



HAL
open science

Diderot philosophe de la complexité

Gerhardt Stenger

► **To cite this version:**

Gerhardt Stenger. Diderot philosophe de la complexité. *La Lettre clandestine*, 2005, 14, pp.127-151.
halshs-03974355

HAL Id: halshs-03974355

<https://shs.hal.science/halshs-03974355v1>

Submitted on 5 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Diderot philosophe de la complexité

À la mémoire de Jacques Proust

(1926-2005)

Dans une communication présentée à l'occasion de l'année Diderot en 1984, Jacques Proust a attiré notre attention sur l'importance capitale d'un texte dont il a montré qu'il ne témoignait pas seulement de « nouvelles façons de dire des choses anciennes », mais aussi d'une « nouvelle façon de les penser »¹. Il s'agit du *Salon de 1767* qui n'a circulé, à partir de 1768-69, que dans les copies de la *Correspondance littéraire*, dont seulement quatre exemplaires existent actuellement². Dans le Préambule du *Salon* qui se présente sous forme d'une lettre à son ami Grimm, l'éditeur de la *Correspondance littéraire*, Diderot écrit ceci :

ces gens qui parlent sans cesse de l'imitation de la belle nature, croient de bonne foi qu'il y a une belle nature subsistante, qu'elle est, qu'on la voit, quand on veut, et qu'il n'y a qu'à la copier. Si vous leur disiez que c'est un être tout à fait idéal, ils ouvriraient de grands yeux, ou ils vous riraient au nez [...]. Que cet artiste ironique hoche du nez, quand je me mêlerai du technique de son métier, à la bonne heure ; mais s'il me contredit, quand il s'agira de l'idéal de son art, il pourrait bien me donner ma revanche. Je demanderai donc à cet artiste : si vous aviez choisi pour modèle la plus belle femme que vous connussiez, et que vous eussiez rendu avec le plus grand scrupule tous les charmes de son visage, croiriez-vous avoir représenté la beauté ? Si vous me répondez que oui ; le dernier de vos élèves vous démentira, et vous dira que vous avez fait un portrait. [...] Mais vous m'en imposez ; vous vous en

¹ « L'originalité du *Salon de 1767* », dans *Denis Diderot oder die Ambivalenz der Aufklärung*. Heidelberger Vortragsreihe zum Internationalen Diderot-Jahr 1984, Würzburg, Königshausen+Neumann, 1987, p. 35-44. Nous citons les derniers mots de cette communication prononcée également à Vienne.

² Les œuvres de Diderot seront citées d'après l'édition dite DPV (*Œuvres complètes*, éd. Dieckmann-Proust-Varloot, Paris, Hermann, 1975-). Il existe de nombreuses autres copies du *Salon de 1767* (fonds Vandeul, fonds Leningrad,...).

imposez à vous-même, et vous en savez plus que vous ne dites. Vous avez senti la différence de l'idée générale et de la chose individuelle, jusque dans les moindres parties, puisque vous n'oseriez pas m'assurer depuis le moment où vous prîtes le pinceau, jusqu'à ce jour, de vous être assujetti à l'imitation rigoureuse d'un cheveu. Vous y avez ajouté ; vous en avez supprimé ; sans quoi vous n'eussiez pas fait une image première, une copie de la vérité, mais un portrait ou une copie de copie, fantasmatoV□□ouk□alhqeiaV, et vous n'auriez été qu'au troisième rang puisque entre la vérité et votre ouvrage, il y aurait eu la vérité ou le prototype, son fantôme subsistant qui vous sert de modèle, et la copie que vous faites de cette ombre mal terminée, de ce fantôme. [...] Mais, me dira l'artiste qui réfléchit avant que de contredire, où est donc le vrai modèle, s'il n'existe ni en tout ni en partie dans la nature ? [...] Convenez donc qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir ni un animal entier subsistant, ni aucune partie d'un animal subsistant que vous puissiez prendre à la rigueur pour modèle premier. Convenez donc que ce modèle est purement idéal, et qu'il n'est emprunté directement d'aucune image individuelle de nature dont la copie vous soit restée dans l'imagination, et que vous puissiez appeler derechef, arrêter sous vos yeux, et copier servilement, à moins que vous ne veuillez vous faire portraitiste. Convenez donc que, quand vous faites beau, vous ne faites rien de ce qui est, rien même de ce qui puisse être. Convenez donc que la différence du portraitiste et de vous, homme de génie, consiste essentiellement en ce que le portraitiste rend fidèlement nature comme elle est, et se fixe par goût au troisième rang, et que vous qui cherchez la vérité, le premier modèle, votre effort continu est de vous élever au second... (DPV, XVI, p. 62-68³)

Ce long passage qu'il faudrait citer jusqu'à la fin est peut-être la principale clé pour comprendre non seulement la pensée esthétique mais aussi philosophique, morale et politique de Diderot dans la dernière période de sa vie. Il y distingue, dans le domaine de l'art, entre deux natures qui s'offrent à l'artiste comme modèle : la belle nature, la vérité ou le prototype, et son fantôme subsistant, la

³ L'artiste ironique est certainement Falconet. Nous avons légèrement corrigé la ponctuation pour rendre le texte plus

chose individuelle, bref la nature comme elle est. Le grand artiste, le véritable créateur, représentera la première, l'artiste médiocre, ou le portraitiste, copiera la seconde.

Ce que Diderot appelle nature subsistante, c'est la nature que nous avons sous les yeux, c'est la réalité *telle qu'elle se présente à l'observateur*. On a compris que ce n'est pas cette nature-là qui l'intéresse. La véritable nature, si j'ose dire, est un être tout à fait *idéal*, une « idée générale » qui n'existe pas dans la réalité mais seulement dans l'imagination de l'artiste. La référence provocante à Platon⁴ souligne avec force cette découverte de Diderot : la nature subsistante, objet d'étude de l'homme de science, n'est pas *la* nature, l'artiste — et le philosophe — doivent chercher une autre nature que la simple réalité derrière les phénomènes observables, une nature qui ne se découvre que par voie d'abstraction, d'épuration et de généralisation. L'auteur du *Rêve de d'Alembert*, qui date à peu près de la même époque, est évidemment loin d'embrasser l'idéalisme platonicien mais le rapprochement, dans le domaine de l'art, suggéré par lui-même exige une réévaluation des bases mêmes de sa philosophie matérialiste.

On pourrait s'étonner de l'importance accordée à un ouvrage fort peu connu et dont l'objet — la critique esthétique — semble fort éloigné de la « philosophie naturelle ». Passons rapidement sur l'argument que Diderot affectionnait le mélange des genres et ignorait délibérément les frontières réputées infranchissables entre les règnes et les canons. On se contentera plus simplement de rappeler une évidence : l'objet de l'artiste, du philosophe et de l'homme de science est le même ; tous trois étudient la nature, soit pour l'imiter, soit pour l'expliquer, soit pour la décrire, trois activités qui prennent leur source dans l'*observation*. C'est la médecine, ou plus précisément l'étude du rôle des processus physiologiques pour la faculté de penser, qui a conduit un La Mettrie au matérialisme. Diderot, quant à

clair.

⁴ Voir *La République*, 597e-598a, 602c.

lui, s'est d'abord attaqué à une question fondamentale qu'on pourrait formuler ainsi en paraphrasant Camus⁵ : « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux, c'est l'existence de Dieu. Juger que le monde a ou n'a pas été créé par Dieu, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si la sensibilité est une propriété générale de la matière ou le résultat de l'organisation, vient ensuite ». En optant pour l'athéisme, Diderot s'est engagé dans la voie d'un matérialisme purement abstrait et spéculatif auquel il ne cherchera que plus tard à donner une caution scientifique.

Après avoir écarté la théologie ainsi que le scepticisme d'École du champ de la rationalité, Diderot a tout naturellement embrassé le matérialisme athée, une philosophie qui, selon la définition de Jean-Claude Bourdin, « essaie de concevoir une matière qui joue le rôle de principe premier rendant compte de l'origine, de la formation et de la conservation des choses, indépendamment de toute finalité ou de toute intelligence transcendante »⁶. Or depuis Cicéron au moins, les tenants du matérialisme doivent faire face à l'objection, répétée à satiété au 18^e siècle, selon laquelle les merveilles de la nature et l'apparent finalisme qu'on observe dans tous les êtres témoignent de l'existence d'un artisan suprême : « à quels yeux non prévenus, demande Rousseau, l'ordre sensible de l'univers n'annonce-t-il pas une suprême intelligence, et que de sophismes ne faut-il point entasser pour méconnaître l'harmonie des êtres et l'admirable concours de chaque pièce pour la conservation des autres ? » Son porte-parole dans l'*Émile*, le Vicaire savoyard, rejette vigoureusement l'antifinalisme au profit de l'ordre cosmique :

Si les corps organisés se sont combinés fortuitement de mille manières avant de prendre des formes constantes, s'il s'est formé d'abord des estomacs sans bouches, des pieds sans têtes, des mains sans bras, des organes imparfaits de toute espèce qui

⁵ Voir le début du *Mythe de Sisyphe*.

