

Extrait du Rhuthmos

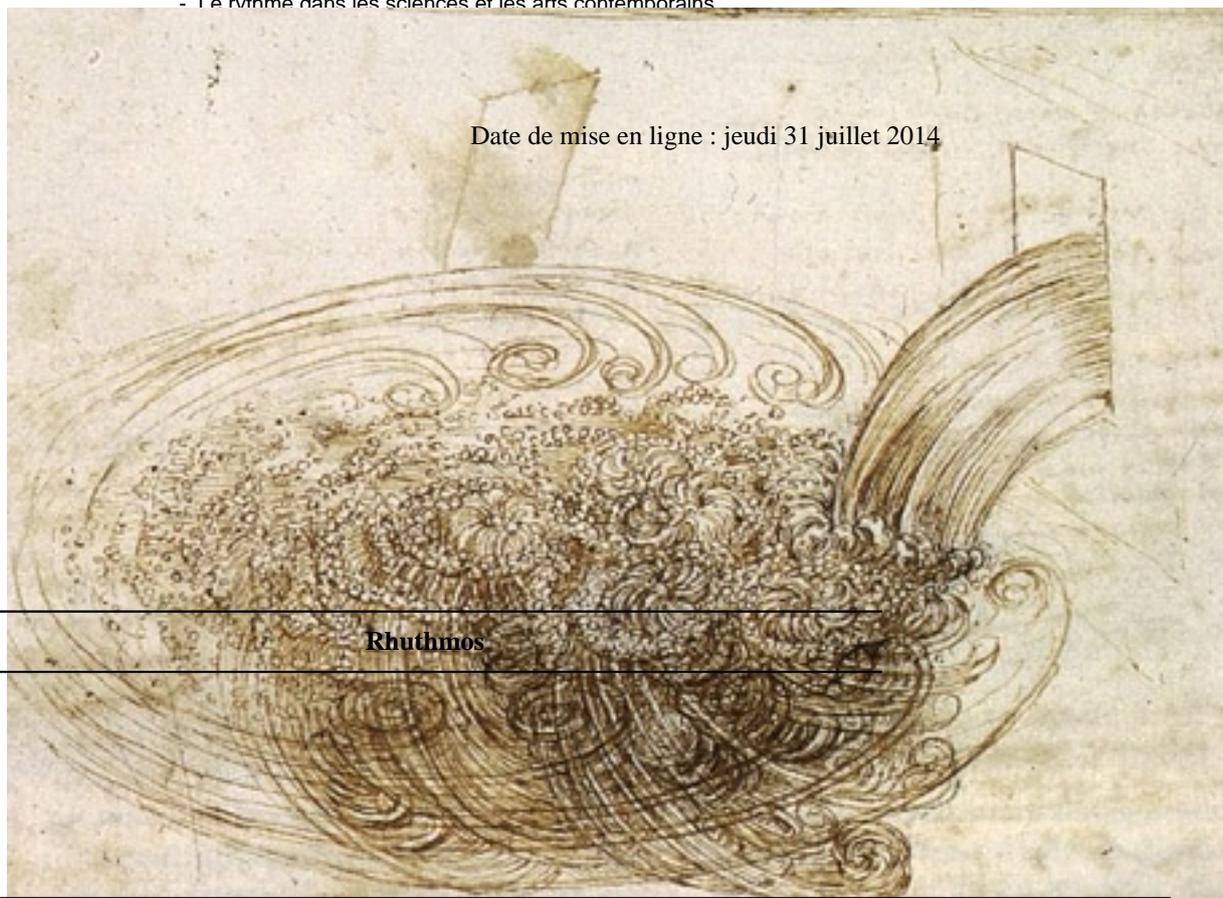
<http://www.rhuthmos.eu/spip.php?article1188>

Radicalisation de la raison rythmologique - Le rythme d'un siècle à l'autre

- Recherches

- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains

Date de mise en ligne : jeudi 31 juillet 2014



Rhuthmos

Sommaire

- [Le rythme d'un siècle à l'autre](#)
- [Le rythme entre influences et problèmes](#)

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

Le rythme d'un siècle à l'autre

Le XVIII^e siècle est entièrement traversé par des questions rythmologiques. Il hérite des réflexions ontologiques et épistémologiques de Leibniz et, d'une manière beaucoup plus indirecte, de celles de Spinoza, mais surtout il bénéficie des progrès réalisés en mathématique, en physique, en astronomie et dans les sciences du vivant, ainsi qu'en histoire, dans la connaissance des langues, en géographie et en anthropologie. Je me limiterai ici à Diderot qui joue dans cette transformation un rôle déterminant. Grâce à sa fonction de directeur de l'*Encyclopédie*, celui-ci dispose d'une information exceptionnelle, qui va lui permettre d'intégrer des considérations allant de l'ontologie et de la cosmologie à la théorie politique, en passant par l'épistémologie et des considérations sur la technique. Mais Diderot est également, et ce n'est pas moins important pour le propos de cet essai, un dramaturge, un romancier et un critique d'art. À la refonte matérialiste des éléments rythmologiques élaborés au cours du siècle précédent, il ajoute une réflexion entièrement nouvelle sur les rythmes de la poésie, du roman, du théâtre, de la musique, de la peinture et de l'architecture, ouvrant ainsi la voie vers une anthropologie historique et langagière que le XVII^e siècle n'avait pas développée.

Avant d'entrer dans l'immense oeuvre diderotienne, il me faut dire toutefois quelques mots des âpres et abondantes discussions concernant les relations de Diderot à ses deux prédécesseurs. On verra que la question du rythme n'y est jamais abordée directement mais qu'elle y est partout présente.

Jusqu'aux années 1960, les affinités entre Diderot et Leibniz ont semblé quasiment évidentes. Mais, à la suite d'un article retentissant d'Yvon Belaval [1], de plus en plus de commentateurs ont considéré qu'il s'agissait de ressemblances en réalité assez superficielles [2].

