Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie

33 | 2002

Varia

Une poétique de la connaissance : Diderot et le rêve

Geneviève Cammagre

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/75>

DOI : 10.4000/rde.75

ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2002

ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Geneviève Cammagre, « Une poétique de la connaissance : Diderot et le rêve », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 33 | 2002, document 1, mis en ligne le 04 mars 2011, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rde/75> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.75>

Propriété intellectuelle

Une poétique de la connaissance : Diderot et le rêve

Les questions de lexique recoupent des questions d'idéologie, rappelle Pierre-Alain Cahne à propos de la répartition observée dès la fin du XVII^e siècle entre les termes « songe » et « rêve »¹. Tandis que le premier garde des traces d'un emploi faisant référence à une communication du divin à l'humain, le second n'a qu'une acception physique. Dans son édition de 1743, le *Trévoux*, qui ignore le verbe « rêver », donne la définition suivante du substantif « rêve » : « ce mot est bas et de peu d'usage ; il ne se dit guère que des songes des malades qui ont le cerveau altéré ». Le registre bas, comme l'indique P.-A. Cahne, s'explique par l'usage technique, médical du terme. Chez Furetière le mot « rêve », jugé vieilli, était aussi associé à la maladie et au délire. La valeur médicale du terme, qui justifie le dédain du *Trévoux*, a motivé au contraire la préférence systématique et délibérée que lui a accordée Diderot. *Le Rêve de D'Alembert* exclut le mot « songe » même sous la forme d'un emploi figé. Dans *La Réfutation d'Hemsterhuis*, annotation de la *Lettre sur l'homme et ses rapports* du philosophe hollandais platonicien Hemsterhuis, Diderot remplace systématiquement le mot « songe » du texte original, rédigé en français, par le mot « rêve »², à une seule exception près³ à connotation sans doute dévalorisante. Si les penseurs spiritualistes sont restés attachés au terme « songe », Diderot a adopté le terme bas « rêve » en adéquation avec une pensée matérialiste d'orientation biologique. L'*Encyclopédie*, qui présente la double entrée « rêve » et « songe », porte des traces des enjeux philosophiques de leur emploi.

Le substantif « songe », rattaché aux branches Métaphysique et Physiologie de l'arbre du savoir, ce qui manifeste le parti pris cognitif et

1. « Rêve et songe lexique et idéologie », *Revue des Sciences humaines*, t. LXXXII, n° 211, juillet-septembre 1988.

2. Voir par exemple la page 22 de l'édition de Roger Lewinter (LEW., XI).

3. *O. c.*, p. 36.

médical des maîtres d'œuvre du « dictionnaire raisonné », donne lieu à un très long développement explicitement emprunté au *Traité des songes* du pasteur franc-maçon Samuel Formey. L'explication de Formey commence par reprendre le schéma empirique dominant dans l'*Encyclopédie* : dans la veille nos idées viennent de nos sens et sont transmises par les nerfs à notre âme ; lorsque nous dormons, des impressions sensibles, comme un rayon de lumière frappant nos paupières ou une sensation de faim, sont les principes des songes ; des impressions antérieures viennent aussi en déterminer la qualité. À partir de cette genèse du songe, Formey s'interroge sur ce qui distingue l'état de veille de l'état de sommeil, et retient ce critère : à l'état de veille généralement les idées sont liées conformément à l'ordre de la nature, tandis que dans le songe des choses étranges se produisent. Mais la distinction s'efface quand pendant la veille se présentent des choses extraordinaires et quand le songe est bien net, bien lié et rassemble des choses bien possibles. Cette confusion est pour Formey, qui retrouve alors ses bases dualistes, un effet de l'engagement de notre âme dans notre corps ; l'article s'achève sur cette phrase pieuse : « il faut espérer que notre mort nous élèvera à un état où la suite de nos idées continuellement claire et perceptible ne sera plus entrecoupée d'aucun sommeil, ni d'aucun songe. »

Les définitions suivantes de « songe » et « songer » appartiennent à de Jaucourt qui pour le terme « songe » donne essentiellement des références culturelles, le songe vénérien selon Hippocrate, les songes de l'Écriture — occasion d'une amorce de critique biblique —, le songe en poésie. Le verbe « songer », lui, reçoit une brève explication clairement rattachée à la philosophie lockienne : le fait de songer est une activité mentale s'effectuant en l'absence de perception sensible. La définition de Jaucourt vient ainsi doubler celle qui a été empruntée à Formey en la débarrassant de son addendum dualiste.