⁶ Voir *Diderot : le matérialisme*, Paris, PUF, 1998, p. 15.

sont péris faute de pouvoir se conserver, pourquoi nul de ces informes essais ne frappe-t-il plus nos regards⁷ ?

Faisant directement allusion au discours de Saunderson dans la *Lettre sur les aveugles* (1749) de Diderot, Rousseau rejette l'idée d'un chaos originel pour lui opposer l'ordre admirable de la nature dont le modèle sous-jacent est directement emprunté au premier chapitre de la Genèse. Jusqu'au milieu du 19^e siècle, la plupart des hommes de science défendent « tout naturellement » une vision fixiste et providentialiste de l'univers selon laquelle Dieu, ou l'Être suprême, ou même un principe d'action anonyme⁸, a créé notre monde tel qu'il se présente aujourd'hui. La chose paraît même tellement évidente que l'on n'éprouve pas le besoin d'en parler, sauf quand une théorie plus ou moins fantaisiste risque de contredire cette vérité absolue. Quand La Mettrie crut apercevoir, dans la manière de se reproduire du fameux polype de Tremblay, un « désordre dans la nature », François de Luc fait rentrer cette singularité animale dans l'orthodoxie naturaliste : « Si donc on se borne à dire que Dieu a créé, une fois pour toujours, les premiers animaux de chaque espèce, et qu'il leur a donné la faculté de se reproduire en diverses manières, qui sont particulières et invariables dans chaque classe ; les polypes ne sont point hors de la règle »⁹.

Un an après les audaces de La Mettrie, Diderot imagine, dans la *Lettre sur les aveugles*, une histoire de l'univers qui se passe de toute intervention divine. Contrairement à ce que prétendent les naturalistes chrétiens ou déistes, la supposition d'un Dieu créateur et ordonnateur du cosmos, affirme-t-il, est une solution qui ne fait que repousser le problème : « Si la nature nous offre un nœud difficile à délier, laissons-le pour ce qu'il est, et n'employons pas à le couper la

⁷ *Émile*, livre IV, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, t. IV, 1969, p. 579. Nous avons modernisé la graphie et la ponctuation.

⁸ Voir Voltaire, *Il faut prendre un parti, ou le principe d'action* (1775).

⁹ *Observations sur les savants incrédules, et sur quelques-uns de leurs écrits*, Genève, 1762, chap. 38.

main d'un Être qui devient ensuite pour nous un nouveau nœud plus indissoluble que le premier » (DPV, IV, p. 49)¹⁰. Un univers sans Dieu ne connaît ni ordre ni finalité ; sans Dieu, il faut nécessairement supposer un chaos initial d'où l'ordre actuel a émergé au bout de nombreux essais avortés. Le mathématicien aveugle Saunderson, porte-parole de Diderot dans la *Lettre*, est tout prêt à admettre l'existence d'un ordre admirable, mais à une condition importante : « Je vous le cède sur l'état actuel de l'univers, pour obtenir de vous en revanche la liberté de penser ce qu'il me plaira, de son ancien et premier état » (*ibid.*, p. 50). Suit alors le célèbre passage dans lequel il imagine comment, « à la naissance des choses et des temps », quand le chaos se débrouillait et « la matière en fermentation faisait éclore l'univers », des amas de molécules en mouvement se combinaient « jusqu'à ce qu'ils aient obtenu quelque arrangement dans lequel ils puissent persévérer » (*ibid.*, p. 50-51). Rejetant l'ancienne doctrine fixiste et providentialiste de l'univers, Diderot esquisse l'évolution biochimique d'une matière primitive vers des organismes complexes dotés d'une stabilité provisoire, vision hardie que la biologie moderne a pourtant confirmée deux siècles plus tard : « C'est à partir de la 'soupe primordiale', produit d'une évolution chimique, que la vie est censée avoir pris naissance. Quelque complexe moléculaire a dû devenir capable d'utiliser certains des ingrédients de cette solution organique pour se reproduire »¹¹.

Les propos prophétiques de Saunderson a cependant fait l'objet d'une appréciation très sévère de la part de Jacques Roger, qui refusait catégoriquement de relever la moindre trace de transformisme et, partant, d'évolutionnisme dans la *Lettre sur les aveugles* : « Le transformisme n'est pas seulement absent de ce texte,

¹⁰ Quelques années plus tard, il se réclamera de l'autorité de Bacon dans la *Suite de l'Apologie de l'abbé de Prades* : « le physicien doit faire dans ses recherches, une entière abstraction de l'existence de Dieu, poursuivre son travail en bon athée » (DPV, IV, p. 338-339).

¹¹ François Jacob, *Le Jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Paris, Fayard, 1981, p. 46. Jacob décrit ensuite la manière dont la sélection naturelle a opéré pour diversifier ces organismes primitifs tout en concédant plus loin que « l'adaptation n'est pas une composante nécessaire de l'évolution » (p. 46).

il serait même incompatible avec les idées qu'on y trouve »¹². Pourquoi ? parce que « tout cela vient de Lucrèce »¹³, c'est-à-dire d'une pensée plus philosophique que scientifique. Puis tombe le verdict : « En fait, toute préoccupation scientifique semble étrangère à ces pages où rien, hormis une allusion voilée, n'évoque le problème biologique de l'apparition et de la transmission de la vie, alors que tout paraissait y conduire »¹⁴.

On concédera sans trop de difficultés à J. Roger que le concept de transformisme tel qu'il a été défini au 19^e siècle est absent de la *Lettre sur les aveugles*. Mais ne se trompe-t-il pas sur la nature même de ce texte ? Diderot n'a jamais eu l'ambition de pratiquer une activité scientifique au même titre qu'un Buffon, par exemple. D'emblée, il s'est placé dans la position de l'*interprète* qui va au-delà de l'*observateur* de la nature ; d'emblée, il « part du point où les sens et les instruments abandonnent l'autre »¹⁵. Le discours de Saunderson n'est pas plus un discours à prétention scientifique que les *Lettres philosophiques* de Voltaire ne se veulent un reportage objectif sur l'Angleterre. Quinze ans après cette « première bombe lancée contre l'Ancien régime »¹⁶, Diderot a publié un manifeste explosif dans lequel la référence à Lucrèce ne traduit pas un manque d'information scientifique mais bien plutôt un défi délibéré lancé au pouvoir : il fallait effectivement du courage pour rompre de manière aussi évidente une lance en faveur du matérialisme athée, et Diderot paya son hardiesse aussi cher que Voltaire, qui eut l'insolence de promouvoir la « matière pensante » de Locke et de critiquer Pascal. Oui, toute préoccupation proprement *scientifique* est effectivement absente du texte, pour la simple raison que la *Lettre sur les aveugles*

¹² *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1963, p. 595.

¹³ *Ibid.*, p. 593. Plus loin (p. 595), il renvoie aussi à Héraclite.

¹⁴ *Ibid.*, p. 395.

¹⁵ *Pensées sur l'interprétation de la nature*, DPV, IX, p. 88.

¹⁶ Gustave Lanson, *Voltaire*, Hachette, 1906, p. 52.

est un ouvrage purement *spéculatif* où Diderot, dans l'espace de quelques pages, s'en prend, *via* Lucrèce, au créationnisme ambiant. Colas Duflo a fort bien souligné que le débat sur la finalité était au cœur des premiers ouvrages de Diderot¹⁷. Toute sa philosophie ultérieure est bâtie sur le refus primordial du finalisme, du créationnisme, et si l'on considère que le monde n'a pas été créé par Dieu à partir de rien, il faut qu'il y ait *évolution*, à partir d'une matière informe en mouvement, vers les formes complexes que nous connaissons aujourd'hui. Dès la *Lettre sur les aveugles*, Diderot affirme deux choses essentielles : que l'univers n'a pas été créé selon un plan divin, et que la vie est née de la matière. Il n'a effectivement pas pressenti que de la première cellule jusqu'à l'homme, les animaux descendent les uns des autres en se modifiant au fil du temps par des variations successives et par une sélection naturelle. En revanche, il a parfaitement compris l'autre intuition fondamentale de Darwin, qu'avant même l'apparition de la vie et la naissance des cellules, la Terre primitive — l'univers entier selon Diderot — devait avoir connu une évolution des molécules.

