

Extrait du Rhuthmos

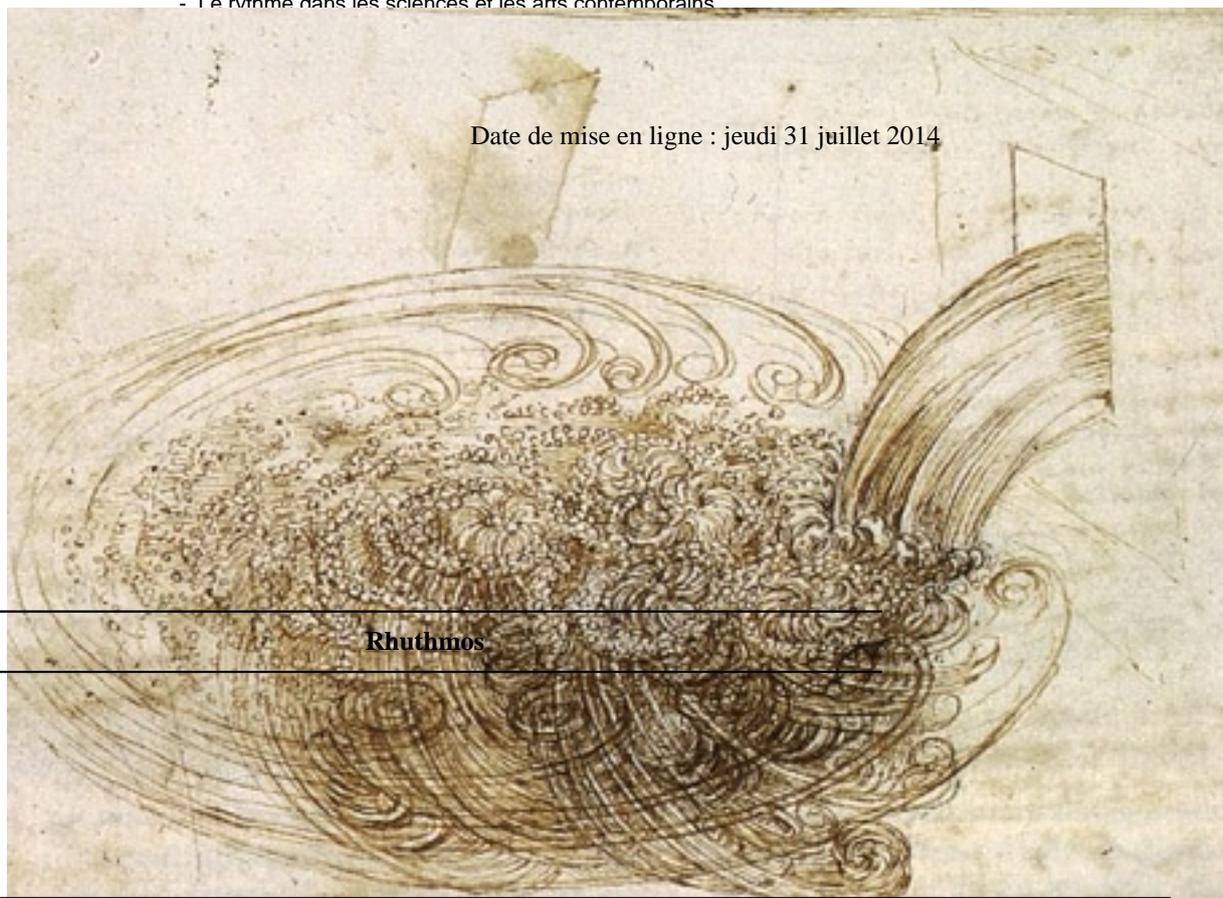
<http://rhuthmos.eu/spip.php?article1379>

