

Extrait du Rhuthmos

<http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article1273>

Mutation de la raison rythmologique - Les rythmes de la pensée

- Recherches

- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains

Date de mise en ligne : jeudi 31 juillet 2014



Rhuthmos

Sommaire

- [Les rythmes de la pensée](#)
- [Les rythmes mémoriels de la pensée](#)
- [Les rythmes imaginatifs de la pensée](#)
- [Les rythmes rationnels de la pensée](#)
- [Les rythmes intuitifs de la pensée](#)

Ce texte est la suite d'une réflexion présentée [ici](#).

Les rythmes de la pensée

Nous avons vu que le rythme des idées, plus précisément de l'enchaînement des idées, c'est-à-dire de la pensée, était au coeur de la réflexion épistémologique aussi bien de Spinoza que de Leibniz. Dans l'un et l'autre cas, il s'agissait de comprendre comment peut s'effectuer l'adéquation du flux des idées et du flux des phénomènes, étant donné que le monde restait bien écrit en langage mathématique mais que la solution dualiste cartésienne pour le déchiffrer n'était plus valide. Le projet de l'*Encyclopédie*, tel qu'il est présenté, tout d'abord, dans le *Prospectus* (1750) et dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751), puis dans l'article du même nom (1755), ainsi que dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753), témoigne d'une préoccupation semblable. Toutefois, la définition de la vérité comme adéquation des idées aux choses, ainsi que la norme méthodologique d'un ordre des raisons parallèle à celui des choses, subissent une réactualisation vigoureuse, qui leur permet de s'adapter à un monde sans ordre et à un savoir sans garantie transcendante.

Comme le fait remarquer Véronique Le Ru, « la démarche des deux éditeurs consiste à systématiser les faits et ainsi à les présenter selon l'ordre qui leur est *le plus naturel*. Ce projet est sous-tendu par le postulat fondamental de l'unité de la nature : la chaîne des phénomènes est continue et autorise une théorie de la connaissance où la chaîne des connaissances viendrait coïncider exactement, maillon par maillon, à celle des faits. Le projet encyclopédique est ainsi régi par deux méthodes (expérimentale et systématique : recueillir et lier les faits), sous-tendu par deux exigences (l'exigence d'unité et l'exigence d'exhaustivité) et enfin soutenu par une hypothèse métaphysique (le postulat de l'unité de la nature) » [1].

Mais ces idéaux d'adéquation et de parallélisme changent en partie de contenu. En ce qui concerne l'observation, elle ne présuppose pas l'existence d'un « réel » déjà là, que la science ne ferait qu'éclairer, comme si celle-ci ne faisait que lire le livre déjà écrit de la nature, mais bien plutôt quelque chose qui est à construire par un acte interprétatif et qui ne saurait se réduire à une simple réception, ni à un simple déploiement des raisons. Loin d'être un enregistreur passif ou un concepteur abstrait des structures rationnelles du réel, l'interprète de la nature en reconstitue patiemment le sens fragmentaire et incertain, à partir de ses hypothèses théoriques et de ses vérifications expérimentales [2]. Il est comme une abeille qui effectue sans cesse des allers-retours entre témoignage des sens et réflexion [3] ou bien, plus précisément encore, entre observation, réflexion et expérimentation [4].

En ce qui concerne l'établissement de la vérité de ce qui est observé, on voit que cette méthode est négativement très discriminante, puisqu'un seul contre-exemple suffit à faire échouer toute une théorie [5], mais, positivement, elle ne donne aucune certitude complète et définitive. Puisque la vérité n'est plus garantie par un accord d'origine divine établi depuis toujours entre les idées et les choses, ainsi qu'entre la succession des idées et celle des choses, les savants et les philosophes doivent accepter, d'une part, de considérer leurs interprétations comme de simples

hypothèses expliquant les phénomènes qu'ils étudient avec une probabilité suffisamment élevée [6] et, d'autre part, de ne faire reposer leur vérité ultimement que sur l'accord de ceux qui recherchent l'accord entre représentation et réalité. La première de ces conclusions explique pourquoi Diderot rappelle sans cesse la nécessité de la multiplication et du croisement des expériences [7]. La seconde pourquoi il multiplie les dialogues - qui sont comme des expériences intellectuelles - et pourquoi aussi ces dialogues sont organisés comme des luttes d'argumentaires, certes parfois sinueuses, mais toujours équilibrées : c'est en confrontant librement les opinions et en les faisant se déborder les unes les autres que l'on a quelque chance de réduire les erreurs et de faire apparaître le vrai.

En ce qui concerne l'organisation des connaissances, figurée par le fameux « arbre encyclopédique », celle-ci n'est pas déduite, comme dans l'*Éthique* ou la *Monadologie* de l'ordre naturel des choses. Puisque l'homme ne connaît pas ce dernier *a priori* et ne pourra de toute façon jamais le connaître entièrement, même *a posteriori*, cette organisation ne peut plus être tirée que de l'ordre des « facultés principales de l'homme » lui-même : la mémoire, la raison, l'imagination [8]. Nous ne connaissons les êtres qui peuplent la nature qu'en tant qu'ils agissent sur nos sens et qu'ils excitent des sensations dans notre esprit. Les facultés sont les manières dont l'esprit travaille ces données représentatives : il dénombre par la mémoire, compare par la raison, ou imite et contrefait par l'imagination [9]. Ainsi l'organisation des connaissances reste-t-elle motivée en nature mais il ne s'agit plus de la nature du monde ; il s'agit seulement de celle de l'homme - qui est très particulière comme on verra bientôt.

Enfin, en ce qui concerne l'objectif du savoir, la superposition exacte des deux chaînes des phénomènes et des connaissances n'est plus vue comme un état terminal de la science, dans lequel celle-ci pourrait jouir d'une connaissance complète et définitive de la nature, mais au pire comme une illusion, puisque les vrais philosophes, conscients des « bornes de notre entendement et [de] la faiblesse de nos organes », savent que l'homme ne connaîtra jamais la totalité de la nature et ne pourra qu'en éclairer des parties limitées et pas nécessairement continues [10], au mieux comme un terme idéal reculant au fur et à mesure de l'avancée du savoir. Certes, il faut chercher à ce que le savoir humain se rapproche le plus possible du réel, mais un tel rapprochement ne peut être qu'asymptotique [11]. Toute prétention à exhiber le sens final du réel est désormais vue comme le cœur même de l'attitude dogmatique, qui non seulement s'illusionne sur ce qu'elle connaît vraiment [12] mais empêche, en bloquant le questionnement, en méprisant l'expérience et en se payant de mots, la science de progresser [13]. Avec l'*Encyclopédie*, la science comprise jusque-là comme Savoir définitif de l'Être devient la science comme recherche et savoir de la nature en construction.

Si l'on tient absolument à émettre une hypothèse globale à l'égard du réel, c'est-à-dire à se prononcer de manière métaphysique - ce que Diderot se permet dans quelques textes très particuliers comme *Le rêve de d'Alembert* -, il faut faire reposer sa validité sur sa seule puissance explicative, qui doit être la plus grande possible mais qui n'est jamais absolue. Ainsi le concept de « matière » - défini dans l'*Encyclopédie* comme « substance étendue, solide, divisible, mobile et passible, premier principe de toutes les choses naturelles, et qui par ses différents arrangements et combinaisons, forme tous les corps » [14] et dont Diderot précise, pour sa part, qu'elle est à la fois multiple, unique, sensible et dynamique - ne cherche-t-il pas à nommer LA réalité, mais permet d'en expliquer une partie plus importante que les autres hypothèses (le dualisme âme/corps par exemple) et cela d'une manière plus économique [15]. Il augmente notre puissance de comprendre, mais il n'en reste pas moins hypothétique et donc hautement discutable [16].

Les principes de l'adéquation des idées et des choses, et du parallélisme de l'ordre des raisons et de celui des phénomènes reçoivent ainsi une nouvelle signification. Diderot et d'Alembert restent d'une certaine manière fidèles à Galilée et à Descartes, mais c'est en passant la méthode cartésienne, si l'on peut s'exprimer ainsi, au fil de l'expérimentation et de la théorie des facultés baconiennes [17], de la théorie empiriste des idées lockéenne et de la réflexion sur les limites de la connaissance humaine, que Kant, reprenant Locke à son tour, placera bientôt au cœur de sa critique de la raison pure.

Reste que le rejet de tout fondement transcendant de la connaissance soulève la question épineuse de ce que

pourrait être un « fondement immanent ». On pourrait en effet reprocher à Diderot d'adopter à ce propos une démarche contradictoire. Tout en cherchant à poser les bases d'une nouvelle conception de la science indépendante de tout présupposé métaphysique ou religieux, il conserverait au coeur même de son entreprise un point de vue métaphysique qui s'exprimerait dans les procédures d'établissement de la vérité par consensus et l'anthropocentrisme sous-tendant l'ordre encyclopédique lui-même. Le primat de l'expérimentation et la critique des limites de la connaissance ne pourraient se déployer qu'en s'adossant à un primat de l'homme pas moins métaphysique que ce à quoi il serait censé s'opposer.

Colas Duflo soutient que cette conception « ne doit pas être confondu[e] avec un anthropomorphisme métaphysique » et qu'il convient plutôt d'y voir ce qu'il appelle un « anthropocentrisme méthodologique » [18]. Certes, les facultés humaines définissent l'organisation de la connaissance, certes l'homme est à la fois point de départ et fin de la science : comme le dit Diderot, « l'homme est le terme unique d'où il faut partir, et auquel il faut tout ramener » [19]. Mais ce n'est plus du tout au sens de la Renaissance et de l'Homme mesure de toute chose. Cet homme est une créature de hasard, entièrement contingente, et il n'est pas question de le considérer de nouveau comme une *imago Dei*, un empire dans un empire, un être exerçant sa supériorité et son autorité sur le monde sublunaire, un témoin chargé d'exalter la gloire de Dieu au sein de Sa Création. S'il faut partir de lui et arriver de nouveau à lui, c'est pour des raisons purement factuelles : l'homme existe, tout simplement, c'est lui qui cherche à comprendre le monde avec les moyens limités mais pas totalement inopérants dont il dispose, et c'est le seul être à qui cela importe. Aucune science ne peut donc s'imaginer sans l'homme et c'est à l'homme qu'elle se rapporte en dernière analyse - même si ce terme porte désormais en lui une indétermination fondamentale [20].

Cette interprétation n'est pas sans pertinence mais elle laisse dans l'ombre, me semble-t-il, un aspect important de la conception soutenue par Diderot. Si celui-ci et les encyclopédistes font reposer la vérité ultimement sur l'accord de ceux qui la recherchent et s'ils organisent le savoir à partir de l'ordre des facultés humaines, ce n'est pas seulement en vertu d'une espèce d'anthropologie négative, pour laquelle l'homme serait défini - comme Dieu l'était chez certains mystiques - par ce qu'il n'est pas : ni déterminé, ni substantiel, ni constant, etc. ; il serait un être seulement *existant*, essentiellement *ouvert*, c'est-à-dire sans consistance propre, fondamentalement labile, incessamment mutant. Et ce n'est pas non plus seulement pour des raisons pratiques, parce que l'on ne pourrait pas faire autrement et que l'homme se trouverait être le seul être vivant animé par le souci de la connaissance et de la vérité, le seul pour qui, pour finir, l'effort que demande la compréhension de la nature mériterait d'être mené.

Pour comprendre ce que visent Diderot et ses collègues lorsqu'ils affirment que « l'homme est le terme unique d'où il faut partir, et auquel il faut tout ramener », il faut relire la phrase précédant cette affirmation, qu'on oublie trop souvent au profit la remarque anodine sur la nécessité « de plaire, d'intéresser et de toucher » qui la suit : « 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. » Si l'homme doit être au centre de l'*Encyclopédie*, c'est parce qu'il se définit par ses capacités à parler, à sentir et à s'é mouvoir, c'est-à-dire à *discourir*, à *observer* et à *évaluer*. Ce qui justifie l'entreprise encyclopédique, mais aussi tous les dialogues écrits par Diderot, c'est l'idée fondamentale selon laquelle les êtres humains peuvent, grâce à cette triple qualité, atteindre une connaissance appréciable de la nature, même si elle n'est pas complète et qu'elle est certainement améliorable.

