

**LA FABRIQUE DE L'INFINI
PHÉNOMÉNOLOGIE DU DÉSORDRE ET
GENÈSE SENSIBLE DE L'IDÉE D'INFINI CHEZ DIDEROT**

Max MARCUZZI

RÉSUMÉ : À l'encontre de la conception classique qui fait de l'idée d'infini l'expression de la perfection de Dieu inscrite en l'homme, Diderot propose une conception de l'infini qui rapporte immédiatement celui-ci à sa production corporelle. Soustrayant ainsi l'infini au divin, la pensée du corps sensible révoque jusqu'en ses fondements la conceptualité classique qui, par la notion d'ordre, liait l'épistémologie au théologique. Le désordre s'en trouve réévalué jusqu'en ses formes pathologiques et gagne ainsi une valeur créatrice immanente et fondamentale.

MOTS-CLÉS : corps, infini, sensation, monisme, chaos.

ABSTRACT : Against the classical point of view, for which the idea of the infinite is the expression of God's in the human being, Diderot proposes a concept of the infinite that considers it as an immediate production of the body. Removing the infinite from its former divine origin, Diderot's idea of the sentient body contests the classical concepts, particularly the one of order, which bound epistemology to theology. Thus, disorder acquires a new value, even in its pathological forms, which now can be considered as modes of an immanent and fundamentally creative process.

KEYWORDS : body, infinity, sensation, monism, chaos.

ZUSAMMENFASSUNG : Im Gegensatz zum klassischen Standpunkt, der die Idee vom Unendlichen als Ausdruck der Vollendung Gottes, und als Kennzeichen seiner im Menschen eingeschriebenen Transzendenz bestimmt, stellt Diderot eine Auffassung des Unendlichen dar, die es unmittelbar auf seine körperliche Produktion zurückverweist. Indem das Unendliche somit dem Göttlichen entzogen wird, widerspricht diese Auffassung vom sinnlichen Körper die klassischen Gedankenbildungen, die die Epistemologie durch den Begriff der Ordnung noch an die Theologie banden. So gewinnt die Unordnung eine positive Wertung bis in ihre pathologischen Formen, die sich somit immanent als grundsätzlich schöpferisch erweisen.

STICHWÖRTER : Körper, Unendlichkeit, Gefühl, Monismus, Chaos.

MAX MARCUZZI, né en 1962, agrégé de philosophie et docteur en philosophie, enseigne à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm. Il a publié *Les Corps artificiels* (Paris, Aubier, 1996) et travaille sur le rapport du corps et du sens.

Adresse : École normale supérieure, 45 rue d'Ulm, 75005 Paris.

Adresse électronique : marcuzzi@philosophie.ens.fr

Selon Diderot, le corps peut se disposer de manière à susciter l'idée d'infini, de sorte qu'un corps considéré comme fini eu égard à sa puissance et à sa taille est capable malgré tout de produire des sensations infinies qui, à leur tour, peuvent motiver directement l'idée d'infini qui leur correspond. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à une instance extérieure au corps pour concevoir l'infini : celui-ci relève d'une expérience immanente au corps lui-même. Si donc un certain athéisme triomphe avec Diderot, c'est en se parachevant dans cette réfutation du lien établi par Descartes entre infini et divinité.

D'un autre côté, cette réfutation donne au corps un nouveau statut, celui d'instance créatrice, non point en respectant l'*ordre* et en cherchant à se conformer à un infini transcendant, mais par son désordre même qui l'ouvre à l'infini, classiquement considéré comme forme pure de la perfection et de l'idéal. Dans la foulée, c'est l'ordre classique lui-même qui est contesté, et le désordre qui prend une nouvelle noblesse pour devenir, jusqu'à Nietzsche et au-delà, chaos positif en tant qu'il est aussi créateur.

C'est donc un triple événement qui se produit dans cette jonction positive du corps et de l'infini : d'une part, une réfutation radicale de l'ontologie et de la méthode de Descartes (mais n'est-ce pas toute méthode et toute ontologie qui s'en trouvent contestées ?); d'autre part, l'amorce d'une manière nouvelle de considérer le rapport entre ordre et désordre, normal et monstrueux, santé et pathologie : la considération de la norme cède le pas à la considération d'agencements anormaux; enfin, on découvre la positivité radicale du corps arraché à la théologie, non eu égard à l'âme à laquelle il serait hypothétiquement uni, mais par une créativité propre qui est à l'œuvre jusque dans ce qu'on appelle les « maladies ».

De fait, lorsque Diderot déclare « en vouloir » à la distinction des deux substances dans *La Suite d'un entretien entre M. D'Alembert et M. Diderot* qui précède *Le Rêve de D'Alembert*¹, il se situe dans un rapport de contestation au cartésianisme, même s'il ne procède pas à une réfutation suivie de Descartes, appuyée sur des objections systématiques. C'est que la situation de départ et la démarche sont tellement différentes chez l'un et chez l'autre qu'une rencontre ordonnée est quasiment impossible sans d'importants (et très improbables) aménagements.

Pour Descartes, on sait que l'*ordre* impose dans les *Méditations* une découverte progressive du réel le plus certain, d'abord comme moi, puis

1. DENIS DIDEROT, *La Suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot*, in *Œuvres complètes* (cité par la suite comme *O.C.*), Paris, Hermann, 1987, t. XVII, p. 94.

comme Dieu, et enfin comme corps. La possibilité et la nécessité de penser l'esprit de façon isolée induit d'emblée et de façon définitive une conception dualiste du rapport entre les substances.

Au contraire, chez Diderot, diverses expériences présentées sans ordre apparent² convergent librement pour déterminer une position *moniste*. Que ce monisme présente des difficultés spécifiques n'est pas caché : Théophile de Bordeu en fait l'aveu dans *Le Rêve de D'Alembert*, lorsqu'il dit par exemple que la raison pour laquelle je suis moi, l'ai toujours été et le serai toujours n'est pas claire, *surtout si l'on n'admet qu'une seule substance*³. En son nom propre, Diderot reprend cette réserve dans la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*⁴. Pas de doute pour lui, malgré tout, que ce monisme s'impose, même si la fragilité de ses postulats est avouée franchement. Il faut donc choisir entre divers ordres de difficultés, en fonction de critères complexes qui, en particulier, interdisent que la réflexion progresse de façon linéaire depuis un pôle assuré (tel que le *cogito*) en suivant la voie unique d'une seule méthode.

La tentative empiriste pour rendre compte de la genèse de l'idée d'infini vise à rapporter immédiatement ce concept clé non point à Dieu, alors absent chez Diderot⁵, mais à une corporéité d'emblée présente et incontournable. C'est dans *Le Rêve de D'Alembert* que Diderot donne les éléments les plus cohérents et les plus suggestifs sur cette question, qu'il avait toutefois déjà abordée en passant dans la *Lettre sur les aveugles*, puis dans la *Suite de l'apologie de l'abbé de Prades*⁶. Dans la *Lettre sur les aveugles*, Diderot se borne à dire que Nicholas Saunderson avait sur l'infini des « idées très justes et très nettes, et que la plupart de nos infinitaires n'auraient été pour lui que des aveugles⁷ ». En appendice de leur édition, Yvon Belaval et Robert Niklaus notent que

« visiblement, dans ce paragraphe, D[iderot] ne veut pas se risquer au problème de l'infini. Métaphysiquement, il revient à se demander si l'idée de

2. Sur la fonction du désordre dans l'écriture de Diderot, voir Hans Robert JAUSS, « "Le Neveu de Rameau". Dialogique et dialectique », *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1984, p. 145 sq.

3. *Op. cit. supra* n. 1, t. XVII, p. 134.

4. Voir *Œuvres complètes de Diderot*, éd. Jules ASSÉZAT, Paris, Garnier, 1875, t. 2, p. 302 : « La sensibilité générale des particules de la matière n'est qu'une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie. »

5. Car *Le Rêve de D'Alembert* est postérieur à la période dite « déiste » de Diderot, et échappe à l'influence de Shaftesbury, encore sensible dans la Pensée 26 où D. DIDEROT, *Pensées philosophiques*, in *O.C.*, t. II, p. 33, considère que l'harmonie du monde est perceptible et que la nature démontre en ses ouvrages qu'il existe un être premier intelligent. L'intelligence, l'ordre, la sagacité de l'organisation se constatent même dans le mécanisme d'un insecte. Il faut donc considérer Dieu présent partout.

6. *Suite de l'apologie de l'abbé de Prades*, in *O.C.*, t. IV, p. 353, 354.

7. *Lettre sur les aveugles*, in *O.C.*, t. IV, p. 46.

l'infini est première (Descartes) ou au contraire (Gassendi) si ce n'est pas l'idée du fini, qui conduit à l'indéfini⁸ ».

Or même « métaphysiquement », il n'est pas certain que Diderot veuille vraiment ni définitivement traiter la question en ces termes (« infini premier » *versus* « fini qui conduit à l'indéfini »). L'infini de Diderot n'est pas premier au sens d'inné, mais il ne dérive pas non plus du fini ; il correspond à l'expérience singulière d'un indéfini à la fois adventice et premier.

Dans la *Suite de l'apologie de l'abbé de Prades*, Diderot répond à un certain nombre d'attaques portées par Caylus, évêque d'Auxerre, contre l'abbé de Prades et l'*Encyclopédie*⁹. Trois points sont liés : la réalité des idées innées, la relation de l'infini au fini, la dualité des substances. Dans son apologie, Diderot reprend en partie le point de vue de Prades pour répondre à Caylus. La position qu'il soutient n'est donc pas franchement personnelle, ce qui explique qu'il y accepte l'existence de « deux substances *essentiellement* différentes¹⁰ », d'abord pour toute personne qui médite, puis, les ayant ainsi trouvées, dans la nature¹¹. De là on peut passer à la considération de Dieu, qui lie la question de la substance à celle de l'infini : « [...] après avoir admis une substance spirituelle finie, je le trouverais disposé à admettre une substance spirituelle infinie¹² ». Mais que l'on puisse concevoir une substance spirituelle infinie implique que l'on comprenne ce qu'est l'infini. Or la question de l'infini est traitée ici dans l'horizon des réflexions de Locke, sans les remettre en question : nous passons de la notion positive du fini à la notion négative de l'infini¹³. Le débat porte alors sur la question de savoir si l'infini est une idée innée ou s'il est une idée dérivée de l'idée de fini correspondant aux sensations. Diderot affirme qu'« Il est si faux que la notion de l'infini soit l'ancienne et la génératrice de celle du fini, que nous n'avons aucune idée positive de l'infini¹⁴ ». L'idée de l'infini viendrait d'un travail de comparaison et d'extension opéré sur des réalités finies (étendue, nombres, science) de façon à nous élever depuis le fini qui est toujours la donnée connue jusqu'à l'idée de l'infini, que tout d'abord nous n'avons pas. On procède ainsi de l'existant au possible, du fini à l'infini, comme on passe des choses données et connues aux choses inconnues qu'on cherche encore.