Diderot s'est réservé, le fait est en soi révélateur de son orientation de pensée, les articles RÊVE et RÊVER. Il s'agit de brèves notices, apparemment sans originalité ; la première renvoie à « Songe » ; la seconde reprend les quatre acceptions du verbe « rêver » présentes dans le *Furetière* et l'édition de 1694 du *Dictionnaire de l'Académie*. Dans ces deux ouvrages, le verbe « rêver » tire par paliers successifs de sa définition première « faire des songes extravagants, et particulièrement quand on est malade, ou en délire », les acceptions « faire ou dire des extravagances » puis « être distrait » et enfin « appliquer sérieusement son esprit à raisonner sur quelque chose »⁴. Diderot suit le même parcours : « rêver » d'abord entendu comme occupation de l'esprit pendant le sommeil conduit à rêverie, idée vague, conjecture bizarre, puis à distraction et enfin à méditation, examen profond.

4. Citations du *Dictionnaire* de Furetière.

Si la reprise du *Dictionnaire de l'Académie* et du *Furetière* est nette, des réflexions annexes infléchissent l'ensemble en fonction d'une problématique particulière. À propos du mot « rêve », Diderot déplore la méconnaissance de l'histoire des rêves, c'est-à-dire de leur formation, qui « importerait en médecine et en philosophie » ; souligner l'intérêt médical et philosophique de la connaissance des mécanismes du rêve renvoie à l'origine corporelle de la pensée saine ou délirante et à la question abordée par Formey de la distinction entre les productions de la veille et du sommeil. Mais, à la différence de ce qui se passe chez Formey, la question est en relation avec une pensée moniste. Elle place Diderot en face du problème posé par le solipsisme de Berkeley : c'est « à cause des objections des idéalistes », lit-on dans l'article, qu'il importerait de mieux connaître philosophiquement le mécanisme des rêves. L'article FANTÔME également attribué à Diderot et qui renvoie à « Songe » pose, comme l'article RÊVE, la question soulevée par Berkeley de l'existence hors de nous d'objets corporels correspondant à nos sensations.

La physiologie du rêve intéresse tout particulièrement l'épistémologie diderotienne car les observations cliniques de ce phénomène peuvent faire comprendre comment fonctionne le cerveau. Affaire de praticiens du corps, le rêve manifeste la nature matérielle de la pensée, il est un argument philosophique en faveur du matérialisme. D'un autre côté, cette production particulière de pensée qui s'effectue de façon plus ou moins confuse alors que les sens ne sont plus en éveil confronte logiquement Diderot à l'idéalisme de Berkeley, ce produit radical de l'empirisme lockien. Le monisme idéaliste de Berkeley n'a cessé de le hanter, depuis la *Lettre sur les aveugles* de 1749 jusqu'aux *Éléments de physiologie*. C'est pour lui une question philosophique de la plus haute importance : nos pensées issues de la combinaison de nos sensations rencontrent-elles la réalité des phénomènes extérieurs ? La *Lettre sur les aveugles* montre que nos perceptions sont déjà des combinaisons abstraites⁵. La conclusion des *Éléments de physiologie*, ultime bilan des connaissances psychophysiologiques de leur auteur, a des accents sceptiques : « Qu'aperçois-je ? Des formes, et quoi encore ? des formes. J'ignore la chose. Nous nous promenons entre des ombres, ombres nous-mêmes pour les autres, et pour nous ». Si, pour revenir au début de son œuvre, Diderot reprend dans *Les Bijoux indiscrets* la formule baroque « la vie est un songe », c'est à l'intérieur de la nouvelle problématique empiriste. Il ne s'agit pas pour lui de voir plus clair en Dieu, comme c'est le cas chez Formey, mais de savoir si les connexions mentales qu'effectue l'homme à l'état de veille ou de sommeil correspondent à la liaison des phénomènes en nature. Cette

5. Sur la question voir G. Stenger, « La Théorie de la connaissance dans la *Lettre sur les aveugles* », RDE, 26, 1999, pp. 99-111.

question lui permet d'utiliser la plasticité sémantique du verbe « rêver » et de jouer des équivalences possibles entre le rêve du dormeur et la méditation profonde du savant ou du philosophe qui, l'un et l'autre, s'effectuent dans un état de distraction sensorielle, d'enfermement du rêveur ou du penseur dans ses élaborations mentales. Le rêve, même dans son apparent décousu, et l'enchaînement des idées qui se forme alors que la sensation est passée sont des processus voisins. La question de la valeur heuristique des liaisons effectuées par la pensée peut donc également être posée à propos du rêve. Dans quelle mesure le rêve est-il un instrument de connaissance du monde ? Si la question ne semble pas neuve, elle prend un tour différent quand elle est posée dans le cadre d'un monisme matérialiste.

