

Articoli/1

Le fantôme de Descartes

Stéphane Lojkine  0009-0001-6291-0603

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Ricevuto il 18/10/2022. Accettato il 15/04/2023.

DESCARTES'S PHANTOM

Diderot's relationship with Descartes is generally defined as one of opposition. More specifically, D'Alembert's theorization of biological materialism in *Le Rêve de D'Alembert* is the antithesis of Cartesian metaphysics. On the contrary, this paper aims to demonstrate that, in his opposition to Descartes, Diderot remained profoundly Cartesian. The first clue to this re-examination is the position that D'Alembert assigns to Descartes in the *Encyclopédie*: one of criticism, but also one of reverence. The criticism of metaphysics is already present in Descartes himself. Finally, Cartesian philosophy and the philosophy of experience cannot be set against each other, for Descartes bases his philosophy on a particular type of experience, namely the thought experiment. And it is precisely this method that Diderot adopts. In refuting metaphysics (scholasticism), Descartes divides himself from himself in order to found his metaphysics. D'Alembert adopts that division process to distance himself from Descartes while at the same time appropriating him, and Diderot uses the same process in *Le Rêve de D'Alembert* to position himself in relation to D'Alembert. I propose to define the resulting thinking device as one of phantomatization.

Tous les travaux importants sur la pensée philosophique de Diderot abordent à un moment ou à un autre son rapport avec Descartes. Mais ce rapport s'introduit bien souvent dans le discours critique comme à la volée, c'est-à-dire tout à la fois comme s'il allait de soi et comme si c'était un rapport simple. Descartes n'y prend consistance qu'au fur et à mesure, et comme à la réflexion.

La première référence de Jacques Proust à Descartes dans *Diderot et l'Encyclopédie* n'arrive qu'à la p. 167: le modèle cartésien qui émerge peu à peu en filigrane est présenté comme un repoussoir, que Diderot ne mobiliserait qu'au travers de Brucker, le compilateur qui lui fournit une grande partie du matériau philosophique de l'*Encyclopédie*, pour s'en démarquer en s'appuyant sur l'empirisme anglais. Proust reconnaît pourtant peu à peu l'importance de la lecture de Descartes par D'Alembert et par Diderot; il admet même l'influence de Descartes et va jusqu'à parler de «la double influence du matérialisme anglais et du mécanisme cartésien [...] dans les manuscrits clandestins de la première

moitié du XVIII^e siècle¹», que Diderot aurait eus entre les mains, suggérant une hybridation de modèles de pensée *a priori* antagonistes. Enfin, dans l'article AUTORITÉ POLITIQUE, la référence insistante de Diderot à l'autorité de la raison paraît cartésienne à Proust: «C'est parce que tous les hommes sont également raisonnables – aux yeux de Diderot comme à ceux de Descartes – qu'aucun n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres»².

Dans le *Diderot philosophe* de Colas Duflo, Descartes est présent dès les premières pages, mais là aussi d'abord sous la forme d'un reproche. Paraphrasant la *Promenade du sceptique*, Colas Duflo écrit: «Le penseur fabrique des mauvais systèmes [...] et néglige de faire les expériences qui auraient pu les infirmer (ce que Diderot reproche à Descartes)»³. Très vite cependant, il repère toute une série de réminiscences et d'emprunts. Au-delà du frontispice de la *Lettre sur les aveugles*, explicitement emprunté à la *Dioptrique* de Descartes⁴, c'est la démarche même de Saunderson qui serait inspirée par le mécanisme cartésien⁵. Dans l'*Interprétation de la nature*, «l'héritage de Bacon, peut-être tout autant celui de Descartes, sont très présents»⁶. Même pour ce qui est de la métaphysique, à quoi on renvoie souvent Descartes, C. Duflo adopte une position nuancée au moment d'aborder *Le Rêve de D'Alembert*: «S'il y a une métaphysique de Diderot, elle est nécessairement, comme celle de Descartes [...], une métaphysique par provision»⁷. Plus loin, il en vient à repérer dans *Le Rêve de D'Alembert* «une discussion imaginaire avec Descartes qui, comme on l'a vu, est très présente

¹ Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1962, 1995, p. 313.

² Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 366.

³ Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Paris 2013, pp. 25-26. Voir également p. 71: «Plutôt que par Descartes ou Malebranche, le matérialisme sera réfuté par la science expérimentale». Et pp. 156-157: «Depuis Descartes, le modèle mathématique s'impose d'emblée comme paradigme de la démarche scientifique. [...] Diderot, dans le cadre d'une réévaluation de la philosophie expérimentale contre une philosophie rationnelle trop abstraite [...] proteste dès le début de l'*Interprétation de la nature* contre l'hégémonie des mathématiques». Puis, citant la *Réfutation d'Helvétius*: «Je pardonne à Descartes d'avoir imaginé les règles du mouvement, mais ce que je ne lui pardonne pas, c'est de ne s'être pas assuré par l'expérience si elles étaient ou n'étaient pas dans la nature telles qu'il les avait imaginées» (Section 2, chap. 20, DPV XXIV 596; Duflo, *Diderot philosophe*, p. 161, qui demanderait une analyse: Diderot accepte la primauté de l'imagination; et qu'entend-il ici exactement par cette expérience après-coup?). Je reviendrai, plus loin, sur ce *topos* de l'opposition entre Descartes et l'expérience.

⁴ Colas Duflo fait régulièrement référence à cet emprunt. Voir pp. 38, 81, 85, 115, 176.

⁵ C'est le *topos* des lois admirables de la nature (pp. 110-111): «Car Dieu a si merveilleusement établi ces Lois...» (Descartes, *Le Monde*, VI, *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, t.1, Bordas-Garnier, 1988, p. 346 et Duflo, *op. cit.*, p. 110-111)

⁶ Duflo, *Diderot philosophe*, p. 167.

⁷ Duflo, *Diderot philosophe*, p. 187. A l'appui de cette assertion, on pourrait citer ce dialogue du préambule du *Salon de 1767*: «Vous m'embarrassez ; tout cela n'est que de la métaphysique... Eh grosse bête, est-ce que ton art n'a pas sa métaphysique? est-ce que cette métaphysique qui a pour objet la nature, la belle nature, la vérité, le premier modèle auquel tu te conformes sous peine de n'être qu'un portraitiste, n'est pas la plus sublime métaphysique? Laisse là ce reproche que les sots qui ne pensent point, font aux hommes profonds qui pensent...» (VER IV 524 ; DPV XVI 68). Les références à Diderot sont données d'abord dans l'édition Versini des *Œuvres*, Laffont, Bouquin, 1994, tome I, Philosophie, puis dans l'édition Hermann des *Œuvres complètes*, dite DPV. Le texte suit la graphie et la ponctuation de DPV.

dans tout ce dialogue»⁸. Sur la pensée du goût, que Diderot élaborerait dans l'*Encyclopédie* en marge de Jaucourt, C. Duflo décèle l'influence des *Passions de l'âme* de Descartes⁹; dans *Le Neveu de Rameau*, la conception du «bonheur lié à la morale [...] n'est pas sans rapport avec la tradition cartésienne, telle qu'elle s'exprime dans les lettres à Élisabeth¹⁰».

Dans un article récent, Denis Kambouchner aborde la relation de Diderot à Descartes à partir de la thèse du *Paradoxe sur le comédien*¹¹: la promotion du sens froid contre la sensibilité de l'acteur va à l'encontre de toute la pensée sensualiste. L'homme de sens froid est le sujet cartésien du *Discours de la méthode*, ne faisant «autre chose que rouler ça et là dans le monde tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent¹²».