L'univers décrit par l'aveugle Saunderson n'est pas seulement incompatible, estime J. Roger, avec toute idée d'évolution, il l'est aussi et surtout avec la science elle-même, qui a besoin d'ordre. Or J. Roger n'a pas manqué de relever que Diderot excluait l'ordre, c'est-à-dire la finalité, de l'apparition des êtres vivants : l'univers lucrétien de la *Lettre sur les aveugles*, dit-il, n'est qu'une « suite infinie de formes que rien apparemment ne vient régler ». Attendu que toute science digne de ce nom a besoin d'ordre, l'échec de Diderot est patent : « aucune science n'est possible, dans ce prodigieux chaos où le hasard est roi »¹⁸. En abandonnant le déisme pour l'athéisme, Diderot se serait interdit toute compréhension vraiment scientifique de la nature qui n'offrait, à ses yeux, qu'une instabilité perpétuelle :

¹⁷ Voir *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2003, partie I, chap. 1. L'auteur répète malheureusement après tant d'autres que Diderot était encore déiste avant 1749.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 595.

« passer du déisme à l'athéisme, cela a d'abord voulu dire, passer de Nieuwentyt à Buffon, de la nature ingénieusement créée et artistement ordonnée à l'univers chaotique où l'ordre n'est qu'un équilibre précaire entre des forces anarchiques, en un mot, passer des germes préexistants à la génération spontanée »¹⁹. S'inspirant de Buffon, Diderot aurait hardiment franchi les limites que l'auteur de l'*Histoire naturelle* s'était sagement imposé, du moins officiellement :

en tant que savant, Buffon constatait l'état présent des choses [...]. Diderot, philosophe et moins sage, se lançait à corps perdu, et par écrit, dans ces « intempérences d'esprit ». Mais la différence n'était pas seulement de prudence ou d'objet. Là où Buffon cherchait d'abord à reconnaître un ordre, Diderot affirmait sans crainte l'instabilité perpétuelle²⁰.

Cette interprétation de J. Roger ne rend pas justice à Diderot dans la mesure où elle reste tributaire d'une vision classique et réductionniste de la nature, qui pense l'ordre et le désordre en termes disjonctifs : derrière l'ordre *apparent*, il y a un désordre *réel* que le matérialisme athée met à jour. Mais c'est minimiser un peu trop vite la concession initiale de Saunderson sur l'ordre actuel de l'univers, concession déjà esquissée dans la *XIX^e Pensée philosophique* où Diderot a opéré, pour la première fois, une *synthèse* non-réductionniste entre l'ordre et le désordre²¹. Il y rejette l'ancienne théorie de la génération spontanée des êtres vivants — qui pouvait s'appuyer sur l'autorité de Platon et de saint Augustin — en expliquant qu'il n'est plus possible de prétendre, à la manière de Lucrèce, que la vie peut naître de la matière en décomposition, et encore moins que des organismes hautement complexes sont un jour sortis (ou pourraient encore sortir) tout formés des entrailles de la terre. La matière en fermentation — l'« agitation intestinale des

¹⁹ *Ibid.*, p. 599.

²⁰ *Ibid.*, p. 598.

²¹ Voir Gerhard Stenger, « L'atomisme dans les *Pensées philosophiques* : Diderot entre Gassendi et Buffon », dans *Dix-huitième Siècle*, 35 (2003), p. 75-100.

molécules » — ne crée pas des êtres tout formés mais se borne à « développer » des germes, c'est-à-dire des complexes moléculaires organisés en structure qui assurent la reproduction à l'identique des organismes. Mais d'où viennent ces germes « préformés » ? S'il ne conteste pas leur *existence*, Diderot est loin d'embrasser la théorie de leur *préexistence* selon laquelle tous les germes furent produits par Dieu au début de la Création. La Pensée XXI, qui consacre la victoire de l'athée, laisse clairement entendre que l'univers, c'est-à-dire le cosmos organisé, a été engendré *fortuitement*. Les propriétés du vivant s'expliquent à partir du hasard, mais ce hasard originel a engendré la nécessité, c'est-à-dire des structures apparemment finalisées, capables de se maintenir et de se reproduire de façon invariante. Trente ans plus tard, la pensée de Diderot n'a pas variée d'un iota sur ce point : « Les molécules éparses, qui doivent former le germe se rendent là nécessairement : rendues, elles forment un pépin ; ce pépin n'a qu'un développement nécessaire ; c'est un arbre ; ainsi de l'animal, ainsi de l'homme »²².

Tiré du règne du hasard, l'événement initial — la formation des germes suite à la rencontre féconde de molécules appelées bientôt sensibles — ouvrant la voie à l'évolution du système, entre dans celui de la nécessité. Ainsi le désordre contribue à l'ordre sans que celui-ci ne concrétise aucune intention préexistante à l'origine de sa manifestation. Le discours de Saunderson illustre de son côté comment la matière en mouvement a engendré une multitude d'êtres plus ou moins informes dont seuls les plus aptes ont survécu et mis en place un ordre que rien ne vient apparemment contredire. Cette intuition que l'univers s'est organisé et continue à s'organiser en se désintégrant — Diderot parle de « dépuration »²³ —, est une idée typiquement complexe dans le sens où elle unit ensemble deux notions — ordre et désordre — qui logiquement semblent s'exclure. En prônant une organisation à

²² *Éléments de physiologie*, DPV, XVII, p. 319.

partir du désordre, en reconnaissant ce que Jacques Monod appellera plus tard le « caractère téléonomique des êtres vivants »²⁴ sans pour autant y associer une intention subjective ou *intelligent design* cher aux créationnistes modernes, Diderot a dépassé l'antinomie ordre/désordre et remis en question l'architecture même de la pensée classique.

*
* *

Dans le préambule déjà cité du *Salon de 1767*, Diderot explique comment les Anciens, les premiers à avoir créé des œuvres d'art d'après un modèle idéal, ont réussi à le construire inductivement à partir d'une nature qui « produit tous ses ouvrages viciés » (DPV, XVI, p. 69). D'abord, ils ont commencé par imiter la nature subsistante telle qu'elle se présentait à leurs yeux, puis ils ont appris à opérer un choix entre différentes parties qu'ils jugeaient plus ou moins belles ; enfin, « par une marche lente et pusillanime, par un long et pénible tâtonnement, par une notion sourde, secrète, d'analogie, acquise par une infinité d'observations successives » (*ibid.*), ils ont réussi à unifier les parties assemblées jusque-là sans harmonie entre elles. Cette démarche est exactement la même que celle préconisée dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754) où Diderot oppose à la méthode descriptive et prescriptive des sciences abstraites, qui défigure le réel en assujettissant les phénomènes observés à un ordre classificatoire, la démarche interprétative de la « physique expérimentale », qui ne veut pas dominer la nature mais s'affronter à sa complexité : « Nous avons distingué deux sortes de philosophie, l'expérimentale et la rationnelle. L'une a les yeux bandés, marche toujours en tâtonnant, saisit tout ce qui lui tombe sous les mains et rencontre à la fin des choses précieuses. L'autre recueille ces matières précieuses, et tâche de

²³ *Lettre sur les aveugles*, DPV, IV, p. 51.

²⁴ *Le Hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970, p. 38.

s'en former un flambeau : mais ce flambeau prétendu lui a jusqu'à présent moins servi que le tâtonnement de sa rivale » (DPV, IX, p. 43). Depuis l'Antiquité, l'image traditionnelle de la vérité objective passe par les yeux, c'est la vision qui garantit la vérité du fait. Le vrai interprète de la nature, comme le grand artiste, relativise le témoignage des yeux, il n'hésite pas à avoir recours à une attitude visionnaire comme Saunderson dont la démarche spéculative est résumée par cette citation de Lucrèce servant d'épigraphe aux *Pensées sur l'interprétation de la nature* : *Quae sunt in luce tuemur e tenebris*²⁵. Insensible au « spectacle » de la nature, il dévoile *une autre nature* derrière l'ordre des phénomènes observables : « une des principales différences de l'observateur de la nature et de son interprète, c'est que celui-ci part du point où les sens et les instruments abandonnent l'autre ; il conjecture par ce qui est, ce qui doit être encore ; [...] il s'élève à l'essence même de l'ordre » (*ibid.*, p. 88).

L'un et l'autre interprète de la nature, l'artiste et le philosophe, ne s'en tiennent pas aux phénomènes visibles. Pour mieux voir il faut fermer les yeux et ne pas faire comme les partisans de l'univers-horloge²⁶ qui ne prennent en compte que l'état *actuel* de l'univers. Or Diderot ne retombe pas dans l'autre extrême qui consisterait à considérer l'ordre comme une simple vue de l'esprit. L'univers selon Diderot n'est ni ordonné ni désordonné, c'est un « ordre momentané »²⁷, un *ordre*

²⁵ « Des ténèbres nous pouvons voir ce qui est à la lumière » (DPV, IX, p. 27).

