



## Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie

37 | 2004  
Cyclopaedia

---

# Colas DUFLO, Diderot philosophe, Paris, Honoré Champion

Paolo Quintili

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rde/2873>  
ISSN : 1955-2416

### Éditeur

Société Diderot

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2004  
ISSN : 0769-0886

### Référence électronique

Paolo Quintili, « Colas DUFLO, Diderot philosophe, Paris, Honoré Champion », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 37 | 2004, mis en ligne le 01 septembre 2007, consulté le 06 mai 2019.  
URL : <http://journals.openedition.org/rde/2873>

---

Ce document a été généré automatiquement le 6 mai 2019.

Propriété intellectuelle

---

# Colas DUFLO, Diderot philosophe, Paris, Honoré Champion

Paolo Quintili

---

- 1 Le propos herméneutique de Duflo est manifeste dès les premières lignes de la Présentation (« De la philosophie de la nature à l'anthropologie matérialiste ») : « L'œuvre de Diderot est multiple, complexe, dispersée [...]. L'objet de ce travail est de montrer l'unité philosophique de cette œuvre multiple [...]. Ici, on souhaite faire un livre qui permette d'aborder l'ensemble de l'œuvre du philosophe dans sa cohérence et qui puisse véritablement servir d'outil pour comprendre sa philosophie dans ses différents aspects » (pp. 7-8). La philosophie et le philosophe, d'abord. C'est un propos qui s'inscrit dans une ligne d'interprétation, dirions-nous, « minoritaire » mais aussi ancienne et autorisée, depuis le grand ouvrage de K. Rosenkranz au XIXe siècle (*Diderots Leben und Werke*, Leipzig, 1866), en passant par les études de Venturi, Dieckmann, Belaval et Vernière, dans les années 30-50 du dernier siècle, jusqu'aux travaux de J. Proust (1962), J. Chouillet (1973) et des interprètes d'après le bicentenaire de 1984. Une tradition, donc, que Duflo renouvelle néanmoins du point de vue du choix des sources et des références aux textes. Tous ces auteurs avaient insisté sur l'unité de la philosophie d'un penseur qui avait connu, pendant plus d'un siècle, le destin d'être devenu l'auteur de « morceaux choisis » ; mais, pour la plupart, chacun s'était intéressé à un domaine particulier de cette philosophie : la morale, l'esthétique, la politique, l'épistémologie etc. Duflo s'aventure dans l'entreprise de rendre compte de l'ensemble de ces domaines.

Le livre, fidèle à cette intention, se divise en trois parties, chacune concernant l'un de ces côtés multiples de la pensée de Diderot : 1. Le Vrai ; 2. Le Beau ; 3. Le Bien, souvenir de la « Trinité » laïque du Neveu, ce « dieu étranger [qui] se place humblement sur l'autel à côté de l'idole du pays ; peu à peu, il s'y affermit ; un beau jour, il pousse du coude son camarade [la culture religieuse] ; et patatras ! voilà l'idole en bas » (DPV, X, 164). L'Introduction, après avoir mis en évidence la valeur positive du philosophe en tant que divertissement, prenant le contre-pied de Pascal (pp. 13-16), expose les stratégies philosophiques d'une écriture éprise de vérité – c'est une sorte de maladie, celle de vouloir dire la vérité à tout prix, dont le philosophe est incurablement affecté. Il oscille

