

Vers une théorie matérialiste du perfectionnement du jugement

Corps de philosophe et philosophie du corps chez Diderot

Par
Éric Leduc

Thèse présentée à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre du programme de Maîtrise en Philosophie

Département de philosophie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

© Éric Leduc, Ottawa, Canada, 2014

Table des matières

Résumé	iii
Liste des abréviations pour les citations de Diderot.....	iv
Introduction.....	1
Problème général : passions et philosophie chez Diderot.....	1
Problème particulier : le jugement en régime matérialiste.....	5
Contextualisation historique.....	5
Le problème et la thèse.....	9
Le chemin à parcourir	10
Justification du corpus à l'étude.....	12
Remarques sur les commentateurs.....	20
Chapitre 1 : Préambule épistémologique et ontologique. Justification de l'ordre d'exposition. Précision du problème.	22
Perspective d'ensemble sur l'épistémologie de Diderot	23
Perspective d'ensemble sur l'ontologie de Diderot	30
Justification de l'ordre <i>naturel</i> d'exposition.....	33
Formulation précise du problème central d'une « historicisation » du jugement : de l'unité du moi en régime matérialiste.....	35
De l'unité nécessaire au jugement.....	36
Chapitre 2 De la sensibilité des parties à la sensibilité d'un tout : la formation d'une tendance particulière en nature : l'être humain	45
Définition générale de la matière : la chimie expérimentale concrète prenant la relève de la science physico-mathématique abstraite	46
Passage d'une sensibilité particulière à une sensibilité commune : la chimie et les premiers rudiments d'un être ou d'une tendance en nature.....	52
Remarques sur l'antifinalisme de Diderot : la définition d'une <i>tendance</i> en nature.....	57
L'assimilation sans sujet. Le moment chimique	62
De l'assimilation sans sujet à l'assimilation avec sujet : entre espèce et individu	70
Tendance et mémoire organique.....	77
L'épigenèse : une assimilation sans et avec sujet	82
Chapitre 3 : De la sensibilité du tout à la sensibilité des parties : de la mémoire centralisée et de la diversité sensorielle du corps.....	86
Le jugement dans l'espace d'un moment : une diversité dans l'unité sensible	90
De la formation des organes, de leur toucher propre et de leur autonomisation	94
De la complexification du jugement à travers le temps : une question de mémoire	99
Conclusion	110
Vers une théorie matérialiste du perfectionnement du jugement.....	110
Bibliographie.....	115
Diderot.....	115
Sources	115
Études.....	116

Résumé

Cette thèse s'est donnée pour tâche de montrer que le jugement chez Denis Diderot (1713-1784) repose sur l'acte d'un corps, c'est-à-dire de montrer qu'il est possible uniquement à partir de la sensibilité et de la mémoire du corps humain de rendre compte de la complexité de ses jugements. Plus précisément, nous avons défendu l'idée que, chez Diderot, c'est le corps, par sa relative unité et stabilité, qui lie diverses sensations dans un jugement. À la lumière de la pensée de ce philosophe, ce travail se veut une première étape vers l'élucidation des rapports corporels qui peuvent stimuler ou entraver certains types de jugement et ultimement le perfectionnement du jugement.

Liste des abréviations pour les citations de Diderot

- **(DPV tome en chiffre romain, page) :** *Œuvres complètes*, éditées par H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, *et al.*, Paris, Hermann, 25 vol., 1975-2004.
- **(Versini tome en chiffre romain, page) :** *Œuvres*, éditées par L. Versini, Paris Robert Laffont, « Bouquins », 5 vol. 1994-1997.
- **PP :** *Pensées philosophiques (1745)*
- **LA :** *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient (1749)*
- **LS :** *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent (1751)*
- **PIN :** *Pensées sur l'interprétation de la nature (1753)*
- **RD :** *Le rêve de d'Alembert (1769)*
- **PPMM :** *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement (1769-70)*
- **OH :** *Observations sur Hemsterhuis (1773)*
- **RH :** *Réfutation d'Helvétius (1773)*
- **ERCN :** *Essai sur les règnes de Claude et de Néron (1782)*
- **EP :** *Éléments de physiologie (1774 - ...)*

Introduction

Problème général : passions et philosophie chez Diderot

Ce travail a pour objectif de franchir une première étape vers la solution d'un problème que nous croyons fort important chez Diderot. Ce problème concerne le rapport qu'entretiennent passions et philosophie dans l'œuvre de cet auteur prolifique des Lumières. Dès ses *Pensées philosophiques* (1745),¹ il prend la défense des passions : « On déclame sans cesse contre les passions ; on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs. » (*PP*, DPV II, p. 17) Il affirme ensuite sans équivoque : « Cependant il n'y a que les passions, et les grandes passions, qui puissent élever l'âme aux grandes choses. » (*PP*, DPV II, p. 17) Par un survol des principaux textes du philosophe, il est aisé de reconnaître que ce regard positif qu'il porte sur les passions se maintient à la fois dans le contenu et dans la forme de ses écrits. Diderot n'est pas un auteur systématique² et il n'a pas tenté de dépouiller ses raisonnements de la chair qui les

¹ « Avec la publication des *Pensées philosophiques*, Diderot avait trouvé sa vocation pour toujours : son tempérament impétueux, sensible et divers tel qu'il le décrivait lui-même dans les paroles que nous venons de citer, devait être le moyen, l'instrument de cette grande renaissance du monde de la nature en face du monde de la superstition et de la société qui l'entourait, dans cette grande polémique des Lumières qui devint le centre et la raison d'être de toute sa vie. » (Venturi, *La jeunesse de Diderot*, p. 82)

² « Le *système*, cette voie royale de la philosophie, Diderot l'exclut. Ses présupposés métaphysiques et gnoséologiques le rendent inséparable d'une tendance philosophique déterminée qui apparaît à Diderot comme aberrante, illusoire et révolue. » (Eric-Emmanuel Schmitt, *L'ordre du désordre*, p. 35)

supportent.³ Il va jusqu'à affirmer dans l'article ENCYCLOPÉDIE de l'*Encyclopédie*, la plus grande entreprise de diffusion du savoir jusqu'alors jamais réalisée :

Qu'on suive telle autre voie qu'on aimera mieux, pourvu qu'on ne substitue pas à l'homme un être muet, insensible et froid. L'homme est le terme unique d'où il faut partir, et auquel il faut tout ramener, si l'on veut plaire, intéresser, toucher jusque dans les considérations les plus arides et les détails les plus secs. Abstraction faite de mon existence et du bonheur de mes semblables, que m'importe le reste de la nature ? (Art. ENCYCLOPÉDIE, DPV VII, p. 213)

Bref, de telles considérations mènent même un commentateur important à écrire que « Diderot voudrait bien devenir cet hybride : un philosophe enthousiaste. »⁴

Or, qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Pourquoi l'*enthousiasme*, associé aux passions qui l'accompagnent, devrait-il être lié à la philosophie ? La quête de la sagesse ne demande-t-elle pas, au contraire, de contenir nos élans passionnés, nos moments d'exaltations ? Le travail de la pensée n'a-t-il pas pour tâche d'éviter autant que possible la démesure, et n'est-ce pas les passions débridées qui seraient cause de celle-là ? Lorsque Diderot exprime explicitement ce que sont les deux grands objets de la philosophie à la toute fin de sa vie, en l'occurrence chercher la vérité et pratiquer la vertu,⁵ *grandes choses* par excellence, affirme-t-il également que cette quête ne peut se faire sans passion, sans enthousiasme, comme il le laisse

³ Diderot écrit dans *Sur Térence* en 1765 : « Je conviens qu'où il n'y a point de choses, il ne peut y avoir de style ; mais je ne conçois pas comment on peut ôter au style sans ôter à la chose. Si un pédant s'empare d'un raisonnement de Cicéron ou de Démosthène, et qu'il le réduise en un syllogisme qui ait sa majeure, sa mineure et sa conclusion, sera-t-il en droit de prétendre qu'il n'a fait que supprimer des mots, sans avoir altéré le fond ? » (*Sur Térence*, DPV XIII, p. 461)

⁴ Jean Starobinski, *Diderot, un diable de ramage*, p. 362.

⁵ « 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 [...] » (*ERCN*, DPV XXV, p. 428)

sous-entendre dans ses *Pensées philosophiques*, mais également dans l'article THÉOSOPHES de l'*Encyclopédie*⁶ tout comme dans le *Salon de 1767*⁷ ?

Bien que la sélection de ces passages dans différents textes de Diderot s'échelonnant sur l'ensemble de sa vie philosophique et ayant bien sûr chacun un statut différent puisse paraître un peu arbitraire, nous soutenons qu'il n'en est rien. La constance avec laquelle Diderot perçoit les passions comme moteur de la philosophie est manifeste.⁸ Le problème général consiste à savoir comment celles-ci à ses yeux nous permettent de tendre concrètement vers la sagesse. Là est selon nous toute la pertinence ultime de notre travail et d'une grande part de la pensée de cet auteur, car une meilleure élucidation du rôle des passions en ce sens ouvrirait la voie à une meilleure compréhension de ce qui peut à la fois entraver et stimuler la pratique de la philosophie. Sans avoir été *systématique* dans ses écrits, dérogeant ainsi à une forme plus commune et plus reconnue de philosophie, il n'en demeure pas moins que Diderot a été l'un des esprits les plus *enthousiastes* de savoirs du XVIII^e siècle et l'un des plus fervents défenseurs d'une diffusion généralisée de la

⁶ « L'enthousiasme est le germe de toutes les grandes choses, bonnes ou mauvaises. Qui est-ce qui pratiquera la vertu au milieu des traverses qui l'attendent, sans enthousiasme? Qui est-ce qui se consacrera aux travaux continuels de l'étude, sans enthousiasme? Qui est-ce qui sacrifiera son repos, sa santé, son bonheur, sa vie, aux progrès des sciences et des arts et à la recherche de la vérité, sans enthousiasme? Qui est-ce qui se ruinera, qui est-ce qui mourra pour son ami, pour ses enfants, pour son pays, sans enthousiasme? » (Art. THÉOSOPHES, DPV VII, p. 368-369)

⁷ Pour être un « imitateur sublime de nature » il faut faire de la poésie dans la vie et se jeter dans les extrêmes. « Les philosophes à toute outrance [...] font de la poésie dans la vie. » (*Salon 1767*, DPV XVI, p. 206-207)

⁸ En ce sens, Diderot s'inscrit pleinement dans un tournant de l'histoire de la philosophie à l'époque moderne où le concept de *passion* reprend certaines lettres de noblesses. Ce sont les passions, qui se résument par exemple chez Condillac à des *désirs dominants*, qui constituent de plus en plus le principe de l'activité humaine. Voir Hengelbrock, *Examen historique du concept de passion*, p. 84.

philosophie. Directeur de l'*Encyclopédie* avec plus de 5000 articles confirmés écrits de sa plume,⁹ il a écrit dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature* : « Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire. » (*PIN*, DPV IX, p. 69) À ce titre seulement, élucider les intuitions de Diderot quant au rapport entre passions et philosophie nous apparaît tout à fait justifié.

Pour faire un pas de plus dans cette direction, il est nécessaire bien sûr de développer plus précisément ce que Diderot entend par *passion* et *philosophie*. En commençant par le versant *philosophie*, tel que nous l'avons déjà mentionné, Diderot considère que le philosophe a pour tâche de chercher le vrai et de pratiquer la vertu. Encore plus précisément, il considère que cette tâche est celle d'une vie, car on ne cesse jamais d'être un apprenti philosophe. (*ERCN*, DPV, XXV, p. 428) Pour lui, le philosophe ne saisit pas une fois pour toutes, à un certain moment de sa vie, le vrai et la vertu. Il tend et s'oriente continuellement vers ces concepts qui font office de valeurs.¹⁰ C'est dans un temps et un lieu précis qu'un être humain juge *vraie* telle ou telle affirmation, *bon* tel ou tel comportement. Pour des raisons épistémologiques et ontologiques particulières que nous développerons dans notre premier chapitre, Diderot n'est pas de ceux qui croient à un jugement que l'on

⁹ Voir l'édition électronique de l'*Encyclopédie* (printemps 2013) éditée par Robert Morrissey de l'Université de Chicago.

¹⁰ Voir Rioux-Beaulne, *Pratique de la philosophie dans l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron de Diderot*, p. 110-111 : « C'est ce qui l'amène à montrer que cette éthique ne peut être lisible que dans un style ou se manifeste un enthousiasme pour une valeur *indéterminée* – le vrai, le bon, le beau. Ce ne sera qu'à la seule condition de préserver le caractère indéterminé de cette valeur que le philosophe sera digne de ce nom : seulement alors ses écrits seront l'expression d'une quête de la vérité, et non d'une prétention à la détenir. »

pourrait qualifier de *vrai en soi* et de *bon en soi*. Un jugement indépendant de la nature de l'homme et de son contexte temporel et physique est impensable pour lui.

Par cette caractérisation générale de l'objectif du philosophe qui consiste d'une part à bien juger et d'autre part à améliorer son jugement, c'est le concept même de *jugement* qui demande à être éclairci. Une élaboration de la manière dont il conçoit le rapport entre *passions* et *philosophie* semble devoir passer inévitablement par une élaboration de la manière dont il conçoit le rapport entre *passions* et *jugement*. Définir le jugement et montrer ses rouages tels que le pense Diderot devient par conséquent la tâche qui s'impose avant toutes les autres. Compte tenu des limites inhérentes à un travail maîtrise, mettre en lumière ce qu'est le *jugement* pour Diderot sera précisément la première étape que nous franchirons dans ce travail pour résoudre ce problème général du rapport entre passions et philosophie chez ce penseur emblématique des Lumières.

Problème particulier : le jugement en régime matérialiste

Contextualisation historique

La porte qu'il faut d'abord ouvrir pour entamer adéquatement notre recherche est celle de l'histoire des idées. En effet, il est nécessaire de positionner Diderot à l'intérieur de celle-ci afin d'avoir une idée sommaire des courants de pensée contre lesquels il s'oppose ou avec lesquels il s'allie. Notre prétention ici n'est pas de faire un travail d'historien minutieux et nuancé, mais simplement de faire émerger deux grandes tendances de l'histoire des idées afin de montrer que Diderot s'y inscrit pleinement. La première que nous aimerions exposer est celle ayant pour

représentant le travail d'Antoine Arnauld et de Pierre Nicole dans la logique de Port-Royal publié en 1662. Dans cet ouvrage, nous y trouvons une définition paradigmatique du *jugement* qui est formulée de la manière suivante :

On appelle *juger*, l'action de notre esprit par laquelle, joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie de l'une qu'elle soit l'autre, comme lorsqu'ayant l'idée de la terre et l'idée du rond, j'affirme de la terre qu'elle est ronde ou je nie qu'elle soit ronde.¹¹

Et un peu plus loin dans le texte, le *jugement* se fonde à la forme d'une proposition :

Ce jugement s'appelle aussi *proposition*, et il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux termes : l'un de qui l'on affirme ou de qui l'on nie, lequel on appelle *sujet* et l'autre que l'on affirme ou que l'on nie, lequel s'appelle *attribut* ou *praedicatum*.

Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes ; mais il faut que l'esprit les lie ou les sépare : et cette action de notre esprit est marquée dans le discours par le verbe *est*, ou seul quand nous affirmons, ou avec une particule négative quand nous nions.¹²

Allant maintenant au-delà de cette définition du jugement qui s'articule à travers une proposition dont les termes sont le *sujet*, la *copule* et le *prédicat*, nous croyons encore plus fondamental de souligner le cadre philosophique d'ensemble sur lequel s'appuie une telle définition. Il est possible d'affirmer que ce cadre est largement cartésien, ne serait-ce que par les références multiples à Descartes dans le texte même, mais surtout par la défense de deux thèses fondamentales : la

¹¹ Arnaud, *La logique de Port-Royal*, p. 27-28.

¹² *Ibid.*, p. 117.

présence d'idée innée en l'homme¹³ et le dualisme des substances.¹⁴ Il est essentiel de mettre de l'avant ces deux thèses, car elles sous-entendent que le jugement se rapporte explicitement à une faculté de l'âme impliquant une substance immatérielle qui pense et qui est, à tout égard, indépendante de la matière, et donc du corps.¹⁵

Il va sans dire que Diderot s'inscrit en faux par rapport à ce courant philosophique et il le fait à partir d'une tout autre perspective. Très peu de temps après la parution de *La logique de Port-Royal*, John Locke publie en 1689 *An Essay Concerning Human Understanding*. Cet ouvrage se trouve être une charge radicale contre la thèse des idées innées et forme une étape essentielle dans la constitution de ce qu'on peut nommer le *sensualisme français* du XVIII^e siècle. Cette doctrine n'affirme pas seulement l'origine sensible de toutes nos connaissances, elle va plus loin et soutient que « la connaissance est coextensive à la sensation ».¹⁶ Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780), ami proche de Diderot, est l'un de ses plus importants représentants. Il a non seulement remanié et amélioré, à ses dires,¹⁷ le texte de Locke dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, mais il a également tenté, dans son *Traité des sensations*, de comprendre étape par étape comment « Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc. ne sont que la sensation même qui se transforme différemment. »¹⁸ Dans ce texte, il est sans

¹³ Voir *Ibid.*, *Logique de Port-Royal*, p. 37.

¹⁴ Voir *Ibid.*, *Logique de Port-Royal*, p. 42.

¹⁵ On trouve une certaine défense de l'occasionalisme dans la logique de Port-Royal. Voir *Ibid.*, p. 39

¹⁶ Auroux, Art. SENSUALISME, *Dictionnaire européen des Lumières*, p. 1137.

¹⁷ Voir Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 17-18.

¹⁸ Condillac, *Traité des sensations*, p. 11.

équivoque, on peut parler de *jugement* avant même d'être en mesure de formuler une quelconque proposition, car « un jugement n'est que la perception d'un rapport entre deux idées, que l'on compare ». ¹⁹ Cette perception s'installe bien avant la présence d'un langage institué dans cette expérience de pensée qui donne à une statue un sens après l'autre, et qui tente de montrer que toutes nos facultés intellectuelles peuvent être déduites de la sensation qui se transforme. En ce sens, Condillac soutient à la fois l'absence d'idées innées et l'absence de facultés intellectuelles innées, ou *opérations de l'âme*. ²⁰

Ainsi, le travail de Condillac se trouve être une véritable brèche dans l'histoire des idées où Diderot va s'insérer pour pousser plus avant le programme du *sensualisme*. Comme le souligne Sylvain Auroux :

Le programme du sensualisme invite à lier la structure symbolique de la connaissance à son substrat physiologique ; mais le sensualisme condillacien s'est développé comme pure théorie de cette structure symbolique. L'abbé ne se départira jamais d'un point de vue occasionnaliste sur le rapport du corps et de l'esprit. ²¹

Ce sera précisément de ce *point de vue occasionnaliste* que se départira Diderot pour resserrer encore davantage cette liaison entre esprit et corps et faire du jugement non pas *l'acte d'un esprit*, comme le voulait la logique de Port-Royal, mais *l'acte d'un corps qui sent*. Condillac s'est refusé à faire une véritable physiologie de la pensée en

¹⁹ *Ibid.*, p. 21.

²⁰ « Peut-être même que le dessein d'expliquer la génération des opérations de l'âme, en les faisant naître d'une simple perception, est si nouveau, que le lecteur a bien de la peine à comprendre de quelle manière je l'exécuterai. » (Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, p. 17-18)

²¹ AURoux, Art. SENSUALISME, *Dictionnaire européen des Lumières*, p. 1138.

tentant de comprendre ses rapports au cerveau.²² Tout comme les idéologues Destutt de Tracy (1754-1836) et Cabanis (1757-1808), qui publieront au tout début du XIX^e siècle, Diderot ne s'y refusera pas. Dans ses *Éléments de physiologie*, à la toute fin de sa vie, il ne peut être plus explicite : « Est-ce que l'âme est gaie, triste, colère, tendre, dissimulée, voluptueuse ? elle n'est rien sans le corps ; je défie qu'on explique rien sans le corps ». (*EP*, DPV XVII, p. 334)

Le problème et la thèse

Il devient alors beaucoup plus aisé de cerner la tâche qui nous incombe dans ce travail à savoir interpréter et montrer la valeur de ces deux passages dans l'œuvre de Diderot où celui-ci exprime, évidemment de manière non systématique, sa conception du *jugement*. Cette conception relève d'une tentative claire de faire une *physiologie* du *jugement*. D'abord, dans le *Rêve de d'Alembert*, il énonce par la bouche de son propre personnage les conditions du jugement :

Diderot. – Si donc un être qui sent et qui a cette organisation propre à la mémoire, lie les impressions qu'il reçoit, forme par cette liaison une histoire qui est celle de sa vie, et acquiert la conscience de lui, il nie, il affirme, il conclut, il pense. (*RD*, DPV XVII, p. 100)

Ensuite, dans ses *Éléments de physiologie*, il exprime en réaffirmant les mêmes conditions ce qu'est le *jugement* :

Par la raison seule que toute sensation est composée, elle suppose jugement ou affirmation de plusieurs qualités éprouvées à la fois.

Par la raison qu'elles sont durables, il y a coexistence de sensations. L'animal sent cette coexistence. Or sentir deux êtres coexistants, c'est juger. Voilà le

²² « Pas plus que Locke, Condillac ne fait d'hypothèse précise sur la liaison du cerveau et de l'esprit [...] » (*Ibid.*, p. 1138)

jugement formé ; la voix l'article. L'homme dit mur blanc, et voilà le jugement prononcé. (*EP*, DPV XVII, p. 462)

Il peut bien sûr sembler curieux qu'au moment propositionnel ou discursif du jugement de ce passage Diderot omette la *copule* ou le verbe *être* entre *mur* et *blanc*. Dans ce travail, nous voudrions défendre l'idée qu'il ne s'agit en aucun cas d'une omission, mais plutôt d'une indication sur ce qui accomplit la fonction de la copule dans un jugement : le corps. C'est le corps, dans sa capacité de sentir deux êtres coexistants et de s'en souvenir, qui lie *mur* et *blanc* dans un jugement. C'est cette thèse de Diderot que nous voudrions mettre en lumière et défendre ici. Plus exactement, nous devons penser l'unité ou l'identité d'un corps, en l'occurrence celui du corps humain, capable d'accomplir cette fonction dans un jugement, et ce à l'intérieur d'un cadre philosophique diamétralement opposé à celui de la logique de Port-Royal. En effet, pour des raisons que nous exposerons plus en détail dans notre premier chapitre, Diderot pense le monde à l'intérieur d'un monisme matérialiste qui implique à la fois l'absence d'idées innées et l'absence d'une quelconque substance spirituelle.

Le chemin à parcourir

Une telle approche, qui réduit le jugement à la sensibilité de l'organisation d'un corps particulier, demande de considérer la pensée humaine, d'où découle son jugement propre, comme le produit d'une histoire, car le corps humain n'est pas un *donné* pour Diderot. La forme du corps humain eu égard à l'espèce, et la forme du corps humain eu égard à chaque individu ont leur histoire, car ces formes ne préexistent d'aucune manière avant leur émergence progressive, concrète et

effective dans le temps. Ces formes sont pour Diderot le résultat d'un agencement aléatoire de parties élémentaires. Or, il est évidemment nécessaire de défendre préalablement une telle idée à partir des arguments que nous fournit le philosophe. C'est pourquoi notre premier chapitre a pour but de justifier l'*ordre* de notre démonstration; *ordre* que nous qualifierons de *naturel*. La justification de cet ordre nous permettra d'exposer les grandes lignes de l'épistémologie et de l'ontologie de Diderot, et d'énoncer plus soigneusement le problème central qui nous préoccupera tout au long de ce travail : celui de l'unité du moi graduellement constitué en régime matérialiste. Comme nous l'avons brièvement mentionné, pour qu'un corps soit en mesure de *juger*, c'est-à-dire *sentir deux êtres coexistants*, il doit posséder une certaine unité de conscience, une certaine identité capable de se maintenir dans le temps. Or, comment cette unité arrive-t-elle à se constituer si elle n'est pas, d'une quelconque manière, déjà là? Il s'agit, nous croyons, du défi peut-être le plus imposant que nous devons surmonter avec Diderot pour accéder à une théorie matérialiste cohérente du jugement. Afin de relever le défi, nous procéderons en deux étapes. Notre deuxième chapitre se consacrera à montrer qu'il est possible de penser la formation des êtres humains comme le passage d'une *sensibilité particulière* à une *sensibilité commune*. Expliciter la manière dont Diderot conçoit l'émergence dans le temps d'une forme spécifiquement humaine est la première condition à remplir pour rendre compte de son *jugement*, car pour lui, celui-ci dépend directement de cette forme. Ensuite, avec l'acquisition de cette sensibilité commune spécifique à l'organisation humaine, il sera possible de montrer dans notre troisième chapitre, comment la diversité sensible qui affecte un corps se

rapporte toujours à cette sensibilité commune. Ainsi, l'unité du moi humain sera toujours respectée malgré sa multiplicité première, et nous pourrons ultimement montrer que c'est le rapport entre cette sensibilité commune et la sensibilité particulière de chacune de ses parties qui explique le jugement dans ce qu'il a de plus complexe. Enfin, ce n'est qu'en conclusion, et seulement en guise d'amorce d'une réflexion plus large, que nous pourrons retrouver très succinctement notre préoccupation première concernant le rapport des passions à la pratique de la philosophie. Ce n'est qu'en ayant montré la dynamique corporelle et sensible sur laquelle s'appuie le jugement humain que le concept de *passion* pourra adéquatement s'intégrer à cette dynamique et exposer pleinement son rôle dans la poursuite de la sagesse, rôle que nous croyons essentiel pour Diderot.

Justification du corpus à l'étude

Afin d'établir cette théorie matérialiste du jugement chez Diderot, nous allons nous appuyer principalement sur un texte de 1769 : *Le rêve de d'Alembert*. Ce texte sera ni plus ni moins le « texte pivot » de notre étude. Il regroupe trois courts dialogues : *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, *Le Rêve de d'Alembert* et la *Suite de l'entretien*. Les raisons pour lesquelles nous croyons pertinent de justifier notre propos à partir de ce texte se regroupent en trois catégories. La première se rapporte à l'importance que Diderot lui-même accordait à ce texte. La seconde concerne la place que les commentateurs accordent au texte dans l'œuvre de notre philosophe. La troisième a trait aux thèses défendues dans l'ouvrage ainsi qu'à la manière dont elles sont défendues.

Au moment de la rédaction du *Rêve*, Diderot jouit d'une grande liberté.²³ Dans une lettre fort importante pour saisir le regard qu'il portait sur son propre texte, il écrit à Sophie Volland en date du 31 août 1769: « Je vis beaucoup dans ma robe de chambre. Je lis, j'écris; j'écris d'assez bonne choses, à propos de fort mauvaises que je lis. Je ne vois personne, car il n'y a personne à Paris. » (Versini V, p. 968) Quelques lignes plus loin, il lui confie qu'il a écrit un dialogue entre lui et d'Alembert.

J'ai fait un dialogue entre d'Alembert et moi. Nous y causons assez gaiement et même assez clairement, malgré la sécheresse et l'obscurité du sujet. A ce dialogue il en succède un second, beaucoup plus étendu, qui sert d'éclaircissement au premier. Celui-ci est intitulé *Le Rêve de d'Alembert*. Les interlocuteurs sont d'Alembert rêvant, Mlle d'Espinasse, l'amie de d'Alembert, et le docteur Bordeu. Si j'avais voulu sacrifier la richesse du fond à la noblesse de ton, Démocrite, Hippocrate et Leucippe auraient été mes personnages; mais la vraisemblance m'aurait renfermé dans les bornes étroites de la philosophie ancienne, et j'y aurais trop perdu. Cela 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. (Versini V, p. 968-969)

Ce regard de Diderot sur son propre texte n'est pas équivoque et marque toute l'importance qu'il avait à ses yeux. *La richesse du fond* n'a pas été sacrifiée à *la noblesse de ton*. Certes, il s'agit de *la plus haute extravagance*, mais aussi de

²³ Parce que Diderot a terminé son travail pour l'*Encyclopédie* et qu'il a très peu de soucis financiers en raison de l'achat de sa bibliothèque par Catherine II de Russie, « il peut donc écrire en toute liberté, pour lui-même et pour un petit cercle de connaissances, des textes dont il sait qu'ils ne seront jamais imprimés de son vivant, et dans lesquels il se permet toutes les audaces formelles et intellectuelles. » (Duflo, *Introduction au Rêve de d'Alembert*, p. 23)

philosophie la plus profonde. Bref, il y a un fond de sagesse qui a pris *l'air de la folie* pour avoir *ses entrées*, pour être simplement entendue. Toujours dans une lettre à Sophie Volland datée du 11 septembre 1769, il écrit en parlant du *Rêve* : « Il n'est pas possible d'être plus profond et plus fou. » (Versini V, p. 974) L'histoire immédiate du texte et de sa réception souligne à la fois la valeur que lui donnait Diderot, mais également les risques de le diffuser à un large public de son vivant.

Ainsi le premier état des *Dialogues* fut achevé le 10 septembre 1769. La suite immédiate de la petite histoire du texte est connue : refus de les envoyer à Sophie, lecture à Grimm le 13 octobre, copie confiée à Hérault, reprise le 2 novembre, lue au Grandval le 6 novembre, puis devant Saint-Lambert, copie d'additions par Hénaut. Voilà qui souligne l'importance que l'auteur attachait à son œuvre, mais aussi la hardiesse inouïe que ses auditeurs y découvrirent, et le silence qui s'ensuivit. Non seulement la philosophie en était compromettante, mais la mise en scène, la mise en cause de personnes connues vouaient l'œuvre au secret le plus total.²⁴

Suite à ce jugement de Diderot sur lui-même, nous pouvons brièvement mentionner la place immense que donnent plusieurs commentateurs à ce texte en rapport à l'œuvre complète du philosophe. Laurent Versini écrit :

Le Rêve de d'Alembert est le sommet de l'œuvre philosophique de Diderot, et, s'il fallait absolument désigner la plus importante de toutes ses œuvres, ce serait probablement celle-là. Tout y est : forme éblouissante du dialogue, audace inouïe des hypothèses, divination prophétique des conquêtes de la science moderne.²⁵

²⁴ Varloot, *Introduction au Rêve de d'Alembert*, DPV XVII, p. 27.