²⁶ Une horloge est un mécanisme construit, soumis à une rationalité qui lui est extérieure. La métaphore de l'univers-horloge renvoie par conséquent à un Dieu horloger : « Je juge de l'ordre du monde quoique j'en ignore la fin, parce que pour juger de cet ordre il me suffit de comparer les parties entre elles, d'étudier leur concours, leurs rapports, d'en remarquer le concert. J'ignore pourquoi l'univers existe, mais je ne laisse pas de voir comment il est modifié, je ne laisse pas d'apercevoir l'intime correspondance par laquelle les êtres qui le composent se prêtent un secours mutuel. Je suis comme un homme qui verrait pour la première fois une montre ouverte et qui ne laisserait pas d'en admirer l'ouvrage, quoiqu'il ne connût pas l'usage de la machine et qu'il n'eût point vu le cadran. Je ne sais, dirait-il, à quoi le tout est bon, mais je vois que chaque pièce est faite pour les autres, j'admire l'ouvrier dans le détail de son ouvrage, et je suis bien sûr que tous ces rouages ne marchent ainsi de concert que pour une fin commune qu'il m'est impossible d'apercevoir. » (Rousseau, *op. cit.*, p. 578) Une fois n'est pas coutume, Rousseau est ici entièrement d'accord avec Voltaire.

²⁷ *Lettre sur les aveugles*, DPV, IV, p. 52.

qui *varie* sans cesse : « L'ordre général varie sans cesse. Tout est *in fluxu et eterno et perpetuo et necessario* »²⁸.

Dans les entretiens fictifs du *Salon de 1767* connus sous le titre « Promenade Vernet », Diderot insiste sur l'ordre de l'univers face à un abbé qui, aveuglé par un tourbillon de poussière, s'emporte contre ce phénomène de la nature qui lui paraît « une image passagère du chaos, suscitée fortuitement au milieu de l'œuvre merveilleux de la création » (DPV, XVI, p. 186). Détrompez-vous, réplique-t-il à son interlocuteur, « ce tourbillon qui ne vous semble qu'un chaos de molécules dispersées au hasard [...] est tout aussi parfaitement ordonné que le monde. [...] si toutes les forces qui animaient chacune des molécules qui formaient celui qui nous a enveloppés étaient données, un géomètre vous démontrerait que celle qui est engagée entre votre œil et sa paupière est précisément à sa place » (*ibid.*, p. 181 et 187). Ce que l'abbé appelle désordre ou chaos n'est qu'un ordre ignoré : « Ce monde n'est qu'un amas de molécules pipées en une infinité de manières diverses. [...] Ce bel ordre qui vous enchante dans l'univers ne peut être autre qu'il est » (*ibid.*, p. 179-180). Dans le monde où nous vivons, explique Diderot, la nature se répète continuellement sous nos yeux et semble suivre un plan fixe et déterminé : « tout y est enchaîné à sa place, et [...] il n'y a pas un seul être qui n'ait dans sa position, sa production, son effet, une raison suffisante ignorée ou connue » (*ibid.*, p. 186).

Qu'est-ce qui sépare Diderot de l'abbé ? Ce dernier regarde l'univers comme une création divine, parfaitement ordonné pour l'homme, une horloge où les éléments matériels qui la composent n'ont d'autre raison d'être que la fin qui leur a été assignée. À cette vision finaliste, Diderot oppose un univers déterministe où l'ordre n'est pas une donnée première mais le résultat d'une organisation et d'une différenciation, où la vie, malgré le désordre des origines, a fini par s'organiser et

²⁸ *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, XXIV, p. 317.

s'ordonner. L'apparente téléonomie des êtres vivants, nous l'avons vu, n'est pas le fait d'une intention originelle et bienveillante mais le résultat fortuit d'un désordre créateur. La preuve en est l'existence des monstres, témoins récurrents de ce désordre originel qui résistent à toute explication rationnelle.

Quand Condorcet esquisse, à la fin du 18^e siècle, son célèbre tableau historique de l'esprit humain, il est profondément convaincu que l'ouverture de la route vers le progrès infini est avant tout garanti par la connaissance mathématique et son application aux sciences de la nature. En effet, le livre de la nature s'écrit encore, pour Condorcet, dans un langage mathématique, et il semble étranger aux interrogations de Diderot devant les aspects du réel qui échappent au nombre, bien au contraire. Ainsi avoue-t-il qu'« il existe des inexactitudes réellement inévitables, dont il faut chercher à rendre l'effet insensible, sans se livrer au chimérique espoir de les prévenir »²⁹. Au lieu de tenir ces inexactitudes pour quantité négligeable, Diderot, lui, y voit la preuve que toute mathématisation du réel, toute classification rigide des phénomènes, est chimérique d'un point de vue strictement philosophique. Puisqu'il n'y a « pas un point, une ligne, une surface, un solide dans la nature, tels que la géométrie les suppose », les vérités mathématiques ne sont pas applicables aux opérations de la nature et aux phénomènes de l'univers : « Ce sont des précisions dans le géomètre, mais ce ne sont que des approximations dans la nature ; et ces approximations sont communément d'autant plus éloignés du résultat de la nature, que les précisions ont été plus rigoureuses dans l'esprit du géomètre »³⁰. Dès le début de son entreprise, le maître d'œuvre de l'*Encyclopédie* a plaidé, dans l'article *Encyclopédie*, pour la reconnaissance des liens entre les entités que notre pensée doit nécessairement distinguer, mais non isoler les unes des autres :

²⁹ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Éditions sociales, 1966, p. 238 (chap. 9).

³⁰ *Suite de l'Apologie de l'abbé de Prades*, DPV, IV, p. 335-336.

L'univers ne nous offre 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 de 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. 210-211³¹)

Pour établir un savoir quel qu'il soit, l'homme commence par se forger un certain nombre d'éléments de base, d'outils intellectuels et d'instruments ou procédés divers lui permettant de collecter des informations venant de son milieu. Afin de rendre ces informations significatives et exploitables, il y introduit l'ordre et la cohérence, ce qui exige l'élaboration de schémas mentaux fondés sur des méthodes nécessitant des points de repère et des références. Les premiers qui se présentent à son esprit, car les plus naturels, sont l'homme lui-même et les différentes particularités de son milieu. Ce *principe anthropocentrique* est clairement revendiqué par Diderot dans l'article *Encyclopédie*. En théorie, explique-t-il, l'univers a « une infinité de points de vue sous lesquels il peut être représenté » ; afin de le rendre intelligible à l'homme, il faut le représenter conformément à la faiblesse de son entendement, à sa condition d'homme. L'*Encyclopédie* ne contient pas un savoir universel, mais un savoir relatif aux facultés de l'entendement humain :

Pourquoi n'introduirons-nous pas l'homme dans notre ouvrage, comme il est placé dans l'univers ? Pourquoi n'en ferons-nous pas un centre commun ? Est-il dans l'espace infini quelque point d'où nous puissions avec plus d'avantage faire partir les lignes immenses que nous nous proposons d'étendre

³¹ Une première version de ce passage se trouve dès 1750 dans le *Prospectus* (DPV, V, p. 91).

à tous les autres point ? [...] Voilà ce qui nous a déterminés à chercher dans les facultés principales de l'homme, la division générale à laquelle nous avons subordonné notre travail. [...] L'homme est le terme unique d'où il faut partir, et auquel il faut tout ramener [...] (DPV, VII, p. 212-213).

