



Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie

25 | 1998
Varia

Éliane MARTIN-HAAG, Diderot ou l'inquiétude de la raison, Collection « Philo-philosophes » dirigée par J.-P. Zarader, Ellipses, 1998, 64 p.

Paolo Quintili



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/1981>

DOI : 10.4000/rde.1981

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 1998

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Paolo Quintili, « Éliane MARTIN-HAAG, Diderot ou l'inquiétude de la raison, Collection « Philo-philosophes » dirigée par J.-P. Zarader, Ellipses, 1998, 64 p. », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 25 | 1998, mis en ligne le 19 août 2007, consulté le 30 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rde/1981> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.1981>

Ce document a été généré automatiquement le 30 juillet 2021.

Propriété intellectuelle

Éliane MARTIN-HAAG, Diderot ou l'inquiétude de la raison, Collection « Philo-philosophes » dirigée par J.-P. Zarader, Ellipses, 1998, 64 p.

Paolo Quintili

- 1 Ce petit livre réussit à nous restituer une image unitaire de la pensée de Diderot par-delà le caractère dispersé de son œuvre, là même où cette philosophie apparaît tellement « multilatérale » (K. Rosenkranz) qu'il semble impossible de pouvoir saisir une cohérence quelconque. Le choix de la présentation — celle de la collection « Philo-philosophes » — s'avère particulièrement heureux à cet égard. Il s'agit d'une courte histoire anthologique, divisée en trois parties, qui associe la lecture de l'interprète (I : Exposé doctrinal) à la lecture des sources, (II : Textes commentés) et, ensuite, résume et explique les notions-clés de l'œuvre (III : Vocabulaire). Les deux premières parties s'articulent de manière très efficace. Suit une courte liste des textes consultés (Bibliographie).

Quelle est donc l'image de Diderot philosophe selon E. Martin-Haag ? Le noyau conceptuel de sa pensée émerge de la progression même des chapitres. « L'inquiétude, caractéristique fondamentale de l'humanité » (pp. 5-8) trace les lignes principales d'une philosophie biologique de « l'inquiétude », au sens étymologique, concernant l'espèce humaine en général, qui plonge ses racines dans l'intérêt de Diderot pour la médecine de James (traduction du Dictionnaire en 1744) et de l'école de Montpellier (Bordeu, Fouquet, Menuret de Chambaud). L'homme, de ce point de vue, est un organisme-système de relations complexes constitué de « fibres » et d'« énergie » (de position ou de translation), polycentrique ; il présente à la fois une détermination mécanique et une différenciation organique individuelle extrêmes, dont le résultat est un « désir », conatus inassouvi, sous les formes d'une démesure naturelle de notre libido appetendi, dominandi et sciendi. Cette « inquiétude » peut se centrer dans différents endroits de la machine organique (cerveau, cœur, diaphragme), d'où vient la pluralité des tempéraments et des types d'hommes. La considération fondatrice de la pensée

biologique de Diderot est la conséquence de l'équation philosophique qui ramène la nature humaine aux propriétés de la matière vivante : « L'homme est condamné à se transcender, non parce qu'il est libre, comme ce sera le cas dans l'existentialisme sartrien, mais parce que la nature le condamne au mouvement et à l'inquiétude perpétuelle. La perfectibilité, comme chez Rousseau, est bien alors la cause tant des progrès que des pires exactions de l'humanité (p. 7). Les paradoxes rationnels du progrès, d'une raison humaine qui, par sa nature même, ne peut jamais «suspendre volontairement son jugement» (ibid.), dérivent de cette reconnaissance d'un principe « inquiet », fondant la « nature » de l'homme, qui prépare la reconnaissance de l'irréductible historicité des formes de production-représentation de soi et du monde (sciences, arts, travail). La thèse centrale de E. Martin-Haag coïncide, au fond, avec l'affirmation d'un spinozisme renouvelé au sens matérialiste par Diderot: « La raison doit commencer par reconnaître qu'elle n'est elle-même qu'une passion ou un désir de connaître, qu'aucun artifice de méthode ne parvient à maîtriser. La raison est d'abord désir et plaisir de penser» (p. 8).

