sceptiques » :

Le mot *sceptique*, qui est grec dans son origine, signifie proprement *contemplatif*, c'est-à-dire un homme qui balance les raisons de part & d'autre, sans décider pour aucun côté [...] C'était un principe constant chez eux, que toutes choses étaient également vraisemblables, & qu'il n'y avait aucune raison qui ne pût être combattue par une raison contraire aussi forte. (DPV, VIII, 282)

Cette approche renvoie au concept ancien d'isosthénie qui peut se définir par le fait de créer une situation d'équilibre où aucun choix rationnel n'est possible en opposant à tout argument un autre argument égal. La méthode constitutive du scepticisme repose donc sur cette mise en équilibre des arguments. La suspension du jugement exige l'isosthénie pour se maintenir, puisque, pour maintenir l'*époché*, chaque raison doit pour l'esprit peser le même poids que toutes les autres raisons possibles. L'approche sceptique semble raffermir le nouveau rapport pessimiste à la vérité qu'il établit par ses principes. En effet, les croyances deviennent utilisables et manipulables tout en étant toujours soumises au principe de l'égalité. La méthode du sceptique est essentiellement d'opérer un jeu philosophique visant la désinflation des idées les unes dans les autres. Autrement dit, le pyrrhonien en tant que porteur d'une suspension radicale met en opposition les positions et les compare jusqu'à l'impossibilité de trancher, jusqu'à l'aporie. C'est non seulement par la nouveauté de ses axiomes, mais

parce qu'il participe au monde philosophique en cherchant à montrer le caractère indécidable de toute question, que le sceptique « était donc un ennemi commun<sup>32</sup> » de la philosophie.

### *Le scepticisme : une posture morale*

Les présupposés théoriques étant dressés, il nous reste à présenter la dimension morale propre à la posture sceptique telle que décrite dans l'*Encyclopédie*. Le dogme moral unique, soit la recommandation d'atteindre l'ataraxie, est le *télos* ultime du scepticisme : « L'Ataraxie est le but du Scepticisme. (DPV, VIII, 141) » L'ataraxie en tant qu'indifférence à toute chose confère la primauté à sa finalité morale. Le bien ultime que recherche le sceptique est la bonne vie, la vie sans trouble. C'est la grande prétention de la secte sceptique que les autres écoles n'ont pas réussi à formuler. La suspension du jugement apparaît donc comme le moyen théorique d'atteindre cette fin pratique, la théorie étant ainsi mêlée à une exigence morale. C'est d'ailleurs le seul principe certain qu'adoptait Pyrrhon : « Quelle que fût sa philosophie, le bien était donc la règle de sa vie, il n'en faut pas douter. (DPV, VIII, 140) » L'ataraxie comme fin de l'inquiétude à l'égard de la vérité est permise par une tranquillité parfaite de l'esprit qui suppose un geste théorique pessimiste dont nous avons dégagé les présupposés. Le refus *passif* de la vérité comme entité contraignante se révèle en ce sens la condition nécessaire au bonheur de l'homme.

### *Conclusion : Qu'est-ce que le scepticisme de Diderot dans l'Encyclopédie ?*

Le traitement descriptif du scepticisme, le portrait général que reprend Diderot dans l'*Encyclopédie*, s'articule autour de trois notions classiques et fondamentales : l'acatalepsie en tant que dogme premier, l'isosthénie en tant que méthode et l'ataraxie en tant que *télos* moral. Ce portrait permet d'entrevoir les différentes sphères à l'œuvre dans les articles encyclopédiques, soient les enjeux

---

<sup>32</sup> « Le *sceptique* était donc un ennemi commun. (DPV, VIII, 139) »

théoriques, moraux et pratiques. Ce « bagage théorique » nous permettra d'aborder la dimension critique ou réflexive de la pensée diderotienne, le traitement normatif du scepticisme étant ce qui nous intéresse davantage pour l'objectif de notre travail. En effet, il ne suffit pas de savoir à quoi correspond le scepticisme ou à quels critères il répond. Il faut chercher à mettre en lumière les différents éléments qui permettent de juger la valeur philosophique de cette posture. Ultimement, les questions qui nous intéressent sont les suivantes : Existe-t-il un bon et un mauvais usage du scepticisme ? Le scepticisme devrait-il être condamné comme anti-philosophique ? En bref, nous verrons que Diderot « donne sens » aux présupposés relevés dans ce premier chapitre en rendant compte de deux formes incompatibles de philosophie sceptique : le scepticisme modéré ou responsable et le scepticisme dogmatique ou extravagant. Pour mener à bien cet objectif, nous nous proposons de rendre compte de l'originalité des articles encyclopédiques de Diderot et de les mettre en dialogue avec certaines œuvres littéraires choisies.

## CHAPITRE I

## L'éloge et la critique du scepticisme chez Diderot

Dans ce premier chapitre, nous tenterons de situer notre analyse du scepticisme chez Diderot par rapport à celle de Jacques Chouillet dans « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747) » de 1969. Dans cet article, Chouillet défend qu'il existe deux interprétations diderotiennes opposées du scepticisme : soit celle du jeune ou celle du Diderot mature. D'une part, le jeune Diderot des *Pensées philosophiques* se ferait « porte-parole » du scepticisme et érigerait cette posture en « idéal philosophique » et d'autre part, le Diderot de *La Promenade du sceptique*<sup>33</sup> dresserait un portrait dégradé du sceptique détrôné par la figure du philosophe engagé. Pour Chouillet, cette évolution des *Pensées* à la *Promenade* témoigne d'une rupture temporelle dans la pensée de Diderot<sup>34</sup>. Nous tenterons de montrer que cette apparente rupture entre le scepticisme admiré du premier Diderot et le scepticisme moqué du second ne témoigne pas d'une absence de continuité, mais davantage d'un déplacement du regard. En effet, Diderot évalue la posture sceptique avec une ambiguïté constante, selon qu'il se place du point de vue épistémique et théorique de la philosophie ou du point de vue pratique et moral. Il n'y a donc aucune évolution réelle entre le Diderot des *Pensées*, celui de l'*Encyclopédie* ou celui de la *Promenade*. Selon nous, le scepticisme demeure un « idéal » même chez le Diderot tardif, mais cette posture devient informée des excès dans lequel elle peut sombrer si elle est trop radicale, si elle n'est pas modérée par certaines exigences qui visent ultimement la transmission d'un *ethos* philosophique particulier. Ainsi, à l'inverse des œuvres de jeunesse, le traitement mature du scepticisme de Diderot implique une vision totale des problèmes.

---

<sup>33</sup> Et en grande partie, le Diderot de l'*Encyclopédie* tel que présenté dans notre premier chapitre.

<sup>34</sup> « Il faut donc admettre qu'il s'est produit une rupture de continuité entre la fin des *Pensées* et le début de la *Promenade*. » Jacques Chouillet, « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747) », *Dix-huitième siècle*, no 1, Paris, 1969, p. 202.

Bien que notre démarche s'écarte en apparence de celle de Chouillet, notre hypothèse rejoint la sienne. L'unité de la pensée diderotienne au sein de son ambiguïté se retrouve dans la passion qu'il évoque brièvement : « La passion de la vérité est sans doute sa passion dominante. Mais les effets en sont bien différents selon le but visé<sup>35</sup>. » Nous tenterons de montrer que la diversité des effets rejoint un objectif unique, soit de rendre possible la transmission d'un idéal philosophique en tant que modèle qui permettrait d'assurer la possibilité de la philosophie. La variation dans la pensée diderotienne retrouve son unité et sa cohérence dans un désir de vérité qui ne se limite pas au philosophe lui-même, mais qui vise une certaine permanence par la transmission des savoirs actuels. Le désir de permanence prend forme dans une exigence d'écriture et de publication qui permet de garder un contact avec la dimension intemporelle et universelle de la vérité. Lorsque le scepticisme nuit à la finalité de cette quête, il doit être en définitive rejeté. Mais il n'en demeure pas moins qu'il est ce qui rend possible l'amour sincère de la vérité nécessaire à l'*ethos* philosophique.

Nous ne croyons donc pas que c'est en tant que danger philosophique, comme pourrait le laisser entendre l'interprétation de Chouillet<sup>36</sup>, que le scepticisme fascine Diderot, mais plutôt parce qu'il recèle le caractère de la *bonne* philosophie. Certes, cette fascination n'est pas que positive, car le scepticisme s'actualise trop souvent de manière aporétique chez ses partisans. C'est ce que montre un Diderot plus mature. L'ambiguïté de son évaluation dévoile pour nous une tension permanente dans son œuvre, soit celle entre le sceptique réel et le sceptique idéal. Il admire le scepticisme en tant que secte philosophique honnête, mais la difficulté pratique de cette posture l'oblige à rendre compte du personnage dans ses imperfections mêmes, qu'il soit historique comme Pyrrhon ou imaginé comme le Cléobule de la *Promenade*. Dans ce chapitre, nous verrons les critères qui font du scepticisme la secte théorique « par excellence ». Plus précisément, nous verrons que l'éloge diderotien repose sur la

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>36</sup> « Ce qu'il ne dit pas, c'est que le personnage du Sceptique l'a occupé et troublé pendant plusieurs années, c'est que le scepticisme a représenté pour lui beaucoup plus qu'une simple tentation. » *Ibid.*, p. 195.

fécondité épistémique d'une forme prudente du scepticisme exemplifiée par la figure de Montaigne. Par ailleurs, la critique négative de Diderot repose sur la privation morale et politique d'une forme extravagante de scepticisme exemplifiée par plusieurs personnages qui témoignent de la difficulté de mettre en œuvre adéquatement le doute pour favoriser la connaissance, tout en évitant ses effets pernicioeux pour la recherche et la découverte.

### 1.1. La fécondité épistémique du scepticisme savant : le Diderot des *Pensées*

Le premier critère qui rend le scepticisme recommandable pour Diderot est la fécondité épistémique du doute, thèse exposée clairement dans ses *Pensées philosophiques* publiées en 1745 et écrites en marge de son *Essai sur le mérite et la vertu*. Selon l'interprétation de Laurent Versini, Diderot exposerait dans ses *Pensées* deux postures différentes : « D'où les deux faces de son ouvrage : une profession de foi très claire en faveur du déisme qui triomphe du scepticisme et de l'athéisme lorsqu'il s'agit de fonder la morale, une condamnation [...] de la superstition, des religions révélées, du Dieu terrible de l'Ancien Testament et du jansénisme [...]. (I, 15) » Toutefois, alors que Versini voit chez Diderot un déiste affirmé, nous croyons qu'il s'intéresse plus largement dans cet ouvrage à la possibilité de connaître par l'usage des facultés proprement humaines. La confrontation entre les idées athéistes, déistes, superstitieuses et sceptiques sert moins la posture déiste que l'exploration d'une fondation certaine de la connaissance hors de la révélation et des présupposés religieux. C'est en somme ce que tente de faire Diderot lorsqu'il montre comment il est possible de reconnaître rationnellement l'existence divine et lorsqu'il critique les opinions et les coutumes dominantes qui nuisent à cette connaissance. Au fond, Diderot s'intéresse à la dimension heuristique de la philosophie, à sa possibilité de remplacer scientifiquement la religion dans ce qui est sa spécialité même. Nous ne croyons pas comme Versini que le scepticisme est rejeté, mais qu'il est plutôt examiné comme porteur d'une fécondité épistémique et morale, tout comme l'athéisme ou le théisme ne sont ni loués, ni rejetés en bloc par Diderot, mais évalués selon ces mêmes critères.

### 1.1.1 Le doute fondationnel du sceptique

Dans les *Pensées*, Diderot affirme clairement que la posture de départ du sceptique est ce qui permet de mettre en œuvre le doute fondationnel nécessaire à la science :

Le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité. Il doit être général, car il en est la pierre de touche. Si pour s'assurer de l'existence de Dieu, le philosophe commence par en douter, y a-t-il quelque proposition qui puisse se soustraire à cette épreuve ? (I, 28)

Le point de départ de Diderot est le constat que la pratique du doute en tant qu'examen rationnel est favorable à l'établissement d'une croyance stable en Dieu<sup>37</sup>. Cette idée est d'ailleurs reprise dans l'article « Pyrrhonienne » dans un développement qui a été censuré par l'éditeur Le Breton. Dans ce passage, Diderot critique les théologiens qui condamnent l'usage de la raison et refusent la connaissance claire : « Veulent-ils que notre croyance soit aveugle, ou veulent-ils qu'elle soit éclairée ? [...] Quelle folie, que de prétendre élever l'autorité de la tradition contre celle de la raison, comme s'il ne fallait pas soumettre l'authenticité de l'une à l'examen de l'autre ? (DPV, VIII, 152) » Le doute ne devrait pas être inquiétant pour les chrétiens, puisque les vérités certaines y résistent. Diderot suggère que l'examen rationnel qui permet de prouver l'existence de Dieu devrait s'appliquer à l'ensemble des choses pouvant faire l'objet d'une connaissance. Le besoin d'exercer un doute productif devient ainsi total, devant s'appliquer à toutes les questions philosophiques. Le doute, la dispute ou l'examen doit être actif et radical. C'est d'ailleurs pourquoi Diderot affirme dans les *Pensées* qu'un « semi-scepticisme est la marque d'un esprit faible » et que « la vérité n'a rien à perdre à l'examen (I, 29) ».

Par ailleurs, cette radicalité du doute est le propre de l'activité du philosophe sceptique : « Qu'est-ce qu'un sceptique ? C'est un philosophe qui a douté de tout ce qu'il croit, et qui croit ce qu'un usage légitime de sa raison et de ses sens lui a démontré vrai. (I, 28) » L'objectif est donc de transcender la méthode du sceptique, de dépasser l'étape aporétique de la suspension pour asseoir ce

---

<sup>37</sup> « Les dévots devraient souhaiter qu'un doute universel se répandent sur la terre - que le scepticisme soit adopté, car le fait de bien connaître leur vrai culte le ferait embrasser. » *Ibid.*, p. 36.

qui a subi l'épreuve de doute, soit la vérité qui a été activement prouvée. Le but du philosophe ici est d'établir un savoir avec certitude, d'établir ce dont il serait absolument impossible pour lui de douter. Son jugement sera ainsi « dé-suspendu », il se serait fixé avec véridicité. C'est ce qu'affirme Diderot au sujet de sa propre démarche à la fin de son article « Pyrrhonienne » : « Lorsque de conséquences en conséquences, j'aurai conduit un homme à quelque proposition évidente, je cesserai de disputer<sup>38</sup>. (DPV, VIII, 159) » Ainsi, pour le Diderot des *Pensées*, celui qui refuse la mise en œuvre radicale du doute refuse le caractère clair, distinct, et inébranlable de la vérité. Bien que la critique s'adresse vraisemblablement au pyrrhonien qui se limite à la suspension, elle s'adresse plus fortement à l'homme religieux. Ce dernier méprisera tout autant la vérité que le pyrrhonien, ne la croyant pas capable de résister à l'épreuve, mais il soutiendrait en plus une contradiction : la vérité telle qu'il la conçoit, celle de la foi, ne correspond pas à la Vérité, à celle qui répond aux critères de clarté et d'évidence. À l'inverse, celui qui accepte cette épreuve reconnaît le caractère absolu du Vrai. Diderot opère donc une sorte de renversement. Ce n'est plus la foi du théiste, mais le doute du sceptique qui marque le respect pour la vérité et l'absence de contradiction.

Plus encore, l'entreprise du sceptique demande un examen sérieux que n'est pas prêt à faire le religieux qui ne s'appuie que sur sa foi ou le pyrrhonien qui reste dans son ignorance : « Le scepticisme ne convient pas à tout le monde. Il suppose un examen profond et désintéressé : celui qui doute parce qu'il ne connaît pas les raisons de crédibilité n'est qu'un ignorant. Le vrai sceptique a compté et pesé les raisons. Mais ce n'est pas une petite affaire que de peser des raisonnements. (I, 26) » À la légèreté et au caractère moqueur de l'isosthénie pyrrhonienne, Diderot oppose le sérieux et la difficulté de peser les raisons. Il ne s'agit pas que de les évaluer, mais de déterminer objectivement leur poids respectif. L'exercice philosophique fondateur ou premier consiste donc moins à jouer indifféremment

---

<sup>38</sup> Dans ce passage, Diderot parle en son nom. Voir DPV, VIII, 159.

à la balance, mais demande plutôt la tâche difficile de déterminer rationnellement ce qui résiste à l'épreuve du doute.

En somme, le doute fondationnel des *Pensées* est un doute au caractère méthodique et actif. Il correspond à la mise en marche rigoureuse de la science véritable. Le doute en tant qu'épreuve de la vérité se révèle être l'expérience fondatrice de la philosophie, faisant du caractère épistémique le siège de l'éloge du sceptique. Pour le Diderot des *Pensées*, sans le scepticisme, la philosophie ne peut prétendre au vrai, car la vérité en tant qu'absolu exige un examen sérieux. Le scepticisme comme point de départ méthodique permet ainsi de remplir la première exigence de la philosophie, soit la mise en marche de l'esprit vers le vrai. Il permet de disposer l'entendement à distinguer la vérité de l'erreur et de la fausseté. Cette première exigence est propre au philosophe épris, à celui qui, par respect pour la vérité, ne peut accepter comme savoir une opinion qu'il n'a pas examinée en profondeur et dont il n'a pas éprouvé la certitude. La radicalité du doute des *Pensées* est ainsi justifiée par la recherche sincère du vrai.

### 1.1.2. Les limites de l'entendement humain

Dans l'article « Platonisme<sup>39</sup> » de l'*Encyclopédie*, Diderot reprend d'une manière différente sa première thèse épistémique : « Il est difficile, dit-il dans le *Timée*, de remonter à l'auteur de cet univers, & il serait dangereux de publier ce qu'on en découvrirait. Il vit que le doute était la base de la véritable science ; aussi tous ses dialogues respirent-ils le scepticisme. (DPV, VIII, 115) » Nous voyons que le scepticisme comme *base de la véritable science* chez Platon n'a pas la même signification que dans les *Pensées*, car il ne correspond pas au premier geste scientifique, mais invite plutôt à la prudence et à la modération théorique et pratique. Le doute n'est plus fondateur ou une étape première à la recherche, mais devient structurant et inhérent à la recherche ; il l'accompagne. Il semble davantage préconiser

---

<sup>39</sup> « Article attribué à Diderot par N 1791, 1798. L'information vient successivement de Brucker. (DPV, VIII, 110) »

une certaine attitude philosophique qu'être méthodique. Le doute paraît donc pouvoir avoir un double rôle pour Diderot, puisque ajouté à celui des *Pensées*, le doute de Platon permet d'englober totalement la démarche philosophique. Il est la condition nécessaire à la quête de la vérité et témoigne au même moment de la difficulté d'en rendre compte avec certitude et de publier ce qui n'est qu'incertain. Nous verrons en effet que ce qui intéresse Diderot est de mettre à jour les possibilités *totales* de la philosophie comme science, englobant ce qu'elle cherche tout en témoignant des limites des productions singulières de la raison humaine. Le philosophe doit viser la connaissance, mais sans devenir dogmatique ou fanatique. Dans les *Pensées*, Diderot mettait déjà en garde le philosophe contre les réponses trop promptes ou les conclusions hâtives. Il reconnaissait le besoin pour un esprit bien fait de refuser une réponse dogmatique aux questions incertaines : « Si donc il est si difficile de peser des raisons, et s'il n'est point de questions qui n'en aient pour et contre, et presque toujours à égale mesure, pourquoi tranchons-nous si vite ? D'où nous vient ce ton si décidé ? (I, 26) » La quête de vérité du sceptique même chez le Diderot des *Pensées* ne doit pas être aveugle, viser l'établissement et le partage d'une vérité à tout prix, donc au prix de la recherche de la vérité elle-même.

Bien que les *Pensées* tendent déjà à mettre en garde contre les excès de l'esprit humain<sup>40</sup>, l'article « Pyrrhonienne » de l'*Encyclopédie* permet d'exposer plus clairement en quoi le scepticisme permet la limitation des prétentions dogmatiques de l'esprit. L'extrait suivant fait voir que le scepticisme permet de faire des découvertes utiles à cette limitation : « Que ces philosophes avaient rendu à la Philosophie un service très important en découvrant les sources réelles de nos erreurs, & en marquant les limites de notre entendement. (DPV, VIII, 149) » Ce passage peut être attribué à Diderot lui-même puisqu'il est une extension de la liste des axiomes repris de Brucker. Comme l'explique Rioux-Beaulne, « Dans ces moments, donc, Diderot apparaît donner au lecteur une sorte de mise en exemple de ce qu'il juge

---

<sup>40</sup> « L'incrédulité est quelquefois le vice d'un sot, et la crédulité le défaut d'un homme d'esprit [...] On risque autant à croire trop, qu'à croire trop peu. (I, 28) »

être un usage des matériaux. [...] là où Brucker laissait son lecteur aux prises avec cette suite d'axiomes, Diderot l'aide au contraire à tirer quelques conséquences fondamentales<sup>41</sup> [...] » Ce que Diderot tire comme conclusion est que le scepticisme a une certaine fécondité épistémologique précise ; le sceptique découvre l'origine de l'erreur et les limites de l'esprit. La philosophie a ainsi pu profiter d'une meilleure compréhension de l'homme en tant qu'agent imparfait et limité de la connaissance. Le scepticisme, au même moment d'être la fondation sur laquelle appuyer le savoir certain, permet de limiter cette prétention au savoir grâce à ce qu'il peut dévoiler au sujet de l'homme. C'est par ailleurs cet avantage, soit la modération théorique, qui est à la base de l'éloge de Bayle dans l'article « Pyrrhonienne » : « Tout ce que Sextus Empiricus & Huet disent contre la raison, l'un dans ses *Hypotyposes*, l'autre dans son *Traité de la faiblesse de l'entendement humain*, ne vaut pas un article choisi du dictionnaire de Bayle. (DPV, VIII, 156) » Bayle aurait pour Diderot su marquer les limites de l'esprit mieux que quiconque.

Toutefois, comment permettre une recherche amoureuse de la vérité au sein du scepticisme alors qu'il limite les prétentions philosophiques, allant même jusqu'à enseigner que l'homme n'est pas fait pour la vérité<sup>42</sup> ? Pour répondre à ce problème, nous suivons les traces de Chouillet qui pose chez Bayle un scepticisme savant qui diffère du pyrrhonisme par son doute sur la possibilité même de connaître :

Pour Diderot comme pour Bayle, le doute implique un examen préalable des « raisons de crédibilité ». On ne peut pas être sceptique et pactiser avec le mensonge. Comme le proclame « l'excellent Dictionnaire », le Sceptique rend indirectement hommage à la vérité en supposant qu'il est « possible de la trouver » et en ne décrétant point à l'avance qu'elle est « incompréhensible »<sup>43</sup>.

Le scepticisme tel celui de Bayle permettrait d'éclairer l'homme sur son ignorance sans l'élever au rang de détermination naturelle insurmontable. L'ignorance reconnue chez l'homme n'est donc pas un

---

<sup>41</sup> Mitiá Rioux-Beaulne, « Autour de l'article PYRRHONIENNE » *op. cit.*

<sup>42</sup> Diderot affirme à propos de Huet, un grand contempteur de la raison tout en étant un des hommes les plus savants et érudits : « Il inclina de bonne heure au scepticisme, prenant la force de son esprit qu'il trouvait souvent au-dessous des difficultés des questions, [...] il en concluait au dedans de lui-même, que nous ne sommes pas destinés à connaître la vérité. (DPV, VIII, 151-152) »

<sup>43</sup> Jacques Chouillet, « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747) », p. 207.

critère ontologique, au sens où celle-ci n'est pas inscrite dans une essence de laquelle il serait impossible de s'extraire. Au fond, la connaissance sceptique permise par le doute n'est pas élevée au rang d'un savoir indubitable découvert par une science de l'esprit humain. L'atteinte de la vérité est toujours possible, puisque rien ne permet de poser l'impossibilité *a priori* de la connaissance humaine. Les hommes peuvent donc encore y prétendre *en droit*. Ce que permet de mettre en lumière les philosophies sceptiques telles celles de Bayle et de Huet est pour Diderot moins l'ignorance humaine comme détermination anthropologique, mais « [qu']il y a donc une sorte de sobriété dans l'usage de la raison, à laquelle il faut s'assujettir (DPV, VIII, 159) », dira-t-il à la fin de son article encyclopédique. Le philosophe qui suit la route de ces sceptiques savants peut entreprendre une recherche sincère et prudente de la vérité qui éviterait les deux apories dogmatiques : la prétention absolue au savoir ou à l'ignorance. Au sein du scepticisme savant, le philosophe peut poursuivre sa quête honnêtement sans disqualifier *a priori* son entreprise.

Nous croyons toutefois que ce n'est pas la figure de Bayle comme le défend Chouillet, mais la figure de Montaigne qui permet le mieux de rendre compte des deux exigences simultanées de la philosophie, soit celle de fondation et de limitation. Certes, l'admiration de Diderot pour Bayle est indéniable<sup>44</sup>. Or, son scepticisme semble avoir comme danger de nuire à l'amour de la vérité à défaut de le mettre en mouvement : « On y apprend bien mieux à ignorer ce que l'on croit savoir. (DPV, VIII, 156) » L'éloge de Montaigne donne à voir que la pratique d'une forme particulière du scepticisme, soit celle des *Essais*, semble permettre cette interpénétration idéale de la recherche passionnée de la vérité et de la prudence rationnelle.

### 1.1.3 Montaigne et le scepticisme des *Essais*

---

<sup>44</sup> « Personne ne sut saisir plus subtilement le faible d'un système, personne n'en sut faire valoir plus fortement les avantages ; redoutable quand il prouve, plus redoutable encore quand il objecte : doué d'une imagination gaie & féconde, en même temps qu'il prouve, il amuse, il peint, il séduit. (DPV, VIII, 158) »

Bien que les *Essais* soient cités à de nombreuses reprises dans les *Pensées philosophiques*, c'est dans l'article « Pyrrhonienne » que Diderot offre le développement le plus clair de son admiration pour Montaigne, l'auteur des essais « qui seront lus tant qu'il y aura des hommes qui aimeront la vérité, la force, la simplicité (DPV, VIII, 152) ». Le segment sur Montaigne est sans équivalent dans Brucker. En effet, Diderot affirme que l'ouvrage de Montaigne correspond à la « pierre de touche d'un bon esprit (DPV, VIII, 152) ». Nous tenterons d'exposer comment, pour Diderot, sa démarche spécifique et la forme particulière de son scepticisme arrivent à mettre en branle la réflexion philosophique et la fondation du bon esprit.

D'abord, la méthode de Montaigne est l'étude ou l'examen de ses propres pensées et la mise en lumière de ses paradoxes : « Les contradictions de son ouvrage, sont l'image fidèle des contradictions de l'entendement humain. (DPV, VIII, 152) » Les *Essais* se comprennent pour Diderot comme des représentations des limites et de l'inconstance humaine. Rioux-Beaulne met en lumière l'intérêt de cet ajout de la part de Diderot :

Le développement que Diderot lui accorde en forme d'éloge est intéressant parce qu'il permet de faire signe vers une intelligence de la vérité mettant de l'avant l'idée que si la raison humaine ne peut pas arriver à énoncer la vérité sur le monde, elle peut en revanche mettre en scène son propre travail<sup>45</sup>.

La mise en lumière des pensées de Montaigne n'est pas stérile, elle n'oblige pas l'esprit à se fixer dans l'aporie philosophique. En effet, les *Essais* permettent de dévoiler un enchaînement nécessaire et naturel des pensées, dévoilant ainsi l'ordre dans le désordre apparent :

Il suit sans art l'enchaînement de ses idées ; il lui importe fort peu d'où il parte, comment il aille, ni où il aboutisse. [...] Or il est impossible que l'homme qui pense ou qui rêve, soit tout-à-fait décousu. [...] Il y a une liaison nécessaire entre les deux pensées les plus disparates ; cette liaison est, ou dans la sensation, ou dans les mots, ou dans la mémoire, ou au dedans, ou en dehors de l'homme. (DPV, VIII, 152-153)

Ainsi, les *Essais* pourraient être compris comme l'expression de ce qu'il serait possible d'appeler le « mouvement de l'esprit » ; la constance dans l'inconstance, l'ordre dans le désordre ou l'unité dans la

---

<sup>45</sup> Mitiá Rioux-Beaulne, « Autour de l'article PYRRHONIENNE » *op. cit.*.

multiplicité et l'oscillation humaine entre ces deux pôles de l'existence intellectuelle ou du *vécu* de l'esprit. Le scepticisme de Montaigne semble pouvoir permettre effectivement de mettre en marche une quête d'objectivité et de stabilité au sein de la subjectivité, une actualisation partielle de la vérité dans l'immanence de la raison. S'essayer en tant qu'exercice sceptique permet de faire voir le fil ou l'unité des pensées dans la disparité. La réflexion sur ses propres idées rend ainsi possible la sortie de l'ignorance *totale* du sceptique. Bien que la connaissance montaignienne ne soit pas celle de la Vérité, de la transcendance ou de *l'en soi*, l'examen qu'il propose permet à l'homme d'acquérir plus de lumières, de prendre conscience de certaines idées fausses et de préjugés nuisibles. Les *Essais* comme pierre de touche rendent possible un accès à cette culture de l'examen rationnel sincère, mû par le désir de connaissance. L'exercice sceptique de Montaigne semble ainsi permettre de mettre en branle chez le sujet une activité philosophique sincère ou de bonne foi.