Ce parti pris anthropocentrique n'est cependant pas le dernier mot de Diderot. L'auteur des *Pensées sur l'interprétation de la nature* n'a pas oublié que toute connaissance opère par sélection de données significatives et rejet de données non significatives, sépare et unit, établit des hiérarchies. Ces modes simplificateurs de connaissance mutilent plus qu'ils n'expriment les réalités ou les phénomènes dont ils rendent compte. Alors que le *Discours préliminaire* de d'Alembert dresse souverainement la carte des connaissances et met le lecteur dans une sorte de trône supérieur d'où il peut contempler tous les embranchements, Diderot prétend que les choses que nous appelons improprement objets particuliers ne sont *en réalité* pas moins liées entre elles que les récifs coralliens dont on ne perçoit que les pointes qui émergent de l'eau. Le découpage des phénomènes complexes, érigé en méthode par Descartes, nous a habitués à concevoir la nature comme un assemblage d'éléments discrets, comme un automate aux mécanismes régis par des lois immuables. Cette nature, appelée « subsistante » à partir du *Salon de 1767*, n'est cependant pas *la* nature, elle n'est qu'une sorte de cadre rationnel, découpé dans un ensemble plus vaste, résultat d'une technique d'observation particulière, d'un système classificatoire inventé par l'observateur. Seule la théorie décide de ce que l'on peut observer : Alexandre Koyré a bien montré qu'avant de découvrir les lois du mouvement, les fondateurs de la science moderne, à commencer par Galilée, avaient « à créer et à construire le cadre même qui rendrait ces découvertes possibles. Ils ont dû, pour commencer, réformer notre intellect lui-même, lui donner une série de concepts nouveaux : élaborer une idée nouvelle de la nature,

une conception nouvelle de la science, autrement dit une nouvelle philosophie »³². La science classique limite ses investigations aux objets de la nature subsistante, et l'*Encyclopédie* en est l'inventaire. En réduisant l'ordre général à l'ordre subsistant, en isolant les objets de leur environnement, l'esprit détruit les ensembles et les totalités, il fait comme le peintre Vanloo qui s'est contenté de peindre, dans son portrait de Diderot, une seule parmi ses cent physionomies diverses³³. Le portraitiste a beau reproduire à la perfection un moment privilégié de son modèle, il reste en deçà de la vérité. Il ne s'est pas aperçu que les choses individuelles qui composent la nature subsistante n'ont pas d'existence propre, *individuelle*, mais sont intégrées dans une unité complexe, un « tout » ou ordre général qui ne se réduit pas à la « somme » de ses parties constitutives.

Même si la notion de tout n'apparaît que très rarement dans l'œuvre de Diderot, elle caractérise mieux que le concept d'ordre général, employé plus souvent, l'univers dont rêve d'Alembert : « Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste » (DPV, XVII, p. 128). Ce tout est irréductible au système du monde proposé par Newton qui, après avoir remplacé celui de Descartes au 18^e siècle, est en passe de devenir, grâce aux travaux de Laplace, l'ultime vérité sur la nature. D'abord parce que le cadre spatial et temporel dans lequel se produisent les phénomènes n'est plus le même. Selon Newton, l'espace est absolu, c'est-à-dire toujours semblable à lui-même et immobile, et ne saurait être défini par rapport à quelque objet extérieur. De même, le temps absolu, vrai et mathématique, est par nature constant dans son écoulement et indépendant de tout objet extérieur. Diderot, quant à lui, rejette le cadre absolu de la physique classique : le tout « commence et finit sans cesse ; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin ; il n'en a jamais eu d'autre et n'en aura jamais d'autre » (*ibid.*). Incommensurable dans l'espace et dans le temps, le tout ne se résume pas à la

³² *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 199.

somme des phénomènes célestes et terrestres assujettis par Newton à la loi de la gravitation universelle. Autrement dit, le tout ne connaît pas des corps en mouvement mais des êtres en circulation, en changement perpétuel : « Tous les êtres circulent les uns dans les autres, par conséquent toutes les espèces... tout est en un flux perpétuel... Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animal. Il n'y a rien de précis en nature [...] Il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout » (*ibid.*, p. 138-139). À l'encontre de l'idée mécaniste du monde qui voit dans la nature une immense machine, ou même un organisme, Diderot propose un modèle liquide et relationnel de la nature : l'immense océan de matière est un fleuve qui ne cesse jamais, où tout est lié et constamment en relation avec tout, où il n'y a ni objets ni individus, mais seulement des relations et des relations de relations. L'individu, cet être prétendument indivisible, n'est pas une entité close mais un système ouvert et en perpétuelle transformation ; seul le tout peut être appelé individu parce que seul le tout est ce qui reste dans le flux changeant des phénomènes.

Rerum novus nascitur ordo : un nouvel ordre renaît sans cesse. Il est clair d'après ce qui précède que cet ordre-là, c'est-à-dire le tout, n'est pas *ordonné* à l'image de la nature subsistante. L'immense océan de matière résiste à toute classification, à toute mise en système ; ce que les partisans de l'univers-horloge appellent ordre du monde n'est qu'une réduction mathématique commode destinée à édifier une science provisoire dans laquelle les lois soi-disant « naturelles » ne sont rien d'autre que la traduction de l'ordre que l'entendement humain lui-même produit. Si Diderot a conservé le terme d'ordre, qui semble peu approprié pour désigner une réalité soumise au changement perpétuel, c'est parce qu'il ne croit pas au désordre proprement dit, qu'il identifie à l'absence de causalité. Diderot n'a jamais mis en question la causalité, l'idée d'une connexion indissoluble entre les

³³ Voir le *Salon de 1767*, DPV, XVI, p. 82.

existences et les événements, mais dans la perspective d'un ordre fluctuant et changeant, une cause n'est pas toujours définissable en termes mathématiques univoques. La science mathématique, qui réduit la complexité phénoménale en ordre simple et en unités élémentaires, est valable seulement dans l'ordre subsistant ; l'ordre général ou le tout renferme une portion d'aléatoire et d'imprévisible qui rompt avec la causalité linéaire et déterministe de la science classique. Le principe de causalité tel que Diderot l'entend défend que n'importe quoi puisse naître de n'importe quoi à n'importe quel moment : la causalité suit des lois, mais ces lois sont parfois autres que celles imaginées par les hommes.

On désigne du nom de déterminisme les systèmes philosophiques qui considèrent que non seulement tous les phénomènes de l'univers et en particulier les actes humains sont causés par leurs antécédents, mais surtout qu'ils en dépendent si étroitement qu'il n'y a qu'une résultante possible. La catégorie du déterminisme est donc essentiellement définie par sa *prévisibilité*. Au début du 19^e siècle, l'astronome Laplace imagina son fameux démon capable d'observer, en un moment donné, l'ensemble des positions et des vitesses de chaque masse constitutive de l'univers, et d'en calculer l'évolution vers le passé comme vers l'avenir, sans qu'il y ait place pour aucun imprévu :

Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur, et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux³⁴.

³⁴ Pierre Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Gonthiers-Villars, 1921, p. 3.

Ce « démon de Laplace » apparaît déjà dans le *Salon de 1767* où la nécessité, laplacienne avant la lettre, est démontrée par l'exemple du tourbillon de poussière : chaque mouvement du moindre de ses éléments est idéalement prévisible. De même, un chêne produit toujours un chêne, car les molécules sont « pipées ». Si l'on considère la nature sous son aspect « subsistant », on découvre un mécanisme réglé selon une causalité strictement linéaire : en connaissant son état initial on pourrait, au moins en principe, connaître son développement. L'ordre général, en revanche, obéit à un autre modèle de causalité que Diderot a bien décrit dans ce fragment :

On ne peut rien prononcer sur la marche d'un phénomène compris entre une seule cause et un seul effet ; parce qu'il ne peut être que le résultat d'une infinité de causes, et la cause d'une infinité d'effets.

Tout phénomène dépend de l'état actuel du tout³⁵.

Diderot, on le voit, refuse de situer la « marche d'un phénomène » dans une temporalité qui reproduit la linéarité de la cause et de l'effet. Ce faisant, il rejette le principe fondamental de la physique newtonienne qui décrit les corps en termes de position et de vitesse. Dans la chaîne qui lie tous les êtres, les notions de position et de vitesse ont perdu leur sens universel : chaque partie ou individu constitue non pas un être particulier ayant son essence propre, mais un nœud de relations interconnecté à tous les autres nœuds de relations. Dans cette perspective, la causalité n'est pas linéaire, mais *complexe*³⁶, c'est-à-dire imprédictible pour un observateur, fût-il un démon ou... Dieu. Une preuve de cet indéterminisme se trouve, avec une netteté particulière, dans *Le Rêve de d'Alembert*. Pour rendre

³⁵ Dans Herbert Dieckmann, *Inventaire du fonds Vandeul et inédits de Diderot*, Genève, Droz, et Lille, Giard, 1955, p. 256.

