



Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie

33 | 2002
Varia

Annie IBRAHIM (éd.), *Diderot et la question de la forme*

Paolo Quintili



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/427>

DOI : 10.4000/rde.427

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2002

Pagination : 213-218

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Paolo Quintili, « Annie IBRAHIM (éd.), *Diderot et la question de la forme* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 33 | 2002, mis en ligne le 13 décembre 2006, consulté le 30 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rde/427> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.427>

Propriété intellectuelle

Annie IBRAHIM (éd.), *Diderot et la question de la forme*, Paris, PUF, 1999, 190 p.

Pour le matérialiste, contrairement à ce que le sens commun — et certains philosophes —, croient, la forme « est tout ». Rappelons-nous le dicton du *Rêve de D'Alembert* : « Naître, vivre, mourir, c'est changer de forme... ». Ce volume s'engage à montrer les différents aspects du problème, par rapport à l'ensemble de la philosophie de Diderot. Après la riche Introduction d'Annie Ibrahim : « Diderot : forme, difforme, informe » (p. 1-15) qui reprend le titre d'une journée d'études au Centre d'Histoire de la Philosophie Moderne (CNRS), en décembre 1998, les sept communications couvrent à peu près tous les domaines principaux de la pensée du philosophe, avec, bien sûr, une dominance de la partie concernant la philosophie de la vie. La question est bien posée dès le début par A. Ibrahim : « Comment donc penser *en matérialiste* la réalité effective de la cause formelle, dépouillé du schème hylémorphique aristotélécien, dotée par la critique nominaliste de la capacité à prendre en compte la forme singulière, la diversité, l'individualité occamiste, la *species infima scotiste* ? » (p. 3). Assister à la naissance d'une philosophie du vivant — et de la « biologie », même si Diderot ne connaît pas encore le nom (il vaut la peine de citer le vieux F. Paitre, *Diderot biologiste*, Lyon, 1904 ; Genève, 1971) — signifie aussi échapper au « désespoir sceptique » qui se cache derrière l'entreprise matérialiste, exprimé de façon méthodologique (« en pyrrhoniste », observe Ibrahim) par le Diderot des *Éléments de physiologie* : « Qu'aperçois-je ? Des formes, et quoi encore ? des formes, j'ignore la chose [il y a une erreur dans la citation, p. 8, ligne 8]. Nous nous promenons entre des ombres, ombres nous mêmes pour les autres, et pour nous. Si je regarde l'arc-en-ciel tracé sur la nue, je le vois ; pour celui qui regarde sous un autre angle, il n'y a rien » (p. 8). Comment rendre compte alors de la dynamique temporelle et spatiale du développement des individualités naturelles, dans tous leurs écarts, déviation, entrecroisements etc. ? Voilà une autre formulation possible du problème. « La Forme est dispersion de formes » (*ibidem*). Et la science ? la philosophie de la nature qui veut saisir cette forme, ne peut que procéder par *conjectures*, telle que l'art du comédien qui pénètre dans les rôles qu'il joue (p. 12). L'« idée de tout » de la philosophie, la forme de ce tout « n'est pas l'Un ou le Tout du métaphysicien, c'est l'unité relative,

empirique, le tout changeant du physicien, dispositif tissé par des affinités, *des liens* dont la conception n'est pas étrangère à l'harmonique leibnizienne des perceptions de la machine naturelle » (p. 10). Ainsi la question bien entamée, le volume la développe sur plusieurs registres conceptuels.