Les références à Freud — à propos de la « démesure naturelle » de l'homme — et ensuite à Nietzsche, sur la question religieuse, ouvrent en perspective le chapitre sur « Le problème du ressentiment ». C'est grâce à Shaftesbury — dont la morale est conjuguée à la médecine de Montpellier — que Diderot «nous apprend », avant Nietzsche, «qu'à l'origine de la condition humaine, il n'y a ni péché, ni ce choix libre et incompréhensible pour le mal qui ne cessera de poser de nombreux problèmes chez Rousseau et Kant. L'impossibilité de se délivrer des passions est un fait dont le droit moral doit tenir compte » (p. 9). Et encore: « On voit que l'œuvre de Diderot permettrait d'ajouter un chapitre à l'histoire de la mélancolie déjà écrite par E. Panovsky, R. Klibansky et F. Saxl» (p. 41). L'attitude mélancolique des dévots, «l'idéal de l'ascète, de la sainteté », ou du « divin anachorète » qui prétend faire le sacrifice de tous ses désirs et atteindre un désintéressement absolu (p. 9), est à l'origine du « fanatisme de la vertu » ; à partir de là, s'engendrent toutes sortes de dogmatismes. Cette fixation des ascètes, où l'attachement pathologique à un idéal surhumain et chimérique de vertu morale, engendrant le ressentiment envers soi et les autres, n'est en quelque sorte qu'une manifestation de la disposition organique de certains sujets devant le constat de l'absence de finalité dans le monde, se comprend, elle n'est donc pas hors nature. Or, « en refusant le sens du péché », Diderot veut d'abord délivrer l'homme du désespoir qui risque d'être lié à la claire conscience de l'inachèvement auquel il est voué par l'absence de « finalité naturelle » (p. 10). Un Diderot nietzschéen et foucauldien se dessine dans ces pages, avec une cohérence soutenue, dans la partie « Textes », par une solide argumentation philologique. Cette clé de lecture aiderait aussi une leçon inverse : dans quelle mesure Nietzsche lui-même peut-il avoir été redevable de la leçon de Diderot et des matérialistes du XVIII^e siècle ? En effet, Diderot procède à son « renversement des valeurs, en expliquant aux hommes que la vie n'a de sens que du fait même de l'absence de finalité, et que la pensée matérialiste est la seule à pouvoir dépasser le ressentiment » (p. 12).

Le chapitre intitulé « La théorie du génie » développe la question d'un « individualisme rationnel » soucieux à la fois des différences ontogénétiques, issues du hasard non-finaliste, et celles du processus formatif, qui se fonde sur la connaissance médicale de l'homme. La « prudence éducative » a donc ses règles précises et « repose sur le discernement et le respect de chaque tempérament » (p. 13). Les trois personnages du Rêve de D'Alembert représentent trois « types » de tempérament mis en confrontation:

le mathématicien dominé par le cérébral ; la femme sensible, livrée à la « discrétion du diaphragme » ; le médecin- philosophe de la nature, qui incarne « un relatif équilibre entre les trois centres nerveux de son organisation » (ibid.). Suivant la dominance réglée du « tronc » et des différentes « branches » de la machine organique, on discerne les types de génies individuels, avec leurs paradoxes et avec leurs limites que la philosophie doit apprendre à connaître, à maîtriser.

« La destruction de la métaphysique newtonienne » est le pas suivant, dans la direction d'un recentrage de l'existence humaine, dans tous ses aspects, sur elle-même. Comme le dit E. Martin-Haag, à propos de l'esthétique: «La civilisation n'a pas encore réussi à abolir un goût peut-être incurable pour l'esclavage. Avant Nietzsche, Diderot s'interroge donc sur la possibilité, pour l'homme, de recentrer son existence sur lui-même » (p. 34). C'est ce propos qui amène Diderot aussi « à repenser le statut du savoir du vivant » (p. 16). La Lettre sur les aveugles accomplit cette rupture, de façon radicale. « De sensorium Dei, l'espace devient sensorium homini, car Diderot retrace l'origine sensible de la géométrie » (p. 17). Cette reconnaissance « renoue avec la théorie cartésienne de la vision, mais d'une perspective matérialiste » (ibid.) et amène Diderot à la conclusion que « la sensation est donc un acte d'information qui est commun au sujet et à l'objet » (p. 18) et qu'il y a là un « sens commun géométrique » fondé sur les structures matérielles, corporelles, de la pensée, antérieures par rapport au langage et à toute institution de signes. Ainsi, « le sens commun géométrique permet de dénoncer les inductions illégitimes qui restent relatives à la vue, et en particulier, la célèbre preuve de l'existence de Dieu par les merveilles et la beauté de la nature » (p. 19).