Il y a donc bien, au coeur du projet encyclopédique, de ses nouvelles procédures d'établissement de la vérité et d'organisation du savoir, une *anthropologie* et cette anthropologie est fondamentalement *historique*. Mais cette historicité ne relève pas seulement d'une *donnée existentielle* ; elle est surtout un corrélat du discours, des sensations et des sentiments, c'est-à-dire des *activités du langage et du corps*. De ce point de vue, cette anthropologie ne tend ni, dans le passé, vers Maître Eckhart, sa conception de l'homme comme devenir-vide qui ne saurait être rempli que par la venue de Dieu, sa théologie négative, sa conception du langage humain comme trahison de la Parole vive et sa confiance dans la possibilité d'un rapport immédiat et non-discursif avec le Divin ; ni, dans le futur, vers Heidegger, son analyse du *Dasein* comme être jeté, ouvert et seul étant à se poser la question de l'étant, son ontologie du temps, sa réduction du langage à la langue et son interprétation de Kant en métaphysicien.

Elle tend d'un côté vers Spinoza, dont nous avons vu le dynamisme de l'ontologie et, en dépit des défauts de sa théorie du langage, le caractère radicalement historique de l'anthropologie ; de l'autre, vers Humboldt, sa théorie de l'homme, sa conception du langage comme activité rythmique fondée dans le corps, et sa lecture propre de Kant à la lumière des efforts réalisés au XVIII^e siècle pour comprendre celle-ci. D'une certaine manière, comme l'homme dont elle est l'émanation, la science, telle qu'elle est présentée et promue dans l'*Encyclopédie*, n'a d'autre réalité que son activité expérimentale et théorique, et donc sa capacité propre à se défaire d'elle-même et à devenir autre qu'elle n'est déjà, mais cet aspect « extatique » ou « existentiel » ne doit pas cacher que, comme l'homme encore, cette réalité est aussi constituée par ses « mémoires », ses « fonctionnements », ses « tendances », bref, pour chacune des facultés composant l'entendement, par ses manières particulières de fluer, ses rythmes propres, qui définissent proprement les rythmes de la pensée.

Les rythmes mémoriels de la pensée

Commençons par les rythmes de la première des facultés citées par le *Prospectus* : la Mémoire. Nous avons vu plus haut que celle-ci joue un rôle déterminant dans la conception diderotienne du moi, dont elle assure l'unité en conservant la trace aussi bien des sensations que des commandements qui parcourent le réseau nerveux. Cette capacité organique et matérielle d'enregistrement des expériences « fait pour chaque animal l'histoire de sa vie et de son soi » [21]. Mais nous avons vu aussi que Diderot lui attribue une seconde dimension : la mémoire est l'un des supports essentiels de la pensée. En liant les impressions et en formant par cette liaison « une histoire qui est celle de sa vie », non seulement l'être en question acquiert « la conscience de soi », mais « il affirme, il conclut, il pense » [22]. En dernière analyse, c'est à la comparaison des expériences permise par la mémoire, elle-même supportée par le réseau matériel des nerfs, qu'on peut attribuer « la pensée et le raisonnement » [23].

Locke avait déjà réservé une fonction gnoséologique à la mémoire mais il en était resté à une simple mécanique des idées. C'est pourquoi Diderot met dans la bouche du personnage de d'Alembert une objection qui va lui permettre de préciser sa pensée. Puisque « nous ne pouvons penser qu'à une seule chose à la fois », comment se fait-il que nous puissions concevoir - en laissant de côté pour simplifier « ces énormes chaînes de raisonnements » que nous sommes aussi capables de constituer - de « simples propositions », qui exigent d'avoir « au moins deux choses présentes » simultanément à l'esprit, à savoir l'objet et ses qualités [24] ? En réponse à cette interpellation, le personnage de Diderot introduit la célèbre comparaison du corps-esprit du philosophe avec un clavecin : les fibres de nos organes sont comme des cordes vibrantes ; comme celles d'un clavecin, elles oscillent, résonnent longtemps encore après qu'on les a pincées. Or, ces résonances permettent à l'esprit, d'une part, de tenir l'objet présent et de considérer simultanément ses qualités [25], de l'autre, d'associer des idées différentes, que cela soit par simple continuité métaphorique ou par des « sauts étonnants » [26]. Autrement dit, elles fondent concurremment le jugement et notre capacité d'invention.

Cette comparaison a clairement pour but d'asseoir le fonctionnement de la pensée sur son substrat physiologique : si nous pouvons avoir simultanément à l'esprit plusieurs idées à la fois, c'est parce qu'il y a toujours plusieurs nerfs qui sont agités en même temps. Contrairement à ce qu'affirment Descartes et les cartésiens, il n'existe pas de substance spirituelle simple : le « je » qui pense est le résultat du fonctionnement d'un réseau nerveux matériel diversifié et il est donc toujours composé. À proprement parler, celui-ci n'est pas le producteur ou le sujet de ses pensées ; il n'est que l'expression unifiée de ce qui se passe en lui. Mais la conception lockéenne de la mémorisation et de l'association des idées, si elle est plus proche de la réalité, reste encore trop intellectuelle. Il faut à la fois la faire descendre au niveau physiologique et la débarrasser de son mécanisme un peu sommaire.

Bien sûr, l'image du clavecin risque d'induire en erreur si elle est prise à la lettre. Comme le fait remarquer immédiatement le personnage de d'Alembert, elle suppose en effet un musicien qui jouerait et écouterait les airs en question, elle conserve d'une manière cachée le dualisme tant honni [27]. C'est pourquoi Diderot ajoute qu'il faut se

représenter « le philosophe » comme étant « en même temps le musicien et l'instrument » [28]. La pensée n'est en fait que le produit automatique d'une sorte d'appareil-instrument dont les « sens », « les touches », c'est-à-dire par synecdoque les « cordes », sont « pincées » par « la nature qui nous environne » mais qui « se pincent » également « elles-mêmes » [29], sans qu'il soit jamais possible de distinguer entre lui et un supposé instrumentiste.

Diderot s'approche ici de très près de Leibniz [30] ainsi que du jeune Spinoza [31], qui considèrent l'un et l'autre, comme on sait, « l'âme » ou « l'intellect » comme un « automate spirituel ». En même temps, il s'en éloigne résolument car la conscience de soi, le moi, la pensée ne relèvent par pour lui d'une âme, ni d'un quelconque principe intellectuel, mais sont les expressions directes d'une organisation purement matérielle, et de la sensibilité et de la mémoire qui en découlent. Comme le fait remarquer Colas Duflo, les êtres humains sont pour lui « des automates matériels » [32]. L'exemple de l'oeuf que le personnage de Diderot introduit à ce moment dans la discussion permet de montrer que l'apparition de la pensée peut se produire dans un être matériel en l'absence de tout principe immatériel. On passe par un mouvement continu et purement physique d'une masse apparemment insensible à une organisation vivante, sensible et pensante. Seuls la chaleur et le mouvement qu'elle produit sont nécessaires pour le faire passer d'une sensibilité inerte à une sensibilité active puis d'une sensibilité active à la pensée la plus sophistiquée [33]. L'ensemble est résumé par Diderot par une mise en continuité poétique, de coloration très spinozienne, du concept de « matière » et de celui de « manière » [34].

Ajoutons à cela que la comparaison avec le clavecin permet aussi à Diderot de donner une version tout à fait originale de la manière dont s'organise concrètement le cours automatique de la pensée. La durée des impressions et des idées, ainsi que les résonances que celles-ci entretiennent entre elles grâce aux nerfs qui les portent, permettent aussi bien qu'on les enchaîne selon les règles logiques, qu'on les rapproche selon des affinités symboliques ou qu'on les associe encore plus librement par intuition. La concaténation des raisons cartésiano-spinozienne, la pensée oblique leibnizienne, enfin, le pressentiment et la conjecture auxquels, comme nous le verrons plus bas, il prête pour sa part une attention particulière, renvoient tous en définitive à la même capacité mémorielle. Il n'y a pas de ce point de vue de supériorité de l'enchaînement logique sur les modes plus libres d'organisation de la pensée, ils sont tous dépendants de la mémoire et ils sont tous également utiles et nécessaires à l'avancée de la pensée [35]. Par ailleurs, mais j'y reviendrai, en comparant la mémoire à un instrument à cordes, Diderot place *de facto* les différents types d'enchaînement des idées qu'elle permet, ces manières de les réveiller, de les rapprocher ou de les associer, non plus seulement sous l'égide des *images*, comme il était d'usage de le faire traditionnellement, mais sous celle des *sons* [36].

En substituant un automate matériel aussi bien au sujet immatériel imaginé par Descartes qu'aux automates spirituels leibnizien et spinozien, Diderot fixe ainsi au déroulement de la pensée des conditions qui n'ont plus rien à voir avec l'indétermination et la contingence qui caractérisent le premier, ni avec l'aspect encore purement intellectuel ou spirituel des seconds.

Pour lui, comme le faisaient déjà remarquer Spinoza et Leibniz, la pensée se déploie toujours dans un corps qui est lui-même en prise constante avec tous les corps qui l'entourent ; elle est donc entièrement déterminée et nécessaire. Lorsque nous pensons, nous avons l'impression que c'est « nous » qui associons nos idées, les enchaînons et construisons ainsi un raisonnement. Mais c'est une illusion car la pensée se déploie en fait sans « notre » concours ; elle progresse d'elle-même sous l'influence conjointe des impressions reçues par « nos » sens et de l'objectif de connaître la nature qui « nous » anime et constitue « notre » tendance profonde ; elle est immédiatement « nous » et « nous » sommes immédiatement la pensée [37]. Comme chez ses prédécesseurs, la qualité de ce « nous », son degré de liberté, dépend de la qualité des idées qui s'y forment, c'est-à-dire de leur plus ou moins grande adéquation au réel.

En même temps, cet « automatisme » ne doit pas être confondu avec un simple enchaînement mécanique des idées : il ne se limite nullement à la concaténation des raisons « selon des lois précises », semblable à l'enchaînement des causes et des effets, comme le disait encore Spinoza dans le *Traité de l'amendement de*

l'intellect, ni même à une succession des événements de l'esprit comprenant aussi bien les idées rationnelles que les simples « pensées volantes » [38] mais toujours préformée et pilotée par Dieu, « suivant les lois du bien », comme l'envisageait pour sa part Leibniz [39]. Comme chez ce dernier, l'automatisme de la pensée n'exclut aucune sorte d'enchaînement mais il n'est en rien pré-ordonné et se développe suivant un rythme qui tient à la fois des rencontres de hasard et des nécessités intérieures propres à chaque être vivant. En ce sens, il pourrait être plus certainement comparé à « l'automatisme » impliqué dans *l'Éthique* par le principe du *conatus*, si Spinoza ne tenait à un dualisme strict des attributs et à l'indépendance absolue de la série des événements de pensée et de la série des événements du corps auxquels Diderot n'adhère absolument pas [40].

La mémoire est le premier élément qui montre en quoi l'anthropologie qui se trouve au fondement de la théorie de la connaissance diderotienne n'a plus rien à voir avec l'anthropologie métaphysique héritée de l'humanisme et se pose au contraire dans sa radicale historicité. Puisque la figure de Dieu a disparu, la pensée ne peut plus être renvoyée à un principe immatériel défini à son image comme l'est encore le sujet cartésien ; il lui faut trouver dans son seul substrat matériel ses moyens d'accès à la vérité. C'est pourquoi, à l'instar de Spinoza et Leibniz avant lui, Diderot souligne l'aspect automatique des rythmes de la pensée. Celle-ci se déploie d'elle-même dans le corps et dans les rapports aux autres corps sans que le « je » auquel on la rapporte usuellement n'intervienne activement. Toutefois, comme son inspiration lui vient désormais moins des modèles physiques que des modèles chimiques, biologiques, médicaux, et aussi, nous le verrons bientôt, musicaux, littéraires et artistiques, il ne voit plus cet automatisme à la manière monologique du mécanisme du XVIIe siècle, mais comme un entrelacs de modes d'association d'idées, logiques pour certains mais aussi obliques, divagants, par harmoniques ou par bonds, pour d'autres. Très éloigné des fines mécaniques qui font, encore au XVIIIe siècle, le plaisir des amateurs, « l'automate matériel » diderotien est plus proche de ces appareils infiniment complexes que constituent les être vivants auxquels se référait déjà Leibniz et plus encore de ces machines au potentiel infini que constituent à ses propres yeux les oeuvres d'art et les textes littéraires en particulier.