Le « douter de bonne foi<sup>46</sup> » défendu par Diderot est celui du sceptique qui doute parce que les réponses aux questions ne sont pas assurées avec certitude, respectant ainsi le caractère absolu propre à l'idéal de vérité. Bien douter, c'est douter par amour ou respect du Vrai, parce que la difficulté à dévoiler la Vérité sur la majorité des questions force l'esprit à exposer l'incertitude dans lequel il est plongé. Toutefois, chez Montaigne, il est aussi possible de dire des vérités sur l'enchaînement des idées de l'esprit, de se débarrasser d'une ignorance à l'égard de soi-même, de ses préjugés qui sont la marque d'une privation philosophique. Tout en respectant le caractère absolu de la connaissance, Montaigne n'éclipse pas complètement la possibilité de progresser et d'être moins ignorant qu'au départ. Philip Knee, dans son ouvrage de 2003 sur Montaigne, rend compte du mélange constant de l'exigence de vérité et du consentement à l'incertitude : « Face à l'écueil du dogmatisme, la philosophie doit renoncer

---

<sup>46</sup> Dans l'article « Pyrrhonienne » : « [ceux] qui ont douté de bonne foi, parce qu'ils n'apercevaient dans la plupart des questions que des motifs d'incertitude » En note de bas de page : « 17. Toute la fin de l'article semble être un commentaire personnel de Diderot. (DPV, VIII, 159) »

à des espoirs injustifiés, et face à la dérive des sophistes, elle doit garder vivante son exigence de vérité malgré la duplicité qui lui est inhérente<sup>47</sup>. » Autrement dit, la navigation de Montaigne entre le dévoilement et l'illusion veille à préserver la philosophie du double danger qui la guette, le dogmatisme ou le mépris du vrai, car les *Essais* « s'emploient à faire de la philosophie tout en montrant son illusion fondatrice<sup>48</sup> ». Les *Essais* permettent cette expérience double et transformatrice de la philosophie, soit la mise en marche d'une réflexion orientée vers la Vérité et la limitation des prétentions de cette quête. La recherche réflexive montaignienne en tant que prise en charge unifiée et harmonisée de ces deux modes d'existence de la philosophie peut peut-être offrir un milieu où la passion pour le vrai peut s'actualiser efficacement.

## 1.2. La privation du scepticisme extravagant ; le Diderot de la *Promenade*

Nous chercherons maintenant à montrer que la posture du sceptique que nous qualifions de dogmatique ou extravagante est fortement critiquée par Diderot lorsqu'elle correspond à un rejet de la quête réflexive de la vérité. Ce rejet est condamnable, car il amène le sceptique à refuser toute opinion ou proposition sur les choses et conséquemment à rejeter toute participation philosophique active orientée vers la connaissance et son partage. Nous verrons d'abord en quoi le « scepticisme extravagant » se distingue d'un scepticisme dit « idéal ». Nous mettrons en lumière plusieurs exemples qui illustrent la dérive du scepticisme en folie dans la pensée de Diderot, en débutant par l'œuvre *La Promenade du sceptique* composée dès le début de 1747, mais publiée seulement en 1830. *La Promenade* s'ouvre sur un discours préliminaire qui explore les enjeux de la publication, de la censure et de la marginalité du philosophe. Le développement de la *Promenade* se fait en trois moments qui correspondent respectivement à trois allées. La première, l'allée des épines, est le moment où Diderot développe, par le biais du personnage Athéos, une critique de la superstition et du dogmatisme

---

<sup>47</sup> KNEE, Philip, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 27.

<sup>48</sup> *Idem*.

religieux. La deuxième allée, l'allée des marronniers, est, comme l'affirme Versini, le morceau de résistance puisqu'il est l'actualisation d'une discussion entre les sectaires des traditions philosophiques dominantes<sup>49</sup>. La dernière allée, celle des fleurs, est l'allée des mondains où les passions et les vices sont à l'honneur. Cette allée n'est pas complètement rejetée par Diderot, puisqu'elle ne convie pas uniquement les « mondains frivoles » comme le défend Versini, mais certains marcheurs de l'allée des marronniers qui viennent y chercher de la douceur et du repos.

Dans cette section de notre second chapitre, nous nous intéresserons au discours préliminaire du texte et à son deuxième moment central. Nous chercherons à nous distancier de la lecture de Chouillet pour qui le caractère privatif du scepticisme ou le caractère mortel du doute dans la *Promenade*, rend définitivement condamnable le scepticisme : « Le Sceptique a donc perdu sa fonction d'éclaireur et de militant<sup>50</sup>. » Comment alors allons-nous expliquer le changement de ton des *Pensées* à la *Promenade* ? Nous proposons l'hypothèse selon laquelle Diderot, par une conscience plus aiguë des problèmes liés au scepticisme et de la difficulté de se maintenir entre les deux exigences épistémologiques de la philosophie, cherche à en faire voir les écueils. Ainsi, il est faux de dire que la figure du philosophe engagé, Ariste, « détrône le Sceptique<sup>51</sup> » comme l'affirme Chouillet. Cette figure sert plutôt à modérer les excès du doute, à contrebalancer la position sceptique. Il semble donc que l'amour de la vérité nécessite un engagement philosophique plus important que celui dont le sceptique réel ou effectif est capable. Notre hypothèse de lecture rejoint la proposition de Chouillet sans poser comme nécessaire une rupture dans la pensée de Diderot. Nous croyons comme lui que la *Promenade* vise à faire voir un pan nécessaire de l'activité philosophique exclu par un scepticisme radical :

Si Ariste-Diderot reste en rapports d'amitié avec Cléobule, c'est parce que le scepticisme de son ami est « le premier pas vers la vérité ». Il faut aller au-delà, et « travailler à éclairer les hommes » — un rôle que

---

<sup>49</sup> Les athées sont représentés par Athéos et Xanthus, les déistes par Philoxène et Cléobule, les pyrrhoniens par Zénoclès et Damis, les spinozistes par Oribaze et Alcméon et les sceptiques par Diphile et Nérestor.

<sup>50</sup> Jacques Chouillet, « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747) », p. 204.

<sup>51</sup> « La grande nouveauté des années 1746-47 vient de ce que le philosophe « engagé » a peu à peu détrôné le Sceptique. » *Ibid.*, p. 208.

le jeune encyclopédiste, appelé à « l'immense labeur », entend assumer complètement et courageusement<sup>52</sup>.

Le devoir et le besoin d'une activité philosophique concrète écartent la posture sceptique, non parce qu'elle est reléguée au rang d'une secte dogmatique parmi tant d'autres, mais parce qu'elle permet trop difficilement de mettre en marche une quête de vérité sincère et responsable.

### 1.2.1 Le doute extravagant du sceptique et le besoin de vérité

#### *Qui est le sceptique dogmatique/extravagant ?*

Le sceptique extravagant, à l'opposé de celui qui cherche la vérité et tient la connaissance comme le *télos* ultime de son activité, peut être défini comme un philosophe ayant comme idéal une vie sans opinion. Son esprit n'est pas tendu vers le vrai comme le sceptique savant, mais le refuse. Pour lui, tout raisonnement philosophique est à un pas d'équivaloir à un raisonnement dogmatique ; il fige ce qui ne peut être figé. Le scepticisme est donc extravagant en tant qu'il se définit uniquement par cette dimension destructrice ou négatrice. Cette forme est celle pratiquée par les pyrrhoniens dans la *Promenade* qui se sont « débarrassés du soin de se couvrir » et ne se « sont occupés que de celui de frapper (I, 103) ». Stéphane Marchand, plus modérément, soulève d'ailleurs le caractère privatif de la posture de Pyrrhon : « Ce dernier ne partage pas la conception de la philosophie comme curiosité fondamentale vis-à-vis du savoir, ou activité ménageant une place essentielle au savoir<sup>53</sup>. » Le fondateur du pyrrhonisme ne serait pas intéressé par la science, puisque sa pensée serait davantage orientée vers la bonne vie. Toutefois, ce n'est pas le fait de réduire la philosophie à sa dimension morale qui est une extravagance pour Diderot. C'est plutôt le fait de croire que la bonne vie peut se passer des notions de vrai et de faux, de bien et de mal. Ce scepticisme est extravagant pour Diderot en tant qu'il prétend résister à toute prise de position sur les choses et déstabilise ainsi toute tentative philosophique

---

<sup>52</sup> *Idem.*

<sup>53</sup> MARCHAND, Stéphane, *Le scepticisme*, Paris, Vrin, 2018, p. 38.

nécessaire à la vie. Nous verrons plus particulièrement comment le refus de poser l'existence même des choses est la plus grande folie du sceptique.

*Le solipsisme ou la sortie de la nature dans la Promenade*

Chez Diderot, ce qui paraît être la marque de la folie du pyrrhonisme et du scepticisme est le solipsisme ou une forme particulière de mise en suspension de la réalité du monde extérieur. Le pyrrhonien fait néanmoins un pas de moins que le sceptique, car comme l'affirme Chouillet, « tandis que les pyrrhoniens s'arrêtent à un jugement suspensif, les sceptiques vont plus loin : « Ils admettent l'existence d'un seul être ; mais cet être pensant c'est eux-mêmes ... »<sup>54</sup>. » Il faut comprendre le solipsisme du sceptique comme « non-métaphysique », car l'esprit n'est pas admis comme réalité acquise avec certitude ou comme substance première. Ainsi, ce n'est pas le sujet compris comme entité ontologique ou comme essence fixe qui limite la connaissance du sceptique. Ce dernier reconnaît plutôt l'impossibilité de sortir de son propre esprit par le caractère incertain de l'unité de cet esprit lui-même. En effet, le sceptique croit qu'il pourrait être autre qu'il est : « J'en rencontrai ces jours derniers un qui m'assura qu'il était Virgile. (I, 105) »

En ce sens, la posture du solipsisme sceptique n'est pas éloignée de celle du pyrrhonien de la *Promenade* : « La première compagnie, dont l'origine remonte bien avant dans l'Antiquité, est composée de gens qui vous disent nettement qu'il n'y a ni allée, ni arbres, ni voyageurs ; que tout ce qu'on voit pourrait bien être quelque chose, et pourrait bien aussi n'être rien. (I, 103) » C'est en effet une certaine forme de solipsisme dé-substantialisé chez Pyrrhon qui est exposé :

On raconte de leur premier capitaine qu'en se promenant dans l'allée, il marchait en tout sens, quelquefois la tête en bas, souvent à reculons ; qu'il allait se heurter rudement contre les passants et les arbres [...] et répondait à ceux qui s'offraient de le guider, qu'il n'avait pas bougé de sa place, et qu'il se portait très bien. (I, 103)

---

<sup>54</sup> Jacques Chouillet, « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747) », p. 203.

Ce n'est pas uniquement le monde, c'est aussi l'expérience unifiée du sujet lui-même dans le monde qui est incertaine. Le rejet radical de la possibilité de sortir de soi-même amène le sceptique à nier ses impressions subjectives et à soutenir qu'il peut être autre que lui-même, faisant de lui un philosophe étrange et éloigné d'une posture comme celle de Montaigne. C'est pourquoi il semble plus juste de ne plus parler directement de scepticisme, mais plutôt d'idéalisme ou de subjectivisme. Chouillet utilise d'ailleurs l'expression « pseudo-scepticisme » pour témoigner du glissement de la posture sceptique en idéalisme. Bien que l'idéalisme ou le solipsisme diffère du scepticisme, il est toutefois juste d'affirmer que dans la *Promenade*, c'est par une pratique non régulée et immodérée du doute que le philosophe arrive à des postulats ridicules et devient partisan de théories qui portent préjudice à la philosophie. Ainsi, le scepticisme est la porte d'entrée à des contre-philosophies, à des propositions impossibles à maintenir, bien qu'impossible à contrecarrer par l'usage de la raison.

Par ailleurs, le Pyrrhon de la *Promenade* n'est pas le même que celui de l'*Encyclopédie*. Dans l'*Encyclopédie*, il est présenté comme se conduisant comme tous les autres hommes. Comme le souligne Rioux-Beaulne dans son commentaire, « Pyrrhon est présenté comme une victime des calomnies de ses contemporains, qui s'amusent à le dépeindre bravant le témoignage de ses sens et affrontant tous les dangers<sup>55</sup> ». C'est donc un Pyrrhon historique ou encyclopédique qui est opposé à une figure imaginée ou artificielle de Pyrrhon dans la *Promenade*. Pourquoi Diderot défigure-t-il Pyrrhon ? Ne se rend-t-il pas ainsi semblable à ceux qu'il blâme dans l'*Encyclopédie* ? Diderot a pu être amené à reconsidérer la figure de Pyrrhon suite à des recherches plus historiques, mais une telle modification peut aussi témoigner de son inquiétude à l'égard d'un état aporétique de la philosophie. Cet état est davantage un motif d'écriture dans la *Promenade* que dans l'*Encyclopédie* en tant qu'entreprise optimiste

---

<sup>55</sup> Mítia Rioux-Beaulne, « Autour de l'article PYRRHONIENNE » dans le cadre de *Journée d'étude sur l'histoire de la philosophie dans l'Encyclopédie*, Paris, 22 novembre 2018, [à paraître].

visant à ressaisir et actualiser le projet philosophique. Malgré ce constat, le solipsisme est un enjeu même dans l'article « Pyrrhonienne » :

Que dirai-je à celui qui prétendant que, quoi qu'il voie, quoi qu'il touche, qu'il entende, qu'il aperçoive, ce n'est pourtant jamais que sa sensation qu'il aperçoit : qu'il pourrait avoir été organisé de manière que tout se passât en lui, comme il s'y passe, sans qu'il y ait rien au-dehors, & que peut-être il est le seul être qui soit ? Je sentirai tout-à-coup l'absurdité & la profondeur de ce paradoxe ; & je me garderai bien de perdre mon temps à détruire dans un homme une opinion qu'il n'a pas, & à qui je n'ai rien à opposer de plus clair que ce qu'il nie. Il faudrait pour le confondre, que je pusse sortir de la nature, l'en tirer, & raisonner de quelque point hors de lui & de moi, ce qui est impossible. (DPV, VIII, 160)

Alors que le raisonnement semble n'être d'aucune utilité pour ramener le partisan du solipsisme sur le droit chemin, un mode d'écriture plus littéraire semble davantage prometteur. En effet, alors que la discussion est une perte de temps dans l'*Encyclopédie*, Diderot choisit de traiter le problème par un accident qui illustre clairement et distinctement le paradoxe de la négation de la réalité extérieure, soit la quasi-noyade de Zénoclès, pyrrhonien qui prétend que le fleuve est un cristal solide : « A l'instant il s'élançe dans le fleuve et plonge plus de six pieds par-dessus la tête. Nous tremblions tous pour sa vie ; mais heureusement Oribaze [spinoziste], bon nageur, se mit à l'eau, le rattrapa par ses habits et le ramena vers le rivage. (I, 117) » L'expérience sensible et matérielle des choses hors de soi devrait être suffisante pour forcer la raison à admettre leur existence, sans que cette reconnaissance du monde soit nécessairement élevée au rang de connaissance indubitable ou métaphysique. Cette expérience peut être davantage comprise comme naturelle ou comme relevant du sens commun. Autrement dit, la reconnaissance de la réalité du monde est d'abord une *connaissance* au sens pragmatique, avant toute forme d'examen rationnel. Le sceptique fou est donc celui qui refuse ce type nécessaire de savoir qui, se situant à un autre niveau du discours, n'entre pas en contradiction avec sa posture. Celui qui refuse ce constat sur la réalité du monde, qui n'est ni métaphysique, ni ontologique, mais naturel, paraît ainsi en sortir et être autre qu'un homme et plus ignorant qu'un enfant. Cette conséquence du scepticisme radical est la plus évidente. La *Promenade* montre non seulement que la radicalité du doute peut pousser le sceptique à des propositions absurdes qui peuvent lui être funestes, mais qu'elle retarde inutilement la discussion philosophique, celle ayant pour acteurs

des hommes intéressés par le vrai. Bien que Diderot semble s'adresser à un faible adversaire, le fait que cet enjeu soit permanent dans son œuvre montre qu'il ne faut pas sous-estimer cette posture et ce dont elle est le signe. En effet, le solipsisme est un symptôme d'une maladie de l'esprit ou le symbole d'un défaut dans l'éducation philosophique.

Chouillet souligne toutefois un élément important, soit la particularité de la posture du sceptique dans la *Promenade*. Alors que le pyrrhonien est l'objet du ridicule, le sceptique est repoussé au second plan : « Diphile et Nérestor, qui sont censés représenter ce pseudo-scepticisme au sein du détachement d'explorateurs, ne disent et ne font strictement rien<sup>56</sup>. » Ces personnages semblent donc adopter une posture philosophique passive. Ils sont selon Chouillet des exemples fictifs de l'*apraxia*, de la mise en suspens de toute activité. En effet, l'unique participation de Nérestor est de se joindre avec le pyrrhonien Damis, « à Philoxène contre Alcméon, et prenant la parole tour à tour, ils apportèrent raisons sur raisons, premièrement pour douter du sentiment d'Alcméon, puis ils attaquèrent Philoxène, retombèrent enfin sur la conversation que j'avais liée avec Athéos, et finirent en nous répondant d'un air pensif par un *vedremo*. (I, 116) » La *Promenade* semble ainsi détourner l'attention du lecteur de la figure du sceptique, n'étant pas un acteur sérieux de l'allée des marronniers. Alors que la folie du pyrrhonien Zénoclès fait rire, les sceptiques suscitent presque l'indifférence. Est-ce à dire que le scepticisme est un problème réglé, une posture qui ne représente plus une réelle menace ou une tentation pour Diderot ? Pourquoi avoir alors donné pour titre de l'œuvre la *Promenade du sceptique* ? La réponse pour nous se trouve dans le personnage de Cléobule, bien qu'il ne puisse être assimilé ni à l'*apraxia*, ni au ridicule du solipsisme.

En somme, ce qui nous importe ici est de montrer que la pratique extravagante du doute peut aller jusqu'à sortir l'homme de la nature par un excès de culture sceptique, par une pratique

---

<sup>56</sup> Jacques Chouillet, « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747) », p. 203.

philosophique à la fois excessive et insuffisante, monstrueuse et dérégées<sup>57</sup>. Bien que pour Diderot les préjugés doivent être combattus, les opinions n'étant pas toutes naturelles mais pour la plupart acquises, l'opinion concernant son propre être et l'être du monde ne doit pas être soumise à la suspension du jugement. Le rejet du sens commun le plus trivial est un problème sérieux. Dans l'*Essai sur le mérite et la vertu*, Diderot aborde le problème moral lui étant rattaché :

[...] si c'est faire tort à la société que de négliger sa conservation, cet excès de désintéressement rendrait la créature méchante et dénaturée, autant que l'absence de toute autre affection naturelle. Jugement qu'on ne balancerait pas à porter, si l'on voyait un homme fermer les yeux sur les précipices qui s'ouvriraient devant lui, ou, sans égard pour son tempérament et pour sa santé, braver la distinction des saisons et des vêtements. (DPV, I, 317)

À cet égard, Diderot montre dans l'article « Pyrrhonienne » que lorsque le scepticisme va trop loin et devient un « idéalisme », il vaut mieux y renoncer et s'occuper des besoins du corps, par exemple manger et dormir. C'est avec cette idée qu'il conclut son article : « Occupons-nous de quelque chose de plus important ; ou si nous n'avons que de ces frivolités présentes, dormons & digérons. (DPV, VIII, 160) » Le thème des besoins du corps permet d'identifier le moment où le questionnement devient inutile, outrepassant les barrières de la reconnaissance de l'être physique et naturel. Ce moment de retour à une forme d'existence *animale* paraît nécessaire lorsque la folie et l'étrangeté du scepticisme gagnent sur la nature humaine.

### 1.2.2. L'enjeu politique de la publication ; la transmission du goût pour la vérité

Dans l'article « Pyrrhonienne », trois figures modernes, Huet, Montaigne et Bayle font l'objet de l'admiration de Diderot, car leur scepticisme n'a pas suffi à annihiler leur exercice philosophique, à le rendre purement négatif. Il ne les a pas forcés à simplement refuser tout jugement, tout acte d'écriture et toute publication. Chacun des auteurs cités a rédigé un ouvrage important : Huet sur la nature de l'entendement, Montaigne ses *Essais* et Bayle un dictionnaire historique et critique. L'éloge

---

<sup>57</sup> Ce qui est excessif et monstrueux est la suspension du jugement et ce qui est insuffisant et dérégulé est l'absence de lieu réservé pour la sensibilité et l'exercice rationnel.

de ces auteurs reconnus rend compte d'un aspect fondamental de la pensée de Diderot, soit la nécessité de la publication en vue de la transmission de l'activité philosophique. L'enjeu de l'héritage et de l'émulation philosophique est le dernier élément négligé par une posture sceptique dogmatique. L'apparente préférence de Diderot pour les sceptiques modernes peut s'expliquer par cette exigence de publication qui permet de figer partiellement la pensée et de transmettre un goût pour la vérité aux sociétés futures. Comme l'affirme Rioux-Beaulne dans son article « Diderot face à la clandestinité » :

L'œuvre publiée, au contraire, fait office de monument : elle fige, pour ainsi dire, dans sa matérialité reproductible et accessible au public, un certain état de l'esprit, et voit ainsi son histoire arrêtée – mais, comme on le verra, elle voit également de la sorte sa fonction historique arrêtée<sup>58</sup>.

Cette exigence a pour nous comme finalité la préservation de la pratique et de la vie philosophique. Le véritable philosophe doit chercher à veiller à la pérennité de sa quête. Le personnage de Cléobule dans la *Promenade* permet de voir comment le repli hors de la société rend impossible cette activité *immanente* de la philosophie.

D'abord, le personnage de Cléobule dans la *Promenade* représente une posture qui s'apparente à celle du sceptique : « [...] il ne manquait jamais de m'entretenir des erreurs de l'esprit humain, de l'incertitude de nos connaissances, de la frivolité des systèmes de la physique et de la vanité des spéculations sublimes de la métaphysique (I, 73) ». Ainsi, la demande d'Ariste visant à publier leur entretien se heurte à sa prudence. Selon Cléobule, le livre qui cherche à dire le vrai est nuisible pour ceux qui le lisent et dangereux pour celui qui le publie. Pour lui, la philosophie se limite ainsi à la vie secrète, à la discussion privée ou à la promenade entre amis d'une même communauté. Sa vie hors de la société le satisfait davantage qu'une vie au sein de la vile ignorance humaine : « Cléobule a vu le monde et s'en est dégoûté (I, 71) ». L'acte de publication va ainsi à l'encontre de sa posture morale. La

---

<sup>58</sup> Mítia Rioux-Beaulne, « Diderot face à la clandestinité - Le cas de la *Promenade du sceptique* », *La Lettre clandestine*, XIX, 2011, p. 102-103.

société étant incompatible avec l'exigence de la philosophie, il ne peut que trouver le bonheur hors de celle-ci.

Cléobule est en un sens le représentant ou le porte-parole de la difficulté pour la recherche de la vérité de s'incorporer dans le monde et d'être entendue. Diderot aborde d'ailleurs plusieurs autres problèmes liés à l'enjeu de la publication : la rareté du caractère philosophe, la réception critique, virulente et intolérante des œuvres ainsi que la distorsion et la censure. Malgré ces enjeux, le philosophe doit pour Diderot chercher à exercer une fonction sociale. Par exemple, dans l'article « Pyrrhonienne » de l'*Encyclopédie*, un des passages supprimés de l'édition originale laissait entendre que le silence pour le philosophe était le parti le plus sûr, mais le moins honnête<sup>59</sup>. Dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* de 1778, ouvrage tardif de Diderot, plusieurs passages révèlent le même souci pour l'enjeu de la prise de parole publique du philosophe<sup>60</sup>. Comme l'explique Rioux-Beaulne, « il ne s'agit pas tant de voir le nom de l'auteur passer à l'histoire que d'élever sur la scène où elle se déploie une figure qui puisse servir de rempart contre les abus<sup>61</sup> ». La publication n'est pas motivée uniquement par le banal désir de résister au tri de l'histoire. C'est davantage pour ériger le philosophe en tant que symbole émulateur qui sert à contrer les dangers propres à la vie en société qu'elle est nécessaire. À la manière d'Artiste<sup>62</sup>, le philosophe doit chercher à éclairer ceux qui peuvent ou cherchent à l'être d'une lumière assez claire pour être comprise par ceux qui en sont capables, mais assez fine et délicate pour ne pas pouvoir faire l'objet d'une condamnation ou d'une censure dans une époque où il est impossible de

---

<sup>59</sup> Voir DPV, VIII, 157.

<sup>60</sup> « Il me semble que si jusqu'à ce jour l'on eût gardé le silence sur le gouvernement, nous gémirions encore sous les entraves du gouvernement féodal ; l'espèce humaine serait divisée en un petit nombre de maîtres et une multitude d'esclaves [...] » et « Le philosophe est un homme estimable partout, mais plus au sénat que dans l'école, plus dans un tribunal que dans une bibliothèque [...] » (I, 1143 et 1207)

<sup>61</sup> Mítia Rioux-Beaulne, « Diderot face à la clandestinité - Le cas de la *Promenade du sceptique* », p. 107.

<sup>62</sup> « En un mot, les raisonnements de l'esprit fort sont-ils solides, on a tort de les combattre ; sont-ils mauvais, on a tort de les redouter. » (I, 75)

parler ouvertement. Le philosophe ne peut se contenter d'une vie à l'écart, il doit chercher à instituer « un « modèle idéal » capable d'agir sur l'histoire<sup>63</sup> ». Le philosophe doit retourner dans la caverne.

Ainsi, pour Diderot, la posture du sceptique est aporétique lorsqu'elle évite complètement cette dimension politique essentielle, soit son rôle d'émulation de la postérité par le combat des plus grandes entraves. Le pessimisme gnoséologique et le retrait de la vie en commun ne permet pas de veiller à la possibilité de la recherche de vérité. Autrement dit, l'indécision doctrinale du sceptique ne permet pas de répondre au problème de l'urgence de l'engagement. Le philosophe épris du vrai a comme devoir de favoriser les conditions de possibilité de son activité philosophique et d'en limiter les entraves. Bien que l'une des solutions à l'enjeu de la publication se trouve chez Diderot lui-même<sup>64</sup>, les sceptiques savants de l'*Encyclopédie* témoignent du caractère nécessaire de la publication. Le refus du *logos* public, représentant un double danger, danger épistémique et politique, est le dernier ordre de privation induite par la pratique excessive du scepticisme. Le sceptique, par la négativité de sa posture, sa mise à l'écart et son obéissance indifférente aux lois et coutumes, s'empêche d'exercer un rôle au sein même de sa société. Ainsi, la publication paraît être utile pour la paix et pour la philosophie, biens qui, pour Diderot, ne peuvent que se trouver ensemble. Une société saine est aussi une société philosophique, non au sens où tous les citoyens sont philosophes, mais au sens où ils sont formés à la pensée par des philosophes. Nous voyons ainsi substitués à la figure du sage ancien la figure du philosophe moderne engagé.

---

<sup>63</sup> Mítia Rioux-Beaulne, « Diderot face à la clandestinité - Le cas de la *Promenade du sceptique* », p. 107.

<sup>64</sup> Nous partageons ici la thèse de Rioux-Beaulne : « Cette solution, qui a déjà sa propre histoire, c'est celle qui consiste à instituer un appareil fictionnel sur le terrain duquel cette publicité est rendue possible : il s'agit de brouiller la relation du texte à l'auteur concret pour lui substituer un type, en l'occurrence, celui du philosophe idéal. » *Idem*.

### 1.3. Conclusion : Le traitement du scepticisme chez Diderot : entre cartésianisme et pyrrhonisme

Le traitement normatif du scepticisme chez Diderot donne à penser un espace intermédiaire entre le scepticisme ancien et le scepticisme moderne. Il permet en effet d'imaginer un point de rencontre entre le cartésianisme et le pyrrhonisme. Nous reprenons ici les articles de Paganini et de Marchand dans l'ouvrage de 2015 *Pour et contre le scepticisme* dans le but de montrer comment l'éloge et la critique de Diderot endossent le déplacement épistémique de la posture sceptique tout en conservant sa dimension morale essentielle. Paganini et Marchand mettent en lumière une différence de nature entre le scepticisme ancien et moderne que nous utiliserons pour montrer comment le traitement critique du scepticisme chez Diderot donne à voir une combinaison et harmonisation des deux natures, atténuant ainsi leurs limites respectives. La posture critique de Diderot permet d'imaginer une zone grise qui n'est pas prise en compte explicitement par les commentateurs du scepticisme, soit un point de rencontre entre le monde ancien et moderne.