²⁵ Versini, *Introduction au Rêve de d'Alembert*, Versini I, p. 603.

Et dans un ouvrage collectif important consacré au *Rêve* qui s'intitule l'*Encyclopédie du Rêve de d'Alembert*, en introduction, trois chercheurs clés des études diderotiennes²⁶ affirment que :

dans cette œuvre allègre, écrite en toute liberté, à la pointe même de son art littéraire le plus novateur, il met en jeu les éléments les plus fondamentaux et les plus problématiques de son matérialisme, tels en particulier qu'ils se donnent à penser de manière nouvelle sous l'éclairage des sciences médicales.²⁷

En termes de contenu, cet ouvrage fait véritablement office de synthèse de la pensée de Diderot. Il forme un véritable carrefour ayant des ramifications dans toute l'œuvre du philosophe. Que ce soit du point de vue de sa morale qui repose sur une dynamique des peines et des plaisirs propres à une organisation physique particulière, de son esthétique qui demande au grand artiste de se dominer et de n'agir que d'après le but qu'il s'est donné, de sa critique de la religion qui attache sans cesse l'incompréhension à l'idée de Dieu, de sa théorie de la connaissance qui donne une origine sensible à l'ensemble de nos idées, ou enfin de son ontologie qui fait du monde une seule et unique substance matérielle diversifiée, le *Rêve* est l'assise mature de toutes ces thèses. Bref, il est possible d'affirmer que ce texte représente assez adéquatement la pensée de Diderot dans la mesure où ces trois dialogues ne sont pas aporétiques contrairement, par exemple, au *Neveu de Rameau*.²⁸ Bien que l'échange entre d'Alembert*²⁹ et Diderot* en première partie

²⁶ Sophie Audidière, Jean-Claude Bourdin, Colas Duflo.

²⁷ *Introduction à l'Encyclopédie du Rêve de d'Alembert*, p. 9.

²⁸ Philip Knee rapproche la démarche de Diderot dans *Le neveu de Rameau* à celle de Montaigne et à une forme de mise à l'épreuve sceptique. « L'ouvrage me semble opérer une *théâtralisation* remarquable de l'expérience centrale de la pensée de

est relativement classique et se termine avec un certain scepticisme de la part de d'Alembert*, le deuxième dialogue, qui forme le plus long des trois, présente un échange entre des personnages qui se supportent mutuellement ou qui s'allient pour produire un composé unifié.³⁰ Comme le souligne Colas Duflo:

Les voix se complètent l'une l'autre, s'échangent des métaphores, partagent des anecdotes, des étonnements et des doutes, se questionnent réciproquement, se séduisent parfois, se distraient toujours, s'entregloisent. Chacune remplit un office différent dans l'ensemble des discours, comme les organes de l'animal selon Bordeu, qui ont chacun leur spécificité, leur vie propre, leur volonté même, mais qui tous se complètent : c'est un texte-organisme.³¹

En revanche, si Diderot expose bel et bien dans ce texte ce qu'il croit « vrai », alors pourquoi avoir présenté ses idées dans une forme *littéraire* aussi *libre*? Pour des raisons qui tiennent principalement à son épistémologie, que nous développerons plus en détail dans notre premier chapitre, faire de la métaphysique pour Diderot c'est toujours un peu *rêver*, parce que les excursions de l'esprit qu'elle implique demandent inévitablement de dépasser les limites de notre connaissance.³² Dès lors, la littérature serait le mode d'écriture le plus adapté aux

Montaigne, celle de la parole incertaine, à la fois par sa forme (le dédoublement dans la conversation) et sur le fond (l'articulation de la morale et de la connaissance à travers la reconnaissance de leur écart). » (Knee, *L'épreuve de l'identité : Montaigne et Diderot*, p. 167)

²⁹ L'astérisque souligne qu'il s'agit du personnage du texte de Diderot, et non de la figure réelle à laquelle il se rapporte.

³⁰ Cette interprétation est magnifiquement défendue par Wilda C. Anderson dans *Diderot's Laboratory of Sensibility*, p. 83.

³¹ Duflo, *Introduction au Rêve de d'Alembert*, p. 37-38.

³² Dans la conclusion d'un ouvrage portant sur le matérialisme de Diderot, Jean-Claude Bourdin écrit : « [...] s'élançant au-delà du point où parvient la physique expérimentale, la philosophie, relayant le sens de la « divination » appris auprès

élans d'un esprit qui va jusqu'aux confins de l'univers, s'écartant ainsi des exigences rigides de la vérité scientifique.

Mais parler de « littérature » risque de faire naître une équivoque. C'est pourquoi nous précisons que l'originalité de Diderot réside dans le fait qu'il ne dissimule jamais que sa métaphysique matérialiste, comme toutes les autres, est une fiction, une création de l'imagination qui, s'affranchissant du devoir strict de vérité, satisfait plutôt le plaisir de penser grâce au talent de « présenter ses idées sous des images fortes et sublimes ».³³

En somme, la forme du *Rêve de d'Alembert* est, tout autant que le contenu, représentative des conceptions philosophiques de Diderot et en augmente la richesse ainsi que la pertinence.³⁴

Pour ce qui est des autres textes à l'étude, nous les avons choisis en fonction de leur valeur plus spécifiquement philosophique et scientifique eu égard à notre thème de recherche. Les *Éléments de physiologie*, texte en voie d'élaboration à la toute fin de la vie de Diderot, formeront, après le *Rêve*, l'autre appui de taille pour mener à bien notre travail. Ce texte, comme en témoigne Jean Mayer dans son *Introduction*, doit être lié de très près au *Rêve*, car Diderot ajoute lui-même, en

d'elle, 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 ses propres facultés de connaissance. Cette philosophie est, étymologiquement, métaphysique. »

(Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, p. 111-112)

³³ Bourdin, *Du Rêve de d'Alembert aux Éléments de physiologie*, p. 62.

³⁴ Pierre Hartmann analyse dans le détail l'étroite relation qu'ont littérature et philosophie chez Diderot et affirme : « Loin de mettre la fiction au service de la théorie, Diderot en fait le mode idoine de son déploiement. La fiction ne lui est pas ce qu'elle est généralement chez les épigones, l'ornement littéraire et le moteur rhétorique d'une thèse préconçue, mais le vecteur adéquat de l'investigation philosophique et le moyen le mieux approprié à l'exploration du réel. » (Hartmann, *Diderot. La figuration du philosophe*, p. 23)

1774, des fragments de physiologie à une version enrichie du *Rêve* préparée pour Catherine II.

L'essentiel du texte est constitué par les dialogues ; mais on trouve à leur suite les *Fragments dont on n'a pu retrouver la véritable place*, qui sont au nombre de vingt-sept : tous, sauf le dernier, ont trait à la physiologie. [...] On voit donc que, dans l'esprit du philosophe, les *Éléments de physiologie* se reliaient aux dialogues et en constituaient la base, même si les fragments en question ne représentent qu'un dixième environ du texte.³⁵

Comme le souligne Jean-Claude Bourdin dans son article *Du Rêve de d'Alembert aux Éléments de physiologie* : « [...] il est peut-être possible de considérer ces deux textes [les *Fragments* et les *Éléments de physiologie*] à la fois comme des commentaires au *Rêve*, comme des notes de bas de page, ou, si l'on préfère, comme des dossiers placés en annexe du texte principal. »³⁶ Diderot a bien écrit dans une lettre à Sophie Volland du 1^{er} octobre 1769 que le *Rêve* avait besoin d'un commentateur.³⁷ Les *Éléments* sont certainement une version écrite du propos qu'aurait pu tenir un tel commentateur.

Enfin, en rafale et en ordre chronologique, nous inclurons six autres textes de Diderot dans notre corpus afin de défendre nos assertions : sa *Lettre sur les aveugles* (1749), car on y reconnaît l'une des expositions les plus claires de son épistémologie ainsi que l'une des premières formulations de son matérialisme

³⁵ Mayer, *Introduction aux Éléments de physiologie*, DPV XVII, p. 266.

³⁶ Bourdin, *Du Rêve de d'Alembert aux Éléments de physiologie*, p. 56.

³⁷ « Ce dialogue entre d'Alembert et moi, eh ! comment diable voulez-vous que je vous le fasse copier ? C'est presque un livre. Et puis je vous l'ai dit, il faut un commentateur. » (Versini V, p. 980)

athée ;³⁸ sa *Lettre sur les sourds et muets* (1751), car il y réfléchit encore davantage l'impact de la sensibilité sur nos connaissances et notre jugement ;³⁹ ses *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753), car il s'agit véritablement du *Discours de la méthode* de Diderot et qu'il pose dans ce texte les questions qu'il tentera de résoudre dans le *Rêve* ;⁴⁰ ses *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (1769-1770), car il s'agit d'un compte-rendu explicite de son ontologie ; ses *Observations sur la Lettre sur l'homme et ses rapports de Hemsterhuis* (1773), car on peut y voir un Diderot utilisant toute la puissance critique de son matérialisme contre un penseur spiritualiste ;⁴¹ et ultimement, sa *Réfutation d'Helvétius* (1773), car Diderot montre qu'il est tout à fait conscient des limites d'un certain type de matérialisme et du matérialisme en général. Une telle problématisation faite par

³⁸ « Enfin on peut trouver dans cette *Lettre* si riche la première étape de son matérialisme, d'un nouvel athéisme à base scientifique où le transformisme et l'évolutionnisme sont peut-être subodorés. De l'ensemble se dégage l'impression de la relativité de nos connaissances. » (Niklaus, *Introduction à la Lettre sur les aveugles*, DPV IV, p. 5)

³⁹ « Il faut avoir exploré tous les « détours » de la conscience, pour comprendre qu'ils tiennent les uns aux autres, en vertu d'une loi de continuité que Diderot passera sa vie à approfondir. L'organicisme du *Rêve de d'Alembert* est déjà en germe dans la *Lettre sur les sourds et muets*. Ce sont les procédés de démonstration qui diffèrent. Celle de la *Lettre* s'appuie sur l'acte de création poétique, parce qu'il fournit à la fois l'image et la preuve du pouvoir unifiant de l'esprit. » (Chouillet, *Introduction à la Lettre sur les sourds et muets*, DPV IV, p. 120)

⁴⁰ « Il faut savoir ce qui organise la matière : la question, nettement posée, attendra quinze ans sa réponse, fournie par *Le Rêve* dont le programme est annoncé très précisément dans les quinze interrogations finales sur l'homogénéité ou l'hétérogénéité de la matière, l'évolution des espèces, le problème général de la vie. » (Versini, *Introduction aux Pensées sur l'interprétation de la nature*, Versini I, p. 557)

⁴¹ « [...] Hemsterhuis l'aide à pousser les raisonnements des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, du *Rêve* et des *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* jusqu'à leurs extrêmes conséquences et leur plus parfaite expression. » (Versini, *Introduction aux Observations sur Hemsterhuis*, p. 691)

Diderot à l'intérieur de son propre camp nous permettra de nuancer nos affirmations et de faire les précisions qui s'imposent.

Évidemment, la chronologie des textes utilisés fait voir facilement une période creuse d'environ seize ans où Diderot ne semble pas avoir écrit de textes suffisamment pertinents pour notre étude. En fait, ce n'est pas exactement le cas. Cette période se rapporte à celle où il a travaillé pour l'*Encyclopédie*, travail qui l'a limité dans ses projets d'écriture personnels, mais qui l'a aussi nourri de plusieurs manières.⁴² Par conséquent, nous ferons référence ici et là à quelques articles de l'*Encyclopédie* qu'il a lui-même rédigés et qui marquent une continuité sans équivoque dans sa pensée.⁴³

Remarques sur les commentateurs

Nous croyons important de faire remarquer qu'à travers nos recherches, nous n'avons trouvé que trois articles contenant les mots « jugement » et « Diderot » dans leur titre et que chacun de ces articles s'attaque à un sujet qui n'est pas le nôtre.⁴⁴ Il va sans dire que le concept de *judgement* comporte un large éventail de significations et que nous nous attardons uniquement à celle qui identifie celui-ci à

⁴² « 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. » (Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 286)

⁴³ « Les articles de philosophie de l'*Encyclopédie* ne font que prolonger, et approfondir, les idées antérieures de Diderot sur la connaissance. Ils traitent principalement du doute, de la certitude, de l'association des idées. » (Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 268)

⁴⁴ Tunstall, *The Judgement of Experience : Reading and Seeing in Diderot's Lettre sur les aveugles*. Martin Haag, *Diderot et Voltaire lecteurs de Montaigne : du jugement suspendu à la raison libre*. Foucault, *Diderot, Vanini, le courage socratique et le jugement de la postérité*.

notre capacité de faire la liaison entre deux idées ou deux sensations. À notre connaissance, aucune monographie n'avait pour objectif principal de préciser et de systématiser la conception du jugement de Diderot comme nous voulons le faire. Il a donc fallu extraire ces passages parmi les textes des commentateurs les plus importants et les ordonner selon notre propre plan. Ceci nous apparaît justifier d'autant plus la pertinence de notre recherche.

Chapitre 1 : Préambule épistémologique et ontologique. Justification de l'ordre d'exposition. Précision du problème.

L'ordre d'exposition que nous suivrons pour établir la manière dont Diderot conçoit les mécanismes du jugement correspond à ce que Diderot lui-même appelle l'ordre *naturel* des idées.⁴⁵ Nous voudrions déterminer comment l'être humain à travers le temps est arrivé, par sa sensibilité et sa mémoire, à pouvoir juger comme il le fait. Cet ordre marque le rapport particulier qu'entretient Diderot à l'histoire.⁴⁶ Pour celui-ci, il est primordial d'inscrire dans le temps toute tentative de compréhension de l'être humain. En d'autres mots, la nature de l'être humain n'est perçue par Diderot que comme le produit d'une histoire. Nous parcourrons donc les grandes étapes de cette histoire en abordant la question de l'origine du corps humain et de ses idées.

Ce détour par la question de l'origine n'est pas arbitraire. Ce parcours exposant la constitution progressive du corps humain est le chemin pris par Diderot lui-même – et tout spécialement dans le *Rêve* – pour justifier ses conjectures quant au fonctionnement de ses facultés intellectuelles telles que l'imagination, la mémoire, la conscience et la pensée. Avant de l'emprunter, il faut bien sûr le justifier. Cette justification sera faite à partir d'une présentation sommaire de l'épistémologie et de l'ontologie de Diderot lui-même. Bref, il sera question de déterminer pourquoi

⁴⁵ « Je dis *l'ordre naturel* des idées ; car il faut distinguer ici *l'ordre naturel* d'avec *l'ordre d'institution*, et pour ainsi dire, *l'ordre scientifique* ; celui des vues de l'esprit, lorsque la langue fut tout à fait formée. » (LS, DPV IV, p. 134)

⁴⁶ Afin de mieux positionner la conception de l'histoire de Diderot par rapport à ses contemporains, voir Binoche, *Le trois sources de la philosophie de l'histoire*, première partie « Le tableau historique », p. 9-69, Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance*, p. 118-131 et Rioux-Beaulne, *Les usages philosophiques de la fiction chez Diderot et Condillac*.

Diderot accorde un degré de vérité supérieur à ses suppositions quant aux mécanismes du jugement lorsqu'elles s'inscrivent d'abord et avant tout dans l'histoire spécifique que l'on peut faire de l'espèce humaine et de chaque membre de cette espèce.

Perspective d'ensemble sur l'épistémologie de Diderot

À la suite de Jean-Claude Bourdin,⁴⁷ nous pouvons établir trois critères épistémologiques qui sous-tendent la philosophie de Diderot. Le premier critère relève d'une conception de la vérité comme *correspondance*. Nos suppositions ou conjectures doivent rendre compte de l'ordre général que nous percevons dans la nature. Autrement dit, nos représentations du monde doivent être en accord avec l'expérience. Diderot considère bien sûr que cette expérience, qui forme la pierre de touche de nos représentations,⁴⁸ n'est pas fixe, qu'elle évolue à travers le temps, et même qu'elle gagne en volume par le travail de la philosophie expérimentale telle qu'il la présente dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*.⁴⁹ Il n'en demeure pas moins qu'une conjecture qui irait à l'encontre de l'ordre général jusqu'à

⁴⁷ Voir Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, p. 74 à 78.

⁴⁸ François Pépin n'hésite pas à affirmer que Diderot possède une « conception de la vérité en termes de rencontre avec les choses extérieures ». (Pépin, *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, p. 463)

⁴⁹ « Tant que les choses ne sont que dans notre entendement, ce sont nos opinions ; ce sont des notions qui peuvent être vraies ou fausses, accordées ou contredites. Elles ne prennent de la consistance qu'en se liant aux êtres extérieurs. Cette liaison se fait ou par une chaîne ininterrompue d'expériences, ou par une chaîne ininterrompue de raisonnements qui tient d'un bout à l'observation, et de l'autre à l'expérience ; ou par une chaîne d'expériences dispersées d'espace en espace, entre des raisonnements, comme des poids sur la longueur d'un fil suspendu par ses deux extrémités. (*PIN*, DPV IX, p. 33)

maintenant perçu dans la nature ne pourrait pas prétendre à la vérité.⁵⁰ Le deuxième critère en est un de *cohérence* en rapport aux problèmes que peuvent engendrer les conséquences d'une conjecture. Comme le formule Bourdin, il s'agit « d'une règle épistémologique qui nous enjoint de rejeter une supposition qui dans son usage devient un problème ».⁵¹ Nous pouvons observer ces deux critères à l'œuvre dans le *Rêve* par rapport à la question des germes préexistants :

D'Alembert. – Vous ne croyez donc pas aux germes préexistants ?

Diderot. – Non.

D'Alembert. – Ah ! que vous me faites plaisir !

Diderot. – Cela est contre l'expérience et la raison : contre l'expérience qui chercherait inutilement ces germes dans l'œuf et dans la plupart des animaux avant un certain âge ; contre la raison qui nous apprend que la divisibilité de la matière a un terme dans la nature, quoiqu'elle n'en ait aucun dans l'entendement, et qui répugne à concevoir un éléphant tout formé dans un atome, et dans cet atome un autre éléphant tout formé, et ainsi de suite à l'infini. (*RD*, DPV XVII, p. 97)

Ce passage ne saurait être plus clair eu égard à ces deux critères épistémologiques. D'abord, la théorie des germes préexistants, théorie selon laquelle chaque être humain est en petit dans le corps de l'un de ses parents ce qu'il

⁵⁰ Dans le corpus de texte que nous avons sélectionné pour cette étude, au-delà du *Rêve* et des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, une telle conception de la vérité est formulée dans *La lettre sur les aveugles* lorsqu'il questionne la puissance du calcul pour déterminer la courbe que suit un rayon de lumière en traversant l'atmosphère : « Est-elle [la courbe] autre dans la nature que son calcul ne la donne ? ses suppositions sont incomplètes ou fausses : [...] » (*LA*, DPV IV, p. 44) ; dans ses *Observations sur Hemsterhuis* : « Quand l'imagination peint fidèlement, son résultat ne peut être faux. C'est de la bonne philosophie. » (*OH*, DPV XXIV, p. 265) ; et dans ses *Éléments de physiologie* : « Si l'on voit la chose comme elle est en nature, on est philosophe. » (*EP*, DPV XVII, p. 465.)

⁵¹ Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, p. 74.

sera grand une fois adulte (du point de vue de sa forme),⁵² ne correspond pas aux observations empiriques qui se font sur les œufs de toute espèce, où la forme de départ observée n'est pas celle qui se déploie au fur et à mesure du développement de l'embryon. Ensuite, cette théorie est problématique du point de vue de la raison, car elle produit une forme de régression à l'infini où, à aucun moment, on ne sait poser un point d'arrêt à l'emboîtement des germes. Ainsi, le critère épistémologique de cohérence n'est pas respecté.

À partir de ces deux critères, il est possible de justifier l'épistémologie de Diderot que l'on pourrait identifier comme étant un empirisme matérialiste. En effet, selon lui, toutes nos idées prennent racine dans notre sensibilité et cette sensibilité est corporelle.⁵³ Il adopte cet empirisme en soutenant qu'une telle théorie sur l'origine de nos idées est à la fois plus conforme à l'expérience et plus cohérente. Elle est conforme à l'expérience, car une telle diversité existe entre les idées des esprits de tout un chacun, entre celles de l'enfant et du vieillard, celles de l'adulte sain et de l'adulte malade, celles de l'aveugle et du voyant, celles du Français

⁵² « Les partisans de la théorie de la préformation, comme le naturaliste Albrecht von Haller, soutenaient que la spécificité du processus du développement pour chaque espèce s'explique par l'existence dans les gamètes d'un minuscule être préformé, une sorte de modèle de l'adulte, et le développement de l'individu n'étant autre que la croissance de ce modèle. L'« homonculus », l'homme minuscule dans le spermatozoïde en est la représentation la plus connue. » (Paldi, art. DEVELOPPEMENT (BIOLOGIE), *Encyclopaedia Universalis*)

⁵³ C'est dans *La lettre sur les aveugles* que Diderot élabore le plus systématiquement l'origine sensible de nos idées en proposant de se mettre à la place d'un aveugle pour imaginer les idées qui lui sont accessibles et celles qui ne le sont pas. Il y a par contre un passage synthétique du *Salon de 1767* où il affirme sans ambiguïté son point de départ épistémologique : « Tout est expérimental en nous. [...] Nos habitudes sont prises de si bonne heure qu'on les appelle naturelles, innées ; mais il n'y a rien de naturel, rien d'inné que des fibres plus flexibles, plus roides, plus ou moins mobiles, plus ou moins disposées à osciller. » (*Salon 1767*, DPV XVI, p. 87-89)

et du « sauvage », qu'une idée quelconque déjà présente pour tous les esprits n'est pas identifiable. Ce passage de l'article LOCKE de l'*Encyclopédie* écrit par Diderot rappelle qu'il n'y a pas de théorie de la connaissance (ou métaphysique) qui puisse faire l'économie d'une connaissance du corps :

Il n'appartient qu'à celui qui a pratiqué la médecine pendant longtemps d'écrire de la métaphysique ; c'est lui seul qui a vu les phénomènes, la machine tranquille ou furieuse, faible ou vigoureuse, saine ou brisée, délirante ou réglée, successivement imbécile, éclairée, stupide, bruyante, muette, léthargique, agissante, vivante, morte. (Art. LOCKE, DPV VII, p. 710)⁵⁴

Cette théorie de la connaissance est aussi plus cohérente ou davantage en accord avec la raison, car une idée innée qui ne se rapporterait à aucun référent sensible ne posséderait même pas pour Diderot le statut d'idée. Pour lui, une idée est indéfectiblement liée à un contenu sensible sans quoi il ne s'agit que d'un mot abstrait qui, pris en lui-même, est incompréhensible. Citons de nouveau Diderot dans l'article LOCKE : « De là naît une grande règle en philosophie, c'est que toute expression qui ne trouve pas hors notre esprit un objet sensible auquel elle puisse se rattacher est vide de sens. » (Art. Locke, DPV VII, p. 712) C'est pourquoi il affirme que nous ne possédons pas d'*idée* du froid, du chaud, de la douleur ou du plaisir *en général*.⁵⁵ Cette règle, il la met en pratique et la réitère dans le *Rêve* :

⁵⁴ Cette affirmation, il la maintient dans sa *Réfutation d'Helvétius* : « C'est bien difficile de faire de la bonne métaphysique et de la bonne morale, sans être anatomiste, naturaliste, physiologiste et médecin. » (RH, DPV XXIV, p. 555)

⁵⁵ « Il me paraît avoir pris souvent pour des idées des choses qui n'en sont pas, et qui n'en peuvent être d'après son principe ; tel est, par exemple, le froid, le chaud, le plaisir, la douleur, la mémoire, la pensée, la réflexion, le sommeil, la volonté, etc. Ce sont des états que nous avons éprouvés, et pour lesquels nous avons inventés des signes, mais dont nous n'avons nulle idée quand nous ne les éprouvons plus. [...] J'avoue, pour moi, que j'ai beau m'examiner, que je n'aperçois en moi que des mots

On n'a nulle idée d'un mot abstrait. [...] Toute abstraction n'est qu'un signe vide d'idée. [...] On a exclu l'idée en séparant le signe de l'objet physique ; et ce n'est qu'en rattachant le signe à l'objet physique que la science redevient une science d'idées ; de là le besoin si fréquent dans la conversation, dans les ouvrages, d'en venir à des exemples. (*RD*, DPV XVII, p. 192)

Une conséquence fort importante découle de cette forme d'empirisme. Cette conséquence nous mènera au troisième critère épistémologique de Diderot tel que formulé par J-C. Bourdin. Si nous ne pouvons connaître que par l'entremise de nos sens, alors inévitablement ceux-ci ne nous donnent aucune garantie métaphysique quant à la correspondance entre nos représentations et les choses. Dans la philosophie de Diderot, cette absence de garantie en régime empiriste est portée par la figure de Berkeley, philosophe allant jusqu'au bout d'une théorie de la connaissance empiriste, et qu'il évoque constamment pour ultimement enrober de scepticisme toute prétention à saisir l'essence des choses.⁵⁶ À partir de ce qu'on l'on sent ou perçoit, en toute rigueur, on ne peut pas déduire l'existence des corps. C'est

de réclame pour rechercher certains objets ou pour les éviter. » (Art. LOCKE, DPV VII, p. 713)

⁵⁶ Voir Deprun, *Diderot devant l'idéalisme* : « En 1765, l'article *Pyrrhonnienne ou Sceptique (Philosophie)* de l'Encyclopédie (non pourvu d'astérisque, mais authentifié par Naigeon), culmine sur un constat d'impuissance devant le solipsisme : « 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, et que peut-être il est le seul être qui soit ? » Cet adversaire, qui fonde sur les attendus de Condillac la thèse égoïste du « Visionnaire », sera laissé dans son erreur : « Je sentirai tout à coup l'absurdité et la profondeur de ce paradoxe ; et je me garderai bien de perdre mon temps à détruire dans un homme une opinion qu'il n'a pas, et à qui je n'ai rien 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, et raisonner de quelque point hors de lui et de moi, ce qui est impossible ». » (Deprun, p. 75)

sans aucun doute un immense problème pour un penseur matérialiste comme Diderot. Néanmoins, il n'hésite pas à le prendre en charge. En effet, ce dernier apparaît dans le *Rêve* dans le cadre d'une stratégie rhétorique de l'*Entretien* où Diderot* espère convaincre d'Alembert* de la validité de sa thèse matérialiste en affirmant tout simplement l'absurdité de l'immatérialisme de Berkeley, quoique celui-ci ait pris acte d'une difficulté fondamentale d'un empirisme conséquent. « Et pour donner à mon système toute sa force, remarquez encore qu'il est sujet à la même difficulté insurmontable que Berkeley a proposée contre l'existence des corps. » (*RD*, DPV XVII, p. 108) Cette difficulté pourrait se formuler ainsi : si toutes nos idées proviennent des sens et que toutes nos idées, en dernière analyse, doivent renvoyer à un donné sensible pour prétendre à l'intelligibilité, toutes nos idées dès lors ne renvoient qu'à des qualités et non pas à des objets. L'objet comme support d'un prédicat devient alors une hypothèse ou une conjecture. Par conséquent, la matière comme substance possédant un certain nombre de propriétés constitue une forme de projection de l'esprit. En toute rigueur, on ne peut affirmer hors de tout doute son existence. Diderot, dans sa *Lettre sur les sourds et muets*, ne dira pas autre chose en abordant le problème de l'origine des inversions dans la langue.

Peu à peu on s'est accoutumé à croire que ces noms représentaient des êtres réels : on a regardé les qualités sensibles comme de simples accidents ; et l'on s'est imaginé que l'adjectif était réellement subordonné au substantif, quoique le substantif ne soit proprement rien, et que *l'adjectif soit tout*. (*LS*, DPV IV, p. 135)

Plutôt que de chercher ou de postuler coûte que coûte une quelconque garantie pour s'assurer que notre discours se rapporte bel et bien à un objet réel, Diderot accepte tout simplement de philosopher dans un espace sans fondement ultime.

Ainsi, les deux premiers critères épistémologiques, qui impliquent une conception forte de la vérité, sont relativisés par les limites de l'empirisme qui en découle, lequel mène finalement à ce troisième et dernier critère qui travaille la philosophie de Diderot : celui de la *fécondité*.⁵⁷ Une conjecture est préférable à une autre non parce qu'elle est fondée sur des principes inébranlables, mais parce qu'elle réussit à expliquer un plus grand nombre de choses qu'une conjecture rivale. En l'absence de fondement, c'est la fécondité heuristique d'une conjecture qui doit davantage incliner l'esprit à lui donner son aval. En somme, la théorie de la connaissance de Diderot pourrait se décrire comme une théorie mettant en lumière les critères qui exercent une contrainte sur l'esprit lui permettant ainsi d'accorder son assentiment à telle ou telle proposition sur le monde.⁵⁸ Comme le résume Bourdin,

⁵⁷ Colas Duflo écrit dans la section « Un matérialisme méthodologique » de son ouvrage *Diderot philosophe* : « Il suffit que l'hypothèse de la matérialité intégrale du réel convienne pour interpréter intégralement l'ensemble des effets qu'on observe dans la nature, pour qu'on soit légitimé à l'adopter. Si le monisme matérialiste explique tout, et mieux que les hypothèses concurrentes, c'est-à-dire d'une façon à la fois plus rationnelle, plus économique et plus complète, alors il est justifié. » (Duflo, *Diderot philosophe*, p. 182)

⁵⁸ L'article CONJECTURE de l'*Encyclopédie* écrit par Diderot synthétise à merveille notre propos concernant son épistémologie. « CONJECTURE, s. f. (*Gram.*) jugement fondé sur des preuves qui n'ont qu'un certain degré de vraisemblance, c'est-à-dire sur des circonstances dont l'existence n'a pas une liaison assez étroite avec la chose qu'on en conclut, pour qu'on puisse assurer positivement que les unes étant, l'autre sera ou ne sera pas : mais qu'est-ce qui met en état d'appréhender cette liaison ? L'expérience seule. Qu'est-ce que l'expérience, relativement à cette liaison ? Un plus ou moins grand nombre d'essais, dans lesquels on a trouvé que telle chose étant

la vérité ne relève donc plus de la garantie d'un lien entre nos représentations et leurs référents extérieurs, mais d'un dispositif subjectif à l'œuvre dans le connaître, un besoin, un principe d'économie : expliquer le maximum de choses avec le minimum de difficultés.⁵⁹

Perspective d'ensemble sur l'ontologie de Diderot

Nous avons donc trois critères épistémologiques qui encadrent la prétention à la vérité de nos conjectures sur le monde chez Diderot : *l'accord avec l'expérience*, la *cohérence* et la *fécondité*. À partir de ces trois critères, nous pouvons exposer les grandes lignes de son ontologie ou de sa métaphysique.