Elle a deux aspects fortement liés. D'une part Diderot a pu attendre d'un processus mental relevant de la maladie et de l'observation médicale qu'il dissipe une difficulté qui, de son propre aveu, ne peut être surmontée par la raison spéculative : la *Lettre sur les aveugles* de 1749 juge à la fois absurde et irréfutable le système de Berkeley. C'est l'attente de telles preuves psychophysiologiques que formule l'article RÊVE. Cependant en 1773-1774 les progrès dans l'étude de la formation des rêves ne semblent pas tels qu'ils puissent avoir résolu la difficulté : la *Réfutation d'Hemsterhuis* reconnaît n'avoir « aucune solide réponse » au « sophisme » de Berkeley « contre l'existence de quoi que ce soit en dehors de nous ». D'autre part Diderot a été tenté d'assimiler la pensée consciente qui invente des relations nouvelles et les associations délirantes du rêve, auquel cas le rêve pourrait avoir une véritable fécondité intellectuelle. Cependant ne s'agit-il pas que d'une tentation favorisée par l'étendue sémantique du verbe « rêver » ? Ses réticences à l'égard de la capacité heuristique des rêves n'ont pas manqué. À Hemsterhuis qui déclare « Dans les songes on découvre souvent des vérités géométriques, qu'on avait cherché en vain pendant ses veilles » Diderot répond : « Je ne crois pas qu'aucune découverte géométrique ait été faite en rêve ; ni qu'il s'en fasse jamais aucune ». La réponse a pour argument la nature pathologique du rêve : il est « un malaise, sinon une maladie »⁶. On se trouverait donc dans une impasse : ce qui semblait pouvoir permettre par son lien au régime du corps de comprendre les mécanismes de la pensée est disqualifié en raison de la différence entre l'homme valide et l'homme malade. Mais faut-il s'en tenir à un constat d'échec ? À défaut de déboucher sur des certitudes à propos de la connaissance par le rêve, Diderot a élaboré une forme fictionnelle dont l'aboutissement est le *Rêve de D'Alembert*. Les récits de rêve des *Bijoux indiscrets*, les descriptions de tableaux en forme de rêve du *Salon de 1765*, du *Salon de 1767*, *Le Rêve de D'Alembert* permettent de parler d'une

6. LEW, XI, p. 22.

« poétique du rêve »⁷. À partir de ces textes nous tenterons de voir comment la forme-rêve, avec son substrat physiologique, est une création susceptible de prendre en charge des éléments théoriques, de donner parfois une forme résolutoire idéale à l'indémontrable de la théorie et surtout de produire sa rhétorique persuasive. Elle cristallise théorie et vision de façon à susciter l'adhésion.

Psychophysiologie

Diderot ne met au point sa théorie physiologique du rêve que dans les années 1767-1769. On en trouve une première formulation dans le *Salon de 1767* ; elle vient après une description de marines de Vernet présentée comme un rêve. À la suite de Hobbes⁸ il n'y reconnaît encore que le rêve qui monte des « viscères, des nerfs, des intestins à la tête », c'est-à-dire des organes au cerveau. Mais il entrevoit l'image de l'araignée dans sa toile qui sera au centre de l'explication physiologique du *Rêve de D'Alembert* : « Vous concevez maintenant un peu ce que c'est que le fromage mou, qui remplit la capacité de votre crâne et du mien. C'est le corps d'une araignée, dont tous les filets nerveux sont les pattes ou la toile »⁹. En 1767, il regrette de n'avoir pas suffisamment de connaissances médicales pour développer l'image. Lorsqu'avec une culture scientifique élargie il rédige en 1769 les dialogues du *Rêve de D'Alembert*, le rôle qu'il attribue au système nerveux dans la constitution psychophysiologique de l'individu est central. La comparaison qu'il en fait avec une toile d'araignée, un réseau, un faisceau, rend sensible la différence entre les brins du faisceau et l'origine ; le centre commun des sensations est semblable à l'araignée dans sa toile dont les fils seraient les terminaisons sensorielles. Les *Éléments de physiologie* utilisent les mêmes images. Le chapitre V « Sommeil », inclus dans la troisième partie « Phénomènes du cerveau », reprend l'explication du rêve fournie par le personnage de Bordeu à D'Alembert et Mlle de Lespinasse. Dans le sommeil comme dans la maladie, le maître, le cerveau, est « abandonné à la discrétion de ses vaisseaux les brins du filet », il ne contrôle plus rien. « Le fil optique est-il agité ? L'origine du réseau voit, chaque filet du réseau s'agite et transmet au cerveau une foule de sensations ». Mais les brins du faisceau peuvent aussi être mus par des images venant de l'origine, comme le montre l'exemple du rêve érotique¹⁰. La différence entre la veille et le sommeil vient de ce que « dans la veille le réseau obéit aux impressions de

7. On reprend ici le titre d'un article de Jacques Chouillet « La Poétique du rêve dans Les Salons de Diderot », *Stanford French Review*, VIII.