8. *Ibid.*, p. 84.

9. Sur ce point, voir Simone GOYARD-FABRE, « L'affaire de l'abbé de Prades », *Revue philosophique*, 3, 1984, p. 302.

10. *Op. cit. supra* n. 6, p. 329.

11. *Ibid.*, p. 357 : « J'ai cru que le moment où [le sceptique] avait été contraint de reconnaître en lui-même deux substances, était celui où je devais lui annoncer la même distinction dans la nature. »

12. *Ibid.*, p. 357.

13. *Ibid.*, p. 328 ; John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Vrin, 1994, liv. II, chap. xvii, § 15, p. 166-167.

14. *Op. cit. supra* n. 6, p. 353.

Dans ce passage, Diderot reprend donc une conception traditionnelle du rapport de l'infini au fini, qui, bien qu'elle soit empiriste, correspond encore à ce que peut tolérer un dualiste. Or cette idée de « passage » n'est pas davantage la position propre de Diderot que son ontologie véritable n'est dualiste. Sa position propre consiste en effet à remplacer cette dérivation de l'idée d'infini depuis le donné connu par une production beaucoup plus immédiate de l'idée d'infini depuis une manière de *se sentir*. Il apparaît alors que l'infini n'est pas une *inconnue recherchée*; ni non plus quelque chose de connu. Il est à la fois donné et inconnu, parce qu'il précède tout rapport théorique à un *objet*. L'infini est un phénomène premier qui ne dérive pas de l'idée du fini, sans pourtant être inné, car il est malgré tout une idée adventice. C'est ce sensualisme paradoxal, fondé sur la contingence et l'immédiateté, qu'il faudra débrouiller pour mettre en évidence le caractère original de l'idée d'infini chez Diderot.

I

Descartes instaure entre le créateur et la créature une relation de cause à effet qui permet de rendre compte des idées innées sans faire intervenir ni rapport au monde, ni rapport à autrui, ni rapport au corps, mais seulement à Dieu. L'idée d'infini apparaît dans ce contexte comme l'indice de la possibilité pour la sphère immatérielle de la substance pensante d'exister en toute indépendance par rapport à la substance étendue, et comme preuve de la réalité de Dieu, cause des idées innées dont celle d'infini est la plus importante et la plus significative.

On sait que la réflexion ordonnée sur l'idée d'infini apparaît chez Descartes avec la première preuve de l'existence de Dieu dans les *Méditations*; selon ce raisonnement, un effet ne peut avoir davantage de perfection que sa cause; donc puisque l'idée d'un Dieu doué de toutes les perfections est en moi, et que, d'autre part, je suis imparfait, cette idée ne peut provenir de moi-même et a été imprimée en moi par Dieu. La reprise de cette question par Diderot porte contre cette présentation du concept d'infini, et conforte l'idée de l'inclusion de la pensée dans la matière en montrant qu'on peut expliquer la naissance de l'idée la plus divine par les seuls effets d'une matière douée de sensation, dans certaines conditions.

Sa démarche n'a rien d'une construction posant ses certitudes dans l'ordre de leur saisie claire et distincte; à tout moment, son propos repose sur des présupposés implicites qui ne sont pas systématiquement mis en évidence, car il n'y a pas pour lui de fondement unique pour une analyse linéaire, tels que sont le doute ou l'affirmation du *cogito*¹⁵. Pourtant,

15. Diderot ne peut ni ne veut se placer au degré de radicalité spéculative des *Méditations*, ce qui l'obligerait, au moins un temps, à supposer une pensée pure, c'est-à-dire sans rapport au corps ni à la sensation. Un tel point de départ impliquerait qu'on oppose la réalité des corps

il retrouve Descartes pour le concurrencer sur le point nodal de son argumentation, qui est l'absolue spécificité des concepts constitutifs de l'idée de Dieu — ou, pour le dire autrement, des concepts clairement inclus dans cette idée, dont l'idée d'infini. À partir de là, c'est tout le réseau des idées liées à l'idée principale de Dieu qui est contesté, en particulier l'idée d'harmonie, et plus précisément celle d'harmonie corporelle liant dans la *Méditation sixième* les sensations à l'utilité et à la survie du composé de corps et d'âme qui, selon Descartes, constitue l'être humain.

On peut parler de « désordre » dans l'argumentation de Diderot, et relever chez lui, surtout face à Descartes, une absence de cheminement linéaire et progressif. Mais si les argumentations de Descartes et de Diderot diffèrent, ce n'est pas que Diderot manque de méthode¹⁶, mais que son propos lui impose des méthodes différentes, voire contraires. On trouve ainsi, dans les analyses qui nous intéressent dans *Le Rêve de D'Alembert*, au moins deux démarches qui se mêlent.

On distingue, d'une part, une démarche objective procédant par description d'un corps observé dans la formation de ses organes, puis analysé dans le cadre d'une spéculation qui travaille volontiers sur des métaphores qui, toutes, signifient la complexité¹⁷ et le caractère ramifié du corps (*réseau, essaim, fibre, fil, brin*). D'autre part, le texte développe une démarche subjective reposant sur la mise en évidence et la description d'états sensibles qui sont ensuite rapportés aux phénomènes qui ont été dégagés dans la première démarche. Les sensations sont ainsi référées aux organes où elles se produisent.

II

Au titre du « matérialisme » de Diderot, il faut admettre, contre Descartes¹⁸ et bien d'autres avec lui, que la sensibilité est une propriété universelle de la matière. Cette propriété peut être latente ou manifeste, de même

à la réalité de la pensée pour mettre celle-là entre parenthèse afin de travailler sur celle-ci. Cette méthode et ce postulat sont intolérables pour Diderot, car admettre une telle séparation ne peut que fausser les raisonnements à bâtir sur elle et conduire à des acrobaties pour surmonter la difficulté de la mise en rapport des deux substances, le surplus d'évidence exigé au commencement de la réflexion devant se payer au prix des spéculations aventurées qui suivent pour lier le corps à l'esprit. SPINOZA s'est assez expliqué là-dessus, par ex., in *Éthique*, V, Préf.

16. Sur la critique de l'« esprit de méthode », voir, par ex., *Réflexions sur le livre « De l'esprit » d'Helvétius*, in *O.C.*, t. IX, p. 310, 311.

17. Sur la place de la complexité dans la pensée de Diderot, voir Pierre SAINT-AMAND, *Diderot, le labyrinthe de la relation*, Paris, Vrin, 1984.

18. Par ex., dans les *Réponses aux secondes objections*, in René DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1967, t. II, p. 554 : « Tout ce qui peut penser est esprit ou s'appelle esprit. Mais, puisque le corps et l'esprit sont réellement distincts, nul corps n'est esprit. Donc nul corps ne peut penser. »

que le mouvement peut être latent, à l'état d'effort (*nisus*), ou actif et manifeste, lorsqu'il apparaît comme translation. Toute « molécule », c'est-à-dire toute petite masse ou portion de corps, a ainsi une force interne qui la dispose au mouvement, et si elle paraît immobile, ce n'est pas que la force lui manque, mais que cette force est contenue par quelque obstacle qui empêche sa manifestation. Il n'en va pas autrement pour la sensibilité¹⁹ qui peut être inerte ou active, selon qu'elle est ou n'est pas activée, c'est-à-dire selon qu'elle entre dans un dispositif qui la contient ou au contraire la libère. Il y a par conséquent dans tout corps une tendance spontanée à l'activité, d'abord comme mouvement, puis, chez les êtres plus complexes, comme effort et volonté, grâce à la libération et au développement de la sensibilité qui y est inscrite de manière plus ou moins forte et confuse.

Ainsi s'esquisse la possibilité de constituer sans rupture ni saut une échelle du sensible qui va des simples molécules aux vivants les plus complexes, la sensibilité se développant et se différenciant à mesure que les corps sont plus composés. Mais, pour qu'il y ait véritablement sensibilité en acte, certaines circonstances minimales sont requises; ce sont les circonstances de sa libération et de sa manifestation. Elles sont au nombre de trois, et toutes instaurent une continuité sensible : l'assimilation, la génération et la génération spontanée.

1) Lorsqu'un corps vivant mange et digère, il lève les obstacles qui s'opposaient à la sensibilité active de l'aliment, assimile celui-ci et en libère la sensibilité; de cette manière, un morceau de chair, ingéré, devient sensible dans le corps qui l'a assimilé, en devenant ce corps. Ainsi transforme-t-on par exemple du marbre en chair, étape par étape, d'abord en le réduisant en terre, puis en végétal qu'on peut animaliser et rendre sensible en le mangeant.

2) Dans le cas de la génération d'un être unique à partir de deux molécules, comme c'est le cas dans la fécondation, la fusion sensible se fait, dit D'Alembert dans son *Rêve*, « comme une goutte de mercure se fond dans une autre goutte de mercure »; ainsi « une molécule sensible et vivante se fond dans une molécule sensible et vivante », sans avoir même à lever l'obstacle d'une sensibilité réprimée, puisque les deux molécules étaient d'emblée activement sensibles; l'apport est seulement l'unification (continuité), et la fusion fait que « la sensibilité devient commune à la masse commune »²⁰.

3) Dans le cas de la génération spontanée, à laquelle Diderot croyait, certaines fermentations parviendraient à lever les obstacles, de sorte qu'un

19. Voir *Éléments de physiologie*, in *O.C.*, t. XVII, p. 306 : « Je serais tenté de croire que la sensibilité n'est autre chose que le mouvement de la substance animale. »

20. *Op. cit. supra* n. 1, p. 118.

ensemble de molécules à la sensibilité contenue agissent les unes sur les autres et libèrent la sensibilité d'au moins certaines d'entre elles.

