Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie

30 | avril 2001

Celui qui prendrait ce que j'écris pour la vérité serait peut-être moins dans l'erreur que celui qui le prendrait pour une fable

De la vérité comme *adæquatio* à la vérité comme processus dans la philosophie de Diderot

Paolo Quintili

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/68>

DOI : 10.4000/rde.68

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 10 avril 2001

Pagination : 17-33

ISBN : 2-252-03311-8

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Paolo Quintili, « De la vérité comme *adæquatio* à la vérité comme processus dans la philosophie de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 30 | avril 2001, mis en ligne le 17 juin 2006, consulté le 30 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rde/68> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.68>

Propriété intellectuelle

De la vérité comme *adæquatio* à la vérité comme processus dans la philosophie de Diderot

1. L'« aléthosophie » des anciens et l'« aléthophilie » des modernes. *La position critique de la pensée de Diderot*

Le problème de la vérité est l'une des obsessions théoriques les plus anciennes de l'histoire de la philosophie. Il paraît que cette obsession a une origine concrète dans l'expérience d'Épiménide le Crétois (640-560 a. J.-C.), contemporain de Solon, le premier des philosophes présocratiques qui se soit posé ce problème à l'égard de ses concitoyens qui étaient, d'après son avis, des grands menteurs. « Ils mentent toujours, ces Crétois, mauvaises bêtes, ventres paresseux ! » (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, éd. H. Diels-W. Krantz (DK), Zürich, 1952, B, I, ma traduction). Considéré comme l'un des Sept Savants de l'Antiquité, Épiménide, les sources nous l'attestent, était obsédé par ce problème du *dire l'alétheia*, la vérité. De quel genre de « vérité » s'agissait-il ? C'est une déesse qui marche de pair avec sa compagne *Dike*, la justice. Le philosophe *prend possession* de cette compagne divine dans son discours, comme à travers une *correspondance directe* entre les mots et les choses qui lui est transmise par l'extérieur, à travers une *adéquation transcendante* de la pensée au monde.

Il y a une légende, à propos d'Épiménide. Ce premier « aléthosophe » nous décrit, dans un récit symbolique, son tête à tête avec la déesse Vérité, à travers un rêve relaté par Maximus Tyrius : « En ces temps-là, il arriva à Athènes un homme crétois, son nom était Épiménide, avec un récit difficile à croire. Il contait, en fait, qu'au milieu du jour, étant allongé en repos dans la caverne de Zeus Dicté, pendant un sommeil profond de plusieurs années, il était entré en relation (*enthukein*), en rêve, avec les dieux, avec les discours des dieux, avec la Vérité (*Alétheia*) et la Justice (*Dike*) elles-

mêmes » (*DK*, B, I, 13-22, ma traduction). Épiménide *enthùkein*, « se met en rapport », « se dispose » passivement à recevoir la déesse, il entre en correspondance directe avec la vérité pendant un rêve, comme s'il recevait un discours (*logos*) venu d'un autre monde. Ce rêve, après Épiménide, a accompagné longtemps les philosophes dans l'histoire de leurs rapports avec la « fée vérité » (Diderot, *L'Oiseau blanc, conte bleu*).

Le même Épiménide est devenu, dans l'histoire de la philosophie, le protagoniste d'un paradoxe logique célèbre — oui, la vérité (*alétheia*) pour les Grecs anciens est le contraire de l'opinion (*doxa*) et elle ne peut se présenter que sous forme d'un discours « contre » (*para*) « l'opinion » ! — un paradoxe qui a parcouru la pensée occidentale jusqu'à la Scolastique du XIV^e siècle : « Épiménide le Crétois dit que tous les Crétois sont des menteurs : a-t-il dit la vérité ? ». La conception grecque de la vérité comme correspondance (*adaequatio*) intellect-choses, se heurte jusqu'à l'âge moderne à ce paradoxe que résoudra le pseudo-Scotus (XIV^e siècle, commentaire aux *Sophistai Elengkai* d'Aristote). Dans le cas du paradoxe d'Épiménide (ceux que les logiciens médiévaux appelaient les *insolubilia*), un terme général, exprimant un prédicat (l'être-vrai), se réfère à la proposition elle-même dont il fait partie. Or, ce terme général ne peut jamais s'appliquer *dans un contexte synchronique* à l'ensemble de l'énoncé dont il fait partie. Autrement dit, dans une logique véro-fonctionnelle, les valeurs de vérité ne peuvent pas être les membres mêmes de la proposition qui les expriment : ils ne peuvent pas être des « faits ». Dans notre cas ce fait est l'être-menteur propre des Crétois énoncé dans la même proposition. *Dans un contexte synchronique*, il faut le souligner, cela est impossible car la vérité de la proposition prédicative peut être décidée seulement si l'on *sort*, pour ainsi dire, du contexte synchronique de ce discours et si l'on entre dans la *diachronie* du rapport à d'autres propositions et contextes.

Les philosophes anciens définissent ainsi une conception de la vérité comme correspondance ou adéquation entre la pensée et son objet qui consiste dans l'expression synchronique, par le discours (*logos*), de « ce qui est » contre (*para*) et par rapport à « ce qui n'est pas ». Aristote donne un statut rigoureux à cette conception dans sa *Métaphysique* (IV, 7, 1011b, 26 sq.). L'être vrai du discours consiste en ceci : « Nier ce qui est et affirmer ce qui n'est pas, c'est le faux ; tandis qu'affirmer ce qui est et nier ce qui n'est pas, c'est le vrai ». Saint Thomas, son disciple, soulignera le fait que la vérité est *adaequatio intellectus ad rem* (*Summ. Rh.*, I, q. 16, a. 2). Un trait commun, donc, à tous les penseurs jusqu'à St. Thomas c'est d'avoir été des « aléthosophes », c'est-à-dire des savants qui avaient accès direct à « la vérité » comme à la possession d'un monde, d'un royaume ou d'un domaine, privilégié *hic et nunc* pour eux (synchronie), les seuls disciples du *Logos* qui peuvent l'atteindre. « Vérité » est un accès direct à l'objet lui-même, transcendant, de la pensée, donné par Dieu ou par le *Logos*.