entre l'indiscrétion et la double vérité des libertins (Diderot ne cesse d'être du nombre), entre le dévoilement résolutoire et la mystification du récit, le devoir de dire et le plaisir même de le dire (pp.16-26). Ce jeu de la philosophie, au sens fort, atteint des degrés élevés de réussite, par l'absorption du lecteur dans la page philosophique, dans ses valeurs et ses connaissances transmises, qui vont bien au-delà de la simple « fiction » littéraire. Duflo y insiste et conteste, à juste titre, que l'on puisse définir comme de simples « ouvrages de fiction », par exemple, les récits du cycle parisien et le Supplément au Voyage de Bougainville. Une conception bien consciente et, dirions-nous, une profusion sémantique de la vérité est mise à l'œuvre dans les romans. La séparation du roman et de l'essai relève d'une économie du discours encyclopédique qui tient à la division baconienne du Système des connaissances, avec la tripartition des facultés : Mémoire, Raison et Imagination. D. mêle les genres, fait interloquer les produits et les fonctions des facultés. Le mensonge intentionnel alors construit, dans le conte, l'appareillage utile à la vérité ; il peut, voire il doit servir la vérité, conformément au but de rendre justice à la complexité du réel, à son irréductible multiplicité, où mémoire, raison et imagination vont de pair. La vérité jaillit de leur sein, de leur jeu (pp. 27-41). Une forme d'écriture est privilégiée dans ce but, de façon naturelle: le dialogue. Pourquoi ? Duflo l'explique en détail : «Le dialogue tient finalement ici sa puissance, non pas tant d'être le lieu où l'on vérifie qu'on dit bien la même chose – car on ne produit jamais vraiment la même expression – que d'être le lieu où se laisse le mieux entendre la diversité des expressions. Elle s'y laisse d'autant mieux saisir que la pauvreté de la langue se trouve compensée par la diversité des accents, dont la quantité est infinie, qui sont la langue de la nature et le modèle du musicien » (p. 51). La vérité est le produit d'une interaction communicative parmi les hommes, mobile, toujours en construction – à la différence des modèles fixes de la métaphysique dogmatique –, dont les modèles sont le dialègestai de Socrate, dans sa jeunesse (p. 21-26, 59, 118), et la « vertu » éclectique de Sénèque dans sa vieillesse (pp. 412, 490-491). Duflo souligne ensuite l'importance des Bijoux indiscrets, pour la mise à régime de ce discours vrai. La « grande sottise » des Bijoux ne cessera d'opérer, encore à l'époque de rédaction de la Religieuse (1780). Il s'agit d'une « petite récréation préliminaire » (p. 55), nécessaire pour atteindre un résultat méthodologique fondateur: « faire un livre [pas un “ traité ”] qui ne soit pas un obstacle à la vérité » (ibidem). Dans les Bijoux le lecteur se trouve déjà confronté à la structure d'intention de la philosophie de D. avec ses différentes lignes qui le sollicitent et en sollicitent le déchiffrement (p. 57) : critique des mœurs, anti-académisme (cartésiens et newtoniens), psychologie matérialiste (la « métaphysique de Mirzoza »), fatalisme (« N'est-il pas vrai que nous ne sommes que des marionnettes ? »), monisme éthique et primat du conatus, le désir (« L'on dit que le désir naît de la volonté ; c'est le contraire ; c'est du désir que naît la volonté. Le désir est fils de l'organisation »), désir sexuel, avant tout. Diderot, dès 1747, a posé les conditions d'une nouvelle réunification du territoire de l'expérience humaine en général, en se passant des critères métaphysiques d'ordonnement de ses différentes régions : vérité, beauté, bonté. Le même territoire peut être parcouru, maintenant, dans la perspective d'un « matérialisme méthodologique » (p. 187) que Diderot a su construire savamment. Duflo affirme, à propos des interlocuteurs du Rêve (1<sup>er</sup> Entretien) : « Au fond, tous deux savent que la conjecture n'est pas un mode faible, parce que tous deux savent qu'il n'y a pas de savoir parfait. En quoi ils sont bien des hommes des Lumières. Ils ne se croient pas arrivés au bout, mais ils croient au progrès. C'est bien pourquoi il ne peut pas y avoir de métaphysique définitive. S'il y a une métaphysique de Diderot, elle est nécessairement, comme celle de Descartes selon J.-M. Beyssade, une “ métaphysique par

provision ». Il y a bien monisme de la matière chez Diderot, par quoi il est bien matérialiste, mais, s'il faut ajouter à la liste déjà conséquente des adjectifs qu'on a pu employer pour qualifier ce matérialisme, il semble bien que sa spécificité au XVIIIe siècle, est d'être aussi un matérialisme méthodologique » (ibidem).

Les domaines d'analyse des trois parties qui suivent l'Introduction sont désormais esquissés.