Ainsi se constitue, dans tous les cas, un petit système sensible vivant, aux plus bas degrés de la sensibilité. À ce stade, toutefois, la molécule sensible ne constitue pas encore un organisme. Le problème de la constitution des organismes s'ajoute donc au problème du rapport entre matière et sensibilité active. Comment se constitue un animal ? Par le jeu des molécules et le travail orienté de leur sensibilité. Parce que la sensation qu'elle peut avoir d'elle-même n'est pas indifférente à la manière dont elle est disposée, toute molécule organique préfère certaines situations à d'autres, et les recherche, en conséquence de sa sourde sensibilité, par une « inquiétude automate »²¹, afin de s'y disposer au mieux. Ainsi l'organisation, qui correspond à la manière dont les particules élémentaires se disposent dans un système pour s'y sentir à leur place, se fait sans plan d'ensemble, et sans être non plus le fait du pur hasard. Il n'y a donc pas de finalité de l'organisme, ni même de finalité des molécules, mais simplement une manière différenciée de se sentir, pour laquelle les états, dès lors qu'ils sont distincts, ne sont pas également satisfaisants. La différence justifie et motive à elle seule l'inclination, pour autant qu'elle est sentie. De ce fait, il n'est pas nécessaire de postuler un ordre général, une harmonie naturelle instaurée et préservée par Dieu pour concevoir des êtres organisés, mais simplement la possibilité de constituer des pôles organisés, dans un système sans dessein préalable, sans forme globale, mais où se constituent des zones d'organisation locale.

Avec ces molécules organiques sensibles et orientées, Diderot peut donner une première définition de l'animal comme

« [...] système de différentes molécules organiques qui, par l'impulsion d'une sensation semblable à un toucher obtus et sourd [...] se sont combinées jusqu'à ce que chacune ait rencontré la place la plus convenable à sa figure et à son repos²² ».

Toutefois, ceci ne donne encore que des systèmes homogènes, sur un modèle fusionnel, de tout petits animaux, peu ou point différenciés, et

21. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, art. 51, in *O.C.*, t. IX, p. 84.

22. *Ibid.*, p. 84, 85. Le passage concerné apparaît dans le contexte d'une réfutation de Maupertuis, critiqué pour avoir trop accordé aux molécules; il faut se restreindre et se « [...] contenter d'y supposer une sensibilité mille fois moindre que celle que le Tout-Puissant a accordée aux animaux les plus stupides et les plus voisins de la matière morte ». Il n'est donc peut-être pas tout à fait nécessaire de considérer avec Jean-François MARQUET, dans son article « La monadologie de Diderot », *Revue philosophique*, 3, 1984, p. 359, qu'avec cette réfutation de Maupertuis Diderot refuse toute forme de sensibilité aux molécules, comme si l'absence de mémoire, qui ôte aux molécules vivantes tout passé, impliquait qu'il n'y a plus de mouvement qu'intestin et fortuit; il leur refuse seulement la mémoire, qui est à distinguer de la sensation, et qui n'est pas nécessaire aux molécules pour trouver leur place dans l'organisme, car le présent de la sensation y suffit.

laisse en suspens le statut des êtres davantage différenciés, en particulier l'homme. Quelles sont chez eux les conséquences de la différenciation sur la nature de la sensation? Les choses se compliquent. En effet, alors que D'Alembert pose dans son *Rêve* que la sensibilité devient commune à une masse commune, ce qui ne peut valoir que dans le cas d'êtres simples, l'étude des êtres organisés montre que cette unité devient de plus en plus problématique à mesure qu'on a affaire à des organisations plus complexes. En effet, la sensibilité est dite coextensive au composé moléculaire, c'est-à-dire qu'il y a une seule sensibilité pour une molécule ou pour un groupe de molécules fondues ensemble. Mais jusqu'où peut aller cette fusion? Elle n'a pas de limites prédéfinies; aucune logique du vivant ne peut en décider *a priori*. Il apparaît seulement que dans les êtres dont la complexité prend une forme différenciée, la sensibilité cesse de se répandre de manière homogène et uniforme dans tout le corps. Car, dans un être composé, la pluralité des pôles sensibles est un fait irréductible, et plus cette pluralité est différenciée, moins elle peut être unifiée de manière durable. La question est de déterminer les conséquences de cette différenciation sur l'unité de l'impression sensible, et de voir en quel sens ce phénomène conduit à une nouvelle conception de l'idée d'infini.

III

Le fait, déjà annoncé, que Diderot suivait deux axes trouve ici toute son importance. Il y a, d'une part, l'axe de ce que je conçois depuis ce que j'observe et, d'autre part, l'axe de ce que je conçois depuis ce que je ressens. L'un suit objectivement la formation des corps complexes et différenciés; l'autre étudie subjectivement la forme et les avatars de la sensibilité.

Sur le premier axe, Diderot énumère les étapes de la composition du corps vivant. Elles sont présentées trois fois dans l'ensemble des textes du *Rêve de D'Alembert*. D'une part, on suit l'ontogenèse de D'Alembert, d'abord telle qu'elle est présentée par Diderot²³, puis telle qu'elle est reprise de manière plus libre en rêve par D'Alembert²⁴. Ensuite, T. de Bordeu suit l'ontogenèse de l'œuf et celle de Julie de Lespinasse, laquelle d'abord n'était qu'un point, puis devint un fil, puis un faisceau de fils (le système nerveux), avant que chaque faisceau ne devienne un organe particulier²⁵ de sorte que, comme toute espèce animale, elle est au total un certain type de réseau dont chaque fibre n'est susceptible que d'un nombre déterminé d'impressions, de sensations successives, isolées et sans mémoire.

23. *Op. cit. supra* n. 1, p. 95, 96.

24. *Ibid.*, p. 117.

25. *Ibid.*, p. 145, 146.

Le premier aspect de l'accroissement de la complexité de l'organisme tient au caractère extrêmement ramifié du réseau, et au jeu des particularisations réalisées au cours de l'ontogenèse. D'elle-même, cette différenciation entraîne une perte relative d'unité et d'homogénéité, puisqu'on a affaire à une production de lieux sensibles différenciés. Mais la différenciation essentielle concerne moins les divers organes les uns par rapport aux autres que les organes dans leur ensemble par rapport au centre nerveux, c'est-à-dire par rapport au cerveau, appelé « origine²⁶ », qui est le pôle recevant les impressions de toutes les fibres qui convergent vers lui.

Un réseau quelque peu développé a ainsi un centre, une « origine », qui seule peut garantir l'unité (c'est-à-dire l'équivalent problématique de la continuité) des animaux composés. Cette origine se distingue du réseau par son insensibilité et par le fait que l'impression la plus légère la plonge dans une torpeur semblable à une mort momentanée²⁷. La conséquence de cette insensibilité est que, si l'origine n'a pas par elle-même une sensation d'unité (par exemple, celle du corps), ni la sensation de sa propre unité (comme cerveau), la sensation d'unité devra toujours naître d'une relation, et donc du rapport à une altérité maîtrisée, celle de la pluralité des organes.

Par elle-même, l'origine est donc moins qu'un organe, puisqu'elle est moins sensible que les organes. Mais elle est aussi plus qu'un organe, car elle rassemble et synthétise toutes les sensations ressenties dans et par l'archipel des organes du corps. Elle est le siège de la sensibilité qui, sans être sensible par elle-même, est susceptible de recevoir et de se souvenir de toutes les diverses impressions des fibres du corps et des organes, ce qui fait d'elle en quelque sorte le registre du corps²⁸, et accroît le déséquilibre et l'hétérogénéité sensible de l'organisme.

N'ayant pas de sensation par elle-même, l'origine ne peut imposer directement une sensation centrale qui déterminerait à elle seule l'unité sensible du composé ; elle ne peut donc éprouver cette sensation d'unité que si cette sensation lui vient de la pluralité des organes. Mais pour que les organes lui donnent une sensation d'unité, il faut qu'ils soient dans un rapport parfaitement réglé les uns par rapport aux autres sous la domination de l'origine. La sensation d'unité revient donc à l'origine, après le détour par la hiérarchisation des multiples pôles sensibles du corps. Cette unité dépend donc toujours de l'intégration des sens dans une hiérarchie dominée par l'origine. Ce sont donc les avatars de la hiérarchie qui décideront du destin de la sensation d'unité d'un organisme complexe, et de l'être humain tout spécialement.

Ainsi le corps n'est parfaitement unifié et homogène sur le plan sensible que dans certains cas particuliers. Autrement dit, il est en règle générale

26. *Ibid.*, p. 148 sq.

27. *Ibid.*, p. 155.

28. *Ibid.*, p. 175.

toujours menacé de dispersion sensible. Si « le rapport constant, invariable de toutes les impressions à cette origine commune [...] constitue l'unité de l'animal », comme le dit T. de Bordeu²⁹, alors il suffit que le rapport des impressions des organes à l'origine soit inconstant et variable pour perturber cette unité. La hiérarchie est donc essentielle à l'unité, et le vivant ne peut avoir de sensibilité unifiée que s'il est organisé en un sens hiérarchique.

Cette hiérarchie correspond à une loi de continuité. Comme le souligne T. de Bordeu, « tous nos organes [...] ne sont que des animaux distincts que la loi de continuité tient dans une sympathie, une unité, une identité générale³⁰ ». La loi de continuité est, chez les organismes complexes, ce qu'est la fusion pour les molécules simples. Mais, alors que la fusion se réalise simplement, et comme automatiquement, dès lors que certaines circonstances sont données, la continuité dans les organismes complexes n'est assurée que si le cerveau peut imposer sa loi. C'est que la loi n'est pas une règle universelle que le vivant suivrait nécessairement, comme les corps sont soumis à la gravitation, mais le produit d'une activité hiérarchisante. Si donc la loi s'impose et produit l'identité, c'est soit naturellement, et donc par la chance d'une « bonne constitution », soit par un travail qu'il faut accomplir sur soi. En tout cas, rien ne garantit que cette loi s'impose d'elle-même, ni que l'origine pourra spontanément imposer sa hiérarchie ; et il se peut toujours qu'elle y manque.

Il n'y aura organisme à proprement parler, en un sens à la fois physique et sensible (puisque les deux doivent aller ensemble, l'unité véritable n'étant pas simple contiguïté mais continuité³¹) que quand la hiérarchie sera parfaitement tenue. Dans le cas contraire, on aura simple contiguïté physique, l'organisme subsistant en apparence, mais sans la continuité sensible qui détermine véritablement s'il y a organisme.

