Du « rêve » comme condition humaine : poésie et philosophie dans le Rêve de D'Alembert

Eliane Martin-Haag

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rde/99>
DOI : 10.4000/rde.99
ISSN : 1955-2416

Éditeur

Société Diderot

Édition imprimée

Date de publication : 20 octobre 2000
ISSN : 0769-0886

Référence électronique

Eliane Martin-Haag, « Du « rêve » comme condition humaine : poésie et philosophie dans le Rêve de D'Alembert », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 29 | 2000, mis en ligne le 18 juin 2006, consulté le 30 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rde/99> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rde.99>

Du « rêve » comme condition humaine : poésie et philosophie dans *Le Rêve de D'Alembert*

On pourrait s'étonner qu'un philosophe, et *a fortiori* un philosophe matérialiste, présente l'un de ses ouvrages les plus systématiques comme un « rêve », car ce terme évoque, pour les lecteurs du XVIII^e siècle, les termes voisins de « vision », ou de « visionnaires », les « romans » de physique ou de métaphysique que l'on attribue désormais aux cartésiens, ou encore « l'enthousiasme », au sens péjoratif de l'extravagance, du délire, voire de la folie. Ces termes récurrents se retrouvent d'ailleurs sous la plume de Diderot, et notamment dans l'analyse des phénomènes d'aliénation, qui s'expliquent par une idiosyncrasie individuelle. Si le « principe », le sens commun, c'est-à-dire l'organe où les nerfs se réunissent dans le cerveau, s'avère trop vigoureux, ce principe s'empare de toute l'énergie des organes, et le système nerveux se meut alors comme « à recours » : on obtient ainsi l'homme qui « médite », mais aussi le « fanatique qui voit les cieux ouverts », et tous les phénomènes « d'aliénation »¹. Ce type de considérations a parfois fait douter de la qualité de philosophe de Diderot, qui rapproche lui-même la « méditation », y compris la méditation métaphysique et atomiste de D'Alembert, d'une invention imaginaire, de telle sorte qu'on pourrait croire que de son point de vue, il n'y a pas lieu de distinguer la philosophie de la littérature. C'est ce que semblent corroborer les célèbres textes, où les philosophies d'un Leibniz ou d'un Malebranche sont taxées « d'extravagances », mais d'extravagances « sublimes »². Dans cette perspective, il semble que la métaphysique ne conserve plus qu'une valeur esthétique : les

1. Ver, I, 656. ; DPV, IV, 171.

2. Voir, par exemple, la *Réfutation d'Helvétius*, Ver, I, 804-805, sur Leibniz, et les *Éléments de physiologie*, DPV, IV, 514 : « Comment est-il arrivé qu'il n'y a rien de si fou, qui n'ait été dit par quelque philosophe ? Point de songe extravagant, qui n'ait été donné pour la vérité, par un sage ? ».

grands systèmes philosophiques se signalent par leur éloquence, ou par l'énergie de leur langage, qui serait donc, dans la classification de Condillac³, un langage « d'imagination ». Ce langage, encore proche du langage des passions, reste synthétique : il exprime simultanément une multitude d'idées, ce qui le rend à la fois émouvant, confus et peu rationnel. Cette conception purement « esthétique » des constructions métaphysiques trouve encore un écho dans la poésie philosophique et scientifique qui se dégage de l'ensemble de l'ouvrage : le matérialisme développe un nouveau sens des merveilles de la nature, lorsque Bordeu allègue de nombreux exemples de monstres, dans le but rationnel de rejeter toute idée de finalité ou de providence divine, mais aussi afin de redonner une réalité aux êtres poétiques, tels que les « cyclopes »⁴. Enfin, la *Suite de l'Entretien* semble s'achever dans un véritable récit de « science-fiction », avec la question du mélange des espèces, dont Bordeu nous dit lui-même qu'il s'agit d'une question de « physique », de « morale », et de « poétique » : la poétique se définit comme « l'art de créer des êtres qui ne sont pas, à l'imitation de ceux qui sont ». Les savoirs du vivant, portant sur les mulets, et sur les phénomènes de l'hérédité, sont ainsi utilisés pour imaginer la production de « chèvres-pied vigoureux », destinés à remplacer les esclaves dans les colonies. Bien que politiquement intéressante, cette hypothèse fait facilement sourire le lecteur moderne, qui risque d'y voir, en l'absence d'une véritable biologie scientifique, un délire poétique, dénué de toute rationalité. A moins de sombrer dans l'illusion du précurseur, et dans une conception naïve de l'histoire des sciences, il faut, de fait, admettre, d'une part, que Diderot ne se fait pas ici l'inventeur de la génétique moderne, ni des autres sciences biologiques, qui ne naîtront véritablement qu'à la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle, et d'autre part, qu'il ne semble pas même respecter les limites des savoirs de son temps, lorsqu'il envisage, par exemple, la possibilité de vérifier « si les faunes » et autres êtres hybrides et poétiques sont réels⁵. Un dernier argument contre le rationalisme du *Rêve* pourrait consister à souligner l'analogie que Diderot établit entre les opérations naturelles et les procédés combinatoires de l'imagination humaine. La nature paraît imiter l'art humain : elle ne crée rien, au sens strict de « tirer du néant », car elle renouvelle les espèces en se contentant de combiner autrement les mêmes atomes, ou les mêmes molécules, de même que l'imagination de l'homme se ramène « au talent de ces

3. Voir l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, éd. J. Derrida, Galilée, 1973. Pour une étude des difficultés relatives à la distinction des trois langages, des passions, de l'imagination et de la raison, consulter, en particulier, la *Revue de métaphysique et de morale*, I, 1999, consacrée à Condillac.

4. Ver, I, 643 ; DPV, IV, 149.

5. Ver, I, 674 ; DPV, IV, 203-204.

charlatans, qui de plusieurs animaux dépecés, en composent un bizarre, qu'ils n'ont jamais vu en nature »⁶. La nature semble donc régie par une fantaisie, qui produit des cyclopes et peut-être des faunes.