Les rythmes imaginatifs de la pensée

Passons tout de suite à la troisième des facultés. Comme la mémoire, l'imagination tire en effet sa puissance du corps et relève du même type d'automatisme. Mais là où la première rassemble et brasse des sensations et des idées que nous avons eues, la seconde opère une véritable création.

Nous avons vu que Spinoza et Leibniz utilisent encore le terme d'imagination dans son acception aristotélicienne, traditionnelle à leur époque, c'est-à-dire comme faculté de conserver et de reproduire les perceptions visuelles en l'absence des objets [41]. Tout en suggérant que cette définition ne lui convient pas tout à fait, Spinoza la rappelle explicitement [42] ; quant à Leibniz, qui utilise du reste très souvent le mot au pluriel, il ne prend même pas la peine de préciser son sens tant il lui semble évident [43]. Toutefois, l'un et l'autre lui apportent déjà des modifications non négligeables. Certes, Spinoza considère les images comme autant d'occasions d'illusion et d'erreur, mais d'une part il ne limite pas la production d'images aux seules images visuelles - les mots sont par exemple pour lui tout autant des images que les souvenirs, les visions du rêve ou les figures géométriques. De l'autre, il ne condamne pas l'imagination, comme le font toujours Pascal (« cette maîtresse d'erreur et de fausseté ») ou Malebranche (« une folle qui se plaît à faire la folle »). Il lui accorde, en tant que phénomène naturel, une certaine neutralité, et c'est en fait à l'esprit qu'il revient de veiller sur le sens qu'il faut attribuer aux images qui se forment en son sein [44]. Leibniz lui donne une signification encore plus positive dans la mesure où il lui attribue, au titre de « sens commun » puis dans des rédactions ultérieures de « sens interne », le rôle de conjuguer les données des sens et les formes innées de l'intellect [45]. Même si, en mathématique, il existe « une infinité de choses qu'on ne saurait imaginer » [46], même si l'imagination reste quelque chose que l'esprit doit dépasser, car la réalité est au-delà du sensible, duquel elle reste, quant à elle, partie prenante [47], Leibniz l'envisage aussi comme une matrice productive : la mathématique est « la science des choses imaginables » [48] et doit apporter « une logique de l'imagination » [49].

Dans l'article IMAGINATION, IMAGINER de l'*Encyclopédie* (1765), Voltaire soutient, pour sa part, une position encore assez traditionnelle. Il la définit comme un pouvoir de représentation des choses sensibles et la considère comme une simple extension de la mémoire, dont elle ne fait que recomposer les produits [50]. Certes, il lui prête un rôle dans la production des concepts [51] mais c'est en fait seulement pour indiquer, en reprenant Berkeley, qu'on ne conçoit jamais aucun concept sans l'associer à une représentation concrète [52]. De même, il accorde aux autres sens la possibilité de nourrir l'imagination - l'ouïe en particulier chez les aveugles, hommage à Diderot - mais c'est pour donner finalement le primat à la vue [53].

Voltaire distingue ensuite, il est vrai, deux sortes d'imagination : une imagination passive, « commune aux hommes et aux animaux », « qui consiste à retenir une simple impression des objets » et qui « ne va pas beaucoup au-delà de la mémoire », et une imagination active, propre à l'homme, « qui arrange ces images reçues et les combine en mille manières » et qui « joint la réflexion, la combinaison à la mémoire » [54]. C'est cette imagination qui est l'oeuvre dans les arts et en particulier en poésie mais aussi dans les sciences [55]. Toutefois cette dernière ne constitue pas une véritable capacité d'invention : « elle semble créer » mais ne fait en réalité que recomposer ou réarranger des éléments stockés dans la mémoire ; « il n'est pas donné à l'homme de se faire des idées, il ne peut que les modifier » [56].

Il accorde en définitive l'importance la plus grande à la face passive de l'imagination - à propos de laquelle il dit, au passage, des choses fort justes qui confirment les analyses de Diderot concernant l'automatisme de la pensée lié à son substrat mémoriel [57]. C'est pourquoi il conclut l'article par une mise en garde tout à fait traditionnelle contre les errements dans lesquels elle peut nous entraîner [58].

Diderot se démarque assez nettement de ce discours convenu en donnant à l'imagination le sens de faculté créatrice, inventive ou innovante. L'originalité de cette acception est soulignée par d'Alembert dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, où il précise que lui-même et Diderot ne prennent pas ce mot dans son sens, le plus courant à l'époque, de production d'images, mais bien dans un sens moins répandu, bien qu'il soit présent dès le XVI^e siècle, de capacité d'invention [59].

Bien sûr l'imagination est toujours conçue comme ayant un rapport à la mémoire. Mais au lieu de n'en être qu'une simple extension munie de capacités combinatoires supplémentaires, elle en prolonge les qualités associatives automatiques en les projetant vers l'inconnu. Elle est le propre de « l'homme de génie » à qui elle permet de mettre au jour « de nouvelles vérités spéculatives », d'inventer « de nouveaux arts » ou d'en retrouver des « anciens » qui se seraient « perdus ». Elle est une sorte « d'instinct » qui munit l'être humain de véritables capacités d'invention [60]. Contrairement à ce que soutient Voltaire, celle-ci peut produire des idées entièrement nouvelles.

On comprend dans ces conditions que la fiction, qui était traditionnellement considérée comme vecteur de fausseté, puisse être petit à petit promue comme un moyen essentiel de découverte de la vérité. Dans le « Système figuré des connaissances humaines » du *Prospectus*, tout ce qui relève de cette dernière est clairement exclu de la colonne « Imagination » et se rassemble exclusivement dans la colonne « Raison » [61]. Mais si « la poésie a ses monstres comme la nature » et s'il faut mettre de ce nombre toutes les productions de l'imagination dérégulée » [62], cela suppose qu'elle peut faire l'objet, le plus souvent, d'un usage utile qui nous permet de nous approcher de la vérité. Dans les *Nouveaux essais* Leibniz faisait remarquer que « ces fictions bizarres ont leur usage dans la spéculation, pour bien connaître la nature de nos idées » [63]. Diderot accentue encore cette revalorisation. À l'exception notable il est vrai de ses contributions à l'*Encyclopédie*, il y a systématiquement recours, soit pour dévoiler une vérité rétive aux seuls procédés analytiques et démonstratifs, soit pour s'approcher d'une vérité pas encore connue. Le *Rêve* qui mélange allègrement la narration (il était une fois), le réel (d'Alembert), la fiction (qui était malade), l'argumentation (les multiples dialogues entre Mlle de l'Espinasse, Bordeu, Diderot et d'Alembert lui-même), en est l'exemple le plus spectaculaire, mais ce mélange caractérise la plus grande partie de ses textes, des *Bijoux indiscrets* au *Supplément au voyage de Bougainville* en passant par *Jacques le fataliste*, où le récit, le conte, la fable, le roman ne cessent de s'entrelacer au discours argumentatif et démonstratif.

L'imagination constitue ainsi le second « support » anthropologique de la théorie de la connaissance diderotienne. Or, là encore, ce « support » n'a rien d'immatériel, ni de substantiel ; il doit être compris comme fondamentalement corporel, donc matériel et radicalement historique. En l'absence de figure divine, notre capacité d'imaginer ne provient plus de notre condition de créature faite « à l'image » de Dieu plus ou moins marquée par le Pêché originel. C'est dans le corps et son activité automatique qu'elle trouve la puissance de « fictionner », d'inventer, de concevoir du nouveau - et d'approcher ainsi une vérité encore inconnue.

Les rythmes rationnels de la pensée

Une telle avancée vers une théorie de la connaissance non humaniste soulève évidemment un certain nombre de questions. Si la pensée se déploie automatiquement en associant ou dissociant des idées que lui fournissent la mémoire et l'imagination, qu'en est-il alors de la dernière faculté alléguée par le *Prospectus* : « la Raison » ? Et plus généralement, qu'en est-il de la « Philosophie » ? En l'absence de Dieu, de l'Homme et du Sujet, existe-t-il encore des normes qui permettent de distinguer un flux d'idées rationnel d'un flux qui ne le serait pas ? La réponse que Diderot apporte à ces questions cruciales n'est pas explicite ; elle se trouve principalement dans le mode d'exposition et de reconstruction des connaissances qu'il met au point dans l'*Encyclopédie*, mais elle ne peut pas être dissociée du rôle qu'il fait jouer simultanément à la fiction.

On sait qu'à l'aspect arbitraire de la distribution des connaissances selon un ordre alphabétique, lié au choix de la forme dictionnaire, s'ajoute un système de renvois d'article en article, qui vient en quelque sorte tisser ou retisser des liens entre les choses qui y sont distribuées [64]. Or, la généralisation de ces renvois est souvent présentée comme un simple moyen de détourner la censure religieuse ou politique. La dispersion dans différents textes d'affirmations, dont le sens ultime serait laissé à l'intelligence reconstructrice du lecteur, permettrait d'atténuer les risques que pourraient entraîner des discours plus explicitement charpentés. La prudence est à l'évidence l'une des raisons de ce mode d'exposition qui constitue une véritable stratégie de communication [65]. Pourtant, une autre dimension, plus profonde, touchant au *fonctionnement* même de la raison, semble aussi en cause, dimension qui apparaît lorsqu'on compare celui-ci, là encore, à ce qui se passe chez Spinoza et Leibniz.

L'usage des renvois pourrait sembler à première vue à l'exact opposé de l'ordre démonstratif spinozien : alors que celui-ci associerait les raisons au sein de raisonnement enchaînant l'esprit du lecteur à leur ordre, et l'obligeant en quelque sorte à progresser vers l'intuition définitive de la liberté humaine, celui-là le laisserait entièrement libre de ses mouvements, ou, comme on dit aujourd'hui, à butiner de-ci de-là. Pendant que l'un imposerait un patron unique et linéaire destiné à enseigner à être libre, mais auquel tout le monde devrait se plier, l'autre multiplierait les possibilités de parcours, augmenterait les capacités inventives et individualiserait la communication des connaissances.

Le système encyclopédique d'exposition des connaissances paraît à cet égard beaucoup plus proche de la multiplication des points de vue pratiquée et théorisée par Leibniz. L'entrelacs des renvois entre articles signés par des personnes différentes, mais aussi l'intervention d'auteurs multiples à l'intérieur d'une même entrée, semblent affins à l'idée leibnizienne selon laquelle il serait nécessaire de multiplier les points de vue pour comprendre aussi bien la création divine dans son ensemble que chacune de ses parties dans son être propre. On a ainsi soutenu que l'*Encyclopédie* constituerait une immense machine leibnizienne d'entr'expressions. Celui-ci n'avait-il pas du reste déjà un projet d'encyclopédie loué par Diderot lui-même [66] ?

Certains commentateurs d'obédience derridienne sont même allés plus loin. En fabriquant une machine fondée sur les renvois non seulement de mots en mots, comme tout dictionnaire, mais aussi d'articles en articles, ce qui lui est propre, l'*Encyclopédie* installerait, au milieu même de son entreprise d'exposition générale et ordonnée des savoirs, un processus de *différance*, c'est-à-dire à la fois de différenciation et de différement, qui ferait chasser et fuir le sens

de toutes parts, subvertirait le projet taxinomique et disciplinaire de nommer, classer et maîtriser la totalité des choses connues. Le système d'indexation constituerait en quelque sorte une anticipation pratique de la philosophie déconstructionniste et de l'émancipation que celle-ci serait censée assurer à ses adeptes. Il serait, en tout cas, l'un des instruments principaux de la remise en question de la présence intuitive comme critère de vérité.