Si chaque organe a sa volonté, et si d'une manière générale, comme le dit T. de Bordeu, chaque fibre doit être considérée comme un animal simple, l'unité du corps organisé se joue dans le rapport des volontés autonomes à une conscience fédératrice, et le dualisme cartésien qui oppose deux substances est remplacé par la multiplicité des pôles sensibles et par l'opposition du réseau à l'origine. Ce qui s'oppose chez Diderot, ce sont des puissances de sentir hétérogènes mais susceptibles de se concilier temporairement. Ainsi, l'abandon de la dualité des substances se double d'un autre rapport au temps et à sa fonction dans la constitution des êtres.

29. *Ibid.*, p. 154.

30. *Ibid.*, p. 122.

31. Sur le problème du rapport entre continuité et contiguïté sensible, voir *art. cit. supra* n. 21, p. 357.

La substance pensante est remplacée par des pôles sensibles pouvant dans certaines circonstances produire temporellement de la pensée.

Par là même, il devient possible de préciser le sens d'une des plus célèbres métaphores de l'œuvre de Diderot, celle du philosophe clavecin, et d'en fixer mieux la portée et la limite. Complétée par les analyses physiologiques qui lui correspondent, elle s'avère autrement problématique qu'à première vue. En effet, lorsque Diderot déclare qu'il en veut à la distinction des substances, il veut dire qu'on ne doit pas distinguer le corps et l'esprit, comme s'ils étaient deux réalités radicalement différentes, mais que la sensation est une propriété de la matière, et que la pensée, qui n'est que le développement de la sensation, est dans le corps comme la sensation est dans le clavecin, où elle n'est rien d'autre que le clavecin lui-même s'entendant jouer et résonner en fonction de sa constitution propre.

L'instrument philosophe, semblable au clavecin, est donc sensible, il est en même temps le musicien et l'instrument³², c'est-à-dire qu'il est un corps ayant la conscience et la mémoire de ses sensations³³. Où conduit cette affirmation? À poser l'*unité* de la pensée dans la durée, ce qui permet de construire des jugements, car il faut pouvoir penser à la fois le bleu et le ciel pour pouvoir dire que le ciel est bleu. Chaque pensée, comme chaque sensation³⁴, a sa durée propre, de la même manière que durent les vibrations d'une corde de clavecin, ce qui rend possible la combinaison et l'accord avec les vibrations d'autres cordes.

La limite du modèle du philosophe clavecin est l'unité de l'instrument, c'est-à-dire du clavecin. Il faut de ce fait prendre garde à la portée somme toute assez restreinte que lui donne l'analyse de Diderot. En effet, parce qu'il regroupe une multiplicité d'organes, les cinq sens, l'homme ressemble plus à un orchestre qu'à un clavecin. Les choses sont donc un peu plus compliquées que ne le laisse entendre le modèle de l'instrument unique, parce que l'instrument philosophe véritable, l'être humain corporel et sensible, n'est pas un instrument simple, mais un instrument différencié,

32. *Op. cit. supra* n. 1, p. 102.

33. Sur la mémoire et son rapport à la constitution de l'organisme, voir Jacques CHOUILLET, « Matière et mémoire », *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1984, p. 221 *sq.*, pour qui deux hypothèses seraient à distinguer radicalement ici; selon la première, la mémoire serait une propriété inhérente à la matière; selon la seconde, elle serait un produit de l'organisation; des difficultés que pose la première, il faudrait inférer que toute matière n'est pas *sensible*. De fait, la mémoire est bien une propriété inhérente à la matière, non toutefois au niveau de la molécule simple, qui n'est que sensible, mais des composés; entre la molécule et l'organisme, il y a différence de complexité dans l'ordre matériel: on passe du matériel brut au matériel organisé comme on passe sans rupture de la sensibilité à la mémoire, par composition. Les thèses s'opposeraient donc sans doute moins qu'elles ne s'enchaînent.

34. Voir *op. cit. supra* n. 7, p. 31: « [...] serrez l'index contre le pouce; fermez les yeux; séparez vos doigts; examinez immédiatement après cette séparation ce qui se passe en vous, et dites-moi si la sensation ne dure pas longtemps après que la compression a cessé. »

une pluralité sensible. Par conséquent, l'instrument philosophe doit être conçu comme un instrument hétérogène.

La portée de l'analyse de l'instrument philosophe dans ce texte n'est que de nature temporelle et n'aborde pas la question de l'extension, de la diversité ni de l'unité de la sensation, si ce n'est en faisant remarquer que les cordes qui vibrent dans l'instrument en font frémir d'autres, ce qui n'inclut aucune hétérogénéité véritable dans le phénomène, car on ne tient compte alors du frémissement de l'harmonique que pour sa contribution à l'enchaînement des pensées ou des sensations dans un flux unitaire, même lorsque ces pensées et sensations sont tellement éloignées que leur mise en relation paraît incompréhensible. Il s'agit essentiellement de comprendre qu'une sensation ne s'éteint pas dans un instant indivisible, mais qu'elle a sa durée propre, que représente dans le modèle du clavecin la durée des vibrations des cordes. Ainsi toutes les vibrations s'enchaînent et se mémorisent, assurant à l'instrument philosophe une unité comparable à celle d'une mélodie. Cette durée du vécu vaut aussi pour le langage qui unit sujet et prédicat dans un même mouvement de pensée.

Comme l'analyse de l'instrument philosophe porte sur la durée et la succession, mais non sur l'extension de la sensation, elle laisse de côté le problème de l'unification des sensations corporelles provenant des divers sites d'un même instrument, ou plutôt des divers organes d'un même corps. Il reste donc à voir comment l'apparition du second problème (la fragilité de la hiérarchie) altère le premier modèle (celui du clavecin).

Le clavecin, dès qu'on l'envisage comme paradigme du corps, doit être considéré comme un instrument différencié entre plusieurs organes, et entre ces organes et l'organe central de l'origine. Ces divers pôles sensibles peuvent être en harmonie ou s'individualiser si la hiérarchie faiblit. L'instrument philosophe devient alors en lui-même comme un orchestre désuni, incapable de concert. Le corps devient alors un archipel d'animaux en voie d'autonomisation sensible. Le problème est, par conséquent, de savoir dans quelle mesure le « musicien » coïncide réellement avec l'instrument complexe. En quoi il ne s'agit pas de revenir au dualisme en opposant l'instrument au philosophe, mais de constater la possibilité d'une immanence sans coïncidence : le philosophe est bien dans l'instrument, il est l'instrument même, mais cet instrument ne produit pas nécessairement des sensations accordées par une loi de continuité.

IV

Cependant, la question du philosophe instrument annonce la question des limites de la sensation, et donc aussi celle des limites du corps, lorsqu'il est spécifié que le clavecin peut délirer et s'imaginer être seul au monde, ou plus exactement être lui-même le monde, de sorte que toute

l'harmonie de l'univers trouve sa place en lui³⁵, comme si le corps était tout, contenait tout, et s'étendait à tout. Avec le délire apparaît la possibilité d'une sensation que rien ne limite. Par conséquent, si, selon la théorie de la constitution du sens de Diderot, il n'y a pas d'abstractions autres que construites à partir de sensations³⁶, il y aurait une sensation de l'extension qui donne (peut-être sur un mode délirant, mais peu importe ici) une origine autre que divine et positive à l'infini, pour autant que la sensation qui fait qu'on se *sent* comme le tout du monde puisse être considérée comme identique à la sensation de l'infini. L'idée de l'infini ne proviendrait donc pas d'autre chose que de la dysharmonie des sensations ou des dysfonctionnements du corps sensible. La question est ainsi de savoir comment une sorte de clavecin (ou une sorte de serinette³⁷) peut s'imaginer être le tout du monde, ce qui revient à se demander si, paradoxalement, l'idée de *tout du monde* ne viendrait pas d'un délire corporel plutôt que de la conjonction abstraite de l'idée de *monde* et de l'idée de *tout*.

Il faut donc comprendre et interpréter le délire en sa dimension physiologique et en sa dimension phénoménologique. La question n'est plus à cet égard de savoir, en mode cartésien, si j'ai un corps, mais, dans la mesure du possible, quelle est l'extension et la limite de ma corporalité. Or on voit que certaines circonstances peuvent manifester le corps comme illimité; ou, du moins, il apparaît dans certaines circonstances que la détermination des limites du corps ne peut pas, ou ne peut plus, être fixée « correctement ». Il faut donc comprendre comment est possible cette sensation démesurée.

La réponse fait passer de la description du corps à celle des impressions sensibles qui s'y manifestent et on passe ainsi d'un axe du texte à l'autre. Ce faisant, on découvre la cause et les formes de déséquilibres qui peuvent s'instaurer entre l'origine et le réseau de fibres et d'organes du corps.

Tout d'abord, il faut noter que toute la discussion sur l'extension de la sensation a lieu dans le contexte d'un discours de physiologie. T. de Bordeu est un médecin qui parle de *fibres* et autres éléments constitutifs de l'organisme. Mais parce qu'en elles-mêmes les fibres sont insignifiantes, et parce que le corps qu'elles constituent n'est pas seulement saisi objectivement, mais aussi par la sensation interne, T. de Bordeu confronte les deux axes et passe insensiblement de l'étude des fibres à l'étude des sensations, de ce que constate le médecin à ce que ressent le malade — ou l'homme

35. *Op. cit. supra* n. 1, p. 108-109.

36. *Ibid.*, p. 191. Voir aussi *op. cit. supra* n. 7, p. 32 : « L'abstraction ne consiste qu'à séparer par la pensée les qualités sensibles des corps, ou les unes des autres, ou du corps même qui leur sert de base. »

37. Petit orgue de barbarie. Voir *op. cit. supra* n. 1, p. 103 : « Quelle autre différence trouvez-vous entre le serin et la serinette ? » ; voir, également, *ibid.*, p. 107 : « Il n'y a plus qu'une substance dans l'univers, dans l'homme, dans l'animal. La serinette est de bois, l'homme est de chair. Le serin est de chair. »

bien portant. Le niveau intermédiaire entre ce qui est visible pour le médecin et ce qui est purement sensible au patient, c'est la dynamique organique, c'est-à-dire les rapports de domination entre organes. Cette domination ne relève ni de ce que l'on voit ni de ce que l'on se sent être, mais d'une interprétation qui se fonde sur les deux, dans le va-et-vient de l'une à l'autre, et qui est le mode mixte, proprement médical, pour aborder au mieux ces phénomènes au statut ontologique encore flou.