L'intervention de J.-C. Bourdin sur « Formes et écriture chez Diderot philosophe », aborde l'un des sujets les plus importants d'un point de vue et littéraire et philosophique. L'« informité » ou l'excès de formes que prend sa pensée, a été l'un des motifs de l'ostracisme subi par Diderot par rapport au royaume des philosophes « durs ». Bourdin le souligne au début, en repérant dans les aspects jadis considérés négatifs le point de force, « l'apport le plus décisif de Diderot au matérialisme » (p. 18). L'affirmation est juste mais la thèse trop radicale : Diderot n'aurait rien inventé, du côté des concepts et de leur unité théorique, il invente beaucoup, voire tout — semble-t-il — du côté des *formes d'écriture* ; et en cela consiste son originalité la plus profonde. Cette thèse donc, d'une part, est bien fondée, d'autre part, l'est très mal. Bourdin affirme, de façon pertinente, que chez Diderot « la variété des formes d'écriture se ramènent à une figure centrale que je propose d'appeler le schème de la *mise en scène* ou de la *dramatisation* de la pensée en philosophie » (p. 22) : on est d'accord. Il est bien vrai que l'opération philosophique déterminante chez Diderot consiste à avoir littéralement *inventé un langage* de l'écriture conceptuelle pour dire ce qui n'était pas « dicible », ou qu'on n'avait pas encore dit aussi bien et de façon tellement poético-intelligible : la naissance matérielle d'un Moi, l'auto-crédation d'un être vivant à partir d'un point de matière sensible, jusqu'à la formation du cerveau d'un homme etc. Cette manière (ou forme) de la diction a été inventée en même temps que les concepts de son objet. Diderot est en cela inimitable. Or, ayant reconnu cette originalité dans l'invention d'un langage d'écriture conceptuelle, peut-on dire aussi que « Diderot n'invente pas » du côté des concepts philosophiques proprement dits, parce que « pour l'essentiel il adopte les propositions du matérialisme qui s'élabore et se formule autour de la moitié du XVIII^e siècle » ? (p. 18), à savoir, les briques de l'« officine d'Holbach » ? Je ne le crois pas. L'auteur voudrait bien éviter le dualisme idéaliste fond-forme (p. 20-21) mais il y retombe par intermittence, là où il soutient que cette invention linguistique ne fournit pas des nouveaux concepts et théories. *Le Rêve de D'Alembert* ne dit pas « la même chose » que le *Système de la nature*, quant aux propositions fondamentales du matérialisme. Il y a des *théories matérialistes* diderotiennes originelles, issues justement des formes de leur expression, et l'analyse de l'historien pourra bien les retrouver, les isoler (voir, plus bas, l'article d'A. Ibrahim). Il a droit de le faire : par exemple, pour les utiliser en politique où « le rêve, le délire, la folie, l'enthousiasme, l'esprit de divination » (p. 36), hélas, sont bien des accidents de la pensée.

La contribution de Francine Markovits : « De quelques formes modernes des arguments sceptiques. *La Promenade* de Diderot ou : comment surprendre ses pensées ? », semble être déplacée, de premier abord, par rapport au contexte de la discussion ; en effet, il n'est question que d'une forme de la philosophie de Diderot, celle de la « promenade ». Mais, quelle « forme » ! La pensée se met en marche, se déplace, se détourne : donc, se *transforme*. Le lecteur perçoit, après la deuxième page, la pertinence de cette analyse à la fois historique et théorique de Markovits qui touche aux rapports de ce Diderot « promeneur » avec la pensée antique (Socrate, Protagoras, Platon) et moderne (La Mothe Le Vayer, Cardan) : « l'*ambulat*io et la *cogitat*io sont les *itus* et *reditus* du corps et de l'âme. On y trouvera à la fois le double discours sophistique, le renversement des contraires, les allées et venues de la méditation » (p. 38). Sur cette ligne de lecture, l'auteur met en jeu des problèmes importants : ce que Kant appellera l'« aperception », le « se

surprendre, surprendre ses propres pensées... » (p. 39), la « mise en question de l'ordre du discours » (p. 40), la question des ses formes, justement plurielles, et leur remise en question : « l'arborescence et l'embranchement » (p. 41). La lecture de Markovits traverse les textes de Diderot, en repérant de multiples références, après La Mothe, à Bayle, La Mettrie, Bacon, Descartes etc., et nous livre une image éblouissante de la richesse de ce texte (avec ses dérivés) du jeune Diderot : la *Promenade du sceptique* (1747).