Aucune de ces interprétations ne semble totalement convaincante. Tout d'abord, la conception de la raison impliquée dans les parcours sinueux et proliférants comme les branches d'un arbre propres à l'*Encyclopédie* est moins éloignée qu'on ne pourrait le penser de celle qui est en jeu dans l'exposition *more geometrico* de l'*Éthique*. Nous avons vu que, si la saisie intuitive du vrai reste pour Spinoza le modèle ultime, la réduction du système des raisons à une structure rationnelle susceptible d'être entièrement saisie d'un point de vue surplombant, dans une intuition claire et distincte, à la fois dans sa totalité et ses articulations, est probablement un artefact d'une critique universitaire encore très cartésienne. Outre que l'organisation spinozienne des raisons se développe dans l'*Éthique*, comme l'a fait remarquer Deleuze, de deux *manières* très différentes, caractérisées en particulier par des vitesses dissemblables - les propositions et les scolies -, sa manière théorique elle-même comprend bien des bifurcations, des détours et des reprises, bref des entrelacs subtils qui ont été bien mis en évidence par Alexandre Matheron. Comme tout lecteur de l'*Éthique* en a fait l'expérience, sa lecture relève beaucoup plus d'une pérégrination aventureuse couvrant peu à peu une contrée inconnue que d'un trajet simple partant des principes premiers et aboutissant, à la suite d'un certain nombre d'étapes enchaînées linéairement, à une vision globale, unitaire et définitive. De plus, comme le prouve du reste la profusion des commentaires auxquels elle a donné lieu depuis sa publication, son organisation sur le mode mathématique ne doit pas cacher le caractère infini du sens potentiel qu'elle contient et qui fait qu'elle reste et restera toujours une source théorique inépuisable. Il y a une liberté du lecteur et une puissance propre au texte spinozien qui sont l'une et l'autre souvent ignorées.

Ensuite, l'évidence d'une proximité étroite du système encyclopédique avec le mode de pensée leibnizien n'est pas moins discutable que celle de son opposition stricte à la manière spinozienne. Si on l'observe avec attention, la pratique des encyclopédistes français ne paraît pas si perspectiviste qu'elle en a l'air au premier abord. Deleuze fait remarquer qu'il y a chez Leibniz une généralisation, presque une absolutisation de l'idée de renvoi ou d'expression. Tout élément reflète sans cesse la totalité de l'univers qui s'y exprime et vice versa. Or, même s'il utilise souvent l'argument de l'interaction constante de toutes les choses de l'univers pour modérer le penchant dogmatique de l'intellect, Diderot, en tout cas dans l'*Encyclopédie*, semble plus proche, de ce point de vue, de la conception épuratrice de l'expression soutenue par Spinoza. Il est possible, à condition de pratiquer avec précaution et rigueur, de réduire les entrelacs expressifs à des lignes de force principales, aux divisions du savoir selon les facultés humaines, en premier lieu, mais aussi aux sections indiquées par les sous-titres, qui organisent les articles eux-mêmes et que l'on retrouve dans la plupart d'entre eux, enfin aux particularités propres à chaque objet [67]. À l'inverse, il est possible, à condition de travailler collectivement, de remonter du fourmillement des objets vers leurs divers regroupements et, finalement, de « former un tableau général des efforts de l'esprit humain dans tous les genres et dans tous les siècles ; de présenter ces objets avec clarté ; de donner à chacun d'eux l'étendue convenable » [68].

Enfin, si la multiplicité des cheminements possibles, les rebonds, les détours et les retours en arrière potentiels permis par le système de renvois, laissent une grande liberté au lecteur de l'*Encyclopédie*, s'ils favorisent sa créativité et lui permettent d'individualiser son apprentissage de la connaissance, ils sont bien loin de remettre en question le fonctionnement même de la connaissance scientifique, qui est au contraire sans cesse exaltée par les encyclopédistes et qui, du reste, ne peut se réduire à la taxinomie et au classement disciplinaire. Il est tout à fait possible de naviguer dans les différents volumes de l'*Encyclopédie*, de prendre des bifurcations qui éloignent du propos de départ, de croiser les cheminements, tout en *construisant* une représentation valide des objets qui peuplent la nature, c'est-à-dire en *progressant* dans leur connaissance. Et les raisons de ce fait sont en réalité assez simples. Tout d'abord, on comprend n'importe quelle notion que l'on rencontre dans un dictionnaire sans avoir besoin d'avoir à l'esprit sa définition, ni les définitions vers lesquelles celle-ci renvoie. La lecture d'un dictionnaire s'appuie sur une *capacité langagière* déjà acquise et non pas sur des connaissances lexicales obtenues grâce au dictionnaire lui-même. Ensuite, ces connaissances sont portées par des *discours* et non pas seulement par des *mots*, discours

dont la cohérence globale s'impose à leurs parties et peut même parfois suppléer à l'absence de telle ou telle. Enfin, le renvoi d'un texte vers un autre ne produit pas un décalage ou une fissure dans le sens d'origine mais au contraire l'enrichit en le faisant apparaître sous un jour nouveau, qui superpose sa coloration au précédent, stimulant d'autant la capacité d'invention, de pressentiment et de conjecture, qui se trouve au coeur de la production de connaissance.

On pourrait d'ailleurs appliquer à la *différance* chez Derrida ce que Deleuze disait de l'expression chez Leibniz : elle constitue une idée brillante mais qui a le défaut d'être étendue à l'extrême. Elle est sans cesse à l'oeuvre et rien ne lui échappe ; elle constitue en quelque sorte la raison négative de toute réalité. C'est pourquoi, il convient de relativiser les effets de *prolifération*, de *dispersion* et de *différent du sens* induit par le système des renvois inauguré par l'*Encyclopédie*. Certes, ils existent mais lorsqu'on les pense seuls à l'oeuvre, on manque une part importante du réel. En fait, une telle réduction est le pendant, sur le plan du langage, du primat donné à l'existence au niveau anthropologique. Elle en a d'ailleurs la même origine heideggerienne - même si c'est le second Heidegger plutôt que le premier, croisé avec une définition structuraliste du langage se prévalant abusivement de Saussure [69] - et ne permet pas mieux que l'autre de rendre justice au fonctionnement de l'*Encyclopédie*.

L'organisation encyclopédique du savoir et son mode de circulation interne par renvois s'appuient, en réalité, sur la même puissance corporelle et langagière que nous avons déjà rencontrée à propos de la mémoire et de l'imagination. Comme la pensée mémorielle et comme la pensée imaginative, la pensée rationnelle implique une anthropologie dont l'historicité l'oppose clairement à l'anthropologie métaphysique humaniste mais qui n'est pas moins étrangère à celle construite à partir de la notion de langue, que celle-ci soit considérée sur le modèle philologique traditionnel, comme chez Heidegger ou Gadamer, ou sur un modèle structural, pas moins obsolète, comme chez Derrida. C'est cette anthropologie radicalement historique, fondée sur le corps et le langage définis comme activités maniérées, qui donne son autonomie épistémologique à la pensée rationnelle.

Les rythmes intuitifs de la pensée

En dépit à ce qui est souvent affirmé, la fondation de l'ordre encyclopédique sur la tripartition baconienne des facultés ne ramène pas la théorie de la connaissance diderotienne vers une métaphysique humaniste. Réinterprétée en fonction des acquis des nouvelles sciences de l'époque, cette tripartition lui permet au contraire de placer le déroulement de la pensée, c'est-à-dire ses rythmes, sous l'égide de trois activités « automatiques » : la mémoire, l'imagination et le discours, activités qui toutes trois relèvent moins d'un « je » autonome, volontaire et libre, que du corps et de ses relations avec les autres corps

Reste bien évidemment la question ultime. Une telle assise, à la fois matérialiste et radicalement historique, de la pensée soulève le problème de la définition du ou des critères permettant de caractériser ces rythmes comme scientifiques, vrais ou adéquats. Si la science est le produit d'un enchevêtrement d'activités mémorielle, imaginative et discursive produites par le corps, si son adéquation au réel n'est plus garantie que par des expériences qui, par principe, ne peuvent jamais être ultimes, et par des accords entre savants qui, outre qu'ils sont toujours très difficiles à atteindre, restent souvent instables, peut-elle au moins arguer de sa volonté opiniâtre de connaître le réel et d'atteindre la vérité ? Certes, elle ne peut pénétrer celui-ci complètement et absolument mais elle y tend et cela seul pourrait sembler suffire à asseoir sa légitimité. Mais que signifie, dès lors, « atteindre la vérité » ? La notion de vérité a-t-elle encore un sens si le réel en question est considéré comme un terme inaccessible ? Si oui, lequel ? On sait que c'est la critique que fera Hegel à la doctrine kantienne de la chose en soi mais la réponse de Diderot à ce défi est différente de celle que développera bientôt celui-ci.

Nous avons vu que pour Spinoza l'intuition, définie, sur le modèle traditionnel, comme un voir intellectuel immédiat de l'essence, constitue le mode de connaissance le plus élevé, dont les hommes doivent chercher à s'approcher du mieux qu'ils peuvent, tout particulièrement en usant de définitions claires et distinctes, et de démonstrations. Nous

avons vu également que Leibniz innove à cet égard en légitimant, concurremment à cet idéal, tous les phénomènes de pensée « oblique » voire « aveugle », c'est-à-dire où l'esprit se saisit, comme dans le cas du chiliogone, d'une idée qui est distincte mais qui comprend aussi de nombreux éléments « suppositifs » et « symboliques ». Enfin, nous avons noté qu'il ne faut pas les opposer l'un à l'autre trop rapidement sur ce sujet car Leibniz, en dépit de ses innovations, conserve à l'intuition une place éminente, et Spinoza, en dépit du primat qu'il accorde à l'intuition pleine et entière de l'essence, ne méconnaît pas totalement l'approche oblique, dont l'équivalent se trouve chez lui dans l'organisation complexe des raisons qui, dans l'*Éthique*, organisent le flux de la pensée. Chacun à sa manière, en réalité, commence à sortir du modèle cartésien de la vérité comme intuition claire et distincte de l'objet.

S'appuyant sur son expérience propre ainsi que sur le témoignage des nombreux savants avec lesquels il collabore, Diderot place pour sa part au coeur de la production du savoir - au coeur plutôt qu'au sommet, il faut le souligner - la capacité de l'esprit à pressentir ou à conjecturer une vérité, qu'elle soit expérimentale ou notionnelle, sans la saisir complètement. On le voit bien dans les commentaires qu'il ajoute lorsqu'il renvoie dos à dos les interprètes de la nature, empiristes strictes, qui se limitent à récolter des faits, sans les intégrer dans une théorie explicative générale, et les dogmatiques ou rationalistes abusifs, qui se contentent de tirer de la raison des constructions systématiques, sans les confronter à des vérifications expérimentales.

L'expérimentateur, même « aveugle » et « besogneux », précise-t-il, l'emporte souvent sur « l'orgueilleux architecte » qui pratique la philosophie rationnelle [70]. En effet, alors que le premier tâtonne dans l'obscurité et que son acharnement lui permet parfois de découvrir de l'inconnu, le second prétend éclairer la nature mais n'aboutit le plus souvent qu'à des pseudo-certitudes qui bloquent la recherche [71]. De plus, lorsque celui-ci produit par abstraction ou par analogie des concepts très éloignés du réel, celui-là trouve ceux qui conviennent par « un pressentiment qui a le caractère de l'inspiration ». Il juge d'une personne, d'une situation ou d'une chose « comme les gens de goût jugent les ouvrages d'esprit, par sentiment ». Il anticipe « avec assez de précision » ce qui pourrait se produire. Il est animé par une sorte de « démon » ou un « esprit de divination », qui lui permet de « subodorer » de l'ignoré, du nouveau, de l'inconnu [72].

Mais l'expérimentateur peut lui aussi errer par défaut de réflexion et c'est alors l'interprète de la nature qui l'emporte. Il ne sert à rien en effet de multiplier les expériences sans visées nouvelles. En l'absence d'interrogations préalables inédites, elles ne peuvent rien nous apprendre que nous ne sachions déjà. Quand l'expérimentateur s'arrête à ce que ses sens ou ses instruments lui disent, l'interprète de la nature se projette, lui, au-delà des données et « conjecture, par ce qui est, ce qui doit être encore ». De cette manière, « il s'élève à l'essence même de l'ordre », tout en prenant bien garde de ne pas absolutiser ou réifier ses suppositions [73].