³⁶ Le notion moderne de causalité complexe se caractérise par la prééminence reconnue aux rapports et à leur combinaison non-linéaire ; elle ne permet plus de distinguer un élément cause et un autre effet. Le plus important est que la place et la puissance de chaque élément, sa « réalité », dépendent de sa situation dans la structure. L'ensemble

compte de la constitution de son système nerveux, Mademoiselle de l'Espinasse a recours à une image, celle de l'araignée au centre de sa toile, qui semble préfigurer le démon de Laplace. Écoutons Bordeu : « Vous imaginez en vous, quelque part, dans un recoin de votre tête, [...] un ou plusieurs points où se rapportent toutes les sensations excitées sur la longueur des fils. [...] les fils sont partout ; il n'y a pas un point à la surface de votre corps auquel ils n'aboutissent » (DPV, XVII, p. 140-141). Si tout se tient dans l'univers, conclut Mademoiselle de l'Espinasse, les fils de l'araignée ne devraient pas s'arrêter à la surface de son corps mais être reliés au reste de l'univers : « Pourquoi est-ce que je ne sais pas ce qui se passe dans [...] le monde, puisque je suis un peloton de points sensibles, que tout presse sur moi et que je presse sur tout ? » (*ibid.*, p. 141) C'est que l'univers est constitué de matière et de vide, explique Bordeu. Dans le cas contraire, si l'univers était plein,

vous seriez Dieu. Par votre identité avec tous les êtres de la nature vous sauriez tout ce qui se fait ; par votre mémoire vous sauriez tout ce qui s'y est fait.

MAD^{lle} DE L'ESPINASSE. Et ce qui s'y fera.

BORDEU. Vous formeriez sur l'avenir des conjectures vraisemblables, mais sujettes à erreur. (*ibid.*, p. 142)

Cette dernière phrase du docteur Bordeu mesure tout l'espace qui sépare Diderot des autres philosophes de son siècle. Si tout est lié dans l'espace et le temps, si tout phénomène dépend de l'état actuel du tout, l'enchevêtrement des relations dans l'univers est incompatible avec le déterminisme. 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 : même Dieu, ou toute autre intelligence suprême, ne peut pas prédire exactement l'évolution du tout. La complexité de l'ordre général exclut le déterminisme universel et introduit l'aléatoire, l'imprévisible, le hasard et la contingence.

est donc d'une mobilité très complexe, d'une fluidité telle qu'il est impensable de poser des lois prospectives

Dans *Jacques le Fataliste*, la nécessité fataliste est illustrée par l'image du *grand rouleau*, dont il est dit que « tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas est écrit là-haut » (DPV, XXIII, p. 28). Si le grand rouleau devait être interprété dans un sens déterministe, tout l'avenir y serait inscrit d'avance. Or il est dit expressément, dès le début du roman, que le rouleau « se déploie petit à petit » (*ibid.*), c'est-à-dire qu'il s'écrit au fur et à mesure. Autrement dit, rien n'est arrêté d'avance, d'où la boutade de Jacques : « On ne sait jamais ce que le ciel veut ou ne veut pas, et il n'en sait peut-être rien lui-même » (*ibid.*, p. 112). Ce qui arrive ici-bas arrive nécessairement, mais il y a en même temps un élément de contingence qui fait que la nécessité ne peut jamais devenir fatalité, que le destin de l'homme — et du monde — n'est pas fixé de tout éternité. Nécessité et hasard vont de pair dans un processus de « non-disjonction »³⁷ illustré excellemment par les propos suivants :

Le maître - Je rêve à une chose, c'est si ton bienfaiteur eût été cocu parce qu'il était écrit là-haut, ou si cela était écrit là-haut parce que tu ferais cocu ton bienfaiteur.

Jacques - Tous les deux étaient écrits l'un à côté de l'autre. Tout a été écrit à la fois. (*ibid.*, p. 28)

La tentative d'expliquer les phénomènes par des causes mécaniques a conduit certains philosophes non seulement à la négation du libre-arbitre, mais de la liberté au sens d'autonomie. La volonté de l'homme, dit-on, ne s'exerce pas dans un vide métaphysique ; les lois qui déterminent le comportement humain sont des lois causales et mécaniques, identiques à celles qui régissent la nature corporelle. La conduite humaine est par conséquent soumise au même déterminisme que celle de n'importe quelle particule matérielle. La volonté n'est jamais libre mais toujours déterminée par un motif : « Il n'y a dans l'âme aucune volonté absolue ou libre ;

d'évolution de cette situation.

³⁷ Voir, au sujet de cette expression, Simone Lecointre et Jean Le Galliot, « Pour une lecture de *Jacques le Fataliste*

mais l'âme est déterminée (*determinatur*) à vouloir ceci ou cela par une cause qui est aussi déterminée (*determinata est*) par une autre, et cette autre l'est à son tour par une autre, et ainsi à l'infini »³⁸. Ainsi les actions prétendument libres des humains sont en fin de compte idéalement calculables et prévisibles, comme l'est la trajectoire d'une boule qui roule sur un plan incliné. La seule liberté qui soit donnée à l'homme, c'est la « nécessité éclairée », c'est-à-dire la possibilité de comprendre et d'utiliser au mieux les circonstances qui l'environnent afin de se rendre « comme maître et possesseur de la nature » (Descartes).

En 1756, Diderot ne dit pas autre chose dans la *Lettre à Landois* : toute action est déterminée par une cause extérieure à l'individu, conditionné par son organisation et son éducation. L'homme n'étant pas libre, des causes purement physiques disposent nécessairement les uns pour le bien, les autres pour le mal. Mais Diderot a atténué très tôt ce déterminisme extrême de la *Lettre à Landois*, et son évocation dans *Jacques le Fataliste* n'est plus qu'une caricature. Les actes des hommes ne peuvent certes pas être conçus sans motif déterminant, mais la complexité du grand tout décrit dans *Le Rêve de d'Alembert* exclut, on l'a vu, le déterminisme universel. N'allons cependant pas croire que Diderot soit devenu platonicien sur ses vieux jours. Face au philosophe idéaliste Hemsterhuis qui prône la réalité du libre-arbitre, il réaffirme sans ambages que l'homme ne se situe pas en dehors de la chaîne des causes et des effets :

Un animal qui agirait sans motif, ne se conçoit non plus qu'une action sans cause.

Et tout motif, soit qu'il nous soit extérieur ou intérieur est indépendant de nous.

L'homme libre est un être abstrait ; un ressort isolé. Restituez-le de cet état d'abstraction, dans le monde, et sa prétendue liberté s'évanouit. (DPV, XXIV, p. 308)

», dans *Littérature*, 4 (1971), p. 22-30.

³⁸ Spinoza, *Éthique*, livre II, proposition 48.

Une infinité d'expériences acquises dès la première jeunesse nous apprennent à réagir « machinalement », comme quand on met le bras en avant pour se protéger quand on tombe par terre. Mais notre vie machinale n'est pas mécanique, car les opérations du cerveau ne se laissent pas réduire à un enchaînement organique : « La caractéristique de l'homme est dans son cerveau, et non dans son organisation extérieure »³⁹. L'organisation — au sens large du terme — de l'homme est d'une telle complexité qu'elle résiste à toute pression de l'environnement, qu'elle est toujours, comme dans l'analogie du clavecin sensible, cause en même temps qu'effet : « L'instrument philosophe et sensible : il est en même temps le musicien et l'instrument [...]. Nos sens sont autant de touches qui sont pincées par la nature qui nous environne, et qui se pincent souvent elles-mêmes »⁴⁰. L'homme est en petit ce que le l'ordre général est en grand : tout est constamment en relation avec tout, il n'y a aucune partie dont on puisse affirmer qu'elle existe de façon isolée, sans rapport avec les autres. Contrairement à une machine artificielle, qui n'est qu'un assemblage de pièces distinctes produisant, grâce à des moyens combinés, un effet attendu, la machine vivante de l'homme présente un enchevêtrement quasi infini d'éléments divers en une unité qui devient unité complexe, dotée de la faculté de s'auto-organiser. L'environnement ne contient aucune information ; c'est l'organisme qui informe, c'est-à-dire qui *donne un sens* à ce qui vient de l'environnement :

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 de sons,

³⁹ *Éléments de physiologie*, DPV, XVII, p. 326.

⁴⁰ *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, p. 102-103.

par des traits l'ordre de ses sensations, et comment se lit-il lui-même ? en sentant ce qu'il est, et en le manifestant par des sons⁴¹.

Cette analogie du livre-lecteur traduit assez bien la différence entre information et connaissance. La connaissance est organisatrice : connaître, ce n'est pas enregistrer une information mais produire une traduction des réalités du monde extérieur. Le cerveau n'est pas un automate ou une machine dite triviale dont on peut prédire le comportement dès qu'on sait tout ce qui y entre ; non seulement parce que la perception de la réalité n'est pas parfaite, mais surtout parce que — affront suprême à la métaphysique occidentale — le sujet et l'objet ont devenus indissociables : nous sommes coproducteurs de l'objet que nous connaissons.