Le chapitre suivant, « La rationalité mathématique : sa nécessité et ses limites », éclaire l'un des points les plus controversés de l'épistémologie diderotienne, concernant la critique de la « philosophie purement rationnelle » — par exemple celle du géomètre D'Alembert — au nom d'un expérimentalisme « en chantier » qui fait sienne une rationalité non cartésienne. C'est l'irruption, dans ce « règne spéculatif » des sciences exactes, de l'historicité et du dynamisme liés à la méthode des « manouvriers d'expérience », à leur « esprit de divination » ; cela provoque un renouvellement de la vision simpliste de l'exactitude de ces sciences : « Diderot propose ainsi aux mathématiciens un nouvel idéal encyclopédique : il les invite à quitter leur monde intellectuel, et à participer à toutes les académies, c'est-à-dire à réaliser l'alliance du raisonnement mathématique et des sciences expérimentales » (p. 24). Et c'est bien le calcul des probabilités qui fournira à Diderot les instruments pour dépasser sa première position déiste à l'égard du problème du vivant.

« L'ordre du vivant » est le chapitre qui aborde la question de la capacité auto-organisatrice de la matière. Les seules forces de la matière réalisent leurs productions sur la base de pures lois statistiques ; et cela permet d'évacuer, sans résidus, toute considération finaliste. Par ce biais, Diderot résout la difficulté principale dont Maupertuis avait déjà éprouvé les conséquences. Comment penser un « ordre », un logos matérialiste de/dans la nature, sans tomber dans les pièges du finalisme? «Une véritable pensée de l'ordre doit en effet parvenir à rendre compte de la multiplicité, ou de la puissance de la nature vivante [...]. Le mérite de Maupertuis consiste précisément, selon Diderot, à faire de la nature “un seul acte”, puisque toutes les espèces sortent d'un seul animal prototype » (p. 27). Sagesse et puissance naturelle deviennent identiques, dans la mesure où leur logos se fonde sur un idéal méthodique, pour la philosophie rationnelle (mathématiques), dont les instruments soient empruntés à la philosophie expérimentale. Et le calcul des probabilités en est un exemple, comme l'est

aussi l'arithmétique politique. Les avatars de la nature vivante fondent leur rationalité objective sur ces postulats d'un ordre tout à fait nouveau. Diderot arrive à ce constat très tôt, dans les *Pensées* de 1746. Martin-Haag explique la célèbre pensée 21 : « Même s'il y a une "somme finie de caractères" dans la matière, c'est-à-dire si les atomes et leurs propriétés sont en nombre fini, et même si la somme des jets est elle-même finie, le calcul montre que l'ordre peut avoir lieu. Mais une matière qui a son principe de mouvement en elle-même, est également éternelle, de telle sorte que le nombre d'essais étant infini, il s'ensuit que l'ordre actuel de l'univers doit nécessairement sortir du hasard, au sens de l'absence de finalité » (p. 45).