Très attaché à la rigueur philologique, Belaval rappelait, tout d'abord, les principaux éléments qui peuvent justifier l'impression d'une proximité des deux esprits encyclopédiques. Passons-les rapidement en revue ; non seulement ils montrent la compréhension commune de Diderot au début des années 1960, mais ils indiquent quelques pistes rythmologiques qui ne sont pas sans intérêt. Ils nous serviront également d'introduction à une oeuvre très touffue : « L'impression générale, remarque-t-il, est que, chez Diderot, l'intérêt à Leibniz se dessine vers 1748-1749. [3] » En 1760, dans une lettre à Sophie Volland, il présente son prédécesseur comme « le fondateur de l'optimisme, aussi grand poète que profond philosophe » [4]. L'article « LEIBNITZIANISME » de l'*Encyclopédie* (1765) [5] reprend pour l'essentiel Fontenelle et Brucker, mais Diderot y fait quelques remarques favorables concernant la *Monadologie* : de l'enchaînement des perceptions et du principe des indiscernables, résulte que la monade est « une espèce de miroir représentatif de tous les êtres et de tous les phénomènes », idée « que les petits esprits prendront pour une vision », et qui est pourtant « celle d'un homme de génie » [6].

Puis, note Belaval, les allusions jusque-là encore relativement distantes, semblent laisser la place à l'expression d'un attrait de plus en plus marqué : « En 1770 - le *Rêve* est déjà en chantier - les *Principes philosophiques sur la*

matière et sur le mouvement abondent en formules qu'on pourrait croire dictées par Leibniz. La matière n'est pas homogène ; elle consiste en molécules dont chacune est individuée à la fois par sa qualité spécifique (d'eau, de feu, etc.), "une qualité propre de sa nature", une force intime "immuable, éternelle... un *nisus* qui ne cesse jamais", et par la force variable, que les autres molécules exercent sur elle, car "un atome remue le monde" comme il en est remué. Ainsi "rien n'est en repos absolu", le repos absolu est un concept abstrait, il n'existe pas dans la nature. Tout est force, et la "quantité de force" demeure constante. [7] »

Certes, Diderot amende en partie la cosmologie leibnizienne à partir de ce que la physique, la chimie et la biologie nouvelles lui ont appris : « Il faut distinguer trois sortes de forces : 1) la gravitation, 2) la force propre à la nature intime de la molécule (c'est-à-dire la force chimique), 3) la force mécanique. Avec cette distinction des trois forces on n'a plus affaire à Leibniz qui, en homme du XVIIe siècle, ne reconnaît encore que la force mécanique. [8] » Mais, par ailleurs, « le texte de Diderot évoque le principe des indiscernables, l'*appetitus* ou tendance qui anime éternellement la monade, la liaison de l'univers, la négation du repos absolu, la conservation de la force vive. [9] »

En 1773-74, dans la *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, Diderot emploie de nouveau un ton très chaleureux à l'égard de Leibniz, dont il loue le génie, même dans ses erreurs : « Je vois plus de tête dans l'*Harmonie préétablie* [10] de Leibniz, ou dans son *Optimisme* [11] que dans tous les ouvrages des théologiens du monde, que dans les plus grandes découvertes soit en géométrie, soit en mécanique, soit en astronomie. » (I, 835) [12]

Finalement, les *Éléments de Physiologie* (1774-1780) viennent parachever cette évolution. Belaval y note la convergence sur la durée et l'étendue - qui est aussi, notons-le, une convergence sur le primat théorique de l'action et du rythme : « Voici plus surprenant. D'abord, une définition de la durée et de l'étendue en nature, qu'on croirait inspirer par la correspondance avec Clarke : "Durée, succession d'actions. Étendue, coexistence d'action simultanée." [13] » Puis, il souligne que Diderot « comme s'il avait lu l'avant-propos des *Nouveaux Essais*, accepte enfin la thèse de l'inconscient psychique devant laquelle il avait tant hésité : "Je suis porté à croire que tout ce que nous avons vu, connu, aperçu, entendu [...] tout cela existe en nous en notre insu." » [14]

Reste que tous ces rapprochements semblent, lorsqu'on les scrute de près, assez superficiels.

Bizarrement, Belaval ne cite pas les points qui opposent le plus clairement Diderot à Leibniz, comme la foi religieuse, l'affirmation de l'existence d'un Dieu créateur, la finalité de la Création, l'anthropologie chrétienne. Pourtant, Joseph Moreau le faisait remarquer il y a déjà bien longtemps, l'*impetus* initial de Leibniz, et celui qui le fera penser toute sa vie, lui est donné par son désir de lutter contre le danger que représente à ses yeux pour la religion le mécanisme et déjà le matérialisme tel qu'il s'exprimerait chez Hobbes [15]. Pour lui, il existe certes des lois naturelles mais celles-ci ne sont pas suffisantes pour rendre compte du réel, qui possède un soubassement spirituel caché. La religion prend le pas sur la science : « Sa philosophie naît d'une réaction de la conscience religieuse à l'égard du mécanisme scientifique ; elle n'en conteste pas la valeur sur le plan de l'explication proprement scientifique ; mais elle s'attache à montrer que la physique mécaniste ne saisit point l'absolu, qu'elle n'atteint pas les dernières raisons des choses, qu'elle se subordonne nécessairement à une métaphysique de l'esprit, seule capable de lui apporter la justification de ses principes. Par là, non seulement il désarme ceux qui voudraient utiliser la physique mécaniste pour saper la croyance religieuse, mais il oblige la science en faveur de la foi. [16] » Or, Diderot soutient une position opposée sur chacun de ces points. La foi et la science s'excluent l'une l'autre et il n'y a pas de principes extérieurs à la réalité matérielle, qui commanderaient celle-ci en sous-main.

Belaval laisse de côté ces aspects, qu'il considère comme évidents, pour s'intéresser uniquement aux points qui semblent les rapprocher. Il commence par émettre de sérieux doutes quant au caractère réellement leibnizien des idées exposées dans *Les Principes philosophiques* (1770) : « Qu'on ne se trompe pas à cette apparence. Il n'y a ici de commun entre les deux philosophes que la négation du repos absolu - et rien n'assure que Diderot s'inspire de Leibniz - et, peut-être, le principe des indiscernables : *peut-être* seulement, car l'hétérogénéité de la matière ne

signifie ici rien d'autre que la diversité des substances chimiques. Justement, la force chimique est d'un autre ordre que l'*appetitus* de la monade. Qu'un atome remue le monde et en soit remué, cela est partout : des Stoïciens à Descartes. Et Diderot ne parle pas de la force vive leibnizienne. Au total, ce n'est pas à Leibniz, c'est plutôt à Rouelle qu'il convient de se rapporter. [17] »

Sa conclusion est semblable en ce qui concerne l'autre grand texte de l'époque, le *Rêve de d'Alembert*, écrit, d'après lui [18], entre 1769 et 1772. Là aussi, les commentateurs sont allés trop vite et ont établi des rapprochements sur des bases peu solides.