Je propose de reprendre ici l'enquête en partant des références explicites à Descartes dans l'œuvre de Diderot. Je dégagerai derrière leur ambivalence un modèle, puis je montrerai comment ce modèle s'articule fondamentalement à la pratique de l'expérience de pensée. Enfin, à partir de l'expérience de pensée, je tenterai de théoriser le rapport d'héritage, de filiation, sous la figure du fantôme.

1. Ambivalence du Descartes diderotien

Dans *La Promenade du sceptique* (1747), Diderot imagine ce dialogue avec l'aveugle fanatique qui s'attend, au bout de l'allée des Maronniers, à de «magnifiques récompenses»:

27. [...] Mais en quoi consistent ces magnifiques récompenses?... En quoi? à voir le prince; à le voir encore; à le voir sans cesse et à être toujours aussi émerveillé que si on le voyait pour la première fois, et comment cela?... Comment? au moyen d'une lanterne sourde qu'on nous enchâssera sur la glande pinéale, ou sur le corps calleux, je ne sais trop lequel, et qui nous découvrira tout si clairement que...¹³.

La glande pinéale désigne, de façon moqueuse, Descartes, non comme le philosophe persécuté par les dévots dont Diderot revendiquait la lecture et le

⁸ Duflo, *Diderot philosophe*, p. 220.

⁹ Duflo, *Diderot philosophe*, p. 277. Voir également pp. 491-492, où l'inventaire des passions dans les *Éléments de physiologie* est rapporté aux «divers traités des passions du dix-septième et dix-huitième, de Descartes au livre II du *Traité de la nature humaine* de Hume en passant par *Éthique* L. III».

¹⁰ Duflo, *Diderot philosophe*, p. 487.

¹¹ Denis Kambouchner, «Du spectateur au comédien: Diderot au miroir de Descartes», *Diderot et la philosophie*, éd. J.-C. Bardout et V. Carraud, Société Diderot, 2020, pp. 101-117.

¹² Descartes, *Discours de la méthode*, *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Bordas, Classiques Garnier, 1988, 3^e partie, p. 600. Philippe Hamou cite également un fragment des *Cogitatae Privatae*: «De même que les comédiens, lorsqu'on les appelle, pour qu'on ne voie pas leur timidité sur leur front, mettent un masque; de même moi, au moment de monter sur la scène du monde, où je n'ai été jusqu'ici que spectateur, je m'avance masqué» («Descartes: le théâtre des passions», *Études Épistémè* [en ligne], 1|2002, note 41).

¹³ VER I 112; DPV II 127.

modèle dans les *Pensées philosophiques*¹⁴, mais comme matière à un galimatias dévôt. L'aveugle a commencé par proclamer le *Cogito*, sous une forme dont Diderot entend souligner la contradiction:

25. [...] Je pense donc je suis. Je ne me suis pas donné l'être. Il me vient donc d'un autre, et cet autre c'est le prince¹⁵.

Non seulement ce prince mystérieux annule l'autonomie créatrice du *Je* du *Cogito*, mais il est, par éblouissement, le principe même de l'aveuglement de l'aveugle. Décrivant avec exaltation la *clara visio dei* du séjour des bienheureux¹⁶, l'aveugle identifie la lumière de la Révélation, censée venir de Dieu, à celle d'une lanterne de Diogène implantée dans l'homme bionique qu'il aspire à devenir, elle-même métonymie de l'impossible glande pinéale cartésienne. Il se moque, certes: mais il forge aussi, à partir de la *Dioptrique* cartésienne, ce qui va devenir la figure centrale de la *Lettre sur les aveugles*.

Dans *Les Bijoux indiscrets* (1748) le narrateur feint de renvoyer dos à dos les systèmes de Descartes et de Newton qui s'affrontent à l'académie des sciences de Banza:

Olibri (= Descartes), habile géomètre et grand physicien, fonda la secte des vorticoles (= la théorie des tourbillons). Circino, habile physicien et grand géomètre, fut le premier attractionnaire (= Newton et la loi de l'attraction universelle). Olibri et Circino se proposèrent l'un et l'autre d'expliquer la nature. Les principes d'Olibri ont au premier coup d'œil une simplicité qui séduit: ils satisfont en gros aux principaux phénomènes, mais ils se démentent dans les détails. Quant à Circino, il semble partir d'une absurdité (= la gravité): mais il n'y a que le premier pas qui lui coûte¹⁷.