Le statut rationnel du *Rêve* pose alors un problème, et soulève en particulier la question d'échapper à deux dogmatismes inverses dans l'interprétation du texte. Le premier consisterait à réduire le philosophe au littéraire, afin de privilégier son inventivité. Le second se ferait au contraire le gardien « intégriste » de la philosophie, et exclurait Diderot de la Cité des Philosophes, en dénonçant son glissement du raisonnement rigoureux aux mythes ou à une poésie pseudo-scientifique. A notre sens, l'examen attentif de l'ouvrage permet d'échapper à ces deux tentations, par sa conception même du « rêve », comme représentatif de la condition humaine, et des limites de notre connaissance, y compris de la connaissance réfléchie et rationnelle.

Lorsqu'il examine le phénomène du rêve, Diderot ne se contente pas, en effet, et comme on l'a souvent souligné, de distinguer le « rêve en montant », du « rêve en descendant ». Cette distinction explique d'abord la mise en scène comique du personnage de D'Alembert. Après avoir rêvé de la métaphysique matérialiste de Diderot, qui le laisse pourtant sceptique dans l'*Entretien*, le froid et sérieux géomètre connaît un « éréthisme » sexuel. Diderot suggère alors l'existence d'une sexualité d'origine cérébrale. Si l'origine du réseau des nerfs, ou le centre cérébral, s'active le premier, l'imagination commande aux organes sexuels. Au contraire, si ces organes se meuvent les premiers, ce sont eux qui vont disposer de l'imagination, en rappelant « l'image de l'objet aimé ». Cette théorie nous paraît avoir une portée plus générale que l'explication du rêve sexuel ou amoureux : elle sert à démontrer, contre D'Alembert, l'absence de liberté, y compris de la liberté de penser. Dans les deux cas de rêves, il y a en effet une liaison nécessaire et involontaire des activités organiques, qui est une « conséquence de la loi de continuité et de l'habitude ». L'habitude de méditer explique ainsi que chez un géomètre, comme D'Alembert, le rêve commence par le cerveau. Chez un homme qui n'est pas un méditatif, et qui a, par exemple, l'expérience du libertinage, au sens vulgaire, c'est l'inverse qui se produit, tout aussi nécessairement. Il y a donc une mémoire-habitude des organes, qui caractérise chaque type d'homme, et qui fait que nous ne sommes pas maîtres de nos rêves, qui expriment notre moi habituel. C'est pourquoi on peut également distinguer deux autres types de rêves. L'un, vif, désordonné, et surtout accidentel, n'est que l'effet « d'un éréthisme », ou d'un « accès passager de maladie ». L'autre, plus fréquent, reste en continuité avec le moi habituel, et s'il peut varier en « une infinité de

6. Ver, I, 667 ; DPV, IV, 191.

manières », c'est que nous sommes individués, et que « l'origine du faisceau » ou le centre du cerveau peut donc y être actif ou passif d'un infinité de manières. Aussi existe-t-il des rêves bien liés, où les « concepts » sont « aussi distincts que dans l'animal exposé au spectacle de la nature », car ce n'est que ce spectacle réexcité par la mémoire⁷ : la mémoire fonctionne alors comme dans l'état de veille, c'est-à-dire en enchaînant les idées selon l'ordre involontaire des impressions. Rappelons que dans l'*Entretien*, Diderot a déjà affirmé que nous ne formons pas librement nos idées et nos jugements, mais que ces jugements sont « tous formés en nous par la nature », car la mémoire se contente d'enregistrer « les phénomènes conjoints », qui nous sont donnés selon l'ordre de la nature. Si nous hésitons, et semblons librement délibérer, c'est simplement parce que les associations d'idées qui se produisent en nous sont soit nécessaires, comme dans le cas des phénomènes physiques, soit contingentes, comme dans le cas des phénomènes moraux. C'est ainsi que la certitude que nous avons « qu'un homme violent s'irritera d'une injure », est moindre que celle de voir s'exécuter une loi générale de la physique. Nous ne prévoyons donc pas librement, mais par l'intermédiaire de la mémoire et de l'habitude⁸. Aussi Diderot peut-il désormais estimer qu'il est impossible de distinguer le rêve de la veille, car l'enchaînement des idées, et la formation du jugement, y sont également nécessaires et habituels. On peut ainsi augurer que le rêve bien lié de D'Alembert, qui développe systématiquement une métaphysique atomiste, est moins rare chez un médiatif qui a l'habitude du raisonnement, que chez les autres hommes. Si l'on peut faire des découvertes en rêvant, ce n'est donc pas par une inspiration surnaturelle, mais pour la même raison que D'Alembert en fait en veillant, c'est-à-dire parce qu'il a « passé les deux tiers de sa vie » en géomètre distrait, ou en moderne Thalès, tout entier occupé à calculer, et à résoudre des questions mathématiques. L'habitude de méditer, au mépris même des besoins du corps, est devenu la « vie » même, ou la passion dominante d'un D'Alembert entièrement commandé par sa propre *libido sciendi*. Aussi Diderot explique-t-il que son entretien métaphysique avec D'Alembert a précédé et déterminé un rêve, qui constitue, pour ce dernier, une conduite plus libre que l'état de veille, car la question du matérialisme a interrompu, pour un temps, le courant continu de ses méditations géométriques, et l'a donc ramené au souci du corps, puis de Mademoiselle de Lespinasse, pour finir dans un éréthisme sexuel, dont l'anecdote biographique, vraie ou fausse, veut que D'Alembert soit peu coutumier. Plus fondamentalement, Diderot établit ainsi que la pensée est toujours le résultat de la « dernière