#### *La nature du scepticisme ancien*

Selon Paganini, la notion d'ataraxie chez les pyrrhoniens serait fortement critiquée par les philosophes modernes. Comme il l'explique, « Montaigne et La Mothe Le Vayer furent les derniers des modernes à concevoir la sagesse sceptique comme une forme de vie tout à fait viable<sup>65</sup> ». Bien que l'objection d'*apraxia*<sup>66</sup> a hanté le scepticisme dès sa naissance, « l'impératif de la connaissance reviendra sur scène pour combler le vide de l'ignorance ou pour remplacer la prudence de l'*epoché*<sup>67</sup> ». Le projet de la « vie sans dogme » se serait vu rejeté par le thème nouveau de l'impossibilité de la vie sceptique. Paganini souligne à cet égard la responsabilité des *Méditations* de Descartes, soit la description du doute

---

<sup>65</sup> Gianni Paganini, « Entre l'*epochè* et le doute – Petite histoire de l'impossibilité de vivre le scepticisme – Les Anciens, Montaigne, Descartes », dans Élodie Argaud *et al.* (dir.), *Pour et contre le scepticisme ...*, p. 21.

<sup>66</sup> Objection selon laquelle il est impossible d'agir et de conduire une vie ordinaire en l'absence d'opinions.

<sup>67</sup> *Idem.*

comme une situation d'angoisse et de trouble, soit une ignorance insurmontable capturant l'homme dans une inquiétude profonde. Le scepticisme semble ainsi incompatible avec le bonheur et sa prétention morale ne peut apparaître que chimérique. Bien que la critique de Descartes ne soit pas complètement étrangère à la pensée de Diderot, puisqu'il reconnaît le besoin de savoir et le manque occasionné par l'ignorance, il reconnaît aussi au même moment « le potentiel éthique recelé par le scepticisme<sup>68</sup> ».

D'abord, dans les *Pensées*, être un bon sceptique semble demander pour Diderot une sagesse et une force de caractère qui ne convient pas aux « esprits bouillants » ou aux « imaginations ardentes » :

Ils assurent tout, bien qu'ils n'aient rien soigneusement examiné : ils ne doutent de rien, parce qu'ils n'en ont ni la patience ni le courage. [...] J'ai vu des individus de cette espèce inquiète qui ne concevaient pas comment on pouvait allier la tranquillité d'esprit avec l'indécision. (I, 27-28)

À la faiblesse propre aux hommes qui n'ont pas le courage de peser les raisons et qui s'affligent de l'ignorance humaine, Diderot oppose le sceptique résolu et lucide. C'est cette idée qui est exprimée par le personnage de Diderot dans *l'Entretien d'un philosophe avec la maréchale de \*\*\** de 1771. Dans cet entretien, la maréchale est subjuguée par le fait que le personnage de Diderot ne croit en rien, car pour elle, l'homme ne peut être tranquille sans la croyance en Dieu, rappelant ainsi le pari pascalien. Diderot fictif affirme qu'il est impossible d'assujettir un peuple à une règle qui ne convient qu'aux hommes mélancoliques, posant ainsi l'inquiétude épistémologique religieuse comme le fondement d'un besoin excessif de vérité. La condition de l'homme inquiet l'amène à défendre une opinion, bien qu'elle puisse être irrationnelle, sans aucune possibilité d'examen. Cette posture dogmatique est toutefois celle de la majorité du genre humain<sup>69</sup>. C'est peut-être pourquoi, chez Diderot, l'*apraxia* pyrrhonienne est aussi un problème, puisqu'elle l'est pour l'homme du commun.

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>69</sup> « [...] les fous ont toujours été et seront toujours le plus grand nombre (I, 933) »

Le personnage de Diderot se montre néanmoins en phase avec le pyrrhonisme : « La Maréchale. - Encore une question, et c'est la dernière. Êtes-vous bien tranquille dans votre incrédulité ? Diderot. - On ne saurait davantage. (I, 938) » Plus important encore, l'incrédulité ne force pas son personnage à l'inaction et à l'*amoralité*, elle ne l'empêche pas de bien agir, puisque Diderot fictif affirme qu'il est enclin à faire le bien par plaisir et qu'il a à l'appui une excellente éducation qui fortifie ce penchant naturel et une expérience qui convainc de l'avantage d'être honnête. Ainsi, le philosophe sceptique s'oppose à l'ensemble du genre humain qui entretient un rapport immodéré à la vérité. En ce sens, Diderot n'est pas éloigné d'une posture telle celle de Sextus Empiricus pour qui, « c'est le dogmatisme qui rend la vie invivable et qui empêche le sage d'atteindre l'*apraxia*<sup>70</sup> », comme le précise L. Paganini.

En somme, la posture de Diderot dans l'*Entretien avec la Maréchale* ... permet de faire voir qu'il ne condamne pas l'idéal moral du pyrrhonisme. L'ataraxie au sein de la suspension n'est pas une impossibilité ridicule, une situation aporétique qu'il vise à renverser complètement par une nouvelle philosophie qui utiliserait le doute pour mener à l'établissement d'une certitude inébranlable et fondatrice comme le fait Descartes. Il ne partage d'ailleurs pas son refus total de cette posture<sup>71</sup> et ne condamne pas non plus le pyrrhonisme sous prétexte d'être une philosophie pour les lâches, comme le soutiendra un Boncerf<sup>72</sup>. Le bon sceptique est pour Diderot un homme courageux, bien éduqué et formé par un *eros* philosophique sincère. Alors que le scepticisme moderne tend à mettre de côté la dimension morale essentielle du pyrrhonisme, Diderot reconnaît que le philosophe conscient de sa faiblesse épistémique peut trouver au sein de cette probité intellectuelle ou de cette lucidité le moyen

---

<sup>70</sup>Gianni Paganini, « Entre l'époque et le doute – Petite histoire de l'impossibilité de vivre le scepticisme – Les Anciens, Montaigne, Descartes », p. 20.

<sup>71</sup> « En outre, se référant aux raisonnements des sceptiques, il regrette de devoir « remâcher une viande si commune » et avoir le faire avec un certain « dégoût » [...] » *Ibid.*, p. 22.

<sup>72</sup> « Parmi les causes du pyrrhonisme, je remarque d'abord la vanité, la paresse et la corruption du cœur encore plus que l'aveuglement de l'esprit. Les hommes sont naturellement curieux ou désireux de savoir [...] » Sébastien Charles, « De l'anti-pyrrhonisme au pyrrhonisme raisonnable », dans : Élodie Argaud *et al.* (dir.), *Pour et contre le scepticisme ...*, p. 292.

de vivre heureux et d'agir vertueusement. La bonne vie sceptique est une possibilité même si elle ne se produit que grâce à un concours de circonstances favorables, à la fois innées et acquises, soit un tempérament et un caractère d'exception joint à une éducation philosophique adéquate. Ce bonheur est donc exclusif à quelques rares philosophes : « L'ignorance et l'*incuriosité* sont deux oreillers fort doux ; mais pour les trouver tels, il faut avoir *la tête aussi bien faite* que Montaigne. (I, 27) » Diderot ne se ferme pas à la possibilité rejetée en bloc par ses contemporains, soit que la morale et le bien puissent être « le résultat d'une ignorance et non d'une connaissance<sup>73</sup> ». En ce sens, il parvient à rendre compte de la sagesse ancienne tout en adoptant un regard critique éclairé par l'avancement épistémologique du scepticisme moderne.

#### *La nature du scepticisme moderne*

Bien que Diderot reprenne l'idéal moral du pyrrhonisme ancien et présente un optimisme quant à la possibilité d'une vie bonne au sein du scepticisme, il démontre au même moment un fort héritage cartésien et une considération marquée pour le problème spécifiquement moderne du solipsisme. En effet, comme vu au début de ce chapitre, Diderot reprend le doute dans les *Pensées* comme un doute actif, une activité de l'esprit qui témoigne davantage d'un cartésianisme que d'un pyrrhonisme. Paganini et Marchand soulignent les effets de cette nouveauté du doute cartésien par rapport à l'*epoché* pyrrhonienne qui témoigne d'un glissement du concept de l'éthique à l'épistémologie. Bien que Diderot soit favorable à l'éthique pyrrhonienne, il souscrit à cette transformation essentielle.

En effet, Diderot comprend dans les *Pensées* le doute du sceptique comme une activité : celui-ci doit mettre son esprit en marche, examiner les positions possibles pour progresser vers une conclusion véritable. Le doute soutenu permet en effet selon Diderot de démontrer, ce qui le

---

<sup>73</sup> Gianni Panini, « Entre l'époché et le doute – Petite histoire de l'impossibilité de vivre le scepticisme – Les Anciens, Montaigne, Descartes », p. 20.

rapproche de la posture de Descartes pour qui « la suspension est commandée et entretenue par un effort de la volonté, alors que pour les Anciens grecs l'*epoché* était plutôt le résultat passif de l'isosthénie des phénomènes opposés<sup>74</sup> ». En effet, Diderot semble préférer le champ lexical du doute à celui de la suspension ou de l'*epoché* lorsqu'il fait l'éloge du scepticisme. De plus, le problème du pyrrhonisme est heuristique pour Diderot ; il empêche l'examen sincère et effectif des opinions. De la même manière, l'utilité du scepticisme est épistémologique. Comme Descartes, le manque de certitude doit être comblé par la recherche du vrai : « le doute cartésien est finalisé à la découverte de la vérité, par contre l'investigation pyrrhonienne (*zetesis*) n'a pas de fin, si ce n'est que l'ataraxie<sup>75</sup> ». Le scepticisme consiste essentiellement chez Diderot à mettre en œuvre une évaluation des jugements par rapport à leur prétention à la vérité. Il n'invite pas à une passivité épistémique qui permettrait de guérir des troubles de l'esprit. Diderot endosse ainsi partiellement le passage de l'*epoché* à l'*aporia*, d'un état ou d'un affect passif à une activité qui doit être mise en branle pour le bien de la philosophie elle-même.

Le second trait qui marque la nature moderne de la pensée de Diderot est son intérêt pour le problème du solipsisme comme conséquence d'un excès du scepticisme moderne. En effet, selon Marchand, il n'y a pas d'idéalisme dans la philosophie ancienne, ou seulement des arguments possibles pour mettre en œuvre une remise en cause de la réalité extérieure. Les pyrrhoniens ne remettent pas activement en question la sphère des phénomènes ou de ce qui apparaît. Leur suspension du jugement porte plutôt sur le rapport entre le domaine du phénoménal et le réel, l'apparence et la réalité. Ainsi, le solipsisme comme problème serait rendu possible par le doute cartésien, par l'exercice de pensée radical des *Méditations*. Marchand soulève par ailleurs l'aspect potentiellement rhétorique de cette déviation extrême du scepticisme en idéalisme : « Cette forme de scepticisme sert donc le dogmatisme [...] et le doute sceptique radical pourrait bien être une invention dogmatique pour réfuter le

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 27.

scepticisme en utilisant ses propres armes, c'est-à-dire en cherchant à lui faire soutenir l'ensemble des hypothèses qu'il a fait apparaître comme de pures possibilités<sup>76</sup>. » C'est en effet une lecture qui pourrait s'appliquer à Diderot, puisqu'il semble par moment chercher à disqualifier la posture sceptique qui tombe dans de tels extrêmes insoutenables permis par la nouveauté du cartésianisme.

En somme, la posture de Diderot à l'égard du scepticisme est caractérisée par la nuance. Comme nous avons cherché à montrer dans ce chapitre, son éloge s'articule autour de notions essentielles, simples et minimales ; l'*eros*, le courage, la sincérité et la responsabilité philosophiques. Au fond, le scepticisme tel que conçu par Diderot est teinté par le pyrrhonisme ancien et la pratique critique et épistémologique du doute moderne, mais sans jamais pouvoir être clairement identifiable. Nous pensons chez Diderot la tentative d'édifier la philosophie idéale, la meilleure pratique de la recherche de la vérité et il est vraisemblable que cette solution soit mixte ; constituée à la fois d'éléments anciens et modernes.

---

<sup>76</sup> Stéphane Marchand, « Doute et scepticisme dans la tradition sceptique », dans : Élodie Argaud *et al.* (dir.), *Pour et contre le scepticisme...*, p. 43.

## CHAPITRE II

## Le matérialisme hypothétique et le scepticisme zététique

« On doit exiger de moi que je cherche la vérité, mais non que je la trouve. »  
Diderot, *Pensées philosophiques*, 1745.

« La recherche de la vérité et la pratique de la vertu étant les deux grands objets de la philosophie, quand cesse-t-on d'être un apprenti philosophe ? Jamais, jamais, non plus que le chrétien qui s'est proposé la perfection évangélique ne cesse d'être un apprenti chrétien. »  
Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, 1778.

Pour ce deuxième chapitre, nous proposons la thèse selon laquelle le matérialisme chez Diderot a un statut hypothétique. En effet, nous tenterons de montrer dans ce chapitre en quoi son objectif serait davantage, par une pratique dialogique, de *faire penser*, de mobiliser la recherche de la connaissance et l'*eros* philosophique. La philosophie de Diderot est pour nous en ce sens profondément sceptique et zététique. C'est au fond parce que nous donnons la primauté au scepticisme diderotien que le matérialisme occupe au sein de notre recherche un second rang. Nous proposons d'aborder la tension entre ces deux dimensions de la philosophie diderotienne dans le but d'atteindre une conclusion qui permettra, par la prise en charge réflexive du matérialisme, de proposer une *manière* de lire Diderot. Autrement dit, nous proposerons une réponse à la question suivante : pourquoi devons-nous lire Diderot comme un sceptique ? Le but de notre chapitre est de montrer qu'il est possible de penser un métascepticisme chez Diderot qui rend compte de l'unité et de la cohérence de l'ensemble de son œuvre. Nous montrerons la particularité et l'ambiguïté fondamentale de ce scepticisme : se reconnaissant lui-même comme partiellement impossible et insuffisant, tout en étant l'*ethos* nécessaire à la pratique complète de la philosophie ; pratique qui s'articule autour de la quête de la vérité. Nous montrerons dans un premier temps en quel sens le matérialisme diderotien doit être compris comme simple hypothèse ou conjecture philosophique. Nous offrirons ensuite un portrait détaillé du métascepticisme chez Diderot.

## 2.1. Le matérialisme diderotien

### 2.1.1. Les vertus philosophiques du matérialisme

#### *La vertu théorique ; la véracité*

L'intérêt pour nous dans ce premier moment n'est pas de dresser un portrait sophistiqué et détaillé de l'ensemble de la théorie matérialiste de Diderot. La littérature secondaire étant riche en analyses et commentaires rigoureux qui portent spécifiquement sur le sujet, nous ne prétendons pas contribuer à ce corpus exégétique, mais visons plutôt à présenter son angle mort. Nous tenons dans le cadre de notre travail sur le scepticisme diderotien à présenter de manière générale les raisons qui rendent le monisme matérialiste plus apte à simplifier et à résoudre les problèmes philosophiques. En ce sens, il ne fait aucun doute que Diderot soit matérialiste, mais pour des motifs qui témoignent d'une attitude philosophique primaire ou sous-jacente qui ne peut s'y réduire.

Pour les fins de cette thèse, nous retiendrons comme définition-cadre du matérialisme de Diderot celle que fournit Jean-Claude Bourdin. Ce dernier la réduit à six thèses centrales, qui nous semblent d'un niveau de généralité assez élevé pour pouvoir être compatible avec la plupart des interprétations actuelles<sup>77</sup>. Ces thèses sont : la liaison des phénomènes qui a « pour signification que chaque être tire " la raison suffisante de sa coexistence ou de sa succession " des autres êtres », la continuité absolue des phénomènes qui demande d'accepter que « la chaîne des causes n'a point eu de commencement, et que celle des effets n'aura point de fin », la présence d'une seule substance dans l'univers qui suppose que la nature n'a produit qu'un seul acte et que la multiplicité des phénomènes provient d'un même mécanisme, la sensibilité comme propriété universelle de la matière qui pose que la pensée « est un résultat des molécules matérielles », ce qui revient « à concevoir les molécules comme

---

<sup>77</sup> Jean-Claude Bourdin, *Diderot - Le matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 56-64.

étant douées de sensibilité », l'unicité du principe qui consiste à avancer que les phénomènes « devraient parvenir à se lier au point de se ramener tous à un seul fait » et l'impossibilité de la philosophie ou de constituer un système puisque l'hétérogénéité de la matière ou le fait qu'aucune molécule ne se ressemble, empêche de rassembler tous les phénomènes en un principe unique et premier. D'abord, une telle théorie possède selon Diderot un degré de certitude plus élevé que toute autre hypothèse philosophique. En adoptant cette posture, il prétend tenir un discours sur le monde plus près du vrai ou qui permettrait de mieux rendre compte des phénomènes empiriques observés et de lier les vérités scientifiques entre elles. Duflo, dans *Diderot philosophe*, tend d'ailleurs à montrer la puissance explicative du matérialisme diderotien, sa capacité à répondre à toutes les questions philosophiques, à résoudre les problèmes et à faire taire les contre-arguments idéalistes ou à caractère métaphysique. Il explore les différentes objections qui peuvent lui être adressées et les résout en exploitant la théorie matérialiste physiologique qu'il emprunte à Diderot. Il montre finalement comment « il y a dans toute attaque de la philosophie un intérêt caché, de décence, de préservation des illusions qui nous protègent<sup>78</sup> ». Duflo montre bien comment le matérialisme, en ramenant les questions métaphysiques au support physiologique, peut résorber tous les doutes et devrait forcer naturellement l'esprit à reconnaître sa vérité. Prise en elle-même, sans l'attachement de l'homme aux illusions, la théorie que présente Diderot, grâce à la simplicité des propositions, l'épistémologie minimaliste et l'économie des principes, possède une force épistémique qui semble inégalée. Bourdin, dans son article « Le matérialisme de d'Holbach pour "sortir" de la philosophie ? », montre comment le matérialisme permet de mobiliser un minimum de concepts et de principes explicatifs qui rendent sa cohésion plus évidente et plus convaincante. L'absence d'exceptions, de cas limites et la minimisation de questions sans réponse confèrent au matérialisme une crédibilité théorique. La possibilité pour la sensibilité et la matière de *Tout* expliquer est une prétention ou du moins une *tentation*

---

<sup>78</sup> Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 243.

théorique présente aussi chez Diderot, bien qu'il ne prétend jamais qu'elle arrive à l'accomplir. Comme l'explique Duflo : « 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 économique et plus complète, alors il est justifié<sup>79</sup>. »

Chez Diderot se trouve l'idée selon laquelle, entre plusieurs inconcevables ou théories partiellement aporétiques, il faut choisir la moindre et l'ouvrage dans lequel s'exprime le mieux cette vertu explicative du matérialisme est le *Rêve de d'Alembert*. Plus particulièrement, c'est dans l'*Entretien* que le matérialisme se dessine comme « une supposition simple » qui permet d'éviter à l'esprit de s'attacher à des explications obscures ou à des « galimatias métaphysico-théologiques », comme en témoigne la théorie des germes préexistants qui est « contre l'expérience et la raison » :

Écoutez-vous, et vous aurez pitié de vous-même, 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. (I, 619)

Le personnage de Diderot développe durant tout l'entretien la puissance explicative du matérialisme et il prévient le d'Alembert fictif que cette démarche se poursuivra dans son sommeil, ce qui sera confirmé par la section suivante où se déploie effectivement le rêve de d'Alembert : « Vous plaisantez, mais vous rêverez sur votre oreiller à cet entretien, et s'il n'y prend pas de la consistance, tant pis pour vous, car vous serez forcé d'embrasser des hypothèses bien autrement ridicules. (I, 621)». Le matérialisme chez Diderot permettrait davantage d'avertir les esprits du danger des explications métaphysiques obscures, de proposer un remède à l'ignorance, que d'offrir une explication *véritable*. D'Alembert, s'il ne reconnaît pas la force théorique du matérialisme, sera obligé d'admettre une explication ridicule ou invraisemblable. En effet, le *Rêve* permet de montrer que la distinction entre deux substances est une hypothèse inutile qui rend raisonnablement préférable le monisme.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 182.

Le matérialisme apparaît finalement comme une hypothèse préférable puisqu'elle s'oppose aux folies théoriques des hommes plutôt qu'une thèse métaphysique prétendant dire le vrai. Toutefois, Diderot n'affirme jamais la relativité de sa posture. Son monisme n'est pas une hypothèse parmi tant d'autres qu'il pourrait échanger à tout moment. Préférer une explication ayant le même rapport de distance à la vérité à une autre relève d'une pure contingence irrationnelle qu'il refuse nettement. En effet, sans sa plus grande proximité avec la vérité, le matérialisme serait incapable de réfuter les hypothèses absurdes ou ridicules. Il faut donc admettre qu'il serait difficile de s'en passer pour exclure les explications redoutables, comme le propose Lannoy dans son article de 1999 : « Sans la sensibilité, toute explication de la conscience ou de l'âme devient nébuleuse et dogmatique. Refuser la sensibilité, c'est renoncer au sens commun et avancer des propos philosophiques vides et creux, parfois contradictoires<sup>80</sup>. »

Nous tenons toutefois à insister. Même si le matérialisme permet la connaissance la plus *complète* pour Diderot, il demeure *hypothétique* ; préférable parce qu'il fait preuve d'avantages théoriques évidents, ce qui marque une différence essentielle avec le matérialisme dogmatique d'un d'Holbach. Chez Diderot, il n'y a pas de « sortie » officielle de la philosophie ou de tentative de se délivrer du questionnement. Là où pour d'Holbach « écrire en matérialiste consiste à montrer qu'il n'y a rien à comprendre et à connaître au-delà de ces vérités évidentes et aisément perceptibles<sup>81</sup> », écrire en matérialiste pour Diderot est un effort pour débarrasser les esprits des illusions nuisibles à la pensée. Au fond, le matérialisme a la prétention de devoir *être pris* pour la vérité : « Si un philosophe avait fait une supposition qui expliquât tous les phénomènes, ne seriez-vous pas bien tenté de prendre cette supposition pour une vérité ? (I, 529) » Cette posture de Diderot n'est pas sans rappeler le principe

---

<sup>80</sup> Cyprien Lannoy, « La sensibilité épistémologique de Diderot : expression matérialiste d'un désir d'éternité », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 27, 1999, p. 85.

<sup>81</sup> Jean-Claude Bourdin « Le matérialisme de d'Holbach pour sortir de la philosophie ? », dans : Sophie Audidière *et al.*, *Matérialistes français du XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 331.

d'économie tel que formulé par la Marquise des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle au philosophe : « Il semblerait, interrompit la Marquise, que votre philosophie est une espèce d'enchère, où ceux qui offrent de faire les choses à moins de frais l'emportent sur les autres. Il est vrai, repris-je, et ce n'est que par là qu'on peut attraper le plan sur lequel la nature a fait son ouvrage<sup>82</sup> ». Pour celui qui se donne comme objectif d'interpréter la nature, le fait d'expliquer à moindre frais est suffisant et nettement supérieur aux tentatives antérieures : « Je n'appelle point à mon secours une cause intelligible, contradictoire dans ses effets et ses attributs, et obscurcissant plutôt la question qu'elle ne l'éclaircit, me suscitant milles difficultés effrayantes, pour une qu'elle ne lève pas. (I, 707) » Au fond, la meilleure hypothèse se situe toujours par rapport aux modèles concurrents et leur incapacité à rendre compte adéquatement de la nature. La multiplicité aporétique des philosophies témoigne des limites de l'esprit humain lui-même. Le matérialisme se pose ainsi toujours par rapport à d'autres hypothèses qu'il est urgent pour Diderot d'ébranler pour permettre à l'esprit humain de *progresser*. Il semble donc qu'une proposition philosophique ne peut pas être évaluée seule chez Diderot ; elle se situe toujours par rapport à d'autres efforts d'unification de la réalité qui sont plus ou moins concluants, de principes et thèses qui sont plus ou moins vraisemblables. Il est naturel et raisonnable donc de se laisser convaincre par le moins imparfait au sein de l'imparfait. Voici pour nous résumer le *pari* matérialiste de Diderot.

### 2.1.2. L'exploration matérialiste

Bien que ses avantages théoriques confèrent un statut privilégié au matérialisme, nous montrerons en quel sens il possède dans l'œuvre de Diderot un pouvoir explicatif limité ; suffisant pour ébranler les convictions philosophiques idéalistes, mais impropre à produire une expérience épistémologique de l'ordre de la certitude. Il peut certes remplir l'objectif de toute théorie, mais cela ne le

---

<sup>82</sup> Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Marseille, Éditions de l'Aube, 1994, p. 28.

prive pas de son caractère partiel. Le matérialisme tel que traité par Diderot s'accompagne donc d'une limitation théorique qui lui est essentielle et dont il ne la débarrasse jamais.

### *L'insuffisance épistémique*

L'insuffisance épistémique d'une posture matérialiste émane d'une de ses vertus théoriques les plus manifestes, soit sa capacité à résoudre les problèmes. Dans le *Rêve*, le dialogue où Diderot met au point clairement ses idées matérialistes, Diderot le personnage fictif reconnaît que la théorie matérialiste est loin de résoudre tous les problèmes. Lorsque d'Alembert affirme qu'il ne lui reste qu'une seule difficulté pour admettre sa proposition, il lui répond : « - Vous vous trompez, il vous en reste bien davantage. (I, 616) » Ce passage, entre autres, rend compte de l'aspect insuffisant, limité et fragmentaire de sa proposition. Diderot fictif essaie de démontrer à d'Alembert la force de sa posture, mais c'est aussi lui qui, au même moment, reconnaît ses limites et restreint ses propres prétentions. De plus, même si le matérialisme arrivait à résoudre les difficultés théoriques, à tout expliquer, cela ne serait pas suffisant. Diderot lui-même dans sa *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme* affirme que « 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 (I, 798) ». Le critère suffisant pour l'interprétation de la nature ne suffit pas en bonne philosophie ; on ne peut confondre la puissance explicative réductionniste et la vérité philosophique. Le matérialisme comporte les conditions d'adhésion à une théorie, il débarrasse potentiellement de toutes les difficultés, mais ne peut satisfaire la quête philosophique sincère qui vise la reconnaissance d'une vérité avec certitude.

Nous sommes ainsi en présence du problème que Bourdin appelle celui du réductionnisme. Le réductionnisme, le fait de *réduire* les problèmes à l'aide d'une explication unique ou la recherche de l'explication simple ou de la « pseudo-explication trop générale », aurait mauvaise réputation en philosophie, soit celle de signaler « une pensée pauvre qui cherche la facilité de s'arrêter à une cause

ou une base qui aurait la vertu de tout expliquer<sup>83</sup> ». Cette méthode peut être comprise par ceux qui s'y opposent comme un raccourci philosophique ou comme un arrêt de la recherche sincère de la connaissance. C'est d'ailleurs pourquoi nous soulevons le caractère partiel de la théorie matérialiste. Au fond, notre interprétation souscrit à ce mouvement de rejet du réductionnisme. Toutefois, nous admettons que cette pratique du réductionnisme, comme le souligne Bourdin, n'est pas pleinement aporétique chez Diderot. En effet, Bourdin signale que le réductionnisme « peut être un projet d'unification des explications » et « la recherche d'un fondement dernier<sup>84</sup> ». Ainsi, la tentative de réduire toute explication à la matière, au mouvement ou à la sensibilité témoignerait d'un désir de vérité et d'une émancipation de la philosophie qui s'autorise d'être *en chemin vers* ce fondement véritable. Le matérialisme est insuffisant s'il n'est pas pris en charge avec un tel regard qui vise la progression de la recherche. En tant qu'étape épistémique, le caractère hypothétique du matérialisme n'est pas un problème pour la philosophie tant qu'elle reconnaît ses propres limites. C'est plutôt pris comme position finale ou point d'arrivée; comme fondement véritable, qu'il est aporétique, d'où l'importance de mettre en lumière le matérialisme à l'aide d'une posture qui serait plus originelle chez Diderot.

## 2.2. Le scepticisme diderotien

La constance de l'enjeu du scepticisme dans l'œuvre de Diderot, à la fois son éloge et sa condamnation, nous a permis de dégager les contours d'une pratique philosophique idéale dont devait répondre le scepticisme, soit celle qui admettrait deux dimensions nécessaires à la philosophie, d'une part la réflexion, la pratique active du doute et de la critique et d'autre part, l'élaboration d'une posture savante qui participe concrètement au savoir. Montaigne était le plus près de permettre cette interpénétration idéale de la recherche et de la prudence, de l'exigence de vérité et du consentement à

---

<sup>83</sup> Jean-Claude Bourdin « Diderot métaphysicien : Le possible, le nécessaire et l'aléatoire », *Archives de Philosophie*, Vol. 71, No. 1, 2008, p. 31.