La « force vive » qui y est de nouveau alléguée a moins à voir avec la force mécanique ou avec la force métaphysique auxquelles pensait Leibniz qu'avec les forces chimique et d'attraction que Leibniz ne connaissait pas : « Au début, Diderot fait une analogie de la force vive ou morte à la sensibilité vive ou morte : mais d'où tient-on que cette force vive soit celle de Leibniz ? Tout indique, au contraire, - si l'on se souvient de la lettre à Duclos d'octobre 1765 et des *Principes philosophiques* de 1770 - que la force morte n'est rien d'autre que la force potentielle encore en équilibre, tandis que la force vive désigne la force chimique ou motrice. Il ne s'agit donc pas, comme chez Leibniz, de la force de la Mécanique classique, considérée sous l'aspect phénoménal où on la traduisait par la formule mv^2 , et moins encore en son essence métaphysique où elle définissait la substance. Par conséquent, lorsque Diderot écrit, à la même page : "Le transport d'un corps d'un lieu dans un autre n'est pas le mouvement, ce n'en est que l'effet", il ne pense pas à Leibniz - pour qui le mouvement local, à la cartésienne, est l'effet apparent d'un processus caché -, il pense à Hobbes dont il a hérité la notion de *nisus* qu'il réinterprète à travers Rouelle. D'un mot, on ne retrouve pas dans le *Rêve* la Mécanique sur laquelle s'appuie, chez Leibniz, l'explication du monde et la philosophie de la nature. [19] »

De même, on trouve bien dans *Le Rêve* l'affirmation que « tout se tient dans la nature » et que « celui qui suppose un nouveau phénomène ou ramène un instant passé, recrée un nouveau monde » (I, 615) [20], mais « cette liaison par action et par réaction n'est pas associée à l'entr'expression des monades, mieux même elle conduit, au contraire à prétendre : "Il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout." (I, 636-637) » [21].

De même encore, Diderot reprend les principes leibniziens des indiscernables et du dynamisme universel : « Dans cet immense océan de matière, pas une molécule qui ressemble à une molécule, pas une molécule qui se ressemble à elle-même un instant : *Rerum novus nascitur ordo*, voilà son inscription éternelle... » (I, 635 ; même idée I, 619) Mais, contrairement à son prédécesseur, il en conclut qu'il n'y a pas d'essences distinctes et donc pas d'individus - qu'ils soient collectifs ou singuliers - à l'exception, on vient de le voir, du tout de l'univers lui-même [22].

Comme Leibniz, Diderot récuse au nom d'un certain évolutionnisme l'application du mécanisme cartésien aux animaux et la notion d'animal-machine, mais leur évolutionnisme est assez différent. Des deux côtés, on tient pour « impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne » des êtres (I, 636) et on déclare que les espèces se succèdent. Mais l'évolutionnisme leibnizien a pour fondement, d'une part, la théorie de l'emboîtement des germes, que Diderot récuse au nom de la génération spontanée, d'autre part, la combinaison des possibles dans l'entendement divin. En conséquence, conclut Belaval, « toute évolution est prédéterminée, *contenue dans* un état antérieur, *déduite* de la pure rationalité des possibles en soi ; or, cette rationalité métaphysique n'existe pas pour Diderot ». Celui-ci fait au contraire du jeu de dés le paradigme des « synthèses imprévisibles, sans finalité, souvent monstrueuses, que forment l'action du milieu et l'accident dans la procréation » [23].

Enfin, si l'on se tourne du côté de l'anthropologie, Leibniz comme Diderot rejette le dualisme cartésien mais il lui oppose la dualité unitaire de la forme et de la matière aristotéliennes : l'étendue n'est qu'un phénomène, l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps ne porte que sur des apparences : « Il y a loin, note Belaval, de cette inclination vers le monisme au monisme décidé qui est professé dans le *Rêve*. [24] » Diderot ne partage avec Leibniz, et encore, que la psychologie des tendances, le rapport de la mémoire à la conscience de soi, l'idée d'une perception

inconsciente et le refus d'admettre que notre volonté décide sans cause.

Tout compte fait, on retrouverait donc chez Diderot un certain nombre d'idées leibniziennes ou tout au moins de « coloration leibnizienne » : « La théorie intellectualiste du Beau, du Vrai, du Bien transformée, le principe des indiscernables, les perceptions et la mémoire inconsciente, l'enchaînement des perceptions qui suppriment le libre arbitre, l'évolutionnisme, l'interaction des molécules sensibles dans la nécessité du tout - voilà la coloration leibnizienne. [25] » Mais, d'une manière générale, les commentateurs jugeraient trop souvent ces idées à l'aune de catégories binaires qui tisseraient un filet aux mailles beaucoup trop larges pour être efficace : « Les commentateurs de Diderot, surtout quand ils abordent sa philosophie de la nature, en font souvent remarquer l'allure leibnizienne. Ils expriment cette remarque par quelques mots en *isme* - monisme, dynamisme, hylozoïsme, vitalisme - qu'il suffit d'ailleurs d'inverser - dualisme, mécanisme, spiritualisme..., - pour reconnaître, en thèse et antithèse, les deux types d'esprit qui commandent l'histoire de la pensée : Héraclite et Parménide, Aristote et Platon, Leibniz et Descartes, Hegel et Kant. De ce point de vue, Diderot et Leibniz appartiennent assurément au même type. [26] » Diderot ne partagerait donc avec Leibniz que des thématiques très générales, qui seraient communes à bien d'autres philosophes : « [On] s'exagère l'influence supposée de Leibniz. Elle invite à y rapporter des thèmes généraux - trop généraux - qu'on retrouverait chez d'autres philosophes. [27] » Au mieux, il hériterait d'un leibnizianisme diffus au XVIIIe siècle : « Diderot n'est pas un leibnizien [...] On a plutôt l'impression d'avoir affaire à une influence indirecte, diffuse, confuse. [28] »

D'une manière étrange, mais l'un n'est peut-être pas sans rapports avec l'autre, la relation entre Diderot et Spinoza semble avoir connu un destin exactement inverse. Jusqu'au milieu du XXe siècle, Diderot a semblé très éloigné de Spinoza. Les commentateurs s'arrêtaient en effet à ses déclarations les plus sonores, au mieux au reproche de développer ce que d'Alembert appelait un « système abstrait », c'est-à-dire construit de manière purement conceptuelle et sans recours à l'expérience [29].