8. *Léviathan*, chapitre II, « De l'imagination ».

9. *Salon de 1767*, DPV, XXI, p. 233.

10. Cf. la formulation plus dense des *Éléments de physiologie* : « Si l'organe destiné à l'acte vénérien s'agite, l'image d'une femme se réveillera dans le cerveau ; si cette image se réveille dans le cerveau, l'organe destiné à la jouissance s'agitiera », LEW., XII, 795.

l'objet extérieur », tandis que dans le sommeil « c'est de l'exercice de sa propre sensibilité qu'émane tout ce qui se passe en lui. »¹¹

Une première conséquence de cette activité autonome du réseau est sa vivacité car « il n'y a point de distraction dans le rêve ». Le rêve peut être désordonné parce que l'origine du réseau est alternativement passive et active d'une infinité de manières, mais il peut aussi être lié : « Les concepts y sont quelque fois aussi liés, aussi distincts que dans l'animal exposé au spectacle de la nature. Ce n'est que le tableau de ce spectacle réexcité »¹¹.

Tableau de la nature réexcité, vivacité, absence de distraction, on comprend pourquoi les productions du dormeur peuvent être comparées avec celles du penseur qui médite profondément. L'analogie est exprimée plusieurs fois dans *Le Rêve de D'Alembert*, entre D'Alembert qui rêve à voix haute et le médecin Bordeu qui pense il n'y a guère de différence, Mlle de Lespinasse le souligne plaisamment : « Je puis donc assurer à présent à toute la terre qu'il n'y a aucune différence entre un médecin qui veille et un philosophe qui rêve »¹². Comme le rêveur, le penseur est distrait du monde extérieur et centré sur ce qui se passe en lui. Diderot a fait plusieurs fois le portrait du distrait¹³. À la différence du Ménalque de la Bruyère, pur automate habité de vide, le distrait de Diderot est un géomètre absorbé par la résolution de son problème. De cette analogie entre rêveur et penseur faut-il cependant conclure que le rêve est un moyen de connaissance ? Vieille question renouvelée quand la Divinité n'inspire plus le rêveur désormais livré à sa propre sensibilité, aux actions et réactions des brins et du centre.

Heuristique

On l'a vu, la *Réfutation d'Hemsterhuis* refuse de tirer de l'analogie entre le mathématicien livré à ses spéculations et le rêveur livré aux réactions anarchiques de sa sensibilité la possibilité d'accorder une valeur heuristique au rêve : « Je ne crois pas qu'aucune découverte géométrique ait été faite en rêve, ni qu'il s'en fasse jamais aucune ». On notera cependant que dans ce passage référence est faite au géomètre qui procède par déduction (D'Alembert par exemple, le prototype diderotien du distrait et du géomètre) et non au chercheur expérimental, à l'interprète de la nature cherchant à deviner comment s'organise sa machine complexe. En 1753, les *Pensées sur l'interprétation de la nature* enregistrent la révolution qui

11. Ces citations renvoient au propos de Bordeu dans le *Rêve de D'Alembert*, LEW., VIII, 140.

12. LEW., VIII, 84.

13. Le *Rêve de D'Alembert*, LEW., VIII, 142 ; *Réfutation d'Hemsterhuis*, LEW., XI, 45 ; *Éléments de physiologie*, LEW., XIII, 797-798.

se produit dans les sciences contemporaines ; les mathématiques ne sont plus reines, désormais les bons esprits sont orientés vers la morale, les belles-lettres, l'histoire de la nature, la physique expérimentale¹⁴. Car tout est à faire dans la connaissance de la nature dont les formes sont variées à l'infini : « les phénomènes sont infinis ; les causes cachées ; les formes peut-être transitoires »¹⁵. Si la géométrie est déductive, les sciences de la nature sont conjecturales, inductives et expérimentales. Or les conjectures qu'appellent de leurs vœux et que formulent les *Pensées sur l'interprétation de la nature* peuvent être qualifiées d'extravagances : « Je dis extravagances : car quel autre nom donner à cet enchaînement de conjectures fondées sur des oppositions ou des ressemblances si éloignées, si imperceptibles, que les rêves d'un malade ne paraissent ni plus bizarres, ni plus décousus »¹⁶. La philosophie expérimentale exige un esprit qui a le « caractère de l'inspiration », un esprit de divination « par lequel on subodore pour ainsi dire des procédés inconnus, des expériences nouvelles, des résultats ignorés »¹⁷. L'article THÉOSOPHES, qui fait l'éloge du démon de Socrate et des Théosophes, définit ainsi les pressentiments : « Ce sont des jugements subits auxquels nous sommes entraînés par certaines circonstances très déliées [...]. Quelque fugitifs, momentanés et subtils que soient [l]es phénomènes, les hommes doués d'une grande sensibilité que tout frappe, à qui rien n'échappe, en sont affectés [...]. Ils rapprochent les analogies les plus éloignées ; ils voient des liaisons presque nécessaires où les autres sont loin d'avoir des conjectures »¹⁸. Cet esprit de liaison, foudroyant chez le génie, est du même type associatif que celui dont procède le rêve.