Un primat, ontologique et gnoséologique (non métaphysique), néanmoins demeure, dans cette philosophie puissamment orientée vers le matérialisme. Le Vrai domine. C'est le « Père éternel » de la Trinité laïque. Le livre de Duflo consacre 200 de ses 500 pages à la conception de la vérité : « La finalité dans la nature » (pp. 65-142), « La connaissance » (pp. 123-187), « Le Rêve de d'Alembert » (pp. 189-267). Ce n'est pas une disproportion due à maladresse de l'interprète ; au contraire, il s'agit d'un trait intrinsèque de cette manière de philosopher. Le Vrai, d'abord et de plus. L'exigence – une « aléthomanie », si l'on me passe l'expression – détermine, chez Diderot, de façon diverse, les formes de l'expression littéraire et poétique en général. L'analyse que Duflo mène sur l'antifinalisme, la connaissance sensible et, avant tout, sur Le Rêve de d'Alembert, est remarquable pour la finesse conceptuelle et le soin de reconstruction historique qui l'accompagne, à propos du problème de la vérité. L'analyse intra-textuelle des passages d'une partie à l'autre du Rêve est magistrale. Ne pouvant pas suivre les détails, je m'arrêterai sur le chapitre consacré au Rêve de d'Alembert. Issu d'une recherche collective menée dans les dernières années par le « Groupe de travail sur Le Rêve de D'Alembert » coordonnée par C. Duflo, J.-C. Bourdin et Annie Ibrahim (<http://www.cerphi.net/did/dal.htm>, p. 197, note 13) ce chapitre représente un excellent guide de lecture du chef-d'œuvre de Diderot (qu'on pourrait même présenter à part, en traduction, en poche etc.). Le discours part de loin. Dans le chapitre précédent, « 2.2.3. Concepts fondamentaux » (pp. 167-172), Duflo a souligné l'importance de l'apport de Leibniz – et de l'article « Leibnitzianisme » de l'Encyclopédie – pour la position du problème de la matière et de la pensée, leur rapport, la possibilité du passage du sentant au pensant, des questions qui avaient été posées sous l'angle de l'interrogation irrésolue, dans les Pensées sur l'interprétation de la nature (1753). L'impossibilité (ou, du moins, la difficulté) de définir l'essence, le « qu'est-ce que » de la matière – « 2.3. Que Diderot entend-il par “ matière ” ? (Berkeley ou la mauvaise rencontre) » (pp. 172-187) – mène, comme résultat, à la première discussion du problème avec le D'Alembert de l'essai sur les éléments de philosophie (1759). La fiabilité de son phénoménisme, contre les apories de l'idéalisme psychologique du génial évêque de Cloyne, est reconnue « par provision », jusqu'à la suite. D'Alembert: « La seule réponse raisonnable qu'on puisse opposer aux objections des sceptiques contre l'existence des corps est celle-ci. Les mêmes effets naissent des mêmes causes ; or supposant pour un moment l'existence des corps, les sensations qu'ils nous feraient éprouver ne pourraient être ni plus vives, ni plus constantes, ni plus uniformes que celles que nous avons ; donc nous devons supposer que les corps existent. Voilà jusqu'où le raisonnement peut aller en cette matière, et où il doit s'arrêter » (p. 181). D'un côté, donc, l'on trouve les Eclaircissements VIII de l'Essai (1767) – concernant la matière et la sensibilité, avec l'exemple du bloc de marbre, qui ne pense ni ne sent : D'Alembert répond pour la positive en philosophe sceptique à la question de l'existence d'une âme immatérielle – et, de l'autre côté, précisément la Suite de l'entretien entre M. D'Alembert et M. Diderot, première partie du Rêve. La reconstruction de ces passages historiques et théoriques est détaillée et permet de saisir la richesse des enjeux philosophiques impliqués dans la question de la nature de la matière. C'est de là que Diderot fait ses premiers pas, après les

