Labyrinthe

34 | 2010 (1)

Comment peut-on être systématique ?

Comme une envie de système.

De Hegel à l'Encyclopédie

Arnault Skornicki

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/4056>

DOI : 10.4000/labyrinthe.4056

ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 1 février 2010

Pagination : 51-63

ISBN : 978-2-7056-6984-3

Référence électronique

Arnault Skornicki, « Comme une envie de système. », *Labyrinthe* [En ligne], 34 | 2010 (1), mis en ligne le 01 février 2012, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/4056> ; DOI : 10.4000/labyrinthe.4056

Propriété intellectuelle

Comme une envie de système. De Hegel à l'*Encyclopédie*¹

Arnault SKORNICKI

askornicki@yahoo.fr

L'épistémologie des Lumières fut bien souvent reconduite à des formes un peu plates d'empirisme, à un optimisme positiviste un peu naïf, qui trouveraient leur vérité et leur grandeur ultimes dans la théorie humienne de la connaissance – c'est-à-dire dans le *scepticisme* et la critique radicale de la causalité. La postérité de la lecture hégélienne des Lumières a joué un rôle crucial dans cette conception commune des Lumières, et peut s'énoncer de la manière suivante : la raison des Lumières se donne comme confiante et triomphante, mais elle n'aurait pas eu les moyens de ses ambitions – à savoir la sagesse effective. Le problème des Lumières, c'est qu'elles aiment la sagesse, mais qu'elles ne la possèdent pas, prisonnières qu'elles sont d'une conception étroitement empiriste du savoir. Elles se situeraient à cet égard aux antipodes de la philosophie systématique, censée offrir une déduction logique de la totalité du savoir.

Chose curieuse, les Lumières, et au premier chef les Encyclopédistes, avouent volontiers leur appétit pour le système ; et ils assument tout aussi volontiers les limites de leur discours, qui ne se confond pas selon eux avec le monde. La célèbre lecture hégélienne des Lumières semble avoir jeté un voile sur ce qui constitue pourtant un *leitmotiv* de la pensée du XVIII^e siècle, qui foisonne de systèmes en tout genre (de la connaissance, du monde, de la nature, des beaux-arts, des plantes, des animaux, etc.). Un bref aller-retour entre Hegel d'une part, qui nous a laissé en héritage une conception métaphysique et idéaliste du système, et l'*Encyclopédie* de l'autre, peut aider à cerner la différence des usages sémantiques et philosophiques, et *in fine* à ressaisir le sens quelque peu perdu du *système* dans la philosophie expérimentale des Lumières françaises. Il peut ainsi, par la même occasion, attirer l'attention sur la spécificité de l'épistémologie

1. Je remercie tout particulièrement Élodie Cassan et Claire Pagès pour leur rigueur de lecture et leur franchise dans la critique ; il va de soi que mes erreurs et errements n'engagent que moi.

des Encyclopédistes, à la fois anti-métaphysique et non sceptique. Un philosophe contemporain estimait récemment que les Lumières, dans leur élan anti-dogmatique, contribuèrent à couper la philosophie de l'« absolu » et du spéculatif, au profit soit du scepticisme humien, soit du sujet transcendantal kantien, dans les deux cas d'une philosophie de la finitude de la condition humaine : catastrophe d'un siècle qui a scellé le destin de la pensée moderne en la vissant au « corrélationnisme » (selon lequel l'on n'accède jamais à la connaissance d'un monde absolument en dehors de nous, mais toujours à celle d'un monde relatif à notre mode d'appréhension de sujet)². Sans discuter le fond de cette thèse, on indiquera que tout un courant des Lumières – en particulier les Encyclopédistes – trancha le nœud théologico-épistémologique du savoir sans renoncer à l'objectivité de la connaissance, rompit avec le principe de raison sans rejoindre les conclusions sceptiques de Hume. En ce sens, parce que le désir de penser le monde en termes de systèmes logiquement cohérents y fut si intense et foisonnant, il est juste de dire que le *siècle des Lumières* fut aussi le *siècle des systèmes* (le pluriel étant de rigueur).