Le médecin Bordeu dit donc que, du fait de la constitution du système nerveux, c'est-à-dire des faisceaux et des filets du corps, il peut arriver que l'origine du faisceau domine les filets, ou que les filets dominent l'origine. Quand la domination de l'origine faiblit, l'équilibre corporel et la hiérarchie du corps se défont, comme par exemple pendant le sommeil; les faisceaux dominent alors l'origine et toute forme de subordination est abolie. Un phénomène similaire se produit dans des états pathologiques d'exaltation, d'apathie ou d'excitation où les fibres imposent leur propre tonus au centre. Le corps ne forme plus alors véritablement un ensemble, sinon par contiguïté. Reprenant la métaphore de l'analyse du clavecin, T. de Bordeu dit que tout concert cesse³⁸.

Quand les ramifications l'emportent, on a la brute. Quand, inversement, il y a excès de domination de l'origine, cela donne les fous qui ont un « tic de l'origine³⁹ », les excessifs du cerveau, les méditatifs, les fanatiques, ou bien les poètes, les artistes, les gens imaginatifs, les enthousiastes; l'extase. Un système entièrement mou, sans origine dominatrice, donne l'imbécile; si l'action des fibres est en équilibre avec celle du cerveau, voilà les penseurs, les sages, les philosophes, ceux qui peuvent ou savent se dominer pour maintenir l'équilibre du système, à la manière de T. de Bordeu qui prétend savoir jouer autant que les enthousiastes, et admirer aussi, mais sans souffrir comme eux de l'excès⁴⁰.

Cette possibilité pour les fibres d'avoir une activité relativement indépendante du cerveau et d'exercer sur lui une certaine emprise a surtout, et d'une manière peut-être plus fondamentale (car elle conditionne certaines des pathologies mentionnées plus haut), pour conséquence de perturber, ou du moins de faire varier, la conception qu'on peut se faire du volume de son corps. Ce phénomène a encore sa cause dans le corps biologique, et T. de Bordeu le rapporte aux fibres :

38. *Ibid.*, p. 182.

39. *Ibid.*, p. 175. Tandis que dans l'*Encyclopédie* la folie a d'abord un sens moral et social, et correspond davantage à des critères sociaux que cliniques, Théophile de Bordeu aborde ici la folie d'un point de vue résolument physiologique, en terme d'équilibre des forces, c'est-à-dire comme physiologie dynamique; sur ce point, voir Roselyne REY, « La pathologie mentale dans l'*Encyclopédie* : définitions et distribution nosologique », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 7, 1989, p. 51, 70.

40. *Op. cit. supra* n. 1, p. 181.

« Dans leur état naturel et tranquille, les brins du faisceau ont une certaine tension, un ton, une énergie habituelle qui circonscrit l'étendue réelle ou imaginaire du corps. Je dis réelle ou imaginaire, car cette tension, ce ton, cette énergie étant variables, notre corps n'est pas toujours d'un même volume⁴¹. »

Nous voici au centre de l'analyse, et du problème. C'est donc à partir de cette possibilité, médicalement constatée et admise, au moins par T. de Bordeu, pour le corps, de varier en son volume, que s'instaure un rapport corporel à l'infini.

Il est certes vrai qu'un corps grandit ou se tasse sous l'effet du temps. En outre, pense T. de Bordeu, le froid nous rapetisse et la chaleur nous étend. Ceci concerne l'étendue dite « réelle » du corps. Mais ce n'est pas la seule manière dont un organisme peut changer de volume. Car c'est la qualité des brins, essentiellement sensibles selon T. de Bordeu, c'est aussi leur tension qui modifient notre volume. En d'autres termes, c'est la sensibilité comme qualité des sensations qui détermine, plus mystérieusement, le volume du corps : la manière dont nous nous sentons ici et maintenant le détermine comme étendue « imaginaire ». Or la manière dont nous nous sentons n'est pas dans ce cas déterminée par le chaud ou le froid, mais par la façon dont les divers organes qui nous constituent s'équilibrent, ou ne s'équilibrent pas, pour produire une sensation unitaire et harmonique, ou, au contraire, sans harmonie. T. de Bordeu est formel :

« S'il arrive à la masse du faisceau d'entrer en un éréthisme violent, aux brins de se mettre en érection, à la multitude infinie de leurs extrémités de s'élancer au-delà de leur limite accoutumée, alors la tête, les pieds, les autres membres, tous les points sur la surface du corps seront portés à une distance immense et l'individu se sentira gigantesque⁴². »

L'inverse peut se produire également, et les brins devenant apathiques, la sensibilité se réduit en un point. Quelle que soit la cause de l'éréthisme ou de l'érection, c'est le corps lui-même qui se dispose de manière à se rendre sensible sur le mode de l'immense ou du minuscule, sans objet extérieur déterminé qui provoque cette sensation.

Dans l'un et l'autre cas, on assiste à l'un des phénomènes les plus singuliers décrits par *Le Rêve*, parce qu'il rompt l'adéquation entre la sensation et son pendant corporel physique. Et du point de vue de la méthode, de la clinique et de l'ordre des déterminations spéculatives, ce passage est incompréhensible. Car s'il est concevable que les brins sensibles du corps

41. *Ibid.*, p. 158, 159.

42. *Ibid.*, p. 159.

s'« élancent » au-delà de leur limite accoutumée, la tête, les pieds et tous les points de la surface du corps ne sont évidemment pas pour autant portés véritablement à une distance immense. Nous savons bien que l'extension du corps reste sensiblement la même, et ne peut varier que de manière limitée. Il est donc clair qu'il y a ici en quelque sorte deux corps, l'un réel, et l'autre imaginaire ou senti. Les considérations sur le premier, celles du médecin parlant des fibres, conduisent au second, le corps immense, de telle sorte qu'une petite cause au niveau de ce corps-là a un effet immense sur la qualité des sensations de ce corps-ci. Mais en considérant le phénomène survenant aux fibres, en constatant qu'elles s'allongent ou rétrécissent physiquement, on ne saurait déduire comment ce phénomène se traduit au niveau sensible. Il y a donc ici rupture et saut d'un phénomène observable à un phénomène senti, d'un phénomène limité et mesurable à un phénomène illimité qui échappe à toute mesure. Ce que l'on ressent est en effet sans commune mesure avec les modifications « réelles » du corps, de sorte que l'impression spatiale est disjointe du volume « réel » du corps, et que les deux extensions ne coïncident pas. Les fibres s'allongent peut-être de quelques millimètres ; on se sent occuper l'univers tout entier. Et à ce niveau, le flou entre les types de discours est tel qu'on peut se demander si T. de Bordeu passe d'un véritable discours médical à une phénoménologie de la sensation, ou si, plus vraisemblablement, une sorte de phénoménologie de la sensation ne guide pas secrètement son regard de médecin. Car pourrait-il dire que les fibres « s'élancent au-delà de leurs limites accoutumées⁴³ » s'il ne partait pas de la sensation d'immensité qui s'impose à lui et le conduit à surdéterminer ce qu'il voit ? Tout ce discours sur les fibres n'est qu'imagination produite sous la dictée des sensations, et non le contraire. Et loin que la phénoménologie de T. de Bordeu soit ici à la traîne de sa clinique, c'est celle-ci qui s'égare à vouloir coller à celle-là. Ce qui domine toute cette description, c'est l'évidence peut-être délirante mais, dans le texte, incontestée de la sensation de l'immense. La sensation, et les significations qui lui sont liées, guident la vision au risque de l'égarer, et non l'inverse.

V

Selon la manière dont le cerveau reçoit les impressions des fibres, il peut ainsi sentir que le corps a un volume « presque » infini, ou est concentré en un point. Le corps immense et sans bornes peut finalement se sentir occuper tout l'espace ; et le corps ponctuel au contraire ne plus occuper aucun lieu. On retrouve donc bien sur le plan de l'impression la pensée du clavecin (en délire, ou « berkeleyen ») qui croit que toute l'harmonie de l'univers est en lui.

43. *Ibid.*, p. 159.

Et ceci n'est pas vrai que dans *Le Rêve*, mais apparaît à plusieurs reprises dans la *Lettre sur les aveugles*⁴⁴ et revient encore dans les *Éléments de physiologie* où Diderot affirme que :

« Dans l'état parfait de santé, où il n'y a aucune sensation prédominante qui fasse discerner une partie du corps, état que tout homme a quelquefois éprouvé, l'homme n'existe qu'en un point du cerveau : Il est tout au lieu de sa pensée : peut-être en examinant de fort près trouverait-on que triste ou gai, dans la peine, ou le plaisir, il est toujours tout au lieu de sa sensation. Il n'est qu'un œil quand il voit, ou plutôt qu'il regarde, qu'un nez quand il flaire, qu'une petite portion du doigt quand il touche⁴⁵. »

Ainsi l'émancipation de la *sensation d'espace* par rapport au substrat organique n'est-elle pas qu'un phénomène pathologique, mais, à divers degrés, se retrouve chez l'homme « sain » en qui la disjonction entre espace corporel (en un sens physique purement objectif) et espace sensible est normale et habituelle. L'« être-point » est le mode d'exister habituel d'un homme attentif ou occupé.

Plusieurs conséquences en découlent quant à la manière dont peut se concevoir la genèse de l'idée d'infini. En effet, l'*infini*, comme l'*immense*, comme l'*indéfini*, est et n'est d'abord rien d'autre qu'une sensation corporelle. Puis il est une signification flottante correspondant à cette disposition corporelle, et susceptible ensuite d'être rapportée à des idées d'« objets », comme par exemple l'idée d'espace ou l'idée de monde ; ainsi la sensation corporelle de l'immense rend possible l'idée de « grand comme le monde » ou de « monde immense ». On sait ce que signifie cette immensité, et l'on a une idée de cet infini, pour l'avoir *senti*. Le rapport à l'immense est beaucoup plus immédiat que toute forme de construction par dérivation. L'idée d'infini n'a rien d'abstrait.

À cet égard, rien ne distingue l'*infini* de l'*immense* ou de l'*indéfini*. Et, en fait, rien non plus ne les distingue chez Descartes sinon la référence à Dieu. C'est la perte de cette référence qui fait ici toute l'affaire.