Confrontés à ce qui pourrait passer pour contradictoire, les spécialistes de Diderot insistent sur l'idée d'une « collaboration hiérarchisée » des approches qui fait la part belle à la réflexion, c'est-à-dire à la capacité d'énoncer des lois [74]. Tout en rappelant les fondements empiristes de sa démarche, on souligne son souci de ne pas remettre en question l'idée de science rationnelle, avec sa part nécessaire d'abstraction, et d'éviter plutôt qu'elle ne dégénère en mauvaise métaphysique. On cite son emprunt à Bacon : ni araignée dogmatique qui tisse sa toile de sa propre substance, ni fourmi empirique qui se contente d'entasser et de consommer des provisions, le philosophe physicien - ce qui inclut à l'époque, outre le physicien actuel, le chimiste, le naturaliste et le médecin - se comporte, nous l'avons vu, comme une abeille qui butine le pollen des faits et construit avec les rayons de sa ruche [75].

Mais, tout en reconnaissant ce souci d'un rationalisme modéré, à la fois guidé et contrôlé par un empirisme intelligent, on peut aussi noter l'importance que Diderot accorde dans cette discussion à une part plus obscure de la démarche scientifique. Car ce qui, en définitive, est déterminant pour chacun des protagonistes, ce n'est pas seulement la capacité à effectuer des allers-retours entre faits et concepts, c'est aussi la capacité à s'extraire de sa propre position et à se projeter vers l'inconnu, en utilisant soit l'esprit de divination, le pressentiment, soit l'esprit de conjecture, l'invention conceptuelle. Dans les deux cas, on voit que cette capacité est considérée par Diderot comme indispensable, voire fondamentale pour assurer le déploiement de la vérité, même si elle peut aussi devenir

dangereuse, quand elle n'est pas soumise à des épreuves sévères de vérification, expérimentales pour les uns, intellectuelles pour les autres [76]. Diderot ébauche même une analyse pour tenter de rendre compte, sans recourir aux métaphores du démon socratique ou de la divination, de cette capacité intuitive [77].

Ainsi Diderot ne se limite-t-il pas à reprendre à son compte les sages conseils de Bacon concernant les allers-retours nécessaires entre observation et réflexion ; il réemprunte également le chemin ouvert par Leibniz en contestant à son tour la nécessité pour la science de procéder toujours avec des idées totalement claires et distinctes. En faisant appel au pressentiment et à la conjecture, Diderot reconnaît le caractère déterminant de modes de pensée « aveugles » qui, avant d'éclairer d'un coup, par une sorte d'illumination, une partie du réel, ont cheminé dans l'obscurité sans voir où ils allaient.

Cette proximité avec Leibniz ne va pas toutefois sans différences notables. Diderot ne s'intéresse pas, comme le faisait son prédécesseur, à l'aspect « suppositif » de certaines notions, distinctes mais pas totalement claires, permettant de faire l'économie, par la vertu du symbolisme, de la présence à l'esprit de tous les aspects de l'objet qu'elles représentent. Il est loin de chercher à ramener la production de la connaissance à un calcul logico-mathématique sur des éléments idéels dégagés de l'obligation de présence dans la conscience. Le paradigme galiléo-cartésien du livre de la nature écrit en langage mathématique lui est désormais étranger. Par ailleurs, à la différence de Leibniz, pour qui les notions suppositives sont, pour la plupart, associées à l'usage de la raison et donc communes à tous les êtres humains, il s'agit, pour Diderot, d'aller chercher « en soi », une capacité acquise par « l'habitude » et mise en oeuvre de manière « instinctive ». Autrement dit, alors que Leibniz aborde l'inconscient à partir de l'angle relativement restreint de la part « non présente à la conscience » de certaines notions universelles par ailleurs pleinement présentes, Diderot pointe, quant à lui, le rôle d'une part obscure et individuelle de l'esprit dans la production de toutes les idées nouvelles qui vont permettre de progresser dans la connaissance de la nature.

Ces changements sont capitaux d'un point de vue rythmologique : ils substituent aux idées d'*éminence* des procédures intuitives et de *sub-éminence* des procédures suppositives celle de *sous-jacence* des procédures inconscientes de production de la vérité. La manière de penser idéale, la manière de fluer la plus déterminante pour le développement de la connaissance, ne se définit plus comme le terme d'une ascension, un genre ultime, comme chez Spinoza, ni même comme un mode intermédiaire, un peu en retrait sur le modèle ultime mais susceptible de se prêter à un calcul, comme chez Leibniz, mais comme une donnée de fond, s'exprimant d'emblée dans l'effort automatique des corps-langages pour penser. Pour Diderot, la connaissance ne vise pas un idéal intuitif qui agirait comme sa cause finale, elle sourd automatiquement de la puissance créatrice que les corps-parlants humains reçoivent de la matière comme leur cause efficiente. Pour résumer ce glissement, on pourrait dire qu'alors que Spinoza conserve l'intuition dans son sens traditionnel, c'est-à-dire pleine et entière, que Leibniz lui substitue une nouvelle forme incomplète ou oblique, Diderot leur substitue à l'une comme à l'autre l'intuition au sens d'anticipation et d'invention où nous l'entendons aujourd'hui [78].

Puisque la figure de Dieu a disparu, il n'est plus question pour la pensée humaine de reproduire, autant qu'il lui est possible, la manière de penser divine. Il lui faut trouver en elle-même son modèle d'accès à la vérité. Mais cette autonomie métaphysique ne veut pas dire, là encore, que les humains seraient à jamais coupés de toute connaissance objective et condamnés au relativisme et au scepticisme ; au contraire, cela signifie qu'ils disposent de moyens d'atteindre la vérité plus solides, car dénués des illusions qui peuvent naître des *visions* quand elles sont privées de vérifications expérimentales [79], et à la fois plus pénétrants, car en mesure de comprendre à l'avance, grâce aux *anticipations* qui émergent des diverses activités du corps, ce qui n'est pas encore et va pourtant apparaître.

La suite [ici](#)...

[1] V. Le Ru, « L'aigle à deux têtes de l'Encyclopédie : accord et divergences de Diderot et de d'Alembert de 1751 à 1759 », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 26, 1999, p. 18-19.

[2] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 562, § 7) : « Tant que les choses ne sont que dans notre entendement, ce sont nos opinions ; ce sont des notions qui peuvent être vraies ou fausses, a accordé ou contredites. Elles ne prennent de la consistance qu'en se liant aux êtres extérieurs. Cette liaison se fait 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. »

[3] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 564, § 9) : « Les hommes en sont à peine à sentir combien les lois de l'investigation sont sévères, et combien le nombre de nos moyens est borné. Tout se réduit à revenir des sens à la réflexion, et de la réflexion aux sens : rentrer en soi et en sortir sans cesse. C'est le travail de l'abeille. On a battu bien du terrain en vain, si on ne rentre pas dans la ruche chargée de cire. On a fait bien des amas de cire inutile, si on ne sait pas en former des rayons. »

[4] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 566, § 15) : « Nous avons trois moyens principaux : l'observation de la nature, la réflexion et l'expérience. L'observation recueille les faits, la réflexion les combine, l'expérience vérifie le résultat de la combinaison. Il faut que l'observation de la nature soit assidue, que la réflexion soit profonde, et que l'expérience soit exacte. On voit rarement ces moyens réunis. »

[5] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 563, § 8) : « On peut comparer les notions qui n'ont aucun fondement dans la nature à ces forêts du Nord dont les arbres n'ont point de racines. Il ne faut qu'un coup de vent, qu'un fait léger, pour renverser toute une forêt d'arbres et d'idées. »

[6] Article « INCROYABLE » : « Il faut avoir égard aux circonstances, au cours ordinaire des choses, à la nature des hommes, au nombre de cas où de pareils événements ont été démontrés faux, à l'utilité, au but, à l'intérêt, aux passions, à l'impossibilité physique, aux monuments, à l'histoire, aux témoins, à leur caractère, en un mot, à tout ce qui peut entrer dans le calcul de la probabilité, avant que de prononcer qu'un fait est digne ou indigne de notre croyance. »

[7] Article « LOCKE, PHILOSOPHIE DE » : « D'où il aurait pu tirer une autre conséquence très utile : c'est que tout idée doit se résoudre en dernière décomposition en une représentation sensible, et que puisque tout ce qui est dans notre entendement est venu par la voie de la sensation, tout ce qui sort de notre entendement est chimérique, ou doit en retournant par le même chemin trouver hors de nous un objet sensible pour s'y rattacher. De là une grande règle en philosophie, c'est que toute expression qui ne trouve pas hors de notre esprit un objet sensible auquel elle puisse se rattacher est vide de sens. » (I, 472)

[8] *Prospectus* (1, 225-237) : « Système des connaissances humaines. »

[9] *Prospectus* (1, 225) : « Les êtres physiques agissent sur les sens. Les impressions de ces êtres excitent les perceptions dans l'entendement. L'entendement ne s'occupe de ses perceptions que de trois façons, selon ses trois facultés principales, la mémoire, la raison, l'imagination. Ou l'entendement fait un dénombrement pur et simple de ses perceptions par la mémoire ; ou il les examine, les compare et les digère par la raison ; ou il se plaît à les imiter et à les contrefaire par l'imagination. D'où résulte une distribution générale de la connaissance humaine qui paraît assez bien fondée : en Histoire, qui se rapporte à la Mémoire ; en Philosophie [ou Science], qui émane de la Raison ; et en Poésie, qui naît de l'Imagination. »

[10] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 562, § 6) : « Quand on vient à comparer la multitude infinie des phénomènes de la nature avec les bornes de notre entendement et la faiblesse de nos organes, peut-on jamais attendre autre chose de la lenteur de nos travaux, de leurs longues et fréquentes interruptions et de la rareté des génies créateurs, que quelques pièces rompues et séparées de la grande chaîne qui lie toutes choses ? » Plus loin (I, 566, § 14) : « Je me représente la vaste enceinte des sciences, comme un grand terrain parsemé de places obscures et de places éclairées. Nos travaux doivent avoir pour but, ou d'étendre les limites des places éclairées, ou de multiplier sur le terrain les centres de lumière. »

[11] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 562, § 6) : « La philosophie expérimentale travaillerait pendant les siècles des siècles, que les matériaux qu'elle entasserait, devenus à la fois par leur nombre au-dessus de toute combinaison, serait encore bien loin d'une énumération exacte. Combien ne faudrait-il pas de volume pour renfermer les termes seuls par lesquels nous désignerions les collections distinctes de phénomènes, si les phénomènes étaient connus ? Quand la langue philosophique sera-t-elle complète ? Quand elle serait complète, qui d'entre

les hommes pourraient la savoir ? Si l'éternel, pour manifester sa toute-puissance plus évidemment encore que par les merveilles de la nature, eût daigné développer le mécanisme universel sur des feuilles tracées, de sa propre main, croit-on que ce grand livre fut plus compréhensible pour nous que l'univers même ? »

[12] Article « PYRRHONIENNE ou SCEPTIQUE Philosophie » : « Il [le sceptique] se conforme à la vie commune, et il dit avec le peuple, il y a des dieux, il faut les adorer, leur providence s'étend sur tout ; mais il dispute de ces choses contre le dogmatique, dont il ne peut supporter le ton décisif. [...] Pour nous, nous concluons que tout étant lié dans la nature, il n'y a rien, à proprement parler, dont l'homme ait une connaissance parfaite, absolue, complète, pas même des axiomes les plus évidents, parce qu'il faudrait qu'il eût la connaissance de tout. Tout étant lié, s'il ne connaît pas tout, il faudra nécessairement que de discussions en discussions, il arrive à quelque chose d'inconnu : donc en remontant de ce point inconnu, on sera fondé à conclure contre lui ou l'ignorance, ou l'obscurité, ou l'incertitude du point qui précède, et de celui qui précède celui-ci, et ainsi jusqu'au principe le plus évident. Il y a donc une sorte de sobriété dans l'usage de la raison, à laquelle il faut s'assujettir, ou se résoudre à flotter dans l'incertitude ; un moment où sa lumière qui avait toujours été en croissant, commence à s'affaiblir, et où il faut s'arrêter dans toutes discussions. »