<sup>84</sup> *Idem*.

l'incertitude. Nous chercherons maintenant à défendre la thèse selon laquelle la tâche même de la philosophie diderotienne est de porter, de partager et d'actualiser l'*ethos* philosophique sceptique de Montaigne. Diderot se porterait garant de cette attitude ou caractère qui conditionnerait l'ensemble de sa pratique philosophique. Au fond, nous proposons la thèse selon laquelle il faut d'abord lire Diderot sous la loupe de ce scepticisme particulier qui est zététique, heuristique et responsable. Nous le qualifierons finalement de *métascepticisme* pour rendre compte adéquatement de l'unité et de la cohérence de sa pensée. Diderot chercherait davantage à rendre possible une pratique idéale de la quête du vrai et à favoriser l'émulation philosophique, qu'à défendre une posture métaphysique précise et fixe. Au fond, c'est parce que Diderot est davantage occupé à produire une figure émulative du philosophe qu'il adopte un matérialisme conjectural. Nous montrerons dans cette seconde section la constance d'un motif sceptique qui traverse toute son œuvre, des *Pensées* à l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*. Nous aborderons le fond même de sa philosophie comme étant révélatrice d'une intention sceptique en trois moments. Nous montrerons d'abord chez Diderot la tentation d'un scepticisme total et sa solution, soit un refus du pyrrhonisme par le biais d'un *pari* ou d'un *saut* philosophique. Nous montrerons ensuite l'importance de la découverte en exposant la dimension heuristique du scepticisme diderotien suivi de celle de la recherche en exposant cette fois sa dimension zététique.

### 2.2.1. La tentation et le refus du scepticisme total : le pari en faveur de la philosophie

Nous chercherons dans ce premier moment à décrire la radicalité du scepticisme qui se présente parfois chez Diderot lui-même. Nous exposerons sa proximité avec le pyrrhonien radical ou dogmatique, soit celui qui défend la suspension totale du jugement ou qui souscrit au principe de l'acatalepsie, de l'impossibilité de connaître. L'œuvre de Diderot est parsemée de remarques qui témoignent d'une propension à un tel pessimisme gnoséologique ou qui reconnaissent les limites indépassables et la vanité des thèses et du travail philosophiques. En effet, Diderot semble parfois

disqualifier la recherche, au même titre qu'un Huet qui affirme que l'homme n'est pas fait pour la vérité. Toutefois, Diderot s'opposant à un tel extrême qui serait la marque d'une imprudence philosophique et d'un *ethos* dogmatique, refuse même au sein de son propre matérialisme une posture qui disqualifierait totalement la démarche épistémique. La sortie de la philosophie par le refus de la vérité représentant un danger et une impossibilité, nous verrons donc comment Diderot évite de sombrer dans la tentation pyrrhonienne en se prêtant à un saut théorique. Il témoigne ainsi d'une « foi » qui dépasse le scepticisme de l'intérieur, dans son propre cadre, pour rendre possible la recherche de la connaissance.

### *Le relativisme matérialiste*

Diderot semble à plusieurs égards admettre un pyrrhonisme complet, soit le fait que chaque opinion, idée et finalement système philosophique dépend de conditions particulières insaisissables qui rendent toute tentative de connaissance véritable aporétique. Francine Markovits marque dans son article de 1999 l'importance de cette relativité contingente dans la pensée diderotienne : « La frivolité des systèmes est expression des situations<sup>85</sup>. » Elle insiste en effet sur l'élaboration de questionnements sans réponse et sur la pratique qui consiste « à former des nuages » comme Diderot le dira lui-même dans sa *Lettre sur les sourds et muets*<sup>86</sup>. Il tenterait ainsi de brouiller notre rapport au monde pour montrer que chacune des tentatives explicatives dépend d'un contexte unique qui ne se reproduira jamais une seconde fois. Un tel constat de la relativité qui semble parfois être la résultante des œuvres de Diderot mettrait en échec les conditions de la connaissance.

---

<sup>85</sup>Francine Markovits, « De quelques formes modernes des arguments sceptiques. *La Promenade* de Diderot ou : Comment surprendre ses pensées ? », dans : Annie Ibrahim (dir.), *Diderot et la question de la forme*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 49.

<sup>86</sup> « Pour moi qui m'occupe plutôt à former des nuages qu'à les dissiper, et à suspendre les jugements qu'à juger [...] (DPV, IV, 162) »

Plusieurs commentateurs, notamment Bourdin et Duflo, proposent qu'un tel pyrrhonisme diderotien découlerait de son matérialisme. Au fond, ce serait la découverte de la sensibilité, de la matière et du mouvement comme principes de l'être qui dévoileraient au philosophe la complexité et l'impermanence de l'univers ainsi que la finitude et le caractère toujours en situation de l'esprit. Une telle nouvelle compréhension ne peut avoir comme conséquence épistémologique que l'acatalepsie, comme le suggère Bourdin dans son ouvrage *Diderot - Le matérialisme* :

Comment la pensée peut-elle encore se dégager de l'immense océan de matière pour y déterminer des objets, se proposer de connaître quelque chose ? Penser, connaître, cela a-t-il encore un sens face à un univers qui n'en a pas, s'il est vrai qu'« il est à chaque instant à son commencement et à sa fin » et qu'il n'est « pas une molécule qui se ressemble à chaque instant »<sup>87</sup> ?

Bourdin propose qu'une telle aporie finale chez Diderot découle de son athéisme matérialiste ; on ne pourrait rien connaître parce qu'on connaît que le monde est sans Dieu. Le refus matérialiste de la transcendance et le postulat selon lequel tout change et tout passe constitue un échec de la philosophie comme appréhension d'une vérité métaphysique. En effet, Diderot lui-même dira dans *L'Interprétation* : « L'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée de tout ; et sans l'idée de tout, plus de philosophie. (I, 564) » La philosophie doit donc poser que tout est lié même si elle ne peut le prouver. La liaison des phénomènes ne sera probablement jamais pleinement assurée. Diderot l'affirme lui-même, toujours dans *L'Interprétation* : « 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. Toute notre science naturelle devient aussi transitoire que les mots. (I, 596-597) » Il semble ici que la thèse matérialiste est menée à une aporie presque totale. Elle est incapable de donner les conditions de possibilité de la philosophie, car l'incertitude semble s'étendre à la quête même de la vérité, quête qui nécessite d'abord de croire en l'uni-totalité du monde<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Jean-Claude Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, p. 103.

<sup>88</sup> « Supposer qu'elle [la nature] ait pu en produire plusieurs serait admettre que leurs différents résultats constitueraient « des collections de phénomènes indépendants les uns des autres », autant dire incompréhensibles. » *Ibid.*, p. 58.

C'est donc selon nous cette tentation ou propension pessimiste du matérialisme au sein de la pensée diderotienne qui s'apparente au pyrrhonisme radical. Comme le remarque Bourdin, Diderot aura été habité par une telle « intuition » pessimiste toute sa vie. C'est pourquoi il aurait conclu dans ses *Éléments* : « Qu'aperçois-je ? Des formes, et quoi encore ? Des formes ; j'ignore la chose. Nous nous promenons entre des ombres, ombres nous-mêmes pour les autres et pour nous. (I, 1317) » Plus encore, dans son article « Diderot métaphysicien : Le possible, le nécessaire et l'aléatoire<sup>89</sup> », Bourdin présente le matérialisme comme un relativisme fondé sur une relativisation radicale de l'idée d'ordre. En effet, l'ordre pris en charge au sein du matérialisme devient momentané ; il est impossible de le totaliser puisque tout est constamment en train de commencer et de finir. De la même manière, l'esprit ou la pensée est toujours au milieu de ce mouvement. L'ordre n'est pour elle commensurable à rien et est condamné comme irrationnel en définitive. Nous voyons donc la difficulté d'affirmer avec assurance la totalité des phénomènes, leur liaison ou leur ordonnancement sous une totalité unique et saisissable. De tels concepts paraissent obsolètes pour la nouvelle métaphysique matérialiste qui, pour s'établir comme connaissance, semble devoir rompre avec les conditions épistémiques elles-mêmes.

Pour nous, c'est au paragraphe 6 de *L'Interprétation* que Diderot dévoile le problème plus clairement : c'est parce que l'homme ne peut que connaître « que quelques pièces rompues et séparées de la grande chaîne qui lie toutes choses » que, même si l'Éternel avait lui-même écrit un grand livre pour rendre compte du mécanisme naturel, une connaissance totale n'est pas « plus compréhensible pour nous que l'univers même (I, 562-563) ». Au fond, même si la Vérité nous était dévoilée, nous serions incapables de l'entendre ou de la comprendre. Diderot semble ici admettre que l'homme n'est pas fait pour la vérité. Il est absurde de chercher à atteindre un état qui est incompatible avec notre nature. C'est pourquoi il affirme que le but du philosophe qui cherche à témoigner par écrit du vrai

---

<sup>89</sup> Jean-Claude Bourdin, « Diderot métaphysicien : Le possible, le nécessaire et l'aléatoire », p. 13-36.

est insensé : « Quel est donc notre but ? L'exécution d'un ouvrage qui ne peut jamais être achevé. Ne sommes-nous pas plus insensés que les premiers habitants de la plaine de Sennaar ? (I, 563) » Diderot critique ici l'orgueil de l'homme, rappelant la condamnation classique du pyrrhonien qui voit dans la philosophie un zèle injustifié des hommes qui se pensent au-dessus de leur nature limitée. C'est en effet une idée présente chez Diderot dès les *Pensées* où il cite Voltaire pour montrer l'absurdité de la posture du philosophe qui se décourage de ne point posséder la vérité : « J'aimerais autant, a dit un des premiers génies de notre siècle, m'affliger sérieusement de n'avoir pas quatre yeux, quatre pieds et deux ailes. (I, 28) »

Il se trouve donc chez Diderot quelque chose comme une « philosophie à coup de marteau » ou la tentation d'une déconstruction de l'idéal de vérité. C'est en effet un aspect sur lequel la littérature secondaire s'entend, bien que cela ne conduise pas les interprètes aux mêmes conclusions. Richard Glauser dans son ouvrage qui traite du problème de Molyneux affirme que « Diderot, tout à la fois, souligne le caractère inconnaissable de la nature ultime de la réalité, et critique la métaphysique, qui prétend la connaître alors que la science elle-même n'y parvient pas<sup>90</sup>. » Diderot affirmerait ainsi un rejet de l'idéal philosophique qui s'accompagne du constat de l'ignorance humaine insurmontable. Diderot se ferait ainsi partiellement le défenseur d'une sorte d'état-limite de la philosophie. Duflo montre aussi comment chez Diderot, la possibilité de résoudre les problèmes philosophiques ultimes est refusée, même lorsqu'il s'agit du statut de la sensibilité : « Il serait follement métaphysique de trancher, puisqu'on n'en peut rien savoir. D'autant que chacune des possibilités, prise séparément est intenable<sup>91</sup>. » Il semble donc se trouver chez Diderot la constance d'une forme achevée de pyrrhonisme s'appuyant sur un matérialisme, une suspension du jugement accomplie par le rejet de la possibilité de connaître en vérité dû aux conditions matérielles dans lesquelles s'insère toute réflexion. Bien que ce

---

<sup>90</sup> Richard Glauser, « Diderot et le problème de Molyneux », *Les Études philosophiques*, No. 3, 1999, p. 409.

<sup>91</sup> Colas Duflo, *Diderot philosophe*, p. 219.

pessimisme soit lié à la posture matérialiste, il semble aussi parfois s'en détacher et témoigner de l'impossibilité même d'en comprendre les fondements. Au fond, l'intention de Diderot semble aussi de tendre vers une relativisation de sa thèse elle-même, car nous ignorons l'essence des idées fondatrices qui la forment : la matière, la sensibilité et le mouvement. C'est ce qu'exprime la fin montaignienne de la *Lettre* : « 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 qu'est la matière ? Nullement ; ce que c'est que l'esprit et la pensée ? Encore moins ; ce qu'est que le mouvement, l'espace et la durée ? Point du tout [...] Nous ne savons donc presque rien : cependant combien d'écrits dont les auteurs ont tous prétendu savoir quelque chose ! (I, 184-185) » Que reste-t-il de la philosophie ? N'est-il pas vain de questionner et de chercher des réponses ? Pourquoi Diderot écrit-il et poursuit-il sa quête ?

*La nécessité du saut philosophique : le Tout*

C'est pour sauver la possibilité de la connaissance elle-même que Diderot devra faire un *saut* ou plutôt un bond lorsqu'il posera sans examen ce que Hichem Ghorbel qualifiera de « condition ontologico-philosophique<sup>92</sup> ». Diderot postulera en effet l'idée ou l'hypothèse du Tout<sup>93</sup> ou de la totalité consistante de la nature comme condition nécessaire à l'exercice philosophique. Hichem Ghorbel décrira ce postulat métaphysique dans les termes suivants : « Il s'agit de la conjecture métaphysique relative à l'interdépendance de tous les faits matériels qui professe l'immanence et l'unité du monde naturel<sup>94</sup>. » Comme l'explique Bourdin, « pour Diderot, la philosophie et la connaissance de la nature sont impossibles si n'est pas posée l'idée que la réalité, considérée dans son extension et

---

<sup>92</sup> Hichem Ghorbel, *Le monde chez Diderot : Connaissance, interprétation et signification*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 106.

<sup>93</sup> Hichem Ghorbel distingue entre tout et le tout ; tout étant l'ensemble des êtres et le tout l'univers incommensurable dans l'espace et dans le temps. Sur la base de cette distinction, Diderot proposerait selon Hichem une thèse uniquement sur Tout et non sur le Tout ; champ uniquement spéculatif de la philosophie.

<sup>94</sup> *Idem*.

sa compréhension maximales, l'univers, forme un tout<sup>95</sup>. » Or, un tel Tout n'apparaît jamais comme une vérité ontologique. Le Tout doit être présupposé pour rendre l'exercice philosophique possible, car l'indépendance d'un seul fait ou d'un seul phénomène avec l'enchaînement total de la nature serait incompatible avec l'idée de tout et il n'affirme jamais qu'une telle découverte soit impossible. Diderot n'a pas une certitude objective ou une connaissance certaine de cette idée et de la possibilité de son propre exercice philosophique, mais ce qu'il sait est que sans celle-ci, « cette chaîne générale dont la philosophie suppose la continuité se romprait en plusieurs endroits (I, 564) » ou autrement dit, la philosophie deviendrait impossible. Le doute sur la légitimité de la philosophie doit être surpassé pour transmettre l'amour de la vérité et l'*eros* philosophique, même si au fond on ne peut reconnaître avec certitude la totalité ontologique de la nature. Comme l'explique Rioux-Beaulne, « il apparaît improbable — et ce, même à Diderot — qu'un jour une telle conjecture [ontologique ou métaphysique] vienne à être absolument confirmée<sup>96</sup>. »

Il y a donc une nécessité d'opérer un saut métaphysique, bien qu'il ne soit pas complètement spéculatif et relève d'une exigence de rationalité, pour établir la vérité d'une proposition. C'est ainsi parce que Diderot, bien qu'il n'arrive pas à réfuter le scepticisme pessimiste, reconnaît le danger d'un renoncement à la philosophie qu'il rejette en définitive le pyrrhonisme radical, même celui qui reposerait sur une théorie matérialiste. C'est d'ailleurs l'objection faite à d'Alembert dans l'*Entretien*, son scepticisme étant un frein à la discussion philosophique, à l'entretien même : « DIDEROT. - C'est-à-dire que vous ne vous rappelez plus la prépondérance des deux opinions entre lesquelles vous avez oscillé [...] et que vous prenez le parti de ne plus vous occuper de sujets aussi problématiques, d'en abandonner la discussion aux autres, et de n'en pas disputer davantage. (I, 622) » Diderot semble ainsi

---

<sup>95</sup> Jean-Claude Bourdin, « Diderot métaphysicien : Le possible, le nécessaire et l'aléatoire », p. 56.

<sup>96</sup> Mítia Rioux-Beaulne, « Mettre en mouvement : conjecturalité et dialogisme chez Diderot », *Lumen*, Vol. 23, 2004, , p. 282.

reprendre le pari matérialiste dans un cadre plus large, soit celui de la philosophie elle-même qui requiert la reconnaissance du statut atteignable ou de l'horizon de possibilité de la vérité. Le préjugé, le postulat « ontologico-philosophique » du Tout, a une fonction essentiellement émulative. L'homme ne peut se passer de vérité, il a besoin de la philosophie.

### 2.2.2. Le scepticisme heuristique et le matérialisme : la découverte et le vraisemblable

Nous avons tenté de montrer que le matérialisme se révèle chez Diderot posséder une vertu essentiellement positive lorsqu'il permet de faire avancer la connaissance vers davantage de certitude et de cohérence. C'est pourquoi nous croyons qu'il doit être associé à une forme positive de scepticisme que nous qualifierons d'heuristique en tant qu'il permet au philosophe d'inventer et de faire de nouvelles découvertes. Le fait que Diderot ne présente pas le matérialisme comme le discours véritable sur le monde, mais plutôt comme pouvant « être pris comme tel » montre qu'on ne peut parler d'un dogmatisme ou d'une posture matérialiste défendue métaphysiquement. C'est parce qu'il permet de ne pas figer la connaissance et ainsi rend possible la progression philosophique qu'il est préférable aux autres théories. Sa prise en charge théorique se révèle donc être sceptique, car une forme spécifique d'*epoché* est maintenue par Diderot ; les problèmes ne sont pas tous résolus et il est possible qu'ils ne le soient jamais. Nous ne pouvons déterminer *a priori* les possibilités explicatives du matérialisme. Bien qu'il soit vraisemblable, il pourrait se révéler objectivement faux. Par contre, cette négativité sceptique est largement équilibrée puisque Diderot invite plutôt à une modération des prétentions théoriques, sans que cela ne vide jamais sa posture de toute signification ou de toute valeur. Bien que le matérialisme puisse ou ne puisse pas être suffisant en bonne philosophie, il demeure une hypothèse préférable parmi d'autres qui représentent un danger pour la pratique de la philosophie. C'est ici que Diderot montre l'importance d'une forme *constructive* de scepticisme ; le philosophe ne

doit jamais perdre de vue l'objet de sa recherche, soit la progression vers la vérité, bien que ses opinions ne soient qu'hypothétiques ou provisoires.

*La vraisemblance et la négation d'une suspension totale du jugement*

Nous croyons qu'il est ici pertinent de présenter le refus diderotien d'une forme uniquement suspensive et négative du scepticisme. En effet, Diderot dépassera le simple saut de la foi sceptique qui serait à lui seul insuffisant pour réhabiliter la recherche pour poser l'impossibilité naturelle d'opter pour une suspension totale du jugement. L'*epoché* globale du pyrrhonien est un geste aporétique qui s'oppose à la propension naturelle de l'homme, puisque pour Diderot, l'homme ne peut pas se maintenir dans une indifférence théorique. Comme le remarque Duflo : « Diderot fait ici valoir un argument que Leibniz avait utilisé contre la liberté d'indifférence cartésienne. Il n'y a pas deux choses indifférentes en nature<sup>97</sup>. » C'est dans l'*Entretien* avec d'Alembert que Diderot exprime cette idée :

DIDEROT. - Sceptique ! Est-ce qu'on est sceptique ? [...] Croyez-vous qu'il y ait une seule question discutée sur laquelle un homme reste avec une égale et rigoureuse mesure de raison pour et contre ?  
D'ALEMBERT.- Non, ce serait l'âne de Buridan. DIDEROT.- En ce cas, il n'y a donc point de sceptique, puisqu'à l'exception des questions de mathématiques, qui ne comportent pas la moindre incertitude, il y a du pour et du contre dans toutes les autres. La balance n'est donc jamais égale, et il est impossible qu'elle ne penche pas du côté où nous croyons le plus de vraisemblance. (I, 621-622)

D'abord, Diderot reconnaît pour la majorité des questions l'absence de connaissance certaine ; toutes les réponses ou les opinions ont du pour et du contre ; des raisons qui les rendent plutôt vraisemblables ou plutôt invraisemblables pour certaines personnes à certains moments. Cette affirmation le rapproche ainsi du pyrrhonisme relativiste développé ci-dessus. Mais Diderot inverse la conséquence puisque la diversité des réponses ne force pas la suspension inaltérable, mais force plutôt l'adhésion naturelle altérable, sur une base subjective, à l'opinion qui possède le plus de vraisemblance. L'homme ne peut pas être sceptique, non parce que cette posture est disqualifiée en soi, mais parce qu'elle s'oppose à la nature humaine qui au fond préfère la résolution à l'irrésolution. La vie humaine nécessite

---

<sup>97</sup> Colas Duflo, *Diderot philosophe*, p. 223.

l'acquisition d'une opinion dominante et la distinction du degré de probabilité des explications. Les conditions naturelles exigent une telle responsabilité de trancher.

*L'Entretien* reprend sur cette base la justification essentielle de la posture matérialiste diderotienne :

DIDEROT. - Mais si quelqu'un vous tirait à l'écart, et vous questionnant d'amitié, vous demandait, en conscience, des deux partis quel est celui où vous trouvez le moins de difficultés, de bonne foi seriez-vous embarrassé de répondre, et réaliseriez-vous l'âne de Buridan? D'ALEMBERT. - Je crois que non. DIDEROT.- Tenez, mon ami, si vous y pensez bien, vous trouverez qu'en tout, notre véritable sentiment n'est pas celui dans lequel nous n'avons jamais vacillé, mais celui auquel nous sommes le plus habituellement revenus. (I, 622)

Le matérialisme de Diderot peut ainsi être compris comme la posture à laquelle il revient habituellement dû aux raisons qu'il y trouve. Le fait que son véritable sentiment est matérialiste n'abolit pas le constat sceptique sur lequel il s'appuie. Nous ne défendons pas une réponse parce que nous la savons indubitablement vraie, mais parce qu'elle s'est trouvée avoir plus de valeur ou de force épistémique ; elle semble plus près du vrai. Le problème du sceptique ne vient donc pas du fait qu'il a conscience de la relativité des opinions ou parce qu'il éprouve des raisons pour et contre qui rendent les options indifférentes. C'est plutôt parce qu'il confond la vraisemblance avec la vérité ou n'admet pas de degrés épistémiques. On ne doit pas, comme d'Alembert, osciller dogmatiquement de A à B et de B à A, car un tel doute déraisonnable qui s'étend même aux hypothèses qui ont de bonnes raisons d'être adoptées empêche la recherche de la vérité. L'esprit tente naturellement de combler le vide laissé par le rejet du faux ou de l'in vraisemblable. Le philosophe a comme devoir de s'occuper des questions philosophiques pour résoudre les difficultés et permettre à son véritable sentiment de reposer sur une démarche. C'est pourquoi Diderot invite d'Alembert à la discussion ; il faut discuter des raisons d'adhésions théoriques, non pas pour créer une situation aporétique, une isosthénie, mais pour se débarrasser des opinions fausses et combler le vide par des opinions vraisemblables.

Nous voyons ici la dimension positive et fertile du scepticisme, soit sa force heuristique. En effet, être capable de penser des degrés épistémiques permet de prendre en charge un devoir de

découverte et d'invention. C'est cette thèse sceptique qui est proposée par d'Alembert dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* : « L'univers n'est qu'un vaste Océan, sur la surface duquel nous apercevons quelques îles plus ou moins grandes, dont la liaison avec le continent nous est cachée<sup>98</sup>. » Le travail du philosophe, comme le proposera Diderot dans l'*Interprétation*, devient celui de chercher à étendre les limites des plages éclairées ou de multiplier les centres de lumières ; « l'un appartient au génie qui crée ; l'autre à la sagacité qui perfectionne (I, 566) ». Diderot demeure ainsi sceptique, car il n'est pas certain qu'un jour les hommes parviendront à éclairer le continent. Toutefois, il est possible de comprendre davantage et mieux le monde. En bref, ce que nous tenons à montrer ici dans la pensée diderotienne est la présence de ce que Charles et Paganini qualifient du « scepticisme académique » des Lumières qui vise à transformer le scepticisme pyrrhonien radical en « investissant les notions de vraisemblable et de probable afin de restreindre l'utilisation du scepticisme à un usage méthodologique, faisant émerger une forme nouvelle de scepticisme, mitigée ou raisonnable<sup>99</sup> ». Le matérialisme comme thèse la plus vraisemblable rend compte d'un tel scepticisme heuristique, qui place en premier la possibilité d'approcher de la vérité et non le postulat de l'ignorance humaine insurmontable. C'est en ce sens que la posture diderotienne repose sur un scepticisme positif qui crée les conditions de possibilité pour la découverte et qui élargit la recherche. La prise en charge sérieuse de la vraisemblance comme critère naturel d'adhésion permet d'ouvrir totalement le champ nécessaire à la recherche. C'est pourquoi Diderot s'évertue toujours à limiter sa propre position malgré ses avantages inégalés. Son travail de philosophe toujours en marche vers la vérité lui permettra d'appliquer ses idées à l'ensemble des phénomènes et « ces phénomènes s'exécuteront avec des circonstances qui ajouteront beaucoup à la vraisemblance de ces idées, ou qui peut-être la *détruiront entièrement* (I, 579) ». Pour le dire autrement, rien n'empêche que la préférence matérialiste chez Diderot

---

<sup>98</sup> Diderot et D'Alembert, *L'Encyclopédie*, éd. Le Monde, Paris, Flammarion, 2010, p. 53.

<sup>99</sup> Sébastien Charles et Gianni Paganini, « Partie II - Scepticisme et anti-scepticisme au siècle des Lumières – Introduction », p. 184.

soit renversée par de nouvelles découvertes ou par des raisons qui changeront le résultat de la pesée théorique. Diderot souscrirait ainsi à cette forme raisonnable de scepticisme. La vraisemblance ou la probabilité ne doivent jamais être confondues chez lui avec la vérité qui elle, demeure toujours une possibilité fuyante<sup>100</sup>. La vraisemblance demeure néanmoins une donnée théorique essentielle qui fait partie d'une expérience humaine éloignant toujours naturellement l'homme du scepticisme en l'approchant toujours plus près de la connaissance<sup>101</sup>.

### 2.2.3. Le scepticisme zététique ; l'urgence de « faire penser »

La philosophie diderotienne est selon nous marquée par la volonté de « faire penser », par le désir de générer de la réflexion et de stimuler la pratique philosophique comme recherche sincère de la vérité. Nous défendons la thèse selon laquelle Diderot privilégierait « une philosophie vagabonde et libre ; celle du rêve<sup>102</sup> », témoignant de la dimension proprement zététique de son scepticisme. Diderot se ferait finalement selon nous moins le défenseur d'une posture matérialiste qu'un intermédiaire à l'exploration philosophique ouverte propre au scepticisme. Nous partageons la thèse de Deneys-Tunney :

S'il y a un « matérialisme » de Diderot, c'est dans la forme aporétique, dialogique, alogique, critique et auto-critique de ses romans qu'il faut le chercher. Sinon, à oublier ou écarter ses romans, on retomberait fatalement dans un matérialisme métaphysique (ou dogmatique) contraire à l'inspiration constante de son œuvre<sup>103</sup>.

L'inspiration constante de l'œuvre de Diderot, pour emprunter l'expression utilisée par Cas chez Jolles<sup>104</sup>, est selon nous un lieu de pesée et non de résultat. Il témoigne en effet d'une certaine disposition à l'égard du savoir, soit celle du tâtonnement dans l'exploration philosophique. Nous

---

<sup>100</sup> Comme l'affirme Rioux-Beaulne : « La vérité philosophique, entendue comme constitution d'un horizon d'interprétation des phénomènes, reste essentiellement dans le domaine du possible. » Mitia Rioux-Beaulne, « Mettre en mouvement : conjecturalité et dialogisme chez Diderot », p. 283-284.

<sup>101</sup> « [...] nous serions toujours éloignés du scepticisme, par la condition générale du reste de l'espèce. (DPV, VI, 171) »

<sup>102</sup> Cyprien Lannoy, « La sensibilité épistémologique de Diderot : expression matérialiste d'un désir d'éternité », p. 88.

<sup>103</sup> Annie Deneys-Tunney, « La critique de la métaphysique dans *Les Bijoux indiscrets* et *Jacques le Fataliste* de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 26, 1999, p. 151.

<sup>104</sup> Hans Robert Jauss, « Le Neveu de Rameau dialogue et dialectique », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2, 1984, p. 150.

chercherons à montrer en quel sens *l'impulsion*<sup>105</sup> des *Pensées*, maintenue durant toute son œuvre, est cette impulsion zététique qui vise à réformer le sens même de la philosophie.

Notre recherche se trouve en phase avec les travaux de Bourdin qui souligne l'aspect zététique de l'œuvre de Diderot, lequel chercherait selon lui à présenter une nouvelle image du monde qui ne se présente pas comme vraie, mais qui admet toute la mobilité nécessaire à l'exercice philosophique ou à la tentative de dire le vrai. Comme il l'explique, « seule la mise en scène peut rendre acceptable une représentation de l'univers comme monde possible, sans en établir la nécessité ou la vérité<sup>106</sup> ». C'est pourquoi Diderot développe sa pensée matérialiste dans des contes et des récits. Bourdin insiste sur le fait qu'un tel usage de procédés fictifs n'empêche pas Diderot de défendre des thèses ontologiques fortes ou des suppositions qui s'appliquent à toutes les questions des sciences. Sa lecture permet ainsi selon nous de mettre en lumière l'importance du mode dialogique diderotien, du va-et-vient entre l'exploration tâtonnante de la fiction et la certitude scientifique : « Diderot aura pour sa part préféré celle que lui permettait son matérialisme, bavard et délirant, non systématique, proliférant, en va-et-vient constant entre les sciences et le rêve, à celle, autiste et systématique, des idéalistes sceptiques<sup>107</sup>. » Malgré la proximité de nos lectures, nous proposons de pousser l'interprétation du scepticisme diderotien plus loin en montrant la difficulté de penser pleinement l'autonomie du scepticisme chez Bourdin.