L'infini et l'indéfini sont, d'un point de vue humain, la même chose, sauf que l'un est rapporté à Dieu, de qui il retire sa positivité, alors que l'autre est rapporté seulement à la finitude de l'homme. C'est pourquoi Descartes distingue l'*indéfini* et l'*infini*, et surtout l'*infini* et l'*infinité* dans les *Réponses aux premières objections*. L'infinité est le fait d'être infini. Ce fait ne peut pas en lui-même être conçu positivement : « Car, quant à l'infinité, encore que nous la concevions être très positive, nous ne l'entendons néanmoins que d'une façon négative⁴⁶. » L'infinité n'est que le fait de ne

44. *Ibid.*, p. 30, 31.

45. *Ibid.*, p. 330.

46. *Réponses aux premières objections*, in *op. cit. supra* n. 18, p. 532.

remarquer aucune limitation ; et donc elle n'est rien d'autre que l'indéfini. En revanche, nous concevons *positivement* l'infini comme *être* infini, non seulement parce que nous ne concevons pas de limites en lui (car nous ne ferions alors que le concevoir comme infinité), mais parce que nous concevons cet *être* infini comme absolue plénitude et perfection. C'est-à-dire que nous n'entendons pas simplement l'infini de manière abstraite comme une qualité séparée de son support, mais depuis et avec l'être à qui seul revient cette qualité, Dieu. Ainsi, nous ne concevons pas Dieu à partir de l'infini dont nous aurions l'idée par ailleurs, mais bien l'infini à partir de Dieu. Ce n'est que parce que nous concevons Dieu comme être absolument positif que nous pouvons saisir la différence entre infini et indéfini. De ce fait, la différence entre *infini* et *indéfini*, ou entre *infini* et *infinité* n'est significative que par référence à Dieu, sans qui on ne saurait les distinguer. On trouve un autre exemple de cette différence dans l'étude célèbre de l'indéfini spatial. Descartes dit que l'espace est indéfini parce que nous ne voyons pas de limites en lui, et ne saurions imaginer une étendue telle qu'aucune ne puisse être imaginée plus grande ; et de même nous ne saurions limiter par l'imagination la division de la matière. Dans les deux cas, c'est la limite propre à notre imagination qui est cause du caractère indéfini de l'extension spatiale. En revanche, si nous pensons à Dieu, nous ne saurions remarquer de bornes à ses perfections, non seulement du fait de l'infirmité de notre imagination, ou par quelque défaut de notre entendement, mais « à cause que nous sommes très assurés qu'il n'y en peut avoir⁴⁷ ». C'est donc bien la manière dont nous concevons Dieu qui est décisive ici. Ainsi Dieu seul est infini, et nous en avons l'idée innée de sorte que la différence qu'il permet d'établir entre infini et indéfini est également innée. L'idée d'infini, en sa positivité, dépend de la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

Maintenant, si, pour des raisons que résume bien l'aveugle N. Saunderson dans la *Lettre sur les aveugles*⁴⁸, Dieu disparaît et cesse d'être un objet de pensée réel et nécessaire (disparition qui a bien lieu chez Diderot), rien ne distingue plus l'infini, l'indéfini et l'infinité. Les trois sont des idées adventices. Mais alors, d'où vient l'idée d'infini, et quel est son sens exact, et en quoi le corps peut-il en être la cause ? Du reste, est-ce une idée négative comme l'infinité cartésienne, ou une idée positive, comme celle qui chez lui était attachée à Dieu ? Mais alors d'où tient-elle sa positivité ? Réponse : de l'évidence de la sensation.

En fait, comme on l'a vu, cet infini apparaît chez Diderot à l'occasion d'un type de considérations qui, chez Descartes, se situe dans la *Méditation*

47. R. DESCARTES, *Principes*, I, 27, in *op. cit. supra* n. 18, t. III, p. 108.

48. Sur la ruine de la théologie physique, voir Denise LEDUC-FAYETTE, « Diderot, le désordre, le mal », *Revue philosophique*, 3, 1984, p. 344.

sixième : le problème des nerfs et du sens des aberrations sensibles. On sait, en effet, que Descartes se demande à ce moment de sa réflexion comment il faut interpréter cette imperfection par laquelle nous pouvons ressentir les impressions sensibles dans une partie du corps que nous avons perdue. Autrement dit, comment peut-il se faire que mon pied me gratte si j'ai été amputé ? La réponse est connue : c'est qu'un même nerf peut être mû sur toute sa longueur, par exemple au niveau du pied, de la jambe, des reins ou du cou. Mais si on l'excite au niveau du cou, c'est toute la longueur du nerf qui est en quelque sorte tirée en même temps. La question est alors de savoir où, sur toute la longueur du nerf, cette impression devra être située. D'un point de vue purement physique, il ne serait pas illogique que l'impression soit ressentie sur toute la longueur du nerf. Mais alors cette impression n'enseignerait rien, et n'aurait aucune valeur pour m'avertir précisément de ce qui arrive à mon corps. Par conséquent, la sensation doit faire sentir le lieu du corps le plus utile à manifester. Une seule sensation est la meilleure pour contribuer à sa conservation⁴⁹. Descartes répond donc au problème des aberrations des sensations corporelles par le choix du meilleur : Dieu a choisi la solution la plus souvent avantageuse, et valant pour les cas les plus fréquents où aucune pathologie ne perturbe le dispositif — sacrifiant ainsi les cas pathologiques rares à la lisibilité des états normaux plus fréquents. Par cette justification, on confirme l'existence de Dieu⁵⁰ en montrant qu'il explique au mieux ce qui sans lui resterait injustifiable. Qu'en ressort-il pour la perception du corps ? Deux choses : d'une part, que les impressions de mon corps ont un sens univoque tant que je suis en bonne santé, c'est-à-dire, en principe, le plus souvent, et, d'autre part, qu'elles ont un sens trompeur quand je suis malade. Lorsque je suis malade, et que la maladie perturbe le jeu des connexions entre sensation et signification, l'impression n'a aucun sens positif, et avec elle j'ai simplement une perception faussée de mon corps, dont je ne dois pas tenir compte. Par exemple, je ne dois pas céder à la soif si je suis hydropique. Tout le travail de la clinique médicale consiste à permettre l'accès au corps en contournant les significations manifestes des sensations ainsi faussées.

Chez Diderot, l'existence de l'erreur de perception est, comme chez Descartes, reconnue pouvoir manifester quelque chose qui n'est pas : « [...] on sent du mal à un membre qu'on n'a plus⁵¹ », dit T. de Bordeu. Mais en cela, au lieu d'être toujours neutres ou simplement négatives, les aberrations sensibles du corps peuvent se montrer créatrices, et, en particulier, produire la sensation de l'infini, de sorte que le concept n'en est pas

49. *Méditation sixième*, in *op. cit. supra* n. 18, p. 501, 502.

50. *Ibid.*, p. 500 sq.

51. *Op. cit. supra* n. 1, p. 156.

lié à Dieu, qui l'aurait situé en nous comme la marque innée de l'ouvrier dans son ouvrage, mais lié au corps qui le produit dans certaines circonstances, autant normales que pathologiques, qui toutes correspondent à un désordre (car le désordre appartient à la norme autant qu'à l'exception dite *pathologique*). Il apparaît ainsi que les « ratages », les insuffisances ou dysfonctionnements des organismes ne peuvent être qualifiés d'« erreurs » qu'à certains égards, et dans certaines limites. En l'absence d'une référence absolue et d'une harmonie, divine ou naturelle, qui puissent valoir comme normes constantes, un autre point de vue que celui de l'échec permet parfois de valoriser positivement des dispositions qui, saisies en rapport à une référence absolue, sont des aberrations. C'est le cas de l'enthousiasme ou des dispositions artistiques qui souvent ne seraient pas concevables chez un être équilibré dont le fonctionnement physiologique serait parfaitement harmonieux.

Ainsi donc, tandis que chez Descartes Dieu donne sens à la sensation corporelle en faisant d'elle le symptôme d'une perturbation à laquelle il faut porter remède, chez Diderot ce type de sensation n'a pas un sens nécessaire et univoque assigné d'avance. Si on tire un nerf qui va du pied au cerveau en passant par la jambe, les reins, et le cou, rien ne détermine d'avance où la sensation doit être localisée, parce qu'une telle localisation *a priori* ne pourrait être fixée que par Dieu. Sans Dieu, plus de localisation optimale, mais le hasard de localisations bien situées, ou aberrantes. Par conséquent, à l'ordre signifiant d'une physiologie harmonisée par Dieu se substitue le désordre sensible d'une physiologie de pôles sensibles plus ou moins fermement hiérarchisés. C'est la contradiction, le déséquilibre, la déhiscence du corps et des sensations inscrites en lui qui produisent la sensation d'infini. Le corps apparaît alors véritablement comme une unité de démesure, phénomène qui ne peut évidemment avoir lieu que dans un espace peuplé de pôles sensibles hétérogènes et susceptibles de s'assembler sans cesser de s'opposer; il est inconcevable dans l'espace homogène cartésien.

VI

Les circonstances susceptibles de produire la sensation de l'infini seront d'une manière générale celles qui empêchent de localiser la sensation ou l'impression dans un point précis du corps, c'est-à-dire tous les phénomènes fondés sur la possibilité d'un désordre qui met le corps en effervescence sans qu'aucune instance directrice, Dieu ou la conscience, ne localise et corrige cette désorientation sensible. Il y a évidemment une part obscure dans cette effervescence, qui fait qu'on aura tantôt la sensation d'être minuscule, tantôt immense.

Ces circonstances sont, d'après *Le Rêve*, assez diverses. On relève parmi d'autres possibles : a) l'*obscurité*, b) le *rêve* et c) *certaines états* d'exaltation, d'apathie ou d'excitation pathologique comme, par exemple, une attaque de goutte. Toutes provoquent cette dé-limitation, au sens d'effacement des limites, qui dans ce monde sans Dieu est synonyme d'infini.

a) L'*obscurité* rend la vue inopérante. Avec elle, tous les hommes deviennent comme aveugles. Le hasard de la phylogenèse qui a composé certains animaux, dont l'homme, de manière à ce qu'ils voient, est alors neutralisé. Cette perturbation n'a cependant pas le sens absolu qu'elle doit nécessairement avoir dans un monde harmonisé par Dieu. Car alors être aveugle est une perte absolue par rapport à une norme elle aussi absolue fixée par le créateur d'espèces dont l'essence doit également être considérée comme un absolu (sans quoi elle ne serait pas la meilleure possible et toute la théodicée ébauchée dans la *Méditation sixième* s'effondrerait). Mais chez Diderot, la cécité n'est qu'une perturbation de plus dans ce flux général des perturbations qu'est déjà en soi une nature sans finalité ni harmonie⁵².