Radicalisation de la raison rythmologique - Troisième volute

- Recherches

- Le rythme dans les sciences et les arts contemporains

Date de mise en ligne : jeudi 31 juillet 2014



Rhuthmos

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

Troisième volute

Au XVIII^e siècle, l'ontologie et l'épistémologie rythmiques se transforment. Comme tous leurs contemporains, Spinoza et Leibniz réfléchissaient à partir des sciences reines de leur siècle : la physique, l'astronomie, elles-mêmes adossées aux mathématiques, en particulier à l'arithmétique, l'analyse et la géométrie. Diderot, quant à lui, profite des progrès considérables de certaines sciences expérimentales et d'observation : la chimie, l'histoire naturelle, la médecine, ainsi que des recherches annonçant certaines sciences humaines : l'histoire, la linguistique, la géographie et l'anthropologie. Par ailleurs, il considère les mathématiques, ou du moins leur usage incontrôlé, comme susceptibles d'entraîner un excès d'abstraction ; il leur reproche de mener souvent à un certain dogmatisme. Enfin, il trace des lignes reliant l'ontologie et l'épistémologie à la réflexion poétique et artistique en passant par la théorie du langage. Cette dernière caractéristique est la plus mal éclairée par la littérature spécialisée mais elle n'est pas la moins importante, nous allons le voir - en tout cas elle le distingue nettement de ses prédécesseurs.

Diderot pose que le monde relève d'un principe unique. Ce principe il l'appelle parfois « substance », le plus souvent « matière », mais cette matière ne ressemble plus en rien à la représentation qu'on en avait depuis Aristote et encore au XVII^e siècle. Certes, elle est toujours, d'une certaine manière, plastique, mais elle n'est ni homogène, ni pure passivité, ni insensible, ni aveugle. Le jeu de ses molécules n'est plus réductible à un jeu simplement mécanique. Elle est en elle-même active et sensible et ne nécessite donc aucun autre principe immatériel complémentaire qui puisse rendre compte de l'apparition en son sein de la vie et de la pensée.

La matière n'est pas non plus un *analogon* de la substance spinozienne. Certes, comme elle, elle est unique, possède un aspect dynamique et se déploie sous la forme d'une multitude de combinaisons corporelles. Comme elle, elle comprend un aspect corporel aussi bien qu'un aspect spirituel. Mais Diderot ne voit rien de divin dans ce dynamisme ; la vie et la sensibilité de la matière ne sont pour lui que des hypothèses qu'il convient de ne pas réifier ; le spirituel n'est pas strictement parallèle au corporel, il y est toujours déjà mêlé au moins de manière infinitésimale ; enfin les manières dont les corps apparaissent et interagissent ne sont pas réglées par des lois intangibles, ni par des essences singulières. À première vue, la matière diderotienne semblerait plus proche, par son pluralisme, son dynamisme et son aspect sensible, de la multitude des substances leibniziennes mais pour Leibniz les monades ne sont pas matérielles et Diderot, de son côté, exclut radicalement que ces substances puissent suivre des trajectoires prédéterminées par un calcul divin.

À ses yeux, la matière est *moléculaire* ; elle est aussi *hétérogène*, car ses molécules appartiennent à des sortes différentes ; ses molécules sont dotées intérieurement de forces infinitésimales qui peuvent se conjuguer et devenir très puissantes, mais aussi se dissocier et devenir imperceptibles, la matière est donc *active* ; si chacune de ses molécules exerce une force sur ses semblables cela implique que chacune d'entre elles reçoit simultanément, d'une manière variant suivant un certain nombre de facteurs comme l'éloignement ou la sympathie, l'influence de chacune de ces forces, la matière est donc aussi *sensible* qu'active ; la matière possède en outre des *capacités auto-organisatrices*, qui se traduisent par l'apparition de la vie et la prolifération de gerbes d'individus singuliers et collectifs, mais ces capacités ne sont pas permanentes et elles cèdent régulièrement la place à des *processus de désorganisation* ; la matière conserve en elle-même des *potentialités infinies* que le temps peut toujours faire apparaître ; la matière a produit et continue à produire des *arrangements capables de penser*, les hommes, mais ceux-ci sont *totalemtent contingents*, aucune essence ne les précédait lors de leur apparition dans la nature ni ne les précède aujourd'hui, et leur existence n'est *en rien nécessaire* : non seulement les individus ont une durée finie mais l'espèce elle-même devrait disparaître un jour ; enfin, *l'ensemble des arrangements de la matière*, au deux sens du génitif, compose la nature.