On trouve dans *Les Bijoux indiscrets* la première formulation de la loi d'association des rêves. Quand Mangogul presse Bloculocus d'interpréter le rêve bizarre où il a vu la charmante Mirzoza porter une tête de doguin sur son corps séduisant, Bloculocus répond : « Nos rêves ne sont que des jugements précipités qui se succèdent avec une rapidité incroyable, et qui rapprochant des objets qui ne se tiennent que par des qualités fort éloignées en composent un tout bizarre. »¹⁹. Expliquant le rêve du sultan, il précise : « Aussi il y avait fort à parier contre un que madame avait, ou que vous aviez aperçu à quelqu'autre, une palatine de queue de martre, et que les danois vous frappèrent la première fois que vous en vîtes. Il y a là dix fois plus de rapports qu'il n'en fallait pour exercer votre âme pendant la nuit. La

14. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, LEW., II, 717.

15. *O. c.*, 728.

16. *O. c.*, 733.

17. *O. c.*, 732.

18. LEW., XIV, 864-865.

19. *Les Bijoux indiscrets*, LEW., I, 656.

ressemblance de la couleur vous fit substituer une crinière à une palatine, et tout de suite vous plantâtes une vilaine tête de chien à la place d'une très belle tête de femme. »²⁰. Mirzoza à la tête de chien est une chimère, un monstre, mais le texte suggère malicieusement qu'elle ressemble à ce doguin. Certains humains n'ont-ils pas des analogies avec des animaux ? *Les Bijoux indiscrets* abondent en grotesques qui réduisent les êtres à leur qualité ou à leur fonction essentielle. La fantaisie semble ici esquisser une réalité impalpable.

N'y a-t-il cependant pas une ligne de démarcation entre la folie, le rêve et le génie divinatoire, cet esprit de divination par lequel en philosophie expérimentale « on subodore, pour ainsi dire, des procédés inconnus, des expériences nouvelles, des résultats ignorés. » ? *Les Bijoux indiscrets* comme *Le Rêve de D'Alembert* reconnaissent l'existence des vrais fous, ceux qu'on enferme aux Petites-Maisons. Leurs cervelles dérangées « trompées par des rapports fort éloignés regardent des objets imaginaires comme présents et réels »²¹ ; Bordeu attribue la folie à un tic de l'origine du faisceau qui crée durablement dans tout le système une « tension violente et continue vers un centre commun »²². Les fous sont constamment ce que sont parfois les hommes à imagination, les philosophes ou les géomètres capables d'une grande contention d'esprit.

Car reste posée la question du critère qui permet de distinguer la pensée aberrante et la pensée qui découvre des vérités ignorées, des possibles de la nature. L'article FANTÔME l'indique : « c'est l'expérience et la philosophie rationnelle », l'expérience, surtout, avec laquelle on démolit le système de Berkeley. Si *Les Pensées sur l'interprétation de la nature* évoquent l'esprit de divination, elles voient dans cet esprit le résultat de la « grande habitude de faire des expériences » et formulent clairement la nécessité de procédures expérimentales nombreuses et complexes afin de vérifier les enchaînements de conjectures²³.

Les théories les plus séduisantes de Diderot font parfois les frais de ce nécessaire contrôle. *L'Essai sur les Règles de Claude et de Néron* ironise sur les visions conjecturales semblables à celle qui est au centre du *Rêve de D'Alembert*, l'hypothèse de la sensibilité comme propriété universelle de la matière²⁴ : « Que le physicien fasse une hypothèse, qu'il s'occupe à étayer ou à abattre cette hypothèse par des expériences ; qu'il nous apporte ensuite le résultat de ses tentatives, j'y consens ; mais qu'il nous épargne l'inutile

20. O. c., 657.

21. *Les Bijoux indiscrets*, éd. cit. p. 656.

22. *Le Rêve de D'Alembert*, éd. cit., p. 133.

23. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, éd. cit. p. 750 et suivantes.

24. Hypothèse que la *Réfutation d'Helvétius* juge insuffisamment fondée (LEW., XI, 492).

et fastidieux détail de ses visions. Il ne s'agit pas de ce qui s'est passé dans sa tête, mais de ce qui se passe dans la nature. C'est à elle-même de s'expliquer ; il faut l'interroger, et non répondre pour elle. Suppléer à son silence par une analogie, par une conjecture, ce sera rêver ingénieusement, grandement, si l'on veut, mais ce sera rêver »²⁵.