7. Ver, I, 662-663 ; DPV, IV, 109-110.

8. Ver, I, 620-621 ; DPV, IV, 109-110.

impulsion du désir », et par exemple du désir de connaître. D'une façon plus générale, la pensée est le « le résultat de tout ce qu'on a été depuis sa naissance jusqu'au moment où l'on est »⁹. Toute idée nouvelle est donc un effet des idées antérieures et de leur enchaînement : sa production est aussi peu libre que celle des phénomènes physiques, dont notre pensée n'est qu'une manifestation. Pour un matérialiste, l'homme ne représente qu'un miroir à la fois spécifique et individuel du devenir ordonné de la nature. De là découle l'idée essentielle que le rêve constitue l'état ou la condition ordinaire de l'humanité, puisque nous ne pouvons penser à ce que nous voulons. Il existe ainsi des habitudes plus ou moins irréversibles, et chaque homme rêve sa vie en fonction de son tempérament, ou de l'organe qui le domine. C'est dans cette perspective que Diderot fait la découverte du corps vécu, dès le début de l'ouvrage. Notre corps a un volume imaginaire, et variable, du fait de la multiplicité des degrés de tension ou d'atonie que peuvent connaître les fibres nerveuses des différents organes. Dans les états d'excitation des fibres nerveuses, qu'ils soient positifs ou négatifs, c'est-à-dire qu'il s'agisse de la joie, de la vanité satisfaite, ou de la douleur de la goutte, la « surface » de notre corps semble s'amplifier, et nous pouvons nous croire « plus grands que nous ne le sommes au physique comme au moral ». Un homme vaniteux et éloquent, par exemple, « s'enfle » en imagination, lorsqu'il trouve un auditoire attentif et admiratif. Dans les états d'insensibilité, d'atonie ou d'inertie des organes, tels que la mélancolie, nous nous croyons au contraire plus petits que nous ne le sommes¹⁰. La théorie de la méditation, comme rêve éveillé et continu, ne fait que corroborer ce propos, en estimant que D'Alembert n'a existé toute sa vie qu'en « un point » cérébral, sans avoir conscience de son corps, car la suractivation de ce centre conduit à l'atonie et à l'inconscience des autres organes. Diderot peut ainsi retourner, contre les traditions platoniciennes et cartésiennes, un de leurs arguments favoris, en faveur de l'idée que c'est l'âme qui sent. La capacité de suspendre la conscience sensible, et la conscience même du corps, en méditant, ne prouve pas l'existence de l'âme, mais de l'organe du cerveau, qui peut ramener à soi toute l'énergie nerveuse de l'organisme. Si cette tension cérébrale se fait excessive, nous obtenons alors les phénomènes d'extase, ou de visions : le fanatique, qui ne pense qu'à son Dieu, et aux idées de martyr et de sacrifice, peut se rendre impassible au milieu des pires tourments, ce qui lui donne l'illusion d'être assisté par une puissance surnaturelle. Comme la conscience de soi, ou de l'unité de notre existence, la conscience du corps dépend donc de l'enchaînement habituel et nécessaire de nos idées.

9. Ver, I, 648-649 ; DPV, IV, 184-185.

10. Ver, I, 648-649 et 653-654 ; DPV, IV, 157-159 et 166-167, sur « le pédant de collègue ».

A partir de là, on peut comprendre que chacun d'entre nous est enfermé dans un « rêve », et que l'homme se distingue de l'animal parce qu'il a l'organe supplémentaire de la raison, qui lui permet de vivre en imagination, et donc de se faire plus intelligent, mais aussi plus fou et plus stupide que la bête. C'est pourquoi Bordeu explique qu'il y a une pathologie propre à l'homme et à chaque tempérament. Les vapeurs menacent le libertin au sens vulgaire ; la distraction, l'extravagance ou la folie, ainsi que l'épuisement d'un corps par trop négligé, menacent les méditatifs, à moins qu'ils n'aient réussi, comme les philosophes matérialistes, ou comme le médecin Bordeu, à réaliser un équilibre habituel, entre les différents centres nerveux de l'organisme. Cette relative réussite, ou cette sagesse, s'explique par la claire conscience, chez un matérialiste, que la liberté de la volonté n'est qu'une illusion, et une absurdité, puisqu'elle supposerait un effet sans cause. En devenant matérialiste, le méditatif peut donc comprendre qu'il lui revient de maîtriser son désir de connaître, et d'établir une harmonie entre ce désir et les autres désirs organiques, par l'intermédiaire des habitudes acquises, et par exemple de l'hygiène : il doit, par souci de son équilibre nerveux, redonner un exercice salutaire à son corps, s'il ne veut pas sombrer dans la maladie, l'extravagance ou la folie.

Cette idée que la pensée est un rêve éveillé, aussi involontaire que le rêve proprement dit, repose le problème de savoir si l'on peut distinguer le rêve rationnel et le délire pur et simple. La notion de rêve bien lié ne suffit pas à résoudre ce problème, car l'esprit de système représente précisément un délire, sans rapport à la réalité, mais parfaitement cohérent. Le fou, le fanatique, le théologien ou le philosophe dogmatique raisonnent tout aussi bien que l'homme sage, mais sans jamais sortir de leurs propres pensées, et sans pouvoir s'affranchir des prémisses fausses de leurs raisonnements, qui sont devenues des préjugés habituels : « Délire raisonné et rêve suivi, c'est la même chose »¹¹. Notre question initiale peut donc être reconduite, car Diderot semble revenir à un scepticisme radical, pour qui l'homme serait définitivement enfermé dans son imaginaire. Mais le *Rêve* apporte une réponse à ce problème, en soulignant que nous n'avons qu'un moyen de reconnaître « l'erreur », à savoir « l'expérience ». C'est dans cette perspective que l'imagination, et la mémoire des associations d'idées sont successivement comparées à un « spectacle », à un « récit », puis à un « chant », très souvent rendus mensongers par le caractère individuel de notre organisation. L'image du récit nous paraît particulièrement intéressante et claire : la pensée, même dite rationnelle, est un récit qui s'écrit involontairement en nous, sous le double effet des causes extérieures ou des phénomènes, et de la cause intérieure qu'est notre organisation.