Les penseurs de l'âge moderne, depuis Bruno, Descartes, Spinoza jusqu'à Leibniz, se présenteront alors plutôt comme des « amis » (*philōi*) de l'ancienne déesse, des « aléthophiles », pour ainsi dire, qui se contenteront d'aller à la recherche d'une vérité *en transition*, poursuivie avec assiduité, mais sans avoir la prétention de la *posséder* une fois pour toutes. Cela faisant ils feront tomber, peu à peu, la référence à ce *Logos* ou Dieu transcendant le langage et la pensée. L'expression que Diderot utilisera, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, pour définir la nature elle-même vaut aussi bien pour une description de cette *alétheia* dont les modernes ne sont que des « bons amis ». Avec Diderot se représente l'ancienne et noble question de Ponce Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? ». La nature indique la réponse :

C'est une femme qui aime à se travestir, et dont les différents déguisements, laissant échapper tantôt une partie, tantôt une autre, donnent quelque espérance à ceux qui la suivent avec assiduité de connaître un jour toute sa personne (*pensée* 12).

Pour rester dans la métaphore, les modernes parmi lesquels Diderot se posera en « penseur critique » extrêmement original¹, ne se proposeront pas d'« épouser » cette femme mais seulement de la rechercher partout, d'en être des bons amis-amants, en des temps différents, sans avoir besoin de la voir « toute nue », telle qu'elle figure dans une vaste iconographie, de l'âge antique jusqu'à l'âge classique. Dans le même frontispice de l'*Encyclopédie*, la gravure de Cochin nous montre cette Vérité entre la Raison et l'Imagination qui essaient ou bien de la dénuder ou bien de la couvrir de fleurs. C'est là l'un des derniers témoignages, *paradoxal* en fin de compte, de cette conception classique d'une « Vérité nue » que l'*Encyclopédie* elle-même contribuera à faire disparaître.

2. La vérité comme processus sémantique chez Diderot

Ernst Cassirer, dans son ouvrage *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und den Wissenschaften der neueren Zeit* (*Le problème de la connaissance dans la philosophie et les sciences de l'époque moderne*, vol. 1, Berlin, 1906), pointait cette conception pré-moderne de la vérité, qui se caractérise par une *vision substantialiste* du rapport de la pensée au monde, par l'*adæquatio intellectus ad rem* dont on a parlé. Le virage essentiel que la philosophie accomplit à l'époque moderne consiste à renverser, peu à peu, le

1. Voir mon livre : *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie. 1742-1782*, Paris, Honoré Champion, 2001.

rapport entre entendement et chose, en allant vers une conception « fonctionnaliste » du vrai. La pensée procède à une *adaequatio rei ad intellectus* (Leibniz). La conception diderotienne de la vérité, s'inscrivant dans ce long chemin de renversement des idées reçues, fait davantage. Il n'y a pas, selon elle, d'adéquation possible, même pas à l'envers, mais l'on trouve une définition de l'être-vrai qui est, comme chez les philosophes naturalistes grecs (Thalès, Anaximandre, Héraclite), un *fuein* (du grec *fusis* : « nature »), un « déploiement », une « émergence » par degrés de ce qui est signifiant dans un contexte théorique, logique et linguistique *toujours en construction*. Cette émergence du sens devient ensuite l'objet d'un *récit*, c'est une fable (ou affabulation) qui a besoin du *temps* pour s'expliquer et se déployer. La vérité *se réalise* dans un contexte diachronique de construction du sens.

La vérité de Diderot est *a-létheia* dans un sens nouveau, étymologique, suivant la lecture de M. Heidegger dans son texte célèbre « Le dicton d'Anaximandre » (*Holzwege*, Frankfurt, 1950) : c'est un non-être-caché du sens qui se présente à travers les romans et les ouvrages épistémologiques comme un *processus* de construction de con-textes. D'où, chez Diderot, l'insistance sur le « paradoxe » au sens fort, vu plus haut, et sur les caractérisations paradoxales de « la vérité » du roman telle qu'elle est énoncée dans la phrase de *Jacques le fataliste*, dicton de notre séance : « Celui qui prendrait ce que j'écris pour la vérité serait peut-être moins dans l'erreur que celui qui le prendrait pour une fable ». *Jacques le fataliste* construit des con-textes et des inter-textes qui s'entrecroisent et dont la valeur de vérité est *externe* à chaque « fable » qui les compose. Dans la philosophie de la nature de Diderot aussi, il y a une *conception sémantique* de la vérité qui s'exprime de façon analogue. Qu'est-ce qu'on entend par « conception sémantique » ?

Le logicien polonais A. Tarski (1902-1983) récupère la doctrine aristotélicienne de la vérité comme correspondance en essayant de l'affranchir de tout lien avec des hypothèses métaphysiques. Il a le premier établi sur des bases nouvelles le rapport logique de la pensée (et de son discours) au monde. Il donne la définition suivante de la vérité : « un énoncé est vrai si et seulement si il est *satisfait* par tous les objets auxquels il se réfère, autrement il est faux »². Le concept-clé de cette définition est la notion sémantique de « satisfaction ». Celle-ci consiste dans une relation entre des objets arbitraires et certaines expressions que Tarski appelle « fonctions d'énonciation », telles que la phrase : « x est blanc » ou « x est plus blanc que y ». Un discours est vrai (par exemple la proposition « la neige est blanche ») si et seulement si est possible sa traduction dans un autre discours, de deuxième degré, qui affirme : « l'énoncé « la neige est

2. A. Tarski, « The Concept of Truth in Formalised Languages », in *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford, 1956, p. 152 sq.

blanche » est vrai (ou faux) ». Nous voyons ici que la condition pour qu'une vérité s'établisse c'est qu'il y ait une *correspondance sémantique* entre le discours vrai et l'objet ou bien un état de choses dans le monde, à travers une correspondance qui dépend de la *modalité temporelle* de ce rapport au monde, exprimé dans un discours de deuxième degré. Celui-ci permet l'enlèvement des guillemets (*disquotation*) à la phrase « la neige est blanche », la référence à l'état de choses et ensuite l'affirmation de la vérité de la proposition *que* la neige est blanche.