[13] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 567, § 17-18) : « Les sciences abstraites ont occupé trop longtemps et avec trop peu de fruits les meilleurs esprits ; ou l'on a point étudié ce qu'il importait de savoir, ou l'on n'a mis ni choix, ni vues, ni méthodes dans ses études ; les mots se sont multipliés sans fin, la connaissance des choses est restée en arrière. »

[14] Article « MATIERE » : « Substance étendue, solide, divisible, mobile et passible, le premier principe de toutes les choses naturelles, et qui par ses différents arrangements et combinaisons, forme tous les corps. Voyez Corps. Aristote établit trois principes des choses, la *matière*, la forme, et la privation. Les Cartésiens ont rejeté celui-ci ; et d'autres rejettent les deux derniers. »

[15] *Réfutation d'Helvétius* (I, 798) : « La sensibilité générale de la matière n'est qu'une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle nous débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie. »

[16] Ce n'est donc pas sans une certaine auto-ironie que Diderot place la matière parmi les questions oiseuses qu'il vaut mieux laisser de côté tant elles poussent l'esprit au scepticisme. Article PYRRHONIENNE ou SCEPTIQUE Philosophie : « Je tournerai le dos à celui qui cherchera à m'écarter d'une question simple, pour m'embarquer dans des dissertations sur la nature de la matière, sur celle de l'entendement, de la substance, de la pensée, et autres sujets qui n'ont ni rive ni fond. »

[17] La tripartition « mémoire, raison, imagination », reprise par Juan Huarte dans son *Examen de ingenios para las ciencias* (1575) puis par Francis Bacon dans *Advancement of Learning* (1605), proviendrait apparemment de Girolamo Cardano. Cf. L. Roux, *Thomas Hobbes penseur entre deux mondes*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1981, p. 90.

Locke propose, pour sa part, une division des sciences en *phusikè*, *pratikè* et *sèmeiotikè*. Pour lui, ce que l'on appelle couramment les « facultés de l'âme » ne sont que des noms donnés à des opérations de l'esprit : « L'esprit faisant réflexion sur lui-même, et considérant ses propres opérations par rapport aux idées qu'il vient de recevoir, tire de là d'autres idées qui sont aussi propres à être les objets de ses contemplations. » *Essai sur l'entendement humain*, (II, VI, § 1). Les principales de ces opérations sont l'entendement et la volonté : « Il y a deux grandes et principales actions de notre âme dont on parle ordinairement, et qui sont, en effet, si fréquentes, que chacun peut les découvrir aisément en lui-même : c'est la perception, ou la puissance de penser, et la volonté ou la puissance de vouloir. La puissance de penser est ce qu'on nomme l'*entendement*, et la puissance de vouloir est ce qu'on nomme la *volonté* : deux pouvoirs ou dispositions de l'âme auxquelles on donne le nom de *facultés*. » (II, VI, § 6) Mais, Locke complète dans le paragraphe suivant ce début de liste : « J'aurais l'occasion de parler dans la suite de quelques-uns des modes de ces idées simples produites par la réflexion ; tels sont le *souvenir*, le *discernement*, le *jugement*, la *connaissance*, la *croissance*, etc. »

[18] C. Duflo, *Diderot philosophe*, *op. cit.*, p. 153.

[19] Article « ENCYCLOPEDIE » (I, 395) : « 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. 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 ? »

[20] Article « ENCYCLOPÉDIE » (I, 395) : « Une considération surtout qu'il ne faut point perdre de vue, c'est que si l'on bannit l'homme ou l'être pensant et contemplateur de dessus la surface de la terre, ce spectacle pathétique et sublime de la nature n'est plus qu'une scène triste et muette. L'univers se tait ; le silence et la nuit s'en emparent. Tout se change en une vaste solitude où les phénomènes inobservés se passent d'une manière obscure et sourde. C'est la présence de l'homme qui rend l'existence des êtres intéressante ; et que peut-on se proposer de mieux dans l'histoire de ces êtres, que de se soumettre à cette considération ? Pourquoi n'introduirions-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 à tous les autres points ? Quelle vive et douce réaction n'en résultera-t-il pas des êtres vers l'homme, de l'homme vers les êtres ? »

[21] *Le Rêve de d'Alembert* (I, 646) : « MADEMOISELLE 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. »

[22] *Le Rêve de d'Alembert* (I, 616) : « DIDEROT. - Fort bien. Et qu'est-ce que la mémoire ? d'où naît-elle ? D'ALEMBERT. - D'une certaine organisation qui s'accroît, s'affaiblit et se perd quelquefois entièrement. 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 affirme, il conclut, il pense. »

[23] *Le Rêve de d'Alembert* (I, 646-647) : « 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. MADEMOISELLE DE LESPINASSE. - Et cette comparaison se fait où ? BORDEU. - À l'origine du réseau. MADEMOISELLE 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. »

[24] *Le Rêve de d'Alembert* (I, 616) : « D'ALEMBERT. - « [...] c'est qu'il me semble que nous ne pouvons penser qu'à une seule chose à la fois, et que pour former, je ne dis pas ces énormes chaînes de raisonnements qui embrassent dans leur circuit des milliers d'idées, mais une simple proposition, on dirait qu'il faut avoir au moins deux choses présentes, l'objet qui semble rester sous l'oeil de l'entendement, tandis qu'il s'occupe de la qualité qu'il en affirmera ou nier. »

[25] *Le Rêve de d'Alembert* (I, 617) : « DIDEROT. - Je le pense ; ce qui m'a fait quelquefois comparer les fibres de nos organes à des cordes vibrantes sensibles. La corde vibrante sensible oscille, résonne, longtemps encore après qu'on l'a pincée. C'est cette oscillation, cette espèce de résonance nécessaire qui tient l'objet présent, tandis que l'entendement s'occupe de la qualité qui lui convient. »

[26] *Le Rêve de d'Alembert* (I, 617) : « DIDEROT. - [...] Mais les cordes vibrantes ont encore une autre propriété, c'est d'en faire frémir d'autres ; et c'est ainsi qu'une première idée en rappelle une seconde, ces deux-là une troisième, et toutes les trois une quatrième, et ainsi de suite, sans qu'on puisse fixer la limite des idées réveillées, enchaînées du philosophe qui médite ou qui s'écoute dans le silence et l'obscurité. Cet instrument a des sauts étonnants, et une idée réveillée va faire quelquefois frémir une harmonique qui en est à un intervalle incompréhensible. Si le phénomène s'observe entre des cordes sonores, inertes et séparées, comment n'aurait-il pas lieu entre des points vivants et liés, entre des fibres continues et sensibles ? »

[27] *Le Rêve de d'Alembert* (I, 617) : « D'ALEMBERT. - « Vous en voulez à la distinction des deux substances. DIDEROT. - Je ne m'en cache pas. 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. »

[28] *Le Rêve de d'Alembert* (I, 617) : « 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 est en même temps le musicien et l'instrument. Comme 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. »

[29] *Le Rêve de d'Alembert* (I, 617) : « DIDEROT. - [...] 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. 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 pincet souvent elles-mêmes. »

[30] *Essais de Théodicée*, III, § 403 : « Nous ne formons pas nos idées parce que nous le voulons ; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses. Et comme le fœtus se forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la nature sont produites par un certain instinct que Dieu y a mis, c'est-à-dire en vertu de la préformation divine qui a fait ces admirables automates propres à produire mécaniquement de si beaux effets ; il est aisé de juger de même que l'âme est un automate spirituel, encore plus admirable ; et que c'est par la préformation divine qu'elle produit ces belles idées, où notre volonté n'a point de part, et où notre art ne saurait atteindre. »

Réfutation inédite de Spinoza, éd. Foucher de Careil, Paris, 1854, p. 61 : « Je dis que l'âme agit, et cependant qu'elle agit comme un automate spirituel... De même que, dans le corps, tout se fait par les mouvements, suivant les lois de la puissance, de même, dans l'âme, tout se fait par l'effort ou le désir, suivant les lois du bien... A mon avis, chaque substance est un empire dans un empire, mais dans un juste concert avec tout le reste. »

Voir A. Robinet, « Leibniz, l'automate et la pensée », *Stud. Leibn.*, IV, 3/4, 1972, p. 285-290 ; J.-J. Wunenburger, « L'"automate spirituel" leibnizien : une préfiguration de la complexité systémique contemporaine », *Metabasis*, II, n° 3, 2007.

[31] L'expression n'apparaît, il est vrai, chez Spinoza qu'une seule fois et dans un texte précoce, *Le traité de l'amendement de l'intellect*, § 85 : « C'est cela même qu'ont dit les Anciens, à savoir que la vraie science procède de la cause aux effets ; si ce n'est que jamais, que je sache, ils n'ont conçu, comme nous ici, l'âme (*anima*) agissant selon des lois précises (*certas*), et telle qu'une sorte d'automate spirituel. » Il l'abandonne par la suite et elle n'apparaît pas dans l'*Éthique*. Voir à ce sujet, F. Coadou, « L'automate spirituel. Contribution à une étude sur la formation du concept de liberté chez Spinoza », *Le philosophe*, n° 17, 202, p. 187-201 ; M. Rovère, *L'automate spirituel, Spinoza, Éthique II*, cours donné à l'ENS LSH, 2003-2004 ; L. Levy, *L'automate spirituel. La subjectivité moderne d'après l'Éthique de Spinoza*, Assen, Van Gorcum, 2000. Sur la différence avec Leibniz, G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962, p. 198 sq.

[32] C. Duflo, *Diderot philosophe*, *op. cit.*, p. 215.

[33] *Le Rêve de d'Alembert* (I, 618) : « DIDEROT. - [...] Voyez-vous cet oeuf ? c'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre. Qu'est-ce que cet oeuf ? une masse insensible avant que le germe y soit introduit ; et après que le germe y est introduit, qu'est-ce encore ? une masse insensible, car ce germe n'est lui-même qu'un fluide inerte et grossier. Comment cette masse passera-t-elle à une autre organisation, à la sensibilité, à la vie ? par la chaleur. Qu'y produira la chaleur ? le mouvement. Quels seront les effets successifs du mouvement ? Au lieu de me répondre, asseyez-vous, et suivons-les de l'oeil de moment en moment. »

[34] *Le Rêve de d'Alembert* (I, 618) : « DIDEROT. - [...] Si vous avouez qu'entre l'animal et vous il n'y a de différence que dans l'organisation, vous montrerez du sens et de la raison, vous serez de bonne foi ; mais on en conclura contre vous qu'avec une *matière* inerte, disposée d'une certaine *manière*, imprégnée d'une autre *matière* inerte, de la chaleur et du mouvement, on obtient de la sensibilité, de la vie, de la mémoire, de la conscience, des passions, de la pensée. » (c'est moi qui souligne)

[35] Montaigne avait déjà ouvert la voie à de telles considérations : « Je m'esgare, mais plutôt par licence que par mesgarde. Mes fantasmes se suivent, mais par fois c'est de loing, et se regardent, mais d'une veüe oblique. [...] Mon stile et mon esprit vont vagabondant de mesmes. » Montaigne, *Les Essais*, Livre III, chapitre IX, De la vanité.

[36] Cette idée, courante au début du XVII^e siècle dans la poésie baroque, s'était vu ensuite refouler par la réaction classique. À ce sujet, voir C. Noille-Clauzade, « Théophile ou la pensée oblique : sur quelques vers des élégies et satires. », *Cahiers Textuels* n° 32, Les Ruvres poétiques de Théophile : écrire à la moderne, nov. 2008, p. 149-166.