L'importance qu'accorde Diderot à l'expérience et à l'expérimental dans sa pensée est représentative d'un constat qui fait office de jugement premier sur le monde : la nature est avant tout multiple et en transformation perpétuelle. Ce sont les différences, les particularités et les singularités qui sautent d'abord aux yeux de Diderot. Le constat expérimental du *divers en mouvement*, chaotique et désordonné, est à la base de son ontologie.⁶⁰ C'est dans un deuxième temps que l'unité et l'ordre

donnée, telle autre l'étoit ou ne l'étoit pas; en sorte que la force de la *conjecture*, ou la vraisemblance de la conclusion, est dans le rapport des événemens connus pour, aux événemens connus contre: d'où il s'ensuit que ce qui n'est qu'une foible *conjecture* pour l'un, devient ou une *conjecture* très - forte, ou même une démonstration pour l'autre. Pour que le jugement cesse d'être conjectural, il n'est pas nécessaire qu'on ait trouvé dans les essais que telles circonstances étant présentes, tel événement arrivoit toujours, ou n'arrivoit jamais. Il y a un certain point indiscernable où nous cessons de conjecturer, & où nous assûrons positivement; ce point, tout étant égal d'ailleurs, varie d'un homme à un autre, & d'un instant à un autre dans le même homme, selon l'intérêt qu'on prend à l'événement, le caractere, & une infinité de choses dont il est impossible de rendre compte. » (Art. CONJECTURE, DPV VI, p. 485)

⁵⁹ Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, p. 78.

⁶⁰ « Si Diderot a été constamment l'homme d'une idée fondamentale, c'est celle d'un monde sans fin, sans origine, sans principe créateur ou transcendant, sans

prennent place. Cet ordre est justifié par expérience, car, il faut bien le reconnaître, il existe des *tendances*, des *réurrences* dans la nature, mais il est justifié aussi en fonction du critère de *cohérence* et de *fécondité* dans la mesure où, sans pôle d'identité quelconque, sans élément fixe possiblement identifiable, l'entreprise philosophique elle-même serait vouée à l'échec, car incapable de se défaire du labyrinthe infini des faits singuliers. C'est pourquoi s'ajoute un second élément primordial : le postulat que tout est lié en nature. Il ne peut y avoir de « saut ». « L'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée de tout ; et sans l'idée de tout, plus de philosophie. » (*PIN*, DPV IX, p. 35) Cette affirmation quant à l'essence du monde constitue un postulat métaphysique qui se confirme partiellement par l'expérience, – dans la mesure où les récurrences laissent présumer la présence d'un lien entre les phénomènes – et est non seulement nécessaire pour atteindre le plus haut degré de cohérence, mais également fécond pour formuler de nouvelles conjectures. En fait, il est essentiel à la philosophie pour mener à bien son travail d'interprétation de la nature. Il s'agit certainement du postulat métaphysique de Diderot qui met le plus en lumière l'étroite relation entre son épistémologie et son ontologie. C'est l'angle sous lequel Colas Duflo le présente :

Le postulat de l'unité trouve alors une valeur heuristique indispensable dont Diderot, à propos de l'idée d'un animal prototype de tous les animaux, exprime fort clairement le véritable statut épistémologique : « Que cette conjecture philosophique soit admise avec le docteur Baumann [Maupertuis] comme vraie, ou rejetée avec M. de Buffon comme fausse, on ne niera pas qu'il ne faille l'embrasser comme une hypothèse essentielle au progrès de la

hypostase possible d'un sens ou d'un ordre, soumis à une universelle transformation. » (Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, p. 113)

physique expérimentale, à celui de la philosophie rationnelle, à la découverte et à l'explication des phénomènes qui dépendent de l'organisation. » (*PIN* Versini I, p. 565)⁶¹

En résumé, lorsque Jacques Chouillet écrit que pour Diderot « le problème des problèmes est de surmonter l'antinomie de l'un et du multiple », ⁶² cela tient au fait que Diderot s'installe dans la tradition de ceux qui ont donné priorité au multiple, et considéré qu'il était justifié de mettre l'emphase sur le multiple. Sylvain Auroux le formule en ces termes : « Spinoza pose le même, l'un, le tout et l'infini, avant l'autre, le multiple, la partie et le fini. Diderot a une démarche inverse; les éléments, la finitude et la différence sont la racine de l'Être. »⁶³ Et Colas Duflo le fait ainsi :

Pour Diderot, c'est le multiple qui est premier, et non pas l'un, le foisonnement du particulier, éventuellement agencé, par occasion, en systèmes transitoires, mais qui ne renvoient pas plus à une intention qu'à un ordre transcendant de la nature – ce qui n'empêche pas l'affirmation de l'unité de la nature, mais c'est une unité de cette multiplicité première, comme on le verra. Cette différence de métaphysique suppose qu'on change de science paradigmatique : si le multiple est premier, c'est aux sciences du multiple, de l'hétérogène, du particulier, comme la chimie ou la biologie, de nous dévoiler la vérité de la nature, et non cette science de l'Un, la mathématique, qui dit toujours la même chose, toujours l'Un. Corrélativement, il n'y a plus de point de départ obligé dans quelque chose qui détiendrait un primat ontologique (Dieu, le soleil, etc.).⁶⁴

⁶¹ Duflo, *Diderot philosophe*, p. 163.

⁶² Chouillet, *Matière et mémoire dans l'œuvre de Diderot*, p. 221.

⁶³ Auroux, *Diderot encyclopédiste : le langage, le savoir et l'être du monde*, p. 180.

⁶⁴ Duflo, *Diderot philosophe*, p. 153.

Justification de l'ordre *naturel* d'exposition

Nous avons maintenant l'ensemble des éléments puisés à même l'ontologie et la théorie de la connaissance de Diderot pour justifier notre ordre d'exposition où nous tenterons d'établir dans une progression *naturelle*, à partir de l'origine, les mécanismes du jugement. Cet *ordre naturel* implique d'accorder à l'histoire, et donc aux événements cumulés de l'expérience humaine à la fois individuelle et collective, un rôle fondamental. Évidemment, accorder un rôle aussi important à l'histoire implique, par le fait même, une grande dose de contingence dans les jugements que nous formulons à partir de celle-ci. En revanche, Diderot ne considère pas que notre pouvoir de connaître se voie dès lors irrémédiablement mis en échec. Bien que nos connaissances soient indubitablement limitées, car essentiellement fondées sur l'expérience selon Diderot, rien ne nous empêche de formuler des conjectures ou des hypothèses à partir desquelles nos jugements peuvent se solidifier et à la limite, pour certains jugements, se fixer,⁶⁵ malgré le grand *branle* incessant du monde.⁶⁶

Nous suivrons donc l'*ordre naturel* des idées et du jugement tel que Diderot le parcourt à plusieurs reprises dans le *Rêve*, car le jugement conçu comme étant la

⁶⁵ C'est le cas par exemple de nos jugements en mathématique. Dans le *Rêve*, Diderot écrit : « 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. » (*RD*, DPV XVII, p. 111-112)

⁶⁶ « Pour penser l'être, le philosophe traditionnel doit faire abstraction de tout ce qui n'est pas la généralité. Il ignore la modalité et la contingence : c'est pourquoi il s'impose l'ascèse du raisonnement déductif. Le philosophe *selon Diderot* fait exactement l'inverse. Ce qui l'intéresse *a priori*, c'est l'accidentel, l'accessoire, le circonstanciel, en un mot tout ce qui qualifie la chose, dans sa singularité. Son raisonnement ne saurait être déductif ; il ne peut être qu'inductif et associatif. » (Proust, *Diderot et la philosophie du polype*, p. 23)

faculté d'un être qui s'est construit progressivement à travers le temps, et donc à travers les aléas de l'histoire, est ce qui tout naturellement doit être déduit des points de départ ontologiques et épistémologiques de Diderot. L'être humain avec son unité particulière, son *moi* particulier qui lui permet de juger comme il juge, ne peut pas être considéré comme un point de départ, « mais comme le point final d'une unité matérielle complexe ».⁶⁷ Pourquoi ? Premièrement, parce que c'est davantage conforme à l'expérience. Les espèces se développent, naissent et meurent. Les êtres humains se développent, naissent et meurent.⁶⁸ Deuxièmement, parce que c'est cohérent. Par opposition, le postulat d'une entité que l'on nomme âme comme étant à la source de nos jugements et comme étant toujours déjà là, et non pas comme étant l'expression d'un complexe matériel qui naît et qui s'éteint, implique d'innombrables problèmes.⁶⁹ Le principal consiste sans doute à savoir quand et comment cette entité immatérielle et éternelle s'attache au corps. Troisièmement, parce que c'est fécond. Considérer le jugement comme un point d'arrivée qui résulte d'un processus matériel permet, entre autres, de rendre

⁶⁷ Duflo, *Diderot philosophe*, p. 243.

⁶⁸ « [Mlle de Lespinasse rapportant les propos de D'Alembert rêvant] Laissez passer la race présente des animaux subsistants ; laissez agir le grand sédiment inerte quelques millions de siècles. Peut-être faut-il pour renouveler les espèces dix fois plus de temps qu'il n'en est accordé à leur durée ; attendez et ne vous hâtez pas de prononcer sur le grand travail de nature. » (*RD*, DPV XVII, p. 132)

⁶⁹ « [Diderot répliquant à D'Alembert dans l'*Entretien*] Il ne vous reste qu'un de ces deux partis à prendre, c'est d'imaginer dans la masse inerte de l'œuf un élément caché qui en attendait le développement pour manifester sa présence ; ou de supposer que cet élément imperceptible s'y est insinué à travers la coque dans un instant déterminé du développement. Mais qu'est-ce que cet élément ? Occupait-il de l'espace ou n'en occupait-il point ? Comment est-il venu ou s'est-il échappé sans se mouvoir ? Où était-il ? Que fait-il là ou ailleurs ? A-t-il été créé à l'instant du besoin ? Existait-il ? attendait-il un domicile ? » (*RD*, DPV XVII, p. 105)

compte des multiples bifurcations, ralentissement et arrêts d'un tel processus et ainsi pouvoir expliquer les multiples différences dans les capacités de jugement de tout un chacun.⁷⁰

Formulation précise du problème central d'une « historicisation » du jugement : de l'unité du moi en régime matérialiste

La tâche qui nous incombe consiste à montrer comment, selon Diderot, le corps humain, avec sa sensibilité et sa mémoire particulière, est à la source du jugement. Il est important de noter que, pour l'instant, nous ne nous intéressons pas à tel ou tel jugement singulier, mais aux mécanismes du corps qui les déterminent, afin de pouvoir éventuellement identifier lesquels seraient les plus aptes à favoriser des jugements que l'on pourrait qualifier de philosophiques. Pour mener à bien cette tâche, nous suivrons une voie *naturelle* que nous exposerons dans ses détails toujours à partir du texte pivot de notre étude qu'est le *Rêve de d'Alembert*. Or, bien que nous ayons à présent un parcours défini et justifié, il faut maintenant établir les différentes étapes que nous devons franchir pour arriver à destination. Chacune se rapportera au problème central d'une théorie matérialiste du jugement telle que tente de l'élaborer Diderot, c'est-à-dire celui de l'unité du moi.

⁷⁰ Le cas de l'opération chirurgicale au cerveau faite par un dénommé La Peyronie présentée par BORDEU* est tout à fait éloquent en ce sens. Ce n'est qu'en considérant l'ordre naturel du jugement que l'on peut rendre compte de la perte des facultés intellectuelles du malade lorsque le chirurgien applique une pression sur son cerveau. En d'autres termes, c'est par un événement contingent de l'histoire du malade (son coup à la tête) et l'acte médical de La Peyronie (le nettoyage de l'abcès) qu'il est maintenant possible de comprendre davantage le rapport entre nos facultés intellectuelles et une pression quelconque sur le cerveau. « Lorsqu'il pousse l'injection dans l'abcès, le malade ferme les yeux, ses membres restent sans action, sans mouvement, sans le moindre signe de vie ; lorsqu'il repompe l'injection et qu'il soulage l'origine du faisceau du poids et de la pression du fluide injecté, le malade rouvre les yeux, se meut, parle, sent, renaît et vit. » (RD, DPV XVII, p. 156)

De l'unité nécessaire au jugement

Le *Rêve* a pour but de mettre à l'épreuve l'hypothèse de la sensibilité comme « qualité générale et essentielle de la matière » (RD, DPV XVII, p. 90). Cette mise à l'épreuve se fait en deux moments. Le premier consiste à s'interroger sur la possible sensibilité des pierres. Afin de défendre l'idée que la pierre puisse sentir, Diderot fait une analogie à partir de la physique du mouvement de l'époque. Si l'on accepte que le mouvement soit une propriété essentielle de la matière, alors ce qui fait qu'un corps se déplace de manière locale n'est pas nécessairement le choc qu'il a subi, mais aussi, et parfois seulement, le retrait des obstacles qui l'empêchaient de se mouvoir. Il apparaît alors une distinction entre *force vive* et *force morte*, que Diderot récupère pour l'appliquer à la sensibilité. La pierre pourrait dès lors sentir, mais sa sensibilité serait *inerte* (ou morte) et ne pourrait passer à l'état de *sensibilité active* (ou vive) qu'à condition d'avoir le bon rapport à d'autres éléments matériels. Ce « bon » rapport n'aurait pour fonction que de retirer les obstacles qui empêchaient la pierre de passer d'une *sensibilité inerte* à une *sensibilité active*.⁷¹ Le deuxième moment de cette mise à l'épreuve de l'hypothèse de la sensibilité comme *qualité générale et essentielle de la manière* consiste à montrer que cette qualité est

⁷¹ Diderot affirme dans l'article NAITRE de l'*Encyclopédie* : « Si l'air, l'eau, la terre, et le feu viennent à se combiner, d'inertes qu'ils étaient auparavant, ils deviendront d'une mobilité incoercible ; mais ils ne produiront pas la vie. La vie est une qualité essentielle et primitive dans l'être vivant ; il ne l'acquiert point ; il ne la perd point. Il faut distinguer une vie inerte et une vie active : elles sont entre elles comme la force vive et la force morte ; ôtez l'obstacle, et la vie inerte deviendra vie active. Il y a encore la vie de l'élément, et la vie de l'agrégat ou de la masse : rien n'ôte et ne peut ôter à l'élément sa vie ; l'agrégat ou la masse est avec le temps privée de la sienne [...] . » (DPV VIII, p. 48)

suffisante pour rendre compte de la pensée humaine.⁷² Même si Diderot* affirme « qu'il y a bien plus loin d'un morceau de marbre à un être qui sent, que d'un être qui sent à un être qui pense » (*RD*, DPV, XVII, 95), le véritable nœud du *Rêve* n'est pas de faire sentir la pierre, mais de faire penser la multiplicité qu'est « l'individu »⁷³ humain à partir de sa constituante moléculaire sensible. En d'autres termes, c'est de l'unité du *moi* ou de la conscience que Diderot doit rendre compte dans et par son matérialisme, lequel implique non seulement la généalogie temporelle de nos idées, mais également la généalogie temporelle du corps de l'être humain.

On ne saurait trop insister sur la reconnaissance du problème par Diderot lui-même ;⁷⁴ problème qui découle de sa propre posture matérialiste. Sa formulation la plus précise dans le *Rêve* se fait par la bouche de Bordeu* en réponse à l'évidence de l'unité du *moi* exprimée par Mlle de Lespinasse* : « Pardi il me semble qu'il ne faut

⁷² « Si j'ai dit à celui-ci que la pensée ne pouvait résulter de la transposition des molécules, c'est que la pensée est le résultat de la sensibilité, et que, selon moi, la sensibilité est une propriété universelle de la matière ; propriété inerte dans les corps bruts, comme le mouvement dans les corps pesants arrêtés par un obstacle ; propriété rendue active dans les mêmes corps par leur assimilation avec une substance animale vivante. C'est ce que le phénomène de la nutrition démontre à chaque instant [...] L'animal est le laboratoire où la sensibilité, d'inerte qu'elle était, devient active. » (*Lettre à Monsieur Duclos*, 10 octobre 1765, Versini V, p. 541)

⁷³ Nous mettons « individu » entre guillemet, car, à proprement parler, il n'y a qu'un individu pour Diderot et c'est le tout. Il n'en demeure pas moins qu'en tant que « tendance », l'homme peut être individualisé, mais il passera, comme les autres espèces, alors que le tout reste. (Voir *RD*, DPV XVII, p. 139)

⁷⁴ « Ce qui est au centre de l'inquiétude de Julie* [Mlle de Lespinasse] (peut-elle être elle et « un autre » ?) et de l'angoisse de d'Alembert (« pourquoi suis-je tel ? »), c'est la question de l'identité du moi à travers la nature et le temps. Pour Diderot, c'est depuis toujours l'interrogation fondamentale sur la vie et la mort, mais en 1769 il a trouvé dans la physiologie le fondement d'un équilibre philosophique qu'il souhaitait atteindre depuis longtemps. » (Varloot, *Introduction au Rêve de d'Alembert*, p. 43)

pas tant verbiager pour savoir que je suis moi, que j'ai toujours été moi, et que je ne serai jamais une autre. » (RD, DPV XVII, p. 134) Et Bordeu* de répondre :

Sans doute le fait est clair ; mais la raison du fait ne l'est aucunement, surtout dans l'hypothèse de ceux qui n'admettent qu'une substance et qui expliquent la formation de l'homme ou de l'animal en général par l'apposition successive de molécules sensibles. Chaque molécule sensible avait son moi avant l'application ; mais comment l'a-t-elle perdu, et comment de toutes ces pertes en est-il résulté la conscience d'un tout ? ⁷⁵ (RD, DPV XVII, 134)

La question du moi et de son unité est très débattue parmi les commentateurs de Diderot. Si le problème des problèmes de notre philosophe est de surmonter l'antinomie de l'un et du multiple,⁷⁶ la manière dont les commentateurs considèrent qu'il surmonte cette antinomie varie. Le point d'achoppement concerne principalement l'interprétation d'un passage clé du *Rêve* où Diderot modifie de manière significative l'image récurrente dans son œuvre de *l'homme-clavecin*.⁷⁷ Ce passage concerne principalement la question du statut de la conscience de soi de

⁷⁵ À mettre en écho avec cette série de questions posées par Rousseau dans une note à la *Profession de foi du vicaire savoyard* en 1762 ; série de questions qui n'a pas passée inaperçue aux yeux de Diderot : « Toute la différence qu'elle [la philosophie moderne] trouve entre un homme et une pierre, est que l'homme est un être sensitif qui a des sensations, et la pierre un être sensitif qui n'en a pas. Mais s'il est vrai que toute matière sent, où concevrai-je l'unité sensitive ou le moi individuel ? sera-ce dans chaque molécule de matière ou dans des corps agrégatifs ? [...] Cette pierre est-elle un individu ou une agrégation d'individus ? Est-elle un seul être sensitif, ou en contient-elle autant que de grains de sable ? Si chaque atome élémentaire est un être sensitif, comment concevrai-je cette intime communication par laquelle l'un sent dans l'autre, en sorte que leurs deux *moi* se confondent en un ? » (Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, GF-Flammarion, 1966, p. 363)

⁷⁶ « le problème des problèmes est de surmonter l'antinomie de l'un et du multiple » (Chouillet, *Matière et mémoire dans l'œuvre de Diderot*, p. 221)

⁷⁷ Sur l'évolution de cette image dans l'œuvre de Diderot, voir Dion-Sigoda, *L'homme-clavecin : évolution d'une image*.

l'être humain. À l'objection que fait d'Alembert* à Diderot* sur l'apparente distinction d'essence entre l'entendement et l'instrument dans cette théorie qui fait du corps de l'homme un instrument sensible dont les cordes vibrent aux différents pincements de la nature et dont l'entendement a pour rôle de juger de la consonance ou de la dissonance des sons qui en résulte, la réponse de Diderot consiste à caractériser l'homme comme étant à la fois l'instrument et le musicien.⁷⁸

D'Alembert. – Et si vous y regardez de près, vous faites de l'entendement du philosophe un être distinct de l'instrument, une espèce de musicien qui prête l'oreille aux cordes vibrantes et qui prononce sur leur consonance ou leur dissonance.

Diderot. – Il se peut que j'aie donné lieu à cette objection que peut-être vous ne m'eussiez pas faite, si vous eussiez considéré la différence de l'instrument philosophe et de l'instrument clavecin. L'instrument philosophe est sensible, il a la conscience momentanée du son qu'il rend ; comme animal, il en a la mémoire ; cette faculté organique en liant les sons en lui-même, y produit et conserve la mélodie. Supposez au clavecin de la sensibilité et de la mémoire, et dites-moi s'il ne saura pas, s'il ne se répétera pas de lui-même les airs que vous aurez exécutés sur ses touches. (RD, DPV XVII, 102-103)

Dans sa *Lettre sur les sourds et muets* de 1751, Diderot avait déjà utilisé l'image de l'instrument de musique pour rendre compte, de manière analogique, des facultés intellectuelles de l'homme. En revanche, dans son usage, un élément problématique demeurait : une petite figure nommée *âme*. Cette petite figure pose

⁷⁸ « C'est pourquoi il est permis de considérer le texte de 1769 comme un événement. L'idée que nous puissions être à la fois le clavecin et le philosophe, l'instrument dont on joue et l'instrumentiste qui en joue est, à notre connaissance, nouvelle et productrice d'idées nouvelles. Par exemple personne n'avait dit que l'instrument philosophe était doué, non seulement de sensibilité, mais aussi de mémoire :[...] » (Chouillet, *Diderot, poète de l'énergie*, p. 263)

problème à Diderot, car elle reconduit la distinction des deux substances, chose qui, dans l'élaboration de son matérialisme des dernières années, doit être absolument évitée.⁷⁹ Voici comment il employa l'image à l'époque de la *Lettre* :

Monsieur, considérez l'homme automate comme une horloge ambulante ; que le cœur en représente le grand ressort, et que les parties contenues dans la poitrine soient les autres pièces principales du mouvement. Imaginez dans la tête un timbre garni de petits marteaux, d'où partent une multitude infinie de fils qui se terminent à tous les points de la boîte ; élevez sur ce timbre une de ces petites figures dont nous orons le haut de nos pendules, qu'elle ait l'oreille penchée comme un musicien qui écouterait si son instrument est bien accordé ; cette petite figure sera *l'âme*. (LS, DPV IV, p. 159)

À la question posée par Colas Duflo dans un article traitant spécifiquement du problème de *l'unité du moi* chez Diderot : « Qu'est-ce qui va se substituer à cette nouvelle image [proposée dans le *Rêve*], qui dit à la fois une nouvelle anthropologie et une nouvelle physiologie, à la *petite figure* de l'un ? », il répond : rien. « Rien ne vient se substituer à la petite figure, elle était simplement superflue. Il ne faut pas la remplacer par *quelque chose*. Ce que Diderot découvre, c'est que le moi est *rapport*. »⁸⁰

Nous voulons souligner cette approche au problème de *l'unité du moi* chez Diderot par un commentateur important non pas pour la déployer dans le détail, mais pour marquer les conséquences de celle-ci. Dans l'effort fait pour surmonter l'antinomie de l'un et du multiple, il est possible dans nos interprétations de Diderot de donner plus de poids à l'un ou l'autre versant. Chez Colas Duflo, la conclusion est

⁷⁹ « D'Alembert. – Vous en voulez à la distinction des deux substances. Diderot. – Je ne m'en cache pas. » (RD, DPV, XVII, p. 102)

⁸⁰ Duflo, *Le moi-multiple*, p. 99.

claire : « Dire que le *moi* est rapport, c'est dire qu'il est irréductiblement multiple [...] »⁸¹ Toutefois, mettre l'accent sur le concept de *rapport* pour interpréter l'unité du corps humain nous apparaît une voie insuffisante dans l'élaboration d'une théorie matérialiste du jugement. Lorsque d'Alembert* affirme que pour formuler une simple proposition « on dirait qu'il faut avoir deux choses présentes, l'objet qui semble rester sous l'œil de l'entendement, tandis qu'il s'occupe de la qualité qu'il en affirmera ou niera » (*RD*, DPV XVII, 100), Diderot reconnaît que le jugement, pour le moins, s'installe dans une triade : *deux choses présentes* et *l'œil de l'entendement*. Même si *l'œil de l'entendement* est assimilé par après à de la sensibilité – le corps qui se sent lui-même –, il n'en demeure pas moins qu'il faut en rendre compte. Quelle est cette sensibilité qui possède un effet *liant* entre deux sensations? En d'autres mots, à quoi pourrait renvoyer cette unité de conscience capable de *lier* un objet et un prédicat dans un jugement en régime matérialiste?⁸²

Cette question se trouve au cœur même du problème de *l'unité du moi* dans son rapport à celui du jugement pour un philosophe qui tente de se départir du concept d'âme. C'est pourquoi nous voudrions opposer à Colas Duflo une autre interprétation qui revendique l'importance de ne pas sous-estimer la

⁸¹ *Ibid.*, p. 101

⁸² En fait, chez Diderot, ce n'est pas un objet et un prédicat que nous lions dans le jugement, mais uniquement deux prédicats ou deux qualités. Voir la *Lettre sur les sourds et muets* : « Peu à peu on s'est accoutumé à croire que ces noms représentaient des êtres réels : on a regardé les qualités sensibles comme de simples accidents ; et l'on s'est imaginé que l'adjectif était réellement subordonné au substantif, quoique le substantif ne soit proprement rien, et que *l'adjectif soit tout*. » (*LS*, DPV IV, p. 135)

reconnaissance de l'*unité* de l'être humain par Diderot même si un grand pan de sa philosophie a pour objectif de la déconstruire ou de la décentraliser.⁸³

Frank Salaün, dans son article *L'identité personnelle selon Diderot*, prend au pied de la lettre le passage où Bordeu* répond à la certitude de Mlle de Lespinasse* d'avoir toujours été elle et de ne pouvoir être jamais une autre. « Bordeu. – Sans doute le fait est clair ; mais la raison du fait ne l'est aucunement. » (RD, DPV XVII, p. 134) Dans la section « Le fait et la raison du fait » de l'article, il réitère le problème de l'*unité du moi* et présente le refus de la solution dualiste qui place l'unité dans une substance immatérielle indivisible, mais le refus également de considérer qu'en ce sens, il n'y aurait pas d'*unité du moi*. Nous expérimentons tous une permanence de notre être, ceci étant un *fait*, et il faut chercher la *raison du fait* de manière matérielle sans affirmer que ce ressenti de la permanence serait une illusion découlant d'un pur jeu de langage.⁸⁴

À la différence de Hume, Diderot refuse de s'en tenir aux paradoxes qui naissent de l'examen logique de la notion de moi, car si le moi n'est pas une substance séparée, il n'est pas pour autant inexistant. En effet, si l'on examine les impressions non pas uniquement en tant que sources d'information pour l'esprit mais comme des phénomènes corporels composés, on met en évidence

⁸³ François Duchesneau campe également son interprétation de Diderot dans cette perspective. « Le thème le plus constant de la théorie de la sensibilité chez Diderot, celui qui résume le mieux son originalité dans le traitement des sources scientifiques, consiste dans la décentralisation de la théorie de l'homme. » (Duchesneau, *Diderot et la physiologie de la sensibilité*, p. 212)

⁸⁴« Diderot se refuse apparemment à réduire, comme Hume, toute identité à une ressemblance (donc à une pluralité cachée), mais la fonction fondamentale du centre originel reste pour lui celle d'un « registre ». » (Marquet, *La monadologie de Diderot*, p. 357)

des unités sensorielles originales qui, du fait de la mémoire, forment des personnalités distinctes.⁸⁵

Nous avons donc ici l'exemple d'une lecture de Diderot qui revendique l'importance, dans sa pensée, du versant « un » de l'antinomie de l'un et du multiple. Plus précisément, nous avons l'exemple d'une lecture qui montre que Diderot considérait essentiel de chercher ce qui pourrait jouer le rôle de pôle unificateur dans la sensibilité humaine. Bien que Colas Duflo souligne avec raison qu'il ne faut pas réduire le *moi* au cerveau lorsque nous lisons Diderot,⁸⁶ notre travail demande de mettre l'accent sur cet organe comme *unité sensorielle originale* capable de produire cette *liaison* dans un jugement et donc ultimement d'accomplir la fonction de la copule dans une proposition. Nous nous considérons en droit de partir à la recherche de la manière dont Diderot conçoit la constitution ainsi que le fonctionnement du *cerveau* pour comprendre sa théorie du jugement, non seulement par la place qu'il accorde à *l'origine du faisceau* dans le *Rêve*,⁸⁷ mais entre autres par ces deux passages qui ne sauraient être plus explicites. Dans ses *Observations sur Hemsterhuis*, près de 4 ans après le *Rêve*, il écrit :

⁸⁵ Salaün, *L'identité personnelle selon Diderot*, p. 116.