11. Sur ce point, voir les *Éléments de physiologie*, Ver, I, 1297 ; DPV, IV, 483.

C'est pourquoi ce récit peut être « historique », c'est-à-dire retracer fidèlement l'ordre de la nature, ou « poétique », c'est-à-dire « mensonger », embellissant et exagéré ¹². Diderot lui-même pose ainsi la question de différencier le rêve poétique et le rêve philosophique ou rationnel. Nous n'avons pas affaire pour autant à une condamnation de la poésie, ou, inversement, à un scepticisme radical envers le raisonnement philosophique.

L'*Entretien* a en effet précisé qu'il importe peu au poète d'être fidèle à la nature, car le « vrai » qu'il vise résulte d'une logique ou d'une rationalité de l'imaginaire, qui consiste, par exemple, à traiter ce problème : si la lance d'un guerrier ordinaire a dix pieds de long, quelle doit être la longueur de la lance d'Ajax ? La vérité du rêve poétique consiste donc dans une symbolisation embellissante de la nature, qui invente des êtres fictifs, par analogie avec les êtres ordinaires. Cette analogie n'est pas, comme chez Kant, un mode de présentation indirect d'une Idée de la raison, à laquelle rien ne correspond dans l'expérience sensible, telle que l'Idée de Sainteté, mais un perfectionnement de la nature sensible, produit par l'organisation singulière d'un génie, qui « ré-cite » ses sensations, en fonction d'une logique inconsciente, mais tout aussi rigoureuse qu'un calcul de proportions mathématiques, entre les intervalles de sons, dans une gamme musicale : « Les enjambées des dieux et les bonds de leurs chevaux seront dans le rapport imaginé des dieux à l'homme. C'est une quatrième corde harmonique et proportionnelle à trois autres dont l'animal attend la résonance qui se fait toujours en lui-même, mais qui ne se fait pas toujours en nature. Peu importe au poète, il n'en est pas moins vrai. C'est autre chose pour le philosophe ; il faut qu'il interroge ensuite la nature »¹³. A la différence des artistes, le philosophe recherche donc un récit qui puisse rendre compte des lois de la nature : il lui faut « interroger » activement l'expérience, afin de ne pas se laisser séduire par les analogies qui s'exécutent inconsciemment en lui, comme dans le poète. Le *Rêve* reprend la même idée que l'*Entretien*, en comparant à nouveau l'homme à un clavecin sensible, chaque individu ayant, du fait de sa propre organisation, sa « gamme », c'est-à-dire sa propre façon d'associer les idées, selon des analogies, des rapports, des lois ou des proportions régulières, auxquels la nature n'est pas obligée de se conformer.

On peut désormais comprendre que si l'imagination humaine procède comme la nature, c'est-à-dire par recombinaisons de ses propres éléments que sont les sensations, Diderot n'en distingue pas moins la logique combinatoire du devenir naturel et celle de nos idées : entre la nature et

12. Ver, I, 666-667 ; DPV, IV, 189-190.

13. Ver, I, 621 ; DPV, IV, 110.

nous, il y a l'intermédiaire d'une individualité corporelle, indissociablement physique et morale, et qui n'est jamais parfaitement apte à retracer rigoureusement l'enchaînement des phénomènes, sans le secours de l'expérience. Cela ne revient pas à dire que le philosophe ne peut atteindre aucune vérité, mais qu'il doit interroger la nature, et pour cela se méfier d'un second obstacle, qui s'interpose entre sa pensée et les phénomènes, à savoir les abstractions ou les signes du langage. Diderot nous rappelle en effet qu'il ne faut pas confondre les combinaisons d'idées avec les combinaisons de signes. Une idée abstraite n'est qu'un « signe vide d'idées », ou de portée expérimentale : « toute science abstraite n'est qu'une combinaison de signes. On a exclu l'idée en séparant le signe de l'objet physique ; et ce n'est qu'en rattachant le signe à l'objet physique que la science redevient une science d'idée »¹⁴. Le rêve, au sens péjoratif de l'esprit de système, ou de la vision, est donc représenté ou par la réduction pure et simple de la philosophie à la poésie, ou par les sciences abstraites, qui sont moins rationnelles que la poésie, car elles consistent à s'enfermer dans un délire conséquent, mais qui se contente de nous apprendre le sens des signes institués par l'homme. C'est, par exemple, le cas des mathématiques, lorsqu'elles cessent de vouloir se confronter à l'expérience physique. Elles obéissent alors à un « esprit de jeu », ou à un vain plaisir de combiner les signes, tandis qu'elles devraient, selon Diderot, non pas disparaître, mais s'allier à la physique, et aux savoirs des manouvriers d'expérience, pour nous fournir une « géométrie expérimentale », de plus en plus « déliée », c'est-à-dire une géométrie capable de rendre compte d'une nature, où, en toute rigueur, il n'existe pas un être exactement semblable à un autre, ou même identique à lui-même au cours du temps¹⁵.

Cette critique d'une raison purement discursive, qui confond les systèmes de signes avec les combinaisons d'idées ou avec l'ordre des choses, et qui reste donc sans portée expérimentale, permet de préciser le statut du « rêve » de D'Alembert.