#### a) *Le matérialisme et le problème du scepticisme selon l'interprétation de J-C Bourdin*

Dans son ouvrage, *Diderot - Le matérialisme*, Bourdin reconnaît le matérialisme comme exploratoire ou spéculatif. Toutefois, il refuse de le prendre en charge comme simple hypothèse

---

<sup>105</sup> « Le matérialisme de Diderot reste toujours spéculatif et, de ce point de vue, fidèle à l'impulsion des *Pensées* et de la *Lettre*. » Jean-Claude Bourdin, « Diderot métaphysicien : Le possible, le nécessaire et l'aléatoire », p. 113.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p.54.

<sup>107</sup> Jean-Claude Bourdin, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 26, 1999, p. 97.

scientifique : « Dans ce cas, la conjecture apparaît comme un mode imparfait du savoir ou comme moment du processus de la connaissance suspendu à une vérification, et ce sont tous les ouvrages philosophiques de Diderot qui pâtiraient de cet affaiblissement<sup>108</sup> ». Il tente en effet de montrer comment la pratique diderotienne demeure métaphysique puisque sa philosophie « libère, dans l'énoncé de conjectures spécifiquement philosophiques, son pouvoir d'imaginer d'autres rapports, d'autres combinaisons, au service de *sa supposition fondamentale* et élargit les limites du monde ainsi que ses propres facultés de connaissance<sup>109</sup> ». La philosophie se retrouve ainsi ouverte, mais limitée par la supposition fondamentale matérialiste de Diderot. Au fond, le matérialisme rendrait possible l'émancipation des sciences et du même coup cantonnerait ses possibilités théoriques<sup>110</sup>. En effet, dans l'article « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », Bourdin souligne le problème du scepticisme comme mettant à mal l'entreprise de métaphysique de la nature. Le scepticisme affaiblirait la valeur de vérité des énoncés et nuirait finalement à l'intention de Diderot. Par ailleurs, il propose que les remarques sceptiques qui parcourent ses œuvres témoignent d'une mélancolie ou d'un désenchantement qui serait « l'effet, ou plutôt l'affect, qui provient de l'atmosphère sceptique au sein de laquelle Diderot a pensé et écrit en matérialiste<sup>111</sup> ». En bref, il y a pour Bourdin une certaine incompatibilité entre la pensée théorique développée par Diderot et ses motifs sceptiques<sup>112</sup>. C'est parce que Bourdin voit dans le matérialisme la possibilité de libérer la philosophie que le scepticisme ne semble demeurer qu'une tentation. Duflo met de l'avant une interprétation qui va dans le même

---

<sup>108</sup> Jean-Claude Bourdin, *Diderot - Le matérialisme*, p. 111.

<sup>109</sup> Les italiques sont de nous. *Ibid.*, p. 112.

<sup>110</sup> Bien que Bourdin reconnaisse que le matérialisme de Diderot n'a pas de caractère scientifique, la philosophie subit selon lui ce que nous qualifions d'une transformation matérialiste : « En pensant au *Rêve de d'Alembert*, on pourrait dire que la philosophie, pleinement conjecturale, non pas par défaut, faute de mieux, mais positivement conjecturale, devient la fiction de la nature, de la vie, du corps, de la pensée, de la sensibilité, c'est-à-dire la fiction des thèmes matérialistes présentés par Diderot. » Jean-Claude Bourdin, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », p. 90.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>112</sup> « Paradoxalement, c'est donc l'acceptation de motifs sceptiques qui aurait incité Diderot à faire une place, à côté de la philosophie rationnelle et expérimentale, à une forme de philosophie réglée sur les pouvoirs de l'imagination et qui peut se nourrir des ressources du délire, du rêve et de la folie, étant acquis que chacune de ces formes ne diffère fondamentalement pas de la pensée saine et éveillée. » *Ibid.*, p. 97.

sens en proposant un déplacement de la question du scepticisme à celle d'un relativisme ou d'un postulat qui invaliderait la suspension du jugement au profit d'une théorie matérialiste<sup>113</sup>.

Nous proposons au contraire de penser pleinement le scepticisme diderotien comme attitude fondamentale en la dissociant de la posture aporétique et impossible du pyrrhonien. Pour venir à bout de la tension présente dans les œuvres même de Diderot, il faut penser le caractère heuristique de la démarche sceptique, car le doute du véritable amoureux de la vérité s'accompagne d'une exigence, soit celle de différencier la véracité des témoignages et des arguments et de n'être ainsi pas indifférent aux opinions. Le rapport du philosophe aux connaissances doit lui permettre d'ouvrir et de libérer la recherche sans la vider de tout contenu. Il doit accorder sa croyance et son incroyance aux conjectures qui possèdent plus ou moins de valeur épistémique. La difficulté est donc de penser le mouvement constant de la réflexivité du scepticisme ; l'oscillation entre le détachement et l'attachement à soi, entre la confiance et la méfiance. L'avantage de la pensée diderotienne est de pouvoir se mouvoir dans l'entre-deux, entre le dogmatisme du traité et l'abandon du vrai du récit totalement aporétique et de la suspension pyrrhonienne. Au fond, nous proposons l'hypothèse selon laquelle Diderot reprendrait activement l'*ethos* sceptique montaignien. Les deux philosophes visent en effet à créer un espace entre deux tentations de l'esprit néfastes pour la recherche : « Le scepticisme & la crédulité sont deux vices également indignes d'un homme qui pense. Parce qu'il y a des choses fausses, toutes ne le sont pas ; parce qu'il y a des choses vraies, toutes ne le sont pas. (DPV, IV, 33) » Cet espace est celui propre à la réflexion, entre les deux registres affectifs de la présomption et du doute, sans que l'un n'absorbe complètement l'autre. Il se trouve donc chez Diderot, par le biais d'un « art d'écrire », une mise en

---

<sup>113</sup> « De là le scepticisme de Diderot, si l'on entend par scepticisme le fait d'affirmer que toute science ne vaut jamais que pour l'état présent de l'univers, celui auquel nous appartenons, et qu'elle est par conséquent aussi transitoire que nous. Il n'y a jamais de vérités que transitoires, puisqu'elles sont vérités d'un monde dont le principe est le changement. [...] cela ne rend pas vain le projet de comprendre la nature, mais vain celui de la comprendre absolument. [...] il n'y a pas de scepticisme radical, mais seulement un certain relativisme. » Colas Duflo, *Diderot philosophe*, p. 234.

tension permanente qui permet à la philosophie de rester vivante, actuelle et nécessaire, d'être en somme réflexive. Pour cela, le philosophe doit proposer comme le fait Diderot une thèse positive sur le monde qui encourage la recherche. En effet, ses hypothèses mêmes et leur présentation sous une forme ouverte témoignent de cette propension à conserver le mouvement de la recherche philosophique qui ne s'arrête ni par l'obtention d'une vérité, ni par le rejet de la possibilité de l'atteindre. Nous présenterons donc en quoi cela répond d'un scepticisme zététique ou d'une attitude qui consiste à poursuivre l'examen dans l'espoir de trouver quelque certitude. Diderot fait preuve de ce que nous qualifierons d'un « métascepticisme » : scepticisme responsable qui représente l'idéal émulateur renouvelé de la philosophie.

*b) La primauté de la réflexion dans l'œuvre de Diderot : une nouvelle manière de se rapporter aux idées*

C'est en 1745, dans les *Pensées philosophiques*, que Diderot énonce clairement l'*ethos* zététique qui se révélera former la toile de fond de ses écrits philosophiques : « On doit exiger de moi que je cherche la vérité, mais non que je la trouve. (I, 28) » Mais cette invitation sceptique classique à ne pas exiger au sage de tenir un discours vrai, mais de le chercher avec sincérité prendra la forme d'une exigence sophistiquée, renouvelée et actualisée dans les œuvres qui suivront. Dans les *Pensées*, c'est pour mettre en marche l'esprit, pour le sortir de la torpeur dogmatique, celle du théiste ou de l'athée, qu'il faut accepter le doute du sceptique et l'examen sérieux des raisons. Ce que Diderot propose est une nouvelle manière de se rapporter aux idées qui nous sont présentées et qui sont en nous : « Je suis nécessairement de consentir au faux que je prends pour le vrai, et de rejeter le vrai que je prends pour le faux : mais qu'ai-je à craindre, si c'est innocemment que je me trompe ? (I, 28) » Au fond, nous sommes déterminés à adhérer à ce que nous prenons pour la vérité. C'est pourquoi il ne faut pas craindre de se tromper et il ne faut pas craindre conséquemment la remise en question. L'adhésion théorique est naturelle, car nous sommes forcés à croire malgré notre ignorance. Le problème se situe donc au

niveau de l'attitude ou du rapport que nous entrerons avec nos pensées. C'est le zèle ou l'inflexibilité dans la croyance ou l'incroyance qui rend impossible la reconnaissance de ses erreurs et de ses illusions : « On risque autant à croire trop, qu'à croire trop peu. Il n'y a ni plus ni moins de danger à être polythéiste qu'athée ; or le scepticisme peut seul garantir également, en tout temps et en tout lieu, de ces deux excès opposés. (I, 28) » En bref, Diderot suggère dans les *Pensées* d'adopter l'attitude du sceptique qui accepte l'examen, le changement ou le mouvement de la réflexion.

En 1747, à l'occasion de la *Promenade du sceptique*, Diderot poursuit sa mise en lumière des dangers liés au rapport dogmatique des hommes à la vérité. Dans l'allée des marronniers, la discussion philosophique termine sur une aporie ; aucune réponse n'est donnée. Mais est-ce à dire que la promenade invite à une relativisation complète des points de vue en philosophie ? Nous suivons ici Markovits, dans son ouvrage *Le Décalogue sceptique*, qui propose une lecture de la *Promenade* comme une invitation à suspendre ses pensées<sup>114</sup> ou à se promener autour d'elles. En effet, le sujet même du texte est l'errance du philosophe au sein de la multiplicité actuelle des réponses et des modes de vie possibles : celui du théiste, de l'athée, du spinoziste, du poète, etc. Nous proposons donc que Diderot force le lecteur à sortir de soi par le biais de la promenade. Il chercherait un dessaisissement du sujet, une désorientation ou un déplacement qui rendrait possible une expérience d'étrangeté à soi<sup>115</sup>. Le moment du texte ou de la promenade est ainsi le prérequis de la réflexion : « Tu feras là-dessus tes réflexions : cependant rentre encore avec moi dans l'allée des épines. (I, 100) » L'expérience même de l'errance au sein de la multiplicité des écoles et des manières de vivre, la déstabilisation des pensées par l'intrusion d'idées incompatibles entre elles, est la condition de possibilité d'un examen. Cet examen ne tourne pas à vide, car Diderot n'invite jamais à exercer un doute total sur tout ce qui

---

<sup>114</sup> La suspension est aussi comprise comme activité et non comme immobilisation de la raison.

<sup>115</sup> C'est d'ailleurs cet aspect pour Markovits qui est caractéristique du scepticisme moderne : « Si le scepticisme antique portait plutôt sur la variation des savoirs et de leurs critères, le scepticisme moderne tendrait à se présenter comme une science des déplacements du sujet, et des effets d'étrangeté à soi. » (Francine Markovits, *Le décalogue sceptique : l'universel au temps des Lumières*, Paris, Hermann, 2011, p. 103.)

apparaît. Il n'oblige pas celui qui veut connaître à faire table rase comme Descartes, mais suggère toujours le doute par rapport à un contenu théorique spécifique ; c'est telle ou telle autre hypothèse qui doit être soumise à l'examen. Il propose dans la *Promenade* de nouveaux objets ou de nouveaux motifs qui sont susceptibles de provoquer du mouvement et de produire de la réflexion. L'esprit acquiert auprès de Diderot, en le suivant dans son vagabondage, une conscience des problèmes qui permettra d'actualiser un doute réflexif, une modification des opinions sur la base de nouvelles raisons ou de raisons ignorées. Au fond, la sortie de soi permise par la *Promenade* rend compte d'un *ethos* zététique.

Il y a donc une progression du scepticisme zététique depuis les *Pensées*. La recherche sincère de la vérité nécessite des conditions préalables qui doivent être pris en compte dans l'immanence de l'expérience humaine. Le doute cartésien a ainsi le défaut d'être détaché de l'expérience réelle de l'esprit. L'errance du philosophe dans le monde montre que toute réflexion ou tout doute se fait et doit s'actualiser sur la base de conditions particulières dans un contexte toujours déjà donné. La posture philosophique idéale doit ainsi comprendre les conditions *réelles* de sa possibilité. D'Alembert ne devient pas matérialiste au moment où Diderot lui présente ses raisons qui, d'ailleurs, ne sont jamais dites véritables. C'est son inconscient même durant son sommeil qui tente de synthétiser et de produire une nouvelle unité nécessaire à la cohésion de l'esprit. C'est par la suite, dans un dialogue intersubjectif, qu'il pourra poursuivre un examen sincère des raisons et chercher à éprouver la véracité du matérialisme. Comme l'affirme Duflo, « le discours véridique doit être à l'image du réel, toujours en mouvement, toujours avec de multiples facettes<sup>116</sup> ». C'est pourquoi Diderot ne nous invite pas de manière abstraite à la recherche de la vérité, mais se balade et avance à tâtons parmi les manières multiples de vivre et de s'orienter dans le monde. Pour le dire métaphoriquement, c'est lorsque le

---

<sup>116</sup> Colas Duflo, *Diderot philosophe*, p. 55.

philosophe marche dans la caverne et met les ombres en dialogue qu'il peut insérer du mouvement dans l'esprit des prisonniers. L'objectif est de débarrasser progressivement l'esprit des illusions nuisibles à la recherche de la vérité : « Reconnaissez votre égarement, et abandonnez des idées chimériques ; car enfin, c'est à votre imagination seule qu'il doit tout le prodigieux dont vous embellissez votre histoire. (I, 98) » La dynamisation du savoir se révèle pour nous avoir un double objectif : d'abord, de permettre la libération d'une ignorance qui est surmontable et, ensuite, de rendre l'appréhension de la connaissance conforme à l'immanence dans laquelle elle se donne. Cette conformation aux conditions réelles du savoir contribue à rendre possible la philosophie. Le double objectif est zététique ; il vise à permettre d'initier, de maintenir et d'émanciper la recherche philosophique.

### *Le dialogue et la polyphonie*

Le scepticisme zététique de Diderot atteint selon nous son effectivité la plus grande dans le *Rêve de d'Alembert*. C'est à ce moment que le dialogue comme art d'écrire sceptique semble pleinement achevé. Le *Rêve*, dont les premières versions datent de 1769, met en œuvre un dialogue philosophique qui permet d'examiner les élans de l'esprit d'un d'Alembert fictif qui imagine en songe une théorie matérialiste totale. Ce dialogue est considéré par plusieurs comme le sommet de l'œuvre de Diderot où il exposerait le mieux ses thèses matérialistes, par exemple celle d'une sensibilité universelle et de l'hétérogénéité de la matière ou de la vie éternelle des molécules. Le *Rêve* est selon nous réussi plutôt parce qu'il arrive efficacement à déstabiliser ou à désorienter le lecteur, sans paralyser son esprit ou le désespérer de la possibilité de se sortir des problèmes philosophiques. Diderot ouvre un espace pour un discours étrange spécifique : celui d'un matérialisme fantasmagorique. La confrontation avec l'expérience de pensée que propose Diderot viserait en définitive à instituer un regard réflexif orienté vers la progression philosophique. Les idées non communes qui sont présentées engendrent une

activité de l'esprit chez le lecteur. L'épreuve de l'étrange, du nouveau ou de l'inhabituel peut devenir l'occasion d'un examen après coup pour éprouver la vraisemblance des thèses proposées. L'objectif du *Rêve* est ultimement de rendre possible un examen sincère du discours philosophique et c'est ce dont témoigne un échange central du texte entre Bordeu le médecin et Mademoiselle de Lespinasse :

Bordeu. - Ces questions ne sont pas si oiseuses que vous le disiez. Mademoiselle de Lespinasse.- Mais que me fait à moi leur importance, si je ne saurais les éclaircir? Bordeu.- Et comment le saurez-vous, si vous ne les examinez point? (I, 634)

L'engagement du *Rêve* se dévoile tributaire d'un scepticisme zététique. D'un côté, l'examen ou la prise en charge de bonne foi de nouvelles théories est nécessaire. Le matérialisme est examiné avec sérieux par tous les personnages. À l'image des propos d'abord farfelus de d'Alembert prenant une consistance au fil du dialogue, le lecteur devrait lui aussi éprouver ce même mouvement transformateur et devenir ainsi plus flexible et ouvert à la théorie. Le mode du dialogue permet ainsi de développer le matérialisme dans toute sa potentialité théorique, sous une forme métaphysique et spéculative, tout en invitant le spectateur à examiner sa vraisemblance. Comme l'explique Stéphane Pujol dans son ouvrage *Le Dialogue d'idées au dix-huitième siècle* : « La forme du dialogue permet de saisir la mobilité et l'énergie d'une pensée en perpétuel devenir<sup>117</sup>. » L'écriture de Diderot vise « moins à démontrer qu'à éprouver la validité de toute démonstration<sup>118</sup> ». C'est pourquoi son matérialisme se révèle un « essai », une explication possible et vraisemblable du monde qui cherche constamment à éprouver sa véracité auprès, non d'une raison pure, mais auprès de la raison et de la sensibilité des lecteurs multiples et possibles.

Il se trouve ainsi chez Diderot la possibilité de reconstruire par l'imagination ou les expériences de pensée l'uni-totalité hypothétique du monde. C'est ce que permet la conjecture matérialiste : « Il n'y a pas là l'exposition d'un matérialisme intemporel et figé, si tant est que cela existe, mais bien de

---

<sup>117</sup> Stéphane Pujol, *Le Dialogue d'idées au dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, , 2005, p. 305.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 293.

problématiques en mouvement : ce qui fait la vivacité du dialogue est aussi son caractère prospectif, ces voix qui échangent sont des éléments d'une recherche en cours<sup>119</sup>. » Le dialogue est ce qui permet le mieux l'interpénétration des deux tentations et dispositifs philosophiques et l'oscillation constante du questionnement. L'avantage du dialogue diderotien est de pouvoir se tenir clairement et distinctement en mouvement entre le dogmatisme du traité et le récit aporétique. Il justifie à la fois les extrapolations et généralisations tout en proscrivant à toute compréhension d'être élevée au rang de dogme. Le dialogue zététique a donc une vertu heuristique, parce qu'il « met l'accent sur la recherche du savoir plutôt que sur le savoir lui-même<sup>120</sup> », sans jamais le négliger. Stéphane Pujol rend très bien compte du scepticisme particulier qui sous-tend la pratique d'écriture de Diderot en montrant comment toutes ses œuvres sont ouvertes :

Ouvertes, parce que le texte clos prétend formellement à la totalité et à l'exhaustivité alors que la connaissance est par définition infinie et inachevée. [...] Mixtes de dialogues et de récit, ces œuvres inaugurent un dispositif destiné à faire émerger la vérité, mais sur le mode de la contingence<sup>121</sup>.

La forme des textes permet donc d'instituer un rapport à la vérité fondé sur le constat du processus potentiellement infini de la connaissance. Les textes de Diderot sont à l'image de la réflexion du philosophe qui n'est jamais pleinement achevée : « Ses dialogues ouverts, hétérogènes, décentrés, montrent un travail de composition où l'écriture est toujours une métaphore de la réflexion philosophique<sup>122</sup>. » Le dialogue n'a pas uniquement la particularité d'être mouvant, mais celle d'être polyphonique ; de permettre la participation d'une pluralité de voix. Comme l'explique Hans Robert Jauss : « Le mot polyphonique obéit au principe du dialogue : en accueillant le discours étranger, il s'oppose tant à la poésie qu'au discours philosophique, soumis, eux, au principe monologique<sup>123</sup>. »

---

<sup>119</sup> Colas Duflo, *Diderot philosophe*, p. 196.

<sup>120</sup> Stéphane Pujol, *Le Dialogue d'idées au dix-huitième siècle*, p. 305.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>123</sup> Hans Robert Jauss, « Le Neveu de Rameau dialogue et dialectique », p. 147.

Diderot voit ainsi la pratique dialogique comme une solution au dogmatisme philosophique. C'est au fond sa vertu pédagogique qui la rend préférable. Elle permet d'instituer une méfiance à l'égard des discours monologiques prétendant dire le vrai. Comme l'explique clairement Mítia Rioux-Beaulne, le dialogue se situe dans un horizon de compréhension qui ne doit jamais être élevé au rang de dogme. Diderot chercherait à « émuler un *ethos* caractérisé par un mode d'adhésion à ses propres pensées qui inclut une distanciation<sup>124</sup> ». C'est cet *ethos* qui est proprement sceptique, qui élève au rang idéal l'attachement méfiant à ses propres pensées. Le dialogue permet de poursuivre la marche zététique du philosophe, sans la vider de toute valeur théorique. La pratique philosophique doit être à l'image du philosophe qui ne cesse jamais de désirer le vrai : « Pour autant, la force du génie ne l'autorise pas à se dégager de l'exigence de vérité, seulement Diderot juge que le fait de faire vivre en nous le désir de se lancer à sa recherche vaudra toujours plus, si tant que l'on tienne compte, tout au long de cette recherche, des limites de l'esprit<sup>125</sup>. »

*Les Pensées sur l'interprétation de la nature : un cas limite*

Certains des ouvrages de Diderot paraissent toutefois constituer des problèmes pour l'*ethos* zététique que nous tentons de dégager. Nous aborderons en ce sens un ouvrage qui constitue pour nous le « cas limite » le plus manifeste, soit les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Parut d'abord en 1753 sous le titre *De l'interprétation de la nature*, l'ouvrage est qualifié par Laurent Versini de « Discours de la méthode » où Diderot s'évertuerait à perfectionner son « matérialisme biologique (I, 555) ». Mais même lorsque Diderot ne semble pas laisser une place à la pluralité des réponses et adopte un ton plus près de celui du traité monologique qui dicterait la méthode scientifique, son objectif demeure de mettre en mouvement les esprits ou de « faire penser » :

---

<sup>124</sup> Mítia Rioux-Beaulne, « " S'adresser aux scélérats couronnés " : la philosophie face au pouvoir chez les dernier Diderot », dans : Sébastien Charles et *al.*, *Scepticisme, rhétorique et politique*, Paris, Hermann, à paraître [2019].

<sup>125</sup> Mítia Rioux-Beaulne, « Mettre en mouvement : conjecturalité et dialogisme chez Diderot », p. 293-294.

Jeune homme, prends et lis. Si tu peux aller jusqu'à la fin de cet ouvrage, tu ne seras pas incapable d'en entendre un meilleur. Comme je me suis moins proposé de t'instruire que de t'exercer, il m'importe peu que tu adoptes mes idées ou que tu les rejettes, pourvu qu'elles emploient toute ton attention. (I, 559)

Cette dédicace a été ajoutée par Diderot dans la seconde édition de 1754, désirant corriger les erreurs de la première. Il semble donc essentiel pour Diderot de préciser le dessein de cet ouvrage en insistant sur ce qu'il désire apprendre à son lecteur : « Un plus habile t'apprendra à connaître les forces de la nature ; il me suffira de t'avoir fait essayer les tiennes. (I, 559) » Celui qui désire étudier la philosophie n'est pas invité à penser comme Diderot, à se faire disciple, mais à simplement essayer son esprit : « Lire Diderot, ce n'est pas s'affilier à une école de pensée, mais se mettre à l'école même de la pensée<sup>126</sup>. ». La transformation du titre même de 1753, *De l'interprétation de la nature*, à *Pensées sur l'interprétation de la nature* témoigne de l'importance de l'orientation réflexive de cette publication. La primauté est accordée à la pensée même et au processus toujours en cours de la recherche. Diderot réfléchit à une méthode philosophique. C'est ainsi davantage un *essai* qu'un discours de la méthode. De plus, le préambule de *l'Interprétation* se termine par cet avis révélateur du motif sceptique de l'entreprise diderotienne : « Aie toujours présent à l'esprit [...] qu'un homme n'est pas une machine, qu'une hypothèse n'est pas un fait ; et sois assuré que tu ne m'auras point compris, partout où tu croiras apercevoir quelque chose de contraire à ces principes. (I, 559) » C'est en somme mal comprendre Diderot que de voir chez lui une défense claire et distincte du monologisme matérialiste. Ce qui est posé comme hypothèse ou comme point d'arrivée d'une réflexion subjective ne doit jamais être élevé au rang objectif. Le pari matérialiste est ainsi réitéré par Diderot. La vraisemblance ou l'hypothèse n'est pas la vérité ou le fait, mais elles sont ce qui permet à l'homme de progresser dans l'immanence de la réflexion philosophique : « Les conjectures sont-elles justes ? Plus on fait d'expériences, plus les conjectures se vérifient. Les hypothèses sont-elles vraies ? Plus on étend les conséquences, plus elles embrassent de vérités, plus elles acquièrent d'évidence et de force. (I, 590) ».

---

<sup>126</sup> Pierre Hartmann, *Diderot la figuration du philosophe*, Paris, José Corti, 2003, p. 26.

### 2.3. CONCLUSION : LE METASCEPTICISME

Nous avons en somme présenté l'hypothèse selon laquelle le scepticisme zététique est ce qui permet à Diderot de mettre en mouvement les esprits, de défier la double aporie philosophique : le dogmatisme et le pyrrhonisme. Son écriture met en scène un questionnement toujours en cours, inachevé et à poursuivre qui a comme dessein plus général d'éloigner les esprits du dogmatisme et du pessimisme gnoséologique. Les *philosophies limites* sont dépassées grâce à un scepticisme modéré qui demeure inquiet ou soucieux des limites de l'esprit humain, mais qui n'exclut jamais la possibilité de connaître. Le métascepticisme a donc la capacité de créer une alternance entre l'adhésion confiante aux croyances et le doute actif fondé sur le constat de l'absence de fondement absolu aux opinions. La réflexivité telle que prise en charge par Diderot n'absorbe jamais la croyance et sa nécessité. En ce sens, la particularité de son scepticisme est pour nous semblable à celle de Hume telle que présentée par Céline Denat et Claire Etchegaray :

Cette circularité de la réflexion n'est cependant nullement destructrice. On peut en effet encore l'explicitier en ces termes : si d'un côté le scepticisme, bien loin d'éliminer toute croyance naturelle en raison de son manque de justification, en manifeste au contraire la force et la nécessité ; d'un autre côté et en retour, la croyance naturelle, par cela même qu'elle est aperçue comme croyance reposant sur des principes naturels et non sur aucun fondement logique absolu, ne peut qu'entretenir et nourrir le scepticisme lui-même<sup>127</sup>.

Le scepticisme atteint ainsi, grâce à la conscience d'une nécessité de l'adhésion théorique, un degré supérieur. Il devient un métascepticisme ; un scepticisme mitigé qui se conçoit lui-même comme objet de réflexivité. Le métascepticisme se révèle ainsi être une posture responsable puisqu'elle implique une exigence philosophique. Il exige des hommes de penser, d'être conscients de la nécessité naturelle de la croyance et responsables de leurs adhésions et des actions qui en découlent. Il exige de se libérer des opinions fausses, de remplacer des futilités par des croyances qui résistent à l'examen et qui sont régulatrices et émancipatrices. Le passage suivant résume la force d'un tel scepticisme responsable :

---

<sup>127</sup> Céline Denat, et Claire Etchegaray, « Comment peut-on être sceptique ? David Hume ou la cohérence du scepticisme moderne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 65, no. 1, 2010, p. 104.

[...] il [le sceptique] y gagne au contraire une « disposition » nouvelle qui ne s'acquiert qu'au prix d'une « tension constante de l'esprit », une disposition à la modestie et à la prudence qui implique une conscience des limites de son savoir, et par là aussi la possibilité de se déprendre de certaines croyances – de celles en particulier qui, ne reposant sur aucune expérience, ne tirent leur évidence que de passions qui nourrissent une crédulité asservissante<sup>128</sup>.

En somme, le métascepticisme paraît offrir une réponse au problème du sens même de la philosophie. C'est pourquoi le philosophe a comme exigence de porter un *ethos* méta-sceptique pour inspirer l'amour de la connaissance, pour inviter à *penser par soi-même* ou comme le dit Rioux-Beaulne, « à repenser la valeur de [son] savoir, voire à le traiter comme faux s'il ne persuade pas par lui-même de sa vérité, et ce même si, précisément, il est vrai<sup>129</sup>. » Au fond, la philosophie doit se donner le rôle de transmettre le pli du vrai. Elle doit exiger la distanciation des croyances et la déstabilisation des fausses idoles. Ce devrait être le travail de la philosophie que de veiller à la transmission d'une attitude sceptique modérée et de changer *la façon commune de penser*<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>129</sup> Mitiá Rioux-Beaulne, « Diderot, l'éclectisme et l'histoire de l'esprit humain », *Dialogue : Revue canadienne de philosophie*, Volume 57, Numéro 4, 2018, p. 727.