Diderot ne prend pas parti, comme on pourrait s'y attendre, pour Newton contre Descartes: il les renvoie dos à dos à la faveur d'un chiasme, l'un étant «habile géomètre et grand physicien», l'autre «habile physicien et grand géomètre». Depuis 1746, Diderot et D'Alembert sont associés au projet de l'*Encyclopédie*: le physicien, le géomètre de Diderot au moment où il écrit *Les Bijoux indiscrets*, son Olibrius¹⁸ au caractère difficile, c'est D'Alembert. Et au-delà de D'Alembert se joue ici l'entreprise encyclopédique de transmission d'une somme de discours que leur technicité rend incompréhensibles: seul subsiste le bruissement de la

¹⁴ Pensée LVIII (VER I 38; DPV II 49).

¹⁵ VER I 111; DPV II 127.

¹⁶ «*Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*» (Corinthiens 13, 12).

¹⁷ Chap. IX, VER II 43; DPV III 57-58.

¹⁸ «Ce mot est devenu parmi nous un terme burlesque, qui signifie, celui qui fait l'entendu, le glorieux. [...] Ils faisoient les *Olibrius* dans les commencemens; mais ils ont le caquet bien rabattu à l'heure qu'il est. DANCOURT» (Dictionnaire de Trévoux, éd. 1771, t.VI, p. 329) La citation de Dancourt est prise d'une comédie en un acte, *Les Curieux de Compiègne*, 1698, scène 6. Le dictionnaire corrige le parler faussement populaire de Guillaume, cousin de Mme Piniun. Olibri évoque également le colibri, que Daubenton, dans l'*Encyclopédie*, appelle aussi oiseau mouche: oiseau insignifiant, minuscule.

langue, la jactance des bijoux, le pépiement du *circio*¹⁹, qui a donné son nom à Circino et deviendra dans *Le Rêve* le galimatias, alors plutôt cartésien que newtonien d'ailleurs. Entre Olibri et Circino, Diderot forge sa représentation de D'Alembert à partir de l'hybridation de Descartes et de Newton. Il incorpore lui-même ce double modèle renversé.

Mais Newton et Descartes sont-ils vraiment renvoyés dos à dos, comme le début du développement en donne l'impression? Ce que Diderot présente d'abord comme un tableau général et comparé des deux systèmes s'avère devoir se lire aussi et plutôt comme un itinéraire: «Circino [...] semble *partir de...*», «il n'y a que le premier *pas* qui lui coûte», la théorie d'Olibri «claire à *l'entrée*, *va* toujours en s'obscurcissant». Est-ce la théorie qui chemine, ou Diderot qui a cheminé dans la théorie? Et n'est-ce pas une manière de dire à mots couverts qu'il a d'abord été vorticose, cartésien comme tout le monde, avant de se convertir au système des attractionnaires, qui demandait pour être compris un «algébriste du premier ordre»: l'article ALGÈBRE de l'*Encyclopédie* est signé par D'Alembert et répartit ses éloges entre Descartes et Newton...

D'Alembert explicite la relation ambivalente des Philosophes des Lumières vis-à-vis de Descartes dans le Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*²⁰: pour D'Alembert, il y a eu deux Descartes, le géomètre et le philosophe:

On peut considérer Descartes comme Géometre ou comme Philosophe. Les Mathématiques, dont il semble avoir fait assez peu de cas, font néanmoins aujourd'hui la partie la plus solide & la moins contestée de sa gloire. [...] Mais ce qui a sur-tout immortalisé le nom de ce grand homme, c'est l'application qu'il a sù faire de l'Algebre à la Géométrie ; idée des plus vastes & des plus heureuses que l'esprit humain ait jamais eues, & qui sera toujourns la clé des plus profondes recherches, non seulement dans la Géométrie sublime, mais dans toutes les Sciences physico-mathématiques²¹.