Encyclopédie contre encyclopédie

Pour Hegel comme pour les Encyclopédistes, il existe un lien intime entre *système* et *encyclopédie* : l'une est la forme d'exposition de l'autre, son actualisation et son expression. Il n'est donc pas inutile de comparer leurs conceptions concurrentes de l'encyclopédie conçue, dans les deux cas, comme l'expression d'une philosophie déterminée de la connaissance. Comment Hegel, qui a commis sa propre *Encyclopédie* maintes fois rééditée et augmentée (en 1817, 1827 et 1830), se situe-t-il par rapport à ses prédécesseurs sur ce terrain, prise de position d'autant plus attendue qu'il est grand lecteur et admirateur de Diderot ?

Or, nulle trace de cette confrontation dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques* ; pas la moindre allusion au plus célèbre antécédent du genre et grand best-seller du siècle précédent, le *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Ou alors, d'une manière bien cryptée : « L'encyclopédie philosophique se différencie d'une autre, ordinaire, encyclopédie, en ce que

2. Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 2006.

celle-ci est un *agrégat* des sciences qui sont accueillies de façon contingente et empirique ». L'encyclopédie au sens vulgaire est une collection de connaissances classées selon des critères extérieurs et arbitraires (un « ordre » : alphabet, facultés de l'esprit...), au lieu d'exprimer la logique interne du développement de la science. C'est un récapitulatif de différents types de connaissances, qui entre dans le détail et tend à l'exhaustivité empirique et positive ; à cet égard l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert semble entrer dans cette définition générique et ne mériterait pas, sous ce rapport, de mention spécifique – ce qui pourrait expliquer le silence de Hegel. En lieu et place de l'ordre arbitraire et artificiel de l'encyclopédie non philosophique, ce dernier entend mettre au jour l'enchaînement dynamique des principes des sciences (soit leur pôle rationnel), sans entrer dans les particularisations desdits savoirs. Pour Hegel, il s'agit donc de privilégier la cohérence et la systématicité du tout, et non le détail des parties :

La philosophie est aussi *essentiellement* une encyclopédie en tant que le vrai peut seulement comme totalité, et seulement moyennant la différenciation et la détermination de ses différences, être la nécessité de celles-ci et la liberté de tout. Une démarche philosophique *sans système* ne peut rien être de scientifique³.

L'auto-déploiement du savoir ne dessine donc ni un arbre (Descartes) ni un tableau statique (Bacon, l'*Encyclopédie*), mais un cercle qui s'engendre lui-même, où le point de départ est déjà le point d'arrivée : « Le Tout se présente par suite comme un cercle de cercles dont chacun est un moment nécessaire⁴ ». L'ordre d'exposition de l'Encyclopédie hégélienne parcourt donc à la tombée de la nuit le cercle des cercles par lequel l'Esprit a fait retour sur lui-même : Logique (l'Idée en et pour soi), Nature (l'Idée en son être-autre), Esprit (« l'Idée qui, de son être-autre, fait retour en soi⁵ »). *Système* ne signifie donc pas une méthode d'appréhension du monde, mais la manifestation de celui-ci à travers l'exercice de la raison spéculative. Le système n'est autre que la science qui restitue la totalité dans « la différenciation et la détermination de ses différences⁶ », c'est-à-dire avec des sous-ensembles relativement autonomes (et non pas sous la forme d'une déduction linéaire et géométrique comme chez Spinoza).

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I : Science de la logique*, Paris, Vrin, traduction et notes de Bernard Bourgeois, 1994 (1970), p. 158.

4. *Ibid.*, p. 161.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 180.

Tout autre, selon Hegel, est la conception du savoir propre aux Lumières, qui promeuvent le pouvoir analytique de l'entendement (diviseur) en abandonnant le pouvoir synthétique de la raison (réconciliateur)⁷. Cette pensée qui sépare et fixe les termes opposés vaut peut-être pour les sciences positives, mais elle interdit ainsi de ressaisir la dynamique organique de l'être. Tout « système » des Lumières ne peut dès lors n'être qu'un laborieux rapiécage de savoirs dispersés et inachevés. Ce moment sceptique et destructeur, dont Hume incarne la pointe la plus extrême et peut-être la plus conséquente, fut fort nécessaire en ce qu'il détrôna la métaphysique dogmatique ; mais il peine à reconstruire sur les ruines de cette dernière. Les tentatives d'établir un « système du savoir » sont aussi incertaines que fondées sur des critères arbitraires et extérieurs, ce qui fait dire à un contemporain français de Hegel que « la philosophie du XVIII^e siècle a été critique et révolutionnaire, celle du XIX^e siècle sera inventive et organisatrice⁸ ».

Dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel parle tout de go de « dégradation [*Verkommen*] de la pensée jusqu'à la philosophie kantienne⁹ ». Cependant il amende fortement ce jugement en fonction des variantes nationales des Lumières. Si « Hume nie tout universel¹⁰ » et finalement toute philosophie, les Lumières françaises¹¹ ont en revanche « plus de vie, plus de mouvement¹² », ont admirablement balayé les préjugés et autorités établies (religieuses, intellectuelles, politiques) – fût-ce pour leur opposer la platitude du sens commun et du sentiment moral. Les matérialistes eux-mêmes (comme d'Holbach), lorsqu'ils conçoivent la nature comme un mouvement d'autoproduction, eurent l'intuition géniale d'une unité universelle concrète. Hegel ne s'est ici jamais approché d'aussi près d'une certaine positivité des Lumières ; mais il n'a cependant jamais renoncé à la thèse suivant laquelle elles

7. Pour une analyse comparative, voir Jacques d'Hondt, « Le projet encyclopédique chez Diderot et Hegel », dans Jacques d'Hondt, *Hegel et les Français*, Zürich-New York, Georg Olms Verlag Hildesheim, 1988, p. 113-123.

8. Claude-Henri de Saint-Simon, « Introduction à la philosophie du XIX^e siècle » (manuscrit 1810), dans *Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon*, Paris, Anthropos, t. 1, p. 92. Voir aussi son « Mémoire sur l'Encyclopédie », *idem*, p. 147-149.

9. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, traduction Pierre Garniron, t. VI, 1985, p. 1660.

10. *Ibid.*, p. 1662.

11. Hegel mentionne parmi elles : Voltaire, Montesquieu, Rousseau, d'Alembert, Diderot, Helvétius, Holbach, Robinet...

12. *Ibid.*, p. 1715.

constituent un moment transitoire et négatif du savoir, sous la forme dissolvante de la réflexivité critique, qui dissipe toutes les croyances dans la conversation entêtante du Neveu de Rameau.

Si l'on ne s'en tient pas à cette lecture du système chez les Lumières, il devient possible d'approcher la spécificité de « la conception et la réalisation de l'Encyclopédie [*qui*] offrent une *voie philosophique originale* aussi distante des systèmes néocartésiens que de l'idéalisme allemand (...) qui permet de penser la totalisation du savoir, en excluant le totalitarisme¹³ ». Tout d'abord, les Lumières en général, et l'*Encyclopédie* en particulier (qu'on peut tenir pour le manifeste collectif des Lumières françaises, à la fois expérimentales et rationalistes), affichent volontiers leur ambition systématique : « le but d'une encyclopédie est de rassembler les connaissances éparses sur la surface de la terre ; d'en exposer le système général aux hommes avec qui nous vivons, & de le transmettre aux hommes qui viendront après nous¹⁴ ». Ce « système général » des connaissances humaines tend donc à une certaine exhaustivité, puisqu'il s'occupe des « sciences, arts & métiers ». Mais il ne consiste nullement en une description pointilleuse de chaque matière, de chaque savoir-faire d'artisan : il s'agit d'« insister sur l'essentiel, négliger la minutie¹⁵ », en procédant à une « combinaison méthodique de leurs éléments », c'est-à-dire de leurs principes et de leur embranchement dans une chaîne. Cette réduction du savoir aux raisons des choses (« éléments ») permet de séparer le savoir d'une érudition recroquevillée sur sa spécialité, et de le réinscrire dans le tableau de l'esprit humain : l'encyclopédiste ressemble en cela au géomètre qui renvoie d'un théorème à un autre¹⁶. L'exigence de cohérence logique est donc aussi forte que dans la métaphysique dogmatique.

En revanche, c'est un *système sans totalité*, qui se passe de l'hypothèse d'une totalité *inconditionnée*, c'est-à-dire d'un principe ou d'un étant premier qui serait cause de tout sans être soi-même causé. D'un

13. Sylvain Auroux, « Diderot Encyclopédiste : le langage, le savoir et l'être du monde », *Stanford French Review*, 1984, VIII, n° 2-3, p. 176.

14. Denis Diderot, Article « Encyclopédie », dans Denis Diderot, *Œuvres complètes*, Paris, Hermann, édité par John Lough et Jacques Proust, t. VII, p. 174.

15. Denis Diderot, « Prospectus », *Œuvres 1. Philosophie*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1994, p. 218.