Poétique du rêve

Avec les visions du *Salon de 1765* et du *Salon de 1767*, comme celles du *Rêve de D'Alembert* Diderot rêve « ingénieusement » en exploitant lucidement les possibilités créatrices du rêve. On sait qu'il s'est félicité d'avoir adopté pour *Le Rêve de D'Alembert* la forme du rêve : « il y a quelque adresse à avoir mis mes idées dans la bouche d'un homme qui rêve : il faut souvent donner à la sagesse l'air de la folie afin de lui procurer ses entrées » écrit-il à Sophie Volland dans une lettre datée de septembre 1769. Est-ce à dire que le rêve n'y est qu'un artifice pédagogique, de même que la description du tableau de Fragonard *Le Grand-prêtre Corésus se sacrifie pour sauver Callirhoé* comme une scène vue en rêve ne serait qu'un procédé destiné à varier la manière ?

Dans ces deux textes, sur lesquels nous centrerons notre analyse, Diderot ressaisit toutes les valeurs sémantiques du terme « rêve » qu'il exploite ensemble : le rêve est à la fois activité inconsciente du cerveau, extravagance, distraction et pensée profonde. Il reprend ainsi la problématique restée ouverte de la valeur heuristique du rêve et la résout magiquement ou plutôt, faudrait-il dire, idéalement.

Dans *Le Rêve de D'Alembert* Diderot fait correspondre de façon surprenante les conjectures folles du rêve et le réel observable. Rappelons la trame du second entretien, le plus important, celui qui donne son titre à la trilogie composée de *La Suite d'un entretien entre M. D'Alembert et M. Diderot*, du *Rêve de D'Alembert* et de la *Suite de l'Entretien précédent* : Mlle de Lespinasse lit au médecin Bordeu les notes qu'elle a prises durant la nuit en écoutant D'Alembert délirer à voix haute — que le rêve soit assimilé à un délire maladif nécessitant le diagnostic d'un médecin n'étonnera pas. Ces notes sont pour elles inintelligibles. Le propos de d'Alembert griffonné par Mlle de Lespinasse est désorganisé, c'est une accumulation de mots séparés par des points de suspension. Ces extravagances n'étonnent pourtant pas le médecin Bordeu qui les comprend. Mieux encore, Bordeu devine ce que n'a pas encore lu Mlle de Lespinasse si bien qu'elle croit qu'un des domestiques a déjà porté ces notes à sa connaissance. Interrogés, les domestiques nient avoir fait une pareille démarche. Bordeu s'avère donc capable de reprendre les formulations

25. *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, LEW., XIII, 588.

prétendument délirantes de D'Alembert et de les expliciter. Ainsi le praticien qui recueille des faits particuliers atteste la vérité des élucubrations du rêveur ; ce dernier a proféré dans son délire des intuitions géniales. Non seulement dans son sommeil il a fait sienne l'idée de Diderot — la sensibilité est une propriété générale de la matière — qui l'avait peu convaincu au cours de l'entretien précédent mais l'idée a travaillé en lui à son insu (à son réveil il ne s'en souvient plus) produisant des hypothèses encore plus folles que celles de Diderot. Loin de traiter ses conjectures de sottises visionnaires, Bordeu, l'homme d'une science expérimentale, reconnaît leur profondeur.

Le Salon de 1765, écrit quatre ans plus tôt, offre sur un autre sujet un schéma similaire. Diderot feint d'avouer à Grimm qu'il n'a pu voir le tableau de Fragonard qui, après avoir été admiré, subit la défaveur du public. Il a vu d'autres tableaux puis, rentré chez lui, a lu Platon. Durant la nuit qui a suivi il a fait un rêve saisissant. Des scènes successives de délire collectif se sont organisées dans sa tête, il a ensuite vu un temple où un jeune prêtre amoureux de l'innocente victime qu'il devait sacrifier tournait le poignard contre lui-même. Mais dites-moi l'interrompt Grimm lors de la description du temple « n'avez-vous confié votre scène à personne ? Diderot. Non. Pourquoi me faites-vous cette question ? C'est que le temple que vous venez de décrire est exactement le lieu de la scène de Fragonard »²⁶. À plusieurs reprises, dans un dialogue simulé, Grimm interrompt Diderot racontant son rêve, il ne reconnaît pas seulement le lieu, mais les personnages, leur disposition et enfin la scène centrale : « Voilà le tableau, le voilà dans tout son effet ». Il en retrouve les qualités mais aussi les défauts qu'on a cru pouvoir lui reprocher. Manifestement Diderot a inauguré dans le *Salon de 1765* le procédé qui est au cœur du *Rêve de D'Alembert*.