En sortant de cette théorie très compliquée de Tarski (qu'il faudrait exposer dans ses formalisations logiques)³, il suffira de dire, pour notre sujet, que la présentation (plutôt que la doctrine) sémantique de la vérité chez Diderot n'est pas d'ordre métalinguistique ou logico-théorique, mais qu'elle suit un parcours narratif et littéraire de déploiement du vrai dans un *processus* de définition progressive du sens de chaque « discours » parallèle (les intertextes). Ce *duein* (déploiement) du vrai se réalise à travers la correspondance problématique, dans le temps du récit, entre les *objets* du récit même et les états de choses dans le monde posés dans un discours de second degré. C'est une présentation qui n'intéresse pas seulement le roman, bien sûr, mais surtout les sciences de la nature, la morale et la « politique naturelle ».

3. Vérité et vrai dans les *Pensées* sur l'interprétation de la nature

L'édition des *Pensées sur l'interprétation de la nature* préparée par Anne-Marie Chouillet chez Vrin (Paris, 1983) nous met sous les yeux *l'ensemble* des formes lexicales relatives aux occurrences, fréquences, concordances des concepts philosophiques que Diderot utilise. Dans ce tableau des fréquences (décroissantes) des formes lexicales, la notion de vérité occupe une place mineure, en terme de nombre d'occurrences. Il n'y en a que 6 (11 avec le pluriel) face aux 87 occurrences du terme « nature ». Cela ne doit pas nous étonner. Il s'agit d'une notion « fonctionnelle » et non pas « substantielle » de vérité. Nous remarquons, d'abord, que Diderot ne se soucie pas de donner une définition de « qu'est-ce que » la vérité ; il nous dit simplement à quoi elle sert et, surtout, comment l'homme de science doit *la servir*. Il le dit dès la première *pensée* :

Les uns ont, ce me semble, beaucoup d'instruments et peu d'idées ; les autres ont beaucoup d'idées et n'ont point d'instruments. L'intérêt de **la vérité** demanderait que ceux qui réfléchissent daignassent enfin s'associer à ceux qui se remuent, afin que le spéculatif fût dispensé de se donner du

3. Pour les développements de cette théorie voir H. Putnam, *Meaning and the moral sciences*, London, Routledge, 1978 ; M. Dell'Utri, *Le vie del realismo. Verità, linguaggio e conoscenza in Hilary Putnam*, Milan, F. Angeli, 1992.

mouvement ; que le manœuvre eût un but dans les mouvements infinis qu'il se donne ; que tous nos efforts se trouvassent réunis et dirigés en même temps contre la résistance de la nature ; et que, dans cette espèce de ligue philosophique, chacun fît le rôle qui lui convient.

Cette « vérité », comme étant le produit progressif d'un travail collectif divisé, se spécifie tout de suite en discours de second degré, tel que nous l'avons défini plus haut ; un discours qui parle *de la* vérité d'un certain genre d'énoncés qu'on tient pour vrais : ceux des mathématiciens. Diderot parle, donc, du *degré* de « vérité » d'un certain genre de vérité :

Une des **vérités** qui aient été annoncées de nos jours avec le plus de courage et de force, qu'un bon physicien ne perdra point de vue, et qui aura certainement les suites les plus avantageuses, c'est que la région des mathématiciens est un monde intellectuel, où ce que l'on prend pour des **vérités** rigoureuses perd absolument cet avantage quand on l'apporte sur notre terre (*pensée* 2).

La vérité (singulier) des procédures expérimentales est la vérité de premier degré à laquelle ont affaire les philosophes expérimentaux, les naturalistes, les « manœuvriers » lorsqu'ils interrogent la nature. Le lien vérité-nature définit le terrain où le discours vrai (de second degré) trouve sa correspondance sémantique avec l'état de choses dans le monde :

Les hommes en sont à peine à sentir combien les lois de l'investigation de **la vérité** sont sévères, et combien le nombre de nos moyens est borné. Tout se réduit à revenir des sens à la réflexion, et de la réflexion aux sens : rentrer en soi et en sortir sans cesse. C'est le travail de l'abeille. On a battu bien du terrain en vain, si on ne rentre pas dans la ruche chargé de cire. On a fait bien des amas de cire inutile, si on ne sait pas en former des rayons (*pensée* 9).

Pour Diderot il est question des modes de compréhension et de saisie de la vérité, comme d'une *traduction sémantique* de l'énoncé dans un discours méthodique de second degré qui exprime la valeur de correspondance du discours même à l'état de choses. Pour cela le primat, dans la compréhension pragmatique de la vérité procédurale, tient à celui que Diderot appelle le « manœuvre philosophe », une nouveau genre de penseur qui se passe des hypothèses métaphysiques :

Le philosophe, qui n'aperçoit souvent **la vérité** que comme le politique maladroit aperçoit l'occasion, par le côté chauve, assure qu'il est impossible de la saisir, dans le moment où la main du manœuvre est portée par le hasard sur le côté qui a des cheveux. Il faut cependant avouer que parmi ces manœuvriers d'expériences, il y en a de bien malheureux : L'un

d'eux emploiera toute sa vie à observer des insectes et ne verra rien de nouveau ; un autre jettera sur eux un coup d'œil en passant et apercevra le polype, ou le puceron hermaphrodite (*pensée* 16).

Le « coup d'œil » juste du philosophe manœuvrier dépend d'une procédure qui engage à la fois la perception corporelle et la rationalité dans le même ordre d'expérience. Diderot ne se lasse pas de souligner cet aspect méthodique procédural (ou *fonctionnel*) du processus de conquête de la vérité dans le discours. A ce niveau fonctionnel, Diderot donne le primat à Leibniz sur Newton, au sujet de la querelle sur la découverte du calcul des infinis. Leibniz avait imaginé « l'instrument », Newton se complaisait à des « applications » sans souci de l'exposition des procédures :

Il faut révéler et la chose et le moyen. Que je trouve les premiers hommes qui découvrirent les nouveaux calculs, grands dans leur invention ! que je les trouve petits dans le mystère qu'ils en firent ! Si Newton se fût hâté de parler, comme l'intérêt de sa gloire et de **la vérité** le demandait, Leibniz ne partagerait pas avec lui le nom d'inventeur. L'Allemand imaginait l'instrument, tandis que l'Anglais se complaisait à étonner les savants par les applications surprenantes qu'il en faisait (*pensée* 39).