16. Je rejoins sur ce point l'analyse de Florent Guénard, « La vertu du savant : le système des renvois dans l'article "Encyclopédie" de l'*Encyclopédie* », *Corpus, Revue de philosophie*, n° 51, 2006, p. 165.

tel système, les Encyclopédistes assument et même revendiquent la part nécessairement arbitraire. Le système, en effet, n'est autre qu'une *méthode de classification* qui jette un éclairage spécifique sur l'ordre du monde, sans reproduire ce dernier – sans quoi le système se confondrait avec le monde lui-même [voir l'entretien avec A. Charrak] : or, comme dit d'Alembert, « La nature n'est pas obligée de se conformer à nos idées¹⁷ ». Le type de classement peut donc varier : alphabet ; facultés de l'esprit – à savoir non l'ordre de la nature mais l'ordre naturel de notre esprit (mémoire, raison, imagination : c'est le critère retenu dans l'arbre encyclopédique) ; ordre thématique (ce sera le choix de Panckouke, l'éditeur de l'*Encyclopédie méthodique*, la petite sœur de celle de Diderot et d'Alembert¹⁸)... Le choix du critère de classification peut toujours se discuter, mais il en faut bien un pour déchiffrer le monde qui ne peut jamais se laisser logiciser entièrement. Pour Diderot, la nature a sa logique (dynamique et concrète) que la logique humaine ne peut saisir entièrement : « L'univers ne nous offre que des êtres particuliers, infinis en nombre, & presque sans aucune division fixe & déterminée ; il n'y en a aucun qu'on puisse appeler ou le premier ou le dernier ; tout s'y enchaîne & s'y succède par des nuances insensibles¹⁹ ». C'est l'hypothèse (métaphysique), propre à Diderot, d'une continuité dans la chaîne des êtres qui échappera toujours à la *pensée par cas* propre à la raison humaine – au point qu'il rejettera contre d'Alembert la possibilité d'une physique mathématique.

Par conséquent, l'ordre alphabétique du *Dictionnaire raisonné* n'est qu'un ordre d'exposition continue des savoirs, qui ne doit pas dissimuler d'autres ordres plus « raisonnés » et moins visibles, que détaille Diderot dans l'article « Encyclopédie ». C'est le dernier mentionné par lui, bien connu, qui retiendra brièvement mon attention : le *système de renvois* entre articles, dont le réseau constitue la « partie de l'ordre encyclopédique la plus importante », car c'est elle qui donne au dictionnaire « l'enchaînement des idées ou des phénomènes²⁰ ». Il s'agit sans doute du maillage le plus fin et le plus authentique, de la connaissance la plus approchée et en même temps la moins figurable sous forme de tableau,

17. Cité par Keith Baker, *Condorcet. Raison et politique*, Paris, Hermann, traduction de Michel Nobile, 1988 (1975), p. 121.

18. Édité à partir de 1782, l'*Encyclopédie méthodique ou par ordre des matières* se proposait d'améliorer et de compléter le *Dictionnaire raisonné* : elle comprend pas moins de 210 volumes.

19. Denis Diderot, Article « Encyclopédie », *op. cit.*, p. 210.

20. *Ibidem* ; Véronique Le Ru, *D'Alembert Philosophe*, Paris, « Mathesis », 1994, Vrin, p. 198-200.

puisqu'elle tend à épouser d'au plus près les variations infinitésimales de l'ordre de la nature. Faire système consiste par conséquent à établir des *rapports d'interdépendance entre une série de phénomènes* classés selon des critères déterminés. Le réseau-tableau que constitue le système des renvois est en ce sens l'exact envers de l'esprit de système ; il est fonction de la vitesse de circulation des savoirs dans la république des lettres, et donc du degré de sociabilité des savants. C'est pourquoi l'Encyclopédie est nécessairement une entreprise collective, visant à faire communiquer des spécialistes de toutes les branches de la connaissance²¹.