Il faut en effet souligner que Diderot utilise trois personnages, qui sont autant de personnages philosophiques¹⁶. D'Alembert rêve en effet au matérialisme de Diderot, mais sa qualité de géomètre, habitué à tirer toutes les conséquences d'une hypothèse donnée, tend à transformer le matérialisme en un système, qui rendrait compte de l'organisation du vivant, de l'histoire des espèces et du monde, et qui permettrait même de « simplifier » la morale. C'est pourquoi il faut que le médecin Bordeu

14. Ver, I, 667 ; DPV, IV, 192.

15. Sur ce point, voir Diderot, *Encyclopédie*, I, 715b - 716b, « Art ».

16. De ce point de vue, notre étude rejoint l'article d'Y. Belaval, « Les protagonistes du *Rêve de D'Alembert* », *Diderot Studies*, III, Genève, 1961, 27-53.

intervienne, afin de confronter les hypothèses métaphysiques de D'Alembert à l'expérience, seule l'expérience permettant d'en mesurer les « justes bornes », de les rectifier, voire de les réfuter. On pourrait multiplier les exemples de ce procédé méthodique, dont nous n'étudierons ici qu'une application, qui nous paraît particulièrement éclairante. Après avoir développé les images de la grappe d'abeilles et du polype humain, afin de ramener la continuité de l'organisme à une contiguïté, ou à un contact optimal entre les différentes molécules sensibles, qui s'agrègent par sympathie, pour constituer nos organes, D'Alembert pousse l'hypothèse des polypes humains « aussi loin qu'elle peut aller », suivant en cela une des règles de l'interprétation de la nature, qui veut que pour « ébranler » une hypothèse, ou pour délimiter ses « justes bornes », il faut en tirer toutes les conséquences possibles : cette hyperbole systématique permet de la confronter aux objections de l'expérience ¹⁷. Aussi D'Alembert imagine-t-il l'existence « d'hommes animalcules », ou « d'hommes atomiques », dans Jupiter ou dans Saturne, qui résulteraient de la dissolution des polypes humains : « la dissolution de différentes parties n'y donne-t-elle pas des hommes de différents caractères ? La cervelle, le cœur, la poitrine, les pieds, les mains, les testicules... Oh ! comme cela simplifie la morale !... Un homme né, une femme provenue... (Docteur, vous me permettez de passer ceci...). Une chambre chaude, tapissée de petits cornets, et sur chacun de ces cornets une étiquette : guerriers, magistrats, philosophes, poètes, cornet de courtisans, cornet de catins, cornet de rois ». Cette « supposition », qui réduit la morale à un strict déterminisme physique, et qui nie toute action possible de l'homme sur lui-même, fait l'objet de deux commentaires critiques, ou de deux interprétations, de la part de Bordeu. La médecine de Montpellier, dont Bordeu est le représentant, exige d'abord que l'on rectifie « l'extravagante supposition » de D'Alembert, car l'image de « l'homme animalcule » reste encore trop proche de la théorie des germes ou des homoncules préexistants, créés de toute éternité par Dieu : il faut donc la remplacer par une théorie véritablement épigénétique, pour qui l'homme se résout en « une infinité d'animalcules », ou d'atomes matériels. De plus, l'on doit reconnaître les limites des théories de l'épigenèse, qui nous laissent dans l'impossibilité « de prévoir les métamorphoses et l'organisation future », que la recombinaison des atomes sensibles peut engendrer. L'histoire des espèces, tout comme l'hérédité individuelle, soulèvent des problèmes encore non résolus par les savoirs expérimentaux : on ne connaît pas véritablement les lois qui président aux « métamorphoses » organiques, tant sur le plan spécifique qu'individuel.

17. Pour un plus ample commentaire de la notion « d'interprétation », et de son rapport à l'imagination artistique, philosophique et « scientifique », voir notre ouvrage, *Un aspect de la pensée politique de Diderot : savoirs et pouvoirs*, Ellipses, coll. Polis, 121-146.

« Qui sait », par exemple, si les animalcules d'une première génération spécifique, ne sont pas la « pépinière » d'une seconde génération, qui peut être séparée de la première par un « intervalle » encore « incompréhensible de siècles », à moins que ce ne soit par une multiplicité de « développements successifs », c'est-à-dire d'espèces intermédiaires, qui représenteraient autant d'écarts insensibles ou infinitésimaux sur la première ? Le « rêve » matérialiste de D'Alembert constitue alors, et seulement, un programme de recherche, pour les savoirs positifs du vivant, qui doivent donc le rapporter à l'expérience. C'est ainsi que la réduction du caractère moral à la constitution physique, ne « ramène » Bordeu qu'à « quelques phénomènes assez singuliers »¹⁸. On peut comprendre en effet que le règne d'un organe dominant et d'un seul en l'homme, est un cas rare, du fait de la complexité de notre organisation, qui nous permet de jouer sur la multiplicité des vies organiques, pour changer nos habitudes. Si la liberté, au sens métaphysique d'une liberté d'indifférence ou d'une cause première, n'existe pas, il y a cependant des libertés, chacun pouvant travailler à se rendre « ferme », c'est-à-dire à redonner à l'origine du faisceau nerveux, la maîtrise des différents organes¹⁹. Diderot précise que ce travail peut être le fruit de l'éducation, ou d'une habitude acquise par l'individu. Il rapporte ainsi l'histoire d'une jeune femme mélancolique et vaporeuse, qui réussit néanmoins à guérir, en dépensant son énergie nerveuse, par cet éprouvant voyage que devait être, au XVIII^e siècle, « le tour de l'Europe »²⁰. De même, le « grand homme », c'est-à-dire le génie, s'il se découvre trop sensible de nature, doit s'occuper sans relâche à conserver à l'origine du faisceau tout son empire, afin de se « posséder », et de devenir « grand politique, grand artiste, surtout grand comédien, grand poète, grand musicien, grand philosophe, grand médecin »²¹. La liberté de penser dépend en effet et elle-même du bon usage de notre organisation, comme la *Lettre sur les aveugles* l'a déjà expliqué, du moins si l'on en croit notre commentaire. Dans cet ouvrage, la libération de la réflexion, de même que la liberté morale du *Rêve*, n'est rendue possible que par la nécessaire opposition ou contradiction de deux organes, ou de deux déterminismes sensibles, qui pèsent sur la pensée individuelle et collective : la diversité des métaphysiques ou des morales, respectivement issues du toucher et de la vue, nous oblige au dialogue, c'est-à-dire à l'examen critique de nos paradoxes vécus²². C'est donc logiquement qu'aux

18. Ver, I, 630-631 ; DPV, IV, 124-126.

19. Ver, I, 660-661 ; DPV, IV, 179-180.

20. Ver, I, 656 ; DPV, IV, 170-171.

21. Ver, I, 660-661, DPV, IV, 179-180.

22. Pour un plus ample développement de cette théorie de la connaissance, voir Diderot, *Lettre sur les aveugles*, éd. Ellipses, coll. philo-textes, 1999, 53-93.