Les *Pensées* de Diderot s'efforcent ainsi de cerner les limites et les conditions opérationnelles dans lesquelles ces procédures méthodiques peuvent s'expliquer en tant qu'instruments intelligibles. Les procédures sont des outils capables de nous rendre raison de la *référence* de la théorie scientifique aux objets de la nature et de nous faire percevoir l'être-vrai de ses propositions. Dans la science physique, il faut faire des *expériences* qui font passer les propositions par l'épreuve de l'inversion *sémantique* du faux dans le vrai et vice versa :

En philosophie purement rationnelle, **la vérité** est assez souvent l'extrême opposé de l'erreur ; de même en philosophie expérimentale, ce ne sera pas l'expérience qu'on aura tentée, ce sera son contraire qui produira le phénomène qu'on attendait. Il faut regarder principalement aux deux points diamétralement opposés. Ainsi dans la seconde de nos rêveries, après avoir couvert l'équateur du globe électrique et découvert les pôles, il faudra couvrir les pôles et laisser l'équateur à découvert (*pensée* 43).

On est au cœur de la méthodologie expérimentale de Diderot et il s'agit là aussi de l'exposition de son épistémologie critique. Le philosophe de la nature a affaire, contrairement au métaphysicien qui fait de simples spéculations, à des conjectures sur les êtres, à des « rêveries » (terme que l'on trouve dans la première édition des *Pensées*, et auquel est substitué, dans la seconde, celui de « conjecture ») qui peuvent trouver ou non une correspondance dans l'état de choses. Le processus expérimental consiste

précisément dans la *traduction* de ces rêveries dans un autre discours, par un langage formalisé plus puissant (une « généralisation ») capable de décrire exhaustivement les phénomènes :

L'acte de la généralisation est pour les hypothèses du métaphysicien ce que les observations et les expériences réitérées sont pour les conjectures du physicien. Les conjectures sont-elles justes ? plus on fait d'expériences, plus les conjectures se vérifient. Les hypothèses sont-elles **vraies** ? plus on étend les conséquences, plus elles embrassent de **vérités**, plus elles acquièrent d'évidence et de force. Au contraire, si les conjectures et les hypothèses sont frêles et mal fondées, ou l'on découvre un fait, ou l'on aboutit à une **vérité** contre laquelle elles échouent (*pensée* 50).

A la manière de Hume qui distingue soigneusement les « faits » et leur « valeur de vérité », Diderot, avant lui (tous deux se rencontrent en 1762 lors du séjour de Hume à Paris), met en question le principe métaphysique de *causalité objective*. On ne peut pas épuiser l'enchaînement toujours renouvelé (et renouvelable) des causes et des effets, car l'esprit « interprétant » trouve des enchaînements nouveaux dans les phénomènes de la nature à travers un processus de production sémantique de sens qui va contre le dogme de la création. Et contre les théories prétendues éternellement valables. Les « faits », ainsi que les êtres, ne sont pas donnés une fois pour toutes :

L'esprit épouvanté de ces progrès à l'infini des causes les plus faibles et des effets les plus légers ne se refuse à cette supposition et à quelques autres de la même espèce que par le préjugé qu'il ne se passe rien au-delà de la portée de nos sens, et que tout cesse où nous ne voyons plus : mais une des principales différences de l'observateur de la nature et de son interprète, c'est que celui-ci part du point où les sens et les instruments abandonnent l'autre ; il conjecture, par ce qui est, ce qui doit être encore ; il tire de l'ordre des choses des conclusions abstraites et générales, qui ont pour lui toute l'évidence des **vérités** sensibles et particulières ; il s'élève à l'essence même de l'ordre ; il voit que la coexistence *pure et simple* d'un être sensible et pensant, avec un enchaînement quelconque de causes et d'effets, ne lui suffit pas pour en porter un jugement absolu ; il s'arrête là ; s'il faisait un pas de plus, il sortirait de la nature (*pensée* 56).

Par ce chemin de réfutation du principe métaphysique de causalité, Diderot arrive à établir « la plus importante des vérités », c'est que la puissance de la nature, dans la production de ses formes, est infinie et que l'esprit de l'homme, au contraire, a ses limites et appartient à un être fini, matériellement fini. C'est le noyau de la *pensée critique* de Diderot en tant qu'épistémologue. En vertu des limites de la raison, le philosophe de la nature ne pourra (et ne devra) jamais connaître les « causes finales » des phénomènes :

Qui sommes-nous pour expliquer les fins de la nature ? Ne nous apercevons-nous point que c'est presque toujours aux dépens de sa puissance que nous préconisons sa sagesse, et que nous ôtons à ses ressources plus que nous ne pouvons jamais accorder à ses vues ? Cette manière de l'interpréter est mauvaise, même en théologie naturelle. C'est substituer la conjecture de l'homme à l'ouvrage de Dieu ; c'est attacher la plus importante des **vérités** au sort d'une hypothèse. Mais le phénomène le plus commun suffira pour montrer combien la recherche de ces causes est contraire à la véritable science (*pensée* 56).

Une fois établie cette conception sémantique de la vérité, Diderot peut se prononcer au sujet du *vrai* de premier degré, concernant les notions et les opinions que nous formulons directement sur les faits. Leur valeur dépend du mode de la liaison, ou de la correspondance sémantique (pour le dire avec Tarski), avec « les êtres extérieurs ». L'épistémologie diderotienne est *critique* en ce sens qu'elle tente de définir les limites et les conditions de production de cette correspondance. Diderot « poète de l'énergie » (J. Chouillet) emploie des métaphores très efficaces pour illustrer, en images, ce processus. Voici l'une des plus célèbres, celle du fil, des poids suspendus en l'air et de l'air même qui les ébranle :

Tant que les choses ne sont que dans notre entendement, ce sont nos opinions ; ce sont des notions qui peuvent être **vraies** ou fausses, accordées ou contredites. Elles ne prennent de la consistance qu'en se liant aux êtres extérieurs. Cette liaison se fait ou par une chaîne ininterrompue d'expériences, ou par une chaîne ininterrompue de raisonnements qui tient d'un bout à l'observation, et de l'autre à l'expérience ; ou par une chaîne d'expériences dispersées d'espace en espace, entre des raisonnements, comme des poids sur la longueur d'un fil suspendu par ses deux extrémités. Sans ces poids, le fil deviendrait le jouet de la moindre agitation qui se ferait dans l'air (*pensée* 7).