Du fait de leur commune origine dynamique, tous ces arrangements possèdent une certaine unité ontologique : ils constituent un éventail d'êtres continu allant de la matière dispersée aux êtres pensants et de ceux-ci à celle-là. Mais ils ne possèdent ni l'ordre ni la fixité que leur assignaient les doctrines créationnistes, ni même le cours serein et régulier que leur accordaient encore les théories spinozienne et leibnizienne. Les espèces, les individus et même les substances composant le monde sont tous emportés dans un flux incessant et chaotique de transformations. Diderot s'insère ainsi dans la composante héraclitéenne de la philosophie occidentale, mais s'appuyant à la fois sur les nouvelles connaissances scientifiques et les nouvelles conceptions anthropologiques de son siècle, il radicalise la position de ses prédécesseurs du XVII^e siècle. Lois et essences actuelles ou actives disparaissent. Manières ou monades n'ont plus aucune consistance ou maintien garantis. La nature et les corps qui la peuplent sont gagnés à leur tour par l'histoire ; ils connaissent non seulement des transformations mais aussi des innovations incessantes [1].

Toute une partie de la pensée de Diderot est ainsi orientée vers le principe du *ta panta rhei*. C'est son côté rococo - côté par lequel il s'oppose de manière parfois ostentatoire au classicisme et à l'esprit d'ordre de la période précédente. Pourtant, nous l'avons vu, Diderot ne peut se satisfaire d'une doctrine où toute forme, tout ordre, disparaîtraient, une doctrine pour laquelle tout s'écoulerait incessamment, tout ne serait qu'arabesques et tourbillons, et où les hommes ne pourraient *de facto* rien comprendre de la nature et du monde dans lesquels ils vivent. Il voit fort bien les dangers qui guettent une telle conception : le scepticisme, le relativisme artistique, politique et éthique. C'est pourquoi, il n'a de cesse de définir ce que peuvent être encore une forme et un ordre dans un monde fondamentalement dynamique, de trouver les moyens de décrire de telles formes et de tels ordres dynamiques - et de pouvoir en critiquer éventuellement les défauts et les insuffisances. De ce point de vue, il se place clairement dans le sillage de Spinoza et Leibniz : lui aussi ne peut se satisfaire d'un héraclitisme simpliste, lui aussi cherche ce que l'on pourrait appeler une *rythmologie baroque*. Mais il le fait d'une manière différente : comme il rejette l'idée qu'il puisse exister des essences, même simplement actuelles ou actives, et des lois de la nature éternelles, il s'éloigne résolument des modèles expressifs du siècle précédent ; par ailleurs, il étend sa réflexion simultanément dans deux champs considérés jusque-là - et encore aujourd'hui chez beaucoup de nos contemporains - comme distincts : les sciences de la nature et l'épistémologie rénovée qui les accompagne, d'une part, et la théorie du langage, la poétique et la théorie de l'art, de l'autre.

Commençons par les premières. Pour Diderot, l'ordre actuel de la nature et les individus singuliers et collectifs qui la peuplent seraient les résultats d'un éventail infiniment diversifié de « combinaisons » « d'éléments matériels » à l'origine dispersés. Un certain nombre de ces combinaisons auraient constitué les premiers « points vivants » qui auraient eux-mêmes engendré une série indéterminée de formes de vie organisées. De cela, Diderot conclut que cet ordre et ces formes de vie sont totalement contingents mais il ne s'arrête pas là : il soutient aussi qu'ils ne sont pas non plus éternels. Sans être très précis sur la période concernée, il envisage ainsi également des processus d'involution défaisant les ordres et détruisant les individus. La profusion de ces derniers sera ainsi ramenée un jour à l'unicité de l'embryon originel qui disparaîtra et retournera à la dispersion première de la matière.