Les deux derniers chapitres présentent un Diderot, politique et esthéticien de l'expérience, dont la pensée réalise sa cohérence unitaire à la lumière des considérations philosophico-biologiques vues plus haut. En politique, reconnaît Martin-Haag, « le caractère à la fois un et multiple de l'organisation physique de l'homme, que Diderot découvre avec Bordeu et Maupertuis, interdit tout ethnocentrisme, et fonde une pensée politique dominée par le cosmopolitisme » (p. 28). Dans le chapitre « Le cosmopolitisme de Diderot », on pose à nouveau la question: « Diderot était-il démocrate? » Oui, bien sûr, il l'était, élitiste mais démocrate, avec des oscillations nombreuses ; et sa théorie « expectative », empruntée à Bordeu, est appliquée au sens démocratique à la politique de renouvellement des institutions russes, proposée à Catherine II. D'ailleurs, Diderot se montre même révolutionnaire, au moment de prendre parti devant le choix des peuples d'Amérique, auxquels il adresse un appel célèbre et propose une religion de l'humanité, fondée sur le culte des grands hommes, les bienfaiteurs de l'humanité. Ce culte laïque préserve du fanatisme et du « germe de la tyrannie ». E. Martin-Haag observe brillamment: «Le philosophe et l'ensemble des grands hommes sont à nouveau considérés comme ceux qui sauvent les nations de l'oubli de la liberté, et dont l'exemple produit une "instruction nationale" et "un progrès des lumières" (XV, 567). Apparemment nous parvenons donc à une contradiction, à moins de comprendre que Diderot fonde son cosmopolitisme sur ce constat négatif qu'aucun peuple n'est encore parvenu à vivre sous le règne de la raison, et ne saurait donc s'ériger en modèle » (pp. 31). Enfin, les peuples et les nations sont comme les organismes individuels, mais ils sont même plus complexes, soumis déjà, comme Boulainvilliers et Vico l'enseignaient, aux lois d'une science nouvelle: l'histoire. Cependant, reconnaît E. Martin-Haag, « pour Diderot, il n'existe pas d'histoire universelle, où les différentes peuples représenteraient autant d'étapes nécessaires vers le progrès, mais une pluralité d'histoires qui a produit des inégalités si grandes qu'il faut parfois des siècles pour les réparer: l'historien-philosophe doit commencer par souligner l'existence de ces inégalités, afin de poser le problème d'y remédier. Il n'y a donc pas une mais des politiques de la raison » (p. 32). Et ce problème, du remède dans le mal, est un problème d'esthétique de la politique.

C'est l'argument du dernier chapitre: «L'éducation artistique ». Par-delà certaines lectures esthéticistes récentes, l'auteur pose le problème central de ce qu'on peut appeler la « métaphysique des artistes » selon Diderot et son utilité philosophique. «Le recours à l'art renvoie à un problème universel: les hommes abandonnés à leur sensibilité restent sourds à la raison, de telle sorte que le philosophe lui-même doit être un bon comédien, et se donner une rhétorique philosophique qui soit capable de persuader, de plaire et de convaincre. Il faut former un goût rationnel, qui prépare l'intelligence philosophique des problèmes» (p. 33). Il s'agit là de la question philosophique que Diderot pose dans les *Pensées* détachées sur la peinture : « Je

voudrais bien savoir où est l'école où l'on apprend à sentir ». Cette interrogation met en jeu le noyau central de sa pensée, comme étant, dirions-nous, une ontologie matérialiste de la liberté. Une fois reconnu que, selon Diderot, l'homme est une totalité psycho-physiologique de sentir-penser-agir, comment l'artiste philosophe peut-il agir sur ce sujet complexe, pour en modifier, par « l'art », la « manière commune de sentir », les lieux communs d'une culture, ces idées reçues enracinées dans les consciences collectives et fondées, souvent, sur la crainte et sur le préjugé ? Les commentaires des Salons et les Essais diderotiens sur l'art figuratif donnent une réponse certes, aporétique. Le riche commentaire de E. Martin-Haag s'efforce d'en donner une explication plausible, et s'achève sur une considération qui résume sa thèse centrale, à propos du « naïf » pictural par rapport à la philosophie de l'inquiétude: « Ce peintre (Vernet) est donc inconsciemment un philosophe, parce qu'il nous inculque la perception sereine d'un enchaînement nécessaire de biens et de maux: il nous délivre de l'anthropocentrisme dans l'appréciation de l'ordre, tout comme le Spinoza de l'appendice au livre I de l'Éthique. La lumière naïve prouve en effet que le peintre a saisi, par une induction inconsciente, la même leçon que le philosophe. D'une façon générale, l'art philosophique consiste alors dans un art de représenter les contrastes entre la vie et la mort, la grandeur et la méchanceté, car ces contrastes retracent, dans le sensible, les paradoxes philosophiques de notre condition» (pp. 35-36). Cette brillante interprétation nous conduit à affirmer: voilà enfin une habile synthèse de la pensée de Diderot qui rend justice — en 64 pages —, dans ses multiples aspects et dans son unité, à sa grandeur philosophique.