⁸⁶ « Mais cet organe, pour être central, n'est jamais qu'un organe au sein d'une multiplicité d'organes qui nous constituent tout autant. En d'autres termes, mon cerveau ce n'est pas moi. Il ne saurait à lui seul produire l'unité de l'ensemble dont il est une partie, et il est lui-même de surcroît constitué d'une multiplicité d'atomes sensibles. » (Duflo, *Le moi-multiple*, p. 99)

⁸⁷ « Bordeu. – Que c'est le rapport constant, invariable de toutes les impressions à cette origine commune qui constitue l'unité de l'animal. Mlle de Lespinasse. – Que c'est la mémoire de toutes ces impressions successives qui fait pour chaque animal l'histoire de sa vie et de son soi. Bordeu. – Et que c'est la mémoire et la comparaison qui s'ensuivent nécessairement de toutes ces impressions qui font la pensée et le raisonnement. Mlle de Lespinasse. – Et cette comparaison se fait où ? Bordeu. – À l'origine du réseau. » (*RD*, DPV XVII, p. 155)

Ce n'est pas tout à fait ainsi que cela s'exécute dans mes principes ; mais la différence n'est que dans un mot : au lieu d'*âme*, je dis l'*origine du faisceau* ou l'*homme*. Vous avez là un petit *harpeur* inintelligible, qui n'est pas dans le lieu, qui n'a point d'organes, aucune sorte de toucher, et qui pince des cordes. Moi je m'en passe fort bien. (*OH*, DPV XXIV, p. 334)

Et dans son dernier texte, ses *Éléments de physiologie*, au chapitre III intitulé « Homme » : « La caractéristique de l'homme est dans son cerveau, et non dans son organisation extérieure. » (*EP*, DPV XVII, p. 326)

Par cette présentation succincte du problème de l'*unité du moi* en régime matérialiste, nous avons exposé deux lectures de Diderot : celle qui met l'accent sur la dimension multiple du corps de l'homme et celle qui met l'accent sur sa dimension unitaire. Pour le problème plus spécifique qui nous intéresse, celui du jugement, nous avons conclu qu'il fallait s'attarder à mettre en lumière l'*unité sensible* bien particulière de l'être humain qui lui permet de juger comme il juge. Cette *unité sensible particulière* dans la philosophie de Diderot renvoie au cerveau. Dès lors, l'objectif de notre travail sera d'exposer comment notre philosophe conçoit la formation progressive du cerveau humain comme représentant d'une *sensibilité commune* capable de *lier* deux sensations dans un jugement. Ce parcours nous demandera de présenter deux types de passages qui revêtent une importance particulière dans le *Rêve* : le passage d'une *sensibilité particulière* à une *sensibilité commune*, et le passage d'une *sensibilité commune* à une *sensibilité commune différenciée*. Ces deux passages doivent nous mener au seuil du rapport humain particulier entre sensibilité et mémoire, lequel constitue la source des facultés intellectuelles de l'être humain selon Diderot.

Chapitre 2 De la sensibilité des parties à la sensibilité d'un tout : la formation d'une tendance particulière en nature : l'être humain

« C'est ainsi, en tâchant simplement de dire ce qu'est réellement ce sujet que décrivait Descartes, en le renvoyant à ses conditions d'émergence, qu'on passe de la matière à la pensée sans agent extérieur à la matière. »⁸⁸

Le problème de l'unité du moi eu égard à la question du jugement en régime matérialiste se résume à savoir comment l'unité de conscience propre à l'être humain peut être considérée comme le produit de l'agencement progressif et aléatoire de particules de matière et non pas comme un donné ayant de tout temps existé. Il s'agit de savoir s'il est possible de penser de manière cohérente l'émergence temporelle de ce qui aujourd'hui doit être présupposé dans le jugement humain : l'unité de conscience capable d'unifier la diversité sensible. Ce chapitre se donnera pour tâche de montrer comment Diderot pense le *passage* de ce que lui considère comme *déjà-là* et *immuable*, c'est-à-dire une infinité de molécules sensibles diversifiées, à ce qui est apparu à travers le temps et qui peut très bien disparaître, en l'occurrence des organisations physiques capables de conscience. Cela implique d'abord d'exposer et de mettre à l'épreuve la définition générale de la matière chez Diderot. Ensuite, cela implique d'aborder les ressources conceptuelles empruntées à la chimie qui lui permettent d'une part de définir la matière, et d'autre part de concevoir la formation d'organisations physiques ayant des propriétés qui ne se résument pas à l'unique somme de leurs parties. Enfin, ces considérations sur l'apport de la chimie pour penser ce *passage* chez Diderot nous mèneront jusqu'à la compréhension qu'il se fait des concepts d'*espèces* et

⁸⁸ Duflo, *Diderot philosophe*, p. 211.

d'*individus*. Ces derniers représenteront un principe d'unité et d'ordre qui une fois émergés dans l'histoire, constituent les points de référence à partir desquels nous pouvons interpréter le développement, les capacités et les comportements de ces différentes organisations physiques.

Définition générale de la matière : la chimie expérimentale concrète prenant la relève de la science physico-mathématique abstraite⁸⁹

Avant de présenter les grandes lignes de la définition de la matière chez Diderot, nous devons nous arrêter sur la propriété essentielle qu'il tente de lui accorder dans le *Rêve*: la *sensibilité*. Dès le début du texte, l'enjeu est clairement énoncé. Ce concept a pour fonction de remplacer tout agent externe à la matière, en l'occurrence l'âme ou Dieu, pour expliquer son mouvement et ses agencements. Pourquoi Diderot considère-t-il que nous avons besoin de rejeter ces agents externes ? Pour plusieurs raisons qui correspondent à chacun des critères épistémologiques déjà explicités. Mais si on se limite à celle exposée par

⁸⁹ « Or vers le milieu du siècle, la conception étroitement géométrique de l'univers qu'elles favorisent est progressivement combattue par une nouvelle école de naturalistes. [...] Ni l'étendue cartésienne ni l'attraction newtonienne n'apportent la moindre lumière sur les phénomènes de la vie, loin d'en permettre la déduction complète. Une nature se découvre, plus complexe, plus riche qu'on ne se l'était imaginée, et il n'est plus possible de croire en un univers réglé par des lois universelles fonctionnant toujours de la même façon. Si brillamment qu'ait été prouvée la théorie de Newton en astronomie et en physique, on se trouve, dès qu'on passe à la chimie, devant des problèmes tout à fait nouveaux, qui ne se laissent plus traiter selon le seul principe de l'attraction. La nature possède en elle-même, par elle-même, son propre dynamisme. » (Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, p. 113)

d'Alembert* dans les premières lignes du *Rêve*, nous pouvons affirmer que ce genre d'agents externes ne fait que multiplier les problèmes plutôt que les résoudre, contrevenant ainsi au critère de *cohérence*.

J'avoue qu'un être qui existe quelque part et qui ne correspond à aucun point de l'espace ; un être qui est inétendu et qui occupe de l'étendue ; qui est tout entier sous chaque partie de cette étendue ; qui diffère essentiellement de la matière et qui lui est uni ; qui la suit et qui la meut sans se mouvoir ; qui agit sur elle et qui en subit toutes les vicissitudes ; un être dont je n'ai pas la moindre idée, un être d'une nature aussi contradictoire est difficile à admettre. (*RD*, DPV XVII, p. 89)

C'est entre autres pour éviter de devoir résoudre de telles contradictions, qui à chaque fois représentent une sorte de « saut » inconcevable en nature, que Diderot préfère construire sa métaphysique et son ontologie à partir du couple *matière sensible*. Ainsi, il croit davantage respecter ce qui lui semble être la condition *sine qua non* du discours philosophique : l'interdépendance de tous les faits en nature (*PIN*, DPV IX, p. 35). En revanche, comme lui-même le reproche à Helvétius dans sa *Réfutation*, cela n'est pas suffisant pour faire de la bonne philosophie.⁹⁰ C'est bien pourquoi le *Rêve* tente de lever les difficultés que l'usage même de ce concept engendre. Parmi celles-ci, il y en a une que l'on pourrait qualifier d'analytique ou de définitionnelle, et que nous devons premièrement aborder.

Encore une fois, Diderot est tout à fait conscient du problème et il le pose par la bouche de d'Alembert* vers la fin de la première partie du *Rêve*. Le problème est

⁹⁰ « [...] la sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie. » (*RH*, DPV XXIV, p. 525).

important, car il reconduit à un niveau encore plus fondamental l'antinomie de l'un et du multiple. D'Alembert* le formule en ces termes⁹¹ :

Sans concevoir la nature de la sensibilité ni celle de la matière, je vois que la sensibilité est une qualité simple, une, indivisible et incompatible avec un sujet ou suppôt divisible. (*RD*, DPV XVII, p. 106)

Cette tension perçue par d'Alembert* entre sensibilité et matière est liée au problème de *l'unité du moi*, car cette dernière est conçue comme le résultat de l'agencement de ces unités premières sensibles que sont les molécules ou atomes chez Diderot. Si nous ne parvenons pas à admettre la possibilité de cette sensibilité élémentaire des particules sous prétexte qu'une telle qualité est essentiellement distincte de ce à quoi nous tentons de l'associer, au niveau le plus fondamental, nous retombons dans une forme de distinction entre deux substances, ce que Diderot refuse catégoriquement.

Il n'en demeure pas moins qu'il faut répondre à l'objection. Une matière définie comme extension divisible à l'infini semble en effet incompatible avec ce qui ne peut pas être divisé, en l'occurrence la sensibilité. La stratégie de Diderot sera évidemment de refuser cette définition de la matière en rejetant la possibilité de sa divisibilité à l'infini. Pour lui, cela n'est qu'une projection de l'entendement qui ne peut être en phase avec l'essence de la matière en nature, sans quoi elle détruirait l'essence des formes et mènerait à des systèmes encore plus complexes pour expliquer la présence de celles-ci dans le monde.

⁹¹ À souligner que le propos de d'Alembert* dans ce passage est enveloppé du scepticisme que nous avons déjà exposé concernant les limites d'un empirisme radical conséquent. Ultimement, la nature ou l'essence des choses nous est inconnue. Ce recul sceptique n'est pas à négliger pour faire une interprétation adéquate de la pensée de Diderot. Voir Bourdin, *Diderot le matérialisme*, p. 54.

Diderot. – Si dans l’univers il n’y a pas une molécule qui ressemble à une autre, dans une molécule pas un point qui ressemble à un autre point, convenez que l’atome même est doué d’une qualité, d’une forme indivisible ; convenez que la division est incompatible avec les essences des formes, puisqu’elle les détruit. (*RD*, DPV XVII, p. 107)

Cette idée d’un terme à la divisibilité de la matière en nature, Diderot l’exprime au tout début de *l’Entretien* par la bouche de son propre personnage en réponse à la théorie des germes préexistants (voir ci-dessus, p. 21), mais il la réitère également dans ses *Observations sur Hemsterhuis*:

Il ne faut pas prendre nos concepts pour des possibilités. La divisibilité de la matière est possible dans mon entendement ; c’est une absurdité en nature. Toutes les abstractions des mathématiciens sont de la même nature. (*OH*, DPV XXIV, p. 285)

Cette première détermination de la matière comme étant indivisible au niveau atomique marque le lien entre le matérialisme de Diderot et celui des Anciens (Démocrite, Épicure et Lucrèce). Par contre, comme le souligne Alain Gigandet, la récupération des stratégies argumentatives antiques pour caractériser la matière à ce niveau d’analyse s’arrête là.⁹² Les rapports d’influence des Anciens sur Diderot doivent davantage être reconduits au niveau des arguments concernant l’absence de finalité en nature. Comme le remarque François Pépin : « Il nous semble que l’atomisme fournit surtout un univers imaginaire pour les conjectures et des concepts cosmologiques pour s’opposer au finalisme et au fixisme. »⁹³ Pour le reste

⁹² Voir Gigandet, Art. ATOME, *Encyclopédie du Rêve de D’Alembert*, p. 62.

⁹³ Pépin, *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, p. 616.

des caractéristiques générales que Diderot accorde à la matière, ce sera principalement la chimie qui lui permettra d'en faire l'induction.

Ce chemin qui passe par la chimie pour identifier les qualités inhérentes à la matière, et qui s'éloigne toujours davantage des mathématiques,⁹⁴ est plus explicitement exposé dans ces deux textes que nous mettrons étroitement en rapport avec le *Rêve* : les *Pensées sur l'interprétation de la nature*⁹⁵ et les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*. Suivant principalement les conclusions du travail de François Pépin dans son imposant ouvrage portant sur la chimie et la philosophie expérimentale chez Diderot, nous pouvons conclure que notre philosophe emploie le vocabulaire de l'élément et de la molécule comme termes pour marquer les différentes actions et réactions de la matière observées en laboratoire par les chimistes.⁹⁶ En ce sens, ces concepts répondent tout particulièrement aux critères épistémologiques d'*accord avec l'expérience* et de *fécondité* formulés dans notre préambule.

Pour justifier notre propos, les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, que P. Vernière situe chronologiquement juste après le *Rêve*, ne

⁹⁴ « La cause en est que les mathématiques sont une science de la *quantité*, « une espèce de métaphysique générale où les corps sont dépouillés de leur qualités individuelles » ; pour étudier la nature, Diderot se prononce résolument en faveur des sciences de la *qualité*, à savoir la chimie et surtout la physique expérimentale, qui « ne veut pas dominer la nature, la *nombrer*, mais veut s'affronter à sa complexité surprenante, à ses détails infimes, à son incalculabilité ». » (Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, p. 120)

⁹⁵ « La polémique qu'il engagera dès les premières pages, contre la mathématique, en faveur du « démon familier » et de l'intuition, sont l'exemple le plus typique de la tentative faite par Diderot pour faire rentrer les formes les plus complexes de la création scientifique dans cette direction aveugle et féconde qu'il voyait dominer toute l'histoire de l'activité humaine. » (Venturi, *La jeunesse de Diderot*, p. 290)

⁹⁶ Voir Pépin, *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, p. 579-655.

sauraient être plus clairs. Le rapport à l'expérience chimique comme déterminant de la définition générale de la matière est évident. De plus, il s'agit du même domaine d'expériences qui, selon Diderot, porte le coup fatal aux interprétations physico-mathématiques abstraites de la matière. Celles-ci achoppent lorsqu'il est question d'interpréter l'ensemble des actions et réactions différenciées des corps entre eux.

Voici la vraie différence du repos et du mouvement ; c'est que le repos absolu est un concept abstrait qui n'existe point en nature ; et que le mouvement est une qualité aussi réelle que la longueur, la largeur et la profondeur. Que m'importe ce qui se passe dans votre tête ? [...] Que m'importe que, faisant des abstractions de ses qualités, et ne considérant que son existence, vous la voyiez en repos ? que m'importe qu'en conséquence vous cherchiez une cause qui la meuve ? Vous ferez de la géométrie et de la métaphysique, tant qu'il vous plaira. Mais moi qui suis physicien et chimiste ; qui prends les corps dans la nature et non dans ma tête, je les vois existants, divers, revêtus de propriétés et d'actions et s'agitant dans l'univers comme dans le laboratoire où une étincelle ne se trouve point à côté de trois molécules combinées de salpêtre, de charbon et de soufre, sans qu'il s'ensuive une explosion nécessaire. (*PPMM*, DPV XVII, p. 14-15)⁹⁷

Le tout mène à ce passage du même texte où, en quelques lignes, la définition générale de la matière de Diderot est donnée, attestant toujours de l'importance accordée à l'expérience chimique dans la formulation de celle-ci :

⁹⁷ « Ainsi que le rappelle Naigeon, Diderot est à cette date fort de son expérience d'apprenti chimiste et d'élève de Rouelle. L'enquête de Jean Mayer le confirme : « le mot 'moi qui suis physicien et chimiste' n'est pas une fiction ». Diderot emprunte ses exemples soit aux lois de la dynamique, soit aux expériences du laboratoire, en particulier, celui de l'explosion de la poudre. » (Delon, *Introduction aux Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, DPV XVII, p. 8)

Mais j'arrête mes yeux sur l'amas général des corps ; je vois tout en action et en réaction ; tout se détruisant sous une forme, tout se recomposant sous une autre, des sublimations, des dissolutions, des combinaisons de toutes les espèces, phénomènes incompatibles avec l'homogénéité de la matière : d'où je conclus qu'elle est hétérogène ; qu'il existe une infinité d'éléments divers dans la nature⁹⁸ ; que chacun de ses éléments par sa diversité a sa force particulière, innée, immuable, éternelle, indestructible ; et que ces forces intimes au corps ont leurs actions hors du corps ; d'où naît le mouvement ou plutôt la fermentation générale de l'univers. (*PPMM*, DPV XVII, p. 18)

Passage d'une sensibilité particulière à une sensibilité commune : la chimie et les premiers rudiments d'un être ou d'une tendance en nature

Ce sera précisément le concept de *fermentation* qui nous permettra de faire la jonction entre cette définition générale de la matière et le *Rêve*.⁹⁹ Ainsi, à partir de ce socle définitionnel impliquant la *fermentation générale de l'univers*, nous pourrons reprendre notre fil conducteur mettant en lumière la formation progressive de cette unité corporelle spécifique qu'est l'être humain ; *unité*

⁹⁸ Voici comment François Pépin justifie ce postulat chez Diderot : « En fait, « infini » désigne dans ce contexte une absence de terme à l'inépuisable fécondité de la nature. C'est par prudence et en raison d'une attention expérimentale envers ce qui repousse sans cesse les termes fictifs, que Diderot pose donc cet infini : rien ne nous donne le droit de postuler une limite infranchissable à la fécondité naturelle. » (Pépin, *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, p. 618) Cette interprétation s'accorde avec celle de Jean-Claude Bourdin, car, en fait, l'une des intentions fondamentales de la pensée de Diderot est de mettre un frein à la prétention humaine de soumettre la nature à nos catégories et concepts. Une grande part de son travail s'applique exactement à faire l'inverse, c'est-à-dire à « subordonner nos catégories et nos concepts à « la possibilité des choses », en l'occurrence au « travail » de la nature : [...] » (Bourdin, *Diderot. Le matérialisme*, p. 64)

⁹⁹ « Si l'on peut en effet dissocier du *Rêve*, pour l'étudier, tel moment du dialogue, tel aspect de l'imaginaire, il faut bien y privilégier ce qu'on a appelé la vision cosmique qui constitue la clé de voûte de tout l'ensemble. » (Varloot, *Introduction au Rêve de d'Alembert*, DPV XVII, p. 57)

corporelle spécifique seule capable de rendre compte de la manière dont il juge. C'est donc la question de l'origine de l'espèce humaine qu'il faut maintenant prendre en charge.¹⁰⁰ Cette question se rapporte aux deux volets du problème de l'unité du moi en régime matérialiste. En effet, il ne peut y avoir d'espèce si d'une part, « de l'apposition successive de plusieurs molécules sensibles » (*RD*, DPV XVII, p. 134) un être *un* ayant une *sensibilité commune* n'en résulte pas, et d'autre part, si cette unité n'arrive pas à se maintenir dans le temps, c'est-à-dire si cette unité ne devient pas un principe d'ordre en nature. Ces deux volets du problème sont pris en charge par Diderot dans le *Rêve* en entrecroisant sans cesse la question de la génération de l'individu à celle de la génération de l'espèce.

Lorsque Mlle de Lespinasse* commence à rapporter les propos de d'Alembert* rêvant, celui-ci pose la question de sa propre unité : « À ce point vivant il s'en applique un autre, encore un autre ; et par ces applications successives il résulte un être un, car je suis bien un, je n'en saurais douter... » (*RD*, DPV XVII, p. 117) Or, par un glissement progressif qui passe par la métaphore de la grappe d'abeille et la référence aux animaux polypeux, Diderot amène son lecteur à la question de la génération des espèces : « Ensuite il s'est mis à marmotter je ne sais quoi de graines, de lambeaux de chair mis en macération dans de l'eau, de différentes races d'animaux successifs qu'il voyait naître et passer. » (*RD*, DPV XVII, p. 127) Pour un court moment ensuite, on laisse d'Alembert* pour reprendre l'interrogation sur

¹⁰⁰ « Si l'on nie, en effet, une *création* initiale de toutes les espèces, il faut expliquer leur *production*. On recourt alors à la supposition d'Épicure illustrée par Lucrèce : un *germe*, contenu dans la terre (Vénus) nourricière, est *produit* par une *fermentation*, que ce soit à l'origine des temps ou depuis lors. » (Varloot, *Introduction au Rêve de d'Alembert*, DPV XVII, p. 41)

l'unité de l'individu par la bouche de Mlle de Lespinasse* : « Pardi il me semble qu'il ne faut pas tant verbiager pour savoir que je suis moi, que j'ai toujours été moi, et que je ne serai jamais une autre. » (*RD*, DPV XVII, p. 134). Enfin, le tout culmine dans la dernière excursion de d'Alembert* rêvant où il remet en cause à la fois les notions d'*individu* et d'*espèce* : « Que voulez-vous donc dire avec vos individus ? il n'y en a point, non, il n'y en a point... Il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout. » (*RD*, DPV XVII, p. 138-139)

Cette articulation à deux niveaux du *Rêve* où *génération de l'espèce* et *génération de l'individu* se répondent continuellement est tout à fait normal, car pour Diderot, à proprement parler, il n'y aurait ni espèce, ni individu, mais uniquement des êtres au carrefour d'une somme de tendance.

Qu'est-ce qu'un être ?... La somme d'un certain nombre de tendances ... Est-ce que je puis être autre chose qu'une tendance ? ... non ; je vais à un terme ... Et les espèce ?... Les espèces ne sont que des tendances à un terme commun qui leur est propre... (*RD*, DPV XVII, p. 139)

Suivant le raisonnement de François Pépin dans un article qui s'intitule *Diderot et l'ontophylogénèse*, Diderot s'attarderait à relativiser l'une par l'autre les notions d'*espèce* et d'*individu*. En effet, son cadre épistémologique qui l'amène à défendre un nominalisme radical l'oblige à relativiser la notion d'*espèce* et d'en diminuer ainsi sa portée ontologique, car elle ne serait qu'une abstraction induite de cas particuliers impliquant, par le fait même, une certaine dose d'arbitraire dans le choix de ces cas particuliers.¹⁰¹ Mais ce même cadre épistémologique qui l'amène à soutenir un

¹⁰¹ Diderot dans l'article ENCYCLOPEDIE de l'*Encyclopédie* : « Il est donc impossible de bannir l'arbitraire de cette grande distribution première. L'univers ne nous offre

principe de continuité où tout élément en nature est lié de près ou de loin à tout autre, — sans quoi il y aurait des « sauts » et notre connaissance serait vouée à l'échec — l'oblige également à relativiser la notion d'individu et sa portée ontologique, car l'identification quelconque d'un tel individu relève également d'une abstraction impliquant un retrait, comportant aussi sa dose d'arbitraire, de ce à quoi l'individu en question était lié.¹⁰² François Pépin l'exprime en ces termes :

On le voit dès l'article ANIMAL¹⁰³ de l'*Encyclopédie* à travers la manière qu'a Diderot de transformer le nom d'animal en adjectif distribué selon une série de degrés. L'animal en général n'existe pas, mais les animaux particuliers ne sont pas non plus des êtres séparables. Au lieu de correspondre aux individus

que des êtres particuliers, infinis en nombre, et sans presque aucune division fixe et déterminée ; il n'y en a aucun qu'on puisse appeler ou le premier ou le dernier ; tout s'y enchaîne et s'y succède par des nuances insensibles ; et à travers cette uniforme immensité d'objets, s'il en paraît quelques-uns qui, comme des pointes de rochers, semblent percer la surface et la dominer, ils ne doivent cette prérogative qu'à des systèmes particuliers, qu'à des conventions vagues, qu'à certains événements étrangers, et non à l'arrangement physique des êtres et à l'intention de la nature. » (DPV, VII, p. 210-211)

¹⁰² « Donc rien n'est de l'essence d'un être particulier ... Non sans doute, puisqu'il n'y a aucune qualité dont aucun être ne soit participant ... Et que c'est le rapport plus ou moins grand de cette qualité qui nous la fait attribuer à un être exclusivement à un autre ... Et vous parlez d'individus, pauvres philosophes ! laissez là vos individus ; répondez-moi. [...] Ne convenez-vous pas que tout tient en nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne ? [...] Dans ce tout, comme dans une machine, dans un animal quelconque, il y a une partie que vous appellerez telle ou telle : mais quand vous donnerez le nom d'individu à cette partie du tout, c'est par un concept aussi faux que si, dans un oiseau, vous donniez le nom d'individu à l'aile, à une plume de l'aile ... Et vous parlez d'essences, pauvres philosophes ! laissez là vos essences. » (RD, DPV XVII, p. 138-139)

¹⁰³ « C'est en lisant Buffon que Diderot a clairement conçu l'idée d'une évolution des êtres vivants et les critiques contemporains n'ont pas eu tort de voir dans l'article *Animal* une pièce maîtresse de la machine de guerre encyclopédique. [...] Or ce qui était continuité statique aux yeux de Buffon devient pour Diderot continuité dynamique, et toutes les observations du savant historien de la nature deviennent pour le philosophe matérialiste autant de preuves de l'origine de la vie, et d'une évolution naturelle des êtres vivants, du moins organisé au plus organisé. » (Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 288)

particuliers dont les propriétés communes forgeraient la notion d'animal, ils deviennent les points d'une série, celle nous faisant passer des êtres les moins animaux (les minéraux) aux êtres les plus animaux (ceux que nous nommons animaux dans le langage courant). Jouant avec le principe leibnizien de continuité, Diderot déplace la perspective de Buffon vers l'affirmation d'un réel continu où les groupes généraux *et* les individus sont rapportés à des abstractions secondes – même si le propos reste ici plus mesuré quant aux individus.¹⁰⁴

En ce sens, la formation d'une espèce serait précisément l'émergence d'une *tendance* en nature dans la mesure où nous serions capable d'identifier le *terme* d'un agencement de molécules sensibles quelconques. Le concept de *tendance* est emprunté à la physique¹⁰⁵ et son *terme*

devient le seul moyen de préciser d'une manière quelque peu stable l'espèce : le repère le plus adéquat, pour décrire un processus sans finalité et sans orientation prédéterminée, c'est la limite qui le termine. [...] Le « terme » indique ici la limite d'un processus sans ordre sous-jacent, un repère historique seulement connaissable *a posteriori*.¹⁰⁶

Ce n'est que par l'identification ou non de ces repères historiques que sont les termes de tendances en nature que nous pourrions adéquatement comprendre le concept chimique d'*assimilation*, lequel permet à Diderot de penser le passage du *sensible particulier* des molécules au *sensible commun* d'une espèce ou d'un individu. Avant d'en donner une définition précise, nous devons montrer que Diderot en fait un double usage dans le *Rêve*, ce qui est le principal outil nous permettant de savoir

¹⁰⁴ Pépin, *Diderot et l'ontophylogénèse*, p. 69.

¹⁰⁵ « TENDANCE, s. f. (Physique) c'est l'effort que fait un corps vers un point quelconque [...] » (Inconnu, *Encyclopédie* XVI, 128)

¹⁰⁶ Pépin, *Diderot et l'ontophylogénèse*, p. 74.

si son discours porte sur la formation des espèces ou sur la formation des individus. Puisque ces deux questions se chevauchent constamment dans ce texte, pour les raisons que nous venons de présenter, et que maintenant nous voulons uniquement nous attarder à celle de la formation des espèces, il est nécessaire de trouver un moyen de les départager. Ce moyen sera précisément ce double usage du concept d'*assimilation*.

François Pépin distingue dans le texte de Diderot une assimilation qu'il nomme *digestive* d'une autre qu'il nomme *sans sujet*.¹⁰⁷ Selon lui,

on peut dire qu'il y a deux grands problèmes distincts liés au passage de l'inerte au sensible : l'assimilation par un organisme d'éléments qu'il décompose et recompose pour se les assimiler, où interviennent un assimilateur et un assimilé ; et une forme d'assimilation où des éléments forment une nouvelle unité, s'assimilent les uns aux autres, mais sans que certains servent d'aliments à d'autres.¹⁰⁸

Entre ces deux formes d'*assimilation*, nous comprenons rapidement que celle qui nous importe à ce stade de notre travail est la deuxième, l'*assimilation sans sujet*, car c'est elle qui préside à la formation d'une espèce ou d'une *tendance* en nature. Il est facile de la repérer dans le *Rêve*. Il suffit de se demander si elle précède la formation d'une nouvelle unité plutôt que d'être à la source du développement d'une unité déjà constituée.

Remarques sur l'antifinalisme de Diderot : la définition d'une *tendance* en nature

¹⁰⁷ Pépin, Art. ASSIMILATION, *Encyclopédie du Rêve de D'Alembert*, p. 58.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 58.

Les commentateurs de Diderot ont bien établi que sa philosophie rejette les causes finales. Colas Duflo fait même de ce rejet le principe unificateur possible de l'ensemble de sa pensée. Il formule la question de départ de son ouvrage en ces termes : « Dès lors qu'il refuse la vision finaliste du monde, quelles sont les conséquences sur l'ensemble de ce système ? »¹⁰⁹ C'est dans *La lettre sur les aveugles*, plus précisément dans le dialogue entre le mathématicien aveugle Saunderson* et le pasteur Holmes*, que Diderot présente pour la première fois une argumentation antifinaliste forte. Cette argumentation répond à deux types de finalisme : l'un que l'on pourrait qualifier d'*esthétique* et l'autre de *mécanique*.¹¹⁰

Le *Rêve* s'attaque principalement au deuxième type de finalisme en marquant les dysfonctionnements et les désordres des différentes « machines » de la nature. Cette attention particulière que Diderot accorde aux monstres montre toute l'importance qu'il donne aux faits et à l'expérience dans sa philosophie. Ces monstres sont même, selon lui, bien plus révélateurs du fonctionnement profond de la nature.¹¹¹ Dans ce contexte, ce que la monstruosité révèle c'est le désordre, le chaos premier assimilé au concept de *fermentation générale* de l'univers.¹¹²⁻¹¹³

¹⁰⁹ Duflo, *Diderot philosophe*, p. 8.