Les spécialistes de Diderot tirent souvent de ces affirmations l'idée que la nature n'aurait aucun ordre, aucune organisation, et qu'elle serait dans un perpétuel devenir. Mais on peut déjà noter que ce devenir n'est pas lui-même totalement amorphe. L'évolution des êtres et plus particulièrement des êtres vivants se présente en fait, pour Diderot, comme un écheveau d'ondes parcourant une matière pulvérulente, se multipliant et se complexifiant à partir d'une même génération originaire puis, après une certaine durée, se décomplexifiant, se réunifiant et redescendant vers le terme d'une suppression de la vie et une nouvelle dispersion des éléments matériels. En dépit du caractère aléatoire et ouvert de ces évolutions, au moins deux principes y restent constamment à l'oeuvre : la sensibilité infinitésimale des molécules matérielles et l'évolution multicyclique des individus et des espèces à partir du premier point vivant ; deux autres concernent des périodes de temps plus limitées mais d'une durée malgré tout considérable : l'apparition aléatoire de la vie et la complexité que la nature a atteinte de nos jours.

Si l'on observe maintenant plus précisément comment Diderot rend compte de phénomènes d'individuation qui se

produisent au sein de cet ensemble combinatoire et fluent qu'il appelle la Nature, on trouve des innovations théoriques encore plus originales. À l'instar de Spinoza et Leibniz, il rejette les principales conceptions qui avaient cours dans la pensée occidentale depuis l'Antiquité. Tout d'abord, il remet en question la vieille conception hylémorphique aristotélicienne qui faisait de l'individuation le produit d'un moulage de la matière plastique et corruptible par une forme intangible et éternelle qui existerait en soi ; ensuite, il dissocie le nouveau matérialisme de la conception atomiste traditionnelle, qui la voyait comme agglutination aléatoire d'atomes ; enfin, il repousse résolument la conception subjectiviste moderne, qui en faisait un produit de la réflexion de la substance pensante sur elle-même.

Toutefois, il ne reprend pas telles quelles les conceptions proposées par ses prédécesseurs, qu'il connaît du reste très inégalement. Il conserve le concept de *conatus* mais rejette sa contrepartie essentielle et éternelle ; il récupère l'idée d'*organisation* mais il y introduit la notion de fonctionnement ; il reprend, enfin, l'idée d'*activité* mais la coupe de l'idée d'expression. Au lieu de définir, à l'instar de ses devanciers, l'existence comme déploiement ou explication de l'éternité dans la durée, du potentiel dans l'actuel, Diderot cherche à sevrer complètement les existences de tout lien à des essences, de séparer la durée de l'éternité, l'actuel du potentiel, et de penser leurs *formes fluentes* ou leurs *flux formés* ou, mieux encore, leurs *fluements formants*, de manière radicalement immanente et dynamique.

En ce qui concerne les êtres vivants, Diderot propose un modèle d'individuation que l'on peut déjà appeler « complexe », au sens des théories de la complexité actuelles, c'est-à-dire à la fois hiérarchisé et dynamique, simultanément montant et descendant : au niveau élémentaire, les molécules se fondent, par l'intermédiaire d'un certain nombre de processus chimiques, dans les êtres vivants, qui naissent, se développent, se complexifient, vieillissent et meurent ; mais en même temps, du point de vue de la totalité animale, ces êtres vivants sont traversés par des réseaux de fibres nerveuses, distribués en sous-unités, elles-mêmes composées de combinaisons de molécules. L'ensemble vivant est ainsi simultanément moléculaire, innervé, distribué et unitaire.

Chacune de ces « organisations » est dotée de « tendances » qui lui permettent de se tenir, de durer et donc de s'individualiser. Mais ces « tendances » ne sont pas l'expression d'une essence, elles ne renvoient pas à une identité éternelle qui se déploierait à travers elles et donnerait à chaque individu sa manière de fluer. Ce sont, au contraire, les manières de fluer particulières à chacune de ces organisations, qui constituent ses tendances et lui donnent sinon une identité du moins une certaine consistance ou, mieux encore, une certaine tenue.