L'énergie de la nature paraît conditionner, dans la perspective d'un matérialisme vitaliste, l'expression des propositions ou « conjectures » concernant la génération des êtres organiques, même si l'on ne peut pas avoir la *certitude* de la vérité objective de ces conjectures, tant qu'on ne fera pas de nouvelles expériences. L'idée spinoziste d'un « seul être », prototype de tous les êtres, est présentée de cette façon critique ou aporétique :

Qui ne se sentirait porté à croire qu'il n'y a jamais eu qu'un premier être prototype de tous les êtres ? Mais que cette conjecture philosophique soit admise avec le docteur Baumann comme **vraie**, ou rejetée avec M. de Buffon comme fausse, on ne niera pas qu'il ne faille l'embrasser comme une hypothèse essentielle au progrès de la physique expérimentale, à celui de la philosophie rationnelle, à la découverte et à l'explication des phénomènes qui dépendent de l'organisation (*pensée* 12).

Le caractère critique de cette procédure visant à cerner les limites des doctrines et leurs conditions de possibilité suppose une mise en question des systèmes que l'« opiniâtreté » des naturalistes voudrait fixer en « vérités » acquises. Il faut, pour Diderot, connaître les *degrés* de vérité par un processus d'élévation du faux, à travers le vraisemblable, jusqu'au (provisoirement) vrai :

Quand on a formé dans sa tête un de ces systèmes qui demandent à être vérifiés par l'expérience, il ne faut ni s'y attacher opiniâtrement, ni abandonner avec légèreté. On pense quelquefois de ses conjectures qu'elles sont fausses, quand on n'a pas pris les mesures convenables pour les trouver **vraies**. L'opiniâtreté a même ici moins d'inconvénient que l'excès opposé. A force de multiplier les essais, si l'on ne rencontre pas ce que l'on cherche, il peut arriver qu'on rencontre mieux. Jamais le temps qu'on emploie à interroger la nature n'est entièrement perdu. Il faut mesurer sa constance sur le degré de l'analogie. Les idées absolument bizarres ne méritent qu'un premier essai. Il faut accorder quelque chose de plus à celles qui ont de la vraisemblance, et ne renoncer que quand on est épuisé à celles qui promettent une découverte importante (*pensée* 42).

Encore, à propos de l'hypothèse du docteur Baumann (Maupertuis) sur l'animalité générale du *cosmos*, Diderot souligne le caractère nécessaire de la chaîne des raisonnements qui portent aux conséquences spinozistes. La nature-Dieu se réalise comme une conséquence vraie d'une hypothèse initiale vraisemblable (la « mémoire » des particules). Ce processus de généralisation de second degré implique le contrôle rationnel des procédures de premier degré, même contre les attentes du naturaliste :

Il faudra qu'il avoue qu'en conséquence de cette copulation universelle, le monde, semblable à un grand animal, a une âme ; que, le monde pouvant être infini, cette âme du monde, je ne dis pas est, mais peut être un système infini de perceptions, et que le monde peut être Dieu. Qu'il proteste tant qu'il voudra contre ces conséquences, elles n'en seront pas moins **vraies** ; et quelque lumière que ses sublimes idées puissent jeter dans les profondeurs de la nature, ces idées n'en seront pas moins effrayantes. Il ne s'agissait que de les généraliser pour s'en apercevoir. L'acte de la généralisation est pour les hypothèses du métaphysicien ce que les observations et les expériences répétées sont pour les conjectures du physicien (*pensée* 50).

La réflexion des *Pensées* sur la valeur de vérité de proposition se présentant comme vraies, se termine, contre toute attente, en une déclaration contre le *relativisme* des jugements et contre les conséquences néfastes des préjugés du sens commun religieux. La « sagesse » vétéro-testamentaire (*Ecclésiaste*, I, 9 : « Nihil sub sole novum ») qui prétend fixer la réalité « naturelle » existante telle qu'elle est, s'avère être un produit de l'ignorance des procédures d'observation scientifique et de la nature même de nos organes, faibles et toujours limités :

On dit, *il ne se passe rien de nouveau sous le ciel* ; et cela est **vrai** pour celui qui s'en tient aux apparences grossières. Mais qu'est-ce que cette sentence pour le philosophe dont l'occupation journalière est de saisir les différences les plus insensibles ? Qu'en devait penser celui qui assura que sur tout un arbre il n'y aurait pas deux feuilles *sensiblement* du même vert ? [...] et le *Nil sub sole novum* n'est qu'un préjugé fondé sur la faiblesse de nos organes, l'imperfection de nos instruments, et la brièveté de notre vie. On dit en morale, *quot capita tot sensus* ; c'est le contraire qui est **vrai** : rien n'est si commun que des têtes, et si rare que des avis. On dit en littérature, *il ne faut point disputer des goûts* : si l'on entend qu'il ne faut point disputer à un homme que tel est son goût, c'est une puérilité. Si l'on entend qu'il n'y a ni bon ni mauvais dans le goût, c'est une fausseté. Le philosophe examinera sévèrement tous ces axiomes de la sagesse populaire (*pensée* 57).

La référence aux problèmes moraux et aux jugements de goût laisse entendre que cette approche sémantique de la vérité a une envergure heuristique bien plus vaste, qui dépasse le domaine des sciences de la nature. Cette conception trouve, en fait, des conséquences intéressantes dans les « pantomimes des gueux » que met en scène le grand fou de la littérature philosophique du XVIII^e siècle. S'ouvre ainsi, à présent, le théâtre « aléthophile » du *Neveu de Rameau*.