Et il est vrai que les textes allant dans ce sens ne manquent pas [30]. Dans *La Promenade du sceptique* - écrite en 1747 mais publiée seulement en 1830 -, Diderot rejette explicitement la dualité des attributs qu'il présente, de manière polémique, fautive et du reste assez inconséquente [31], comme une dualité substantielle [32]. De même, l'article « SPINOZA » de l'*Encyclopédie* contient des attaques extrêmement virulentes contre la philosophie spinozienne. Celle-ci serait pleine de « noires ténèbres » et l'on n'y découvrirait qu'« une suite d'abysses », « un abus des termes la plupart pris à contresens, un amas d'équivoques trompeuses, une nuée de contradictions palpables ». Ses partisans y sont ridiculisés, traités d'ignorants et d'esprit crédules [33]. Sur le modèle de ce qu'avait fait Bayle quelques années auparavant, le spinozisme est présenté comme un athéisme [34], c'est-à-dire au XVIIIe siècle une philosophie non seulement irrégieuse mais sans morale. De même, encore, dans l'article « LIBERTÉ », Diderot traite le spinozisme d'« infamie monstrueuse » qui « défigure sans ressource tout le genre humain » [35].

Toutefois, à partir des années 1920 et surtout après la Seconde Guerre mondiale, des commentateurs de plus en plus nombreux ont souligné la forte coloration spinoziste de certaines des idées défendues par Diderot [36]. Regardant les textes de plus près, on s'est aperçu que les critiques les plus biaisées ou outrancières n'étaient pas de son fait [37], qu'elles pouvaient souvent s'expliquer par la connaissance indirecte ou très superficielle des textes que l'on avait au XVIIIe siècle, mais aussi qu'elles reflétaient une prudence à l'égard des pouvoirs politiques et religieux, absolument nécessaire à l'époque, et que l'on devait souvent les lire comme des litotes voire des antiphrases. Il fallait donc dépasser les déclarations tonitruantes, tenir compte des formes d'expression ironiques, obliques ou déguisées [38], et analyser le système des renvois croisés et parfois labyrinthiques par lequel les Encyclopédistes avaient l'habitude de déjouer la censure.

On a aussi fait remarquer que ces attaques très violentes n'empêchaient pas l'article « ATHÉISME » de faire de Spinoza un « athée vertueux », tout en rappelant que nombre de chrétiens sont pleins de vices [39], et l'article « SPINOZA » de résumer assez exactement la position ontologique spinozienne, tout en affirmant la rejeter [40]. Qu'elles ne détournent pas non plus Diderot d'inclure, dans l'article « SPINOZISTE » [41], son propre matérialisme

dans la catégorie des « spinozismes modernes » qui, « du reste », c'est-à-dire pour le reste [42], suivent « l'ancien spinozisme dans toutes ses conséquences ». Et que l'on pouvait, pour cette raison, estimer que Diderot avait été « spinoziste jusqu'à la fin » [43]. On a comparé le passage du *Rêve de d'Alembert* où Diderot affirme qu'« il n'y a plus qu'une substance dans l'univers, dans l'homme, dans l'animal », à la conclusion encore plus clairement spinoziste de La Mettrie dans *L'Homme-Machine* : « Concluons donc hardiment que l'Homme est une machine, et qu'il n'y a dans tout l'univers qu'une seule substance diversement modifiée. » [44] On s'est penché sur l'article « JORDANUS BRUNUS (Philosophie de) » où Diderot rapproche implicitement la philosophie de Spinoza et son matérialisme athée, en rattachant la philosophie spinozienne de la substance unique au naturalisme italien, à l'impiété scandaleuse de Bruno et de Vanini ou encore à l'hétérodoxie patente de Tommaso Campanella [45].

Petit à petit s'est ainsi produit un changement complet d'appréciation et l'on a commencé à penser que les critiques lancées par Diderot à Spinoza cachaient en réalité une véritable convergence ontologique [46], épistémologique [47], éthique [48] et politique [49] et que, loin de s'opposer à son prédécesseur, Diderot participait de la reprise des thèses spinoziennes qui aurait irrigué la partie la plus radicale des Lumières [50].

Le rythme entre influences et problèmes

Cette démythification du rapport de Diderot à Leibniz et la revalorisation concomitante de son rapport à Spinoza ont permis d'enrichir l'image que nous pouvons nous faire de sa pensée, mais elles ne sont pas sans liens, à l'évidence, avec les vicissitudes de la réception de chacun de ses prédécesseurs au cours du demi-siècle qui vient de s'écouler. Elles en disent ainsi probablement autant sur les relations entre courants intellectuels contemporains que sur Diderot lui-même et il faut les prendre avec précaution si nous voulons comprendre ce qu'il en est du rythme dans ce passage de témoin d'un siècle à l'autre.

Ceux qui aujourd'hui mettent en doute les racines leibniziennes de bien des idées propres à Diderot ont certainement raison de souligner le différend religieux et métaphysique avec Leibniz, ou de faire apparaître les différences conceptuelles cachées par la similarité de certains termes utilisés, ou encore de montrer tout ce que Diderot doit, indépendamment de Leibniz, à la physique de Newton, à l'histoire naturelle de Buffon ou à la chimie de Rouelle.

Mais des études récentes ont montré que Diderot, contrairement à ce qu'affirment la plupart des commentateurs depuis Belaval, ne s'est probablement pas limité, dans son fameux article « LEIBNITZIANISME », à recopier Fénelon et Bricker, et qu'il a lu et traduit lui-même certains textes leibniziens. Il a disposé d'une documentation de première main et y a réfléchi de manière approfondie [51].

Par ailleurs, les divergences théoriques les plus évidentes entre les deux auteurs ne doivent pas cacher une similarité dans la méthode. Tous deux se revendiquent de l'éclectisme et d'une recherche ouverte [52]. Or, une telle méthode rend les oppositions moins tranchées qu'elles ne pourraient paraître au premier abord. Comme le rappelle Claire Fauvergue, « Diderot montre, et c'est là peut-être l'originalité de son matérialisme, que les idées les plus extravagantes de la métaphysique, comme celles d'harmonie préétablie et de perfection, peuvent être le germe de vérités nouvelles ; cela à condition toutefois de découvrir à quelle réalité phénoménale elles renvoient » [53].