Colas Duflo se confronte à un thème traditionnel de l'exégèse diderotiste, le rapport de la nature et de l'art : « la nature ne fait rien d'incorrect ». Forme artistique et forme naturelle chez Diderot », et il en propose une lecture assez neuve, attentive, séduisante. La nouveauté concerne, pour l'essentiel, trois points : 1) la dé-finalisation de l'ordre esthétique qui subordonne l'art à la nature comme l'œuvre d'un dieu (p. 62-64) ; 2) « la redéfinition du beau et ses conséquences » (p. 64-71) ; 3) l'art qui se rapporte (et se redéfinit) de façon nouvelle par rapport à la nature et à elle-même : « une forme artistique exemplaire : le groupe du *Laocoon* » (p. 71-86). La première étape consiste à ébaucher les contours de la position classique du rapport art-nature dont Diderot hérite et qu'il transforme. La référence, évidemment, est à Vasari et aux théoriciens du *Rinascimento*. La deuxième étape analyse le déplacement du problème du beau que Diderot réalise dans l'*Encyclopédie*, à l'article homonyme, qui va la débarrasser de toute référence téléologique et théologique, grâce à Locke : « il va falloir se livrer à l'analyse de la genèse sensible de notre idée de la beauté. Car toutes nos idées nous viennent des sens, et c'est en exerçant nos facultés intellectuelles sur les données de la sensation que nous produisons les notions d'ordre, de symétrie, d'unité, d'harmonie etc. » (p. 67). Duflo repère avec justesse la distinction opérée par Diderot entre un beau réel (le « beau absolu » n'existe pas) et un beau relatif (celui relevant de la science et du *savoir faire* de l'artiste) « qui est la fin de l'art » (p. 68). Résultat : « Diderot va même jusqu'à inverser la référence à la beauté dans la nature » (p. 69). Ce cadre de la beauté définalisée est achevé par la considération de l'article LAIDEUR (1765) qui « vient compléter et renforcer ce qui s'était dit dans l'article BEAU » (*ibidem*). N'importe quoi, « beau » ou « laid », peut devenir objet de l'art qui, à lui seul, peut déterminer ses propres valeurs. La dernière étape de l'analyse vise à expliquer le sens de l'appel diderotien à « la vérité de la nature », par rapport à des modèles particuliers d'œuvres d'art. Le groupe du *Laocoon* est le point de départ d'un dernier examen des textes diderotiens qui laisse émerger les concepts, nouvellement interprétés, d'unité du sujet, d'harmonie des parties, de vérité de l'action etc. La fonction de modèle idéal que la forme naturelle joue à l'égard de la forme artistique, dans le cadre de la critique d'art matérialiste, est expliquée par Duflo de manière simple et convaincante (« appelez la nature », p. 76-86). L'analyse est centrée, de nouveau, sur le rôle que jouent chez Diderot les notions de goût et de technique au sens le plus large.

L'article d'Annie Ibrahim constitue le pivot théorique de ce volume : « Le matérialisme de Diderot : formes et forces dans l'ordre des vivants ». Il s'agit d'un excellent « abrégé » de la philosophie de la vie de Diderot, vue dans la perspective du problème de la forme en général. En quinze pages, l'auteur retrace magistralement l'interaction des notions de forme et de force à partir d'un « axe de méditation » qui fait sien « le concept de l'infinie variation de la productivité de la matière, active, éternelle et douée de sensibilité » (p. 87). Diderot radicalise la thèse d'une molécule organique douée de force interne capable d'engendrer toutes les formes possibles dans le jeu de dés du hasard ; ce qui débouche essentiellement sur un « éloge philosophique du désordre » (*ibidem*) en tant que producteur d'unité des forces : « le désordre est la condition de la puissance de la Nature » (p. 88).