4. Le « grain de levain » du Neveu de Rameau

Le discours du *Neveu* a suscité l'intérêt de Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, comme un exemple de « langage du déchirement »⁴. En effet, ce qui d'un point de vue épistémologique est un discours de « second degré » nécessaire pour cerner les contours de vérité du discours sans mots de la gestuelle et du corps, à un premier niveau ne peut avoir, sur le plan moral, que l'apparence d'un discours fou, dépourvu de sens, mais grâce auquel « l'homme de bon sens » peut démêler la vérité. C'est *Moi* ainsi qui parle de *Lui* et de sa vérité comme d'un processus de fermentation nouvelle d'un grain, s'élevant par degrés au-dessus du « plan » de son terrain de « culture », le « grain de levain » du *Neveu* :

Je n'estime pas ces originaux-là. D'autres en font leurs connaissances familières, même leurs amis. Ils m'arrêtent une fois l'an, quand je les rencontre, parce que leur caractère tranche avec celui des autres, et qu'ils rompent cette fastidieuse uniformité que notre éducation, nos conventions de société, nos bienséances d'usage ont introduite. S'il en paraît un dans une compagnie, c'est un grain de levain qui fermente et qui restitue à

4. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, éd. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, VI : « L'esprit », B : « L'esprit étranger à lui-même ; la culture », p. 349 ss.

chacun une portion de son individualité naturelle. Il secoue, il agite ; il fait approuver ou blâmer ; il fait sortir **la vérité** ; il fait connaître les gens de bien ; il démasque les coquins ; c'est alors que l'homme de bon sens écoute, et démêle son monde (éd. J. Chouillet, Paris, 1982, p. 61).

Diderot ne craint pas de l'affirmer : il faut bien ménager son temps avec « ces originaux-là ». Au fond, l'uniformité de la vie quotidienne, paraît-il dire, est bien préférable à l'instabilité d'un discours qui « met tout en pièces » (Hegel) sans donner aucune unité à ce qu'il casse. Et pourtant... on ne peut pas s'en passer, de ces originaux-là. Cette « vérité » qu'on saisit seulement dans le paradoxe de l'effronterie insolente, le neveu le dit sans le craindre, est « nuisible au peuple ». Et ce *dire* lui-même, remarqua Hegel, que le monde est la proie du mensonge, est la vérité la plus haute, qui ôte les guillemets à toute façon de dire hypocrite⁵. A la table d'un ministre le neveu apprend la leçon que le ministre lui-même, cependant, ne *dira* jamais à tous les hommes :

LUI. J'étais un jour à la table d'un ministre du roi de France qui a de l'esprit comme quatre ; eh bien, il nous démontra clair comme un et un font deux, que rien n'était plus utile aux peuples que le mensonge ; rien de plus nuisible que la **vérité**. Je ne me rappelle pas bien ses preuves ; mais il s'ensuivait évidemment que les gens de génie sont détestables, et que si un enfant apportait en naissant, sur son front, la caractéristique de ce dangereux présent de la nature, il faudrait ou l'étouffer, ou le jeter au cagnard (p. 65).

Et à Diderot, sous les habits de l'« homme de bon sens », de répliquer :

MOI. N'en déplaît au ministre sublime que vous m'avez cité, je crois que si le mensonge peut servir un moment, il est nécessairement nuisible à la longue ; et qu'au contraire, **la vérité** sert nécessairement à la longue ; bien qu'il puisse arriver qu'elle nuise dans le moment. D'où je serais tenté de conclure que l'homme de génie qui décrie une erreur générale, ou qui accrédite une grande vérité, est toujours un être digne de notre vénération (p. 66).

5. *Phénoménologie* cit., p. 353 ; *Le Neveu*, éd. cit., p. 161 : « Il y avait dans tout cela beaucoup de ces choses qu'on pense, d'après lesquelles on se conduit ; mais qu'on ne dit pas. Voilà, **en vérité**, la différence la plus marquée entre mon homme et la plupart de nos entours. Il avait les vices qu'il avait, que les autres ont ; mais il n'était pas hypocrite. Il n'était ni plus ni moins abominable qu'eux ; il était seulement plus franc, et plus conséquent ; et quelquefois profond dans sa dépravation. Je tremblais de ce que son enfant deviendrait sous un pareil maître ».

La vérité du *Neveu* est « plus vraie », pour ainsi dire, que celle de l'homme de bon sens car elle nous met face à la stratification de sens que prend le discours à travers les déguisements que la « politique » et la sociabilité lui imposent. Le domaine de l'art est exemplaire. Le rapport entre l'artiste et le public est fondé sur une prétendue (présupposée) rectitude de sentiment qui n'est pas *vraie* dans les faits. Tout est simulé dans les gestes de l'artiste, son « sentiment » est le produit d'une longue construction ; son statut de vérité réside sur un autre plan, dans un « dedans » qui apparaît, à l'homme non-philosophe, insaisissable par définition :

LUI. Cet imbécile parterre les claque à tout rompre, et ne s'aperçoit pas que nous sommes un peloton d'agréments ; il est vrai que le peloton grossit un peu ; mais qu'importe ? que nous avons la plus belle peau ; les plus beaux yeux, le plus joli bec ; peu d'entrailles à **la vérité** ; une démarche qui n'est pas légère, mais qui n'est pas non plus aussi gauche qu'on le dit. Pour le sentiment, en revanche, il n'y en a aucune à qui nous ne damnions le pion.

MOI. Comment dites-vous tout cela ? Est-ce ironie, ou **vérité** ?

LUI. Le mal est que ce diable de sentiment est tout en dedans, et qu'il n'en transpire pas une lueur au-dehors. Mais moi qui vous parle, je sais et je sais bien qu'elle en a. Si ce n'est pas cela précisément, c'est quelque chose comme cela. Il faut voir, quand l'humeur nous prend, comme nous traitons les valets, comme les femmes de chambre sont souffletées, comme nous menons à grands coups de pied les Parties Casuelles, pour peu qu'elles s'écartent du respect qui nous est dû. C'est un petit diable, vous dis-je, tout plein de sentiment et de dignité... Ho, ça ; vous ne savez où vous en êtes, n'est-ce pas ? (pp. 118-119).