« Tableau de l'esprit humain », carte ou paysage²² : ces métaphores font signe vers une conception fortement objective du savoir, dirigée contre l'héritage cartésien qui en fait une production du sujet²³. Ainsi l'arbre de la connaissance, dérivé de Bacon et Chambers, représente malgré tout une certaine nouveauté dans l'*Encyclopédie*, car il élimine du monde du savoir ce qui ne peut être connu : Dieu²⁴. Le sujet n'est pas souverain dans son savoir ; seul Dieu peut tout unifier en un regard, mais le savoir n'est pas lié à ce point de vue divin : il est simplement discontinu et incomplet, d'où la nécessité de faire des *tables* qui offrent au spectateur une localisation des vérités fragmentées. Ainsi, la crainte de Diderot est que l'homme puisse sérieusement croire pouvoir rejoindre le point de vue de Dieu, dans un projet d'encyclopédie idéale qui suppose l'intelligibilité intégrale de l'univers et exclurait l'arbitraire. Jusqu'ici le savoir était encore « lié trop étroitement à notre théologie, science sublime²⁵ » : celle-ci sera désormais détachée de l'arbre du savoir.

Du principe de raison au savoir athéologique

Le système figuré des connaissances de l'*Encyclopédie* rend visible une thèse simple, qu'il y a de l'ordre dans l'univers concevable *indépendam-*

21. Denis Diderot, Article « Encyclopédie », *op. cit.*, p. 180.

22. « [...] une campagne immense couverte de montagnes, de plaines, de rochers, d'eaux, de forêts, d'animaux, & de tous les objets qui font la variété d'un grand paysage », *ibid.*, p. 254.

23. Ce point est longuement discuté par [Marion Chottin](#).

24. Robert Darnton, « L'arbre de la connaissance : la stratégie épistémologique de l'Encyclopédie », dans R. Darnton, *Le Grand massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Robert Laffont, traduction de Marie-Alyx Revellat, 1985, p. 179.

25. Denis Diderot, Article « Encyclopédie », *op. cit.*, p. 211.

ment de Dieu²⁶. Diderot fait remarquer ailleurs que « si les phénomènes ne sont point enchaînés les uns aux autres, il n'y a point de philosophie²⁷ ». Filles de Newton et de Locke, les Lumières françaises sont aussi plus rationalistes que leurs consœurs britanniques, et n'ont pas renoncé à une conception forte de la nécessité et du système²⁸ (ce qui signifie pas qu'il s'agit d'une exclusivité française, si l'on songe à l'encyclopédisme vichien dont traite Claudiu Gaiu dans le présent dossier, ou encore à l'architectonique kantienne). Derrière le vernis empiriste, les Lumières Encyclopédistes se sont efforcées d'intégrer la philosophie expérimentale newtonienne dans le cadre d'un monde rationnellement déterminé, et avancèrent pour cela une conception *athéologique* du savoir – *athéologique* signifiant ici non l'affirmation de l'inexistence divine, mais le choix épistémologique de se passer de l'hypothèse de Dieu pour penser le réel dans son objectivité et sa consistance propres²⁹.

Ce congédiement de l'hypothèse de la totalité inconditionnée, c'est-à-dire d'un Dieu géomètre ou premier moteur, n'est pas une simple rupture avec la « théologie » entendue comme discipline spécialisée, mais avec toute la structure onto-théologique de la métaphysique qu'exprime le *principe de raison suffisante*. Celui-ci, qui n'a pas attendu sa formulation par Leibniz pour exister d'ores et déjà avant lui, veut que *rien n'arrive sans raison* : ce qui n'implique pas seulement d'expliquer tout fait mondain comme étant ainsi plutôt qu'autrement, mais de rendre raison du bout de la chaîne elle-même, c'est-à-dire de la totalité inconditionnée. Et seule l'idée d'un Dieu absolument parfait et cause de lui-même peut donner un coup d'arrêt définitif à la régression à l'infini des causes, et fonder ainsi un système du savoir certain et apodictique.

Il revient à Hume d'avoir posé si radicalement le problème de l'induction que le principe de raison ne s'en est jamais vraiment remis³⁰. Comment, en effet, passer d'une série cohérente de faits observés et

26. Jacques Proust, « Diderot et le système des connaissances humaines », *Studies on Voltaire and Eighteenth Century*, n° 256, 1988, p. 119-120.

27. Denis Diderot, *De l'interprétation de la nature*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Classiques Garnier, édition de Paul Vernière, 1998, p. 240.