« cornets » de philosophes et de catins de D'Alembert, la médecine expérimentale substitue une étude précise des rapports naturels ou acquis, entre les différents centres nerveux, afin de faire place au travail de l'individu sur lui-même, et donc, à la liberté de transformer l'organisation naturelle. La connaissance médicale des différents déterminismes qui pèsent sur l'espèce et son individuation naturelle permet en effet de prévoir les maladies indissociablement physiques, morales et intellectuelles, qui résultent de la suractivité, ou de l'atonie des organes, et nous autorise à nous perfectionner²³. Mais cette liberté consiste en un « travail », ou dans une « occupation sans relâche » : la liberté reste toujours à reconquérir dans le temps, par un effort continué, car le caractère dynamique du corps et de la vie organique veut que chaque sens ou chaque organe cherche toujours sa propre satisfaction. C'est ainsi que la prédisposition naturelle à une sensibilité excessive exige une lutte de chaque instant, et une sorte de recreation continuée de soi-même. Diderot développe alors un stoïcisme, mais « mitigé », ou l'idéal du sage qui « règne sur lui-même et sur tout ce qui l'environne », n'est que l'horizon d'une sagesse qui n'est jamais définitivement acquise. Du fatalisme quelque peu simpliste du rêve de D'Alembert, on est alors passé à une philosophie et à une médecine qui définissent les règles expérimentales et les limites du perfectionnement de soi-même. Il reste en effet que l'homme est toujours prisonnier d'un rêve, ou d'un imaginaire de soi, qui est déterminé, et par son organisation, et par les lois aussi bien que par les accidents de la nature. C'est pourquoi Diderot souligne que le perfectionnement de soi-même peut être interrompu, et rendu inutile, par un « seul événement » extérieur. Étant un être d'imagination, qui ne cesse de rêver son existence, chaque homme fait déjà et nécessairement l'expérience du dégoût de la vie. Davantage, il suffit parfois d'un seul événement pour rendre ce dégoût habituel. C'est alors qu'en dépit des « distractions, des amusements, des conseils des amis, de ses propres efforts, les brins portent opiniâtrement des secousses funestes à l'origine du faisceau, et le malheureux a beau se débattre », sa mélancolie et ses idées lugubres finissent par le conduire au suicide²⁴. Diderot retourne ainsi, contre Descartes, une expérience que ce dernier allègue pour montrer qu'il n'y ait point d'âme si faible qu'elle ne puisse acquérir une maîtrise absolue sur ses passions. Le *Traité des passions* déduit en effet de la transformation possible d'un événement, tel que le dégoût subit pour un aliment sali, en une passion habituelle d'aversion, un argument en faveur du pouvoir de la

23. Cette idée d'une liberté, qui joue sur la reconnaissance de la multiplicité des « déterminismes » qui pèsent sur nous, a déjà été développée par J. Chouillet. Voir « Matière et mémoire dans l'œuvre de Diderot », *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1984, 214-225.

24. Ver, I, 662 ; DPV, IV, 181.

volonté sur les passions : ce que le hasard peut faire, la volonté peut *a fortiori* l'accomplir, en équilibrant les passions qui nous affaiblissent par des passions contraires, de dégoût, d'aversion ou de honte²⁵. Dans le matérialisme de Diderot, le bon usage des passions existe bien, mais notre liberté est nécessairement limitée, et rendue fragile, parce qu'elle dépend des rapports habituels entre les différents centres nerveux de l'organisme, ainsi que des accidents de la vie, et non de la volonté libre et infinie de Descartes, qui serait la marque de notre filiation divine. Le matérialisme invente ainsi un nouvel humanisme, où chaque individu s'avère d'autant plus précieux qu'il est fragile, précaire, toujours exposé à la puissance d'une nature qui n'a aucun souci de lui.

Par-delà les deux exemples de l'histoire des espèces, et de la liberté, on voit donc que Bordeu s'attache à restituer les limites expérimentales, ou la « vraisemblance » d'un rêve matérialiste, que D'Alembert développe de façon trop systématique. Mademoiselle de Lespinasse a un rôle philosophique apparemment modeste, mais en fait important. Elle « s'instruit », et instruit également le lecteur, en rapportant le savoir et les exemples expérimentaux de Bordeu à des expériences familières. Il s'agit alors de rendre la philosophie matérialiste convaincante, ce qui est le rôle de Bordeu, mais aussi « populaire », au double sens de compréhensible par tous, et persuasive. C'est pourquoi, par exemple, Mademoiselle de Lespinasse se reconnaît dans le tableau de la femme hypersensible et vaporeuse, pour qui il n'y a point « de mauvais mélodrame », et qui perd toute capacité de jugement « esthétique », en s'abandonnant à la tyrannie du diaphragme, ou de la sensibilité²⁶.