[37] *Le Rêve de d'Alembert* (I, 620) : « D'ALEMBERT. - « Par exemple, on ne conçoit pas trop, d'après votre système, comment nous formons des syllogismes, ni comment nous tirons des conséquences. 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 : nécessaires en mathématiques, en physique ou autres sciences rigoureuses ; contingents en morale, en politique et autres sciences conjecturales. »

[38] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, XXI, § 12 : « Au reste il nous vient des pensées involontaires, en partie en dehors par les objets qui frappent nos sens, et en partie au-dedans à cause des impressions (souvent insensibles) qui restent des perceptions précédentes qui continuent leur action et qui se mêlent à ce qui vient de nouveau. Nous sommes passifs à cet égard, et même quand on veille, des images (sous

lesquelles je comprends non seulement les représentations des figures, mais encore celles des sons et d'autres qualités sensibles) nous viennent, comme dans les songes, sans être appelées. La langue allemande les appelle *fliegende Gedanken*, comme qui dirait des pensées volantes, qui ne sont pas en notre pouvoir, et où il y a quelquefois bien des absurdités qui donnent des scrupules aux gens de bien et de l'exercice aux casuistes et directeurs des consciences. »

[39] *Réfutation inédite de Spinoza*, éd. Foucher de Careil, Paris, 1854, p. 61 : « Je dis que l'âme agit, et cependant qu'elle agit comme un automate spirituel, et je soutiens que cela n'est pas moins vrai de la raison. L'âme n'est pas moins exempte que la raison des impulsions du dehors, et l'âme n'est pas déterminée plus spécialement que la raison à agir. De même que, dans le corps, tout se fait par les mouvements, suivant les lois de la puissance, de même, dans l'âme, tout se fait par l'effort ou le désir, suivant les lois du bien. Il y a accord des deux règnes. »

[40] François Coadou propose de voir l'introduction du *conatus* dans l'*Éthique* comme ce qui « permet de penser, dans le même temps, non seulement la positivité de l'âme (l'automate spirituel) mais aussi la positivité du corps (et nous pourrions, à ce titre, parler de l'automate corporel). F. Coadou, « L'automate spirituel. Contribution à une étude sur la formation du concept de liberté chez Spinoza », *op. cit.*, p. 194.

[41] Aristote, *De l'âme*, I, III, chap. 3 : « L'imagination est la faculté en vertu de laquelle nous disons qu'une image se produit en nous ». Plus loin : I, III, chap. 3, 429a : « On la définira comme un mouvement engendré par la sensation en acte. Et comme la vue [DÈ¹V] est le sens par excellence, l'imagination [*phantasia*] a tiré son nom de "lumière" [*phos*] parce que, sans lumière, il n'est pas possible de voir (Ο'μÖ½). » Plus loin encore, III, II, chap. 8, 432a : « Et voilà pourquoi l'être, s'il ne sentait pas, ne pourrait absolument ni rien savoir ni rien comprendre ; mais quand il conçoit quelque chose, il faut qu'il conçoive aussi quelque image, parce que les images sont des espèces de sensations, mais des sensations sans matière. »

[42] *Éthique*, II, 17, sc. : « Pour conserver les mots en usage, les affections du Corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme étant en notre présence, nous les appellerons des images des choses, quoiqu'elles ne reproduisent par les figures des choses. Et quand l'Esprit contemple les corps de cette façon, nous dirons qu'il imagine. »

[43] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface : « Les consécutives des bêtes ne sont qu'une ombre de raisonnement, c'est-à-dire ne sont qu'une connexion d'imaginations et un passage d'une image à une autre ; parce que, dans une rencontre nouvelle qui paraît semblable à la précédente, elles s'attendent de nouveau à ce qu'elles y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étaient liées en effet parce que leurs images le sont dans la mémoire. »

[44] *Éthique*, II, 17, sc. : « Et ici, pour commencer à indiquer ce qu'est l'erreur, je voudrais que vous notiez que les imaginations de l'Esprit, considérées en soi, ne contiennent pas d'erreur, autrement dit, que l'Esprit, s'il se trompe, ce n'est pas parce qu'il imagine ; mais c'est seulement en tant qu'on le considère manquer d'une idée qui exclue l'existence de ces choses qu'il imagine avoir en sa présence. Car, si l'Esprit, pendant qu'il imagine avoir en sa présence des choses qui n'existent pas, en même temps savait que ces choses, en vérité, n'existent pas, il est sûr qu'il attribuerait cette puissance d'imaginer à une vertu de sa nature, non à un vice : surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, c'est-à-dire si cette faculté qu'a l'Esprit d'imaginer était libre. »

[45] *Lettre à Sophie Charlotte*, GP, VI, 501 (1702) : « Comme donc notre âme compare (par exemple) les nombres et les figures qui sont dans les couleurs, avec les nombres et les figures qui se trouvent par l'attouchement, il faut bien qu'il y ait *un sens interne*, où les perceptions de ces différents sens externes se trouvent réunis. C'est ce qu'on appelle l'*imagination*, laquelle comprend à la fois les *notions des sens particuliers*, qui sont *claires mais confuses*, et les *notions du sens commun*, qui sont *claires et distinctes*. Et ces idées claires et distinctes qui sont sujettes à l'imagination, sont les objets des sciences mathématiques, savoir de l'Arithmétique et de la Géométrie, qui sont des *sciences mathématiques pures*, et de l'application de ces sciences à la nature, qui font les *mathématiques mixtes*. »

[46] *Lettre à Lady Masham*, G.T. III, p. 357. : « Car même les mathématiques nous fournissent une infinité de choses qu'on ne saurait imaginer, témoin les incommensurables dont la vérité est pourtant démontrée. C'est pourquoi on ne doit pas se rebuter des vérités sous prétexte que l'imagination ne les saurait atteindre. »

[47] *Lettre à Varignon*, 16 octobre 1707 : « [...] la véritable philosophie, laquelle, s'élevant au-dessus des sens et de l'imagination, cherche l'origine des phénomènes dans les régions intellectuelles. » *Ruvres*, éd. L. Prenant, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 378.

[48] L. Couturat, Ruvres et fragments inédits de Leibniz, Paris, 1903, p. 556 : « *Logica est Scientia generalis. Mathesis est scientia rerum imaginabilium. [Theologia] Metaphysica est scientia rerum intellectualium. Moralis est scientia affectuum.* - La logique est la science générale. La mathématique la science des choses imaginables. La métaphysique la science des choses intellectuelles. La morale la science des affects. »

[49] L. Couturat, Ruvres et fragments inédits de Leibniz, Paris, 1903, p. 348 : « *Mathesis universalis tradere debet Methodum aliquid exacte determinandi per ea quae sub imaginationem cadunt, sive ut ita dicam Logicam imaginationis* - La mathématique universelle doit apporter une méthode exacte de détermination de ce qui tombe sous l'imagination, c'est-à-dire, pour ainsi dire une logique de l'imagination. »

Daniel Schulthess a toutefois soutenu récemment qu'il existerait chez Leibniz, sous ce premier aspect, une attention toute moderne à la phénoménalité, qui donnerait aux images le statut de conditions de possibilité de la connaissance et à l'imagination celui d'une faculté cognitive à part entière. D. Schulthess, *Leibniz et l'invention des phénomènes*, Paris, PUF, 2009.

[50] IMAGINATION, IMAGINER : « (*Logique, Métaphys. Litterat. & Beaux - Arts.*) c'est le pouvoir que chaque être sensible éprouve en soi de se représenter dans son esprit les choses sensibles ; cette faculté dépend de la mémoire. On voit des hommes, des animaux, des jardins ; ces perceptions entrent par les sens, la mémoire les retient, l'*imagination* les compose ; voilà pourquoi les anciens Grecs appelèrent les Muses *filles de Mémoire*. »

[51] IMAGINATION, IMAGINER : « Peut-être ce don de Dieu, l'*imagination*, est-il le seul instrument avec lequel nous composons des idées, et même les plus métaphysiques. »

[52] IMAGINATION, IMAGINER : « Vous prononcez le mot de *triangle*, mais vous ne prononcez qu'un son si vous ne vous représentez pas l'image d'un triangle quelconque ; vous n'avez certainement eu l'idée d'un triangle que parce que vous en avez vu si vous avez des yeux, ou touché si vous êtes aveugle. Vous ne pouvez penser au triangle en général si votre *imagination* ne se figure, au moins confusément, quelque triangle particulier. Vous calculez ; mais il faut que vous vous représentiez des unités redoublées, sans quoi il n'y a que votre main qui opère. »

[53] IMAGINATION, IMAGINER : « Le célèbre Addison dans ses onze essais sur l'*imagination*, dont il a enrichi les feuilles du spectateur, dit d'abord que le sens de la vue est celui qui fournit seul les idées à l'*imagination* ; cependant, il faut avouer que les autres sens y contribuent aussi. Un aveugle né entend dans son *imagination* l'harmonie que ne frappe plus son oreille. [...] il est vrai que le sens de la vue fournit seul les images ; et comme c'est une espèce de toucher qui s'étend jusqu'aux étoiles, son immense étendue enrichit plus l'*imagination* que tous les autres sens ensemble. »

[54] IMAGINATION, IMAGINER : « Il y a deux sortes d'*imagination*, l'une qui consiste à retenir une simple impression des objets ; l'autre qui arrange ces images reçues et les combine en mille manières. La première a été appelée *imagination passive*, la seconde *active* ; la passive ne va pas beaucoup au-delà de la mémoire, elle est commune aux hommes et aux animaux. [...] L'*imagination active* est celle qui joint la réflexion, la combinaison à la mémoire. »

[55] IMAGINATION, IMAGINER : « Il y a une *imagination* étonnante dans la mathématique pratique, et Archimède avait au moins autant d'*imagination* qu'Homère. C'est par elle qu'un poète crée ses personnages, leur donne des caractères, des passions ; invente sa fable, en présente l'exposition, en redouble le noeud, en prépare le dénouement ; travail qui demande encore le jugement le plus profond, et en même temps le plus fin. »

[56] IMAGINATION, IMAGINER : « Elle rapproche plusieurs objets distants, elle sépare ceux qui se mêlent, les compose et les change ; elle semble créer quand elle ne fait qu'arranger, car il n'est pas donné à l'homme de se faire des idées, il ne peut que les modifier. » Plus loin : « Ce don de la nature est *imagination d'invention* dans les arts, dans l'ordonnance d'un tableau, dans celle d'un poème. Elle ne peut exister sans la mémoire ; mais elle s'en sert comme d'un instrument avec lequel elle fait tous ses ouvrages. »

[57] IMAGINATION, IMAGINER : « C'est ici qu'on doit s'étonner et se convaincre de son peu de pouvoir. D'où vient qu'on fait quelquefois en songe des discours suivis et éloquents, des vers meilleurs qu'on n'en ferait sur le même sujet étant éveillé ? que l'on résout même des problèmes de mathématiques ? Voilà certainement des idées très combinées, qui ne dépendent de nous en aucune manière. Or, s'il est incontestable que des idées suivies se forment en nous, malgré nous, pendant notre sommeil, qui nous assurera qu'elles ne sont pas produites de même dans la veille ? Est-il un homme qui prévoie l'idée qu'il aura dans une minute ? Ne paraît-il pas qu'elles nous sont données comme les mouvements de nos membres ? »

[58] IMAGINATION, IMAGINER : « Cette faculté passive, indépendante de la réflexion, est la source de nos passions et de nos erreurs. Loin de dépendre de la volonté, elle la détermine, elle nous pousse vers les objets qu'elle peint, ou nous en détourne, selon la manière dont elle les représente. »

[59] D'Alembert, *Discours préliminaire des éditeurs* : « Les objets dont notre âme s'occupe, sont ou spirituels ou matériels, et notre âme s'occupe de ces objets ou par des idées directes ou par des idées réfléchies. Le système des connaissances directes ne peut consister que dans la collection purement passive et comme machinale de ces mêmes connaissances ; c'est ce qu'on appelle *mémoire*. La réflexion est de deux sortes, nous l'avons déjà observé : ou elle raisonne sur les objets des idées directes, ou elle les imite. Ainsi la *mémoire*, la *raison* proprement dite, et l'*imagination*, sont les trois manières différentes dont notre âme opère sur les objets de ses pensées. Nous ne prenons point ici l'imagination pour la faculté qu'on a de se représenter les objets ; parce que cette faculté n'est autre chose que la mémoire même des objets sensibles, mémoire qui serait dans un continuel exercice, si elle n'était soulagée par l'invention des signes. Nous prenons l'*imagination* dans un sens plus noble et plus précis, pour le *talent de créer en imitant*. »

[60] Article « ENCYCLOPEDIE » (I, 403-404) : « Il y a une troisième sorte de renvois à laquelle il ne faut ni s'abandonner, ni se refuser entièrement : ce sont ceux qui en rapprochant dans les sciences certains rapports, dans des substances naturelles des qualités analogues, dans les arts des manoeuvres semblables, conduiraient ou à de nouvelles vérités spéculatives, ou à la perfection des arts connus, ou à l'invention de nouveaux arts, ou à la restitution d'ancien arts perdus. Ces renvois sont l'ouvrage de l'homme de génie. Heureux celui qui est en état de les apercevoir. Il a cet esprit de combinaison, cet instinct que j'ai défini dans quelques-unes de mes *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Mais il vaut encore mieux risquer des conjectures chimériques, que d'en laisser perdre d'utiles. »

[61] *Prospectus* (I, 236-237). D'Alembert accentue encore cette opposition dans l'article CONTE, FABLE, ROMAN : « désignent des récits qui ne sont pas vrais. »

[62] *Prospectus* (I, 234).