L'analyse d'Ibrahim se déploie autour des paradoxes de l'aléatoire, liés à l'affirmation citée au début : « naître, vivre et passer, c'est changer de forme — et qu'importe une forme ou une autre ? » (p. 89). Diderot produit une *doctrine philosophique matérialiste* de la vie qui arrive à combler les « vides » théoriques laissés en héritage au philosophe des Lumières par la médecine et l'embryologie cartésiennes (p. 90-91). La question se résume comme suit : « trois niveaux de l'existence des vivants sollicitent le recours à l'idée de forme : comment s'explique la génération d'un vivant ? Comment penser la filiation des individus d'une ou des espèces ? Un être vivant ne se saisit-il pas comme une unité ? L'embryologie, l'histoire naturelle et la physiologie témoignent ici de la même interrogation : la Vie a-t-elle une forme ? Quelle est la forme de la Vie ? » (p. 91). J'avoue que la majuscule me paraît ici non pertinente : c'est la vie générale, bien sûr, mais dont le socle essentiel est dans la « petite force » de la molécule — sans autres implications métaphysiques « majuscules » — et Ibrahim l'a bien reconnu. La problématique de la forme chez Diderot s'articule alors autour une « double substitution dans la définition même de la forme » : de l'*eidos* (*Pensées philosophiques*) à la *morphé* (*Interprétation de la nature*) et ensuite à la métamorphose (*Rêve et derniers écrits biologiques*). « Au cours de ce trajet, le renoncement à l'idée de d'individu au profit de ce déformé, de ce difforme qu'est le singulier, illustre ces substitutions successives » (p. 92). Le concept de force et sa construction suit ce même trajet, dont Ibrahim définit les différents moments. « Si la forme de la Vie [!] ne peut pas être référée à l'*eidos*, à l'organisation ou à la finalité, il faut convenir de la nécessité d'un passage à des formes substituables les unes aux autres » (p. 94) et de ce fait la notion de force est indissociable des avatars des formes. Il y a, ici aussi, trois moments par lesquels on peut conjecturer l'efficacité 1/ d'un concept opératoire de force, celui élaboré dans *Interprétation*, le *Rêve* et à l'article LEIBNITZIANISME de l'*Encyclopédie*, « qui combine ce que Diderot a pris de l'attraction newtonienne dans John Toland avec le principe de la nature atomistique de la matière » (p. 95), 2/ d'un concept constitutif, qui définit les caractères de la notion d'énergie potentielle : « il soude le *nisus* de l'article HOBBISSME [...] et celui des *Principes sur la matière et le mouvement* à l'idée d'affinité chimique » (*ibidem*) ; 3/ d'un concept fondateur, qui serait celui de « l'énergie du Tout, dont les vitalismes de Montpellier et Bordeu à l'article CRISES [...] fourniront les éléments essentiels que *Le Rêve* divisera en force vive et force morte » (p. 96). Cette excellente définition du problème trouve un précédent (une source ?) dans le petit/grand livre de Jacques Chouillet, *Diderot poète de l'énergie* (Paris, 1984) qui est sans doute à relire, à côté de ces pages. L'analyse se clôt sur l'explication de l'importance du thème des « monstres » et de la refondation d'une morphologie du singulier biologique en général pour le projet de redéfinir, au sens matérialiste, « les rubriques de la Nature à partir d'une matière en équilibre métastable » (p. 97). Montaigne, ensuite, est l'auteur le plus proche de ce Diderot qui tente de fonder aussi une anthropologie matérialiste de la variété, centrée sur les sciences de la nature (p. 102). Une remarque critique, à propos du contexte de l'argumentation sur « ce qui ne résiste pas au tourbillon de l'énergie dans l'informe essentiel à la matière, c'est la catégorie de l'individu » (p. 96), A. Ibrahim cite la « conclusion désabusée des *Éléments de physiologie* : Le monde est la maison du sort... » (p. 97).

Non : ce n'est pas « du sort », mais « du plus fort » (éd. J. Mayer, Paris, 1964, p. 307 et *DPV*, XVII, p. 516), une erreur de transcription qui affaiblit beaucoup le poids de la citation.