Cette insaisissabilité rationnelle du « dedans » est, en réalité, une mystification. Le devoir de la philosophie est de rendre tout à fait transparente l'opacité du sentir, comme un principe-clé du monde moral. On est « bien » lorsqu'on est capable même d'avaler une vérité (de second degré) qui nous déplaît. Jean-François Rameau habite au premier étage de ce bâtiment double de la vérité, et ne pourra jamais se connaître lui-même car il a « l'esprit rond comme une boule », c'est-à-dire qu'il roule sans cesse dans toutes les directions que le sens (et le non-sens) de son discours lui imposent. Le seul mérite (et non le moindre !) de son langage est de « dire les choses comme elles viennent », de façon à la fois pertinente et impertinente, dans les deux sens. C'est le pur dire-le-monde, tel qu'il est, illogique, complexe, avant de le penser :

LUI. On avale à pleine gorgée le mensonge qui nous flatte ; et l'on boit goutte à goutte **une vérité** qui nous est amère. Et puis nous avons l'air si pénétré, si de l'« homme de bon sens » !

MOI. Il faut cependant que vous ayez péché une fois contre les principes de l'art et qu'il vous soit échappé par mégarde quelques-unes de ces **vérités amères** qui blessent ; car en dépit du rôle misérable, abject, vil, abominable que vous faites, je crois qu'au fond, vous avez l'âme délicate.

LUI. Moi, point du tout. Que le diable m'emporte si je sais au fond ce que je suis. En général, j'ai l'esprit rond comme une boule, et le caractère comme l'osier ; jamais faux, pour peu que j'aie intérêt d'**être vrai** ; jamais **vrai** pour peu que j'aie intérêt d'être faux. Je dis les choses comme elles me viennent, sentées, tant mieux ; impertinentes, on n'y prend pas garde. J'use en plein de mon franc-parler. Je n'ai pensé de ma vie ni avant que de dire, ni en disant, ni après avoir dit. Aussi je n'offense personne (p. 120).

Et la beauté de l'art, de la musique, du chant ? Cela est l'argument au cœur de la *Satyre seconde*. L'approche de ce problème est investie par cette conception sémantique de la vérité. Si le langage premier de l'art est imitation de la nature (de premier degré), le discours *vrai* sera celui qui dépasse, explique, donne corps sensible à l'imitation par le langage (de second degré) des passions, souvent caché derrière les apparences imitées. Le « nouveau style » que le *Neveu* préconise dépasse et intègre le langage de l'imitation du chant en lui ouvrant le royaume de la *vérité passionnelle* de sa déclamation :

MOI. Et vous trouvez de la beauté dans ces nouveaux chants ?

LUI. Si j'y en trouve ; pardieu, je vous en réponds. Comme cela est déclamé ! quelle **vérité** ! quelle expression.

MOI. Tout art d'imitation a son modèle dans la nature. Quel est le modèle du musicien, quand il fait un chant ?

LUI. Pourquoi ne pas prendre la chose de plus haut ? Qu'est-ce qu'un chant ? [...]

LUI. Le chant est une imitation, par les sons d'une échelle inventée par l'art ou inspirée par la nature, comme il vous plaira, ou par la voix ou par l'instrument, des bruits physiques ou des accents de la passion ; et vous voyez qu'en changeant là-dedans, les choses à changer, la définition conviendrait exactement à la peinture, à l'éloquence, à la sculpture, et à la poésie. Maintenant, pour en venir à votre question. Quel est le modèle du musicien ou du chant ? c'est la déclamation, si le modèle est vivant et pensant ; c'est le bruit, si le modèle est inanimé. Il faut considérer la déclamation comme une ligne, et le chant comme une autre ligne qui serpenterait sur la première. Plus cette déclamation, type du chant, sera forte et **vraie** ; plus le chant qui s'y conforme la coupera en un plus grand nombre de points ; plus le chant sera **vrai** ; et plus il sera beau (pp. 141-142).

Et il faudrait relire la page célèbre qui suit, avec l'imitation gestuelle de l'orchestre, au moyen de cette clé de lecture que je propose⁶. *Dire* que

6. *Le Neveu*, éd. cit., pp. 165-166 : « Un instant après, il prenait un air fier, il relevait sa tête, il s'appliquait la main droite sur le cœur, il marchait et disait : je sens, oui, je sens.

« tout y était », dans ce chant passionné, et l'imitation et ce qui la dépasse dans le cœur de l'homme, c'est atteindre une vérité de plus haut degré que le sens commun peut sentir comme sienne même quand elle ne l'est pas :

En chantant un lambeau des *Lamentations* de Jomelli, il répétait avec une précision, une **vérité** et une chaleur incroyable les plus beaux endroits de chaque morceau : ce beau récitatif obligé où le prophète peint la désolation de Jérusalem, il l'arrosa d'un torrent de larmes qui en arrachèrent de tous les yeux. Tout y était, et la délicatesse du chant, et la force de l'expression, et la douleur. Il insistait sur les endroits où le musicien s'était particulièrement montré un grand maître. S'il quittait la partie du chant, c'était pour prendre celle des instruments qu'il laissait subitement pour revenir à la voix, entretenant l'une à l'autre de manière à conserver les liaisons et l'unité du tout ; s'emparant de nos âmes et les tenant suspendues dans la situation la plus singulière que j'aie jamais éprouvée... Admirais-je ? Oui, j'admirais ! Étais-je touché de pitié ? J'étais touché de pitié ; mais une teinte de ridicule était fondue dans ces sentiments et les dénaturait (pp. 147-148).

Par sa capacité d'imiter toutes les natures, de jouer toutes les musiques qui ne sont pas siennes, dans une dialectique de l'aliénation esthétique que beaucoup d'interprètes ont relevée⁷, le *Neveu* donne parole à un monde moral périmé, à une société d'ancien régime pré-révolutionnaire et à la tragédie de la liberté que vit l'individu incapable de conquérir son monde grâce uniquement à ses propres « talents »⁸. Mais on ne peut dire ni faire la vérité qu'en la niant au niveau du discours de second degré, comme le souhaite le neveu face aux talents de Moi, en se déclarant ainsi plus « génial » en moral qu'en musique :

Lui. — [...] Ah si j'avais vos talents.

Moi. Laissons mes talents ; et revenons aux vôtres.

Lui. Si je savais m'énoncer comme vous. Mais j'ai un diable de ramage saugrenu, moitié des gens du monde et des lettres, moitié de la Halle.