questions finales de l'Interprétation de la nature, dans *Le Rêve* : il continue de discuter avec son ami, par un dialogue idéal qui prend le chef-d'œuvre épistémologique de D'Alembert comme son repère initial. La sensibilité est-elle ou n'est-elle pas une « propriété universelle de la matière » ? (pp. 193-197). La question a une longue histoire et une préparation lente et difficile. Notons, au passage, que le phénomène du polype qui se divise et se multiplie, dont on fait mention à propos du « prototype de tous les êtres » (p. 194), idée qui remonte à Maupertuis (comme un exemple de sensibilité active de la matière organique), ne doit pas se rapporter à J. T. Needham, mais à A. Trembley, auteur des célèbres *Mémoires* pour servir à l'histoire d'un genre de polype d'eau douce, à bras en forme de cornes (Paris, 1744). Diderot mentionne déjà nommément Trembley dans l'article ANIMAL (Enc. I, 469a). Cela rend moins « étrange » l'image de la nature-polype de la lettre à Sophie Volland du 15 octobre 1759 : « Cette étrange image est assez exemplaire de la façon d'écrire et de philosopher de Diderot. Aucun de ses éléments ne lui est propre, mais leur assemblage est inouï. Elle se sert du polype de Needham, que beaucoup ont cité avant lui, pour réutiliser à la fois deux visions du monde difficilement compatibles, celle, d'origine stoïcienne, qui fait du monde un grand animal, et celle, lucrétienne, qui y voit la pulvérulence non totalisable du multiple » (p. 194).

Mais, tout d'abord, stoïcisme et épicurisme n'étaient pas « difficilement compatibles » à l'époque : une bonne quantité de textes médicaux et/ou libertins de l'âge classique, jusqu'au XVIIIe siècle, tente de concilier, avec succès, les deux approches dans l'optique du « spinosisme » dont parle l'Encyclopédie à l'article SPINOSISTE : ceux que Diderot y appelle « Spinosistes modernes » sont les philosophes qui concilient les instances théoriques des Epicuriens (atomisme, matérialisme, corpuscularisme) et des Stoïciens (vitalisme, organicisme (voir également la thèse de P. Vernière). Je renvoie l'auteur au livre, très riche, de G. Bonacina, *Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo, stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel* (Firenze, Le Lettere, 1996). Deuxièmement, dans *Le Rêve*, Needham est appelé par Diderot « l'Anguillard » (DPV, XVII, 127), une expression qu'il tire de Voltaire. En effet, la question que soulevait l'abbé irlandais dans ses *Nouvelles observations microscopiques* (1750) et après, dans les recherches physiques et métaphysiques sur la nature et la religion (1769), concernait les « anguilles » qui se formaient dans le bouillon de viandes fermées dans des fioles (« lambeaux de chair mis en macération dans de l'eau ») et celles du grain cornu, ou du grain niellé, des petites spores végétales que les naturalistes expliquaient de manière différente, et dont Diderot reparlera dans les *Éléments de physiologie* (DPV, XVII, 298-300). Pour le philosophe, il ne s'agissait pas simplement d'affirmer à la fois l'animalité du cosmos et sa « corpuscularité » – deux attributs parfaitement conciliables (voir Bonacina et autres) – mais de soutenir la thèse de l'existence d'une « force expansive » ou « végétative » intrinsèque de la matière qui permettrait le « passage » ontologique de l'inerte au végétal et de celui-ci à l'animal, par des causes uniquement physiques, arguments du premier entretien du *Rêve*. Dans les *Éléments de physiologie* Diderot abandonnera (presque) Needham, dont les thèses avaient été réfutées, entre temps, par L. Spallanzani (dans le *Saggio di osservazioni microscopiche*, 1765) ; mais dans *Le Rêve* il lui fait encore confiance, même avec une certaine ironie (« l'Anguillard » !). Cela dit, il faudrait s'approcher avec plus de prudence du problème du transformisme, prétendument absent chez Diderot : « Il n'y a pas de transformisme chez Diderot parce qu'il n'y a pas d'espèces, si par là on entend des classes d'êtres séparées par des essences différentes. Tout est en flux perpétuel, à la fois temporel et physique. Tout passe, et tout passe dans tout. Il n'y a dans la nature ni sauts ni frontières... » (p. 237). C'est, crois-je, un peu trop tranchant : la notion d'« espèce », dans