¹¹⁰ Cette distinction est reprise du travail de Colas Duflo. (Voir *Diderot philosophe*, p. 99-115) et soulignée également par Yvon Béalval dans l'introduction à *La lettre sur les aveugles* dans DPV IV, p. 8 : « Dieu existe-il ? L'argument qui s'appuie sur l'ordre et la beauté de la Nature n'a aucune valeur pour un aveugle ? Pourquoi ? 1. Parce qu'il ne les voit pas, ce qui trahit la relativité de nos arguments ; 2. Parce sa propre monstruosité – la cécité – s'inscrit en faux contre l'idée d'un ordre providentiel. Comment donc expliquer le monde ? Par le hasard. »

¹¹¹ « C'est pourquoi il faut passer par l'étude des monstres pour nous comprendre nous-mêmes. Nous croyons que notre conformation va de soi. Les monstres nous ramènent aux conditions de sa production. » (Duflo, *Diderot philosophe*, p. 245)

¹¹² « Le monde dans lequel nous vivons est bien régi par un certain ordre, mais cet ordre n'est ni parfait, ni universel, ni éternel. L'ordre que nous apercevons n'est

Mlle de Lespinasse. – Mais il me semble qu’une machine aussi composée qu’un animal, une machine qui naît d’un point, d’un fluide agité, peut-être de deux fluides brouillés au hasard, car on ne sait guère alors ce qu’on fait ; une machine qui s’avance à sa perfection par une infinité de développement successifs ; une machine dont la conformation régulière ou irrégulière dépend d’un paquet de fils minces, déliés et flexibles, d’une espèce d’écheveau où le moindre brin ne peut être cassé, rompu, déplacé, manquant, sans conséquence fâcheuse pour le tout, devrait se nouer, s’embarrasser encore plus souvent dans le lieu de sa formation que mes soies sur ma tournette.

Bordeu. – Aussi en souffre-t-elle beaucoup plus qu’on ne pense. [...]

Mlle De Lespinasse. – A-t-on des exemples remarquables de ces difformités originelles [...]

Bordeu. Il y en a sans nombre [...] (RD, DPV XVII, p. 151)

Ce rapide détour par la question du finalisme était nécessaire pour marquer ce que nous appellerons *l’espace pivot* du *Rêve* où il est possible, toujours à partir de « l’aposition successive de plusieurs molécules sensibles » (RD, DPV XVII, p. 134), de lire le texte sous deux angles : celui de la génération de l’espèce ou celui de la génération de l’individu. Il y aura changement d’angle, c’est-à-dire passage de l’un à l’autre, aussitôt que du désordre originel une *tendance en nature* peut être identifiée. Par « identification d’une tendance » nous signifions simplement la

qu’un équilibre précaire entre des forces anarchiques, bref, il n’est qu’*apparent*, et les productions monstrueuses de la nature, quoique rares, n’ont rien d’anormal. » (Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l’Encyclopédie*, p. 102-103)

¹¹³ « L’ordre doit d’abord être relativisé en tant qu’état ou résultat présent : les monstres, les exceptions et tous les écarts montrent que toute organisation est relative et que le concept de perfection n’a pas de pertinence. Mais, à un niveau plus profond qui envisage l’histoire de l’ordre, Diderot cherche à produire l’ordre présent à partir du désordre. » (Pépin, *La nécessité et l’aléatoire par delà le déterminisme : les Lumières et la biologie moléculaire*, p. 266)

capacité d'observer une récurrence en nature. Celle-ci ne représente pas une finalité, mais tout simplement l'apparition d'un ordre quelconque dans la mesure où il y a orientation, c'est-à-dire qu'une telle récurrence se voit orientée par le *terme* auquel nous la reconnaissons.

Ce que nous nommons *espace pivot*, où la réflexion de Diderot sert parfois à concevoir la génération d'une espèce et parfois à concevoir celle d'un membre d'une espèce, peut être clarifié par les deux sens que revêt le concept d'assimilation. C'est précisément d'abord l'*assimilation sans sujet* qui permettra de rendre compte de la génération d'une espèce et même, jusqu'à un certain point, des processus épigénétiques à l'œuvre dans la formation des membres d'une espèce comme nous le verrons un peu plus loin. En revanche, dès qu'il y a *tendance* identifiée, c'est-à-dire espèce ou individu, c'est l'*assimilation* dans son modèle digestif qui prend la relève.

Précisons encore davantage ce que Diderot peut bien entendre par *tendance* tout en maintenant avec François Pépin que ce concept ne se rapporte à aucune forme de téléologie : « Le point de vue chimique lui permet alors [à Diderot] de proposer une conception de tendances immanentes et aveugles, opposée à toute cosmologie et à toute assignation de fin dans la nature. »¹¹⁴ Pour bien interpréter ces différents agencements que sont les espèces et les individus, il est nécessaire de leur attribuer un sens, une direction, mais pas nécessairement une fin, au sens d'une cause finale qui agirait sur l'organisme. Une tendance est cette puissance que possède une certaine organisation matérielle d'agir en retour et comme une cause

¹¹⁴ *Ibid.*, p.62.

unifiée sur les parties dont elle est constituée.¹¹⁵ Dans le *Rêve*, l'exemple peut-être le plus probant de cet effet à rebours d'un *tout* sur ses *parties* est celui où Mlle de Lespinasse utilise l'analogie du monastère pour souligner l'importance de la lenteur des changements qui nous affectent dans la construction de notre identité. C'est parce qu'il y a un *tout*, une tendance déjà constituée qui *fait pression* pour donner une certaine direction de mouvement aux nouvelles parcelles de matière qu'elle intègre que cette tendance peut être dit se maintenir dans le temps.

Mlle de Lespinasse. – Dans la grappe d'abeilles il n'y en aurait pas une qui eût le temps de prendre l'esprit du corps.

D'Alembert. – Qu'est-ce que vous dites là ?

Mlle de Lespinasse. – Je dis que l'esprit monastique se conserve parce que le monastère se refait peu à peu, et quand il entre un moine nouveau, il en trouve une centaine de vieux qui l'entraînent à penser et à sentir comme eux. Une abeille s'en va, il en succède dans la grappe une autre qui se met bientôt au courant. (*RD, DPV XVII, p. 165*)

L'*esprit de corps* correspond donc à cette tendance qui donne une direction à des parties d'un tout. Sans cela, Diderot n'arriverait pas à articuler le type d'assimilation entre assimilateur et assimilé.

¹¹⁵ « Les totalités organisées ne sont pas réductibles aux parties qui les constituent, mais détiennent des propriétés émergentes qui elles-mêmes rétroagissent sur les parties constitutives. Chaque « partie » ou « individu », constitue un « nœud de relations » interconnecté à tous les autres nœuds de relations, formant ainsi une *image totale* dont doit tenir compte le travail du naturaliste. » (Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, p. 175)

L'assimilation sans sujet. Le moment chimique

Ceci dit, nous pouvons dès lors aborder de front la question de la genèse d'une espèce, et ultimement de l'espèce humaine, à travers ce premier type d'*assimilation* qu'est l'*assimilation sans sujet*, et expliciter le premier passage d'un *sensible particulier* à un *sensible commun* selon Diderot. Dans le *Rêve*, ce premier passage tient presque entier dans cet extrait où d'Alembert* rêvant affirme :

Comme une goutte de mercure se fond dans une autre goutte de mercure, une molécule sensible et vivante se fond dans une autre molécule sensible et vivante... D'abord, il y avait deux gouttes, après le contact il n'y en a plus qu'une... Avant l'assimilation il y avait deux molécules, après l'assimilation il n'y en a plus qu'une ... La sensibilité devient commune à la masse commune... [...] Le contact de deux molécules homogènes, parfaitement homogènes forme la continuité... et c'est le cas de l'union, de la cohésion, de la combinaison, de l'identité la plus complète qu'on puisse imaginer... (RD, DPV XVII, p. 118)

Par *assimilation* ici, Diderot n'entend pas autre chose que ce qui est dit par la définition de ce terme dans l'*Encyclopédie* : « se dit de l'action par laquelle des choses sont rendues semblables, ou ce qui fait qu'une chose devient semblable à une autre ».¹¹⁶ Toutefois, pour préciser davantage le sens de *cette action par laquelle des choses sont rendues semblables* selon Diderot, et ainsi permettre le passage d'un *sensible particulier* à un *sensible commun*, il faut l'enraciner dans le lieu théorique et expérimental où elle apparaît. Pour ce faire, nous devons nous servir principalement de ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*.¹¹⁷

¹¹⁶ Inconnu, *Encyclopédie* I, 770.

¹¹⁷ Jean Varloot marque la forte présence d'éléments relevant de la chimie de l'époque dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* : « Il est aussi très lié avec

C'est en discutant un point de méthode, dans ce texte de 1753, qu'il expose au lecteur les sources théoriques de son usage du concept d'*assimilation* en vue de penser le passage d'une *sensibilité particulière* à une *sensibilité commune*. En prenant pour exemple l'hypothèse de Maupertuis qui attribue à l'être corporel le *désir*, l'*aversion*, la *mémoire* et l'*intelligence*, il veut montrer qu'une telle hypothèse est facilement ébranlée si on la pousse jusqu'au bout, technique qui relève du point de méthode en question.¹¹⁸ Or, avant de le faire, il la présente de manière plus ou moins détaillée et cite même l'auteur en question. Voici la traduction française du passage écrit en latin:

Mais chez nous, il semble que de toutes les perceptions des éléments rassemblés, il en résulte une perception unique beaucoup plus forte, beaucoup plus parfaite qu'aucune des perceptions élémentaires, et qui est peut-être à chacune de ces perceptions dans le même rapport que le corps organisé à l'élément. Chaque élément, dans son union avec les autres, ayant confondu sa perception avec les leurs, et perdu le sentiment particulier du *soi*, le souvenir de l'état primitif des éléments nous manque, et notre origine doit être entièrement perdue pour nous. (*PIN*, DPV IX, p. 81)

Selon les commentaires de Laurent Versini, Diderot emprunte donc de Maupertuis

les chimistes. S'il ne fait d'eux qu'une mention, il renvoie expressément à l'article de Venel (XL), ce qui nous invite à lire les deux auteurs en contrepoint, et nous permet de les éclairer l'un et l'autre. On trouve chez eux, en effet, bien des points communs : l'appel au patronage de Bacon, la critique de tout apriorisme, le privilège donné à l'observation, la double valeur du concept de *manœuvre*, l'importance des découvertes techniques et en général le primat de l'utilité, enfin le rôle d'une certaine *métaphysique* émanant de l'expérience. Venel partage les réticences de Diderot à l'égard de la division simpliste retenue par Buffon entre mort et vivant, et formule peut-être avant lui la nécessité d'une science des « phénomènes de l'organisation ». (Varloot, *Introduction aux Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV IX, p. 10)

¹¹⁸ « Pour ébranler une hypothèse, il ne faut quelquefois que la pousser aussi loin qu'elle peut aller. » (*PIN*, DPV IX, p. 77)

non seulement l'image de l'essaim, mais sa réflexion sur le passage de la sensibilité particulière à la sensibilité générale, de la contiguïté à la continuité, de la molécule organique à l'être vivant, sa réflexion sur la génération, sur le sentiment de l'unité du moi, assurée par la mémoire, qui engendreront *Le Rêve de d'Alembert* – mais non le rôle du cerveau.¹¹⁹

Bien qu'il y ait une forte récupération des idées de Maupertuis par Diderot, ce qui différencie leur approche concerne la caractérisation de la sensibilité au niveau des particules élémentaires de la matière. Selon Diderot, Maupertuis donne en l'occurrence trop à la matière primaire : *désir, aversion, mémoire et intelligence*.¹²⁰ Avec de telles qualités, il ne faut qu'un pas pour produire une équivalence entre le monde et Dieu, au sens où ce dernier correspondrait à la perception unifiée de l'agencement de tous les éléments rassemblés et combinés.

[...] il faudra qu'il avoue qu'en conséquence de cette copulation universelle, le monde, semblable à un grand animal, a une âme ; que, le monde, pouvant être infini, cette âme du monde, je ne dis pas est, mais peut être un système infini de perceptions, et que le monde peut être Dieu. (*PIN*, DPV IX, p. 82)

Diderot est explicite au début de ses *Pensées sur l'interprétation de la nature* : « Aie toujours présent à l'esprit que la nature n'est pas Dieu. » (*PIN*, DPV IX, p. 26) Pourquoi Diderot veut-il absolument éviter ce qui lui apparaît un écueil de la pensée de Maupertuis – au-delà de la stratégie rhétorique qui consiste à éviter

¹¹⁹ Versini, Versini I, p. 589.

¹²⁰ Cette interprétation est confirmée par celle de François Duchesneau dans son article *Diderot et la physiologie de la sensibilité* : « Contre Maupertuis, Diderot opère une subversion de la raison suffisante mentale projetée sur les processus vitaux élémentaires et privilégie en lieu et place, comme raison explicative, une forme élémentaire de spontanéité vitale. Cette forme est identifiée à la sensibilité ; la perception et ses modalités n'en seraient que des effets dérivés dans l'organisme complexe. » (Duchesneau, *Diderot et la physiologie de la sensibilité*, p. 199)

l'accusation de panthéisme en posant un signe d'équivalence entre Dieu et la nature ? Parce que le risque est trop grand de réintroduire une forme de finalisme global ou d'ensemble dans la nature en identifiant celle-ci au divin. En d'autres termes, Diderot y voit un risque de *sur-ordonner* la Nature ; le désordre ou le chaos étant à ses yeux premier et nécessaire pour aborder une panoplie de phénomènes naturels.¹²¹

Il n'en demeure pas moins, comme le *Rêve* en témoigne, que Diderot veut éviter cette pierre d'achoppement du système de Maupertuis en l'améliorant. C'est pourquoi il entreprend lui-même la direction de recherche qu'il suggère à ce philosophe : celle de limiter le degré de sensibilité accordé aux différents éléments de la matière et d'en déduire, à partir de là, la formation des différents animaux. Cette sensibilité a pour caractéristique fondamentale d'être « mille fois moindre » (*PIN*, DPV IX, p. 84) que celle des animaux les plus stupides. De plus, elle est sourde, obtuse et sujette à une « inquiétude automate » (*PIN*, DPV IX, p. 84). Le tout culmine dans une définition de l'animal qu'il donne comme étant

un système de différentes molécules organiques qui, par l'impulsion d'une sensation semblable à un toucher obtus et sourd que celui qui a créé la matière en général leur a donné, se sont combinées jusqu'à ce que chacune ait rencontré la place la plus convenable à sa figure et à son repos. (*PIN*, DPV IX, p. 84)

¹²¹ À plus forte raison, ce chaos primordial est à la base de sa conception de la liberté, comme le souligne Gerhard Stenger, car il ouvre la porte à l'imprévisible dans la nature. « Le fatalisme de Diderot proclame qu'il n'y a pas d'effet sans cause, mais que l'effet ne peut pas toujours être déduit de sa cause précédente. La complexité du Tout exclut le déterminisme universel et introduit l'aléatoire, l'imprévisible, le hasard et la contingence. » (Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, p. 217)

Le côté *sourd, obtus et inquiet* de la molécule sensible est fort important, car c'est bien dans cette détermination de la sensibilité première que le désordre du monde prend sa source chez Diderot. C'est précisément à ce niveau de vie de la matière qu'il y a *bouillonnement et fermentation*. La molécule vivante est sensible, mais d'une sensibilité aveugle. « L'homme réduit à un sens serait fou : il ne reste que la sensibilité, qualité aveugle, à la molécule vivante ; rien de si fou qu'elle. L'homme sage n'est qu'un composé de molécules folles. » (*EP*, DPV XVII, p. 486)

Cette « folie » de la molécule sensible et son comportement au contact d'autres molécules sensibles doivent être à présent explicités dans le cas d'une rencontre entre molécules partiellement homogènes. Ce sera le dernier pas à franchir avec Diderot pour penser la formation d'une espèce avec ses caractéristiques organisationnelles propres.

L'analogie des deux gouttes de mercure qui *s'assimilent* l'une à l'autre, formant ainsi un tout qui agit et réagit comme un être un, est l'appui premier pour penser l'unification de deux molécules sensibles et vivantes capable d'agir et de réagir aussi comme un être un. Or, la matière est foncièrement *hétérogène* pour Diderot et ce type d'*assimilation complète* implique l'*homogénéité parfaite*. « Le contact de deux molécules homogènes, parfaitement homogènes forme la continuité... » (*RD*, DPV XVII, p. 118) Comment dès lors exprimer les différentes unions ou les différentes *assimilations* qui ne sont pas complètes, c'est-à-dire une assimilation qui lie des molécules sensibles que nous nommerons *partiellement homogène* ? La définition d'*homogène* que donne d'Alembert dans l'*Encyclopédie* implique déjà la possibilité d'inclure sous ce terme des rapports d'homogénéité partielle.

Homogène, adj. (Phys.) se dit en comparant des corps différents, pour marquer qu'ils sont composés de parties similaires, ou de semblable nature. Il est opposé à hétérogène qui indique des parties de nature différente.¹²²

Ce type d'*assimilation partielle* doit être pris en charge par Diderot, car il lui faut rendre compte d'une union des matières hétérogènes qui conserve une part d'hétérogénéité ou de différence. Sans une telle *union partielle*, Diderot ne pourrait pas, d'une part, rendre compte de la différence des espèces, et d'autre part, de la dynamique entre partie et tout dans un organisme constitué.¹²³ Il ne faut pas perdre de vue que notre objectif est de rendre compte de la formation des espèces et éventuellement de l'espèce humaine avec sa forme propre. Bien que nous ne soyons qu'au moment chimique, chez Diderot le passage d'une organisation matérielle à une autre ne se fait que par degré successif, alors l'absence d'une telle *union partielle* au niveau élémentaire impliquerait son absence à un niveau de complexité supérieur. Par conséquent, il lui manque un autre concept pour expliquer comment la matière hétérogène s'unifie sans que cette hétérogénéité disparaisse complètement de l'unité ainsi formée. Ce concept sera celui d'*affinité chimique*.

¹²² D'Alembert, *Encyclopédie* VIII, p. 281.

¹²³ Lorsque Diderot emploie la notion d'*agrégat* dans le *Rêve*, celle-ci renvoie précisément à ce que nous appelons *assimilation partielle* où les parties ne se fondent pas totalement dans un tout, c'est-à-dire que leur union est à la fois mécanique et chimique ou quantitative et qualitative. (Voir Wolfe, Art. AGREGAT, *Encyclopédie du Rêve de D'Alembert*, p. 36) Voici comment le concept est employé dans son rapport aux molécules élémentaires au début du *Rêve* : « Oui, philosophe, si ces molécules sont élémentaires et simples ; mais si ce sont des agrégats, si ce sont des composés ?... La combinaison ne s'en fera pas moins, et en conséquence l'identité, la continuité... » (RD, DPV XVII, p. 118) Voici comment le concept est employé par rapport aux organes du corps humain à la fin du *Rêve* : « Bordeu. – Deux qualités presque identique ; la vie est de l'agrégat, la sensibilité est de l'élément. » (RD, DPV XVII, p. 189)

François Pépin aborde la question du rapport de Diderot au concept d'*affinité* dans un prolongement de son rapport au concept d'*attraction*. Selon lui, suivant le chemin ouvert par Newton qui a permis d'attribuer une force inhérente à la matière, l'*attraction*, Diderot emploie la même logique pour lui en octroyer davantage. Toujours très proche de la pratique expérimentale des chimistes, il considère que d'un point de vue opérationnel – eu égard aux opérations sur la matière de ceux-ci –, il est nécessaire de diversifier les lois d'attractions attribuées à la matière. D'après la lecture de François Pépin de l'article « Rapport ou Affinité » de l'*Encyclopédie* écrit par Venel,¹²⁴

cet article précise la manière dont il faut comprendre les concepts d'homogénéité et de similitude, à savoir comme des concepts relatifs servant à penser les *degrés d'affinités*. Car il est clairement posé dès le départ de l'article que l'affinité concerne des rapports entre corps chimiquement hétérogènes. Même le concept d'identité devient relatif dans cette perspective et exprime des degrés de similitude produisant des degrés de liaisons chimiques.¹²⁵

L'*homogénéité*, la *similitude* et même l'*identité* apparaissent donc comme des concepts relatifs aux observations et aux opérations faites par les chimistes, et qui renvoient à la manière dont la matière se combine pour former des systèmes avec des liaisons plus ou moins fortes. Cette diversité de liaisons ne peut être abordée, selon Diderot, qu'en diversifiant les forces en jeu dans cette dernière.

¹²⁴ Diderot affirme avoir eu une « liaison intime » avec le chimiste Venel. François Pépin rapporte ce passage des *Œuvres complètes de Diderot* éditées par Assézat et Tourneux, XVII, p. 341-342 : « J'ai eu une liaison intime avec le premier [Venel, mentionné avec un autre chimiste à propos de l'analyse des eaux], qui est maintenant professeur de chimie à Montpellier où il se promettait de faire les plus belles choses et où il végète amplement. C'est un homme d'un rare mérite, excellent chimiste, [...] » (Pépin, *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, p. 258)

¹²⁵ Pépin, *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*, p. 592-593.

Il y a des philosophes qui ont trouvé assez de fécondité pour suffire à tous les phénomènes dans le mouvement et la divisibilité d'une matière homogène. Mais ils se trompaient. Combien n'auraient-ils pas été plus à leur aise, si à ces deux principes ils avaient ajouté l'attraction, les affinités et cinq éléments divers. Et combien ne sont pas encore plus à leur aise les philosophes à qui les opérations du laboratoire ont appris à reconnaître beaucoup d'autres forces, actions, propriétés, etc. (*OH*, DPV XXIV, p. 319)

En phase avec cet extrait de ses *Observations sur Hemsterhuis*, il écrit dans la cinquième conjecture de ses *Pensées sur l'interprétation de la nature* ce qu'il conçoit comme étant les conséquences d'une telle détermination plurielle des forces qui travaillent la matière :

Tout ce qui précède ne concerne proprement que les corps élastiques simples, ou les systèmes de particules de même matière, de même figure, animées d'une même quantité et mues selon une même loi d'attraction. Mais si toutes ces qualités sont variables, il en résultera une infinité de corps élastiques mixtes. J'entends par un corps élastique mixte, un système composé de deux ou plusieurs systèmes de matières différentes, de différentes figures, animées de différentes quantités et peut-être même mues selon des lois différentes d'attraction, dont les particules sont coordonnées les unes entre les autres, par une loi qui est commune à toutes, et qu'on peut regarder comme le produit de leurs actions réciproques. (*PIN*, DPV IX, p. 62)

La loi commune d'un système matériel quelconque considérée comme le *produit* des actions réciproques entre particules hétérogènes ayant entre elles des rapports d'affinités spécifiques, cette loi commune donc sera le point définitionnel ultime indiquant comment Diderot, à la limite de la science de son temps, conçoit les processus d'unification menant à la formation des espèces ou des *tendances en nature*. C'est par un tel processus que la sensibilité est dite *passer* des parties à un

tout. À l'aide de ce que nous fournit Diderot, nous ne pourrions pas exprimer de manière plus précise la formation d'un *tout* ayant sa *loi commune*. Les espèces en général sont ces *touts* à la différence près que leur loi commune diffère en complexité. Le seul moment dans le *Rêve* qui constitue le pont entre ces considérations chimiques sur l'*assimilation sans sujet* et la formation d'une *espèce animale* se délimite par l'usage de la métaphore de l'*essaim d'abeille* et les multiples niveaux de sens que revêt la référence aux *animaux polypeux*.

De l'assimilation sans sujet à l'assimilation avec sujet : entre espèce et individu

Avant d'entamer le versant physiologique du problème de l'unité du moi en régime matérialiste, versant qui apparaît très tôt dans le *Rêve*, c'est-à-dire immédiatement où il est question de fils et de fibres, il est nécessaire de s'arrêter à l'usage que fait Diderot de l'image de l'essaim d'abeilles ainsi que des animaux polypeux. Dans le *Rêve*, ces deux entités constituent à nos yeux le véritable pont entre les principes chimiques que nous venons de développer et les principes biologiques/physiologiques que nous développerons sous peu. D'une part, l'essaim d'abeilles sert à comprendre à une plus grande échelle de grandeur ce que Diderot entend par *assimilation* capable de former un tout agissant et réagissant en masse, mais composé de parties capables d'agir et de réagir aussi en tant que partie.¹²⁶

¹²⁶ « Il y a dans ces deux manières de mettre l'accent sur le sens de cette image une tension cruciale pour Diderot, qui pousse l'expression de la différence des organes plus loin que Bordeu, en affirmant que chacun est un animal indépendant, mais qui, lorsqu'il se sert de l'image de la grappe, tend à la modifier dans le sens d'un renforcement de la solidarité des parties, en proposant un essaim dans lequel les pattes des abeilles sont fondues ensemble, pour mettre en valeur la différence entre un agrégat d'animaux contigus et la continuité sensible manifestée par le corps vivant. » (Duflo, *Diderot et Ménuret de Chambaud*, p. 32)

D'autre part, lorsque ce tout est unifié par un processus d'homogénéisation au niveau des pattes et ensuite découpé encore au niveau des pattes, ces deux moments, union et désunion, renvoient aussi au processus de reproduction biologique, car immédiatement après, c'est le polype et les animalcules, en tant qu'organisations organiques se situant entre les règnes animal et végétal, qui servent de modèles à la génération des espèces et des individus. Voyons pas à pas comment tout ceci s'articule.

La métaphore de l'essaim d'abeilles empruntée à Maupertuis et au médecin Bordeu¹²⁷ a une fonction claire : montrer l'unité et la diversité d'un être vivant composé. Elle en expose son unité d'abord en montrant qu'une *assimilation* quelconque est nécessaire pour faire passer la masse d'abeilles d'un rapport de contiguïté entre elles à un rapport de continuité.

Bordeu. – [...] Voulez-vous transformer la grappe d'abeilles en un seul et unique animal ? Amollissez les pattes par lesquelles elles tiennent, de contiguës qu'elles étaient rendez-les continues. Entre ce nouvel état de la grappe et le précédent il y a certainement une différence marquée ; et quelle peut être cette différence sinon qu'à présent c'est un tout, un animal un, et

¹²⁷ Tel que nous l'avons déjà mentionné, l'image de la grappe d'abeille est inspirée à Diderot par Maupertuis, mais également par le médecin Théophile de Bordeu. Voici comment celui-ci en fait usage : « Pour suivre la comparaison de la grappe d'abeilles, elle est un *tout* collé à une branche d'arbre, par l'action de bien des abeilles qui doivent agir ensemble pour se bien tenir ; il y en a qui sont attachées aux premières, et ainsi de suite : toutes concourent à former un corps assez solide, et chacune cependant a son action particulière à part : une seule qui viendra à céder ou à agir trop rigoureusement dérangera toute la masse d'un côté : lorsqu'elles conspireront toutes à se serrer, à s'embrasser mutuellement, et dans l'ordre et les proportions requises, elles composeront un tout qui subsistera jusqu'à ce qu'elles se dérangent. » (Duchesneau, *Diderot et la physiologie de la sensibilité*, p. 201-202, Bordeu, *Œuvres*, I, p. 186)

qu'auparavant ce n'était qu'un assemblage d'animaux... (RD, DPV XVII, p. 121-122)

Elle en décrit également sa diversité en montrant que malgré la continuité qui s'est faite par les pattes des abeilles, si cette continuité est rompue également par les pattes, une unité et une vie de chaque abeille prise individuellement demeure. Cette unité vitale des parties qui demeure malgré leur séparation du tout aura une importance toute particulière lorsqu'il sera question des rapports entre les organes dans le corps humain.

Approchez doucement, tout doucement, et séparez-moi ces abeilles, mais prenez garde de les diviser par la moitié du corps, coupez juste à l'endroit où elles se sont assimilées par les pattes. [...] Voyez-vous comme elles s'envolent chacune de son côté ? Elles s'envolent une à une, deux à deux, trois à trois ; combien il y en a ! (RD, DPV XVII, p. 122)

Pour ce qui est du polype, ce ver zoophyte dont les mécanismes incroyables de reproduction ont été mis au jour par Abraham Tremblay en 1740,¹²⁸ l'usage qu'en fait Diderot dans le *Rêve* l'inscrit au centre d'un véritable carrefour de significations. Le polype est une sorte de ver que l'on retrouve en eau douce et en eau salée, qui peut survivre à n'importe quelle division. Bien plus, chaque partie constitue par la suite le point de départ d'un nouveau polype. Nous pouvons distinguer trois niveaux de signification à son usage dans le *Rêve*.

Le premier se rapporte à la métaphore de l'essaim d'abeille comme réalité organique capable d'explicitier davantage les rapports de contiguïté et de continuité entre parties. C'est ce à quoi renvoie ce passage où Bordeu* affirme : « La différence

¹²⁸ Inconnu, Art. POLYPE, *Encyclopédie* XII, 945.

de la grappe d'abeilles continues et de la grappe d'abeilles contiguës est précisément celle des animaux ordinaires, tels que nous, les poissons, et des vers, des serpents et des animaux polypeux [...]» (*RD*, DPV XVII, p. 123) Par cette comparaison, il est donc possible de mieux saisir ce qui fait la différence entre un rapport de contiguïté et de continuité. Elle se situe précisément au niveau de l'impact sur le tout et la partie d'un retrait de l'une des parties du tout. Sectionner une partie d'un polype n'a pratiquement aucun impact sur le tout et la partie sectionnée. C'est pourquoi Diderot rapproche le polype de l'image d'une grappe d'abeilles en rapport de contiguïté les unes avec les autres. Alors que si l'on sectionne la nageoire d'un poisson, par exemple, le retrait de cette partie du tout que forme le poisson aura un impact beaucoup plus grand sur la vie du poisson et de la nageoire, même s'il n'y a pas nécessairement mort immédiate à la fois du poisson et de la nageoire.