Enfin, en dépit d'oppositions conceptuelles importantes, il existerait, à un niveau « méta-théorique », de vastes « convergences » entre les deux penseurs. Le système métaphysique leibnizien présupposerait en particulier un soubassement physico-mathématique que sa lecture par Diderot mettrait au jour [54]. En réinterprétant le concept de force, Diderot mettrait ainsi en relief « une sorte de convergence entre la métaphysique leibnizienne et le monisme matérialiste. Tout se passe en effet comme si l'harmonie préétablie pouvait inspirer des interprétations de type

matérialiste ». [55]

À l'évidence, l'expression « convergences méta-théoriques » n'est pas très bien choisie, car, sauf à prendre le mot théorie dans le sens faible de construction fermée sur elle-même, on se demande bien ce qu'il y aurait « au-delà » de la théorie - sinon encore de la théorie. Par ailleurs, il est difficile de considérer que les questions de la foi, de Dieu, de la Création, de l'homme, de la liberté sont des questions superficielles au regard de « convergences » plus profondes, et l'on ne peut passer sous silence le fossé béant qui sépare Diderot et Leibniz sur ces points.

Mais Claire Fauvergue et tous les commentateurs récents qui ont pris cette nouvelle direction ont raison de rappeler que le problème le plus intéressant n'est pas de savoir comment s'est effectuée « l'influence de Leibniz sur Diderot », si elle a été directe, précise et distincte, ou bien, comme le disait Belaval, « indirecte, diffuse [et] confuse ». Il est bien plutôt de déterminer comment Diderot, en se plaçant sur un plan théorique pour lequel la question des influences n'est pas pertinente, a affronté certains problèmes déjà posés par Leibniz [56] ; pour ce qui nous concerne, comment il a affronté les problèmes rythmologiques soulevés avant lui par l'ontologie et l'épistémologie leibniziennes.

Ceux qui font aujourd'hui de Diderot un spinoziste, quant à eux, ont certainement fait réapparaître des aspects enfouis de sa pensée, mais ils oublient parfois que dans l'article « SPINOZISTE », que l'on s'accorde à trouver pourtant l'un des plus favorables de l'*Encyclopédie* à Spinoza et où Diderot s'inclut lui-même dans les « *spinozistes modernes* », celui-ci affirme qu'il existe une différence fondamentale entre ceux-ci - donc lui-même - et les « *spinozistes anciens* » : ceux-ci ne reconnaissent pas le principe de la « matière sensible » [57].

Cette mise à distance explicite ne peut pas être considérée comme une mécompréhension de ce que dit vraiment Spinoza ou comme une simple expression de prudence à l'égard d'un auteur mal famé. Même si l'on ne sait pas quel est son degré de connaissance des écrits du philosophe néerlandais, on constate que Diderot résume souvent très correctement les points principaux de sa doctrine et que, par ailleurs, il n'hésite pas, dans le même article, non seulement à se déclarer lui-même « spinoziste moderne », mais aussi à préciser qu'il suit « du reste » Spinoza « dans toutes ses conséquences ». Il nous faut donc prendre au sérieux cette revendication simultanée de proximité et de différence : il est clair pour Diderot que son matérialisme hylozoïste possède des points communs avec le monisme substantialiste spinozien mais aussi qu'il ne peut s'y réduire.

À se limiter à cette déclaration extrêmement courte, on ne comprend pas du reste très bien ce que Diderot reproche à Spinoza. On pourrait en effet considérer que la doctrine de la sensibilité de la matière reprend d'une certaine manière le couple nature naturante et nature naturée chez Spinoza ; et que non seulement il n'y a, pour Diderot comme pour Spinoza, qu'une substance unique, mais que celle-ci a bien, chez lui comme chez son prédécesseur, deux attributs : l'étendue et la sensibilité, qui est le fondement, à ses yeux, de la pensée [58].

C'est pourquoi, il me semble que la différence que Diderot signale dans cet article porte en fait principalement sur des points qui n'y sont pas mentionnés. On verra plus bas plus en détail ce qui peut justifier une telle opinion. Restons-en pour le moment à quelques principes généraux. Diderot se présente explicitement, au moins à partir d'une certaine époque, comme athée et matérialiste. Or, il est bien difficile de concevoir le spinozisme sans Dieu et la substance comme identique à la matière.

Certes, on peut considérer, comme cela a du reste souvent été fait, que la désanthropomorphisation de la notion de Dieu y est tellement radicale, qu'il n'en reste plus qu'un nom, qui signifie la nature. On interprète alors le *Deus sive Natura*, comme si la nature prenait la place de Dieu et l'on fait du spinozisme un athéisme, du monisme substantialiste un matérialisme. Mais pour Spinoza, Dieu désigne la puissance infinie et éternelle à la fois de penser et de s'étendre, si l'on peut s'exprimer ainsi. Du coup, il existe, liées à la matière mais aussi indépendamment d'elle, des idées éternelles, qui subsistent en Dieu dans son entendement infini. Ces idées ne sont pas des représentations causées dans l'esprit par les choses perçues, elles ne sont pas produites par les choses, elles ont toutes Dieu pour

cause efficiente. Quant à notre esprit, Spinoza lui reconnaît certes un aspect matériel, mais aussi un aspect immatériel, celui qu'il vise probablement lorsqu'il affirme que « nous sentons et expérimentons que nous somme éternels ».