les sciences de la vie, existait bien au XVIII<sup>e</sup> siècle et elle était acceptée même par Diderot (et par Buffon et Maupertuis). C'est plutôt la question des « frontières des règnes » et le caractère nominaliste des taxonomies qui étaient mis en cause. Il n'y a pas de transformisme chez Diderot, certes, parce qu'on n'y trouve pas de théorie causale de l'apparition des différentes espèces sur la terre et, en même temps, de théorie du milieu biologique. Ces deux facteurs n'étaient pas encore réunis dans les théories scientifiques sur l'origine de la vie proposées au XVIII<sup>e</sup> siècle, avant Lamarck. Mais l'on peut dire, oui, qu'il y a chez Diderot un « proto-transformisme », dans la mesure où, déjà dans *Le Rêve*, l'on trouve une théorie du rapport fonction/besoins qui est un composant fondamental de la doctrine transformiste à venir. Cet aspect de la réflexion épistémologique de Diderot, entre *Le Rêve* et les *Éléments de physiologie*, aurait mérité peut-être plus d'attention; de même, aussi, la critique du préformationnisme et de l'affirmation de l'épigenèse. Duflo affirme: « La préexistence des germes, comme tout finalisme, suppose que les animaux ont été créés tels quels, dans un monde fixe. Mais, comme on l'a vu dans la description du monde de Saunderson, la nature entière est en mouvement, et notre monde lui-même n'est qu'un état transitoire de la matière, une certaine combinaison d'atomes» (p. 207). Diderot, cependant, rejette l'idée du germe préformé en tant qu'« absurde » et opère dans *Le Rêve* une équivalence des concepts de préformation et de préexistence (DPV, XVII, 97). Plus tard, dans les *Éléments de physiologie*, il acceptera la préexistence, pourvu que le germe ne ressemble pas à l'animal entier, en concevant la notion de « préexistence » au sens matérialiste, d'après le postulat de l'éternité de la matière/vie (c'était la leçon de F. Redi) : « J'admets les germes préexistants, mais n'ayant rien de commun avec les êtres. C'est une production consécutive au développement. Production qui n'existait pas et qui commence à exister et dont l'expansion successive forme un nouvel être semblable au premier» (DPV, XVII, 432). Préformation et préexistence, donc, ne sont pas synonymes et ne vont pas toujours ensemble, chez le même Diderot ; dans les théories sur la génération, au XVIII<sup>e</sup> siècle, cette différence émerge davantage, avec clarté, après les découvertes de Spallanzani. L'analyse de la Suite de l'entretien précédent, 3<sup>e</sup> partie du *Rêve* qui a comme sujet les questions éthiques qui découlent de la conception matérialiste du vivant, est reportée dans la section concernant « Le Bien », comme leur directe conclusion: « 1.3. La nature et les mœurs, du *Rêve* de D'Alembert au Supplément au Voyage de Bougainville » (pp. 422-437).

La lecture intra-textuelle de la première partie (« Le Vrai »), toujours très ponctuelle, s'achève sur les retombées anthropologiques de la théorie du vivant dans *Le Rêve*, au chapitre « 3.3. Le moi-multiple ou qu'est-ce que l'homme ? » (pp. 254-267) ; voilà le trait d'union qui relie les parties consacrées au Beau et au Bien. Il y est question de l'unité de ce « moi-multiple » que Duflo explique par une synthèse bien efficace (« 3.3.3. Vers une anthropologie du moi-multiple »), et c'est la conclusion de ce discours sur l'épistémologie de la vérité : « Ainsi sommes-nous passés de la philosophie de la connaissance à l'interprétation de la nature, et de la connaissance de la nature à celle de l'homme, qui en fait partie, dans l'élaboration d'une anthropologie philosophique qui vise à comprendre en quel sens nous sommes, pour reprendre les termes du *Rêve*, une cause une, très compliquée mais une : uni-multiplicité physique, uni-multiplicité morale. Toute notre complexité s'exprime dans une action, qui témoigne d'une volonté, elle-même effet de tout ce multiple et de toute son histoire. Il n'y a pas de liberté métaphysique, mais tant de causes en nous qui font de nous une cause qu'on comprend comment cette illusion peut naître. Il n'y a pas d'âme immatérielle, mais un sujet qui se construit sur fond de cette vicissitude, de cette totalité en mouvement perpétuel, d'où ses oscillations, ses divisions