Le second niveau de signification a trait à l'histoire de la reproduction des espèces, là où d'Alembert* rêvant imagine des polypes humains et que Bordeu* réplique :

Bordeu. – Cette extravagante supposition est presque l'histoire réelle de toutes les espèces d'animaux subsistants et à venir. Si l'homme ne se résout pas en une infinité d'hommes, il se résout du moins en une infinité d'animalcules dont il est impossible de prévoir les métamorphoses et l'organisation future et dernière. Qui sait si ce n'est pas la pépinière d'une seconde génération d'êtres séparée de celle-ci par un intervalle incompréhensible de siècles et de développement successifs ? (*RD*, DPV XVII, p. 126)

L'entrée en scène du mot *animalcule* est capitale, car il réfère à des animaux très petits qui ne peuvent être vus qu'à l'aide d'un microscope et qui correspondent surtout, à l'époque, aux spermatozoïdes que l'on découvre dans la semence animale.¹²⁹ Ceci permet à Diderot de glisser vers le troisième niveau de signification du polype dans le *Rêve* qui concerne la génération spontanée. Le polype, comme image d'un ver vivant dans l'eau, est lié à la grande *fermentation* de l'univers dont il serait l'un des premiers produits animaux. Ce qui lui permet de faire ce lien, ce sont les « anguilles » de Needham,¹³⁰ forme de vie émergeant *spontanément* de la farine de blé qu'on laisserait *macérer* pendant un certain temps.¹³¹

Mlle de Lespinasse. – Ensuite il s'est mis à marmotter je ne sais quoi de graines, de lambeaux de chair mis en macération dans de l'eau, de différentes races d'animaux successifs qu'il voyait naître et passer. Il avait imité avec sa main droite le tube d'un microscope et avec sa gauche, je crois l'orifice d'un vase ; il regardait dans le vase par ce tube et il disait : Voltaire en plaisantera tant qu'il voudra, mais l'Anguillard a raison ; j'en crois mes yeux ; je les vois, combien il y en a ! comme il vont ! comme ils viennent ! comme ils frétilent !... Le vase où il apercevait tant de générations momentanées, il le comparaît à

¹²⁹ Daubenton, Art. ANIMALCULE, *Encyclopédie* I, 475.

¹³⁰ « Needham, passionné d'expérimentation au microscope, dans le plus pur esprit des Lumières, avait conclu de l'apparition, avec le temps, d'« anguilles » dans le blé niellé ou dans toute infusion végétale ou organique, à la possibilité des générations spontanées. Pasteur ruina définitivement l'hypothèse exigeant l'asepsie, Spallanzani l'avait déjà infirmée en 1765. Mais Diderot s'en saisit pour renverser la théorie dominante et métaphysicothéologique des germes préexistants [...] » (Versini, *Introduction au Rêve de d'Alembert*, Versini I, p. 605)

¹³¹ Dans ses *Éléments de Physiologie*, Diderot s'exprime en ces termes : « En pétrissant longtemps la pâte, et l'arrosant souvent d'eau, on lui ôte la nature végétale, et on l'approche tellement de la nature animale, que par l'analyse elle en donne les produits (mem. de l'acad. De Bologne). » (*EP*, DPV XVII, p. 297)

l'univers ; il voyait dans une goutte d'eau l'histoire du monde. (RD, DPV XVII, p. 127-128)¹³²

Nous avons maintenant à notre disposition presque tous les éléments de la pensée de Diderot pour synthétiser une dernière fois ce qu'il entend par la génération d'une espèce et nous permettre ensuite de pivoter vers la question de la génération d'un membre d'une espèce, en l'occurrence un membre de l'espèce humaine. En somme, une espèce est le produit de la rencontre aléatoire de molécules sensibles partiellement homogènes capables par *assimilation* et *affinités chimiques* de se lier les unes aux autres pour former un *tout* ayant une *sensibilité commune*. Si ce tout n'est pas contradictoire, c'est-à-dire s'il est capable de *s'arranger* pour un moment avec le reste de l'univers, il aura un *terme* certes, mais il vivra.¹³³

Qui sait si la fermentation et ses produits sont épuisés ? Qui sait à quel instant de la succession de ces générations animales nous en sommes ? Qui sait si ce bipède déformé qui n'a que quatre pieds de hauteur, qu'on appelle encore

¹³² Notre interprétation va dans le même sens que celle de François Duchesneau dans son analyse des *Éléments de physiologie*. « Dès les sections introductives des *Éléments de physiologie*, à l'instar de Maupertuis, Diderot situe les conditions de la vie dans une combinaison de parties ultimes hétérogènes auxquelles il attribue la sensibilité, ce terme équivalent à celui de vie. De la confluence de ces parties se forme un organisme plus ou moins complexe : la vie ou sensibilité mène ainsi à « l'animalisation ». S'intéressant aux animaux microscopiques dont il décèle la sensibilité, en particulier les polypes, Diderot va même jusqu'à présumer que les parties des organismes complexes peuvent dans certains cas s'en détacher et former des « animalcules » ou « molécules sensibles-vivantes » : ceux-ci peuvent reconstituer d'autres organismes ou servir d'agents pathogènes capables d'altérer l'économie des organismes complexes. » (Duchesneau, *Diderot et la physiologie de la sensibilité*, p. 208)

¹³³ « On appelle être contradictoires ceux, dont l'organisation ne s'arrange pas avec le reste de l'univers. La nature aveugle qui les produit, les extermine. Elle ne laisse subsister que ceux qui peuvent coexister supportablement avec l'ordre général. » (*Éléments de physiologie*, DPV XVII, p. 295)

dans le voisinage du pôle un homme, et qui ne tarderait pas à perdre ce nom en se déformant un peu davantage, n'est pas l'image d'une espèce qui passe ? Qui sait s'il n'en est pas ainsi de toutes les espèces d'animaux ? (*RD*, DPV XVII, p. 130)¹³⁴

Néanmoins, il faut bien le reconnaître, une zone d'ombre importante demeure dans cette façon de concevoir la génération des espèces. Une forme de « saut » persiste entre les organisations moléculaires prises en charge par les chimistes et celles prises en charge par les botanistes et les zoologistes. Le problème relève bien sûr de la reproduction et de la procréation. Comment un être peut-il transmettre de génération en génération une forme particulière ? Quelle serait la genèse de ces formes particulières capables de se reproduire et que l'on qualifie dans le langage commun de « vivantes » ? Avec un concept comme celui de *tendance*, Diderot parvient-il véritablement à faire l'économie de tout *finalisme* pour interpréter le vivant ? Il est bien entendu possible d'en douter.¹³⁵ Afin de préciser davantage non pas le *comment* de la formation de tels organismes, mais ce qui est requis pour qu'ils se reproduisent, une première définition du concept de mémoire chez Diderot sera nécessaire.

¹³⁴ « L'histoire n'est alors pas seulement un renvoi aux temps du vivant, mais une perception de sa contingence et son inscription dans un univers d'interactions multiples et de rencontres fortuites. » (Pépin, *La nécessité et l'aléatoire par delà le déterminisme : les Lumières et la biologie moléculaire*, p. 275)

¹³⁵ « La finalité n'est pas qu'un concept kantien : toute réflexion sur la biologie décrit la capacité des organismes à s'auto-réguler mais aussi à orienter leur activité vers des fins encore distantes dans le temps. » (Wolfe, *Machine et organisme chez Diderot*, p. 224)

Tendance et mémoire organique

Jusqu'ici, nous nous sommes attardés à l'aspect *sensibilité* du couple *sensibilité et mémoire* constituant les conditions du *jugement* chez Diderot. Considérant que le problème fondamental en régime matérialiste consiste à rendre compte de l'unité du moi et de sa conscience à partir d'une diversité première, nous avons montré qu'il était possible de penser, à l'aide des ressources de la chimie, la formation d'une *sensibilité commune* à partir d'un certain agencement de *sensibilités particulières*. Le tout ainsi formé représente une unité différente de l'unité de chacune de ses parties. Néanmoins, nous sommes encore loin de l'unité proprement humaine qui a conscience d'elle-même, qui nie, qui affirme, qui conclut et qui pense. Pour s'en rapprocher, il faut maintenant donner une première interprétation de ce que Diderot entend par *mémoire*. Elle nous sera donnée par Jacques Chouillet et est inhérente à la problématique de la génération des espèces. Ce sera à l'aide de la détermination de la signification de ce concept que nous délaisserons progressivement la chimie pour entrer dans le domaine de la physiologie.

À la question de savoir si la mémoire est une propriété inhérente à la matière (hypothèse A) ou le produit d'une organisation (hypothèse B), Jacques Chouillet parcourt dans son article *Matière et mémoire dans l'œuvre de Diderot* les différentes approches du philosophe concernant ce dilemme. Une telle disjonction peut sembler particulière, car ce n'est pas par rapport à la *mémoire* qu'elle est formulée dans le *Rêve*, mais bien par rapport à la *sensibilité*. « 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. » (*RD*, DPV XVII, p. 105) Jacques Chouillet assimile donc *sensibilité à mémoire* dans son texte et il le fait de manière légitime à partir de la transformation de l'image de l'*homme-clavecin* dans le *Rêve*, où l'homme est dorénavant perçu à la fois comme *instrument* et *musicien*. Cette assimilation est légitime dans la mesure où la mémoire peut être interprétée simplement comme un type de *sensibilité qui dure*¹³⁶ et, par le fait même, comme possédant une certaine puissance causale interne à l'*homme-clavecin*.

Nous sommes des instruments doués de sensibilité et de mémoire. Nos sens sont autant de touches qui sont pincées par la nature qui nous environne, et qui se pincent souvent elles-mêmes ; et voici, à mon jugement, tout ce qui se passe dans un clavecin organisé comme vous et moi. Il y a une impression qui a sa cause au dedans ou au dehors de l'instrument, une sensation qui naît de cette impression, une sensation qui dure ; car il est impossible d'imaginer qu'elle se fasse et qu'elle s'éteigne dans un instant indivisible [...] » (*RD*, DPV XVII, p. 102-103)

Par conséquent, la question peut se reformuler de la manière suivante : est-ce que ce type de *sensibilité qui dure* est inhérente à la matière ou le produit d'une organisation matérielle ?

Pour Jacques Chouillet, il y a une sorte de coupure marquée entre les deux hypothèses à partir de la *Réfutation d'Helvétius* ; là où Diderot souligne que « [...] la sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne

¹³⁶ Yvon Bélaval, dans *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, abonde en ce sens : « La sensation est conscience. Mais une conscience qui dure, n'est-ce pas déjà la mémoire ? » (Bélaval, p. 246)

philosophie. » (RH, DPV XXIV, p. 525) Or, cette prise de distance par rapport à l'hypothèse A dans la *Réfutation d'Helvétius* n'est peut-être pas aussi grande qu'on pourrait le penser. Non seulement l'hypothèse A est retravaillée et nuancée dans ses *Éléments de physiologie*, mais également l'importance qu'accorde Diderot à l'hérédité dans la *Réfutation d'Helvétius* laisse sous-entendre la présence d'une forme de mémoire matérielle « déjà là » conditionnant lourdement les capacités des individus. Comme l'indique clairement Jacques Chouillet :

D'abord s'il apparaît que l'hérédité est aussi puissante que l'affirme Diderot dans la *Réfutation*, il faut bien qu'il y ait quelque part une espèce de mémoire matérielle qui se transmet d'une génération à l'autre. De même lorsqu'il évoque le phénomène de la causalité interne (« Je n'ai qu'un effet à produire »), il convient qu'il peut y avoir une certaine forme de détermination obscure qui n'est pas nécessairement de la mémoire au sens traditionnel. Elle se présente plutôt sous la forme d'une pesée que le passé exerce sur le présent, ou comme l'accumulation de quantités discrètes dont la somme produit un effet irrésistible. Donc, à côté de la mémoire centralisée au sujet de laquelle Diderot s'est longuement exprimé, il existerait une mémoire globale ou diffuse aussi active que l'autre, quoique moins perceptible.¹³⁷

Cette *espèce de mémoire matérielle qui se transmet d'une génération à l'autre* est précisément ce qui nous intéresse ici, car, au-delà de la question de l'hérédité dans le contexte du débat avec Helvétius, qui a pour but de montrer la force de l'éducation dans la détermination des capacités de tout un chacun, cette mémoire matérielle se rapporte également à la mémoire de l'espèce humaine, grâce à laquelle sa *forme* globale se transmet de génération en génération. Dans le *Rêve*, elle apparaît on ne peut plus clairement lorsque Bordeu répond à la question de savoir

¹³⁷ Chouillet, *Matière et mémoire dans l'œuvre de Diderot*, p. 223.

ce que seront les enfants de Jean Baptiste Macé qui a les « viscères intérieurs de la poitrine et de l'abdomen dans une situation renversée » (*RD*, DPV XVII, p. 151) :

Mlle de Lespinasse. – Eh bien, Docteur, ces enfants ...

Bordeu. – Suivront la conformation générale ; mais quelqu'un des enfants de leurs enfants, au bout d'une centaine d'années, car ces irrégularités ont des sauts, reviendra à la conformation bizarre de son aïeul.

Mlle de Lespinasse. – Et d'où viennent ces sauts ?

Bordeu. – Qui le sait ? Pour faire un enfant on est deux, comme vous savez. Peut-être qu'un des agents répare le vice de l'autre, et que le réseau défectueux ne renaît que dans le moment où le descendant de la race monstrueuse prédomine et donne la loi à la formation du réseau. Le faisceau de fils constitue la différence originelle et première de toutes les espèces d'animaux. Les variétés du faisceau d'une espèce font toutes les variétés monstrueuses de cette espèce. (*RD*, DPV XVII, p. 152)

Bien que nous nous éloignons maintenant du propos de l'article, nous croyons ne pas faire de contresens en récupérant l'analyse de Jacques Chouillet pour souligner que l'une des déterminations fondamentales du concept de mémoire chez Diderot nous oblige à étudier la formation d'une *sensibilité* capable de se transmettre et de donner la *loi à la formation du réseau* de chaque membre de l'espèce. Il s'agit d'une autre manière d'insister sur la naissance de ce que nous avons appelé une *tendance en nature*, assimilable chez Diderot, comme nous le voyons, à une forme de mémoire.

En somme, à la lumière de l'article, il serait possible de distinguer deux types de mémoire chez notre philosophe, qui sont tous les deux d'une certaine manière le produit d'une organisation. Le premier type s'apparente directement au concept de

tendance en nature capable de maintenir, de génération en génération, la sensibilité qui lui est propre. Comme nous l'avons montré, une *tendance* n'est pas première dans le temps, mais est le fruit de la rencontre contingente de molécules sensibles. En ce sens, cette mémoire, bien qu'inhérente à la matière, est le produit d'une organisation. Jacques Chouillet résume le tout ainsi :

Partons du texte de fondation qui est la profession de foi de l'aveugle Saunderson sur son lit de mort. D'une part il y a le chaos qui préside « à la naissance des choses et des temps ». D'autre part ce chaos produit de temps en temps « quelques êtres bien organisés ». [...] Cette synthèse peut être interprétée, dans une certaine mesure, comme la prise en compte d'une équivalence de mémoire organique, qui permet aux organisations biologiques non vicieuses de « subsister par elles-mêmes » et de « se perpétuer ». Il existe à défaut de quelqu'un qui se souvient, quelque chose qui se souvient, sans quoi toute espèce vivante serait menacée de disparition.¹³⁸

Le deuxième type de mémoire chez Diderot renvoie à *cette mémoire centralisée dans le sujet*, dont le siège principal est le *cerveau* et qui, à l'aide de l'organisation matérielle qui lui est propre, capte les différentes impressions sensibles de manière à les faire durer. C'est la mémoire au sens classique du terme ; celle qui se construit petit à petit au fil des expériences d'une vie d'un membre de l'espèce.

Avec l'ensemble de ces différentes clarifications, nous pouvons retourner au *Rêve* et pivoter de la question de la formation de l'espèce à celle de la formation d'un membre de celle-ci. Par le fait même, cela occasionnera un changement de science paradigmatique à partir de laquelle, par analogie et d'un point de vue métaphorique, Diderot se nourrit pour penser la nature de l'être humain.

¹³⁸ Chouillet, *Matière et mémoire dans l'œuvre de Diderot*, p. 219

Désormais, la physiologie et la médecine occuperont les devants de la scène. Ce qui marque ce pivot dans le *Rêve* peut être souligné par un *avant* et un *après*. Ainsi, la génération de l'espèce s'installe *avant* la présence d'une forme de mémoire organique, laquelle émerge d'une organisation particulière de molécules sensibles s'assimilant chimiquement les unes aux autres sans sujet. La génération d'un membre de l'espèce se déroule quant à elle *après* l'émergence de cette sensibilité commune, qui se développe sous la tutelle de cette mémoire organique par une forme d'assimilation digestive ou avec sujet.

L'épigenèse : une assimilation sans et avec sujet

Il est toutefois important d'indiquer que le passage d'une assimilation à une autre dans le *Rêve* est, dans une certaine mesure, graduel, et ce en raison de la défense de la théorie de l'épigenèse par Diderot. Les molécules sensibles circulant dans le corps de l'homme et de la femme, et présidant à la formation du germe premier à partir duquel un fœtus se développera, sont ni plus ni moins des *demi-sujets*. En effet, il faut les penser comme des molécules ayant déjà une certaine *mémoire* qui leur permet de s'assimiler seulement avec leurs semblables du sexe opposé. En ce sens, ce sont bien des sujets, car l'assimilation est orientée. Par contre, à proprement parler, ce ne sont pas encore des sujets humains, car à partir de ces molécules prises individuellement, aucune assimilation de type digestif ne leur permettra de se développer au-delà de leur propre forme microscopique. C'est pourquoi l'*assimilation épigénétique* dans le *Rêve* est véritablement à la croisée de la chimie et de la physiologie. La première fois que Diderot* narre la genèse d'un individu dans le *Rêve*, c'est le vocabulaire de la physiologie qui prédomine.

[...] les molécules qui devaient former les premiers rudiments de mon géomètre étaient éparses dans les jeunes frêles machines de l'un et de l'autre, se filtrèrent avec la lymphe, circulèrent avec le sang, jusqu'à ce qu'enfin elles se rendissent dans les réservoirs destinés à leur coalition, les testicules de son père et de sa mère. Voilà ce germe rare formé ; [...] (RD, DPV XVII, p. 95-96)

Par la suite, lorsqu'il veut préciser la manière dont les molécules peuvent s'assimiler les unes aux autres, c'est la chimie qui a à charge cette précision comme l'illustre cet extrait que nous avons déjà amplement commenté. « Comme une goutte de mercure se fond dans une autre goutte de mercure, une molécule sensible et vivante se fond dans une molécule sensible et vivante... » (RD, DPV XVII, p. 118)

Enfin, lorsque Bordeu* narre la génération de Mlle de Lespinasse*, nous retrouvons le territoire de la physiologie.

Vous fûtes, en commençant, un point imperceptible, formé de molécules plus petites éparses dans le sang, la lymphe de votre père ou de votre mère ; ce point devint un fil délié, puis un faisceau de fils. [...] Chacun des brins du faisceau de fils se transforma, par la seule nutrition et par sa conformation, en un organe particulier. (RD, DPV XVII, p. 145)

Cette première étape, qui avait pour objectif de marquer le passage d'une *sensibilité particulière* à une *sensibilité commune*, et ainsi nous permettre de concevoir les premiers rudiments de cette unité de conscience humaine nécessaire au jugement, se termine par ce moment épigénétique de la formation d'un individu. Un tel moment renvoie au premier niveau de signification attribué au concept de mémoire. De la *sensibilité* des parties, on accède à un type de *sensibilité qui dure* d'un tout, correspondant à la mémoire de la forme spécifique de l'espèce humaine.

Ce n'est que grâce à ce tout particulier que l'individu, dans son développement, accède au deuxième type de mémoire chez Diderot, celle qui permet à l'être humain d'accumuler à travers le temps un certain nombre et une certaine diversité d'impressions sensibles. Ce sont ces impressions réunies et agencées qui seront, bien sûr, le matériau premier de ses jugements. Il faut donc dorénavant nous attarder à la formation progressive de ce deuxième type de mémoire telle que Diderot l'expose dans le *Rêve*. Pour ce faire, un renversement important sera opéré. Bien que la réflexion de Diderot suive toujours une logique qui vise à expliquer « la formation de l'homme ou de l'animal en général par l'apposition successive de molécules sensibles » (*RD*, DPV XVII, p. 134), nous comprenons maintenant que cette *apposition de molécules sensibles* sera soumise à une certaine *tendance*, celle relative à la forme de l'être humain. Par conséquent, le chemin que nous devons suivre désormais, toujours dans un ordre naturel, exige de prendre comme point de départ ce tout, cette forme particulière humaine déterminant ses capacités sensorielles et mémorielles de deuxième niveau. Comme le formule Jacques Chouillet, *c'est l'homme en tant que système hiérarchisé* que l'on doit expliciter dans son développement, et pour ce faire, la physiologie et la médecine seront les principaux lieux théoriques d'où Diderot puisera les outils de sa réflexion.

La mémoire est donc bien le produit de l'organisation [selon le 1^e niveau de signification que nous lui avons donnée], mais à son tour elle soutient et conditionne tous les modes ultérieurs de l'organisation. Il faut se représenter l'homme tel que le construit Diderot comme un système hiérarchisé : les fibres se rejoignent pour former des faisceaux, les faisceaux se réunissent pour former un réseau, le réseau lui-même a une origine qui est dans la tête. La

liaison de toutes ces impressions est opérée par la mémoire [selon le 2^e niveau de sens que nous lui avons donné], et à partir de là, toutes les opérations de l'esprit deviennent possibles. ¹³⁹

¹³⁹ Chouillet, *Matière et mémoire dans l'œuvre de Diderot*, p. 221.

Chapitre 3 : De la sensibilité du tout à la sensibilité des parties : de la mémoire centralisée et de la diversité sensorielle du corps

Ce premier mouvement qui nous a menés, en régime matérialiste, de la sensibilité des parties à la sensibilité d'un tout, n'est évidemment pas suffisant pour penser le fonctionnement de cette *unité sensible originale* qu'est le cerveau humain, capable de lier plusieurs sensations dans un jugement. Ce tout auquel nous avons maintenant accès, qui a émergé de la rencontre aléatoire de molécules sensibles, porte en lui une mémoire organique : celle de sa forme spécifique. Il s'agit, comme nous l'avons montré, de la mémoire de l'espèce. Elle correspond à ce que Diderot appelle une tendance en nature. Or, au stade où nous en sommes dans notre analyse du *Rêve*, cette tendance pourrait s'apparenter à celle de n'importe quelle espèce. Pour comprendre comment la tendance spécifiquement humaine mène au développement d'un organe ayant des fonctions particulières, dont la plus importante pour notre problème du jugement est la mémoire, selon le deuxième sens que nous lui avons donné, il faut faire comme Diderot et suivre le développement de cet organe pas à pas.

Lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'est cette fonction de liaison de la sensibilité entre deux ou plusieurs sensations, nous nous voyons confrontés à un défi interprétatif. Pour l'illustrer, mettons en parallèle deux passages clairement en tension dans l'œuvre de Diderot. D'abord, reprenons celui des *Éléments de physiologie* où le jugement est défini de la manière suivante :

Par la raison seule que toute sensation est composée, elle suppose jugement ou affirmation de plusieurs qualités éprouvées à la fois.

Par la raison qu'elles sont durables, il y a coexistence de sensations. L'animal sent cette coexistence. Or sentir deux êtres coexistants, c'est juger. Voilà le jugement formé ; la voix l'articule. L'homme dit mur blanc, et voilà le jugement prononcé. (*EP*, DPV XVII, p. 462)

Comparons maintenant ce passage à celui-ci de sa *Réfutation d'Helvétius* où il critique cette affirmation dans *De l'homme* : « Sentir, c'est juger. » :

Cette assertion, comme elle est énoncée, ne me paraît pas rigoureusement vraie. Le stupide sent, mais peut-être ne juge-t-il pas. L'être totalement privé de mémoire sent, mais il ne juge pas. Le jugement suppose la comparaison de deux idées. La difficulté consiste à savoir comment se fait cette comparaison ; car elle suppose deux idées présentes. Helvétius aurait coupé un terrible nœud, s'il nous avait expliqué bien clairement comment nous avons deux idées présentes à la fois, ou comment ne les ayant pas présentes à la fois, cependant nous les comparons. (*RH*, DPV XXIV, p. 521-522)

À partir de ces deux extraits, nous pouvons constater que le jugement dans les *Éléments de physiologie* est réduit à la sensation. L'unique acte de *sentir deux êtres coexistants, c'est juger*. Pourtant, bien que dans sa *Réfutation d'Helvétius*, Diderot maintient que, pour juger, il faut avoir deux idées présentes, assertion qu'il fait également dans le *Rêve*,¹⁴⁰ la conception qu'il se fait du jugement dans ce texte implique d'abord et avant tout *comparaison*. Est-ce à dire qu'il y aurait plusieurs définitions du jugement chez Diderot – et donc incohérence ?

Nous croyons que pour bien comprendre sa conception du jugement, il est nécessaire de considérer celui-ci dans un continuum partant d'un ordre de

¹⁴⁰ D'Alembert* affirme que pour formuler une simple proposition « on dirait qu'il faut avoir deux choses présentes, l'objet qui semble rester sous l'œil de l'entendement, tandis qu'il s'occupe de la qualité qu'il en affirmera ou niera » (*RD*, DPV XVII, 100)

jugement simple à des ordres de jugements de plus en plus composés en fonction de la complexité de la sensibilité en jeu.¹⁴¹ Ce continuum correspond à différents états de conscience marquant chez Diderot deux points d'arrêt : la conscience de son existence et la conscience de soi.¹⁴² Bref, il ne faut penser le raffinement des fonctions du cerveau qu'en termes de différence de degré. Il ne faut pas perdre de vue que pour Diderot, il n'y a pas de « saut » en nature.

C'est bien sûr à partir du *Rêve de d'Alembert* que nous tenterons de concilier ces différentes facettes du *jugement* en montrant qu'il faut penser l'unité de la sensibilité humaine en deux temps. Premièrement, la sensibilité humaine peut lier les différentes sensations, car l'ensemble des sensations d'un corps à un moment déterminé est transmis au moyen du système nerveux à un centre commun : le cerveau ou *l'origine du faisceau*. C'est la continuité dans la *texture animale* même qui fait que *plusieurs qualités peuvent être éprouvées à la fois*.¹⁴³ À ce stade, nous pouvons parler de jugement rudimentaire. À ce premier niveau, l'animal ne peut avoir que la conscience momentanée de son existence, en tant qu'elle accompagne les sensations. Deuxièmement, après avoir pensé l'unité de la

¹⁴¹ « En fait, suivant une approche voisine de celle de l'école organiciste, la sensibilité est tenue [par Diderot] pour une propriété universelle qui se modalise suivant les niveaux de complexité organique. Au palier supérieur seulement, cette propriété paraît dépendre du réseau des organes cérébraux et des nerfs. Il faut donc accorder toute son importance à la bipartition, voire à tripartition de la vie : entre la vie de l'animal entier, celle de chacun de ses organes et celle de la molécule. » (Duchesneau, *Diderot et la physiologie de la sensibilité*, p. 209-210)

¹⁴² « La conscience du soi et la conscience de son existence sont différentes. Des sensations continues sans mémoire donneraient la conscience interrompue de son existence : elles ne produiraient nulle conscience de soi. » (*EP*, DPV XVII, p. 471)

¹⁴³ « Sans la sensibilité et la loi de continuité dans la texture animal, sans ces deux qualités l'animal ne peut être *un*. Aussitôt que vous avez supposé la sensibilité continue, vous avez la raison d'une infinité de divers effets, ou touchers. » (*EP*, DPV XVII, p. 307)

sensibilité humaine à l'œuvre dans l'instant, il faut penser sa capacité de maintenir une certaine unité dans le temps.¹⁴⁴ Ici, l'unité en question est celle bien entendu de la *conscience de soi*. Ce sera la mémoire qui jouera ce rôle. C'est à l'aide de celle-ci que l'homme pourra enfin réfléchir à ses sensations et ainsi *juger* à un degré supérieur impliquant *comparaison*. C'est la mémoire qui permet la continuité entre les différentes expériences vécues par un corps à travers le temps. Leur liaison vécue par un être humain lui donne accès à l'histoire de sa vie et donc à la conscience de soi.

Afin de mieux camper notre propos, reprenons deux passages du *Rêve* déjà cités qui montrent bien les deux versants de l'unité qui doit être à l'œuvre dans le corps pour juger au sens le plus complexe du terme.

Diderot. – Si donc un être qui sent et qui a cette organisation propre à la mémoire, lie les impressions qu'il reçoit, forme par cette liaison une histoire qui est celle de sa vie, et acquiert la conscience de lui, il nie, il affirme, il conclut, il pense. (*RD*, DPV XVII, p. 100)

Diderot. - L'instrument philosophe est sensible, il a la conscience momentanée du son qu'il rend ; comme animal, il en a la mémoire ; cette faculté organique en liant les sons en lui-même, y produit et conserve la mélodie. (*RD*, DPV XVII, p. 102)

Ces deux passages nous indiquent bien que pour être en mesure de se reconnaître lui-même, de *nier*, d'*affirmer*, de *conclure* et de *penser*, l'être humain doit *sentir*

¹⁴⁴ « Il est bien sûr indispensable de tenir compte du critère temporel sans lequel la question de l'identité n'aurait pas de sens, car, comme l'explique l'article IDENTITÉ de l'Encyclopédie [...] : "Une chose considérée en divers lieux, ou en divers temps, se retrouvant ce qu'elle était, est alors dite la même chose. Si vous la considérez sans nulle différence de temps ni de lieu, vous la diriez simplement une chose; [...] et non la même chose". » (Salaün, *Identité personnelle selon Diderot*, p. 116)

d'abord, et lier ensuite par sa mémoire cette *conscience momentanée* à celle qui l'a précédée. C'est pourquoi cette section s'attardera à rendre compte d'abord de l'unité de conscience momentanée, pour ensuite aborder l'unité de conscience qui se maintient à travers le temps.