À cette étape de son raisonnement, Diderot ne propose toutefois rien de très précis pour remplacer les notions d'« essence actuelle » ou « active » qui, dans les modèles précédents, rendaient compte de ces tendances. Sauf à leur attribuer de nouveau une existence *en soi*, il ne peut pas encore, en effet, véritablement *expliquer* et *caractériser* ces manières de fluer elles-mêmes. Il ne peut que les *constater*. La réflexion sur l'individuation des êtres humains va lui permettre de donner un support théorique plus solide à sa stratégie de maximalisation de l'immanence.

Comme tous les êtres vivants, les hommes possèdent une organisation complexe, à la fois moléculaire, innervée, distribuée et unitaire ; mais l'existence, on pourrait dire *anatomique*, de cette organisation, si elle est nécessaire à cet effet, ne suffit pas à rendre compte de leur individuation ; il faut l'observer avant tout dans sa dynamique, son *fonctionnement*, Claude Bernard dira plus tard sa « physiologie ». Certes, le corps, le réseau qui l'innerve et le cerveau auquel celui-ci aboutit sont indispensables à l'apparition du moi, mais ils ne le sont que parce que des flux de « sensations » et de « commandements » les parcourent dans tous les sens, que ces sensations et ces commandements peuvent être grâce à eux enregistrés dans une mémoire, et que la comparaison des expériences ainsi permise ouvre la possibilité de raisonner et de penser. Toutefois, comme de très nombreux phénomènes - entre autres, la perte de conscience, l'amnésie ou le sommeil - montrent que ce *fonctionnement* n'est pas constant, qu'il connaît des arrêts, des suspensions plus ou moins longues, il faut aussi que quelque chose assure, en dépit de ces discontinuités, la continuité du moi que l'on retrouve, sauf accident, à la fin de chacun de ces épisodes. C'est le substrat *moléculaire* de l'organisation qui assure ce rôle. Il existe à cet étage de la réalité animale, un « esprit de corps », auquel se conforment les molécules qui sont absorbées et qui assure une certaine tenue dans la durée des

organes et globalement de tout l'être en question.

Ce deuxième palier de l'analyse fait apparaître une nouvelle conception de la notion de manière de fluer, au moins de celle des organisations humaines. Ces manières de fluer comprennent deux aspects distincts et interdépendants, qui se divisent, à leur tour, en deux niveaux eux-mêmes distincts et interdépendants, enchevêtrement rendu sensible par la boucle parcourue par Diderot dans son analyse : la *continuité* y est assurée, à la fois, par la substitution incessante des molécules en conformité avec un « esprit de corps » des masses composant l'organisme, et par la mise en « mémoire » par le corps des flux de « sensations » et de « commandements » qui le parcourent ; la *singularité* y est, elle, garantie simultanément par un « ton », une « tension » ou encore une « énergie habituelle » des « fibres sensibles », déterminée par « la nature » même de chaque système nerveux humains, mais qui peut aussi avoir été contractée - sans que l'un n'exclue l'autre - par « l'éducation » ou « l'habitude », et par l'activité de confrontation des expériences mémorisées qui constitue la pensée.

Il me semble qu'il y a dans cette division de la question de l'individuation en deux - *continuité* d'une part et *singularité* de l'autre - et dans son redoublement systématique par celle d'une approche *moléculaire* et d'une approche *holiste* - une innovation qui permet à Diderot de remplacer cette fois beaucoup plus efficacement les notions d'essence actuelle ou active et d'expression. L'individuation humaine, comme plus généralement l'individuation animale, possède une assise purement matérielle, qui ne fait entrer en ligne de compte aucune essence, aucune forme éternelle, aucune substance immatérielle, qui s'exprimerait et tracerait ainsi le cours d'une vie. Chaque manière de fluer est en fait déterminée par un corps vivant qui, grâce à son organisation moléculaire, distribuée et innervée, dure et mémorise ses expériences, tout en manifestant une énergie et une pensée propres. De cela, on peut conclure, comme on le fait souvent, que si le moi possède bien, aux yeux de Diderot, une certaine durée et une certaine singularité, il n'est pas un agent rationnel et stable, d'origine divine ou auto-constitué, qui piloterait la vie des individus comme le capitaine d'un bateau, mais la résultante, sans cesse changeante, d'un fonctionnement de l'ensemble du corps. Mais, on peut aussi conclure - ce qui est moins souvent remarqué - que Diderot introduit ici une innovation fondamentale pour la rythmologie, en remplaçant les *essences* et leurs *expressions* par les *corps* et leurs *fonctionnements*, d'une manière générale, l'*activité expressive* par l'*activité constructive-destructive*. Il me semble qu'on atteint là aux premiers résultats marquants du travail de Diderot du point de vue de notre recherche.