28. Voir le travail d'André Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2006.

29. Keith Baker, *Condorcet*, *op. cit.*, p. 139.

30. En particulier dans David Hume, *Traité de la nature humaine (Livre 1 : L'entendement)*, Paris, GF, 1995, traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel, 3^e Partie, Section XIV « De la connexion nécessaire », p. 230-249.

expérimentés à une loi nécessaire et universelle de la nature ? Ou, pour le dire autrement : les mêmes causes produisent-elles les mêmes effets ? Rien ne garantit en effet que les régularités homologuées se vérifieront toujours, comme l'ébullition de l'eau à partir de 100 °C, le lever du soleil demain matin ou la direction des boules de billard. Et pourtant, un empiriste sensualiste aussi sérieux et rigoureux que Condillac estime non seulement que la simple observation peut constituer un fondement solide de la connaissance systématique, mais qu'il en est même *l'unique* fondement solide³¹. Les « faits bien constatés », explique-t-il, doivent livrer l'ordre de la nature plus sûrement que les principes arbitraires des métaphysiciens qui prétendent « rendre raison de tout³² ». Le véritable système se construit à partir de principes tirés de l'expérience, de l'observation et de la réflexion ; ainsi la chute des corps, fait particulier, renvoie à la loi générale de l'attraction. Que la sensation soit la source de la connaissance ne signifie pas nécessairement que celle-ci soit livrée au chaos. Pour sauver les phénomènes, faut-il nécessairement s'en remettre à un Dieu géomètre ?

La question ontologique est évacuée au profit d'une hypothèse épistémologique implicite, conformément à une *philosophie à principes sans fondements*³³ : *les lois de la nature sont nécessairement ce qu'elles sont sans qu'il soit besoin de remonter à une cause première ou finale. Il existe donc des lois de la nature, un point c'est tout* ; cette nécessité n'a pas besoin de s'originer en Dieu, elle est ce qu'elle est et c'est déjà très bien comme ça. Pour renverser la formule de Q. Meillassoux³⁴, j'imputerais aux Lumières Encyclopédistes l'idée qu'il n'y a qu'une seule chose qui soit vraiment contingente, c'est la nécessité des lois de la nature. Ou plutôt, il existe une *factualité* de la nécessité, non pas au sens où les lois (nécessaires) auraient pu être différentes dans un autre monde possible choisi par Dieu³⁵ ; mais au sens où cette nécessité est sans pourquoi ni finalité. La nécessité se trouve ainsi détachée de l'hypothèse métaphysique d'une totalité inconditionnée qui est censée la fonder.

31. André Chartrak insiste particulièrement sur ce point dans son entretien.

32. Étienne Bonnot, abbé de Condillac, *Traité des systèmes*, Paris, Fayard, « Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française », 1991 [1749], p. 5.

33. Selon l'expression d'Yvon Belaval citée par Véronique Le Ru, *op. cit.*, p. 271.

34. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, *op. cit.*

35. Giorgio Tonelli, « La nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle et chez Kant en 1762 », *Revue d'histoire des sciences et de leur application*, XII, n° 3, 1959, p. 225-241 ; Keith Baker, *op. cit.*, p. 129-145.

D'Alembert, Diderot ou Condillac ne formulent guère explicitement de motifs à l'appui de ce présupposé. On trouve cependant chez eux quelques raisons d'y croire. D'Alembert, tout d'abord, avance en faveur de la thèse de la nécessité des lois de la nature l'argument du sens commun (et de la perception commune) en vertu duquel *il est peu probable que les lois de la nature changent fréquemment ou perpétuellement*, car si c'était le cas, on le saurait, pis, on n'aurait même pas l'occasion de le savoir car l'observateur serait immédiatement anéanti³⁶. Mais notre académicien va plus loin et entend démontrer qu'il n'a nul besoin de Dieu pour prouver apodictiquement les lois du mouvement, dans sa réponse à la célèbre question de l'Académie de Berlin : « Si la vérité des principes de la mécanique et de la statique est nécessaire ou contingente ? ». Pour mettre de côté toute considération finaliste en vertu de laquelle Dieu aurait choisi le meilleur monde possible en établissant les lois de la nature, il suffit au savant de raisonner comme si la matière avait été « abandonnée à elle-même » ; savoir, obtenir leur nécessité par la déduction mathématique et la vérification expérimentale. On n'aboutit ainsi qu'à *un seul monde possible*, sans recours au principe de raison suffisante³⁷.