Non seulement l'éloge est net et sans ambages, mais D'Alembert, en désignant Descartes comme géomètre, institue une filiation: du Chancelier Bacon à «l'illustre Descartes»; de Descartes à D'Alembert... Un terme pourtant intrigue par son excès: Géométrie *sublime*... Il prépare de fait la critique du philosophe:

Comme Philosophe, il a peut-être été aussi grand, mais il n'a pas été si heureux. La Géométrie qui par la nature de son objet doit toujourns gagner sans perdre, ne pouvoit

¹⁹ Circio «est un oiseau des Indes, gros comme un étourneau, de diverses couleurs, remuant presque toujours la queue. On lui apprend à parler plus facilement qu'au perroquet» (Trévoux, éd. 1771, t. II, p. 599).

²⁰ Selon Jacques Proust, il s'agit là du texte «qui se rapproche le plus de la conception diderotienne de l'histoire de la philosophie. On peut même penser que Diderot n'a pas été étranger à son élaboration» (*Diderot et l'Encyclopédie*, op. cit., p. 242) J. Proust remarque, dans cette synthèse historique un peu sommaire, le rapport ambivalent à Descartes: «C'est avec les armes que [Descartes] leur fournit que les rationalistes critiquent certaines de ses idées en physique, et en se métaphysique» (*Ibid.*, et renvoi à la p.xxvi)

²¹ *Discours préliminaire des éditeurs*, *Encyclopédie*, I, xxv.

manquer, étant maniée par un aussi grand génie, de faire des progrès très-sensibles & apparens pour tout le monde. La Philosophie se trouvoit dans un état bien différent, tout y étoit à commencer; & que ne coûtent point les premiers pas en tout genre? Le mérite de les faire dispense de celui d'en faire de grands. Si Descartes qui nous a ouvert la route, n'y a pas été aussi-loin que ses Sectateurs le croient, il s'en faut beaucoup que les Sciences lui doivent aussi peu que le prétendent ses adversaires» (*ibid.*).

On retrouve ici la métaphore du progrès et des pas par laquelle Diderot décrivait les systèmes d'Olibri et de Circino. Et à nouveau, Descartes est présenté comme le philosophe des premiers pas, ce qui peut paraître étrange au regard de la longue histoire de la philosophie qui l'a précédé et dont l'*Encyclopédie* rend compte très abondamment. En fait, D'Alembert ici ne parle pas comme compilateur et encyclopédiste; il synthétise et paraphrase Descartes lui-même, qui dans le *Discours de la méthode* introduit le coup de force d'une table rase dans l'histoire de la philosophie²²: Descartes n'est pas le premier philosophe, mais la philosophie de Descartes se présente, s'impose comme une philosophie des premiers pas, comme une refondation.

A la fin du long article CARTÉSISME de Pestre (II, 716a-725b), D'Alembert ajoute: «On peut voir dans un grand nombre d'articles de ce Dictionnaire, les obligations que les Sciences ont à Descartes, les erreurs où il est tombé, & ses principaux disciples». Et il précise ensuite ce jugement balancé:

Quelque parti qu'on prenne sur la Philosophie de Descartes, on ne peut s'empêcher de regarder ce grand homme comme un génie sublime & un Philosophe très-conséquent. La plupart de ses sectateurs n'ont pas été aussi conséquens que lui; ils ont adopté quelques-unes de ses opinions, & en ont admis d'autres, sans prendre garde à l'étroite liaison que presque toutes ont entre elles²³.