À travers le dialogue philosophique de ses trois personnages, Diderot montre donc qu'il n'y a pas de critère absolu pour départager le vrai du faux, ou le rêve rationnel du rêve extravagant, mais que les rêves de la philosophie rationnelle doivent sans arrêt être soumis à l'épreuve du savoir expérimental de Bordeu, et de l'expérience quotidienne, qui achève de donner du corps à l'idée, voire de la vérifier, en la soumettant à l'expérience commune de toute l'humanité. Nous ne pouvons donc jamais sortir de nos rêves, de façon volontariste, mais seulement les interroger et les critiquer, à la faveur d'un partage collectif des tâches, dont nous avons déjà examiné l'importance, dans nos ouvrages précédents²⁷ : selon Diderot, l'homme de génie, tel que D'Alembert, crée les choses, non sans sombrer dans l'extravagance et le rêve, et c'est pourquoi l'homme éclairé ou clairvoyant, dont Bordeu fournit l'archétype, doit déduire les principes inconscients du

25. Voir dans *Œuvres*, éd. F. Alquié, Garnier, 1973, III, 994-996.

26. Ver, I, 643, et 660 ; DPV, IV, 148 et 179.

27. Voir, en particulier, le premier ouvrage cité, 127-128 et 167-168, pour une étude de l'article « Éclairé, clairvoyant », *Encyclopédie*, V, 269b.

rêve, et rechercher ses justes applications expérimentales. L'homme instruit, qui est ici représenté par Mademoiselle de Lespinasse, apprend l'œuvre du génie ainsi que ses interprétations critiques, de façon à communiquer ce double savoir, en le rendant populaire, ou public.

Cette impossibilité de distinguer, une fois pour toutes, le rêve rationnel de l'extravagance, ou de l'hypothèse chimérique, qui peuvent toujours être utiles, fécondes et heuristiques, repose cependant le problème du rapport entre le génie poétique et le génie philosophique, même en tenant compte du recours à l'expérience et à l'interprétation critique, de la part du philosophe.

Nous avons vu, en effet que *l'Entretien*, tout en distinguant la poésie et la philosophie, n'en estime pas moins que c'est par le même processus analogique d'association des idées que s'engendrent les modèles idéaux des artistes et les hypothèses des philosophes. Toute pensée est donc d'abord un rêve ou un imaginaire, dont la logique est tirée à la fois de l'expérience et de la singularité de notre organisation. Le philosophe n'a donc que le privilège de chercher à discerner, par-delà la visée du beau, ce qui peut être vrai, ou correspondre à l'expérience, y compris dans l'imagination artistique. Plus précisément, le perfectionnement de la nature par l'art trouve un correspondant dans les sciences expérimentales, avec l'histoire naturelle, et les théories de l'épigenèse, qui permettent d'essayer réellement ce que les poètes se sont contentés d'imaginer. Le mélange systématique des espèces constitue une question de « poétique », mais de poétique « scientifique », qui pose le problème des expériences possibles sur les mulets. Notons, à cet égard, que l'exemple du cyclope permet déjà de traiter cette question d'une poésie rationnelle, car Bordeu ramène l'imagination artistique des cyclopes à une production effective de la nature, mais au sens d'une monstruosité non viable, et impitoyablement éliminée²⁸. Parmi tous les monstres imaginables, la nature, c'est-à-dire l'exigence de la survie et de la reproduction, oblige l'homme à reconnaître des « sélections », ou des impossibilités. C'est ainsi que lorsque la « fable de Castor et Pollux » se trouve « réalisée » par la nature, elle se ramène à la production des sœurs siamoises du diocèse d'Albi, qui finirent par expirer très rapidement²⁹. On doit donc rejeter la « fable », le chimérique et le merveilleux, pour étudier la véritable puissance poétique de la nature, qui ne peut se connaître qu'à travers l'art humain, mais au sens d'un art expérimental, ou d'une expérimentation systématique. L'art humain peut en effet perfectionner, ou accélérer le mélange naturel des espèces, à condition de se plier aux lois d'une nature qui n'inclut aucune finalité, ni aucun art intelligent, et qui n'autorise donc aucune de ces « science-fictions »

28. Ver, I, 643, DPV, IV, 149.

29. Ver, I, 650, DPV, IV, 160-161.

optimistes, que la fin du XVIII^e siècle, avant notre XX^e siècle, verra se développer, avec les rêveries sur le mesmérisme, sur l'électricité, et sur une foule de fausses sciences que les encyclopédistes n'auraient pu que désavouer³⁰. Si Diderot laisse en effet place à une imagination scientifique, cette imagination tente de se régler sur les lois de la nature, afin de distinguer ce qui est possible et vraisemblable de ce qui ne l'est pas. C'est ainsi que la multiplication des espèces de mulets, destinée à distinguer celles qui sont stériles et celles qui peuvent se perpétuer, exige de nombreux préalables expérimentaux. Il faudrait, par exemple, et dans le cadre du savoir développé par le *Rêve*, commencer par rapprocher les animaux par un « régime analogue »³¹, de façon à vérifier la possibilité d'une hérédité des caractères acquis. Cette hypothèse nous est proposée à travers la boutade quelque peu sceptique de Bordeu, lorsque le médecin imagine qu'à force de penser, l'homme pourrait bien se réduire à une tête, et d'une façon plus générale à travers l'idée que les besoins et les activités habituelles peuvent peut-être modifier, à long terme, l'organisation de l'espèce³². Mais le Bordeu de la *Suite de l'Entretien* pose une triple limite à ce type de conjonctures. Il reconnaît que, faute d'expérience concluante, on tombe facilement dans la crédulité. C'est ainsi « qu'une infinité de gens instruits » ont pu croire, à tort, que des lapins servant de coqs, auraient engendré des « poulets couverts de poils ». Si le médecin souligne que l'on peut facilement se moquer d'hommes instruits, c'est que l'instruction ne nous garantit pas de la « fable », et de la confusion entre la poésie scientifique et la vision chimérique. Nos rêves doivent donc sans arrêt être critiqués par la raison, et confrontés aux faits négatifs, ou aux objections de l'expérience. De plus, et malgré sa liberté de ton, la *Suite de l'Entretien* estime que le mélange des espèces constitue un problème de morale, même si l'on a préalablement exclu la morale arbitraire des codes religieux et civils, ainsi que leurs idéaux ascétiques de chasteté et de continence. Si les « chèvres-pieds vigoureux », imaginés pour Bordeu, pourraient délivrer les hommes de l'esclavage, ils n'en posent pas moins le problème de ce que nous appellerions une « bioéthique ». Bordeu nous laisse en effet entrevoir le risque de la multiplication d'une espèce stupide, brutale, tyrannique et quelque peu dissolue, qui ne ferait donc que remplacer un mal moral et politique par un autre. Les chèvres-pieds pourraient en effet reconduire le problème de l'esclavage et de la révolte contre la tyrannie de l'homme, en soulevant nécessairement la question du respect de l'animalité, dans une philosophie matérialiste, où l'homme n'est qu'un animal rendu plus

30. Sur le développement de ces rêveries, et sur ses raisons politiques, voir R. Darnton, *La Fin des Lumières : le mesmérisme et la Révolution*, Perrin, 1984.