Pour Diderot, à l'inverse, Dieu n'existe pas, même sous la forme extrêmement épurée que propose Spinoza. Certes, dans la mesure où chaque molécule y est munie de sensibilité et peut, dans des configurations particulières, produire de la pensée, on peut dire qu'une certaine puissance pré-intellectuelle traverse la nature. Mais le monde et les êtres sensibles et parfois pensants qui le peuplent ne sont que des composés de matière ; cette pensée n'y apparaît donc qu'épisodiquement, plus ou moins par hasard. Elle n'est ni nécessaire ni éternelle et peut disparaître avec l'homme. Par ailleurs, les idées nous viennent principalement de notre commerce avec les choses à travers nos sens et celles qui proviennent de l'esprit seul doivent sans cesse être confrontées au témoignage des sens. Il n'existe donc aucune idée éternelle qui subsisterait en Dieu. L'esprit humain doit être entièrement rapporté au corps et non seulement il disparaît avec celui-ci mais il n'a lui non plus rien d'éternel. Spinoza croyait à un Spinoza connaissant éternel, et même à un Spinoza corporel éternel, tout en les distinguant du Spinoza mortel qui en était l'expression dans la durée ; Diderot ne distingue pas entre éternité et mortalité et il écrit à Sophie Volland qu'après sa mort, toutes les molécules qui le composent se disperseront et que sa pensée cessera.

Ainsi la conclusion à laquelle nous sommes arrivés en ce qui concerne le rapport de Diderot à Leibniz est tout aussi valable pour son rapport à Spinoza. La question n'est pas de savoir si Diderot est, comme on le disait il y a quelques dizaines d'années, un adversaire de Spinoza ou, comme on le dit aujourd'hui, un spinoziste plus ou moins caché, s'il a rejeté ou bien reçu son *influence*. Elle est plutôt de comprendre comment il se situe par rapport aux *problèmes* soulevés par le philosophe néerlandais, en particulier les problèmes concernant les aspects rythmiques de la substance et des manières, mais aussi de la pensée qui cherche à les connaître.

Comme on l'a vu plus haut, ce qui se joue à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, c'est une nouvelle ontologie, une nouvelle épistémologie et les prémisses d'une nouvelle anthropologie fondées sur le rythme. C'est pourquoi, ce que nous devons déterminer, pour commencer, c'est la nature même de la cosmologie, de l'ontologie, de la théorie de la connaissance diderotiennes et en quoi ces théories contribuent à la rythmologie. Nous pourrions alors voir ce que Diderot apporte également à celle-ci du point de vue de la théorie du langage et de la théorie de l'art.

La suite [ici](#)...

[1] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1976.

[2] C'est l'idée qui anime encore aujourd'hui Michel Delon : « Voltaire irrité et Diderot séduit », *Magazine littéraire*, n° 416, janvier 2003, p. 39-43 ; Colas Duflo parle, quant à lui, comme Belaval, de l'influence d'un leibnizianisme diffus au XVIII^e siècle, cf. C. Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2013, p. 162, 168, 171.

[3] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 251.

[4] Cité par Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 254.

[5] Les articles de l'Encyclopédie seront cités soit dans l'édition Versini des *Ruvres* de Diderot, soit à partir du texte original que l'on trouve en ligne sur le site : <http://portail.atilf.fr/encyclopedie/> mais dont je moderniserai l'orthographe.

[6] Cité par Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 253.

[7] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 256.

[8] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 256.

[9] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 257.

[10] Le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* et la *Monadologie* ?

[11] Les *Essais de Théodicée* ?

[12] Toutes les références aux textes de Diderot seront faites dans l'édition par Laurent Versini des *Ruvres*, Paris, Laffont, Bouquin, 1994. Le chiffre en romain indique le numéro du tome, le chiffre qui suit, la page.

[13] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 261.

[14] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 261.

[15] Même si les termes « matérialisme » et « matérialiste » n'apparaissent dans aucun texte de Hobbes. Selon Olivier Bloch, l'inventeur de l'adjectif « *materialist* » serait Henry More dans ses *Divine Dialogues* de 1668, qui l'aurait appliqué pour la première fois précisément à Hobbes. Voir O. Bloch, « Sur les premières apparitions du mot matérialisme », *Raison présente*, n° 47, juillet-septembre 1978, p. 3-16. Sur Hobbes lui-même, voir O. Bloch, « A propos du matérialisme de Hobbes », *Matière à histoires*, Paris, Vrin, 1997, p. 21-35.

[16] J. Moreau, *L'univers leibnizien*, (1re éd. 1956), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1987, p. 12.

[17] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 257.

[18] Laurent Versini place aujourd'hui sa rédaction entièrement en 1769. Cf., *Ruvres*, To. I, p. 609

[19] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 257.

[20] Cité par Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 257.

[21] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 258.

[22] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 258.

[23] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 258.

[24] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 259.

[25] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 263.

[26] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 244.

[27] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 261.

[28] Y. Belaval, « Diderot, lecteur de Leibniz ? » (1963), *op. cit.*, p. 263.

[29] Diderot partage sur ce point l'opinion de d'Alembert qui, dans l'article « SYSTÈME » de *L'Encyclopédie*, écrit : « Bayle, Descartes, Malebranche, Leibniz, l'auteur de *l'action de Dieu sur la créature*, et Spinoza, lui [Condillac] fournissent des exemples de ce qu'il avance. En

général le grand défaut des *systèmes* abstraits, c'est de rouler sur des notions vagues et mal déterminées, sur des mots vides de sens, sur des équivoques perpétuelles. [...] Quelques raisonnements que fassent des philosophes à *systèmes* abstraits, leurs conclusions ne seront jamais que des mots. Or de tels *systèmes*, loin de dissiper le chaos de la métaphysique, ne sont propres qu'à éblouir l'imagination par la hardiesse des conséquences où ils conduisent, qu'à séduire l'esprit par des fausses lueurs d'évidence, qu'à nourrir l'entêtement pour les erreurs les plus monstrueuses, qu'à éterniser les disputes, ainsi que l'aigreur et l'emportement avec lequel on les soutient. Ce n'est pas qu'il n'y ait de ces *systèmes* qui ne méritent les éloges qu'on leur donne. Il y a tels de ces ouvrages qui nous forcent à les admirer. Ils ressemblent à ces palais où le goût, les commodités, la grandeur, la magnificence concourraient à faire un chef-d'oeuvre de l'art ; mais qui ne porteraient sur des fondements si peu solides, qu'ils paraîtraient ne se soutenir que par enchantement. [...] Les vrais *systèmes* sont ceux qui sont fondés sur des faits. Mais ces *systèmes* exigent un assez grand nombre d'observations, pour qu'on puisse saisir l'enchaînement des phénomènes. »

[30] Pour une revue des préjugés anti-spinozistes et des contresens exprimés dans l'*Encyclopédie*, J. Lagrée, « Spinoza dans l'Encyclopédie », in M. Walther, *Spinoza entre Lumière et Romantisme*, Fontenay, Les cahiers de Fontenay, n° 36-38, 1985, p. 187-198.