La perte de la vue déconnecte l'ensemble des sensations de l'échelle et de l'ordre spatial habituel fortuitement fixé par la vue. Avec la vue, l'aveugle ou toute personne plongée dans l'obscurité perd la référence à l'ordre des grandeurs visibles qui donne l'essentiel des représentations du grand et du petit. Dans le noir, ces significations sont perdues, comme aussi, à l'instar de N. Saunderson dans la *Lettre sur les aveugles*, cette beauté et cette harmonie qui permettent de rapporter parfois le monde à un créateur qui en serait l'artisan bon et intelligent. Dans les ténèbres, plus d'immensité ni de petitesse « objectives », c'est-à-dire, ici, visibles. Il reste seulement la possibilité d'une immensité subjective qui ne naît pas de la comparaison du corps « propre » avec les corps environnants, mais de quelque phénomène interne, par exemple nerveux, qui puisse la provoquer. Ainsi jaillit le pur sentiment de l'immensité ou de la petitesse : dans les ténèbres, Julie de Lespinasse, existant comme un point, se sent presque cesser d'être matière : « Il n'y a plus ni lieu, ni mouvement, ni corps, ni distance, ni espace pour moi. L'univers est anéanti pour moi, et je suis nulle pour lui⁵³. »

La vue n'est qu'une manière parmi d'autres d'appréhender les limites du corps. Si on la perd, ou si on remet en cause son primat, l'échelle habituelle des grandeurs disparaît, avec les limites corporelles qui lui sont communément liées. S'il a encore un sens, le problème du volume du corps ne

52. Elle n'est donc pas une *privation*; Diderot est ici proche du Spinoza de la lettre à Blyenbergh du 28 janvier 1665.

53. *Op. cit. supra* n. 1, p. 157.

peut plus se poser pour l'aveugle, ou pour l'homme de la nuit, de la manière habituelle aux voyants. C'est que, comme le note Diderot dans la *Lettre sur les aveugles*,

« Quoique la sensation soit indivisible par elle-même, elle occupe, si on peut se servir de ce terme, un espace étendu, auquel l'aveugle-né a la faculté d'ajouter ou de retrancher par la pensée, en grossissant ou diminuant la partie affectée. Il compose par ce moyen des points, des surfaces, des solides : il aura même un solide gros comme le globe terrestre, s'il se suppose le bout du doigt gros comme le globe⁵⁴ ».

L'aveugle décide à volonté de la taille des choses, car en l'absence d'un référent extérieur visible, la taille n'a pas d'autre sens pour lui qu'une sensation d'extension *relative* à sa volonté, mais *absolue* par rapport aux objets extérieurs qui sont abolis pour lui⁵⁵. Le corps de l'aveugle se constitue ainsi lui-même en unité de mesure, faisant de la sensation de l'immense une expérience créatrice de sens (signifié réel dont le signifiant pourra être « *immense* » — ou « *infini* », etc.) sans que soit nécessaire la comparaison habituelle à la fixation de ce genre de concepts. Le corps lui-même est en cela fondateur de sens dans la mesure où certaines sensations posent un infini sensible qui précède toute relation à un objet.

b) Il en va de même dans le *rêve*. Durant le sommeil, le réseau du corps se relâche, et il arrive là aussi qu'on se sente devenir immense, que les bras, les jambes et le reste du corps s'allongent « à l'infini ». Alors qu'à l'état de veille, dit T. de Bordeu, le réseau obéit aux impressions de l'objet extérieur, dans le sommeil, c'est de l'exercice sans objet de sa propre sensibilité qu'émane tout ce que le dormeur ressent. Les sens, fermés à l'extérieur, sont libérés pour un jeu immanent où les différents pôles sensibles se rencontrent et affrontent sans règles leurs flux sans objet, ce qui donne à la conscience rêveuse le sentiment d'une indétermination manifeste.

c) Enfin, dans le cas de *certaines pathologies*, comme une attaque de goutte, on peut sentir une hypertrophie de certaines parties du corps ou du corps tout entier ; dans d'autres cas, inversement (mais le principe du pro-

54. *Op. cit. supra* n. 7, p. 30, 31.

55. L'étude du problème de William Molyneux dans la *Lettre sur les aveugles*, *op. cit. supra* n. 7, p. 60, montre que les aveugles-nés ont besoin d'apprendre ce qu'est l'espace visuel. Les proportions et la profondeur leur échappent : ainsi est-il dit de l'aveugle de Cheselden qu'« Un objet d'un pouce mis devant son œil, et qui lui cachait une maison, lui paraissait aussi grand que la maison. Il avait tous les objets sous les yeux, et ils lui paraissaient appliqués à cet organe, comme les objets du tact le sont à la peau [...]. Il parvint, mais ce ne fut pas sans peine, à apercevoir que sa maison était plus grande que sa chambre ». Comment, dans ces conditions, la vue pourrait-elle corriger le sentiment de l'infini, quand on vient à l'éprouver ? Si, pour quelque raison que ce soit, un certain type de jugement perceptif limitatif vient à manquer, l'ordre de grandeur des sensations, et la cénesthésie, s'émancipent à l'infini.

cessus reste le même), certaines femmes, subissant accidentellement une « cessation de l'écoulement périodique⁵⁶ », peuvent se sentir devenir tellement petites qu'elles craignent de se perdre. De telles pathologies se singularisent, par rapport à la sensation de l'obscurité ou au rêve, par le fait que la possibilité d'un contrôle visuel de la taille du corps n'a plus aucun effet pour réintégrer le corps idéal ou imaginaire dans le corps réel. On a beau voir qu'on n'est pas énorme ou minuscule, cette vision est neutralisée, et parce que la vue n'occupe plus sa place habituelle dans la hiérarchie des perceptions, la vision perd ici encore son sens devant une évidence d'un autre ordre : le corps, seul, immense ou minuscule. L'obscurité n'est alors plus nécessaire pour obtenir cette rupture d'avec l'échelle habituelle qui nous situe dans un rapport « normal » à l'environnement ; on perd cette normalité depuis laquelle on se perçoit comme fini par rapport à une extériorité qui excède de toutes parts notre extension. La sensation visuelle est submergée et neutralisée par une cénesthésie à valeur absolue. La sensation intérieure pourrait, en théorie, être comparée aux objets extérieurs, à l'environnement, afin de la corriger pour apprécier la taille réelle du corps ; mais, disant cela, on ne tient pas compte du fait que la sensation corporelle s'impose justement comme un absolu, et oblitère toutes les impressions qui permettraient de la relativiser. Le sens de la sensation d'extension infinie du corps est l'infini indifférent à tout ce qui le relativiserait en le limitant ; affranchi de toute relation d'objet, il s'impose comme l'évidence de l'immense pur⁵⁷.

On voit ainsi que le décalage entre la modification « imaginaire » et la modification « réelle » ne se laisse pas nécessairement évaluer ni corriger, et un individu peut se croire toute sa vie plus petit ou plus grand qu'il ne l'est réellement⁵⁸ ; il peut être aussi, dit Julie de Lespinasse, comme un petit homme vivant sous un homme mort⁵⁹. L'expérience de la démesure peut n'être pas simplement temporaire mais habituelle. Si tous les hommes étaient constitués selon le même hasard qui fait de l'homme mal ajusté à

56. *Op. cit. supra* n. 1, p. 158.

57. Si ce sentiment de l'infini est proche à certains égards de ce que Emmanuel KANT, dans la *Critique de la faculté de juger*, § 25, Paris, Gallimard, 1986, t. II, p. 1014, appelle sublime, puisqu'il est ce qui est purement et simplement grand, il s'en distingue en ce que pour Kant le sublime est, comme on sait, ce en comparaison de quoi tout le reste est petit (*ibid.*) ; il y a donc comparaison et relation à un référent objectif, alors que chez Diderot le sentiment de la grandeur absolue, correspondant au sublime, s'accommode de l'obscurité qui abolit toute possibilité de comparer. Le sublime chez Diderot n'apparaît pas sous un ciel étoilé, mais en plein ciel d'encre et sans profondeur. La sensation de l'infini n'est ni un spectacle, ni une représentation. Elle est le sentiment du corps qui se dérobe et se manifeste absolument dans cette dérobade, sans rien qui lui donne sa mesure de l'extérieur.

58. *Op. cit. supra* n. 1, p. 159.

59. *Ibid.*, p. 106.

son corps un malade, tous pourraient se croire également infinis. En quel sens l'habituel pourrait-il alors servir de norme ? Où passe la limite entre délire et perception normale, et qui peut assurer avoir la juste connaissance de cette limite ? Peut-être n'y a-t-il pas un homme de la taille qu'il croit avoir. C'est pourquoi, même si la référence à un corps réel « objectif » comme « vraie limite de la sensibilité » n'est pas abandonnée par T. de Bordeu, il est impossible d'en faire une réalité absolue qui aurait un sens autre que consensuel.

L'absence de mesure qui donne le sentiment de l'infini est ainsi liée à l'absence d'objet et à l'auto-affection du système réseau/origine. Mais cette auto-affection n'est pas l'affection de chaque organe par lui-même, car, comme l'esprit, les organes, en tout cas la vue, ne se voient ni ne se sentent eux-mêmes⁶⁰. Il ne peut non plus provenir de ce qu'un organe seul se manifeste, car la sensation serait alors localisée et définie. Il faut, pour qu'elle soit déroutée, que la sensation soit à la fois plurielle (le cas le plus significatif étant lorsque tout le réseau est excité, tout le système nerveux entrant en éréthisme ou érection) et immanente (sans rapport notable à un objet extérieur). La sensation d'infini vient donc de la sensibilité anarchique d'un corps qui s'excite sur soi, pour rien.