Le long essai d'Aurélien Suratteau, « Les hermaphrodites de Diderot » (p. 105-137), poursuit l'analyse d'un sujet central chez Diderot, le nouveau statut des « écarts de la nature » à l'intérieur d'une ontologie matérialiste de la force. Les

êtres mixtes, à l'identité faible, non seulement mettent en question, bien sûr, la thèse fixiste mais « alimentent les débats entre les matérialistes sur les liens entre l'organisation physiologique et la morale. Hybrides, les hermaphrodites interrogent les philosophes et le peuple sur le front de la science et de la distribution sociale de l'identité sexuelle » (p. 106). L'étude s'articule en trois parties : « 1. Quel débat ? L'exemple de Marie-Anne Drouart » (p. 107-120) ; « 2. Le parti des étourdis » (p. 121-128) ; « 3. Les hermaphrodites : le "sixième sens" est-il un troisième sexe ? » (p. 128-137). Par l'analyse des cas particuliers, on s'aperçoit que le Diderot de la troisième partie du *Rêve* déjoue et réfute le chevalier de Jaucourt dans l'*Encyclopédie*, qui affirme : « l'existence des hermaphrodites n'est qu'une erreur populaire » (p. 107) en se référant aux ouvrages plus récents. Cette négation a causé des aberrations sociales inouïes ; le préalable fixiste a inspiré les violences civiles contre des sujets incapables de rentrer dans les schèmes d'une identité sexuelle biologiquement stable. Suratteau expose et commente en détail les événements survenus à ces sujets singuliers, en rapport aux théories diderotiennes qui se révèlent dans leur actualité surprenante, sur le plan politique et social. Diderot reconnaît au même degré le poids des conditionnements biologiques et des déterminations sociales et culturelles, pour la définition d'une identité sexuelle. La conclusion, par rapport aux questions d'aujourd'hui, concernant les transsexuels et leur statut juridico-civil, laisse la porte ouverte aux débats, à partir de cette reconnaissance de l'originalité de Diderot à ce sujet : « la réduction de la sexualité à des données physiologiques est paradoxalement défendue par ceux qui dénoncent les normalisations sociales de l'identité sexuelle, quand la reconnaissance d'un "troisième sexe" s'adosse à la démonstration d'une réduction des comportements sexuels à un déterminisme biologique » (p. 137).

Gerhardt Stenger approfondit et développe ce même sujet : « L'ordre et les monstres dans la pensée philosophique, politique et morale de Diderot » (pp. 139-157). Pour partir de la conclusion, l'auteur relève bien le caractère *spinoziste* de la pensée de Diderot à propos du problème de l'ordre de la nature : « Il n'y a pas de monstres dans la nature, car "tout ce qui est ne peut être ni contre nature ni hors de nature" (*Le Rêve de D'Alembert*, OC, XII, 202) » (p. 156) — c'est dans le volume XVII de *DPV*, non pas XII, qu'apparaît cette importante citation. Dans l'ordre général de la nature la notion de monstre est un contresens, car ce concept n'est valable que sur le plan de l'ordre subsistant, le microcosme des êtres passagers ». La notion de « monstre » est donc un produit *culturel* d'une certaine forme d'organisation (d'ordre !) des sociétés humaines, sur le plan de la nature subsistante. Cet « ordre » culturel littéralement « monstrueux » — à savoir producteur de monstres — se forme lorsque les « trois codes » qui le régissent ne sont pas harmonisés, ni cohérents entre eux : les codes civil, religieux et naturel. C'est bien ce dernier — le *Supplément au Voyage de Bougainville* le démontre — qui dicte, doit dicter la règle aux autres, afin de ne pas produire de « monstres ». Sur les trois registres de l'analyse de Stenger — philosophie, politique et morale — la poussée diderotienne est la même, comme l'auteur l'a excellemment écrit dans sa thèse : mettre en parallèle et faire jouer de pair les deux pôles : *Nature et liberté chez Diderot, après l'«Encyclopédie»* (Paris, 1994). On remarquera particulièrement l'examen que fait Stenger de « la relativisation de la notion d'ordre à laquelle Diderot procéda dès la *Lettre sur les aveugles* qui s'accompagnait, dans sa pensée politique et morale, d'un goût prononcé de l'ordre » (p. 147) ; ce processus parallèle sur le plan éthique, montre Stenger, après l'*Encyclopédie* se développe vers la clarification de la nature tyrannique et injuste de cette organisation civile historique particulière : on est conduit ici, pas à pas, vers le Diderot révolutionnaire de l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* et de la *Contribution à l'Histoire des deux Indes* (1781).