Cette radicalisation ontologique souligne toutefois de manière encore plus criante la nécessité de disposer d'une théorie de la connaissance qui puisse rendre compte des individus dans leur singularité et qui ne réduise pas tout à des notions abstraites inadéquates au caractère hétérogène et proliférant de la nature.

Du point de vue épistémologique, nous avons vu que Diderot s'est vu très vite confronté à deux difficultés principales. La première a été soulevée par Berkeley, certes d'un point de vue idéaliste mais sur une base empiriste qui oblige Diderot à la prendre en compte. Si, comme l'affirme Locke, toutes nos idées nous viennent des sens et si aucune n'est innée, nous n'avons jamais accès qu'à des représentations des choses. Leurs natures propres, leurs essences, nous échappent et nous échapperont toujours. Toutes nos idées concernant les choses sont sans aucune certitude et les concepts ontologiques les plus généraux, comme celui de « matière sensible », ne sont que des hypothèses invérifiables. La seconde difficulté résulte de son ontologie matérialiste. Puisque la nature constitue un immense flux matériel, où règnent multiplicité et changement, il n'y existe aucun ordre général, aucune forme spécifique, aucun faciès particulier. Les ordres qu'on peut y repérer sont toujours locaux et transitoires, les espèces et les individus toujours éphémères.

L'une et l'autre de ces difficultés mettent gravement en péril non seulement ses propres présuppositions, mais aussi la science et la philosophie en général. Quelle valeur peuvent bien avoir celles-ci en effet, si, d'une part, les idées qu'elles manipulent ne sont que des représentations nécessairement limitées du réel et si, d'autre part, les choses aussi bien que les pensées, les objets aussi bien que les sujets, sont irrémédiablement emportés dans un devenir chaotique ? Ne sont-elles pas l'une et l'autre minées de l'intérieur à la fois par une inadéquation insurmontable à

leurs objets et par une obsolescence inéluctable ? Peuvent-elles tenir des discours généraux sur une nature dont l'accès leur est si limité et qui se métamorphose sans cesse ?

Diderot retrouve ainsi au niveau de la théorie de la connaissance des difficultés analogues à celles qu'il a déjà rencontrées pour la théorie de la nature. Or, il y répond de la même manière : en cherchant des outils nouveaux capables de surmonter ces difficultés.

Il oppose, tout d'abord, une fin de non-recevoir à Berkeley. S'il est vrai, comme l'a montré Locke, que l'on n'atteint jamais l'essence intime des choses, cela n'implique en rien l'idée que cela empêcherait *toute* connaissance. Certes, s'approcher de la vérité demande un travail long et pénible de vérification empirique de ses représentations, certes il est probable qu'un tel travail ne peut jamais être achevé, mais une connaissance suffisamment exacte de la nature est en réalité toujours possible.

Ensuite il développe, pour contourner la seconde difficulté, une version de la théorie de la connaissance empiriste qui vise, *en partant du processus de pensée lui-même*, à se garder tout autant des réductions idéalistes que de celles opérées d'un point de vue physicaliste. La pensée ne naît pas d'une pure activité de l'esprit qui tenterait en vain de rejoindre les choses à travers les sensations qui lui en parviendraient, ni, à l'inverse, d'une sorte d'expression libre des choses à travers les sens humains. Diderot renoue avec certaines idées déjà apparues chez Spinoza, Leibniz et, nous le verrons bientôt, Condillac. Si aucune science ne peut se faire sans données sensibles, aucune n'émerge non plus spontanément de ces données. La connaissance nécessite une certaine intervention de l'esprit, appuyée sur son activité sémiotique et langagière, qui permet d'articuler et de confronter sensations et idées, puis de développer observation, conjecture, expérimentation et finalement théorisation. Il s'agit d'un *processus organisé*, c'est pourquoi son empirisme peut à bon droit être appelé *rythmique*.