[63] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, VI, § 22.

[64] Article « ENCYCLOPEDIE » (I, 402) : « De ces avantages, elle en sera redevable aux *renvois*, partie de l'ordre encyclopédique la plus importante. Je distingue deux sortes de renvois : les uns de choses et les autres de mots. Les renvois de choses éclaircissent l'objet, indiquent ses liaisons prochaines avec ceux qui le touchent immédiatement, et ses liaisons éloignées avec d'autres qu'on croirait isolés ; rappellent les notions communes et les principes analogues ; fortifient les conséquences ; entrelacent la branche au tronc, et donnent au tout cette unité si favorable à l'établissement de la vérité et à la persuasion. Mais quand il le faudra, ils produiront aussi un effet tout contraire ; ils attaqueront, ébranleront, reverseront secrètement quelques opinions ridicules qu'on n'oserait insulter ouvertement. Si l'auteur est impartial, ils auront toujours la double fonction de confirmer et de réfuter ; de troubler et de concilier. »

[65] Article « ENCYCLOPEDIE » (I, 402-403) : « Il y aurait un grand art et un avantage infini dans ces derniers renvois. L'ouvrage entier en recevrait une force interne et une utilité secrète, dont les effets sourds seraient nécessairement sensibles avec le temps. Toutes les fois, par exemple, qu'un préjugé national mériterait du respect, il faudrait à son article particulier l'exposer respectueusement et avec tout son cortège de vraisemblance et de séduction ; mais renverser l'édifice de fange, dissiper un vain amas de poussière, en renvoyant aux articles où des principes solides servent de base aux vérités opposées. Cette manière de détromper les hommes opère très promptement sur les bons esprits, et elle opère infailliblement et sans aucune fâcheuse conséquence, secrètement et sans éclat, sur tous les esprits. C'est l'art de déduire tacitement les conséquences les plus fortes. Si ces renvois de confirmation et de réfutation sont prévus de loin et préparés avec adresse, ils donneront à une *encyclopédie* le caractère que doit avoir un bon dictionnaire : ce caractère est de changer la façon commune de penser. »

[66] *Prospectus* (1, 212) : « Jusqu'ici personne n'avait conçu un ouvrage aussi grand ; ou du moins personne ne l'avait exécuté. Leibniz, de tous les savants le plus capable d'en sentir les difficultés, désirait qu'on les surmontât. »

[67] Article « ENCYCLOPEDIE » (I, 399) : « Ce qu'on observera communément et sans inconvénient, c'est de débiter par l'acception simple et grammaticale ; de tracer sous l'acception grammaticale un petit tableau en raccourci de l'article en entier ; d'y présenter en exemples autant de phrases différentes qu'il y a d'acceptions différentes [...] alors on verra presque toujours la logique succéder à la grammaire, la métaphysique à la logique, la théologie à la métaphysique, la morale à la théologie, la jurisprudence à la morale, etc. ; malgré la diversité des acceptions, chaque

article traité de cette manière formera un ensemble ; et malgré cette unité commune à tous les articles, il n'y aura ni trop d'uniformité, ni monotonie. »

[68] *Prospectus* (1, 212)

[69] Sur le langage chez Heidegger, P. Michon, *Poétique d'une anti-anthropologie. L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000. Sur le contresens commis sur Saussure, P. Michon, *Fragments d'inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.

[70] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 567, § 21) : « Recueillir et lier les faits, ce sont deux occupations bien pénibles ; aussi les philosophes les ont-ils partagées entre eux. Les uns passent leur vie à rassembler des matériaux, manoeuvres inutiles et laborieux ; les autres, orgueilleux architectes, s'empressent de les mettre en oeuvre. Mais le temps a renversé jusqu'aujourd'hui presque tous les édifices de la philosophie rationnelle. Le manoeuvre poudreux apporte tôt ou tard, des souterrains où il creuse en aveugle, le morceau fatal à cette architecture élevée à force de tête ; elle s'écroule, et il ne reste que des matériaux confondus pêle-mêle, jusqu'à ce qu'un autre génie téméraire en entreprenne une combinaison nouvelle. »

[71] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 567, § 23) : « Nous avons distingué deux sortes de philosophies, 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 d'en former un flambeau : mais ce flambeau prétendu lui a jusqu'à présent moins servi que le tâtonnement à sa rivale ; et cela devait être. L'expérience multiplie ses mouvements à l'infini ; elle est sans cesse en action ; elle met à chercher des phénomènes tout le temps que la raison emploie à chercher des analogies. La philosophie expérimentale ne sait ni ce qui lui viendra, ni ce qui ne lui viendra pas de son travail ; mais elle travaille sans relâche. Au contraire, la philosophie rationnelle pèse les possibilités, prononce et s'arrête tout court. »

[72] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 570-571, § 30) : « La grande habitude de faire des expériences donne aux manouvriers d'opérations les plus grossiers un pressentiment qui a le caractère de l'inspiration. Il ne tiendrait qu'à eux de s'y tromper comme Socrate, et de l'appeler un démon familier. Socrate avait une si prodigieuse habitude de considérer les hommes et de peser les circonstances, que dans les occasions les plus délicates, ils s'exécutaient secrètement lui une combinaison prompte et juste, suivi d'un pronostic dont l'événement ne s'écartait guère. Il jugeait des hommes comme les gens de goût jugent les ouvrages d'esprit, par sentiment. Il en est de même en physique expérimentale de l'instinct de nos grands manouvriers. Ils ont vu si souvent et de si près la nature dans ces opérations, qu'ils devinent avec assez de précision le cours qu'elle pourra suivre dans les cas où il leur prend envie de la provoquer par les effets les plus bizarres. Ainsi le service le plus important qu'ils aient à rendre à ceux qu'ils initient à la philosophie expérimentale, c'est bien moins de les instruire du procédé et du résultat, que de faire passer en eux cet esprit de divination par lequel on *subodore*, pour ainsi dire, des procédés inconnus, des expériences nouvelles, des résultats ignorés. »

[73] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 593, § 56) : « Une des principales différences de l'observateur de la nature et de son interprète, c'est que celui-ci part du point où les sciences et les instruments abandonnent l'autre ; il conjecture, par ce qui est, ce qui doit être encore ; il tire de l'ordre des choses des conclusions abstraites et générales, qui ont pour lui toute l'évidence des vérités sensibles et particulières ; il s'élève à l'essence même de l'ordre ; il voit que la coexistence *pure et simple* d'un être sensible et pensant, avec un enchaînement quelconque de causes et d'effets, ne lui suffit pas pour emporter un jugement absolu ; il s'arrête là ; s'il faisait un pas de plus, il sortirait de la nature. »

[74] J. Roger, *Les sciences de la vie de la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 605.

[75] F. Bacon, *Novum Organum* I, 95 (1620) : « Les philosophes qui se sont mêlés de traiter des sciences se partageaient en deux classes, à savoir : les empiriques et les dogmatiques. L'empirique, semblable à la fourmi, se contente d'amasser et de consommer ensuite ses provisions. Le dogmatique, tel l'araignée, ourdit ses toiles dont la matière est extraite de sa propre substance. L'abeille garde le milieu ; elle tire la matière première des fleurs des champs, puis, par un art qui lui est propre, elle la travaille et la digère. La vraie philosophie fait quelque chose de semblable ; elle ne se repose pas uniquement ni même principalement sur les forces naturelles de l'esprit humain, et cette matière qu'elle tire de l'histoire naturelle, elle ne la jette pas dans la mémoire telle qu'elle l'a puisée dans ces deux sources, mais après l'avoir aussi travaillée et digérée, elle la met en magasin. Ainsi notre plus grande ressource et celle dont nous devons tout espérer, c'est l'étroite alliance de ces deux facultés : l'expérimentale et la rationnelle. »

[76] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 590, § 50) : « L'acte de la généralisation est pour les hypothèses du métaphysicien ce que les observations et les expériences réitérées sont pour les conjectures du physicien. Les conjectures sont-elles justes ? plus on fait d'expériences, plus les conjectures se vérifient. Les hypothèses sont-elles vraies ? plus on étend les conséquences, plus elles embrassent de vérités, plus elles acquièrent d'évidence et de force. Au contraire, si les conjectures les hypothèses sont frêles et mal fondées, ou l'on découvre un fait, ou l'on aboutit à une vérité contre laquelle elles échouent. »

[77] *Pensées sur l'interprétation de la nature* (I, 571, § 31) : « Comment cet esprit se communique-t-il ? Il faudrait que celui qui en est possédé descendît en lui-même pour reconnaître distinctement ce que c'est, substituer aux démons familiers des notions intelligibles et claires, et les développer aux autres. S'il trouvait, par exemple, que c'est *une facilité de supposer ou d'apercevoir des oppositions ou des analogies, qui a sa source dans une connaissance pratique des qualités physiques des êtres considérés solitairement, ou de leurs effets réciproques, quand on les considère en combinaison*, il étendrait cette idée ; il l'appuierait d'une infinité de faits qui se présenteraient à sa mémoire ; ce serait une histoire fidèle de toutes les extravagances apparentes qui lui ont passé par la tête. »

[78] Chez Kant, qui reprend sur ce sujet l'apport empiriste, l'intuition n'a plus son sens de vision immédiate du vrai identique à la vision divine qu'elle avait encore chez les cartésiens. Elle est réduite à la vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuelle (*Critique de la Raison pure*, Dial. transc., 1, 1). Bergson, approfondissant le mouvement de temporalisation de la vérité contenu dans le kantisme, la définit comme « la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » (*La Pensée et le Mouvant*, (1903), Paris, PUF, 1969, p. 181). Mais dans l'un et l'autre cas, bien que fondamentalement liée à la temporalité de l'esprit humain, l'intuition ne se porte pas sur l'encore à venir. En insistant sur cet aspect, Diderot anticipe, me semble-t-il, la conception de l'intuition que Poincaré exposera au tout début du XXe siècle et qui est toujours la nôtre : « Ainsi, la logique et l'intuition ont chacune leur rôle nécessaire. Toutes deux sont indispensables. La logique qui peut seule donner la certitude est l'instrument de la démonstration : l'intuition est l'instrument de l'invention. » *La valeur de la science* (1905), Paris, Flammarion, 1970, p. 37. Sur cette forme d'intuition comme fondement de l'anticipation et de l'invention, on verra également H. Poincaré « L'invention mathématique », *Bulletin de l'Institut général psychologique*, n° 3, 1908, p. 175-187 et J. Hadamard, *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine des mathématiques*, Paris, Jacques Gabay, 2007.

[79] Article « CONJECTURE » : « 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'apprécier 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 donnée, telle autre l'était ou ne l'était pas ; en sorte que la force de la *conjecture*, ou la vraisemblance de la conclusion, est dans le rapport des événements connus pour, aux événements connus contre. »