Les effets sont cependant différents. Dans *Le Rêve*, il s'agit d'assurer la coïncidence entre les productions de l'imaginaire du rêveur qui poursuit l'hypothèse du philosophe et les phénomènes observés en nature et compris par le praticien chercheur qui apporte sa caution scientifique. Dans le *Salon de 1765*, le procédé est à mettre en relation avec la théorie du beau idéal. Connaissant le sujet du tableau de Fragonard, Diderot a pu imaginer l'œuvre telle qu'elle est ; même ses prétendus défauts sont justifiés, Fragonard ne pouvait peindre autrement : l'idée a commandé la manière²⁷. En fait l'interprétation de la nature et le beau idéal ne sont pas des sujets très éloignés. L'artiste est lui aussi un interprète de la nature humaine chargé de découvrir

26. *Salon de 1765*, DPV, XIV, p. 258.

27. Il s'agit là d'un point de vue critique destiné à mettre en valeur la nécessité de l'unité entre la forme et le sujet. Diderot ne pouvait ignorer que le sujet tiré de Pausanias pouvait subir d'autres traitements. Fragonard avait d'abord élaboré une tout autre esquisse (voir Jean Starobinski, *Le sacrifice en rêve* publié à la suite de *Diderot dans l'espace des peintres*, Réunion des Musées nationaux, 1991).

une vérité une. Le beau idéal se confond avec la vérité de la nature, la vérité des passions profondes qu'on ne voit jamais à l'état pur dans la réalité déformée des hommes actuels, mais dont l'artiste et le poète peuvent retrouver le modèle dans les états de verve et de génie. L'écrivain Diderot, expert en connaissance de l'homme, peut légitimement rivaliser avec le peintre. Le terme « poète », chez Diderot, convient aussi bien à l'écrivain qu'au peintre ; il désigne le créateur qui retrouve l'homme élémentaire, premier. Comme le peintre est poète, Diderot est lui aussi peintre : avant de recomposer le tableau de Fragonard, il a rapporté d'autres scènes de son rêve que Grimm a saluées comme autant de tableaux que peu de peintres seraient capables d'ébaucher sur la toile. Il les a vues, selon la fiction de son rêve, sur une grande toile placée au fond de la caverne de Platon.

Car le rêve est surtout vision, il donne à voir des espaces intérieurs. La caverne est fréquemment utilisée par Diderot comme un signifiant de l'intériorité²⁸ ; elle renvoie dans la description du tableau de Fragonard à une intériorité psychique où naissent des représentations qui disent la vérité de la douleur, de la violence, du fanatisme meurtrier, des passions troubles. Cette valeur est étroitement associée à l'idée de ténèbres, ténèbres de l'esprit, ténèbres obscurantistes. Comme chez Platon, des hommes et des femmes — et parmi eux le rêveur — tournent le dos à la lumière mais à la différence de ce qui se passe chez Platon, ils y sont contraints par « des rois, des ministres, des prêtres, des docteurs, des apôtres, des prophètes, des théologiens, des politiques, de charlatans... ». Ils ne peuvent que regarder sur la toile tendue au fond de la caverne les petites figurines projetées par ces tyrans et ces imposteurs. C'est sur cette toile que le rêveur voit défiler des bacchantes, se dérouler des scènes de furie et de débauche collectives, avant de découvrir le temple où l'on va sacrifier une jeune fille belle et pâle à la vindicte des dieux ou plutôt au caprice de « quelque fripon subalterne ». Un tel sujet rappelle la fascination de Diderot pour le motif du sacrifice d'Iphigénie, l'innocente victime ; il avait admiré le tableau de Carle Van Loo au *Salon de 1757*, il le commente dans les *Entretiens sur Le Fils naturel* en 1757, puis dans le *Discours sur la poésie dramatique* de 1758, *La Religieuse* en est l'adaptation romanesque, l'*Éloge de Richardson* s'attarde sur la beauté lugubre des scènes de la mort et de l'enterrement de Clarisse. Diderot s'intéresse aux spectacles hallucinants qui émeuvent violemment, suscitent la terreur et la pitié. Ces états, comme l'a fait remarquer Jacques Chouillet, sont voisins du rêve²⁹.