Le jugement dans l'espace d'un moment : une diversité dans l'unité sensible

Nous avons vu que, pour Diderot, avoir *la conscience momentanée du son que l'on rend* constituait une certaine forme de jugement de base, car elle implique l'affirmation, fût-elle non verbale, de plusieurs qualités éprouvées à la fois. Or, qu'est-ce qui rend cette affirmation possible ? C'est le fait qu'elle soit celle d'une unité sensible se diversifiant progressivement dans son développement. C'est précisément ce développement que nous devons d'abord suivre, tel qu'il est formulé à plusieurs reprises dans le *Rêve*, afin de mieux saisir comment Diderot conçoit l'unification de la diversité des sensations dans l'instant. Nous pourrions synthétiquement exprimer la thèse de Diderot ainsi : il est possible pour un être humain d'éprouver plusieurs qualités à la fois, car l'ensemble de ces sensations se rapporte à un seul organe : l'origine du faisceau.

Toujours en gardant en tête le pivot que nous avons voulu marquer dans le *Rêve*, entre d'une part la formation d'une organisation vivante par assimilation sans sujet, et de l'autre par assimilation avec sujet, nous entreprenons ici l'exposition de ce deuxième volet de l'élaboration de l'organisme humain. Cette dernière implique, comme Jacques Chouillet l'affirme : un « système hiérarchisé ».¹⁴⁵ En d'autres mots, ce développement se fait en fonction d'une tendance qui détermine les différentes

¹⁴⁵ Chouillet, *Matière et mémoire dans l'œuvre de Diderot*, p. 221.

assimilations assurant la formation d'un être humain pleinement constitué. Diderot l'exemplifie dans la première partie du *Rêve* avec l'image de l'œuf d'un oiseau.¹⁴⁶

C'est par l'usage d'une métaphore que Diderot nous introduit à cette question de l'unité où toutes les sensations d'un corps se rapportent. Lorsqu'il s'agit d'identifier la partie du corps capable de distinguer si c'est notre main ou notre cuisse qu'on a piquée, Mlle de Lespinasse* répond : « Mais je crois que c'est ma tête » (*RD*, DPV XVII, p. 135) et a l'élan de faire une comparaison avec une araignée pour tenter de saisir le phénomène ; comparaison qu'elle n'exploite en détail qu'un peu plus loin.¹⁴⁷ Il faut imaginer les fils que l'insecte « tire de ses intestins » comme s'ils « faisaient partie sensible de lui-même » (*RD*, DPV XVII, p. 140). Faisant cet effort d'imagination, et sachant par observation que l'araignée accourt lorsqu'un des brins de sa toile est ébranlé, il commence dès lors à être plus facile de comprendre comment toutes les parties du corps pourraient se rapporter au même centre si ces parties émergent du centre lui-même. Il ne faut qu'un pas

¹⁴⁶ « Qu'est-ce que cet œuf ? une masse insensible avant que le germe y soit introduit ; et après que le germe y est introduit, qu'est-ce encore ? [...] Au lieu de me répondre, asseyez-vous, et suivons-les de l'œil de moment en moment. D'abord c'est un point qui oscille, un filet qui s'étend et qui se colore ; de la chair qui se forme ; un bec, des bouts d'ailes, des yeux, des pattes qui paraissent ; une matière jaunâtre qui se dévide et produit des intestins ; c'est un animal. » (DPV XVII, p. 104)

¹⁴⁷ « Cette araignée, on la trouve déjà chez Bayle mais aussi chez Montesquieu : son *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, inconnu de Diderot puisque resté manuscrit, présente d'étonnantes analogies avec *Le Rêve*, comparaison du système nerveux avec les cordes d'un instrument de musique, rôle du cerveau, et puis ce passage : « L'âme est, dans notre corps, comme une araignée dans sa toile. Celle-ci ne peut se remuer sans ébranler quelqu'un des fils qui sont étendus au loin, et, de même, on ne peut remuer un de ces fils sans le mouvoir. Plus ces fils sont tendus, mieux l'araignée est avertie [...] . » (Montesquieu, *Œuvres complètes*, éd. Nagel, t. III, p. 409) » (Versini, *Introduction au Rêve de d'Alembert*, Versini I, p. 607)

supplémentaire pour que Bordeu développe pleinement l'idée en réaffirmant l'importance, pour comprendre l'être humain, de ne pas prendre pour point de départ « la forme qu'il nous présente en naissant » (*RD*, DPV XVII, p. 141) :

Sa tête, ses pieds, ses mains, tous ses membres, tous ses viscères, tous ces organes, son nez, ses yeux, ses oreilles, son cœur, ses poumons, ses intestins, ses muscles, ses os, ses nerfs, ses membranes, ne sont à proprement parler que les développements grossiers d'un réseau qui se forme, s'accroît, s'étend, jette une multitude de fils imperceptibles.

Mlle de Lespinasse. – Voilà ma toile ; et le point originaire de tous ces fils c'est mon araignée.

Bordeu. – A merveille. (*RD*, DPV XVII, p. 141)

Un peu plus loin, l'idée est appliquée plus spécifiquement à Mlle de Lespinasse*. L'histoire de son développement racontée par Bordeu*¹⁴⁸ expose la constitution progressive d'un corps humain avec tous ses organes à partir d'un seul point vivant, c'est-à-dire de l'unité formée par la rencontre des gamètes mâle et femelle. D'une part, Diderot y souligne que cette formation progressive d'un corps se fait par « la seule nutrition » (*RD*, DPV XVII, p. 145) renvoyant ainsi explicitement à *l'assimilation digestive* ou *l'assimilation avec sujet* que nous avons voulu départager de *l'assimilation sans sujet* dans la section précédente. D'autre part, c'est dans ce passage qu'il affirme une conception de la sensibilité comme étant un *seul toucher diversifié*. Nous y acquérons donc deux éléments fondamentaux pour comprendre l'unité de la sensibilité humaine telle que conçue par Diderot. Premièrement, la

¹⁴⁸ Il est important de noter que l'histoire du développement progressif de Mlle de Lespinasse* fait écho à celle de D'Alembert* dans *l'Entretien*. En revanche, cette fois-ci, elle est beaucoup plus détaillée d'un point de vue physiologique.

sensibilité humaine est une, car elle émane d'une seule origine : un *point imperceptible* formé d'éléments en rapport de continuité les uns avec les autres. Cette origine renvoie à une *tendance* dans la nature, c'est-à-dire à une organisation capable de se maintenir pour un temps. Deuxièmement, elle est une, car la diversité des sensations d'un corps se rapporte à une sorte de *sensibilité pure et simple*, un *toucher*. Le sens du toucher se voyant attribuer ainsi un rôle primitif et fondamental chez Diderot.¹⁴⁹ Voici donc le passage en question :

Bordeu. – Vous fûtes, en commençant, un point imperceptible, formé de molécules plus petites éparses dans le sang, la lymphe de votre père ou de votre mère ; ce point devint un fil délié, puis un faisceau de fils. [...] Chacun des brins du faisceau de fils se transforma, par la seule nutrition et par sa conformation, en un organe particulier. Abstraction faite des organes dans lesquels les brins du faisceau se métamorphosent et auxquels ils donnent naissance, le faisceau est un système purement sensible. S'il persistait sous cette forme, il serait susceptible de toutes les impressions relatives à la sensibilité pure, comme le froid, le chaud, le doux, le rude. Ces impressions successives, variées entre elles et variées chacune dans leur intensité y produiraient peut-être la mémoire, la conscience de soi, une raison très bornée. Mais cette sensibilité pure et simple, ce toucher se diversifie par les organes émanés de chacun des brins ; un brin formant une oreille, donne naissance à une espèce de toucher que nous appelons bruit ou son ; un autre formant le palais, donne naissance à une seconde espèce de toucher que nous appelons saveur [...] (*RD*, DPV XVII, p. 145)

¹⁴⁹ La valeur du toucher chez Diderot est déjà marquée dès sa *Lettre sur les sourds et muets* : « Je me souviens d'avoir été quelquefois occupé de cette espèce d'anatomie métaphysique, et je trouvais que de tous les sens l'œil était le plus superficiel, l'oreille le plus orgueilleux, l'odorat le plus voluptueux, le goût le plus superstitieux et le plus inconstant, le toucher le plus profond et le plus philosophe. » (*LS*, DPV IV, p. 140)

De la formation des organes, de leur toucher propre et de leur autonomisation

Ayant toujours pour objectif d'exposer la mécanique du jugement dans l'espace d'un moment, c'est-à-dire la *conscience momentanée du son* que rend lui-même un corps humain, nous voulons ici exposer le processus de diversification des sensations humaines tel que conçu par Diderot. Ce processus survient au cours de ce que nous nommerons une forme d'*autonomisation* des organes.¹⁵⁰ Suivant la proposition fort intéressante de J.-F. Marquel dans un article qui s'intitule *La monadologie selon Diderot*,¹⁵¹ nous voudrions montrer que la croissance et le dépérissement du corps humain sont assujettis très étroitement à la formation d'organes capables d'avoir une *relative autonomie* les uns par rapport aux autres. Parmi ces organes, les plus importants sont le cerveau, le cœur et l'estomac.¹⁵² Nous écrivons *relative autonomie*, car d'un côté comme de l'autre, une trop grande ou une

¹⁵⁰ Sur l'apport des médecins vitalistes de Montpellier dans la constitution de cette vision de la physiologie du corps humain chez Diderot voir Duchesneau, *Diderot et la physiologie de la sensibilité*, Duflo, *Diderot et Ménuret de Chambaud* et Cheung, *Omnis Fibra Ex Fibra : Fibre Oeconomies in Bonnet's and Diderot's Models of Organic Order*. François Duchesneau définit le modèle montpelliérain de la manière suivante : « Le propre du modèle est alors de composer la sensibilité globale de l'organisme à partir des sensibilités élémentaires et de concevoir l'accomplissement des fonctions supérieures comme un effet architectonique émergent de l'interaction dynamique des parties suivant leurs degrés respectifs de réactivité aux stimulations internes et externes. (Duchesneau, *Diderot et la physiologie de la sensibilité*, p. 200)

¹⁵¹ « [...] pour Diderot [...], l'âge d'or de l'organisme occupera une place intermédiaire entre un moment primitif d'atomisation intégrale et un moment ultime où chaque synthèse partielle s'enferme dans son quant-à-soi, l'identité centrale du *moi* étant également absente dans les deux cas. » (Marquel, *La monadologie selon Diderot*, p. 357)

¹⁵² « Cerveau, cœur, estomac, trois grands animaux : trois centres de mouvements. » (DPV XVII, p. 368) Cette citation des *Éléments de physiologie* renvoie au triumvirat de Bordeu.

trop faible autonomie des organes met nécessairement à mal l'unité de l'animal entier. De plus, il est nécessaire de parler de *relative autonomie* parce que certains organes, selon Diderot, ont d'emblée un rôle hiérarchique plus important pour ce qui est de l'organisation du corps humain. C'est le cas bien sûr du cerveau.

Ce survol rapide de la manière dont Diderot pense la formation progressive des différents organes permettra de faire un arrêt sur image ouvrant la porte à une compréhension du jugement humain, non seulement comme capacité d'éprouver différentes qualités sensibles à la fois, mais également comme capacité d'absorber une large part de ces qualités sensibles grâce à la sensibilité particulière du cerveau, l'organe ultime du jugement pour Diderot.

Quand Bordeu* affirme que « chacun des brins du faisceau se transforma, par la seule nutrition et par sa conformation, en un organe particulier » (*RD*, DPV XVII, p. 145) et que la sensibilité pure et simple de *l'origine du faisceau* « se diversifie par les organes émanés de chacun des brins » (*RD*, DPV XVII, p. 145), il faut aller puiser dans les *Éléments de physiologie* pour marquer l'ordre précis de ce développement.

« Suivons l'accroissement du fœtus. Des tubercules sortant insensiblement du tronc annoncent la formation des extrémités et de toutes les parties du fœtus. La tête se forme d'abord, puis la poitrine, puis le bas-ventre, et les extrémités. » (*EP*, DPV XVII, p. 438)

Cet ordre est important, car il indique immédiatement le rôle prédominant du cerveau et du système nerveux. En fait, ce rôle est fondamental chez tout animal, mais encore plus chez l'être humain, comme nous l'avons déjà souligné¹⁵³ et comme

¹⁵³ « La caractéristique de l'homme est dans son cerveau, et non dans son organisation extérieure. » (*EP*, DPV XVII, p. 326)

nous le préciserons davantage sous peu. « Le cerveau avec ses nerfs ou filaments sont les premiers rudiments de l'animal ; ils constituent un tout vivant, et portant la vie partout. » (*EP*, DPV XVII, p. 337) De ce centre nerveux émergent les cinq types de « toucher » suffisamment différenciés pour qu'on puisse les nommer par des termes distincts (le toucher, le goût, la vue, l'ouïe et l'odorat), mais également tous les autres « touchers » relatifs à telle ou telle partie du corps. « Bordeu. – Le reste des brins va former autant d'autres espèces de toucher qu'il y a de diversité entre les organes et les parties du corps. » (*RD*, DPV XVII, p. 146) Il faut encore une fois souligner leur élément unifiant : le cerveau et le centre nerveux.

« Toutes les parties du corps communiquent entre elles, et avec le cerveau par les nerfs. Les nerfs forment avec le cerveau un tout semblable au bulbe et à ses racines filamenteuses. Il n'y a peut-être pas un point de l'animal qui ne soit atteint de quelques-uns de ces filets. » (*EP*, DPV XVII, p. 357)

Dans ce développement progressif du corps humain, comme nous voulions le mettre en lumière, les organes se forment peu à peu, acquièrent un *toucher* qui leur est propre, et par le fait même, s'isolent jusqu'à un certain point du *tout* de l'organisme. Par cet isolement, nous entendons une certaine forme de spécialisation toujours accrue de la fonction de l'organe. « Chaque sens ou organe a son nerf ou sa fonction. » (*EP*, DPV XVII, p. 466) C'est ainsi que Diderot se permet de parler d'une *vie* de l'organe, qui s'installerait véritablement entre celle de l'animal entier et celle de l'ensemble des molécules le constituant. Les différents organes sont relativement autonomes, car ils accomplissent leur fonction de manière relativement

indépendante et peuvent vivre un moment séparé du tout.¹⁵⁴ À travers cette spécialisation, l'être humain dans sa forme spécifique se constitue avec une plus ou moins grande spécialisation de tel ou tel organe.

À mesure que l'animal s'organise, il y a des parties qui se durcissent et prennent de la continuité : il s'établit une sensibilité générale et commune que les organes partagent diversement ; entre ces organes les uns la conservent plus ou moins longtemps que d'autres. (*EP*, DPV XVII, p. 310)

Chacun d'entre eux fonctionne alors dans un rapport à deux unités : sa propre unité et celle de l'animal entier.

Deux sortes de mouvement dans une partie animale ; l'un qui appartient à l'organe comme partie du tout ; l'autre qui lui appartient comme organe ou animal particulier ; le premier est un effet de la sensibilité, de l'organisation, de la vie : le second est nerveux, sympathique, propre à la forme et à la fonction particulière de l'organe ; l'un n'a lieu que par la communication avec le cerveau, l'autre après cette communication détruite. (*EP*, DPV XVII, p. 314)

Nous avons maintenant tous les éléments à notre disposition pour pouvoir aborder de front le cerveau en tant qu'*organe spécialisé*. Ce sera la dernière étape pour comprendre l'unité de jugement dans l'instant avant de passer à la compréhension du jugement qui implique *comparaison*. En effet, pour Diderot, « le cerveau n'est qu'un organe comme un autre. Ce n'est même qu'un organe qui n'entrerait jamais en fonction sans l'entremise des autres organes. » (*EP*, DPV, XVII, p. 467) Bien que « le cerveau ne pense non plus de lui-même, que les yeux ne voient, et que les autres sens n'agissent d'eux-mêmes » (*EP*, DPV XVII, p. 466), ce n'est que parce que *l'origine du faisceau* se développe comme organe singulier ayant son type

¹⁵⁴ « Le cœur, les poumons, la rate, la main, presque toutes les parties de l'animal vivent quelque temps séparées du tout. » (*EP*, DPV XVII, p. 311)

de *toucher propre* qu'il peut jouer le rôle de rapporteur de toutes les sensations du corps. En fait, en toute rigueur, le cerveau n'a pas de sens propre,¹⁵⁵ il est plutôt l'organe chargé de l'unification des sensations et ce sera précisément ce qui lui permettra d'être le siège de la mémoire.¹⁵⁶

Avant de rendre compte plus en détail de la manière dont Diderot conçoit les mécanismes de la mémoire, et montrer ce qui permet en régime matérialiste d'avoir une conscience de soi et ainsi d'*affirmer*, de *nier*, de *conclure* et de *penser*, nous pouvons faire notre arrêt sur image et affirmer que le corps humain est précisément une unité sensible capable de sentir au moins deux êtres coexistants et donc de juger. C'est en suivant minutieusement le développement des brins de l'origine du faisceau que Diderot a conclu à une sensibilité d'abord unifiée avant d'être diversifiée. Par cette diversification, un spectre de différentes qualités sensibles devient accessible au corps, et ce à chaque moment. Ce complexe de qualités sensibles n'est pas déliée, mais bien au contraire liée par cet organe central qui a des ramifications partout : le cerveau. Un tel corps rend donc un son, car chacune de ses parties vibre aux pincements de la nature qui proviennent à la fois de l'extérieur et de l'intérieur de lui-même. De ce son, il en tire le sentiment

¹⁵⁵ « Mlle de Lespinasse. – Et cette comparaison se fait où ?

Bordeu. – À l'origine du réseau.

Mlle de Lespinasse. – Et ce réseau ?

Bordeu. – N'a à son origine aucun sens qui lui soit propre : ne voit point, n'entend point, ne souffre point. Il est produit, nourri ; il émane d'une substance molle, insensible, inerte, qui lui sert d'oreiller et sur laquelle il siège, écoute, juge et prononce. » (RD, DPV XVII, p. 155)

¹⁵⁶ « Mlle de Lespinasse. – Et qu'est-ce donc que la mémoire ?

Bordeu. – La propriété du centre, le sens spécifique de l'origine du réseau, comme la vue est la propriété de l'œil, et il n'est pas plus étonnant que la mémoire ne soit pas dans l'œil, qu'il ne l'est que la vue ne soit pas dans l'oreille. » (RD, DPV XVII, p. 176)

immédiat de son existence. Il a conscience de son existence. Son premier niveau de jugement est ni plus ni moins ce son ; sorte d'harmonique engendrée par l'ensemble des vibrations de chacune des parties du corps.¹⁵⁷

De la complexification du jugement à travers le temps : une question de mémoire

« *En opérant une distinction entre "conscience de son existence" et "conscience de soi", Diderot montre que la seconde suppose la mémoire et constitue le moi. Il ne s'agit pas pour autant d'une rechute dans l'idéalisme, puisque la mémoire ne rompt pas l'ordre physique, c'est une "qualité corporelle", une aptitude naturelle du cerveau, dont il faut explorer la complexité.* »¹⁵⁸

Une fois le processus de spécialisation des organes observé et compris, il est maintenant possible d'éclairer l'importance du rôle accordé au cerveau dans les jugements que nous avons nommés « d'ordre supérieur », tel que le pouvoir de comparer des idées. Ce n'est que par cette spécialisation de *l'origine du faisceau* que le cerveau acquiert à travers son développement des capacités que les autres organes n'ont pas, mais aussi le risque de ne pas se développer à son plein potentiel. En ce sens, nous comprenons de mieux en mieux la différence que Diderot se sent le besoin de réitérer à de multiples reprises entre la capacité de *sentir* et de *juger*.

¹⁵⁷ « La tension de la corde vibrante est l'image la plus approchée de « l'énergie matérielle » (l'expression n'est pas de Diderot, mais pourrait bien se réclamer de lui) qui est à l'origine de toute vie *puisque l'une ne se distingue pas de l'autre*. Les molécules sont à la fois énergie et vie. La mise en vibrations du système, puis sa mise en harmonie, jusqu'aux formes les plus hautes de la vie, sont les prolongements nécessaires de ces données primitives. On accède donc *sans rupture* aux formes les plus organisées et les plus hiérarchisées de l'être vivant, quoi qu'en aucun cas cette « évolution productrice » (autre résonance) n'ait d'autre cause que l'infinie fécondité de la nature et son inépuisable aptitude à proposer des formes que le hasard et les dures conditions de survie se chargent ensuite de sélectionner. »(Chouillet, *Diderot, poète de l'énergie*, p. 277)

¹⁵⁸ Salaün, *L'identité personnelle selon Diderot*, p. 118.

« Le stupide sent, mais peut-être ne juge-t-il pas. L'être totalement privé de mémoire sent, mais il ne juge pas. » (*RH*, DPV XXIV, p. 521-522)

« On voit, on entend, on flaire, on goûte, on touche aussi finement aux Petites-Maisons que dans votre cabinet de la rue Sainte-Anne, mais on y raisonne bien diversement. » (*RH*, DPV XXIV, p. 620)

« Le cerveau n'est qu'un organe comme un autre. [...] Il est vif ou obtus comme eux. Il est paralysé dans les imbéciles, les témoins sont sains, le juge est nul. » (*EP*, DPV XVII, p. 467)

En dernière analyse, comme nous l'avons déjà mentionné en début de chapitre, les jugements « d'ordre supérieur » doivent se réduire à de la sensation, car c'est sur la sensation que se fonde véritablement le jugement pour Diderot.¹⁵⁹ Pour l'établir, il faudra exposer comment la manière de sentir propre au cerveau, couplée à la manière de sentir propre aux organes, permet à l'instrument sensible que nous sommes d'avoir non seulement une *conscience momentanée du son qu'il rend*, mais aussi une *conscience momentanée du son qu'il a rendu*, condition nécessaire de la conscience de soi et de la pensée. Jusqu'à maintenant, nous n'avons pas encore indiqué clairement la différence spécifique de l'être humain par rapport aux autres animaux. Il est temps de le faire. À limite, pour Diderot, ce premier niveau de jugement que nous avons mis en lumière, c'est-à-dire la capacité de *sentir deux êtres coexistants*, pourrait être accordé à la majorité des animaux.¹⁶⁰ En effet, comme il

¹⁵⁹ « Il n'y a qu'une seule opération dans l'homme : c'est sentir. Cette opération, qui n'est jamais libre, se résout en pensée, raisonnement, délibération, désir ou aversion. » (*OH*, DPV XXIV, p. 300-301)

¹⁶⁰ « On peut bien dire que l'animal juge, si l'on entend qu'il « voit ensemble » - puisque, pour lui aussi, la sensation dure, qu'elle est complexe, et réveille des harmoniques - et qu'il ne doute pas de l'existence des choses : la sensibilité chez le vivant étant active [...] est une tendance à agir, donc à croire. Mais l'animal n'accède

n'y a pas de « saut » en nature, il n'y a pas de « saut » non plus entre l'homme et l'animal.¹⁶¹ Ainsi, il faut bien imaginer un certain degré de conscience chez tout animal qui éprouve aussi faiblement soit-il quelques *pincements* de la nature. Ce qui marque la différence spécifique de l'être humain eu égard aux autres animaux, c'est le rapport entre ce centre nerveux qu'est le cerveau et les autres sens. Nous allons commencer par présenter la perspective de Diderot sur ce rapport. À partir de là, nous pourrons déduire la puissance de la mémoire humaine et en donner la définition physiologique. Au final, nous tenterons d'exposer la manière dont l'être humain arrive à se sentir lui-même et ainsi accéder à une *conscience de l'identité* et ultimement de *son identité*.

Pourquoi l'être humain possède-t-il une faculté aussi perfectionnée de penser ? Pourquoi est-il capable d'une aussi grande flexibilité dans le registre des *impressions sensibles* qu'il absorbe et manipule dans ses jugements ? Le tout est affaire d'organisation. « La différence d'une âme sensitive à une âme raisonnable n'est qu'une affaire d'organisation. » (*EP*, DPV XVII, p. 335) Pour Diderot, le cerveau humain a pu accéder à une telle perfectibilité, car l'organisation du corps humain lui a permis et lui permet encore de ne pas être sous la domination d'un seul sens qui

pas à nos jugements explicites : mémoire et réflexion restent chez lui enveloppées ; son langage d'action, que l'on nommerait mieux un langage de réaction, n'exprime que l'instant qui passe. » (Bélaval, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, p. 246)

¹⁶¹ Dans un passage signé *Diderot* de l'article ANIMAL de l'*Encyclopédie*, il écrit : « Mais une considération qui s'accorde avec l'une et l'autre, et qui nous est suggérée par le spectacle de la nature dans les individus, c'est que l'état de cette faculté de penser, d'agir, de sentir, réside dans quelques hommes dans un degré éminent, dans un degré moins éminent en d'autres hommes, va en s'affaiblissant à mesure qu'on suit la chaîne des êtres en descendant, et s'éteint apparemment dans quelque point de la chaîne très éloigné, placé entre le règne animal et le règne végétal [...] » (Art. ANIMAL, DPV V, p. 388)

accaparerait l'attention de l'animal entier. C'est en l'absence d'un tel despote que le cerveau a pu chez l'homme atteindre une certaine perfection dans sa fonction. Cette fonction, comme nous avons voulu le montrer, est celle d'une sensibilité commune se rapportant au tout de l'animal et à son toucher primitif, celui qui à la base est indifférencié. L'organe que l'on nomme cerveau, le premier émergeant de l'origine du faisceau, est d'une certaine manière le représentant de ce toucher indifférencié dans l'animal pleinement développé. Chez l'être humain, en raison de son rapport aux autres organes, il a pu se développer davantage. Cette thèse, il la formule explicitement dans sa *Réfutation d'Helvétius*.

À la question posée par Helvétius : « Mais supposons dans l'Homme un sens extrêmement fin. Qu'en arriverait-il ? », Diderot réplique :

Je vais vous le dire ; c'est qu'il serait réduit à la condition animale. Il ne serait plus un être se perfectionnant en tout genre, mais un être voyant. Je m'explique.

Pourquoi l'homme est-il perfectible et pourquoi l'animal ne l'est-il pas ?

L'animal ne l'est pas, parce que sa raison, s'il en a une, est dominée par un sens despote qui la subjugue. Toute l'âme du chien est au bout de son nez, et il va toujours flairant. Toute l'âme de l'aigle est dans son œil, et l'aigle va toujours regardant. Toute l'âme de la taupe est dans son oreille, et elle va toujours écoutant.

Mais il n'en est pas ainsi de l'homme. Il est entre ses sens une telle harmonie, qu'aucun ne prédomine assez sur les autres pour donner la loi à son entendement ; c'est son entendement au contraire, ou l'organe de sa raison qui est le plus fort. C'est un juge qui n'est ni corrompu ni subjugué par aucun des témoins. Il conserve toute son autorité, et il en use pour se perfectionner.

Il combine toutes sortes d'idées ou de sensations, parce qu'il ne sent rien fortement. (*RH*, DPV XXIV, p. 556-557)

Cette thèse, il la réitère presque mot pour mot dans la section *Homme des Éléments de physiologie* :

Sa perfectibilité [de l'homme] naît de la faiblesse des autres sens, dont aucun ne prédomine sur l'organe de la raison ; si l'homme avait le nez du chien, il flairerait toujours, l'œil de l'aigle il ne cesserait de regarder. L'oreille de la taupe, ce serait un être écoutant. (*EP*, DPV XVII, p. 328)

Une telle idée est fort importante pour notre propos, car nous voulons suggérer que cette absence de *sens despote* dans l'organisation du corps humain est non seulement la source de sa *perfectibilité*,¹⁶² mais également, et en premier lieu, la source de la grande souplesse propre à l'organe central qu'est le cerveau, souplesse qui se répercute indubitablement sur la puissance de la mémoire humaine. Diderot définit physiologiquement son mécanisme de la manière suivante :

Pour expliquer le mécanisme de la mémoire il faut regarder la substance molle du cerveau comme une masse d'une cire sensible et vivante, mais susceptible de toutes sortes de formes, n'en perdant aucune de celles qu'elle a reçues, et en recevant sans cesse de nouvelles qu'elle garde. (*EP*, DPV XVII, p. 470)

Nous pouvons alors comprendre que ce que nous entendons par *souplesse* ou *flexibilité* du cerveau, est précisément cette capacité de se former, d'être informé par toutes les différentes sensations que peut vivre un corps sans qu'il y ait, pour

¹⁶² Voir Frank Salaün. « [Diderot] formule à plusieurs reprises un raisonnement qui naturalise, ou matérialise, la perfectibilité, en tout cas qui montre la compatibilité du concept avec une doctrine moniste et nécessitariste [...] . L'explication de Diderot se fonde sur la réalité biologique. Dans cette optique, il considère que la perfectibilité de l'homme provient de la non-spécialisation de ses sens. » (Salaün, *Diderot et le concept de perfectibilité*, p. 210)

ainsi dire, trop grande domination de l'une ou l'autre de ces sensations. En outre, nous pouvons de cette façon retourner au *Rêve* et jeter un éclairage un peu plus fort et défini sur le processus menant à la *conscience de soi* chez l'homme :

Bordeu. – Que c'est le rapport constant, invariable de toutes les impressions à cette origine commune qui constitue l'unité de l'animal. ¹⁶³

Mlle de Lespinasse. – Que c'est la mémoire de toutes ces impressions successives qui fait pour chaque animal l'histoire de sa vie et de son soi.