[31] Quelques lignes plus haut, il vient en effet de présenter tout à fait correctement la position spinoziste : « Vous faites partie de son être ; si il est en vous, vous êtes en lui. Sa substance est unique, immense, universelle ; elle seule est : le reste n'en est que des modes. » (I, 115).

[32] Telle est la position caricaturale exposée par Oribaze, le représentant du spinozisme : « S'il n'y avait jamais eu que des êtres matériels, il n'y aurait jamais eu d'êtres intelligents ; car ou les êtres intelligents se seraient donnés l'existence, ou il l'aurait reçue des êtres matériels ; s'ils s'étaient donné l'existence, ils auraient agi avant que d'exister ; s'ils l'avaient reçue de la matière, ils en seraient des effets, et dès lors je les verrais réduits à la qualité des modes. [...] S'il n'y avait jamais eu que des êtres intelligents, il n'y aurait jamais eu d'êtres matériels, car toutes les facultés d'un esprit se réduisent à penser et à vouloir. Or, ne concevant nullement que la pensée et la volonté puissent agir sur les êtres créés, et moins encore sur le néant, je puis supposer qu'il n'en est rien, du moins jusqu'à ce que Philoxène m'ait démontré le contraire. L'être intelligent, selon lui, n'est point un mode de l'être corporel. Selon moi, il n'y a aucune raison de croire que l'être corporel soit un effet de l'être intelligent. Il s'ensuit donc de son aveu et de mon raisonnement, que l'être intelligent et l'être corporel sont éternels, *que ces deux substances composent l'univers, et que l'univers est Dieu.* » (I, 115, c'est moi qui souligne).

[33] « Cet autre écrit est sa morale, où donnant carrière à ses méditations philosophiques, il plongeait son lecteur dans le sein de l'athéisme. C'est principalement à ce monstre de hardiesse, qu'il doit le grand nom qu'il s'est fait parmi les incrédules de nos jours. Il n'est pas vrai que ses sectateurs soient en grand nombre. Très peu de personnes sont soupçonnées d'adhérer à sa doctrine, et parmi ceux que l'on en soupçonne, il y en a peu qui l'aient étudiée, et entre ceux-ci il y en a peu qui l'aient comprise, et qui soient capables d'en tracer le vrai plan, et de développer le fil de ses principes. Les plus sincères avouent que Spinoza est incompréhensible, que sa philosophie sur tout est pour eux une énigme perpétuelle, et qu'enfin s'ils se rangent de son parti, c'est qu'il nie avec intrépidité ce qu'eux-mêmes avaient un penchant secret à ne pas croire. »

[34] « Il a été un athée de système, et d'une méthode toute nouvelle, quoique le fond de sa doctrine lui fût commun avec plusieurs autres philosophes anciens et modernes, européens et orientaux. ».

[35] « La ruine de la liberté renverse avec elle tout ordre et toute police, confond le vice et la vertu, autorise toute infamie monstrueuse, éteint toute pudeur et tout remords, dégrade et défigure sans ressource tout le genre humain. Une doctrine si énorme ne doit point être examinée à l'école mais punie par les magistrats. ».

[36] P. Hermand, *Les idées morales de Diderot*, Paris, PUF, 1923, réimpr. Georg Olms, 1972 ; P. Vernière, « Le spinozisme et l'*Encyclopédie* », *RHLF*, 1951, p. 347-358 ; M. W. Wartofsky, « Diderot and the Development of Materialist Monism », *Diderot Studies II*, Syracuse, Syracuse University Press, 1952 ; P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, 2 vol. ; J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, 1962, p. 120-121 ; L. Crowther, « Diderot, Spinoza, and the Question of Virtue », *MHRA Working Papers in the Humanities*, n° 2, 2007, p. 11-18 ; P. Quintili, « Entre Spinoza et Diderot. Le seuil du dévoilement de l'athéisme » in A. Staquet, *Athéisme voilé aux Temps modernes*, colloque 2012 ; J.-P. Jouary, *Diderot, la vie sans Dieu. Introduction à sa philosophie matérialiste*, Paris, Livre de Poche, 2013.

[37] Contrairement à ce qui est parfois affirmé, Diderot ne semble pas être l'auteur de l'article « SPINOZA ». C'est en tout cas l'avis de Laurent Versini dans les *Ruvres* (I, 484, n. 1). De même l'attribution à Diderot de l'article « LIBERTE » a-t-elle aussi été contestée.

[38] Comme par exemple dans l'article « CHAOS », où Diderot semble accorder la première place à la doctrine de la Création biblique, mais

profite de sa critique des autres points de vue cosmologiques antiques et modernes pour les exposer en détail : « Cette physique de Moïse qui nous représente la sagesse éternelle, réglant la nature et la fonction de chaque chose par autant de volontés et de commandements exprès ; cette physique, qui n'a recours à des lois générales, constantes, et uniformes, que pour entretenir le monde dans son premier état, et non pour le former, vaut bien sans doute les imaginations systématiques, soit des matérialistes anciens, qui font naître l'Univers du mouvement fortuit des atomes, soit des physiciens modernes, qui tirent tous les êtres d'une matière homogène agitée en tout sens. Ces derniers ne font pas attention, qu'attribuer au choc impétueux d'un mouvement aveugle la formation de tous les êtres particuliers, et cette harmonie si parfaite qui les tient dépendants les uns des autres dans leurs fonctions, c'est dérober à Dieu la plus grande gloire qui puisse lui revenir de la fabrique de l'Univers, pour en favoriser une cause, qui sans se connaître et sans avoir idée de ce qu'elle fait, produit néanmoins les ouvrages les plus beaux et les plus réguliers : c'est retomber en quelque façon dans les absurdités d'un Straton et d'un Spinoza. Voyez STRATONISME et SPINOZISME. »

[39] « Pour en revenir à Spinoza, tout le monde convient qu'il avait des mœurs, qu'il fut sobre, modéré, pacifique, désintéressé, même généreux ; son cœur n'était taché d'aucun de ces vices qui déshonorent. Cela est étrange. » Même remarque pour Hobbes dans sa traduction de *l'Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury (1745).