31. Ver, I, 674 ; DPV, IV, 204-205.

32. Ver, I, 635-636 ; DPV, IV, 136-137.

complexe que les autres par son organisation. Notons donc que c'est volontairement que Diderot refuse toute utopie scientifique : il se contente de mettre en scène le double aspect du « progrès scientifique », qui est capable d'être utilisé pour le pire comme pour le meilleur. Enfin, et par voie de conséquence, une limite historico-politique s'impose à la recherche. Tant que le pouvoir religieux et les préjugés qu'il véhicule continuent de régner, seule la reconnaissance d'une âme des bêtes, par le « baptême », pourrait déterminer la question du respect des animaux. Or, et pour Diderot, il est impossible de discerner les limites précises entre l'animalité et l'humanité, comme le rappelle l'anecdote de l'orang-outang, à qui même un religieux a pu dire : « Parle, et je te baptise ». Désormais en effet, l'animal parle, au moins par le langage des gestes ou des passions, et ne saurait se réduire à l'animal-machine des cartésiens. Aussi Diderot dénonce-t-il implicitement les obstacles institutionnels, qui s'opposent aux progrès des nouveaux savoirs du vivant³³.

Nous pouvons désormais conclure au caractère paradoxal et ironique du titre du *Rêve*, qui développe une théorie complexe de la rationalité, en se donnant au moins quatre points de vue, sur le génie humain. Diderot pense d'abord l'unité de ce génie, en montrant que toute pensée n'est que le rêve éveillé et involontaire d'une organisation à la fois spécifique et individuelle. Il peut alors différencier le génie poétique et la philosophie, par le recours de cette dernière à l'expérience, ou à une « interprétation » de la nature, qui s'effectue selon un partage collectif des tâches, car le génie, même philosophique, reste un rêveur, souvent séduit par les « analogies » qui s'exécutent en lui, et dont l'œuvre doit donc subir l'épreuve de la critique rationnelle et expérimentale. Dès lors, il est possible d'établir un commerce rationnel des lumières poétiques et philosophiques, par la définition d'une poésie scientifique, qui se sert également de l'expérience, pour discerner, parmi les modèles idéaux des artistes, ceux qui peuvent jouer le rôle d'idées heuristiques ou directrices, pour le savoir, en nous invitant, par exemple, à vérifier si les « cyclopes » peuvent subsister. Enfin, et par voie de conséquence, on est alors en mesure de définir le champ des fausses sciences, ou du rêve, au sens péjoratif de la fable, du chimérique et de l'impossible, qui renvoie à l'ensemble des discours purement « abstraits », ou des « délires raisonnés », dont l'absence de portée expérimentale est si radicale, qu'ils se rendent irréfutables, bien qu'on puisse retracer leur généalogie psychologique, « linguistique » et politique. Au terme de l'ouvrage, la raison découvre ainsi la déraison en elle-même, et c'est pourquoi Diderot déplace les frontières traditionnelles entre la littérature ou la poésie en général, et la philosophie : ceux que l'on appelle avec condescendance « les littéraires », ne désignent plus ces

33. Ver, I, 674-676 ; DPV, IV, 203-207.

génies qui visent le beau, et rencontrent souvent le vraisemblable, mais les raisonneurs ou les sectaires, qui prétendent atteindre la vérité, en s'enfermant dans un « rêve suivi » ou dans ce « délire raisonné » qu'est l'analyse des signes abstraits du langage, qu'il s'agisse du langage philosophique, mathématique ou théologique. En dernier lieu, le *Rêve* nous permet donc d'étayer l'une des idées fondamentales de notre recherche sur le sens politique de l'encyclopédisme de Diderot : cette œuvre capitale constitue une encyclopédie « en miniature », elle-même ordonnée par une nouvelle politique de la raison, qui s'attache à défaire les hiérarchies traditionnelles des savoirs, afin d'ouvrir les différentes formes de rationalité sur l'intelligence critique de leur propre histoire, et notamment sur l'inconscient politique qui a présidé, jusqu'ici, à leur classification, comme à leur mode de production, en leur faisant privilégier les « délires raisonnés » des « sciences abstraites », qui satisfont nécessairement *la libido dominandi* d'un cogito solitaire. La mise en scène du personnage de D'Alembert peut corroborer cette analyse, en retraçant une histoire de la raison. Dans *L'Entretien*, D'Alembert réagit en géomètre arrogant, qui rejette le matérialisme, parce que cette métaphysique vraisemblable ne saurait atteindre la même évidence que les mathématiques, qui sont alors érigées en sciences-reines. Aussi son rêve matérialiste reste-t-il prisonnier de l'esprit de système, ou de la même visée tyrannique de la vérité : Diderot l'oblige, de ce fait, à entrer dans un dialogue encyclopédique avec toute la multiplicité des savoirs expérimentaux, dont l'exposition, par Bordeu, ne cesse de l'interrompre, car elle est destinée à restituer les « justes bornes » d'une raison matérialiste, qui refuse de perpétuer les inégalités arbitraires et séculaires de la société des gens de lettres.

Éliane MARTIN-HAAG
Université de Toulouse-Le-Mirail