internes, ses changements. C'est ce sujet qui va éprouver plaisir et peine devant le spectacle de la nature et de l'art, et cette volonté sans liberté qui va se trouver engagée dans la vie sociale. Il nous faut maintenant analyser les conséquences esthétiques de cette philosophie de la nature, avant de nous attacher aux conséquences morales et politiques de l'anthropologie philosophique de Diderot» (p. 267). L'analyse qui suit, sur le Beau et le Bien, se signale par sa précision conceptuelle et sa brillance d'exposition ? par ex. à propos des métamorphoses et des avatars des métaphores des « fils », « ficelles », « filets » etc du Rêve, dans la morale, l'Encyclopédie, les Éléments de physiologie et les romans (pp. 447-461 : « 2.1. Le lien social et les ficelles des pantins ») ?, ce qui fait que cette synthèse sur le Diderot philosophe, dans son ensemble, est l'une des plus réussies qu'on ait pu lire au cours des dernières décennies.

Mais venons-en aussi aux défauts de ce livre, pas nombreux et d'ordre méthodologique. Le premier: la bibliographie, trop mince, presque inexistante (pp. 521-525). L'auteur affirme : «Avec les moyens modernes de documentation et la possibilité de consulter thématiquement les catalogues toujours renouvelés des bibliothèques de par le monde, la publication de bibliographies pléthoriques dans des livres imprimés a perdu beaucoup de son intérêt. D'autant que, pour Diderot, les chercheurs bénéficient depuis des années de l'excellent travail de F. A. Spear» (p. 521). Cet argument ne tient pas. Le développement d'Internet et l'existence des OPAC des grands bibliothèques publiques et universitaires ne peuvent, en aucun cas, suppléer la bibliographie d'un bon ouvrage d'érudition, tel que ce Diderot philosophe. Au contraire, une riche bibliographie ici aurait pris la consistance d'un trajet personnel visible d'interprétation, par rapport aux sources et aux études, qu'on offrirait aux lecteurs. Une bibliographie étendue, (et non « pléthorique »), est ensuite un dialogue avec les savants qui ont touché, de façon directe ou indirecte, aux mêmes sujets dans des temps plus récents. Mais de ce dialogue, dans le livre de Duflo, il y a bien peu ou presque pas de traces. Il faut attendre la p. 75 (rien dans l'Introduction) pour trouver un premier renvoi (note 10) à une étude d'Y. Belaval sur une question importante d'interprétation, telle que la lecture diderotienne de Leibniz. Dans la Partie II sur Le Beau, mis à part deux mentions fugitives à A. Becq et J. Chouillet, il n'y a aucune référence à d'autres études sur des questions pourtant fondamentales – comme la théorie matérialiste du goût, le rapport avec Kant (pp. 317-327) etc. – études qui ont été nombreuses, au cours des derniers 20 ans, après la thèse de Madame A. Becq. Ensuite, deuxième défaut, étonnant : le « franco-centrisme » de ces maigres références. Il n'y a qu'une mention initiale à l'ouvrage anglais de W. E. Rex, *Diderot's counterpoints. The dynamics of contrariety in his major works* (note 3, p. 7) et à celui de T. Kaitaro, *Diderot's Holism* (note 3, p. 68). Ensuite, plus rien que la France. Diderot appartient au monde, ne l'oublions pas, surtout depuis l'ouverture du fonds Vandeuil en 1952 grâce au travail d'un Allemand vivant au États-Unis : H. Dieckmann. Cela a permis un foisonnement d'études – dont certaines, parmi les meilleures, hors de la France – qu'on ne peut pas ignorer. Et pourtant Duflo semble ignorer même que le titre de son ouvrage reprend, à la lettre, celui d'un grand livre de Paolo Casini, publié il y a plus de 40 ans (Diderot « philosophe », Roma-Bari, Laterza, 1962), qui proposait déjà plusieurs des arguments importants avancés ici, notamment en ce qui concerne le lien entre la philosophie de la nature (le Vrai) et le moralisme (le Bien) de Diderot.

Somme toute, ces aspects méthodologiques défectueux jouent comme des stimuli, aux yeux du lecteur, l'incitant à l'approfondissement des débats historiographiques ici absents, qui existent derrière l'exposition conceptuelle, au-delà d'un solipsisme interprétatif en fin de compte stérile. Et ceci contribuera, nous le souhaitons, à faire

sortir la recherche de Duflo hors de ses limites, pour ajouter d'autres mérites aux siens, nombreux, dans le renouvellement des études diderotiennes.