<sup>130</sup> « Si ces renvois de confirmation & de réfutation sont prévus de loin, & préparés avec adresse, ils donneront à une *Encyclopédie* le caractère que doit avoir un bon dictionnaire ; ce caractère est de changer la façon commune de penser. (DPV, VII, 222) »

## CHAPITRE III

## La critique et la transformation de la métaphysique traditionnelle

« En un mot, tout le monde est capable de lire des romans, presque tout le monde les lit, et l'on ne trouve qu'une poignée d'hommes qui s'occupent entièrement des sciences abstraites de Platon, d'Aristote, ou d'Euclide. »  
 JAUCOURT, Article ROMAN de l'Encyclopédie.

Nous avons tenté de montrer dans notre second chapitre que le matérialisme est en somme approché métaphysiquement et systématiquement sans jamais devenir un système métaphysique. Dans ce dernier chapitre, nous aborderons le problème de la métaphysique dans la pensée diderotienne à la lumière de son métascepticisme que nous avons édifié comme la posture philosophique à partir de laquelle se développe son matérialisme. Que devient la partie la plus haute de la philosophie dans le cadre d'une théorie qui entretient le rapport particulier du métascepticisme avec la connaissance ? Pour saisir clairement le problème, nous distinguerons une manière de pratiquer la métaphysique défavorable au savoir, soit celle du métaphysicien classique, d'une nouvelle manière convenable. C'est lorsque la métaphysique est ontologique ou lorsqu'elle s'intéresse à la transcendance de l'être *en soi* qu'elle est nuisible pour la philosophie. C'est pourquoi elle doit faire l'objet d'un renouveau, elle doit être transformée et réhabilitée au sein d'une nouvelle pratique. Nous montrerons dans un premier temps que le rejet de la métaphysique ontologique repose sur deux problèmes : la privation épistémique et l'esprit de système. Nous aborderons la transformation de la métaphysique traditionnelle chez Diderot et nous proposerons l'hypothèse selon laquelle il conserverait une trace de la métaphysique classique sous une forme expérimentale et esthétique, soit celle du sublime. Cette mise en lumière permettra de mieux saisir la transformation zététique dans la manière de pratiquer la philosophie qui s'opère chez Diderot. L'urgence du renouvellement de la métaphysique est

simultanément l'urgence de réformer la posture sceptique pour sauver la philosophie des dangers qui la guette.

### 3.1 Le problème de la métaphysique classique ou ontologique

Pour traiter du problème de la métaphysique au sens traditionnel, nous aborderons trois œuvres, soit les *Pensées philosophiques*, la *Lettre sur les aveugles* et les *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Ces textes, étudiés en ordre chronologique, feront voir une critique de plus en plus précise et rigoureuse de l'insuffisance de la métaphysique ontologique. Alors que les *Pensées* et la *Lettre* proposent un rapprochement parfois naïf entre la métaphysique et le scepticisme/solipsisme, l'*Interprétation* vient mettre en lumière l'attitude et la posture précises et nuisibles au métaphysicien, soit l'esprit de système et le rationalisme *pur*, permettant ainsi de rejeter non pas la métaphysique même, mais un certain type de philosophe qui s'y consacre. Nous traiterons finalement de la fable des *Bijoux Indiscrets* qui met en scène la possibilité pour la métaphysique d'être détruite par la science expérimentale et comment celle-ci témoigne d'une inquiétude et du besoin chez Diderot d'un retour à une forme de probité et de modération philosophique.

#### 3.1.1. Les *Pensées philosophiques*

Dans les *Pensées philosophiques*, la condamnation de la métaphysique est évidente. Diderot la réduit à la production de billevesées, de considérations creuses et abstraites :

Toutes les billevesées de la métaphysique ne valent pas un argument *ad hominem*. Pour convaincre, il ne faut quelquefois que réveiller le sentiment ou physique ou moral. C'est avec un bâton qu'on a prouvé au pyrrhonien qu'il avait tort de nier son existence. (I, 22-23)

La métaphysique, par la proposition d'idées vides, ne semble avoir aucun écho en l'homme. Ses propositions lui paraissent étrangères, puisque les considérations abstraites ne sont pas près de son « être naturel ». C'est pourquoi Diderot affirme que le métaphysicien n'est pas celui qui a porté « les grands coups que l'athéisme a reçus (I, 23) ». Le métaphysicien paraît inoffensif, car il n'a pas

d'influence sur les hommes. Autrement dit, les discours métaphysiques n'ont aucune perméabilité épistémique. Comparés à la connaissance de la nature, aux découvertes de la physique expérimentale telle celle des germes qui « a dissipé une des plus puissantes objections de l'athéisme (I, 23) », les « méditations sublimes » du métaphysicien tombent à plat : « Les subtilités de l'ontologie ont fait tout au plus des sceptiques [...] (I, 23) » Ici, le terme « sceptique » est utilisé par Diderot dans le cadre d'une considération sur l'aporie du scepticisme lorsqu'il est conduit par une mauvaise pratique de la philosophie. Comme vu au premier chapitre, Diderot utilise la même expression pour parler de deux *ethos* différents : celui du sceptique responsable et celui du sceptique extravagant qu'il condamne. L'un est le résultat d'une recherche sincère et rigoureuse, l'autre le produit d'une immodération théorique.

La critique de Diderot devient, à ce moment, plus claire : la métaphysique ontologique propose une perspective qui a comme effet non voulu de susciter l'impression que le monde est inconnaissable ou incompréhensible. N'étant pas un mode adéquat de connaissance pour l'homme *naturel*, elle risque de forcer l'esprit à nier tout accès possible à la connaissance. Le point de vue métaphysique n'est pas qu'une simple posture étrange, puisque sa capacité à confondre l'esprit le rend un adversaire possible : « C'est sur ce raisonnement, et quelques autres de la même simplicité, que j'admets l'existence d'un Dieu, et non sur ces tissus d'idées sèches et métaphysiques, moins propres à dévoiler la vérité, qu'à lui donner l'air du mensonge. (I, 25) » La pratique vide, sans écho, de l'ontologie peut donner un air de fausseté à des vérités, les vider de leur consistance épistémique et ainsi nuire à leur découverte. L'homme étant mieux convaincu par la physique expérimentale ou même par des arguments *ad hominem*, la métaphysique peut tout au plus donner l'impression qu'il est impossible de connaître les objets auxquels l'esprit s'intéresse et ainsi l'amener à désespérer de la vérité. Dans les *Pensées*, comme vu au premier chapitre, c'est principalement la perspective d'une démonstration rationnelle et expérimentale de l'existence de Dieu qui est mise à mal par une telle posture. La métaphysique nuit à la connaissance de Dieu, car par ses spéculations *sublimes*, elle fait douter l'homme de sa suffisance

épistémique. Les spéculations ne peuvent garantir les caractéristiques nécessaires au savoir consistant et clair et ne peuvent dès lors que produire un sentiment d'impuissance. Ne considérer aucune autre approche, c'est se condamner à l'ignorance du sceptique traditionnel ou du pyrrhonien.

### 3.1.2. La *Lettre sur les aveugles*

La *Lettre sur les aveugles* témoigne d'un raffinement de la critique de Diderot, d'une maturité acquise par rapport au problème épistémique de la métaphysique. La *Lettre* est considérée par Versini comme « le premier manifeste éclatant de sa philosophie originale, c'est-à-dire de son athéisme et de son matérialisme biologique (I, 135) ». Nous reprenons ici la division de Versini en trois parties de la lettre, bien que nous ne partagions pas la portée dogmatisante de son interprétation. Certes, Diderot explore dans ce texte la possibilité d'un athéisme et d'une explication matérialiste, mais il n'y a aucun indice clair que l'exploration laisse place à un manifeste ou à une défense positive et affirmée d'une théorie matérialiste endossée. Dans la première section de ce texte, Diderot cherche effectivement à mettre de l'avant une posture empiriste contre l'idée du fixisme des espèces animales. La deuxième partie est « consacré à la métaphysique et à la théodicée de l'aveugle (I, 136) » et dans la troisième partie, Diderot aborde le problème de Molyneux<sup>131</sup> et la distinction entre sensation et jugement. Pour l'objectif de ce chapitre, nous nous intéresserons plus précisément à deux moments que nous jugeons essentiels pour traiter de la métaphysique, soit le problème de l'idéalisme et l'expérience de pensée des types humains comme solution à ce problème. Dans l'ensemble, la *Lettre sur les aveugles* permet d'illustrer l'aporie concrète d'un rapport trop abstrait au monde et explore une solution possible à cette aporie.

---

<sup>131</sup> Le problème de Molyneux est l'expérience de pensée que formula le savant irlandais William Molyneux, soit la question de savoir si l'aveugle de naissance qui aurait retrouvé la vue serait apte à distinguer deux objets qu'il identifiait autrefois avec le toucher (cube et sphère).

Avant d'aborder le cas particulier de l'aveugle, il faut souligner que Diderot propose ce que Rioux-Beaulne appelle une « anatomie métaphysique » : « Chaque sens est susceptible d'engendrer une métaphysique propre à son mode d'appréhension et aux idées dont il est la source<sup>132</sup>. » Plusieurs commentateurs parlent à ce sujet d'une théorie sensualiste chez Diderot dû à sa réduction des processus intellectuels à la sensibilité. Jean-Claude Bourdin affirme d'ailleurs que tous les matérialistes du XVIIIe siècle partagèrent la thèse selon laquelle toutes les idées dérivent de sensations ou d'impressions primitives : « Cette thèse [...] suppose que la critique lockéenne de l'innéisme et de l'auto-activité de l'esprit a été complètement acceptée<sup>133</sup>. » Diderot suggère en effet que la métaphysique est conditionnée par l'état physique et sensible des hommes :

Comme je n'ai jamais douté que l'état de nos organes et de nos sens n'ait beaucoup d'influence sur notre métaphysique et sur notre morale, et que nos idées les plus purement intellectuelles, si je puis parler ainsi, ne tiennent de fort près à la conformation de notre corps, je me mis à questionner notre aveugle sur les vices et les vertus. (I, 147)

Ainsi, l'aveugle, ayant une conformation différente de l'homme doué de toutes les facultés, devrait avoir un rapport spécifique au monde, des idées différentes et, en somme, une métaphysique propre à sa situation physiologique.

Cette anatomie métaphysique amène Rioux-Beaulne à reconnaître au sein même de la pensée de Diderot le risque d'adhérer au solipsisme, car si chaque ordre des phénomènes dépend de la constitution particulière de l'individu, alors chacun possède une métaphysique singulière et originale dont il ne peut s'extraire. Le traitement de Diderot de la figure de l'aveugle donne ainsi à penser ou à imaginer une infinité de métaphysiques possibles, aussi différentes que les individus mêmes : « [...] si la sensation est notre seul mode d'accès au réel, cela signifie que la raison est dans une relation de dépendance à cette sensation et qu'elle ne peut sortir de son domaine<sup>134</sup> [...] ». Le problème suivant

---

<sup>132</sup> Mítia Rioux-Beaulne, « Des billevesées de l'une à la sublimité de l'autre. Les métaphysiques de Diderot », dans : Christian Leduc *et al.*, *Les Métaphysiques des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 276.

<sup>133</sup> Jean-Claude Bourdin, « Le matérialisme de d'Holbach pour sortir de la philosophie ? », p. 341.

<sup>134</sup> Mítia Rioux-Beaulne, « Des billevesées de l'une à la sublimité de l'autre. Les métaphysiques de Diderot », p. 277.

se pose : comment sortir l'individu du solipsisme ou comment émanciper la métaphysique de l'individualité propre aux impressions sensibles ? Diderot ne peut défendre une position qui mène à un idéalisme par souci de cohérence, car il est pour lui un réel ennemi à abattre pour réhabiliter le projet de la philosophie : « Système extravagant qui ne pouvait, ce me semble, devoir sa naissance qu'à des aveugles ; système qui, à la honte de l'esprit humain et de la philosophie, est le plus difficile à combattre, quoique le plus absurde. (I, 164) » Pour trouver la solution, il faut d'abord voir de quelle manière la conformation particulière de l'aveugle comporte le même risque que le sensualisme, soit la réduction au solipsisme.

L'expérience de pensée de l'aveugle permet à Diderot de penser un homme dont les organes seraient disposés d'une manière telle qu'il devrait se rapporter abstraitement au monde. Nous qualifions cette figure de celle d'*aveugle-théorique*. Imaginer une telle figure est la tâche que Diderot se propose dans la première partie de la *Lettre* : « [...] il s'ensuit que l'aveugle-né aperçoit les choses d'une manière beaucoup plus abstraite que nous, et que dans les questions de pure spéculation, il est peut-être moins sujet à se tromper [...] (I, 151) » D'abord, il faut comprendre que la méthode du métaphysicien concorde pour Diderot avec la méthode abstractive. Autrement dit, pour ne pas se tromper en métaphysique, il faut être capable d'abstraction, de « séparer par la pensée les qualités sensibles des corps, ou les unes des autres, ou du corps même qui leur sert de base (I, 151) ». L'erreur en métaphysique vient de la mauvaise séparation, « c'est de ne pas simplifier assez les objets dont on s'occupe (I, 151) ». L'aveugle-théorique, ayant à fonctionner uniquement avec les données recueillies par le toucher, devrait avoir un regard plus abstrait, une prise plus spéculative sur les choses qu'un homme qui possède la vue.

Diderot développe ensuite l'idée selon laquelle la métaphysique de l'aveugle-théorique serait « très abstraite et fort voisine de celle des idéalistes (I, 163) ». La conformation de ses organes qui

l'amène à aller trop loin dans la spéculation, et pas suffisamment pour découvrir la vérité<sup>135</sup>, risque de le forcer à ne plus reconnaître l'existence du monde. Ce développement donne à penser que la métaphysique de l'aveugle tomberait dans le même piège que la thèse sensualiste des métaphysiciens. La particularité de son expérience sensible risque de le conduire à la même conséquence que le constat selon lequel seules les sensations nous donnent accès au réel. Le sensualisme métaphysique propre à Diderot dans la *Lettre* tout comme la faculté spéculative de l'aveugle-théorique en butte au problème de l'idéalisme. Il y a donc un risque à admettre que l'être de la pensée se réduit aux êtres du corps ; que la sensation conditionne l'intellection, tout comme il y a un risque à laisser à un homme privé d'un sens le soin de bâtir une métaphysique. Les deux avenues devraient donc susciter notre méfiance s'ils nous forcent à admettre un solipsisme stérile. En continuité avec les *Pensées*, Diderot semble ainsi vouloir montrer le danger que représente la métaphysique pour la pensée, mais ce danger passe dans la *Lettre* du scepticisme au danger encore plus redoutable de l'idéalisme. Comment sortir de cet embarras auquel semble condamner la métaphysique ?

Diderot offre une piste de solution à la fin de la *Lettre* par l'expérience de pensée des types humains. Celle-ci permettrait de chercher au sein de la relativité une universalité, de réfléchir à une expérience commune ou intersubjective qui permettrait à la sensation individuelle d'être assise sur une forme d'universalité. Précisément, Diderot propose d'imaginer quatre hommes à des niveaux de connaissance différents qui retrouvent la vue. Ces quatre aveugles-nés doivent tenter de distinguer deux objets qu'ils identifiaient autrefois avec le toucher, soit le carré et le rond, par la vue. Les deux types qui nous intéressent sont le métaphysicien et le géomètre. Le premier, « après avoir comparé les idées qui lui viennent par les yeux, avec celles qu'il a prises par la toucher (I, 181) », affirmerait qu'il est tenté de croire que le cercle et le carré qu'il voit sont les mêmes qu'il a touché. Toutefois, il

---

<sup>135</sup> « Il y a une espèce d'abstraction dont si peu d'hommes sont capables, qu'elle semble réservée aux intelligences pures ; c'est celle par laquelle tout se réduirait à des unités numériques. » (I, 151)

deviendrait paralysé par un doute insurmontable concernant l'existence réelle de ces objets : « Qui m'a révélé que, si j'en approchais, ils ne disparaîtraient pas sous mes mains ? Que sais-je si les objets de ma vue sont destinés à être aussi les objets de mon attouchement ? (I, 181) » Le métaphysicien est ainsi jeté dans une incertitude spéculative. Si son accès au monde est conditionné uniquement par ses sensations, comment savoir si celles-ci concordent réellement avec l'extériorité du monde ? L'aveugle né est condamné à un scepticisme ontologique, puisqu'il lui semble impossible de sortir de lui-même. Le plus loin qu'il puisse aller est d'admettre que les formes lui paraissent les mêmes à la vue qu'au toucher, mais sans « aucune science » ou sans aucune certitude.

C'est à ce stade que Diderot introduit le quatrième type, soit le géomètre. Celui-ci identifie d'abord avec assurance le cercle et le carré et se laisse ensuite prendre au doute du métaphysicien :

Peut-être que je verrais un carré et qu'en même temps je sentirais un cercle. Non, aurait-il repris ; je me trompe. Ceux à qui je démontrerais les propriétés du cercle et du carré, n'avaient pas les mains sur mon abaque, et ne touchaient pas les fils que j'avais tendus et qui limitaient mes figures ; cependant ils me comprenaient. (I, 182)

Dans ce court passage, Diderot concentre la solution au problème du solipsisme ; l'aveugle et les voyants se comprenaient, ils étaient capables de s'entendre sur l'*identité* du cercle et du carré alors même qu'ils s'y rapportaient par l'usage de facultés différentes. Ce qui permet de sortir du scepticisme métaphysique est le fait que les hommes partagent les mêmes impressions : « tous les hommes voient donc les uns comme les autres (I, 182) ». Il n'y a dans ce cas aucune raison de douter du témoignage des autres et de sa conformité avec sa propre expérience : « je vois donc carré ce qu'ils voyaient carré, et circulaire ce qu'ils voyaient circulaire. Alors voilà ce que j'ai toujours nommé carré, et voilà ce que j'ai toujours nommé cercle. (I, 182) » L'aporie idéaliste est impossible pour le géomètre, pour celui qui est capable de reconnaître qu'il existe un rapport constant entre les perceptions humaines et les objets du monde correspondants, bien qu'il ne soit pas obligé d'élever ce rapport au rang d'une vérité métaphysique. L'expérience de l'intersubjectivité lui permet de remarquer que la traduction en des termes mathématiques de la sensibilité n'est pas purement relative aux individus. Plus précisément,

c'est parce que ses démonstrations mathématiques étaient comprises par les voyants que l'aveugle sait que les objets décrits n'existent pas seulement pour lui. À la lumière de cette expérience permise par le langage, il est possible d'imaginer une zone entre la relativité des impressions et l'universalité des démonstrations, ici mathématiques, qui permettraient à terme de ne pas douter de l'existence du monde et de sa consistance. Diderot ne répond pas au problème du subjectivisme par une démonstration rationnelle en prouvant la correspondance des impressions subjectives avec la réalité, mais il propose une expérience qui, par l'intermédiaire de la dimension universelle du langage, nous permet d'avoir confiance au rapport que nous entretenons avec certains phénomènes. La connaissance laisse place à une confiance fondée sur l'intersubjectivité qui permet non pas de réfuter métaphysiquement ou *absolument* la posture idéaliste, mais de la tempérer.

Enfin, il nous est possible d'imaginer que même si l'anatomie métaphysique se révélerait une thèse prouvée, que la sensibilité conditionne véritablement la pensée, il est possible de retrouver des communautés de pensées rassemblées grâce à des expériences communes et à une éducation semblable. Bien que la *Lettre* explore cette possibilité au sein des mathématiques et du langage, il est possible d'imaginer une extension de cette expérience. Il s'agit de s'intéresser à ce potentiel universel ou à ce que Diderot qualifie de ce qui « est de l'espèce » :

Il y a dans l'exercice de la raison, et même des sens, quelque chose de commun à tous et quelque chose de propre à chacun [...]. La chose commune à tous est de l'espèce, la chose propre à chacun est de l'individu. (IV, 619)

Ainsi, les métaphysiques peuvent se limiter à quelques manières d'appréhender le monde qui dépendent de démonstrations et d'expériences théoriques communes dont la validité est partagée. L'hypothèse de Diderot ne donne ainsi pas lieu à un relativisme métaphysique où chacun aurait sa propre métaphysique complètement originale. Il explore une solution au problème du solipsisme métaphysique qui demeure à poursuivre, car pour apprendre réellement d'une expérience, il faut être philosophe ou en mesure de comparer les états. C'est pourquoi l'aveugle-théorique dont la pensée

serait abstraite et mènerait au solipsisme ne correspond pas à l'aveugle cultivé et pragmatique qu'il convient mieux de qualifier d'*aveugle-philosophe*. Une expérience telle celle de Molyneux prise en charge avec une capacité réflexive permet d'imaginer la réconciliation de la métaphysique avec la connaissance. C'est par une éducation qui permettrait le partage des démonstrations qui ont la potentialité d'être éprouvées par tous que l'universalité du savoir pourrait être justifiée.

### 3.1.3. Les *Pensées sur l'interprétation de la nature*

Dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature* de 1753, Diderot affronte plus clairement au problème de la métaphysique en cherchant à modérer l'attitude systématique ou rationnelle par l'attitude expérimentale. Avant de présenter cette solution, nous dresserons le portrait des défauts de l'esprit purement spéculatif. La critique diderotienne de l'esprit de système comme mauvaise manière de pratiquer la philosophie peut sembler culminer en une condamnation totale de la métaphysique, de ce labyrinthe dans lequel on s'égaré. Nous croyons toutefois qu'il se trouve dans la pensée de Diderot cette même ambiguïté, car ce n'est pas un rejet complet de la systématisation qu'il propose, mais c'est plutôt une prudence à laquelle il nous invite :

C'est un conseil que je donnerais encore à ceux qui ont l'esprit assez étendu pour imaginer des systèmes, et qui sont assez opulents pour les vérifier par l'expérience : ayez un système, j'y consens ; mais ne vous en laissez pas dominer. (I, 570)

L'*Interprétation* témoigne d'une prise en charge rigoureuse du problème de l'exercice abstrait de la pensée déjà esquissé dans la *Lettre*. D'abord, le philosophe spéculatif est défini comme celui qui possède peu d'instruments mais beaucoup d'idées, qui réfléchit sans cesse mais sans se mouvoir effectivement. Plus précisément, ses idées ne sont qu'intellectuelles, elles ne rencontrent jamais l'expérience. Elles ne sortent jamais de la raison pour se heurter au monde extérieur, ne pouvant ainsi selon Diderot jamais être prouvées. De la même manière qu'au sein du solipsisme le sujet reste enfermé en lui-même, la connaissance du philosophe spéculatif reste interne, sans consistance ou sans appui. S'il ne cherche pas à dépasser ses abstractions, son esprit est condamné à être habité par des concepts

vides, sans référent : « D'où l'on voit que les mathématiques, transcendantes surtout, ne conduisent à rien de précis sans l'expérience ; que c'est une espèce de métaphysique générale où tous les corps sont dépouillés de leurs qualités individuelles [...] (I, 561) ».

Plus encore, le problème du philosophe spéculatif ou systématique est qu'il incite la raison à tomber dans l'erreur de la modulation des êtres sur les notions qu'elle s'est préalablement faites : « Au lieu de réformer ses notions sur les êtres, il semble qu'on prenne à tâche de modeler les êtres sur ses notions. (I, 586) » Un philosophe systématique modèle la réalité sur les principes qui constituent *a priori* son système philosophique. En effet, l'imperméabilité du système ne permet pas de réformer le contenu du savoir sur les expériences et les nouvelles découvertes. Un tel philosophe qui se trouve dans l'impossibilité de nier l'édifice qu'il a construit est forcé de soutenir des erreurs qui contribuent à faire désespérer de la connaissance. C'est en effet le problème lorsqu'on est allé trop loin dans l'abstraction, lorsqu'on s'est entêté à découvrir des principes métaphysiques premiers et indubitables : « L'épuisement des forces ne le permet pas [de revenir sur ses pas] ; la vanité s'y oppose sans qu'on s'en aperçoive ; l'entêtement des principes répand sur tout ce qui environne un prestige qui défigure les objets. (I, 586) » Au fond, les peines du métaphysicien ont été trop grandes pour qu'il arrive à remodeler sa théorie sur de nouvelles observations et découvertes. L'attitude même du philosophe à système n'admet pas de modifications, puisqu'il a pour prétention la connaissance totale et unifiée de la réalité. Son attitude le force à figer définitivement les êtres.

En somme, Diderot critique les sciences uniquement spéculatives parce qu'elles n'ont pas su démontrer une fécondité épistémique :

Les sciences abstraites ont occupé trop longtemps et avec trop peu de fruit les meilleurs esprits ; où l'on n'a point étudié ce qu'il importait de savoir, ou l'on n'a mis ni choix, ni vues, ni méthode dans ses études; les mots se sont multipliés sans fin, et la connaissance des choses est restée en arrière. (I, 567)

Il propose à cet égard une solution qui consiste à équilibrer la pratique du métaphysicien par celle du manœuvre :

Recueillir et lier les faits, ce sont deux occupations bien pénibles ; aussi les philosophes les ont-ils partagées entre eux. Les uns passent leur vie à rassembler des matériaux, manœuvres utiles et laborieux; les autres, orgueilleux architectes, s'empressent à les mettre en œuvre. (I, 567)

Toutefois, la pratique uniquement expérimentale du manœuvre est tout autant sujette aux critiques de Diderot, car elle risque de correspondre à une accumulation de faits sans autre objectif que la collection même et sans aucune garantie d'exactitude et de certitude. Cette pratique à elle seule consiste en une sortie constante de soi qui ne permet pas de synthétiser, de lier et finalement d'éprouver rationnellement les faits recueillis. C'est ce dont témoignait déjà la fin de la *Lettre*, marquant comment une Vérité se doit d'être éprouvé sans l'usage des sens :

Il n'en serait cependant pas moins essentiel, lorsqu'on se proposerait la démonstration de quelque proposition d'éternelle vérité, comme on les appelle, d'éprouver sa démonstration, en la privant du témoignage des sens ; car vous apercevez bien, Madame, que, si quelqu'un prétendait vous prouver que la projection de deux lignes parallèles sur un tableau doit se faire par deux lignes convergentes, parce que deux allées paraissent telles, il oublierait que la proposition est vraie pour un aveugle comme pour lui. (I, 184)

En somme, l'objectif de Diderot est d'ouvrir toutes les possibilités au travail de la nature. Pour recueillir tous les possibles, il faut que la philosophie cesse de classer les êtres selon une pensée *essentialiste*, figeant les êtres en *essences*. L'exercice synthétique doit aussi prendre en charge la pluralité des phénomènes. Le philosophe doit pour ce faire se montrer apte à effectuer les deux mouvements nécessaires à la connaissance : « Tout se réduit à revenir des sens à la réflexion, et de la réflexion aux sens : rentrer en soi et en sortir sans cesse. (I, 564) » Il semble que le philosophe qui arriverait à prendre en charge le particulier et le général, la multiplicité et la simplicité, serait capable de prétendre à la vérité. Un tel philosophe devra aussi combiner les moyens d'étendre la connaissance :

Nous avons trois moyens principaux : l'observation de la nature, la réflexion et l'expérience. L'observation recueille les faits, la réflexion les combine, l'expérience vérifie le résultat de la combinaison. Il faut que l'observation de la nature soit assidue, que la réflexion soit profonde, et que l'expérience soit exacte. On voit rarement ces moyens réunis. (I, 566)

Toutefois, malgré cette solution qui met de l'avant un équilibre entre ce qu'il serait possible d'appeler grossièrement la démarche expérimentale des sciences *modernes* et la démarche spéculative de la métaphysique *classique*, Diderot semble reconnaître une effectivité épistémique supérieure à la démarche expérimentale, soit celle de la physique : « J'accorde des siècles à cette étude, parce que la

sphère de son utilité est infiniment plus étendue que celle d'aucune science abstraite, et qu'elle est sans contredit la base de nos véritables connaissances. (I, 563) » Nous chercherons toutefois à montrer, à l'aide du roman *Les Bijoux indiscrets*, que ce n'est pas parce qu'elle est la base des connaissances pour Diderot qu'elle peut se passer de métaphysique.

### 3.1.4. *Les Bijoux Indiscrets*

Dans son roman *Les Bijoux indiscrets* publié en 1748, Diderot met en garde contre le risque pour la physique de devenir systématique et métaphysique. Nous reprenons ici la thèse de Annie Deneys-Tunney de 1999 dans son article « La critique de la métaphysique dans *Les Bijoux indiscrets* et *Jacques le Fataliste* de Diderot<sup>136</sup> ». Le chapitre intitulé « Rêve de Mangogul, ou voyage dans la région des hypothèses » des *Bijoux* serait selon Deneys-Tunney l'expression littéraire d'une critique antimétaphysique accusant la connaissance pure de n'être qu'une chimère. Nous tenterons de préciser cette critique et de voir comment elle s'applique aussi au projet matérialiste qui consiste à vouloir fonder la science uniquement sur les données du monde physique. D'abord, le sous-titre du chapitre 29 suscite l'attention : « Le meilleur peut-être, et le moins lu de cette histoire (II, 99) ». Bien qu'il soit possible de douter de la sincérité de Diderot, il débute en abordant le thème fondamental de son œuvre, soit le problème de la philosophie elle-même, le chapitre s'ouvrant sur le personnage du roi Mangogul qui, suite à une conversation philosophique qui lui a laissé la tête « remplie d'idées creuses », raconte son rêve qui témoignerait selon Deneys-Tunney de la posture de Diderot quant à la métaphysique<sup>137</sup>.