Certes, cette consistance ontologique de l'ordre de la nature n'est elle-même approchée que par les formulations mathématiques des « lois » de la mécanique rationnelle, qui marque toute la distance entre l'être et le connaître. Une loi physique ne doit pas être considérée comme « explication » causale, mais comme le signe d'une relation probable et calculable au sein d'une série d'événements. Ces lois mathématiquement formulées sont sans nul doute construites par l'observateur ; cela ne signifie pas qu'elles sont de pures inventions de l'esprit, mais qu'elles sont des approximations mathématiques probabilistes de relations entre phénomènes ; il s'agit d'une connaissance *approchée*. La loi de gravitation ne crée pas la gravitation dans l'espace, mais découle d'une méthode qui permet de décrire et d'« abrégé » la série d'observations homologuée « mouvement des astres ». Nietzsche disait que seul le Dieu moral est réfuté. On pourrait dire d'après les Encyclopédistes que seul le Dieu épistémique est réfuté, le Dieu comme *ratio cognoscendi*, c'est-à-dire la nécessité du recours à l'hypothèse divine pour faire science (et système).

36. Jean Le Rond d'Alembert, *Essai sur les élémens de philosophie*, Paris, Fayard, ch. xvi, 1986 [1759], p. 45 ; Véronique Le Ru, *op. cit.*, p. 139-148.

37. Jean Le Rond d'Alembert, *op. cit.*, p. 138-142. Voir André Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 136-148.

La perspective athéologique ne conduit pas à revenir sur la nécessité et le déterminisme, qui forment la pierre angulaire du rationalisme scientifique ; mais bien à tirer toutes les conséquences de la révolution scientifique : *objectivité des processus naturels, négation des causes finales, mathématisation intégrale de la nature.*

En ce sens, la philosophie expérimentale de l'Encyclopédie, en dépit de fréquents aveux de modestie, ne ressemble guère à un constat désolé de finitude de la condition humaine, d'humilité voire d'humiliation de l'orgueil humain, ni à une résignation au scepticisme. Certes, la nature, dans son infinité, débordera toujours le savoir, qui ne sera donc jamais total ; la chaîne des raisons ne peut être réalisée que localement. Revenant sur la distinction entre philosophies rationnelle et empirique, Diderot insiste sur le fécond « tâtonnement » de cette dernière, qui implique un dynamisme toujours renouvelé que la première court-circuite par son inclination à donner la raison suffisante et à conclure hâtivement : « L'expérience multiplie ses mouvements à l'infini ; elle est sans cesse en action (...) elle travaille sans relâche³⁸ ». L'Encyclopédie elle-même est conçue non comme une agrégation, mais comme un composé (au sens chimique) capable de faire surgir de la nouveauté, une concaténation de savoirs auparavant dispersés dans les mémoires des académies, et dorénavant mis en réseau par le « système » des renvois³⁹. Elle ne se réduit pas à une compilation, même raisonnée ; elle déploie l'espace des rencontres les plus diverses entre objets et entre disciplines, positivité inséparable de l'esprit critique, de la hardiesse et du courage dans la connaissance⁴⁰.

La *méthode expérimentale* n'est donc pas exactement synonyme d'*empirisme*, quand celui-ci affirme juste l'alignement du contenu de l'intellect sur la sensation (observation), la combinaison des données (réflexion) et sa vérification (expérimentation)⁴¹. D'abord, cette méthode suppose d'ores et déjà de dépasser les données sensibles par la mémoire et la sensation : sentir n'est pas juger, contrairement à ce qu'affirme Helvétius⁴². Ensuite, la méthode expérimentale n'interdit pas de lancer

38. Denis Diderot, *De l'interprétation de la nature*, op. cit., xxiii, p. 193.

39. Denis Diderot, Article « Encyclopédie », op. cit., p. 179.

40. « Il faut tout examiner, tout remuer sans exception et sans ménagement », *ibid.*, p. 233.

41. Denis Diderot, *De l'interprétation de la nature*, op. cit., p. 189.

42. Denis Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, dans Denis Diderot, *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 563-567.

des hypothèses audacieuses et de procéder à des synthèses créatrices pour aller aux limites de la connaissance du monde⁴³. Et, au-delà du physicien et de son « préjugé [*selon lequel*] il ne se passe rien au-delà de la portée de nos sens, et que tout cesse là où nous ne voyons plus », le philosophe ou « l'interprète de la nature » se donne la liberté de spéculer sur le système de la nature à partir de ce qui est déjà établi ; « il s'élève à l'essence même de l'ordre⁴⁴ ». La rupture avec la métaphysique ne conduit donc pas à la censure du spéculatif ; l'idée du système constitue un appel à sortir de soi pour éprouver l'objectivité du monde infini et la nécessité de ses processus.