[40] « Mais avant d'en faire sentir le ridicule, il est bon de l'exposé. Spinoza soutient 1°. Qu'une substance ne peut produire une autre substance ; 2°. Que rien ne peut être créé de rien, parce que ce serait une contradiction manifeste que Dieu travaillât sur le néant, qu'il tirât l'être du non-être, la lumière des ténèbres, la vie de la mort ; 3°. Qu'il n'y a qu'une seule substance, parce qu'on ne peut appeler substance que ce qui est éternel, indépendant de toute cause supérieure, que ce qui existe par soi-même et nécessairement. Or toutes ces qualités ne conviennent qu'à Dieu, donc il n'y a d'autres substances dans l'univers que Dieu seul. »

[41] « SPINOZISTE : Sectateur de la philosophie de Spinoza. Il ne faut pas confondre les *spinozistes* anciens avec les *spinozistes* modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible, ce qu'ils démontrent par le développement de l'oeuf, corps inerte, qui par le seul instrument de la chaleur graduée passe à l'état d'être sentant et vivant, et par l'accroissement de tout animal qui dans son principe n'est qu'un point, et qui par l'assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant et vivant dans un grand espace. De là ils concluent qu'il n'y a que de la matière, et qu'elle suffit pour tout expliquer ; du reste ils suivent l'ancien spinozisme dans toutes ses conséquences. » (I, 484)

[42] A l'exception donc de l'idée de « la sensibilité de la matière ».

[43] J.-P. Jouary, *Diderot, la vie sans Dieu, op. cit.*, p. 102.

[44] C. Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2013, p. 220, n. 40.

[45] P. Quintili, « Entre Spinoza et Diderot. Le seuil du dévoilement de l'athéisme », *op. cit.* Dans l'article « JORDANUS BRUNUS », Diderot résume en effet la doctrine de Bruno en ces termes : « La substance ne change point ; elle est immortelle, sans augmentation, sans décroissement, sans corruption. Tout en émane et s'y résout. [...] La matière est dans un flux perpétuel, et ce qui est un corps aujourd'hui, ne l'est pas demain. Puisque la substance est impérissable, on ne meurt point ; on passe, on circule, ainsi que Pythagore l'a conçu. Le composé n'est point, à parler exactement, la substance. L'âme est un point autour duquel les atomes s'assemblent dans la naissance, s'accumulent pendant un certain temps de la vie, et se séparent ensuite jusqu'à la mort, où l'atome central devient libre. »

[46] M. W. Wartofsky, « Diderot and the Development of Materialist Monism », *op. cit.* ; F. Pépin, « La nature naturante et les puissances de la matière, ou comment penser l'immanence totale à partir de la chimie ? », *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 131-148.

[47] M. Hobson, « Diderot, Jacobi et le *Spinozastreit* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, PUF, 2006, n° 2, vol. 106.

[48] L. Crowther, « Diderot, Spinoza, and the Question of Virtue », *op. cit.*, p. 11-18 ; J.-P. Jouary, *Diderot, la vie sans Dieu, op. cit.*

[49] A. Negri, *Spinoza subversif. Variations inactuelles*, Paris, Kimé, 1992. Negri distingue toutefois chez Spinoza deux conceptions. La première, que l'on trouverait dans ses premiers écrits et les deux premiers livres de *l'Éthique*, serait encore largement conforme à l'idéalisme néo-platonicien qui a dominé une bonne partie de la Renaissance. La praxis humaine y serait une émanation ou un épiphénomène d'un être radicalement immanent. La seconde émergerait des tensions présentes dans le *Traité Théologico-politique* et des dernières parties de *l'Éthique* et du *Traité*

politique. Elle abandonnerait l'émanationnisme néo-platonicien et mettrait en place les prémices d'une théorie matérialiste de la constitution démocratique de la multitude. Désormais, c'est la praxis qui construirait ou reconstruirait l'être. Diderot se rattacherait avant tout à cette deuxième conception.

[50] Pour Jonathan Israel, Diderot ferait partie, comme Spinoza, du « pôle radical des Lumières » qui refuserait la révélation, s'appuierait exclusivement sur la raison pour analyser les faits naturels, politiques et sociaux, rejetterait le dualisme cartésien de la matière et de l'esprit, et verrait l'univers comme formé d'une unique substance dont la pensée ne serait qu'une manifestation. Voir J. I. Israel, *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)* (1re éd. 2001), Paris, Amsterdam, 2005.

[51] En particulier un texte de 1684 rédigé en latin intitulé *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, et rien moins qu'une version latine, encore non définitive et publiée en 1721, de la *Monadologie*. Voir à ce sujet, C. Fauvergue, « Diderot traducteur de Leibniz », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, N° 36, 2004, p. 121 et C. Fauvergue, *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, Paris, Honoré Champion, 2006.

[52] Pour Diderot, comme pour Leibniz, « l'interprétation peut aussi être invention [...] le philosophe éclectique ne subit pas d'influence parce qu'"il ose penser de lui-même" et exerce sa "liberté". » C. Fauvergue, « Diderot traducteur de Leibniz. », *op. cit.*, p. 111. Citations tirées de l'article « ÉCLECTISME ».

[53] C. Fauvergue, « Diderot traducteur de Leibniz. », *op. cit.*, p. 113.

[54] C. Fauvergue, « Diderot traducteur de Leibniz. », *op. cit.*, p. 123.

[55] C. Fauvergue, « Diderot traducteur de Leibniz. », *op. cit.*, p. 123. Colas Duflo aboutit à la même conclusion : « Il affirme que la monade, comme automate incorporel, n'est finalement pas si différente de la molécule sensible de Hobbes : il est clair qu'une telle interprétation, si on supprime les preuves de l'existence de Dieu, le finalisme et l'harmonie préétablie, conduit tout droit au monisme matérialiste. » C. Duflo, *Diderot philosophe*, *op. cit.*, p. 169.

[56] C. Fauvergue, *Diderot, lecteur et interprète de Leibniz*, *op. cit.* ; Colloque « Leibniz-Diderot » organisé par Christian Leduc, François Pépin, Anne-Lise Rey et Mitia Rioux-Beaulne, Ottawa, 18-20 juin 2013.

[57] « Il ne faut pas confondre les *spinozistes* anciens avec les *spinozistes* modernes. Le principal général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible. » (I, 484)

[58] Spinoza en comptait en fait une infinité mais seulement deux accessibles à l'homme.