Si l'analogie du livre-lecteur sonne le glas d'une conception mécaniste qui réduit la liberté humaine à celle d'une marionnette, il n'en est pas moins vrai que nous sommes aussi, voire surtout, des machines triviales dont on peut très largement prédire les comportements. Voici comment Diderot a démontré à Hemsterhuis qu'il passait les trois quarts de sa vie sans vouloir :

Il sort de chez lui la tête occupée d'optique ou de métaphysique ; sans vouloir sortir, il est poussé hors de sa porte par un souvenir ; chemin faisant, il évite des obstacles, sans y penser ; il se rappelle un oubli qui le ramène chez lui, il y revient ; et il exécute la chose qu'il avait oublié de faire, toujours à sa pensée. C'est alors qu'il est bien évidemment un automate chassé, détourné, ramené par des causes qui disposent de lui aussi impérieusement, qu'un choc dispose d'un corps choqué.

Sa rêverie philosophique cesse, et il ne sait rien ni de ce qu'il a dit, ni de ce qu'il a fait. (DPV, XXIV, p. 308)

La vie quotidienne exige souvent que nous nous comportions comme des machines triviales. Mais nous n'agissons pas comme de purs automates, nous

⁴¹ *Éléments de physiologie*, DPV, XVII, p. 243.

cherchons des moyens non triviaux dès que nous constatons que nous ne pouvons pas arriver à nos fins. Il arrive des moments de crise, des moments de décision, où la machine devient non triviale : elle agit d'une façon que l'on ne peut pas prédire. Certes, Diderot ne dote pas l'homme d'une liberté métaphysique immuable, le libre-arbitre, mais reconnaît qu'il porte en soi un germe d'autonomie, plus ou moins développé selon les individus. En fin de compte, Diderot considère la liberté comme un état qualitatif qui varie d'un individu à l'autre, voire d'un moment à l'autre dans le même individu. La liberté est un mot « vide de sens » en tant qu'abstraction ou essence. L'adjectif, en revanche, désigne un état changeant, des nuances qualitatives : il y a beaucoup de manières d'être plus ou moins libre.

Dans ses romans et contes, Diderot a mis en scène des hommes et femmes dont l'autonomie est plus ou moins développée selon les passions et les préjugés auxquels ils sont soumis. Diderot s'est surtout plu à relever l'empire des diverses forces qui agissent sur l'individu, car le plus souvent dans la vie, notre liberté est entravée par des déterminations qui viennent de l'extérieur ou de l'intérieur. Au bas de l'échelle on trouve les imbéciles, les hommes automates comme le maître de Jacques, tantôt dominés par leur organisation, tantôt purement passifs. S'ils semblent agir comme des marionnettes, ils n'ont pas perdu leur faculté de s'autodéterminer, leur liberté est soi-disant mise en veilleuse, mais non éteinte. À l'autre bout de l'échelle, la plus grande autonomie est réservée aux grand homme qui domine tout et sait utiliser la nécessité à son profit : « il régnera sur lui-même et sur tout ce qui l'environne »⁴². Le paradoxe de la liberté fataliste nous dit que l'homme peut être libre dans un environnement où tout est nécessaire : la vraie liberté est une conquête perpétuelle.

Georges May a soutenu naguère l'hypothèse selon laquelle les modes d'expression littéraire qu'affectionnait Diderot comme la lettre, le commentaire, le

⁴² *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, p. 180.

rêve, et le paradoxe refléteraient fidèlement sa conception d'un univers chaotique en apparence, mais strictement déterminé et ordonné quant au fond⁴³. En réalité, rien ne permet de vouloir chercher dans la pensée de Diderot un ordre déterministe derrière un feint désordre, bien au contraire : on trouve derrière le monde des apparences et des phénomènes, où toutes choses sont séparées dans et par l'espace, l'arrière-monde où il n'y a pas de séparation. Dans cet arrière-monde, ou ordre général, il y a la complexité d'une réalité qui est monstrueuse — au sens du 18^e siècle — et hors normes parce qu'elle échappe à nos concepts régulateurs. Chez Descartes et Newton, il y avait encore présente l'idée religieuse que l'entendement divin est le fondement de l'ordre du monde. Diderot retire l'entendement divin et la métaphysique de l'ordre caractéristique de la philosophie et de la science classiques, il rejette les concepts abstraits et réductionnistes, fragmentant la nature en une infinité de phénomènes, des mathématiciens et de leurs émules. L'évidence selon laquelle les notions d'ordre et de désordre s'excluent mutuellement n'existe que dans nos esprits : la nature selon Diderot comporte des phénomènes qui ne relèvent pas de nos catégories et ne suivent pas la logique qui leur est associée. Quand nous disons : « C'est l'un *ou* l'autre », la complexité affirme : « C'est l'un *et* l'autre ». La nature qui nous environne, l'ordre subsistant, est un cadre abstrait isolé artificiellement dans le tout, à côté d'autres cadres « subsistants » possibles, tous aussi arbitraires les uns que les autres. Avec plus d'un siècle d'avance, Diderot a opéré un changement de paradigme dans la pensée occidentale en dénonçant les conséquences mutilantes et réductrices d'une simplification qui se prend pour le reflet de la réalité.

Gerhardt Stenger
(Université de Nantes)

⁴³ Voir Georges May, « Diderot, artiste et philosophe du décousu », dans *Europäische Aufklärung. Herbert Dieckmann zum 60. Geburtstag*, München, Fink, 1967, p. 165-188.

Tout est là, ou presque, dès 1749, à un moment où Diderot ne connaissait pas grand-chose aux sciences. Il devient alors problématique de parler d'influences, notamment de celle de Buffon et des progrès de la biologie. Dès l'article **Animal* de l'*Encyclopédie*, Diderot va plus loin que Buffon en rejetant la fixité des espèces en faveur de la théorie de la chaîne des êtres⁴⁴. Ce que Diderot trouve dans la science de son temps, c'est moins une inspiration qu'une confirmation de ses thèses matérialistes élaborées dans la décennie 1740. « Sans les médecins de Montpellier, prétend Jacques Roger, Bordeu, Fouquet, Ménuret de Chambaud, Diderot n'aurait sûrement pas écrit le *Rêve de d'Alembert* »⁴⁵. [Bordeu ne représente pas seulement le médecin, mais plus précisément cette école de médecine de Montpellier particulièrement audacieuse à laquelle le directeur de l'*Encyclopédie* a largement fait appel.] Nous pensons au contraire que les sciences de la vie ont admirablement servi les convictions matérialistes de Diderot, elles n'ont nullement contribué à l'élaboration du matérialisme. Parler de sources est une erreur de perspective. Dans la *Lettre sur les aveugles*, Diderot a décrit le passage du désordre initial à un ordre momentané ; dans *Le Rêve de d'Alembert*, il a montré la coexistence, suggérée seulement vingt ans plus tôt, de l'ordre et du désordre, ou plus précisément la vraie nature derrière son fantôme subsistant. Cette vérité-là ne se découvre pas grâce à la science ou aux anecdotes que Diderot a pu recueillir mais par un effort de l'imagination qui va plus loin que l'observation des phénomènes. On a constaté que la réflexion de Diderot était parfois en avance sur son temps. Était-il meilleur homme de science ? Absurde. Il a fait un tri parmi les découvertes et n'a gardé que ce qui l'arrangeait, que ce qui allait dans le sens de sa philosophie, malgré les mises en garde de Voltaire contre l'« anguillard ». Si Diderot est tributaire de précurseurs, il faudrait les chercher du côté des manuscrits clandestins et non du côté de la science, en amont, pas en aval.

⁴⁴ Voir DPV, V, p. 381-382 et 391-392.

⁴⁵ *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1963, p. 641.

Or le « flux perpétuel », caractéristique principale de cette nature, réduit les sciences exactes à un jeu de mots :

Si les phénomènes ne sont pas enchaînés les uns aux autres, il n'y a point de philosophie. Les phénomènes seraient tous enchaînés, que l'état de chacun d'eux pourrait être sans permanence. Mais si l'état des êtres est dans une vicissitude perpétuelle, ; si la nature est encore à l'ouvrage ; malgré la chaîne qui lie les phénomènes, il n'y a point de philosophie. Toute notre science naturelle devient aussi transitoire que les mots. Ce que nous prenons pour l'histoire de la nature, n'est que l'histoire très incomplète d'un instant. (DPV, IX, p. 94).

La science a besoin de stabilité ; mais dès l'instant que les éléments dont la nature est composée ne désignent plus des unités simples mais sont pris dans des circuits de relations qui les empêchent d'être originelles, la description devient impossible et toute tentative de définition est vouée à l'échec. Le discours scientifique traditionnel est incapable d'exprimer la continuité matérielle d'un objet. Il peut, en divisant l'objet en parties discrètes, en montrer la logique, le mécanisme, mais l'unité vivante de l'ensemble s'échappe, pour ainsi dire, par l'interstice des mots. C'est pourquoi, étant reconnue l'inadéquation de l'exposé didactique, il y a lieu de chercher dans une autre sphère, celle du discours *poétique*, le moyen de « traduire » le système complexe de la nature dans le système complexe du langage. Plus que jamais, la philosophie a besoin de la poésie, seule capable de réaliser l'unité entre les mots et les choses.