Il contrefaisait l'homme qui s'irrite, qui s'indigne, qui s'attendrit, qui commande, qui supplie, et prononçait sans préparation des discours de colère, de commisération, de haine, d'amour ; il esquissait les caractères des passions avec une finesse et **une vérité** surprenantes. Puis il ajoutait : *C'est cela*, je crois. Voilà que *cela vient* ; voilà ce que c'est que de trouver un accoucheur qui sait irriter, précipiter les douleurs et faire sortir l'enfant ; seul, je prends la plume ; je veux écrire. Je me ronge les ongles ; je m'use le front. Serviteur. Bonsoir. Le dieu est absent ».

7. Il faut mentionner, entre autres, l'excellent Yoichi Sumi, *Le Neveu de Rameau, Caprices et logiques du jeu*, Tokyo, Librairie-Éditions France Tosho, 1975 ; Roselyne Rey, « La morale introuvable », dans A.-M. Chouillet (éd.), *Autour du Neveu de Rameau de Diderot*, Paris, Champion, 1991, pp. 59-87.

8. J'ai consacré une étude à ce sujet : « Révolution et praxis dans *Le Neveu de Rameau*, roman du jeu de l'éthique sociale », dans *RDE* n° 26, avril 1999, pp. 153-172.

MOI. Je parle mal. Je ne sais que dire **la vérité** ; et cela ne prend pas toujours, comme vous savez.

LUI. Mais ce n'est pas pour dire **la vérité** ; au contraire, c'est pour bien dire le mensonge que j'ambitionne votre talent. Si je savais écrire ; fagoter un livre, tourner une épître dédicatoire, bien enivrer un sot de son mérite ; m'insinuer auprès des femmes.

MOI. Et tout cela, vous le savez mille fois mieux que moi. Je ne serais pas même digne d'être votre écolier.

LUI. Combien de grandes qualités perdues, et dont vous ignorez le prix !

MOI. Je recueille tout celui que j'y mets.

LUI. Si cela était, vous n'auriez pas cet habit grossier, cette veste d'étamine, ces bas de laine, ces souliers épais, et cette antique perruque (pp. 161-163).

S'ouvre ici le problème de la *théodicée*, de la justice divine dans un monde qui, cela se voit clairement, a tout à fait évacué Dieu de son horizon pratique⁹. Marx le montrera dans *Le Capital* quand, pour exemplifier le caractère de fétiche de la marchandise et le processus de thésaurisation dans le système capitaliste, il citera Diderot : « Le trésor n'a pas seulement une forme brute : il a aussi une forme esthétique. C'est l'accumulation d'ouvrages d'orfèvrerie qui se développe avec l'accroissement de la richesse sociale. "Soyons riches, ou paraissions riches" (Diderot) »¹⁰. Cette citation, tirée du *Salon de 1767*, se prête bien à décrire l'intention morale du neveu, victime d'une violence plus forte de lui, contre laquelle Diderot a beau opposer l'argument hobbesien du méchant comme « enfant robuste »¹¹ — c'est celui-ci qui gagne le pari, à la fin de ce jeu :

MOI. D'accord. Il faut être bien maladroit, quand on n'est pas riche, et que l'on se permet tout pour le devenir. Mais c'est qu'il y a des gens comme moi qui ne regardent pas la richesse comme la chose du monde la plus précieuse ; gens bizarres.

9. Voir note 6, fin.

10. K. Marx, *Le Capital*, I, 3, in *Œuvres*, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1963, p. 676.

11. Encore, à propos de l'aliénation liée au caractère de fétiche de la marchandise condensé dans la forme-argent, *Le Neveu*, éd. cit., pp. 157-158 : « De l'or, de l'or. L'or est tout ; et le reste, sans or, n'est rien. Aussi au lieu de lui farcir la tête de belles maximes qu'il faudrait qu'il oublîât, sous peine de n'être qu'un gueux ; lorsque je possède un louis, ce qui ne m'arrive pas souvent, je me plante devant lui. Je tire le louis de ma poche. Je le lui montre avec admiration. J'élève les yeux au ciel. je baise le louis devant lui. Et pour lui faire entendre mieux encore l'importance de la pièce sacrée, je lui bégaye de la voix ; je lui désigne du doigt tout ce qu'on en peut acquérir, un beau fourreau, un beau toquet, un bon biscuit. Ensuite je mets le louis dans la poche. Je me promène avec fierté ; je relève la basque de ma veste ; je frappe de la main sur mon gousset ; et c'est ainsi que je lui fais concevoir que c'est du louis qui est là, que naît l'assurance qu'il me voit ».

LUI. Très bizarres. On ne naît pas avec cette tournure-là. On se la donne ; car elle n'est pas dans la nature.

MOI. De l'homme ?

LUI. De l'homme. Tout ce qui vit, sans l'en excepter, cherche son bien-être aux dépens de qui il appartiendra ; et je suis sûr que, si je laissais venir le petit sauvage, sans lui parler de rien : il voudrait être richement vêtu, splendidement nourri, chéri des hommes, aimé des femmes, et rassembler sur lui tous les bonheurs de la vie.

MOI. Si le petit sauvage était abandonné à lui-même ; qu'il conservât toute son imbécillité et qu'il réunît un peu de raison de l'enfant au berceau, la violence des passions de l'homme de trente ans, il tordrait le col à son père, et coucherait avec sa mère (p. 163).

Le grain de levain du *Neveu*, une fois fermenté et développé, engendre ainsi la représentation de ce « bois tordu » (Kant) qu'est l'homme dans la société des intérêts et des échanges, qui n'a pas encore trouvé sa place d'affirmation pleine. Cette représentation, esthétique et esthétisée à la fois, de la vérité (de second degré) d'un monde pré-révolutionnaire permet de suivre les parcours secrets de la poétique diderotienne de la « ligne vraie », dans le théâtre, et de mettre à feu un moment capital de l'histoire de la culture européenne : la pathogénèse de l'idée de génie en France au XVIII^e siècle¹².

Paolo QUINTILI
Université de Rome « Tor Vergata »

12. Voir mon travail : *La pensée critique de Diderot* cit., chap. 7.3 : « La découverte du poète et l'invention du grand comédien. Le modèle idéal de la totalité », pp. 391-415.