Cette organisation est envisagée simultanément de deux manières distinctes - si l'on peut dire, verticale et horizontale. Diderot décrit, tout d'abord, le rythme de *la génération des idées à partir du flux des sensations* en sevrant le schéma empiriste classique de ses derniers supports métaphysiques. Le « réel » n'est plus abordé comme si la science ne faisait que lire un livre déjà écrit, mais comme quelque chose à construire par un acte interprétatif. Loin d'être un enregistreur passif ou à l'inverse un concepteur abstrait des structures rationnelles du réel, l'interprète de la nature en reconstitue patiemment le sens fragmentaire et incertain. Il lui faut suivre un démarche complexe et jamais achevée faisant s'entrelacer réception sensible, observation, mémorisation, réflexion, imagination, intuition, expérimentation, discussion [2]. C'est pourquoi, le savant et le philosophe doivent accepter, tout d'abord, de considérer leurs interprétations comme de simples hypothèses expliquant les phénomènes qu'ils étudient avec une probabilité suffisamment élevée, ensuite, de ne faire reposer leur vérité ultimement que sur l'accord de ceux qui recherchent l'accord entre représentation et réalité, enfin de ne plus définir la science comme Savoir définitif de l'Être mais comme recherche et savoir de la nature en construction.

Diderot opère la même déflation métaphysique en ce qui concerne *l'organisation des idées dans le flux de l'esprit*. Celle-ci n'est plus déduite, comme dans *l'Éthique* ou la *Monadologie* de la logique ou des mathématiques, ni même comme dans *l'Essai sur l'entendement humain* d'une mécanique des idées analogue dans son principe sinon dans son déroulement à la mécanique du monde, mais se calque sur la manière dont se déploie chacune des diverses facultés de l'esprit à travers son substrat corporel.

La mémoire est la première des facultés prises en compte par cette anthropologie. Diderot indique la place fondamentale qu'il entend lui donner lorsqu'il compare le corps-esprit à un clavecin et à ses effets sonores. Rejetant l'idée qu'elle puisse être une faculté immatérielle de l'âme, il la voit comme entièrement déterminée par le système nerveux dont les « fibres » résonnent longtemps après qu'elles aient été « pincées ». En assurant à la fois la permanence des expériences passées et la possibilité de les « évoquer » ou de les faire « résonner » les unes avec les autres, la mémoire donne à la pensée son *rhuthmos* fondamental. Grâce à elle, l'esprit peut comparer,

confronter, associer, opposer, mais aussi évoquer, voire inventer.

L'imagination, comme la mémoire, est une puissance corporelle. Mais là où la seconde rassemble et brasse des sensations et des idées que nous avons eues, la première en fait apparaître de nouvelles. Loin de n'être, comme pour la tradition, qu'une faculté imageante et combinatoire associée à la mémoire, Diderot lui attribue des capacités distinctes d'invention ou d'innovation qui subliment les qualités associatives de cette dernière en les projetant vers l'inconnu. Cette caractéristique explique que la *fiction*, traditionnellement considérée comme vecteur de fausseté, soit promue par Diderot comme un moyen essentiel de découverte de la vérité. Proposer des théories philosophiques ou scientifiques, n'est guère différent de « fictionner », d'inventer des romans ou écrire des poèmes, de composer des dialogues philosophiques ou des pièces de théâtre : il s'agit toujours de se porter par l'imagination au plus près des choses.

La raison, enfin, désigne la part organisatrice de l'activité du corps, dont la mémoire et l'imagination constituent les parts conservatrice et innovatrice. L'idée nouvelle que Diderot introduit ici, à la suite de Locke et Condillac nous allons bientôt le voir, c'est qu'elle est étroitement liée au langage. C'est *en lisant* ou *en écoutant* qu'on forme son esprit et que l'on progresse dans la connaissance du monde ; c'est *en discourant* oralement ou par écrit que l'on organise ses idées ; c'est *en débattant* et *en confrontant ses arguments à ceux des autres* que l'on a quelque chance de s'approcher de la vérité.