Frank Salaün consacre ses efforts à l'analyse de l'inimitable « Fou » de Diderot : « La forme des mœurs. Notes sur *Le Neveu de Rameau* » (p. 159-180), qui clôt le recueil du volume. Salaün part d'une observation capitale, tirée des *Éléments de physiologie*, à propos du problème de la description des mœurs, compte tenu de l'instabilité constitutionnelle des êtres vivants : « Il n'y a pas sur toute la surface de la terre un seul homme parfaitement constitué, parfaitement sain [...] l'espèce humaine n'est qu'un amas d'individus plus ou moins contrefaits, plus ou moins *malades* » (p. 159-160). *Le Neveu* est le modèle princeps de cette production des mœurs et de l'instabilité formelle qui est constitutive, pas accidentelle, de l'*anthropos*, l'homme réel. La moralité et l'éthique sont, en somme, l'objet d'une lourde conquête dont le prix est de ne pas contredire, dans ce trajet, le « code naturel ». La tâche du philosophe qui se confronte à « l'abjection » éthique consiste à s'interroger sur la nature du rapport entre l'individu et les valeurs morales : « Le procédé de Diderot, sous le masque d'une entreprise sceptique, s'apparente à une réduction chimique visant à atteindre la source des valeurs » (p. 169) d'une perspective théorique matérialiste. L'analyse de Salaün s'articule en cinq moments : « 1. La question des mœurs » (p. 160-161) ; « 2. Le désir de morale » (p. 162-166) ; « 3. L'expérience de l'abject » (p. 166-169) ; « 4. Individuations » (p. 170-173) ; « 5. Le tact » (p. 173-180). Cette dernière étape nous livre une clé de lecture originale pour pénétrer le sens des « pantomimes » du *Neveu*, où la question est dans la difficulté, dans une société aux mœurs corrompues, « de faire en sorte que plus d'individus *ressentent* les valeurs et orientent leurs mœurs d'après cette expérience. Cette difficulté correspond à l'activation du tact à l'égard des conduites » (p. 174). Qu'en est-il de cette remarque, par exemple, à l'égard d'une société, comme la nôtre, fondée sur le « spectacle médiatique » ? Il suffirait de cette simple réflexion pour faire apprécier la valeur des études recueillies dans ce volume, dont il faut conseiller vivement la lecture à tous les étudiants en philosophie et aux spécialistes de la pensée de Diderot.

Paolo QUINTILI

David ADAMS, *Bibliographie des œuvres de Denis Diderot 1739-1900*, Ferney-Voltaire, Centre international d'Étude du XVIII^e siècle, 2000, 2 vol. de 463 et 478 p., ill. (coll. « Publications du Centre international d'Étude du XVIII^e siècle » 6-7) (Diffusion : Paris, Aux Amateurs de Livres).

David Adams, déjà connu par d'autres travaux bibliographiques (ouvrages en forme de dialogue), procure avec la bibliographie de Diderot un ensemble dont la constitution n'était pas évidente : publications anonymes de son vivant, fausses attributions, recueils d'œuvres où tout n'était pas de sa plume, éditions posthumes imparfaites voire maquillées, le travail de mise au net n'était pas simple. Dans une longue et savante préface, D. Adams fait le point de nos connaissances sur l'œuvre de Diderot et sa diffusion internationale, en relevant justement que ses contemporains n'eurent qu'une vision très imparfaite d'un écrivain dont l'essentiel de l'œuvre était anonyme, voire mal attribuée ou restée manuscrite. Les notices se conforment aux principes les plus sûrs de la bibliologie matérielle, mais sans chercher à décrire l'exemplaire idéal (qui, comme on le sait, n'existe pas). D. Adams se fonde sur un exemplaire de référence — d'accès facile — qu'il décrit en signalant, par ailleurs, à l'occasion les caractéristiques originales des autres exemplaires consultés (par exemple, le placement des gravures). Les notions de tirage, d'émission, de réédition ne sont pas toujours clairement distinguées. Quand elle est reproduite