Hegel, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, pointait avec lucidité le principal adversaire des Lumières, ce qui faisait leur unité au-delà de leurs divergences théoriques : le combat contre l'Église et la superstition. Mais quand l'idéaliste allemand réduisait les Lumières à cette lutte de l'entendement contre la foi, il passait sous silence leur critique du fil directeur de la métaphysique moderne qu'il continuait lui-même de tisser : le caractère onto-théologique du principe de raison, qui fonde tout ce qui est dans un Êtant suprême qui se fonde lui-même⁴⁵. Dans sa réhabilitation de la métaphysique contre Kant et les Lumières, Hegel ne fait certes pas « retour » à la dogmatique. La métaphysique classique disposait selon lui de moyens inappropriés (penser l'infini avec les moyens d'une pensée finie) pour une juste ambition (la connaissance du suprasensible) ; tandis que l'empirisme dévoilait une ambition anti-philosophique (la limitation de la connaissance au sensible) avec les moyens propres aux sciences positives. Les deux démarches, supposées contraires, partagent le même présupposé d'une coupure entre le fini et l'infini, et relèvent toutes deux de la pensée d'entendement. La raison spéculative, en revanche, indique que l'infini se finitise, non pas immédiatement, mais dans le déploiement du temps historique qui donne à l'Idée abstraite ses déterminations et réalise l'identité de l'identité et de la différence par le jeu de la contradiction.

Le système authentique n'a donc rien d'un tableau statique donnant à voir les inférences nécessairement tirées d'un premier principe lui-même

43. Sylvain Auroux, « Diderot Encyclopédiste : le langage, le savoir et l'être du monde », *op. cit.*

44. Denis Diderot, *De l'interprétation de la nature*, *op. cit.*, LVI « Des causes », p. 235.

45. Martin Heidegger, « Le principe d'identité », dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, « Tel », p. 257-276.

bien fondé (Dieu), tel un bel arbre cartésien. Le caractère onto-théologique de l'hégélianisme ne consiste pas à asserter, après d'autres, l'existence d'un Dieu transcendant au-dessus de la chaîne des êtres et de la Création, qui donnerait la chiquenaude initiale nécessaire pour mettre en branle l'univers. La théologie hégélienne n'est pas la connaissance métaphysique d'un Étant premier dit « Dieu », mais une christologie qui décrit l'*effectuation historique de la destinée divine de l'homme*. Le sens du principe de raison suffisante change donc du tout au tout, puisqu'il renvoie désormais non plus à un déterminisme fondé en Dieu, mais à une *auto-détermination de l'Esprit qui manifeste la liberté de l'homme*⁴⁶. Il y a ici comme un réenchantement théologique du monde dans son entier et, en ce sens, à Dieu ne revient pas de place assignée et déterminable dans le cercle du système : il demeure partout en chacun de ses points, Esprit éternel en attente de ses déterminations. C'est pourquoi Hegel peut affirmer sans ambages que Dieu, en tant qu'il se manifeste, n'est rien moins que « le seul et unique objet de la philosophie (...) C'est pourquoi philosophie est théologie⁴⁷ ».

La dimension théologique du savoir revient donc par une eschatologie, qui rend pensable l'équivalence entre encyclopédie, système et savoir absolu, et implique une perspective bien plus radicalement totalisante sur l'être que chez les dogmatiques, qui comme Descartes ou Spinoza admettaient encore la finitude de l'entendement humain (mais non tout rapport de ce dernier à l'infini) [voir l'article de Marion Chottin]. Or, c'est bien à cette confusion de l'humain et du divin que les Lumières Encyclopédistes s'en prennent comme à la matrice de l'idéalisme et du finalisme. Anti-idéalistes et anti-finalistes, mais non sceptiques, les Encyclopédistes se réapproprient l'idée de système pour affirmer à la fois l'objectivité de la connaissance et son écart avec le monde. Et là où l'idéalisme hégélien prétend accomplir l'identité de l'être et de la pensée et par voie de conséquence la philosophie comme amour réalisé de la sagesse, les Lumières louent le désir toujours renouvelé de systèmes dans l'univers infini, le silence du cosmos et la pluralité des mondes.

46. Bernard Mabile, « Hegel et la signification du principe de raison », dans *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de Poche, 2005, sous la direction d'Olivier Tinland, p. 113-155.

47. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Paris, Vrin, « Épipiméthée », éd. W. Jaeschke, traduction de Pierre Garniron, 1^{re} Partie, 1996, p. 3-4.