---

<sup>136</sup> Annie Deneys-Tunney, « La critique de la métaphysique dans *Les Bijoux indiscrets* et *Jacques le Fataliste* de Diderot », p. 146.

<sup>137</sup> « Il met en scène la faillite du mode de connaissance « hypothétique » et la ruine de l'édifice des métaphysiques « systématiques » et de la religion ; ce changement historique d'épistémè est symbolisé par un temple « dont les colonnes (...) s'élevaient à perte de vue et qui ne repose que sur du vide » (I, 602). « Je suis Platon », dit le maître du temple au narrateur, « vous êtes dans la région des hypothèses, et ces gens-là sont des systématiques » (I, 603). », *Ibid.*, p. 146.

Mangogul raconte d'abord que lorsqu'il arriva à l'édifice, il vit les « vieillards ou bouffis ou fluets » qui « n'avaient point de pieds et n'allaient qu'avec des béquilles (II, 100) ». Il semble donc que rien ne rattache ces hommes systématiques au sol ; ils se maintiennent ou gardent une prise dans la réalité grâce à un artifice. Ainsi, « un souffle les faisait tomber, et ils demeuraient à terre jusqu'à ce qu'il prît envie à quelque nouveau débarqué de les relever. (II, 100) » Ce passage annonce les idées que Diderot développera dans *l'Interprétation*. La spéculation seule ou la conjecture coupée des phénomènes ne permet pas aux opinions de se lier aux êtres extérieurs : « On peut comparer les notions qui n'ont aucun fondement dans la nature à ces forêts du Nord dont les arbres n'ont point de racines. Il ne faut qu'un coup de vent, qu'un fait léger, pour renverser tout une forêt d'arbres et d'idées. (I, 563) » De la même manière que les idées sans aucune liaison au monde n'ont aucune consistance, les vieillards semblent être destinés à tomber et à ne pas pouvoir construire et maintenir leur système. Toutefois, ils arrivent à conserver leur stabilité grâce aux autres systématiques, grâce à une communauté de pensée<sup>138</sup>.

Mangogul observe ensuite un second groupe constitué d'un vieillard qui souffle des bulles et d'enfants qui s'évertuent à porter les bulles jusqu'aux nues. Il remarque que plus ils sont habillés, moins ils s'intéressent aux bulles. Cette scène témoigne en somme d'une dévotion moins zélée pour un monde transcendant ou pour un *au-delà*. Par ailleurs, le moins déshabillé est Platon et cela n'est pas anodin puisqu'il cherche à amener les systématiques dans son sanctuaire où les philosophes s'occupent à « connaître l'homme, à pratiquer la vertu, et à sacrifier aux Grâces (II, 101) ». Platon a donc un intérêt pour *l'ici-bas*, pour la sagesse concrète et la vie humaine. Se dresse alors le portrait ancien et presque oublié d'une bonne philosophie aux saines et utiles occupations ; celle du temple de la philosophie avant que les systématiques la détruisent, lorsque Socrate, au lieu de souffler des bulles, s'occupait « à

---

<sup>138</sup> Ce fait rappelle la solution au solipsisme de la *Lettre*, soit l'intersubjectivité ou le partage d'une expérience philosophique.

faire des têtes et à former des cœurs (II, 101) ». Il semble donc ici que Diderot laisse entrevoir le projet initial et légitime de la philosophie, soit éduquer l'homme dans sa dualité sensible et rationnelle. L'admiration de Diderot pour Socrate est d'ailleurs évidente dans son œuvre, comme le montre Raymond Trousson dans son ouvrage *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*<sup>139</sup> de 1967. Diderot aurait selon les travaux de Trousson démontré une grande admiration pour Socrate, le considérant comme un modèle de vertu et une leçon d'humanité et de grandeur. Il aurait témoigné d'un intérêt d'ordre éthique et esthétique pour Socrate qui ferait l'office d'une figure idéale pour Diderot, ou comme le dira Trousson d'un « héros ».

Dans le même sens, le rêve de Mangogul permet à Diderot de proposer la thèse selon laquelle la mort de la figure socratique est un malheur pour la philosophie. Platon y raconte qu'à la mort de Socrate, les systématiques s'emparèrent de son vêtement et le déchirèrent : « - Qui rassemblera ces morceaux, continua Platon, et nous restituera la robe de Socrate ? (II, 101) » Qui saura s'élever à la difficulté d'être le nouveau Socrate qui arrivera à actualiser le dessein initial de la philosophie ? On peut penser que ce fût l'objectif de Diderot. Toutefois, malgré la dimension émulative de la figure socratique, Trousson propose qu'il aurait subi la conscience douloureuse de ne pas être un Socrate : « En Diderot la chair et l'esprit se sont trop contrariés pour qu'il pût être jamais un Socrate ; il lui eût fallu peut-être plus de détachement et la possibilité de croire que les idées peuvent se séparer de l'être<sup>140</sup>. » Est-ce à dire que la réhabilitation de la philosophie socratique est menée à l'échec ? C'est ce que pourrait laisser penser la suite du rêve, puisque le dialogue avec Platon est « brusquement interrompu par l'arrivée d'un enfant qui grandit démesurément, au fur et à mesure qu'il approche muni

---

<sup>139</sup> Raymond Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, Paris, Lettres modernes, 1967.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 65.

d'un télescope (soit l'extension de la portée de la connaissance rendue possible par l'esprit expérimental)<sup>141</sup>. » Platon reconnaît l'enfant :

- Reconnaissez l'Expérience, (...) Fuyons, me dit encore Platon, fuyons : cet édifice n'a plus qu'un moment à durer. A ces mots, il part, je le suis. Le colosse arrive, frappe le portique, il s'écroule avec un bruit effroyable, et je me réveille. (II, 102)

Diderot met en scène dans ce rêve l'échec de la philosophie systématique ou de la métaphysique. Cette destruction totale par l'expérience nuit-elle ou favorise-t-elle la possibilité de remettre à jour la pratique de la philosophie comme manière de vivre ? Est-ce que la naissance de la science moderne, qui pourra désormais se passer des questions philosophiques pour mieux s'occuper à « constater avec un tube rempli de mercure la pesanteur de l'air » ou à « décomposer la lumière », correspond à la mort de l'édifice de la philosophie ?

Pour répondre à cette question, nous tenterons de souligner l'importance de la métaphysique pour Diderot, montrant comment sa pensée ne peut pas être comprise comme entièrement « antimétaphysique ». Diderot cherche à lui redonner une certaine dignité, car « loin de n'être que billevesées ou galimatias, [elle] a quelque chose de sublime<sup>142</sup> ». C'est pourquoi il la redéfinit dans l'article « Métaphysique » de l'*Encyclopédie* : « c'est la science des raisons des choses. Quand on borne l'objet de la *métaphysique* à des considérations vides & abstraites sur le temps, l'espace, la matière, l'esprit, c'est une science méprisable ; 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<sup>143</sup>. » Diderot semble aussi témoigner d'un effort pour conserver la crédibilité de la métaphysique. En effet, la mise scène dans *Les Bijoux indiscrets* de sa mort témoigne selon nous d'une inquiétude quant à l'avenir de la philosophie, puisque la disparition de la métaphysique spéculative force Platon à fuir les lieux. Qui sait

<sup>141</sup> Annie Deney-Tunney, « La critique de la métaphysique dans *Les Bijoux indiscrets* et *Jacques le Fataliste* de Diderot », p. 146.

<sup>142</sup> Mitia Rioux-Beaulne, « Des billevesées de l'une à la sublimité de l'autre. Les métaphysiques de Diderot », p. 273.

<sup>143</sup> DPV, VIII, 32.

ce qu'il adviendra de l'idéal socratique lorsque le philosophe n'aura plus d'hommes à convertir à la pratique de la sagesse, mais aura à faire uniquement à des manœuvriers ? L'avenir de la philosophie semble en effet peu prometteur si la pratique traditionnelle de la métaphysique est complètement rejetée. Nous tenterons à cet égard de défendre l'hypothèse selon laquelle Diderot trouve un moyen de conserver, sous une forme modérée et particulière, l'utilité de la philosophie systématique et de la métaphysique traditionnelle.

### 3.2. L'enthousiasme et le sublime : l'esthétique métaphysique

Notre hypothèse est la suivante : l'aspect esthétique ou la pratique esthétique du sublime est ce que Diderot conserve de la manière spéculative et systématique de pratiquer la philosophie. Le passage de l'*Interprétation* faisant écho à l'épisode de la chute de l'édifice systématique des *Bijoux* suggère qu'après la chute de la philosophie spéculative et la prise en charge du savoir par les sciences modernes, c'est cette singularité qui permettra au métaphysicien de résister :

Mais le temps a renversé jusqu'aujourd'hui presque tous les édifices de la philosophie rationnelle. [...] Heureux le philosophe systématique à qui la nature aura donné [...] une imagination forte, une grande éloquence, l'art de présenter ses idées sous des images frappantes et sublimes ! (I, 568)

Si l'édifice de la métaphysique tombe, ce sont les statues des philosophes-poètes qui resteront debout au milieu des ruines. Au fond, Diderot laisse entrevoir une manière de résister à la destruction totale de la pensée spéculative, soit selon nous par l'élévation d'un idéal esthétique dans la pratique de la philosophie. Ainsi, nous proposons l'hypothèse selon laquelle la métaphysique regagnerait sa dignité en transférant sa dimension transcendante ou spéculative au domaine de l'esthétique. Par « esthétique », nous entendons le champ de ce qui suscite un plaisir désintéressé et où s'accordent jugement et sensibilité. Nous adoptons comme point de départ une conception de l'esthétique telle qu'elle se développe au 18<sup>e</sup> siècle. L'esthétique comme domaine du beau concerne ce qui a rapport au jugement de goût, à ce qui a un caractère contemplatif. Nous reprenons l'esthétique moderne comprise comme champ de l'*entre-deux*, entre la rationalité rattachée à l'universalité et à l'objectivité et la

sensibilité caractérisée par la subjectivité totale. L'esthétique comme domaine pouvant prétendre à l'universalité subjective, à un universel qui ne serait pas induit par la raison mais reconnu comme *intuitivement* ou par sentiment, semble une piste de solution au problème de la métaphysique. Le beau comme ce qui est immédiatement universel, ayant une valeur commune spontanée, pourrait permettre de dépasser l'aporie du jugement rationnel dogmatisant. Au fond, sur la base du constat de l'échec de la fondation certaine de la science objective, l'idéalité visée par la métaphysique peut faire l'objet d'une *réponse esthétique*.

### 3.2.1. L'enthousiasme

D'abord, l'expérience esthétique en philosophie nécessite un rapport *enthousiaste* à la connaissance. Toutefois, et les commentateurs s'entendent généralement sur ce fait, Diderot paraît condamner l'enthousiasme en tant qu'il est une attitude nuisible à la connaissance comme l'explique Colas Duflo : « C'est pourquoi il faut se méfier de l'enthousiasme, ennemi de la raison en ce qu'il nous porte toujours à absolutiser le peu que nous pouvons concevoir, en oubliant tout ce que nous ne savons pas<sup>144</sup>. » L'enthousiasme tel que traité dans l'article « Éclectisme » par Diderot semble effectivement avoir un tel caractère condamnable :

On sera d'autant moins surpris de ces ressemblances, qu'on connaît mieux la marche désordonnée & les écarts du Génie poétique, de l'Enthousiasme, de la Métaphysique, & de l'Esprit systématique. Qu'est-ce que le talent de la fiction dans un poète, sinon l'art de trouver des causes imaginaires à des effets réels & donnés, ou des effets imaginaires à des causes réelles & données ? Quel est l'effet de l'enthousiasme dans l'homme qui en est transporté, si ce n'est de lui faire apercevoir entre des êtres éloignés des rapports que personne n'y a jamais vus ni supposés ? Où ne peut point arriver un métaphysicien qui, s'abandonnant entièrement à la méditation, s'occupe profondément de Dieu, de la nature, de l'espace, & du temps ? (DPV, VII, 46)

L'enthousiasme défini comme le fait de remplacer des êtres réels par les êtres de l'imagination et de les projeter hors de soi est pour Diderot un état voisin de la maladie ou même de la folie :

L'enthousiasme est un mouvement violent de l'âme, par lequel nous sommes transportés au milieu des objets que nous avons à représenter ; alors nous voyons une scène entière se passer dans notre imagination, comme si elle était hors de nous : elle y est en effet, car tant que dure cette illusion, tous les êtres présents sont anéantis, & nos idées sont réalisées à leur place : ce ne sont que nos idées que

---

<sup>144</sup> Colas Duflo, *Diderot philosophe*, p. 25

nous apercevons, cependant nos mains touchent des corps, nos yeux voient des êtres animés, nos oreilles entendent des voix. Si cet état n'est pas de la folie, il en est bien voisin. Voilà la raison pour laquelle il faut un très - grand sens pour balancer l'enthousiasme. (DPV, VII, 56)

Bien que Diderot semble condamner fortement l'homme enthousiaste puisqu'il se retrouve esclave de ses propres illusions, de ses billevesées, il accorde une supériorité à celui qui sait contrebalancer ses effets redoutables sur celui qui ne possède simplement pas du tout ce caractère. C'est pourquoi Diderot parle parfois de l'enthousiasme comme d'un *don* ou une qualité favorable à la production de l'esprit : « J'observerai ici en passant, qu'il est impossible en Poésie, en Peinture, en Éloquence, en Musique, de rien produire de *sublime* sans enthousiasme. (DPV, VII, 56) » L'enthousiasme compris comme un transport, ce que nous appelons communément un « élan », est la capacité de *paraître* sortir des limites de sa propre condition humaine. En effet, l'homme n'en sort jamais réellement, mais l'enthousiasme est cet état limite de l'expérience où celui qui possède une imagination assez forte lui permet de ressentir de manière très vive ce qu'il imagine. L'enthousiasme comme permettant la production de discours convaincants et séduisants est une *qualité rhétorique* qui peut manquer aux philosophes pour obtenir des disciples :

Potamon pouvait avoir autant de sens qu'il en fallait pour jeter les premiers fondements de l'*Eclectisme* ; mais il lui manquait, & l'impartialité nécessaire pour faire un bon choix parmi les principes des autres philosophes, & des qualités personnelles, telles que l'**enthousiasme**, l'éloquence, l'esprit, & même un extérieur intéressant, sans lesquelles on réussit difficilement à s'attacher un grand nombre d'auditeurs. (DPV, VII, 48-49)

Un homme à l'imagination forte est capable d'entraîner à penser comme eux. C'est pourquoi Diderot invite à la prudence, car l'enthousiaste peut parfois à lui seul permettre la survie de systèmes faux et nuisibles « auquel il était impossible de donner quelques couleurs séduisantes, sans le secours du sublime & de l'enthousiasme (DPV, VII, 59) ». En effet, l'homme s'attache facilement au merveilleux, à ce qui semble relever d'un *au-delà* de la condition humaine, bien qu'il ne soit que fictif. Ainsi, cet aspect presque *divinatoire* peut se retrouver dans la métaphysique et lui conférer une puissance de séduction. Le transport permis par le discours de l'enthousiaste plait ; il séduit l'imagination.

Nous comprenons la métaphysique entre autres comme l'occasion d'une certaine forme de plaisir permise par l'enthousiasme du poète, par son apparente illumination qui transporte l'esprit *comme* en dehors de la nature. Nous croyons que ce rôle est pris en charge par Diderot lui-même dans son projet philosophique. Il a été d'ailleurs souligné par plusieurs commentateurs, notamment Colas Duflo, que sa philosophie visait non seulement à éduquer ou instruire, mais aussi à offrir une expérience *divertissante* et plaisante comme le ferait un poème ou une composition musicale. Les obstacles les plus funestes à la philosophie sont pour Diderot la paresse et le découragement face à la complexité ou à l'incompréhensibilité des problèmes. L'enthousiasme serait la disposition qui permettrait le mieux de contrevenir au découragement, qui fournirait l'énergie ou l'impulsion nécessaire à la poursuite de la recherche. Selon nous, l'enthousiasme est nécessaire pour persuader à la quête du vrai, pour convaincre de se mettre à l'école de la pensée. Comme Diderot affirme à propos de Prométhée, l'image du premier philosophe, il « n'ignora pas que le plus sûr moyen de persuader, c'est de plaire ; c'est par cette raison qu'il dépouilla la philosophie de cette austérité dont elle était revêtue de son temps (DPV, I, 123) ». Nous proposons donc l'hypothèse suivante : les recherches métaphysiques peuvent être traitées à la lumière d'une telle disposition, soit l'enthousiasme, qui appelle une expérience plaisante proprement esthétique, soit celle du sublime. Un tel caractère, lorsqu'il se joint à l'attitude philosophique zététique, peut donner lieu à la transmission d'un *ethos* sceptique véritablement actif, car *énergique*. Dans son article « Encyclopédie », Diderot affirme que le censeur qu'il voudrait ne doit pas être enthousiaste, « à moins que ce ne fût de la vérité, de la vertu, & de l'humanité (DPV, VII, 261) ». La disposition enthousiaste, tel que nous la traitons, est utile lorsqu'elle est comprise comme étant une pulsion énergétique donnée à la recherche philosophique.

### 3.2.2. Le beau métaphysique ou le sublime

Diderot définit la beauté dans l'article « Beau » de l'*Encyclopédie* comme la perception de rapports :

Selon la nature d'un être, selon qu'il excite en nous la perception d'un plus grand nombre de rapports, & selon la nature des rapports qu'il excite, il est *joli, beau, plus beau, très beau* ou *laid ; bas, petit, grand, élevé, sublime, outré, burlesque* ou *plaisant* (DPV, VI, 159). [...] De même c'est la perception des rapports qui a donné lieu à l'invention du terme *beau* ; & selon que les rapports & l'esprit des hommes ont varié, on a fait les noms *joli, beau, charmant, grand, sublime, divin*, & une infinité d'autres, tant relatifs au physique qu'au moral. Voilà les nuances du *beau* [...] (DPV, VI, 164)

En se basant sur cette définition, le sublime métaphysique peut être compris comme une forme particulière du beau, exprimant les rapports d'un genre et d'une intensité spécifique. Effectivement, le sublime est reconnu comme ce qui a rapport à ce qui est perçu comme très élevé : « [...] quelles que soient les expressions sublimes dont on se serve pour désigner les notions abstraites d'ordre, de proportion, de rapports, d'harmonie ; qu'on les appelle, si l'on veut, *éternelles, originales, souveraines, règles essentielles du beau* [...] (DPV, VI, 155) » Le sublime exprime ainsi le *Grand*. Nous proposons donc l'hypothèse selon laquelle la métaphysique comme visant les principes premiers et dont les applications sont virtuellement infinies entretient un lien avec le sublime qui fait référence aux rapports les plus profonds, à une forme du beau élevée à un rang idéal. En tant que pouvant exprimer la dimension métaphysique du beau et en tant que la beauté est comprise sous la notion de *rapport* chez Diderot, le sublime peut être pensé comme la création de rapports qui élève l'esprit à l'unité du monde transcendant ou idéal. Le sublime est cette expérience de l'esprit porté avec énergie dans une impression de compréhension totale et subite.

Le sublime permettrait ainsi de créer le plus de rapports et d'atteindre une certaine maximisation des rapports possibles ; de rapports si multiples et profonds que l'esprit humain a l'impression de ressaisir son unité. C'est ce qu'exprime l'exemple du « qu'il mourût » comme expression sublime dans l'article « Beau ». Diderot y rapporte la célèbre réponse d'Horace dans la tragédie *des Horaces* de Corneille. De prime abord, l'expression « qu'il mourût » paraît banale, *ni belle ni laide*.

Toutefois, la connaissance de plus en plus complète et détaillée du contexte dans lequel elle s'insère confère à la réponse une dimension esthétique de plus en plus importante : « alors la réponse *qu'il mourût*, qui n'était ni *belle*, ni *laide*, s'embellit à mesure que je développe ses rapports avec les circonstances, & finit par être sublime. (DPV, VI, 160) » Le plaisir esthétique du sublime serait permis par la prise en charge des rapports qui confèrent finalement à l'objet une dimension merveilleuse ou formidable, soit la grandeur propre au sublime. Le beau a ainsi un rapport à la connaissance ; connaissance qui paraît tellement profonde et totale qu'elle donne à l'expérience esthétique un caractère métaphysique. Une telle expérience semble possible lorsque l'imagination et l'entendement englobent d'un coup la totalité et l'unité des rapports. Comme le fait remarquer Duflo, « l'appréciation esthétique fait intervenir à la fois toutes nos facultés<sup>145</sup> ». En effet, l'expérience esthétique comprise par Diderot n'est ni uniquement sensible, ni uniquement rationnelle, car la « sensibilité est nécessaire, bien sûr, la plus fine et la plus éduquée possible, mais aussi les connaissances et l'imagination<sup>146</sup> ». C'est d'ailleurs pour cette raison que Duflo va jusqu'à dire que dans la pensée diderotienne, le goût en général est inséparable du goût pour la vérité. Nous comprenons conséquemment le goût du sublime, en tant que reconnaissance du *Grand* dans l'œuvre, comme témoignant d'un goût pour la vérité métaphysique et les principes premiers comme objets de désir propres à la philosophie.

Nous croyons donc que Diderot reconnaît la fécondité de la métaphysique comme *savoir du Grand*, en tant que la saisie unifiée et *presque* totale des rapports possibles permet l'expérience du sublime. La métaphysique est féconde lorsqu'elle permet de produire un tel plaisir esthétique puisqu'elle se rend à la fois accessible et propre à donner un goût pour la philosophie spéculative, pour la quête de la vérité *ultime*. Lorsqu'elle n'arrive pas à *toucher* l'homme, qu'elle s'ancre sur la spéculation pure, détachée de l'expérience concrète et des phénomènes, elle ne peut paraître qu'une accumulation

---

<sup>145</sup> Colas Duflo, *Diderot philosophe*, p. 359.

<sup>146</sup> *Idem*.

de galimatias. Nous proposons ainsi la thèse selon laquelle Diderot réhabilite la métaphysique en la liant à l'esthétique. Au fond, par le biais de la production d'un vécu esthétique, celui du sublime, la métaphysique acquiert une emprise dans le réel. Le vécu esthétique comme étant à la fois sensible, rationnel et imaginaire est une appréhension du Grand comme ce qui est « transcendant » ou ce qui est « éternel » et premier dans l'immanence de l'expérience et de la multiplicité des phénomènes. Nous pensons donc la métaphysique diderotienne comme devant permettre de conserver l'élan énergétique de la dimension transcendante de la pensée au sein même de l'immanence dans laquelle la pensée se développe toujours. Dans le cadre de l'hypothèse matérialiste de Diderot, il faut comprendre la dimension « transcendante » strictement comme *imaginée* et non posée comme une sphère dont la réalité est prouvée. En d'autres mots, le transcendant ne doit pas être compris comme une sphère ontologique, mais comme champ strictement esthétique que réserve Diderot à la spéculation. Le domaine transcendant permet de penser au-delà des conditions concrètes et phénoménales et d'imaginer les possibles. Il permet à l'homme de s'aventurer dans la connaissance et autorise sa tentative d'unification du savoir et de saisie de l'unité éternelle du monde. En bref, nous pensons le sublime comme concept qui pourrait potentiellement sauver la métaphysique d'une réduction matérialiste, de ce danger que nous voyons présent dans la compréhension même du statut de la métaphysique chez Diderot. En effet, l'enthousiasme et le sublime sont l'expression de la tentative humaine la plus totale et aboutie de connaître, de sortir de soi-même, de s'oublier pour mieux penser l'unité et la totalité du monde. Notre hypothèse est donc que la métaphysique est une science vide et inutile lorsqu'elle ne cherche pas à équilibrer la sécheresse de sa quête rationnelle par la dimension esthétique propre au caractère sublime et par la mise en activité plaisante d'une sortie de soi. Au fond, l'esthétique est le lieu où l'élan métaphysique de l'esprit enthousiaste doit être récupéré.

### 3.2.3. Le rêve comme expression esthétique du sublime métaphysique

Selon nous, le *Rêve de d'Alembert* est l'exemplification concrète dans l'œuvre de Diderot de la possibilité pour l'expérience esthétique de devenir la partie spéculative de la philosophie. En effet, ce rêve à tout l'air d'être à la fois un accès de folie et une production métaphysique de l'esprit :

Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste. Le monde commence et finit sans cesse ; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin ; il n'en a jamais eu d'autre, et n'en aura jamais d'autre.  
(I, 631)

Comme l'explique Duflo, le rêve est ce qui autorise l'exposition métaphysique d'une posture telle celle du matérialisme : « Le songe d'abord : c'est la potentialité d'un dire qui n'est pas assujéti à l'ordre démonstratif, qui permet la vision large, l'excursion métaphysique, ou cosmologique<sup>147</sup>. » Le rêve de d'Alembert est une proposition philosophique absolue, puisqu'elle prétend *remonter aux principes des choses*. Elle est sublime, puisqu'elle offre une expérience de l'unité dans la multiplicité et de la profondeur des rapports de la proposition matérialiste où tout se tient, tout est lié et tout est supporté par tout : « BORDEU. - Eh bien, savez-vous que ce rêve est fort beau, et que vous avez bien fait de l'écrire ? (I, 627) ». Le rêve est tellement beau qu'on en oublie, tout comme d'Alembert lui-même, le rêveur. Le rêve sort la subjectivité d'elle-même. Il est sublime en tant qu'il nous plonge dans le monde et sa dimension éternelle. En effet, l'excursion qui est vécue par d'Alembert est une sorte de tirade merveilleuse. Elle est une production spéculative de son imagination, une envolée métaphysique matérialiste qui dépasse les limites de ses réflexions habituelles et qu'il n'a pas volontairement conditionnée.

Tout comme l'enthousiasme, le rêve a quelque chose à voir avec la maladie, comme l'affirme Bordeu : « Il n'y a point de distraction dans le rêve ; de là sa vivacité : c'est presque toujours la suite d'un érotisme, un accès passager de la maladie. (I, 663) » L'utilité d'une telle sortie de l'état constitutif

---

<sup>147</sup> Colas Duflo, *Diderot philosophe*, p. 225.

normal de l'homme est sa fécondité épistémique ; l'excursion est ce qui permet d'aller le plus loin possible dans l'hypothèse matérialiste, dans l'exposition des rapports, sans la poser *a priori* comme vraie, mais en résumant plutôt ses suppositions de manière *inspirée*, par l'usage de procédés littéraires séduisants telles la métaphore et l'allégorie. Duflo montre en effet comment l'usage épistémique de la rêverie témoigne chez Diderot d'un besoin de replacer le débat matérialiste/spiritualiste dans un cadre plus général, « ce que seul le délire peut accomplir comme autorisation à l'excursion métaphysique et au décentrement nécessaire de soi<sup>148</sup> ». La fiction autorise l'extravagance d'une excursion métaphysique, elle autorise de sortir de soi et de se plonger entièrement dans la spéculation matérialiste. Le rêve paraît ainsi déployer la productivité liée à l'expérience du sublime ; il donne au matérialisme la possibilité de développer sans frein sa potentialité métaphysique. Il permet aussi de rendre compte de l'*ethos* sceptique développé au dernier chapitre ; il est énergique et dynamique, ne peut jamais être fixé sans figer.