Concluons. L'ontologie et l'épistémologie élaborées par Diderot dessinent les contours d'une rythmologie à la fois matérialiste et radicalement historique, qui reprend, ou le plus souvent réinvente, en les radicalisant, un certain nombre d'idées élaborées au siècle précédent par Spinoza et Leibniz. Cette nouvelle rythmologie permet à Diderot d'apporter un début de réponse à une série de questions qui étaient, nous l'avons vu, restées ouvertes chez ces derniers : Comment sortir du dogme aristotélicien de l'impossibilité d'une science de l'individu ? Comment saisir, par des concepts qui sont nécessairement généralisant, des qualités, des spécificités ou des particularités ? Comment identifier les *rhuthmoi* responsables des individus qui peuplent la nature ? Sur tous ces points, Diderot dépasse assez nettement ses prédécesseurs : ontologiquement, les individus se distinguent par des manières de fluer de leur corps déterminées par leur fonctionnement, leurs tensions internes, leurs tendances et leurs interactions ; épistémologiquement, il convient de déterminer celles-ci, du mieux qu'il est possible, par l'observation, l'expérimentation, la théorisation et la discussion.

Reste que ces réponses sont encore insuffisantes pour saisir l'individuation humaine. Les êtres humains sont certes des êtres vivants mais ils sont aussi des êtres qui parlent, constituent des sociétés et affirment des valeurs. Ils se *tiennent* donc dans l'univers non seulement biologiquement, mais aussi poétiquement, politiquement et éthiquement. Leur individuation n'est pas une affaire seulement matérielle et corporelle, qui relèverait uniquement d'une saisie objective ; elle implique aussi une subjectivation multidimensionnelle, qui change les conditions mêmes de sa connaissance. C'est donc vers cette dimension anthropologique de la réflexion de Diderot, cette dimension qui lui permet de donner toute sa place à l'art, au langage et à l'histoire, qu'il faut maintenant nous tourner.

La suite [ici](#)...

[1] Suivant donc un mouvement exactement inverse de celui indiqué par Foucault : « Pour que l'histoire naturelle apparaisse, il n'a pas fallu que la nature s'épaississe, et s'obscurcisse, et multiplie ses mécanismes jusqu'à acquérir le poids opaque d'une histoire qu'on peut seulement retracer et décrire, sans pouvoir la mesurer, la calculer, ni l'expliquer ; il a fallu, - et c'est tout le contraire - que l'Histoire devienne Naturelle. » *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 140.

Comme on sait, Foucault soutient que l'Âge classique n'aurait connu qu'un seul grand système épistémologique fondé sur la mise en tableau des

identités et des différences, et que l'histoire n'aurait été réellement prise en compte qu'avec « l'épistémè » suivante, c'est-à-dire à partir de la toute fin du XVIIIe siècle. On voit ici combien ce schéma est erroné et pourquoi, peut-être, Foucault ne parle dans son livre de Diderot que de manière très allusive en l'associant plus que rapidement aux vitalistes montpelliérains d'un côté, et aux « ancêtres » du transformisme Benoît de Maillet et Robinet, de l'autre. Avec Diderot, ce n'est pas l'histoire qui devient naturelle, mais la nature qui devient historique.

[2] Diderot annonce, à cet égard, la démarche expérimentale hypothético-déductive qui sera formalisée au siècle suivant par Claude Bernard sous la forme : Observation / Hypothèse / Expérience / Résultat / Interprétation / Conclusion - tout en l'inscrivant dans un contexte plus large prenant en compte les échanges langagiers. On sait, du reste, que Bernard lira les *Éléments de physiologie* avec émerveillement et qu'il songera même un moment à publier les notes qu'il avait prises à leur sujet. Cf. D. Trousson, *Denis Diderot. Mémoire de la critique*, Paris, PUPS, 2005, p. 27.