

Extrait du Rhuthmos

<http://rhuthmos.eu/spip.php?article1257>

Vers une autre raison rythmologique ? - Les rythmes de la pensée rationnelle

- 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 rationnelle](#)
- [Les rythmes de la pensée intuitive](#)
- [Les rythmes de la pensée discursive](#)

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

Les rythmes de la pensée rationnelle

Nous avons vu que le rythme des idées, plus précisément de l'enchaînement des idées, c'est-à-dire de la pensée rationnelle, 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 les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753) témoignent 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 la vérité de 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, lui, 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 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 sa propre avancée. 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. Il augmente notre puissance de comprendre, mais il n'en reste pas moins hypothétique et donc hautement discutable [15].

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 [16], 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 » [17]. 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 » [18]. 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 [19].

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 qui précède 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'émouvoir, 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 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 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 « fonctionnements », ses « mémoires », ses « tendances », bref par ses manières particulières de fluer, ses rythmes propres, qui définissent proprement les rythmes de la pensée rationnelle.

Les rythmes de la pensée intuitive

Une telle assise anthropologico-historique de la science soulève bien entendu le problème de la définition des critères permettant de caractériser ses rythmes. Si la science n'est garantie que par des expériences qui, par principe, ne peuvent jamais être ultimes, que par des accords entre savants qui sont toujours très difficiles à atteindre et restent souvent instables, elle peut, semble-t-il, au moins arguer de sa volonté opiniâtre de connaître le réel et d'atteindre la vérité. Certes, elle ne peut le connaître complètement et absolument mais elle y tend et cela seul suffit 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.

Diderot continue dans cette voie de plusieurs façons : tout d'abord, du point de vue tendanciel, en exaltant, dans le sillage de Leibniz, la capacité de l'esprit à « subodorer », « pressentir », « anticiper », « conjecturer » une vérité ; ensuite, du point de vue fonctionnel, en généralisant à l'intérieur de l'*Encyclopédie*, d'une manière qui n'est pas si éloignée qu'on pourrait le croire de Spinoza, l'usage des renvois d'article en article, avec pour effet un déploiement constructif de la vérité ; enfin, du point de vue mémoriel, en développant une théorie et une pratique du langage qui intègrent les pouvoirs de la mémoire, de la raison et de l'imagination d'une façon entièrement nouvelle. Dans les trois cas, il redéfinit ce qu'implique pour la pensée « une manière rationnelle de fluer ».

S'appuyant sur son expérience propre ainsi que sur le témoignage des nombreux savants avec lesquels il collabore, Diderot place au cœur de la production du savoir - au cœur plutôt qu'au sommet, on peut le noter - 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 [20]. 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 [21]. 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 [22].

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 [23].

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 [24]. 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 [25].

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, 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 [26]. 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 [27].

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 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 des corps-langages pour penser. Pour Diderot, la connaissance ne vise pas un idéal intuitif qui agirait comme sa cause finale, elle sourd 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 [28].

Cette conclusion renforce celle que nous avons faite plus haut concernant le caractère radicalement historique de l'anthropologie présupposée par Diderot. 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 épistémologique 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* intuitives quand elles sont privées de vérifications expérimentales [29], et à la fois plus pénétrant, car en mesure de comprendre à l'avance, grâce à leurs *anticipations* intuitives, ce qui n'est pas encore et va pourtant apparaître.

Les rythmes de la pensée discursive

La deuxième façon dont Diderot redéfinit ce qu'est pour la pensée une manière rationnelle de fluer apparaît à travers le mode d'exposition et de reconstruction des connaissances qu'il met au point dans l'*Encyclopédie*. 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. 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. Pourtant, une autre dimension, plus profonde, touchant à la définition même de la raison, semble aussi en cause, dimension qui apparaît lorsqu'on le compare, là encore, à ceux choisis par Spinoza et par 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 [30] ?

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 *vitesse*s différentes - 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 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. Par ailleurs, comme le prouvent du reste la profusion des commentaires auxquels elle a donné lieu depuis sa publication, son organisation sur le mode mathématique ne doit pas cacher l'infini du sens potentiel qu'elle contient et qui fait qu'elle reste et restera toujours une source de nouveaux sens. 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 [31]. 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 » [32].

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 de la nature, c'est-à-dire en *progressant* dans sa 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 *différentement 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 [33] - 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 plus haut. Comme la pensée intuitive - et la pensée rationnelle dont elles font toutes deux partie -, la pensée discursive implique la même anthropologie historique, dont l'historicité n'a rien à voir avec 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 discursive.

À suivre...

[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 toute 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] 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. »

[16] 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-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1981, p. 90.

Locke propose, pour sa part, une division des sciences en *phusikè*, *pratikè* et *semeiotikè*. 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 croyance, etc. »

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

[18] 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 ? »

[19] Article « ENCYCLOPEDIE » (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'introduisons-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 ? »

[20] *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. »

[21] *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. »

[22] *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. »

[23] *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. »

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

[25] 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. »

[26] *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. »

[27] *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

descendit 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. »

[28] 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.

[29] 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. »

[30] *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. »

[31] Article « ENCYCLOPÉDIE » (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. »

[32] *Prospectus* (1, 212)

[33] 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.