L'expérience du sublime aurait donc pour objectif chez Diderot de produire une activité *réflexive* chez le lecteur :

Cela [l'usage du rêve] est de la plus haute extravagance et tout à la fois de la philosophie la plus profonde. Il y a quelque adresse à avoir mis mes idées dans la bouche d'un homme qui rêve. Il faut souvent donner à la sagesse l'air de la folie afin de lui procurer ses entrées. J'aime mieux qu'on dise : Mais cela n'est pas si insensé qu'on croirait bien, que de dire : Écoutez-moi, voici des choses très sages. (DPV, I, 969)

Plus précisément, le but est de rendre les hommes plus réceptifs à reconnaître la vraisemblance d'une proposition. Avoir du plaisir à écouter la tirade métaphysique de d'Alembert témoigne déjà de la potentialité épistémique de sa thèse. Un philosophe se ferait ainsi mieux entendre lorsque ses hypothèses sont présentées sous l'apparence du merveilleux ou de l'étrange. C'est ce dont témoigne l'échange sous la forme du dialogue entre Mademoiselle de Lespinasse et le docteur Bordeu qui entoure et limite l'ensemble du songe. Mademoiselle de Lespinasse s'étonne des propos tenus par

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 235.

d'Alembert : « Non ; cela avait tout l'air du délire. C'était, en commençant, un galimatias de cordes vibrantes et de fibres sensibles. Cela m'a paru si fou [...] mais je veux mourir, si vous y comprenez quelque chose. (I, 625) » Le docteur Bordeu, qui doit diagnostiquer d'Alembert et rassurer Mademoiselle de Lespinasse, incarne la figure de la science, « il sert de caution scientifique, d'explication rationnelle du discours « délirant » de d'Alembert<sup>149</sup> ». C'est ce personnage au statut crédible, suscitant la confiance, qui écoute les divagations rapportées par Mademoiselle et les évalue. Bordeu comprend et accepte presque toutes les folies du songe, alors même que d'Alembert lui-même doute qu'elles aient quelque signification : « Vous riez, docteur ; est-ce que vous trouvez du sens à cela ? » Bordeu. - Beaucoup. (I, 626) »

Ainsi, nous pouvons voir que le délire métaphysique, systématique et matérialiste de d'Alembert n'est pas l'occasion d'un rejet par une approche scientifique rigoureuse ; il se prête plutôt à l'évaluation par l'usage des connaissances expérimentales du docteur, des intuitions d'une femme lettrée et à la discussion *libre* entre ces personnages. L'expérience esthétique du rêve permet ainsi d'actualiser un dialogue proprement philosophique, une discussion ouverte sur les prétentions des thèses matérialistes. L'évaluation de ces thèses qui sont premièrement métaphysiques et se présentent sous une forme sublime permet de les concrétiser, de leur donner de la consistance, de les éprouver et de les mettre en rapport. Bordeu dira lui-même de la « belle excursion » de d'Alembert : « Voilà de la philosophie bien haute ; systématique dans ce moment, je crois que plus les connaissances de l'homme feront de progrès, plus elle se vérifiera. (I, 637) » Offrir une expérience fictive telle celle de l'ensemble du *Rêve de d'Alembert* est crucial pour la philosophie, puisqu'une telle fiction imaginée par Diderot admet le mouvement de la démarche, le fait que la recherche soit encore en cours. Elle actualise et donne une direction au métascepticisme. Le rêve permet aussi d'effectuer le geste

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 196.

philosophique peut-être le plus fondamental, mais aussi le plus orgueilleux, soit celui de se projeter dans le monde et hors de soi. Le rêve fait preuve d'une fécondité épistémique qui modère de l'intérieur ses propres prétentions par sa dimension fictive. Il est au fond une création de l'esprit de l'auteur, mais n'en est pas moins une expérience qui peut et doit être prise en charge par une démarche rationnelle et scientifique. En effet, comme le souligne Duflo, le rêve arrive à répondre aux problèmes du rêve de Mangogul des *Bijoux indiscrets*, soit celui de l'in vraisemblance, puisque D'Alembert n'est pas seul, il rêve devant quelqu'un. Les témoins permettent finalement de désamorcer la folie et d'en faire surgir la sagesse. Cette manière d'écrire de Diderot, mélangeant la fiction et le discours rationnel, permettant l'interprétation du monologue et du dialogue, semble permettre de conserver l'utilité de la spéculation métaphysique et de la rendre compatible avec la responsabilité du philosophe : « Diderot garde ainsi le plaisir de la forme dialogue et l'ancrage rationnel du propos, tout en empochant le bénéfice du discours du rêve<sup>150</sup>. » Au fond, l'articulation des différents modes de discours au sein d'une fiction permet mieux d'articuler les problèmes philosophiques et de les résoudre<sup>151</sup>. L'élan esthétique du sublime réservé à la métaphysique permet de rendre possible un scepticisme modéré : une appréhension indéfinie de la vérité éternelle, une et totale.

### 3.3. CONCLUSION : LA MÉTAPHYSIQUE COMME MODE ESTHÉTIQUE DE CONNAISSANCE

L'objectif de l'esthétisation de la métaphysique est pour nous de garder vivante la particularité originale de la philosophie, soit la démarche idéaliste ou autrement dit la recherche de la Vérité comme inconditionnée. Nous croyons que c'est aller trop loin que de penser la transformation matérialiste de la métaphysique comme complètement accomplie par Diderot, interprétation que semble parfois adoptée Duflo : « La métaphysique de l'âme, de l'essence, de l'unité de l'être, doit être remplacée par

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>151</sup> C'est d'ailleurs une des thèses développées par Pierre Hartmann dans son ouvrage *Diderot la figuration du philosophe*. La littérature pourrait en dire plus que la philosophie ou même dire mieux.

une pensée de la tendance, à laquelle la physiologie ou la chimie donneront un contenu<sup>152</sup>. » C'est en effet faire un saut qu'il est incertain que Diderot fait lui-même. Nous laissons consciemment certains éléments de côté, bien que ceux-ci ne mettent pas en péril notre lecture, car nous croyons que notre interprétation permet le mieux de rendre compte de ce que nous admettons, tout comme Duflo, comme étant essentiel, soit la reconnaissance diderotienne de la fécondité de l'approche métaphysique pour la philosophie :

Les expériences qu'elle permet de produire, les phénomènes qu'elle permet d'observer et de comprendre, les difficultés qu'elle aide à lever, voilà ce qui permet de distinguer la bonne métaphysique de la mauvaise, étant entendu que la sensibilité générale de la matière reste une hypothèse, et que d'Alembert [dans le Rêve] en a juste déployé les plus importantes conséquences<sup>153</sup>.

En somme, c'est parce que la métaphysique aide à penser ou est un outil pour l'enquête philosophique qu'elle doit être réhabilitée. Mais en la soumettant à une théorie matérialiste, elle perd cette capacité réflexive puisqu'elle donne à penser sa substitution par la science moderne, par la physiologie et la chimie. Elle restreindrait le champ de la connaissance que Diderot tente d'ouvrir de manière totale. Cette ouverture est aussi favorisée par l'aspect agréable de la métaphysique, lorsque l'esthétique la débarrasse de son sérieux et de son hermétisme. Le plaisir est une puissance et confère une énergie à l'étude, car accompagné d'un usage philosophique, il peut être utile à l'éducation des hommes et répandre *les lumières* en donnant le goût de la lecture et de la réflexion. C'est parce que le métascepticisme dont fait preuve Diderot est inséparable de son mode d'écriture et d'une certaine méthode et marche à suivre que la philosophie se doit d'y répondre, même lorsqu'elle s'aventure dans les spéculations les plus hautes, les plus sublimes et enivrantes de la philosophie.

En somme, le sublime proprement métaphysique est l'expérience plaisante sceptique, entre science et spéculation, qui permet d'exciter l'imagination, d'activer le désir et de mettre en marche la recherche de la connaissance. L'usage fictionnel, qui au fond ne permet ni de rejeter le système proposé

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 241.

comme absurde, ni de l'accepter comme permettant de *tout* dire, vise à produire une exigence d'éclaircissement ou de clarification. Le rêve comme fiction est à proprement parler la dimension expérimentale de la métaphysique. Le sublime du rêve est cette invitation à philosopher, une invitation pour la pensée à éprouver l'image du monde donnée. L'engagement d'une expérience esthétique est donc à proprement parler *zététique*. D'un côté, l'examen ou la prise en charge sincère, de bonne foi, de nouvelles théories paraît nécessaire, bien qu'elles puissent sembler incompréhensibles. La fiction métaphysique se révèle être la prise en charge réflexive et consciente de la spéculation philosophique en tant que son objectif est de connaître sans limitation et d'atteindre une connaissance idéale. Il est indéniable que Diderot s'évertue à ouvrir le champ au travail de la science et de la philosophie expérimentale, ce que de nombreux commentateurs ont souligné. Plusieurs ont oublié toutefois que cette ouverture ne doit pas se faire en dépit du travail du métaphysicien, soit la prétention à la connaissance véritable, totale et unifiée, ce que la dimension esthétique et expérimentale de la philosophie diderotienne permet selon nous de conserver sous une forme modérée<sup>154</sup>.

Diderot, comme le dira Bourdin, est en ce sens un *métaphysicien sans métaphysique*. En effet, bien que la métaphysique soit un problème, la place importante de la fiction spéculative dans son œuvre marque l'insuffisance d'une philosophie qui ne se fonderait que sur l'expérience concrète de la multiplicité des phénomènes. La philosophie comme quête de la Vérité nécessite de maintenir l'idéal d'un discours théorique orienté vers l'universel, qui tente de se détacher du donné expérimental *a posteriori*, bien qu'il travaille toujours à partir de lui. La lumière de la connaissance n'est donc garantie ni par le regard « lucide », expérimental et concret de la science moderne, ni par le regard

---

<sup>154</sup> Comme le souligne Lannoy, le rêve permet d'ouvrir le champ à la connaissance en ne limitant pas le discours à une manière particulière de pratiquer la philosophie : « Effectivement, le philosophe des sciences voile sa démarche scientifique d'un subtil artifice : le rêve. Cet outil stylistique et conceptuel empêche Diderot de tomber dans la tentation d'une conceptualisation hâtive et dogmatique de ses idées. Plus exactement, l'usage du rêve autorise Diderot à ne pas s'imposer de règles théoriques et à ne pas se limiter aux lois qui circonscrivent le travail des scientifiques. » Cyprien Lannoy, « La sensibilité épistémologie de Diderot : expression matérialiste d'un désir d'éternité », p. 77.

« orgueilleux », abstrait et spéculatif de la métaphysique. La solution se trouve dans la rencontre des multiples manières d’appréhender la connaissance. La nouvelle méthode que propose Diderot est une pluri-méthode, une méthode qui emprunte à tous les domaines pouvant contribuer à la connaissance. Celle-ci est possible si le métaphysicien accepte d’entrer dans le monde et de travailler en collaboration avec les autres domaines, puisque « la vérité est une chose trop riche, trop sérieuse et trop compliquée pour en laisser l’expression au seul philosophe<sup>155</sup> ». Le travail unifié des entreprises épistémiques possibles et des manières de connaître, le travail de la philosophie classique ou métaphysique informé par l’utilité des sciences modernes et des beaux-arts ainsi que l’usage pluriel des facultés, de la sensibilité, de la raison et de l’imagination, peuvent seuls rendre possibles le progrès philosophique. La métaphysique, en tant que science première ou science des sciences, doit admettre ce partage de la tâche de la philosophie par la philosophie, cette incorporation plurimorphe de la recherche, si elle ne veut pas faire désespérer du vrai. Le philosophe, s’il cherche encore le vrai, devrait inclure la pluralité des pratiques et des méthodes. La réflexivité nécessaire à la recherche philosophique se trouve dans cette transformation diderotienne de la métaphysique et par sa mise en mouvement, elle devient un mode esthétique particulier, bien que l’unique mode *transcendantal* ou *idéel*, d’appréhension de la vérité.

---

<sup>155</sup> Colas Duflo, *Diderot philosophe*, p. 40. Nous pensons ici le terme « philosophe » qu’utilise Duflo au sens classique ; philosophe comme *spécialiste* des idées.

## Conclusion

### LE RELATIVISME ET LE PROBLEME DE L'EDUCATION A LA VERITE

La tâche que nous nous sommes proposée pour ce mémoire était de mettre en lumière l'influence et le traitement du scepticisme chez Diderot dans le but de décrire le type de philosophe idéal qui ouvre totalement le champ à la connaissance. Nous avons voulu montrer quel sens avait le scepticisme et l'importance des enjeux épistémiques qu'une telle posture soulève, plus précisément à l'égard de la justification du projet de la philosophie même, soit la possibilité de connaître. Plus encore, nous avons cherché à montrer comment l'*ethos* sceptique est poursuivi et actualisé dans la pensée de Diderot, ayant comme but ultime la préservation et l'amélioration du type philosophe et de son objectif : la quête du vrai. C'est parce que l'enjeu *viscéral* de notre recherche était de replacer au centre des préoccupations de la philosophie et des sciences en général la vérité que le métascepticisme nous est apparu comme la posture à la fois la plus apte à réaliser cette tâche et la plus actualisable. En effet, la seconde tâche de notre mémoire annoncée en début de parcours était de veiller à la préservation de la philosophie aujourd'hui, suite au constat pessimiste repris d'Allan Bloom de la dégradation des esprits. Venus au terme de notre itinéraire, nous aimerons aborder ce problème spécifique du déclin et de la solution que nous avons proposé via le métascepticisme et la transformation de la métaphysique chez Diderot.

Cette solution était de mettre en place un double modèle, d'une part, appuyé sur la théorie épistémique ambiguë particulière au métascepticisme et d'autre part, initié par une transformation nécessaire de la métaphysique. La posture dite *idéale* est celle permettant l'interpénétration entre la tentative de toujours aller au-devant de soi dans la connaissance, de se projeter hors de soi, tout en limitant ses prétentions en justifiant sa propre activité, en l'appuyant sur un sol rationnel stable, soit la présence de raisons valables qui rendent ses propres propositions vraisemblables. Au fond, le

métascepticisme possède l'avantage de justifier philosophiquement la recherche tout en exigeant au philosophe, en tant qu'il est un esprit singulier, de s'exercer avec prudence et probité. La transformation de la métaphysique par un mode d'expression esthétique permet de réellement palier les effets négatifs ou perturbateurs du scepticisme qui ne se ressaisit pas lui-même, qui se heurte à l'impossibilité de développer une posture théorique par incertitude. Cette transformation s'articule à une pratique éclectique, à celle qui adopte plusieurs regards, comprend plusieurs points de vue et s'assujettit au même moment à l'idéal philosophique de la vérité. En effet, le scepticisme bien compris est celui qui voit le danger imminent d'arrêter sa propre marche, de cesser son exploration au sein des diverses manières de rendre compte du monde et de paralyser l'impulsion énergique nécessaire à la pensée. La philosophie a besoin que la pensée se projette dans l'idéalité, qu'elle effectue des gestes théoriques audacieux. L'usage de la fiction permet de produire cet effort complet de sortie de soi, les bornes étant déjà posées par la forme fictive elle-même. Autrement dit, la fiction délivre le questionnement puisqu'elle en restreint *a priori* les prétentions. Le philosophe peut y faire preuve de l'inspiration la plus totale et déployer tout son génie. C'est aussi parce que cette double solution permet de libérer la philosophie, d'éviter de restreindre l'attitude philosophique à un seul domaine, qu'elle est favorable. Elle permet de ne pas soumettre *a priori* la pensée à une tendance métaphysique particulière, matérialiste ou idéaliste, pour favoriser l'adhésion *naturelle* de l'esprit.

Maintenant, nous aimerons glisser quelques mots sur le problème contemporain qui est à l'origine du constat de l'urgence pour la philosophie de se justifier, soit celui du relativisme. Par l'étude des textes diderotiens, nous en sommes venus à la question du sens même de la modernité philosophique et de son influence sur l'état actuel du savoir. En réponse à Foucault qui propose dans « Qu'est-ce que les Lumières ? » d'envisager la modernité comme une attitude et qui identifie cet *ethos*

à la « critique permanente de notre être historique<sup>156</sup> », nous proposons que cette critique permanente est le symptôme d'une posture plus profonde qui s'introduit et gagne les esprits, soit le refus du vrai ou l'indifférence à l'égard de la vérité objective et universelle. Cette attitude est pour nous caractéristique de la postmodernité, terme que nous utilisons au sens général comme désignant la période historique qui débute à la fin du XXe siècle et se poursuit à l'époque actuelle. Nous posons l'hypothèse qu'un relativisme à l'état de germe a pu former l'esprit de la modernité, mais qu'il s'accompagnait toujours d'une réflexivité propre à *l'ethos* sceptique que nous avons dégagé chez Diderot. En d'autres mots, nous croyons qu'il est possible de parler d'un relativisme *intelligent* ou *philosophique* au XVIII<sup>e</sup><sup>157</sup> siècle qui ne peut se réduire selon nous au relativisme d'aujourd'hui comme état essentiellement moral ; nous sommes relativistes par respect pour toutes les opinions, modes de vie et cultures. Pour le bien-être de cette diversité, il ne peut être question de vérité, ni même de hiérarchisation et l'esprit postmoderne n'est pas, par sa *constitution*, à même d'ébranler cette conviction. C'est cette attitude spécifique que nous croyons totalement absente de la pensée philosophique de Diderot. Il nous semble donc qu'une posture peut-être semi-relativiste ou un relativisme *réfléchi* aurait subi une détérioration. Le rejet conscient et réfléchi de la fixité de la connaissance aurait donné lieu à un rejet commun et systématique de tout ce qui a une prétention à l'universalité ou à l'objectivité. Le relativisme conscient des Lumières, s'il y en a un, se serait vu dépossédé de son *âme* ; de ses raisons et prérogatives pour devenir un relativisme vide, celui du « Tout se vaut ». En somme, nous posons le développement d'une attitude post-philosophique au sens où l'esprit postmoderne tend sans réflexivité à croire une opinion comme ne pouvant retirer sa validité que de l'être subjectif et historique

---

<sup>156</sup>Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Dits et Écrits*, Tome IV, 1984, p. 562-578.

<sup>157</sup> Par exemple, nous pensons ici au portrait de Diderot tel que dressé par Duflo. Le passage suivant témoigne de la tendance relativiste que prend parfois sa réflexion : « Ici, la vraie philosophie se moque de la philosophie, précisément parce qu'elle a déchiffré le risque inhérent à toute pensée d'oublier depuis quelle situation elle parle, et d'oublier même qu'elle parle depuis quelque part (et qu'elle n'est jamais qu'un point de vue sur ou qu'une expression de la vérité). Colas Duflo, *Diderot philosophe*, p. 54. C'est pourquoi le discours philosophique doit pour Duflo être à l'image du réel ; non réductible à une seule facette et égarant presque le lecteur au sein des paradoxes. Ainsi apparaît un Diderot qui met au centre de la philosophie la diversité ou la relativité des points de vue.

qui la défend<sup>158</sup>. Toutefois, le « ai le courage de penser » des Lumières comporte le risque, lorsqu'il n'est pas ressaisi philosophiquement, de glisser dans une exigence de choisir chacun pour soi ce qui est bon et vrai ou comme le rejet systématique de la tradition et de l'héritage.

Le modèle théorique et la figure du philosophe idéal que nous avons dégagé ne pouvait se faire sans puiser chez un penseur qui s'évertue à agiter et remuer la pensée, dont la mobilité et la polyphonie des textes permet d'initier la réflexion et d'en recueillir les fruits. C'est pour nous l'art d'accoucher les esprits, près de la maïeutique socratique, permis par une impulsion forte et énergique donné à la réflexion qui est la source d'une disposition propre à la recherche de la vérité. Effectivement, la dimension sceptique de la pensée diderotienne correspond à un refus de la fixation et c'est cet état d'esprit et la méthode qui l'accompagne, dans toute leur complexité, que nous avons cherché à édifier comme proprement philosophique. Toutefois, cette attitude puisée chez un penseur comme Diderot qui adopte l'hypothèse matérialiste comporte un danger qui nous force à poser la question suivante : Diderot aurait-il contribué à donner une impulsion à l'attitude relativiste selon nous responsable de la chute de la philosophie ? À défaut d'une lecture attentive et d'une étude soutenue des textes, il est possible de voir en Diderot un modèle de défense matérialiste d'un relativisme qui ne serait pas total, mais qui donnerait justement comme effet secondaire un refus de l'idéal de vérité propre à la philosophie. Nous pensons aussi à *Jacques le fataliste et son maître* ou au *Neveu de Rameau* qui pour nous, peuvent tendre à faire de Diderot un philosophe *au marteau*, contribuant davantage à annihiler la recherche qu'à l'exciter.

Le matérialisme diderotien demeure pour nous un problème, puisque nous concevons qu'une théorie matérialiste comporte le danger de mettre à mal le projet de la connaissance en la limitant que

---

<sup>158</sup> Nous sommes conscients ici d'affirmer plusieurs idées sans les étayer suffisamment, mais nous nous en remettons à la bonne foi de notre lecteur. La dimension hypothétique de notre conclusion ne vise qu'à éclairer le sens et la direction de notre projet de recherche ainsi que les préjugés qui lui donne son souffle.

nous gardons le champ ouvert à la vérité métaphysique qui est pour nous fondamental pour rendre possible la pratique *totale* de la philosophie. Nous avons traité de ce problème au dernier chapitre pour montrer comment nous concevons l'esthétique comme le domaine chez Diderot où il serait possible de réhabiliter la question de la Vérité avec un grand « V », pour conserver la tentative d'obtenir une compréhension unifiée et globale du Tout et sa légitimité. La place que nous conservons à la Vérité et à la possibilité métaphysique d'une posture idéaliste n'est pas sans nier le repositionnement nécessaire par rapport à l'idéal même de la philosophie qui s'opère chez Diderot. Nous désirons certes conserver au sein d'une posture modérée l'idéal classique de la vérité comme éternelle, absolue et une, car nous la croyons nécessaire à la recherche philosophique sincère, productive et énergique. L'intuition qui donne vie à l'*eros* philosophique est selon nous *l'impression* qu'il y a quelque chose comme un savoir véritable et qu'en sa possession, l'homme pourrait vivre heureux. Il devient ainsi impossible de vivre sans chercher le vrai. Nous conservons toutefois l'idéal de vérité sous une forme très particulière, caractéristique à la littérature ou à la fiction en général, soit comme accessible mais fuyante, s'exprimant toujours partiellement et dont la totalité une ne se laisse que *deviner* ou *imaginer*. Le changement de regard du philosophe lui-même à l'égard de l'objet de son désir est nécessaire. Comme dira Diderot lui-même :

« (Socrate) s'était aisément aperçu que la vérité est comme un fil qui part d'une extrémité des ténèbres et se perd de l'autre dans les ténèbres ; et que dans toute question, la lumière s'accroît par degrés jusqu'à un certain terme placé sur la longueur du fil délié, au-delà duquel elle s'affaiblit peu à peu et s'éteint. Le philosophe est celui qui sait s'arrêter juste ; le sophiste imprudent marche toujours, et s'égaré lui-même et les autres : toute sa dialectique se résout en incertitudes. (DPV, VIII, p. 318) »

Le philosophe qui sait s'arrêter juste est *poète* ; il sait quand son questionnement passe dans l'obscurité et doit s'y conformer. Il doit adopter un langage propre au « domaine des incertitudes » s'il veut s'y intéresser. C'est pourquoi le traité doit laisser place à l'écriture fictive, à celle qui s'essaie et qui, tâtonnante, s'aventure dans le monde des hypothèses. Bref, si nous croyons que le relativisme joue surtout un rôle moral, celui d'éviter les dangers politiques du dogmatisme et préserver la paix et la

stabilité sociale, nous croyons aussi qu'une réhabilitation de l'idéal de vérité doit s'accompagner d'une attitude prudente pour garantir des excès et ne pas réveiller les traumatismes de l'humanité.

C'est le constat important, et qui nous rapproche grandement de Diderot, de la nécessité pour le philosophe de retourner dans la caverne qui oriente nos intérêts vers la *méta-philosophie* ou la justification même du projet philosophique et de ses prétentions. C'est aussi une profonde inquiétude, celle de voir définitivement la philosophie mourir, qui nous force à constater l'urgence d'un tel repositionnement. Lorsque Platon et Montaigne ne parlent qu'à quelques-uns d'entre nous, à qui recourir pour redonner le goût du vrai ? Nos propres intuitions davantage idéalistes nous éloignent philosophiquement de Diderot, bien que nous croyions partager le même *ethos*, mais nos intérêts politiques et le désir d'être utile nous en rapproche. C'est parce que nous voyons en Diderot le statut d'un éducateur, une figure émulative qui rendrait possible l'exercice libre et épanoui de la philosophie aujourd'hui que nous jugeons qu'il est bon de s'y intéresser. Sa démarche séductrice pourrait peut-être, dans une époque comme la nôtre, stimuler le désir du vrai davantage que les dialogues platoniciens qui sont encore trop attachés aux vieilles idoles, et cela est sans parler des traités théoriques *sans style* qui ne s'appuient que sur la rationalité du lecteur. Lorsque la raison sommeille, la seule voie qui semble rester pour ébranler l'esprit et le sortir de sa torpeur relativiste est une formation des sentiments à la vérité. Il semble aujourd'hui plus que jamais nécessaire, si nous voulons que la philosophie survive, de passer par le cœur pour éduquer l'esprit.

## BIBLIOGRAPHIE

**Diderot, éditions de référence**

*Œuvres*, éditées par L. Versini, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 5 vol. 1994-1997.

*Œuvres complètes* procurée par H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, et al., Paris, Hermann, 1975.

*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, éd. Diderot et d'Alembert, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2013 Edition), Robert Morrissey (ed), <http://encyclopedie.uchicago.edu/>.

*Diderot et D'Alembert - L'Encyclopédie*, éd. Le Monde, Paris, Flammarion, 2010.

**Autres ouvrages**

ARGAUD, Élodie, Nawalle El Yadari, Sébastien Charles et Gianni Paganini (dir.), *Pour et contre le scepticisme - Théories et Pratiques de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2015.

AUDIDIÈRE, Sophie et al., *Matérialistes français du XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 325-351.

BLOOM, Allan, *L'âme désarmée*, Montréal, Guérin littérature, 1987.

BOURDIN, Jean-Claude, *Diderot. Le matérialisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

CHARLES, Sébastien, *Berkeley dans la pensée des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au 18e siècle*. Paris, Vrin, 2003.

CHOUILLET, Jacques, *Diderot poète de l'énergie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

DUFLO, Colas, *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2003.

FONTENELLE, Bernard Le Bovier, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Paris, Éditions de l'Aube, 1994.

GHORBEL, Hichem, *Le monde chez Diderot : Connaissance, interprétation et signification*, Paris, L'Harmattan, 2018.

HARTMANN, Pierre, *Diderot : la figuration du philosophe*, Paris, José Corti, 2003.

HORKHEIMER, Max, W. ADORNO, Theodor, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1976.

KNEE, Philip, *La parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003.

MARCHAND, Stéphane, *Le scepticisme*, Paris, Vrin, 2018.

MARKOVITS, Francine, *Le décalogue sceptique : l'universel au temps des Lumières*, Paris, Hermann, 2011.

PROUST, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1967.

PROUST, Jacques, *L'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1965.

PUJOL, Stéphane, *Le Dialogue d'idées au dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 2005.

TROUSSON, Raymond, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, Paris, Lettres modernes, 1967.

### **Autres articles**

BOURDIN, Jean-Claude, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 26, 1999, p. 85-97.

BOURDIN, Jean-Claude, « Diderot métaphysicien : Le possible, le nécessaire et l'aléatoire », *Archives de Philosophie*, Vol. 71, No. 1, 2008, p. 13-36.

CHOUILLET, Jacques, « Le personnage du sceptique dans les premières œuvres de Diderot (1745-1747) », *Dix-huitième siècle*, no 1, 1969, p. 195-211.

DENAT, Céline, et Claire ETCHEGARAY, « Comment peut-on être sceptique ? David Hume ou la cohérence du scepticisme moderne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 65, no. 1, 2010, p. 93-108.

DENEYS-TUNNEY, Annie, « La critique de la métaphysique dans *Les Bijoux indiscrets* et *Jacques le Fataliste* de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 26, 1999, p. 141-151.

FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Dits et Écrits*, Tome IV, 1984, p. 562-578.

GLAUSER, Richard, « Diderot et le problème de Molyneux », *Les Études Philosophiques*, 1999, Vol.3, p. 383-410.

IBRAHIM, Annie (dir.), *Diderot et la question de la forme*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.

JAUSS, Hans Robert, « Le Neveu de Rameau dialogue et dialectique », *Revue de métaphysique et de morale*, no2, 1984, p. 145-181.

LANNOY, Cyprien, « La sensibilité épistémologique de Diderot : expression matérialiste d'un désir d'éternité », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 27, 1999, p. 59-88.

- LE RU, Véronique, « Le scepticisme dans l'Encyclopédie de Diderot et de d'Alembert », *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 65 (1), 2010, p. 75-92.
- LLOYD, Henry Martin, « Why the enlightenment was not the age of reason », *Aeon*, consulté le 07 janvier 2020
- RIOUX-BEAULNE, Mitia, « Mettre en mouvement : conjecturalité et dialogisme chez Diderot », *Lumen*, no. 23, 2004, p. 275-294.
- RIOUX-BEAULNE, Mitia, « Diderot face à la clandestinité : le cas de *Le Promenade du Sceptique* », *La Lettre clandestine*, XIX, 2011, p. 61-84.
- RIOUX-BEAULNE, Mitia, « Aller-retour : fonction épistémologique et réflexive de l'altérité chez le Diderot de l'Encyclopédie », *Lumen*, no. 24, 2005, p. 79-92.
- RIOUX-BEAULNE, Mitia, « Diderot et la dynamique productive de l'esprit », *Archives de philosophie*, No. 71 (1), 2008, p. 53-76.
- RIOUX-BEAULNE, Mitia, « Autour de l'article PYRRHONIENNE » dans le cadre de *Journée d'étude sur l'histoire de la philosophie dans l'Encyclopédie*, Paris, 22 novembre 2018, [à paraître].
- RIOUX-BEAULNE, Mitia, « Diderot, l'éclectisme et l'histoire de l'esprit humain », *Dialogue : Revue canadienne de philosophie*, Volume 57, Numéro 4, Décembre 2018, p. 719-743.