La philosophie de Descartes est si puissante, la révolution qu'elle a introduite dans notre manière de penser a été si radicale et si durable qu'elle s'est aujourd'hui disséminée. Il ne s'agit plus aujourd'hui de Descartes, mais des Cartésiens, et du mélange qui s'est fait du système de Descartes avec d'autres systèmes: D'Alembert souligne l'incohérence logique qui en résulte. Newton s'est imposé dans «nos académies» et même parmi «quelques professeurs de l'université de Paris»: le discours de la philosophie est devenu un discours hétérogène. Il ne s'agit plus de choisir entre Newton et Descartes mais de faire avec les deux.

Or ce n'est plus ici du même Descartes qu'il s'agit. Dans le *Discours préliminaire*, D'Alembert évoquait la *Méthode* et la *Dioptrique*. C'est encore la

²² C'est le développement de la seconde partie du *Discours de la méthode*: «souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. [...] Et je crus fermement que par ce moyen je réussirois à conduire ma vie beaucoup mieux que si je ne bâtissois que sur de vieux fondements». (Descartes, *op. cit.*, pp. 579-581)

²³ II, 725b. Comparer avec ce que LUI dit de l'homme de génie dans *Le Neveu de Rameau*: «Il s'établit partie de ce qu'ils ont imaginé. Partie reste, comme il était, de là deux évangiles; un habit d'Arlequin» (*DPVXII 77*).

Dioptrique que Diderot convoque au frontispice de la *Lettre sur les aveugles*, en haut duquel est écrit «Figure tirée de la *Dioptrique* de Descartes»: l'aveugle de la *Dioptrique* aux deux bâtons croisés n'est pas l'élégant jeune homme aux yeux bandés de la *Lettre sur les aveugles* mais un vieillard naturellement aveugle, qu'on retrouve dans le *Traité de l'Homme*²⁴.

Mais le problème de l'étendue de la matière que soulève D'Alembert à la fin de l'article CARTÉSIANISME ne se trouve ni dans la *Méthode* ni dans la *Dioptrique*. Il est développé dans *Le Monde*, c'est-à-dire dans l'un des chapitres qui étaient destinés à introduire le *Traité de l'Homme* laissé inachevé par Descartes. Le Descartes qui va nous intéresser désormais, le Descartes controversé mais toujours vivant dans la controverse, le Descartes fantôme qui hante *Le Rêve de D'Alembert* est le Descartes du *Traité de l'Homme*.

2. Expériences de pensée

C'est dans ce livre que Descartes développe les principes de son mécanisme, auxquels Diderot va se mesurer dans *Le Rêve de D'Alembert*. Ce n'est pas avec le modèle théorique de l'animal-machine que Diderot se mesure, ce modèle est complètement ridicule:

Voyez-vous cet œuf? c'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre. Qu'est-ce que cet œuf? [...] Au lieu de me répondre, asseyez-vous, et suivons de l'œil [les mouvements du germe] de moment en moment. D'abord c'est un point qui oscille, un filet qui s'étend et qui se colore; de la chair qui se forme; un bec, des bouts d'ailes, des yeux, des pattes qui paraissent; une matière jaunâtre qui se dévide et produit des intestins; c'est un animal. Cet animal se meut, s'agite, crie; j'entends ses cris à travers la coque; il se couvre de duvet; il voit; la pesanteur de sa tête, qui oscille, porte sans cesse son bec contre la paroi intérieure de sa prison, la voilà brisée; il en sort, il marche, il vole, il s'irrite, il fuit, il approche, il se plaint, il souffre, il aime, il désire, il jouit, il a toutes vos affections, toutes vos actions il les fait. Prétendez-vous avec Descartes que c'est une pure machine imitative? mais les petits enfants se moqueront de vous, et les philosophes vous répliqueront que si c'est là une machine, vous en êtes une autre²⁵.

Diderot ne décrit pas seulement un processus de transformation de la matière par l'énergie; il suggère un dispositif dans lequel ce processus est observé²⁶. La pensée philosophique ne peut se saisir ici que dans et par l'effet dramaturgique de ce dispositif. La contagion sensible est produite par l'instauration d'une scène avec son quatrième mur: c'est la coque derrière laquelle «j'entends ses cris», au

²⁴ Descartes, *Discours de la méthode... plus la Dioptrique...*, Leyde 1637, p. 56 (Utpictura18, notice #010493) et *Traité de l'Homme*, Paris 1664, p. 50 (notice #011232).