Bordeu. – Et que c'est la mémoire et la comparaison qui s'ensuivent nécessairement de toutes ces impressions qui font la pensée et le raisonnement. (*RD*, DPV XVII, p. 155)

Il ne faut ensuite qu'un pas pour accéder au moment proprement réflexif de la sensibilité humaine, celui qui dépasse le simple vécu de l'unité d'un corps, c'est-à-dire la conscience d'exister, pour la conscience d'être tel ou tel, autrement dit la conscience de soi. Ce moment arrive avec la capacité que possède le corps humain de se sentir lui-même et de s'en souvenir. Afin de bien saisir cela, reprenons le passage clé du *Rêve* où il est formulé et mettons-le en parallèle avec celui dans les *Éléments de physiologie* où il l'est tout autant.

Diderot. - [...] L'instrument philosophe est sensible, il a la conscience momentanée du son qu'il rend ; comme animal, il en a la mémoire ; cette faculté organique en liant les sons en lui-même, y produit et conserve la mélodie. Supposez au clavecin de la sensibilité et de la mémoire, et dites-moi s'il ne saura pas, s'il ne se répétera pas de lui-même les airs que vous aurez exécutés sur ses touches. [...] Nos sens sont autant de touches qui sont pincées

¹⁶³ Cette phrase renvoie au premier degré de jugement que nous avons déployé. Les deux autres répliques ouvrent la porte à tous les autres degrés plus complexes.

par la nature qui nous environne, et qui se pincent souvent elles-mêmes ; [...] (RD, DPV XVII, 102-103)

Pour expliquer le mécanisme de la mémoire il faut regarder la substance molle du cerveau comme une masse d'une cire sensible et vivante, mais susceptible de toutes sortes de formes, n'en perdant aucune de celles qu'elle a reçues, et en recevant sans cesse de nouvelles qu'elle garde. Voilà le livre. Mais où est le lecteur ? Le lecteur c'est le livre même. Car ce livre est sentant, vivant, parlant ou communiquant par des sons, par des traits l'ordre des sensations, et comment se lit-il lui-même ? en sentant ce qu'il est, et en le manifestant par des sons. (EP, DPV XVII, p. 470)

La conscience de soi émerge donc uniquement si l'instrument sensible ou le livre sur lequel écrivent les impressions sensibles arrive à se sentir lui-même. Comment est-ce possible ? Uniquement si les sensations reçues momentanément parviennent, d'une certaine manière, à résonner encore parmi les nouvelles sensations reçues dans le moment qui suit. Ce n'est qu'en ce sens qu'elles sont encore *présentes* pour la sensibilité du corps et donc constituent un contenu de jugement au même titre que n'importe quelle sensation qui pénètre la vue ou l'ouïe dans le même moment. Le jugement chez Diderot se trouve alors véritablement sur un continuum pouvant gagner sans cesse en complexité, si bien sûr le corps, dans son développement, accomplit ses fonctions organiques au maximum de ses capacités. Plus exactement, le corps doit être considéré comme toujours jugeant, jugement qui se différencie à travers le temps uniquement en terme de complexité. Ce n'est que par sa capacité à accumuler de plus en plus de contenus de jugement, chose que permet la mémoire humaine, que celui-ci se modifie, se complexifie et accède à un ordre qui porte sur l'identité des choses et de soi. Ce jugement est

toujours de la sensation. Le corps dans un moment déterminé sent qu'il est tel ou tel, mais cette sensation est informée de tous les autres moments où il s'est senti tel ou tel.

Ainsi la mémoire immense, c'est la liaison de tout ce qu'on a été dans un instant, à tout ce qu'on a été dans le moment suivant, états qui liés par l'acte rappelleront à un homme tout ce qu'il a senti pendant sa vie. Je crois que tout homme a cette mémoire. (*EP*, DPV XVII, p. 471)

Il faut comprendre que cette complexification du jugement humain à travers le temps se rapporte évidemment à l'échelle de l'individu, mais aussi à l'échelle de l'histoire humaine, et ce particulièrement pour la question de la formation des langues instituées. Ce qui mène l'être humain à employer des signes d'institutions n'implique aucun « saut » en nature, mais uniquement une complexification du jugement par accumulation d'expériences grâce à la mémoire. Sans nous étendre sur cette question, car elle dépasserait les limites de notre travail, nous voulons simplement montrer que le jugement humain pour Diderot n'implique aucune scission en nature, aucun accès à une quelconque *transcendance*. *Juger, c'est sentir*, mais *sentir* de manière renouvelée et augmentée à partir de ce que nous avons déjà senti. Lorsque d'Alembert* réplique à Diderot* qu'il ne comprend pas très bien comment d'après son système « nous formons des syllogismes ni comment nous tirons des conséquences » (*RD*, DPV XVII, p. 109), celui-ci répond :

Diderot. – C'est que nous n'en tirons point, elles sont toutes tirées par la nature. Nous ne faisons qu'énoncer des phénomènes conjoints dont la liaison

est ou nécessaire ou contingente, phénomènes qui nous sont connus par l'expérience [...] (*RD*, DPV XVII, p. 109)¹⁶⁴

C'est précisément l'énonciation de *phénomènes conjoints* et son souvenir qui a permis à l'animal sensible humain de faire usage de signes d'institution, ouvrant ainsi la porte à un niveau de complexité de jugement d'une puissance inégalée dans le règne animal.

L'instrument sensible ou l'animal a éprouvé qu'en rendant tel son il s'ensuivait tel effet hors de lui, que d'autres instruments sensibles pareils à lui ou d'autres animaux semblables s'approchaient, s'éloignaient, demandaient, offraient, blessaient, caressaient, et ces effets se sont liés dans sa mémoire et dans celle des autres à la formation de ces sons. Et remarquez qu'il n'y a dans le commerce des hommes que des bruits et des actions. (*RD*, DPV XVII, p. 108)

En somme, ce chapitre, dans lequel nous avons parcouru progressivement la différenciation des rapports sensibles vécue par un corps humain à travers son développement, nous a permis de comprendre comment Diderot concevait le jugement. Pour juger, il faut d'abord être en mesure de sentir au moins *deux êtres coexistants*. Le corps humain en est capable, car ses différents sens qui marquent les différentes qualités des êtres émergent tous d'une *sensibilité commune*, sensibilité dont nous avons expliqué la formation dans le chapitre précédent. Ce *toucher primitif et indifférencié* est cette unité produisant l'*effet liant* dans un jugement. Pour

¹⁶⁴ Yvon Bélaival abonde en ce sens : « L'homme sent : ce n'est pas assez pour juger : juger n'est pas sentir. Il sent et se souvient : dès lors, la comparaison est pour lui possible. Il ne reste plus qu'à savoir : 1^o comment s'opère la comparaison, 2^o comment cette comparaison entraîne affirmation ou négation. En fait, une seule réponse peut satisfaire aux deux questions : c'est l'habitude qui entraîne le jugement. Car nous ne tirons pas de conséquences, c'est la nature qui les tire : [...] » (Bélaival, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, p. 247)

juger comme un être humain, c'est-à-dire être en mesure d'*affirmer*, de *nier*, de *conclure* et de *penser*, il faut ensuite un rapport spécifique – ici véritablement relatif à l'espèce – entre les différents organes. C'est ce rapport propre à l'organisation du corps humain qui a permis au *cerveau*, organe représentant par excellence de l'unité de l'animal, de parfaire son sens propre qu'est la mémoire, car ce rapport n'est pas sous le joug d'un sens particulier. Un tel corps libre d'une aussi grande mémoire juge toujours parce qu'il sent, mais accède à des jugements relatifs à l'identité des choses et de lui-même parce que les impressions sensibles accumulées sont encore actives ou peuvent être encore réactivées en lui dans sa sensibilité présente, c'est-à-dire dans ses jugements présents.¹⁶⁵ Bref, pour Diderot, la complexité du jugement humain se détermine uniquement en fonction de la complexité de la sensibilité en jeu. Ce passage des *Éléments de physiologie* peut difficilement mieux résumer notre propos.

Le raisonnement ne s'explique point à l'aide d'une âme immatérielle, ou d'un esprit : cet esprit ne peut être à deux objets à la fois ; il lui faut le secours de la mémoire. Or très certainement la mémoire est une qualité corporelle.

La différence d'une âme sensitive à une âme raisonnable n'est qu'une affaire d'organisation.

L'animal est un tout *un*, et c'est peut-être cette unité qui constitue l'âme, le soi, la conscience à l'aide de la mémoire.

¹⁶⁵ Yvon Béval synthétise la chose en ces termes : « La persistance de l'oscillation de nos fibres sensibles, après une impression, explique la mémoire; la mémoire d'une impression, jointe à la perception d'une impression présente, rend la comparaison possible, et par suite, le jugement; enfin, les résonances harmoniques qui, d'une fibre émue, se communiquent aux autres fibres, associent les idées et forment les raisonnements. Nous voici donc liés par nos organes à la nature. » (Béval, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, p. 59)

Toutes les pensées naissent les unes des autres ; cela me semble évident. Les opinions intellectuelles sont également enchaînées : la perception naît de la sensation. De la perception la réflexion, la méditation, le jugement. Il n'y a rien de libre dans les opérations intellectuelles, ni dans la sensation, ni dans la perception ou la vue des rapports des sensations entre elles, ni dans la réflexion ou la méditation ou l'attention plus ou moins forte à ces rapports, ni dans le jugement ou l'acquiescement à ce qui paraît vrai. (*EP*, DPV XVII, p. 335)

Conclusion

Vers une théorie matérialiste du perfectionnement du jugement

Ce qui nous intéressait de prime abord était le rôle des passions dans la pratique de la philosophie. Nous voulions savoir comment celles-ci peuvent influencer le jugement et surtout son perfectionnement, ce qui constituait le propre de la pratique de la philosophie selon Diderot. Notre parcours ne nous a permis d'aborder qu'un seul versant du jugement, celui qui fait qu'un corps est capable de juger de l'identité des objets et éventuellement de sa propre identité. Nous avons montré que cette capacité reposait sur la sensibilité et la mémoire du corps humain. Toutefois, une composante fort importante de la sensibilité n'a pas encore été mise de l'avant et ce n'est qu'à la toute fin de notre travail que nous pouvons l'effleurer en guise d'ouverture vers notre problème général. Il s'agit du rapport affectif qu'un corps possède vis-à-vis chaque sensation. Autrement dit, aucune sensation n'est neutre. Chacune d'elle comporte un degré de souffrance ou de plaisir.

Et qu'importe une forme ou une autre ? Chaque forme a le bonheur et le malheur qui lui est propre. Depuis l'éléphant jusqu'au puceron... depuis le puceron jusqu'à la molécule sensible et vivante, l'origine de tout, pas un point dans la nature entière qui ne souffre ou qui ne jouisse. (*RD*, DPV XVII, p. 140)

Cette nouvelle composante à intégrer éventuellement à la théorie matérialiste du jugement de Diderot est importante, car nous croyons que c'est elle qui permettrait de comprendre ce qui dirige la réflexion d'un corps. C'est elle qui permettrait de comprendre pourquoi un corps capable de se sentir lui-même grâce à sa mémoire s'attarde à réfléchir tel type ou tel groupe de sensations et non pas tel

autre. Le rapport de plaisir ou de douleur qu'il possède en fonction de chacune de ses sensations est ce qui dirigerait son attention, ce qui *motiverait* son mouvement.

Il va sans dire que ce rapport est fort complexe et d'autant plus que la sensibilité du corps en question est diversifiée. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agirait de la clef de voûte pour interpréter la fin du *Rêve* et les affirmations de Diderot concernant les deux grands mouvements dans une sensibilité : celui qui part de *l'origine du faisceau* vers les ramifications et l'inverse, celui qui part des *ramifications* vers *l'origine*.

Bordeu. – Dérangez l'origine du faisceau, vous changez l'animal ; il semble qu'il soit là tout entier, tantôt dominant les ramifications, tantôt dominé par elles.

Mlle de Lespinasse. – Et l'animal est sous le despotisme ou sous l'anarchie.

Bordeu. – Sous le despotisme, c'est fort bien dit. L'origine du faisceau commande et tout le reste obéit. L'animal est maître de soi, *mentis compos*.

Mlle de Lespinasse. – Sous l'anarchie, où tous les filets du réseau sont soulevés contre leur chef et où il n'y a plus d'autorité suprême.

Bordeu. – A merveille. Dans les grands accès de passion, dans les délires, dans les périls imminents, si le maître porte toutes les forces de ses sujets vers un point, l'animal le plus faible montre une force incroyable.

Mlle de Lespinasse. – Dans les vapeurs, sorte d'anarchie qui nous est si particulière.

Bordeu. – C'est l'image d'une administration faible où chacun tire à soi l'autorité du maître. Je ne connais qu'un moyen de guérir, il est difficile, mais sûr ; c'est que l'origine du réseau sensible, cette partie qui constitue le soi, puisse être affectée d'un motif violent de recouvrer son autorité. (*RD*, DPV XVII, p. 168-169)

Ces affirmations de Diderot quant à la dynamique passionnelle d'un corps semblent s'appuyer directement sur les rapports hiérarchiques de la sensibilité humaine que nous avons voulu établir dans nos deux précédents chapitres. Un être humain est un tout possédant un ensemble de parties, mais toutes ses parties forment également des « touts » ayant une affectivité et un désir ou une volonté propre.¹⁶⁶

Chez Diderot, nous pensons pouvoir assimiler ces *volontés* au concept de *passion*, car il affirme sans équivoque dans ses *Éléments de physiologie* que nous *voulons* tous être heureux¹⁶⁷ et qu'« il n'y a qu'une seule passion, celle d'être heureux. » (*EP*, DPV XVII, p. 486) Ainsi, *passion*, *désir* et *volonté* sont presque des termes interchangeables pour Diderot et nous pourrions formuler l'hypothèse qu'ils se modalisent différemment en fonction des différents rapports que possèdent les parties du corps entre elles.

L'intérêt naît dans chaque organe de sa position, de sa construction, de ses fonctions. [...]

Différence du tout et de l'organe ; le tout prévoit, et l'organe ne prévoit pas. Le tout s'expérimente, l'organe ne s'expérimente pas ; le tout évite le mal, l'organe ne l'évite pas, il le sent et cherche à s'en délivrer. (*EP*, DPV XVII, p. 486)

Il faudrait ultimement vérifier dans le détail si ce sont les rapports entre chacune de ces volontés qui permettraient de rendre compte de ces phénomènes généraux que sont la raison, le jugement, l'imagination, la folie, l'imbécillité, la

¹⁶⁶ « L'on dit que le désir naît de la volonté ; c'est le contraire ; c'est du désir que naît la volonté. » (*EP*, DPV XVII, p. 486)

¹⁶⁷ « Le désir est fils de l'organisation, le bonheur et le malheur fils du bien-être, ou du mal-être. On veut être heureux. » (*EP*, DPV, p. 486)

férocité, l'instinct.¹⁶⁸ Aux dires de Diderot, ces rapports peuvent se faire dans le bon ordre hiérarchique ou au détriment de telle partie du corps. Bref, ce serait l'empiétement ou non d'une fonction sur une autre qui serait à la source des états de santé ou de maladie déterminant largement le jugement humain.

Bordeu. – Le principe ou le tronc est-il trop vigoureux relativement aux branches ? de là les poètes, les artistes, les gens à imagination, les hommes pusillanimes, les enthousiastes, les fous. Trop faible ? de là ce que nous appelons les brutes, les bêtes féroces. Le système entier lâche, mou, sans énergie ? de là les imbéciles. Le système entier énergique, bien d'accord, bien ordonné ? de là les bons penseurs, les philosophes, les sages. (*RD*, DPV XVII, p. 176-177)

Enfin, nous avons dans cette dernière phrase une affirmation de Diderot relative à ce qu'il considère comme étant les conditions corporelles de la pratique de la philosophie. Autrement dit, un philosophe, pour Diderot, ne posséderait pas n'importe quel corps, au contraire, il suggère que son *système est bien d'accord, bien ordonné*. Puisqu'à l'échelle de l'espèce l'être humain doit avoir un certain corps pour être en mesure de juger comme il juge, le philosophe aussi, si Diderot se veut conséquent, doit avoir un certain corps pour être en mesure de bien juger et d'améliorer son jugement. Et en effet, s'il ne possède pas ce corps, Diderot affirme qu'il doit faire les efforts nécessaires pour s'en rapprocher, qui consistent principalement à renforcer *l'origine du faisceau* :

¹⁶⁸ « Bordeu. – Mais si je suis faible sur les phénomènes particuliers, en revanche, je triomphe sur les phénomènes généraux.

Mlle de Lespinasse. – Et ces phénomènes généraux sont ?

Bordeu. – La raison, le jugement, l'imagination, la folie, l'imbécillité, la férocité, l'instinct. » (*RD*, DPV XVII, p. 176)

Le grand homme, s'il a malheureusement reçu cette disposition naturelle [être sensible au sens d'être facilement ému], s'occupera sans relâche à l'affaiblir, à la dominer, à se rendre maître de ses mouvements et à conserver à l'origine du faisceau tout son empire. Alors il se possédera au milieu des plus grands dangers, il jugera froidement, mais sainement. Rien de ce qui peut servir à ses vues, concourir à son but ne lui échappera [...] (RD, DPV XVII, p. 179)

Or, quelle serait la dynamique passionnelle qui permettrait à celui qui veut être philosophe de tendre vers ce corps *bien d'accord, bien ordonné* ? De quelle manière Diderot pense-t-il les différents contrepoids ou les différentes tensions nécessaires entre passions pour que le corps atteigne cette *juste harmonie* dont il fait mention dans ses *Pensées philosophiques*¹⁶⁹ ? Comment concrètement pouvons-nous accorder *l'instrument sensible* que nous sommes lorsqu'il est désaccordé ? Nous croyons que répondre à ces questions constitue la tâche qui reste à être menée pour construire cette *théorie matérialiste du perfectionnement du jugement* chez Diderot. Le présent travail n'a pu que s'attarder à montrer l'assise corporelle du jugement, mais nous croyons que sa valeur réside principalement dans la prochaine étape que nous ne pouvons qu'entrevoir. Celle-ci aurait pour objectif de mettre en lumière la théorie des passions chez Diderot afin d'établir le rôle qu'il leur donne dans la poursuite de la sagesse. Ce n'est qu'en identifiant clairement ce rôle que nous pourrions montrer qu'un philosophe tel que lui se donnait les véritables outils pour penser ce qui *motive* la pratique de la philosophie et ainsi peut-être faire en sorte qu'elle soit davantage partagée.

¹⁶⁹ « Ce serait donc un bonheur, me dira-t-on, d'avoir les passions fortes. Oui, sans doute, si toutes sont à l'unisson. Établissez entre elles une juste harmonie, et n'en appréhendez point de désordres. » (PP, DPV II, p. 18)

Bibliographie

Diderot

Œuvres complètes, éditées par H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, *et al.*, Paris, Hermann, 25 vol., 1975-2004.

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

Sources

ARNAULD, Antoine and Pierre Nicole. *La Logique de Port-Royal. Édition nouvelle avec introduction extraits et éclaircissements par Alfred Fouillé*. Paris: Librairie classique d'Eugène Belin, 1878.

D'ALEMBERT. « Homogène, Adj (Phy.). » in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot and Jean Le Rond d'Alembert, édité par Morrissey, Robert. Vol. VIII, 281. Chicago: University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 1765.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. « Essai sur l'origine des connaissances humaines. » in *Œuvres de Condillac revues et corrigées par l'auteur*. Paris : Ch. Houel, Imprimeur 1798, édité par Simonet, Jean-Marc. Chicoutimi : Université du Québec à Chicoutimi, 2010.

———. « Traité des sensations. Augmenté de l'Extrait raisonné. » in *Œuvres de Condillac revues et corrigées par l'auteur*. Paris : Ch. Houel, Imprimeur, 1798, édité par Simonet, Jean-Marc. Chicoutimi : Université du Québec à Chicoutimi, 2010.

DAUBENTON, Louis Jean-Marie. « Animalcule, Animaculum. » in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot and Jean Le Rond d'Alembert, édité par Morrissey, Robert. Vol. I, 474. Chicago: University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 1751.

INCONNU. « Assimilation. » *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot and Jean Le Rond d'Alembert, édité par Morrissey, Robert. Vol. I, 770. Chicago: University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 1751.

———. « Polype, Poulpe, Polypus (His. Nat.). » in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot and Jean Le Rond d'Alembert, édité par Morrissey, Robert. Vol. XII, 945. Chicago: University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 1765.

———. « Tendance (Physiq). » in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, eds. Denis Diderot and Jean Le Rond d'Alembert, édité par Morrissey, Robert. Vol. XVI, 128. Chicago: University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project, 1765.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Profession de foi du vicaire savoyard*. Paris: GF-Flammarion, 1966.

Études

AUDIDIÈRE, Sophie, Jean-Claude Bourdin, Frank Cabane, and Colas Duflo. « Introduction. » in *Encyclopédie du Rêve de d'Alembert de Diderot*, édité par Audidière, Sophie, Jean-Claude Bourdin and Colas Duflo, 9-26. Paris: CNRS Éditions, 2006.

AUROUX, Sylvain. « Diderot encyclopédiste: le langage, le savoir et l'être du monde. » *Stanford French Review* no. 8 (Fall 1984): 175-188.

———. « Sensualisme. » in *Dictionnaire européen des Lumières*, édité par Delon, Michel, 1137-1140. Paris: Presses universitaires de France, 2007.

BÉLAVAL, Yvon. *L'Esthétique sans paradoxe de Diderot*. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

———. « Introduction à la *Lettre sur les aveugles*. » in *Diderot. Oeuvres Complètes*, édité par Dieckmann, Herbert, Jacques Proust and Jean Varloot. Vol. IV, 7-10. Paris: Hermann, 1978.

BINOCHE, Bertrand. « Première partie: Le tableau historique. » In *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, 9-69. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2008.

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

———. « Du *Rêve de d'Alembert* aux *Éléments de physiologie*. » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* no. 34 (2003): 45-69.

C. ANDERSON, Wilda. « Diderot's Laboratory of Sensibility. » *Yale French Studies* no. 67 (1984): 72-91.

CHARRAK, André. *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIII^e Siècle*. Paris: Librairie philosophique J. VRIN, 2009.

- CHEUNG, Tobias. « Omnis Fibra Ex Fibra: Fibre Oeconomies in Bonnet's and Diderot's Models of Organic Order. » *Early Science and Medicine* no. 15 (2010): 66-104.
- CHOUILLET, Jacques. *Diderot poète de l'énergie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- . « Introduction à la *Lettre sur les sourds et muets*. » in *Diderot. Oeuvres complètes*, édité par Dieckmann, Herbert, Jacques Proust and Jean Varloot. Vol. IV, 111-127. Paris: Hermann, 1978.
- . « Matière et mémoire dans l'oeuvre de Diderot. » *Revue de métaphysique et de morale* no. 89, (1984): 214-225.
- DELON, Michel. « Introduction aux *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*. » in *Diderot. Oeuvres complètes*, édité par Dieckmann, Herbert, Jacques Proust and Jean Varloot. Vol. XVII, 3-11. Paris: Hermann, 1987.
- DEPRUN, J. « Diderot devant l'idéalisme. » *Revue internationale de philosophie Bruxelles* 38, no. 148-149 (1984): 67-78.
- DION-SIGODA, Françoise. « L'homme-clavecin: évolution d'une image. » in *Éclectisme et cohérences des Lumières. Mélanges offerts à Jean Ehrard*, édité par Jam, Jean-Louis, 221-228. Paris: Librairie Nizet, 1992.
- DUCHESNEAU, François. « Diderot et la physiologie de la sensibilité. » *Dix-Huitième Siècle* no. 31 (1999): 195-216.
- DUFLO, Colas. « Diderot et Ménuret de Chambaud. » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* no. 34 (2003): 25-44.
- . *Diderot philosophe*. Paris: Honoré Champion, 2013.
- . « Introduction. » in *Diderot. Le rêve de d'Alembert*, 9-50. Paris: Flammarion, 2002.
- . « Le Moi-multiple: fondements physiologiques, conséquences anthropologiques. » *Archives de Philosophie* no. 71, (2008): 95-110.
- FOUCAULT, Didier. « Diderot, Vanini, le courage socratique et le jugement de la postérité. » *Anabases* no. 13 (2011): 121-129.

- GIGANDET, Alain. « Art. Atome. » in *Encyclopédie du Rêve de d'Alembert de Diderot*, édité par Audidière, Sophie, Jean-Claude Bourdin and Colas Duflo, 62-63. Paris: CNRS Éditions, 2006.
- HARTMANN, Pierre. *Diderot. La figuration du philosophe*. Paris: Librairie José Corti, 2003.
- HENGELBROCK, Jürgen and Jakob Lanz. « Examen historique du concept de passion. » *Nouvelle Revue de Psychanalyse* no. 21 (1980): 77-91.
- KNEE, Philip. « L'épreuve de l'identité: Montaigne et Diderot." in *La parole incertaine: Montaigne en dialogue*, 161-187. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2003.
- MARQUET, J-F. « La monadologie de Diderot. » *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 174, no. 3 (1984): 353-370.
- MARTIN HAAG, Éliane. « Diderot et Voltaire lecteurs de Montaigne: du jugement suspendu à la raison libre. » *Revue de métaphysique et de morale* no. 3 (Juillet-Septembre 1997): 365-383.
- MAYER, Jean. « Introduction aux *Éléments de physiologie*. » in *Diderot. Oeuvres complètes*, édité par Dieckmann, Herbert, Jacques Proust and Jean Varloot. Vol. XVII, 263-290. Paris: Hermann, 1987.
- NIKLAUS, Robert. « Introduction à la *Lettre sur les aveugles*. » in *Diderot. Oeuvres complètes*, édité par Dieckmann, Herbert, Jacques Proust and Jean Varloot. Vol. IV, 3-6. Paris: Hermann, 1978.
- PALDI, Andrea. « Développement (Biologie). » 9 juillet, 2013, <http://www.universalis-edu.com.proxy.bib.uottawa.ca/encyclopedie/developpement-biologie-le-developpement-animal/>.
- PÉPIN, François. « Art. Assimilation. » in *Encyclopédie du Rêve de d'Alembert de Diderot*, édité par Audidière, Sophie, Jean-Claude Bourdin and Colas Duflo, 57-62. Paris: CNRS Éditions, 2006.
- . « Art. Fermentation. » in *Encyclopédie du Rêve de d'Alembert de Diderot*, édité par Audidière, Sophie, Jean-Claude Bourdin and Colas Duflo, 174-177. Paris: CNRS Éditions, 2006.
- . « Diderot et l'ontophylogénèse. » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* no. 48 (2013): 63-81.

- . « La nécessité et l'aléatoire par delà le déterminisme: les Lumières et la biologie moléculaire. » in *Le hasard au coeur de la cellule: probabilité, déterminisme, génétique*, édité par Kupiec, Jean-Jacques, Olivier Gandrillon, Michel Morange and Marc Silberstein, 257-282. Paris: Éditions Matériologiques, 2011.
- . *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie*. Paris: Classiques Garnier, 2012.
- PROUST, Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*. Paris: Armand Colin, 1967.
- . « Diderot et la philosophie du polype. » *Revue des sciences humaines* no. 182 (1981) : p. 21-30.
- RIOUX-BEAULNE, Mitia. « Pratique de la philosophie dans *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* de Diderot." in *Critique des savoirs anciens sous l'ancien régime*, édité par Bourassa, Yves, Alexandre Landry, Marie Lise Laquerre and Stéphanie Massé, 89-102: PU Laval, 2008.
- RIOUX-BEAULNE, Mitia. « Les usages philosophiques de la fiction chez Diderot et Condillac. » in *Passages par la fiction. Expériences de pensée et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame De Staël*, édité par Dumouchel, Daniel and Bertrand Binoche, 115-134. Paris: Hermann, 2013.
- SALAÜN, Franck. « Diderot et le concept de perfectibilité. » in *L'homme perfectible*, édité par Binoche, Bertrand, 200-217. Seyssel: Éditions Champ Vallon, 2004.
- . « L'identité personnelle selon Diderot. » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* no. 26 (avril 1999): 113-123.
- STAROBINSKI, Jean. *Diderot, un diable de ramage*. Paris: Gallimard, 2012.
- STENGER, Gerhardt. *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*. Paris: Universitas, 1994.
- TUNSTALL, Kate E. « The Judgment of Experience: Reading and Seeing in Diderot's *Lettre sur les aveugles*. » *French Studies* LXII, no. 4 (2008): 404-416.
- VARLOOT, Jean. « Introduction au *Rêve de d'Alembert*. » in *Diderot. Oeuvres complètes*, édité par Dieckmann, Herbert, Jacques Proust and Jean Varloot. Vol. XVII, 25-66. Paris: Hermann, 1987.
- . « Introduction aux *Pensées sur l'interprétation de la nature*. » in *Diderot. Oeuvres complètes*, édité par Dieckmann, Herbert, Jacques Proust and Jean Varloot. Vol. IX, 3-14. Paris: Hermann, 1981.

- VENTURI, Franco. *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*. Traduit par Bertrand, Juliette. Genève: Slatkine Reprints, 1967.
- VERSINI, Laurent. « Introduction au *Rêve de d'Alembert*. » in *Diderot. Oeuvres*, édité par Versini, Laurent. Vol. I, 603-610. Paris: Robert Laffont, 1994.
- . « Introduction aux *Pensées sur l'interprétation de la nature*. » in *Diderot. Oeuvres*, édité par Versini, Laurent. Vol. I, 555-557. Paris: Robert Laffont, 1994.
- . « Introduction aux *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*. » in *Diderot. Oeuvres*, édité par Versini, Laurent. Vol. I, 679-680. Paris: Robert Laffont, 1994.
- WOLFE, Charles. « Art. Agrégat. » in *Encyclopédie du Rêve de d'Alembert de Diderot*, édité par Audidière, Sophie, Jean-Claude Bourdin and Colas Duflo, 38-41. Paris: CNRS Éditions, 2006.
- . « Machine et organisme chez Diderot. » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* no. 26 (1999): 213-231.