Par conséquent, c'est bien la complexité de l'organisme qui est à elle seule créatrice de la sensation dont l'« infini » est l'idée. Ainsi se trouve confortée pour l'idée la plus « divine » l'affirmation de Diderot comme quoi

« [...] je n'ai jamais douté que l'état de nos organes et de nos sens n'ait beaucoup d'influence sur notre métaphysique et notre morale, et que nos idées les plus purement intellectuelles, si je puis parler ainsi, ne tiennent de fort près à la conformation de notre corps⁶¹ ».

La complexité de l'organisme n'est pas figée ou soumise à une loi immuable, mais livrée au hasard d'un équilibre naturel, ou au contraire d'un déséquilibre tout aussi naturel qu'il faut souvent compenser laborieusement pour ne pas être livré à la douleur et à l'égarément. La tâche du médecin est d'aider à conquérir cette maîtrise ; le sage est celui qui l'obtient par sa volonté ; le fou celui qui n'y parvient pas.

VII

Sans doute le philosophe, s'il était un sage maîtrisant parfaitement son corps, et capable de le maintenir constamment en équilibre, n'aurait pas cette sensation intime de l'infini que tout rêveur, tout nerveux ne manque de ressentir. À ce compte, le philosophe est physiologiquement le moins

60. *Lettre à Mademoiselle...*, in *O.C.*, t. IV, p. 198.

61. *Lettre sur les aveugles*, in *O.C.*, t. IV, p. 26.

disposé pour comprendre l'idée d'infini, et il est de ce fait aussi le plus à l'abri des superstitions et de l'idée de divinité construite sur cette idée. Sans déséquilibre du corps, le clavecin philosophe, parfaitement accordé, c'est-à-dire parfaitement identifié à son instrument, parfaitement équilibré, ne pourrait ressentir la dimension enthousiasmante de l'art ou de l'amour. Et, de ce fait, on doit pouvoir dire non seulement que l'esthétique de Diderot est une *esthétique du pathétique*⁶², mais une véritable esthétique du *pathologique*, étant entendu que le goût artistique bien formé saura jouer avec cette pathologie, la contenir et en jouir sans se laisser emporter par elle; étant entendu aussi que la pathologie aura toujours un sens relatif et circonstanciel. Diderot hésite ainsi entre une esthétique de la sensation libérée, qui monte aux extrêmes, et une esthétique de la sensation contenue, précise et mesurée. Il dénigre (comme T. de Bordeu) la sensation emportée au profit de la jouissance maîtresse⁶³, mais en même temps apprécie ce qui suscite le sentiment le plus fort et provoque une sensation de grandeur : « Il faut aux arts d'imitation quelque chose de sauvage, de brut, de frappant, d'énorme⁶⁴. » Toutefois, cette hésitation concerne la *valeur* de l'impression; sa *condition de possibilité* est et reste le bouleversement. La véritable condition de possibilité de tout bouleversement esthétique contrôlé est la possibilité pour le corps d'*infiniter* la sensation dans une « mise en scène dynamique du sujet⁶⁵ ».

La grandeur « énorme » de l'art qui frappe les sens peut être poussée jusqu'à la violence, en particulier avec la musique, « le plus violent des beaux-arts⁶⁶ », celui qui parle le plus fortement à l'âme où il produit un effet tumultueux⁶⁷ s'il y trouve des dispositions d'organes favorables⁶⁸.

62. Nicolas GRIMALDI, « L'esthétique de Diderot », *Revue philosophique*, 3, 1984, p. 325. Il est difficile d'engager une réflexion sur l'esthétique de Diderot sans la référer à sa physiologie; c'est ce que montre bien l'article de Marian HOBSON, « Pantomime, spasme et parataxe : Le Neveu de Rameau », *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1984, p. 198 sq.

63. *Lettre à Mademoiselle...*, in *O.C.*, t. IV, p. 206. Dans ce passage, Diderot pose l'existence d'hommes au corps « harmonique », qui subissent la violence des impressions musicales au point qu'ils « [...] sentent la possibilité de mouvements plus violents encore, et atteignent à l'idée d'une sorte de musique qui les ferait mourir de plaisir. Alors leur existence leur paraît comme attachée à une seule fibre tendue, qu'une vibration trop forte peut rompre »; l'infini sensible touche ici à la limite du vivant et à son point de rupture mortel. Certes, Diderot poursuit : « Ne croyez pas, Mademoiselle, que ces êtres si sensibles à l'harmonie soient les meilleurs juges de l'expression », mais c'est que le jugement s'oppose à l'illimité; toutefois, aucun jugement esthétique n'aurait d'intérêt s'il ne tranchait dans la possibilité et le danger de l'illimité qui est donc sa véritable condition de possibilité.

64. *Essai sur la peinture*, in *op. cit. supra* n. 1, t. XIV, p. 388. Et, *ibid.*, p. 389 : « Touche-moi, étonne-moi, déchire-moi, fais-moi tressaillir, pleurer, frémir, m'indigner d'abord; tu recréeras mes yeux après, si tu peux. »

65. Dominique PEYRACHE-LEBORNE, « Sublime, sublimation et narcissisme chez Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 13, 1992, p. 34.

66. *Lettre sur les aveugles*, in *O.C.*, t. IV, p. 100.

67. *Lettre à Mademoiselle...*, in *O.C.*, t. IV, p. 207.

68. *Ibid.*, p. 206.

Dans le domaine religieux, ce n'est plus Dieu, comme chez Shaftesbury, qui est véritablement cause d'enthousiasme, mais le corps. On ne peut percevoir Dieu comme enthousiasmant que parce qu'on a déjà une disposition à l'enthousiasme. Dieu ne saurait être que la cause occasionnelle de l'enthousiasme par quoi est provoquée la déflagration, l'emphase corporelle qui est la cause directe et proprement dite de la sensation de grandeur ou d'infini⁶⁹. On ne pourrait s'enthousiasmer pour l'idée de Dieu si on n'avait déjà d'abord ressenti, comme condition de possibilité de tout enthousiasme, l'infini sensible et le potentiel d'enthousiasme qui lui est lié. L'expérience de l'infini physiologique est ainsi la condition de possibilité de toute expérience esthétique qui dérouté l'imagination de façon à produire une émotion artistique ou religieuse. Encore faut-il rappeler que le sentiment du sublime, même s'il renforce effectivement la conscience que peut avoir l'homme de ses facultés spirituelles, ne peut le faire que sur une base sensible. De ce fait, on peut dire non seulement que l'accès à la transcendance se fait par des voies purement humaines, mais aussi que l'accès à la transcendance se fait par des voies d'abord sensibles et corporelles. Ce qui, sur ce point, conduit à conclure que pour Diderot l'art est, comme la religion, non pas une expérience métaphysique, mais une expérience rigoureusement physique. Premier point. Second point : cette expérience peut être provoquée de diverses manières, où l'art a une place éminente, mais non unique. Enfin, rabattre l'infini du côté du corps conduit à admettre que l'imagination n'a pas de *difficultés à appréhender* l'infini, mais qu'elle est au contraire l'instance qui, épousant les désordres du corps, rend l'infini disponible pour la production des significations sous forme de concepts.

En même temps qu'il critique la distinction des substances, c'est donc aussi, autre versant d'un athéisme conséquent, le fétichisme théologique de

69. C'est en ce sens que nous pensons pouvoir interpréter la fameuse description des derniers moments de N. Saunderson. On sait que dans les dernières heures de sa vie l'aveugle est frappé de délire. Ses derniers mots, le fameux « Ô Dieu de Clarke et de Newton, prends pitié de moi », ont beaucoup étonné au vu de ses précédentes déclarations. Franco VENTURI, in *La Jeunesse de Diderot*, Genève, Slatkine Reprints, 1967, p. 146 et 150, interprète cette adresse finale comme expression de respect devant la nature et de fidélité au déisme. Dans *Diderot « philosophe »*, Laterza, Bari, 1962, p. 151, Paolo CASINI (repris par Yvon BELAVAL dans son commentaire de la *Lettre sur les aveugles*, *op. cit. supra* n. 7) y voit un dépassement du sensualisme. Mais pourquoi N. Saunderson mourant éprouverait-il devant la nature un sentiment de respect que rien, quoi qu'on en dise, ne justifie auparavant dans ses propos lucides ? En fait, ses dernières paroles et la séquence qui précède immédiatement, pour autant qu'elles expriment l'enthousiasme et le délire d'un mourant, sont bien, comme le précise Diderot lui-même, in *op. cit. supra* n. 7, p. 53, la voix de la nature qui se fait entendre à N. Saunderson « à travers les organes qui lui restent ». Ce n'est donc pas un enthousiasme face à la nature (sinon de façon occasionnelle) mais simplement un enthousiasme naturel provoqué par les derniers organes désorganisés d'un moribond. Aussi, loin d'avoir affaire au dépassement du sensualisme, on assiste ici à son accomplissement.

l'infini que Diderot met en question chez Descartes. Pourtant, l'infini reste une réalité, il n'est pas réduit à une simple fiction, dans la mesure où il correspond à un ordre de sensations qui s'expliquent jusqu'à un certain point par la physiologie. L'explication, en effet, ne saurait être totale, et le « pourquoi » de la qualité de la sensation d'infini est aussi énigmatique que le « pourquoi » de toute sensation : pourquoi le bleu est-il bleu, l'amer amer, et l'aigu aigu ?

Le jeu des fibres corporelles qui se projettent ou se rétractent, entraînant la sensibilité dans le délire ou l'apathie, montre la difficulté pour l'organisme complexe à coïncider, fût-ce momentanément, avec lui-même. Tandis qu'il se construit en se complexifiant, il s'outrepasse et, par sa sensibilité, s'inscrit dans l'infini du chaos de ses propres sensations. Emportée par la démesure d'une organisation toujours plus complexe, la sourde sensibilité ne s'arrête pas au résultat figé d'un organisme définitif, mais retrouve ou anticipe, en l'homme, qui porte au plus haut point cette « complexification », le processus universel du changement indéfini. Sous les formes les plus sophistiquées de l'organisation, Diderot voit encore percer le monstre qu'est tout assemblage arrangé par le jeu patient du hasard. Il reste toujours dans le corps une pente fortuite qui le porte à s'outrepasser lui-même, par excès ou par défaut.

Le corps est ainsi non pas comme chez Leibniz une « machine dans chacune de ses parties [...] jusqu'à l'infini⁷⁰ », mais, en un sens original, *machine à produire de l'infini*.

Max MARCUZZI
(mai 1995 - mai 1996).

70. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *La Monadologie*, 1714, § 64.