Les scènes rêvées dégagent en effet une énergie qui tient à la physiologie du rêve, à la concentration du réseau sur ce qui se passe en lui,

28. Voir Jacques Chouillet, *Diderot poète de l'énergie*, 1984, chap. « Les ténèbres de la caverne », pp.192-225.

29. Art. cit., p. 256.

conformément à la description du mécanisme que donnent *Le Rêve de D'Alembert* et les *Éléments de physiologie* : « Il n'y a point de distraction dans le rêve. De là sa vivacité ». Le rêve produit des images intenses, plus intenses que n'en produit l'état de veille. Il fait voir, ce sont les mots « image », « spectacle », « tableau » que, dans *Le Rêve de D'Alembert* comme dans les *Éléments de physiologie*, Diderot associe au rêve. Dans les scènes projetées sur la caverne du *Salon de 1765* personne ne parle, ce ne sont que des cris « mêlés de fureur et de joie » pour la foule fanatique en délire, cris de terreur du Désespoir et de l'Amour, cri général lorsque s'immole le grand prêtre. Ces scènes saisissantes dépourvues de discours articulé ont la théâtralité émouvante que préconise le *Discours sur la poésie dramatique*. Diderot retrouve l'*énargéia* de la rhétorique antique. Ses tableaux rendent présents avec force ce qu'ils prétendent vu. Leur dynamisme doit agir sur le lecteur, susciter une représentation identique dans son esprit, provoquer en lui fascination et horreur à l'égard du fanatisme.

La théâtralité du rêve n'est pas moins grande dans *Le Rêve de D'Alembert*. Le premier entretien entre Diderot et D'Alembert est un échange intellectuel entre un philosophe qui soutient une proposition et un mathématicien qui formule des objections ; dans le second, l'idée a perdu de sa sécheresse, elle est devenue vivante, sensible, grâce au rêve. Elle prend corps, est visible : d'Alembert voit « naître et passer » différentes races d'animaux successifs. Théâtralisée, elle émeut jusqu'à l'excitation sexuelle, elle touche d'autres imaginations qu'elle met en branle, de là vient sa capacité à se répandre. De plus la folie des hypothèses qui a gagné D'Alembert est communicative, même Mlle de Lespinasse en est atteinte. Et lorsque le géomètre endormi se remet à rêver à voix haute, Bordeu et Mlle de Lespinasse sont en sympathie avec lui et développent à leur tour des visions, des images³⁰. Au terme des trois entretiens ce qui était une hypothèse du seul Diderot devient une idée qui a non seulement trouvé sa caution scientifique en Bordeu mais qui a gagné les esprits. Un même propos repris de Diderot à D'Alembert qui l'a amplifié en visions cosmiques, de D'Alembert à Mlle de Lespinasse, de Mlle de Lespinasse à Bordeu, qui a apporté son complément de physiologie et de morale, s'est enrichi et propagé. Ce cheminement de l'idée, organisme vivant et qui ne meurt point (Diderot a aimé penser que les idées sont des organismes vivants, à l'image du polype d'eau douce découvert par Trembley), recouvre ce qu'on pourrait appeler une utopie de la communication.

Diderot rêve (au sens moderne du terme) d'idées qui passeraient d'esprit en esprit au moment même où s'achève la difficile publication clandestine de l'*Encyclopédie*. L'ouvrage collectif dont il a eu la responsabilité a rencontré l'adversité. Dans *Le Rêve de D'Alembert* une

30. *Le Rêve de D'Alembert*, éd. cit., pp. 194-195.

hypothèse audacieuse s'empare à son insu d'un cerveau récalcitrant, rencontre la réalité des phénomènes, fait croître et multiplier les hypothèses adventices. L'utopie de la communication se double ainsi d'une utopie scientifique. Elle présente comme réalisé ce qui peine à l'être et s'emploie à susciter une euphorie intellectuelle propice à l'invention. L'œuvre met imaginativement en acte l'esprit de conjectures qu'appelaient les *Pensées sur l'interprétation de la nature* et par sa représentation tente de créer l'atmosphère nécessaire à son développement réel. La poétique du rêve s'accomplit dans une rhétorique.

L'ancrage physiologique du rêve, sa corporéisation, correspond chez Diderot à une sortie du dualisme cartésien. Ce sont des corps qui rêvent, de la matière sensible qui rêve. Le rêve en l'être pensant effectue des liaisons inattendues qui sont peut-être des intuitions de génie. Ce « peut-être » que maintient en suspension la pensée rationnelle de Diderot est organisateur du *Rêve de D'Alembert*. Les maîtres mots de l'ouvrage ne sont-ils pas : « qui sait ? » et « pourquoi non ? ». La rhétorique du rêve, sa vivacité, son énergie communicative se chargent de faire le reste. Ce qui peut être advenir dans le texte pour mieux advenir dans la conscience du lecteur. Ainsi, chez Diderot, le rêve en poésie s'avère un vecteur de propagation de la pensée ou plus justement une stimulation de la capacité à sentir et penser.

Geneviève CAMMAGRE
Université de Toulouse le Mirail