Comme le beau est réformation de la nature à partir de ses éléments déformés,
à ce que Diderot appellera plus tard « l'ordre général », qui est en perpétuelle
vicissitude.

Qu'est-ce que la volonté ? C'est le choix d'une action, ou plus précisément ce sur quoi est censé reposer le choix d'une action. Vouloir une action, la choisir plutôt qu'une autre, c'est, dit-on, être libre de choisir ; donc libre. Déjà les stoïciens refusaient cette fiction de la liberté : là où nous croyons être libres, nous ne le sommes pas ; nous sommes mus par des forces que nous ne connaissons pas, ou ne maîtrisons pas. Selon Collins (*Dissertation philosophique sur la liberté de l'homme*, 1717), le sentiment que nous avons de notre liberté s'explique par notre ignorance des causes ou motifs qui nous font agir. En réalité, l'homme n'a pas la faculté de choisir arbitrairement ; chaque acte volontaire est déterminé par deux séries de causes. Les unes sont externes : notre inclination naturelle à rechercher le plaisir et le bonheur nous fait pencher vers l'objet qui semble nous donner la plus grande satisfaction. Les autres sont internes : sur notre choix influent « les différentes dispositions de notre esprit, nos opinions, nos préjugés, notre tempérament, nos passions, nos habitudes, notre situation actuelle ». Si bien que « la moindre circonstance ajoutée à la chaîne des causes qui précèdent chaque effet, suffit pour la modifier, ou pour en produire un nouveau ».

Ordre par le désordre, le désordre contribue à l'ordre. Le hasard organisateur, c'est-à-dire la contribution du hasard à l'organisation. La complexité s'exprime par apparition de structuration, de cohérence entre milliards de molécules. Déterminisme. Les idées d'ordre et désordre sont des corrélats d'une certaine modélisation de l'univers. Cette modélisation est intéressante quand vous pouvez prédire certaines choses.

Quelles sont les étapes qui ont mené Diderot vers cette double conception de la nature telle qu'elle s'exprime avec force dans le *Salon de 1767* ? On a souvent prétendu que jusqu'à l'époque des *Pensées philosophiques* (1746), sa pensée était encore imprégnée d'une conception déiste de monde. Rien n'est moins sûr. Nous

avons montré ailleurs comment Diderot, dans la Pensée XIX, a substitué le terme récent de molécule à celui de particule ou corpuscule pour suggérer que l'univers est un tout composé d'éléments non purement géométriques et inertes, mais d'entités capables de s'organiser jusqu'à produire des formes⁴⁶. L'organisation merveilleuse des insectes ne chante pas les louanges du Créateur, elle est plutôt la preuve que des corps vivants hautement complexes ont pu se développer à partir de la même origine qu'eux : des germes produits par la matière en fermentation.

La nature est *complexe* dans la mesure où elle dément constamment, pour ceux qui savent voir, la pensée simplifiante des philosophes et hommes de science qui la défigurent pour la faire entrer dans des constructions artificielles.

Au cours de l'évolution biologique, l'ordre et le désordre ont collaboré et produit de l'organisation et de la complexité.

L'ordre apparent de la nature est à l'homme ce que les décombres sont aux vers et aux fourmis : une construction de l'esprit.

pour reconstruire le modèle idéal de la nature « comme elle est », son prototype.

que parce qu'il ignore que la matière a évolué d'un chaos primordial vers des états d'organisation dotés d'une grande stabilité

Cet ordre, à la vérité, peut être très utile puisqu'il aide l'esprit à s'orienter dans la diversité foisonnante des choses : sans système et sans méthode, l'homme se débattrait éternellement dans un chaos inextricable, car l'esprit ne peut connaître la nature qu'à condition de mettre de l'ordre dans les phénomènes en refoulant le désordre.

⁴⁶ Voir G. Stenger, « L'atomisme dans les *Pensées philosophiques* : Diderot entre Gassendi et Buffon », *Dix-huitième Siècle*, 35, 2003, p. 75-100.

L'idéal de la connaissance scientifique est de découvrir l'ordre sous-jacent dans la collection des phénomènes filtrés par notre perception.

Mais une question se pose alors : qui a pipé les dés ? Pour Diderot, il va de soi que ce n'est pas le Dieu biblique ou tout autre forme d'Être suprême qui a arrangé l'univers selon un plan rationnel et intelligible. Contrairement aux philosophes et hommes de science déistes adeptes d'une vision providentialiste et fixiste de la nature, Diderot invoque une « loi de nécessité » qui s'exécute sans dessein et sans intelligence dans la nature (DPV, XVI, p. 179). Les molécules pipées, c'est-à-dire les particules élémentaires de la matière, se sont d'abord rencontrés par hasard puis combinés fortuitement pour donner naissance, après de longues et infructueuses tentatives, à ce « beau spectacle » de la nature⁴⁷ qui semble être sorti tout droit du plan d'un Être souverainement intelligent et bienveillant.

La nature phénoménale, l'ordre subsistant, n'est qu'une réduction qui permet de bâtir des systèmes, d'établir des classifications et d'édifier une science provisoire.

En s'organisant à partir d'amas informes de matière, en passant d'états chaotiques à des états dotés d'une grande stabilité, l'univers a donné naissance à une structure qui ressemble en grand à ce que les germes sont en petit.

Grâce à cette stabilité momentanée des phénomènes, l'humanité peut prétendre à devenir « maître et possesseur de la nature », selon le vœu exprimé par Descartes à la fin du *Discours de la méthode* : en étudiant le comportement des molécules pipées, en découvrant la marche générale et uniforme de la nature, en exploitant à

⁴⁷ Voir *Lettre sur les aveugles*, DPV, IV, p. 48.

son profit la connaissance des lois qui président aux phénomènes, l'homme de science du siècle des Lumières nourrit l'immense espoir de voir grandir le bien-être de l'humanité et, par la suite, son bonheur.

Concluant de l'ordre présent à sa stabilité originelle, ils tombent dans le sophisme des insectes que Diderot oppose à leur représentant le plus illustre : « On remplit un vaste terrain de décombres jetés au hasard, mais entre lesquelles le ver et la fourmi trouvent des habitations fort commodes. Que diriez-vous de ces insectes, si [...] ils s'extasiaient sur la beauté de cette architecture souterraine, et sur l'intelligence supérieure du jardinier qui a disposé les choses pour eux⁴⁸ ? » Du point de vue du ver et de la fourmi, les décombres qu'ils habitent sont aussi ordonnés que le monde l'est pour l'homme, qui ne voit pas plus loin. Tous deux, l'homme et les animaux de l'apologue, se sont accommodés de ces décombres et ont trouvé de l'ordre, et même de l'harmonie, derrière le désordre.

Si les phénomènes semblent s'intégrer dans un ordre, si les molécules semblent être pipées, c'est parce que l'observateur est victime d'une perspective mal choisie, d'une vision du monde classificationnelle, analytique et réductionniste.

L'ordre, écrit Amor Cherni, « doit être conçu, non comme la réalisation d'une intention originelle et bienveillante, mais comme le résultat de luttes et de combats entre ordre et désordre, [...] entre cohérence et chaos »⁴⁹.

a besoin d'éléments stables et isolés pour calculer des trajectoires. Or l'évolution du système relationnel de l'ordre général ne peut pas être prévue dans son détail,

⁴⁸ Lettre à Voltaire du 11 juin 1749, dans *Correspondance*, éd. Roth-Varloot, Paris, Minuit, 1955-70, t. I, p. 77-78.

⁴⁹ Amor Cherni, *Diderot. L'ordre et le devenir*, Genève, Droz, 2002, p. 250-251.

car elle consiste en une fluctuation particulière, imprévisible parmi un grand nombre de possibles. Si l'on croit

L'intuition diderotienne d'un tout continu et relationnel rompt avec la segmentation de la matière en unités discontinues étudiées par les sciences mécanistes du mouvement. Imprégné de la chimie rouellienne⁵⁰, Diderot abandonne l'atomisme classique en faveur d'une vision chimique de la nature où le mouvement mécanique des corps cède la place à la « fermentation générale de l'univers »⁵¹, d'un système fluctuant qui intègre le changement perpétuel.

⁵⁰ Voir Jean-Claude Guédon, « Chimie et matérialisme. La stratégie anti-newtonienne de Diderot », dans *Dix-huitième Siècle*, 11 (1979), p. 185-200.

⁵¹ *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, DPV, XVII, p. 18.