²⁵ VER I 618; DPV XVII 103-104

²⁶ Comme l'observation de l'aveugle-né opéré de la cataracte, dans la *Lettre sur les aveugles* (Réaumur n'a pas invité Diderot), ou celle du geste du muet dans la *Lettre sur les sourds* (il s'agit d'un muet de convention), le développement *in vitro* du germe de l'œuf de poule est à la fois complètement virtuel (impossible au 18^e siècle de procéder à cette observation) et, par sa virtualité même, modélisé au plus près de la nature, que l'expérience de pensée supplée.

moment où le poussin la brise. La levée de l'écran déclenche alors une pantomime en parataxe qui dissémine l'action théâtrale et produit le débordement d'activité vivante: «il en sort, il marche, il vole, il s'irrite, il fuit, il approche, il se plaint, il souffre, il aime, il désire, il jouit». Enfin l'aliénation sensible du poulet en proie à toutes les émotions possibles parachève l'effraction scénique de la coquille brisée et précipite la fusion de l'animal observé et de l'homme regardant. Par le jeu du chiasme, il est moi et je suis lui: «il a toutes vos affections; toutes vos actions, il les fait».

L'observateur n'est pas un savant dans son laboratoire, mais un pur spectateur: un enfant. La naturalité naïve radicale du regard des petits enfants s'inscrit dans une série: regard neuf de l'aveugle opéré de la cataracte et confronté au problème de Molyneux dans la *Lettre sur les aveugles*, langage neuf du muet de convention de la *Lettre sur les sourds*, dont les gestes sont supposés n'avoir été préformés, codés, par aucune convention préalable.

Or que voient les enfants? Un joli, mignon petit poussin, certainement pas «une pure machine imitative»: le concept de machine imitative, et le modèle théorique mécaniste qui a produit la pauvreté de ce concept, sont donc des artefacts de l'observation, des idées préconçues de l'observateur scientifique qui en fait ne regarde pas le poussin, et disserte sur une entéléchie de poussin. C'est alors l'observateur qui est une machine imitative, c'est lui qui répète mécaniquement le galimatias mécaniste cartésien.

Ce passage est le seul du *Rêve* où Diderot mentionne explicitement Descartes. Le Descartes explicite, le Descartes de surface est le Descartes de ce mécanisme là, mécanisme d'artefact, mécanisme aveuglé par le dispositif d'observation dans lequel il s'inscrit.

Pour comprendre comment Descartes est à l'œuvre dans *Le Rêve de D'Alembert*, il faut repartir de la répartition établie par le géomètre D'Alembert entre un Descartes géomètre et un Descartes philosophe, qui devient polarité d'une géométrie des profondeurs (qui «doit toujours gagner sans perdre» et détient «la clé des plus profondes recherches²⁷») et d'un «galimatias métaphysico-théologique»²⁸. La «philosophie de Descartes», avec laquelle D'Alembert marquait poliment ses distances («un génie sublime & un Philosophe très-conséquent»), mais que Diderot désigne plus brutalement comme «galimatias²⁹», renvoie à un certain usage, systématique et abstrait, de la philosophie comme pur discours sophistique, c'est-à-dire précisément l'usage que Descartes récuse dans le *Discours de la méthode*. Quant à sa géométrie, elle ne vaut pas tant comme géométrie en soi (Descartes «n'y a pas été aussi-loin que ses Sectateurs le croient») que comme appariement à une pensée, à un modèle, à une théorie philosophique,

²⁷ Voir plus haut la citation du Discours préliminaire des éditeurs, *Encyclopédie*, I, xxv.

²⁸ VER I 619; DPV XVII 106.

²⁹ Comme le fait remarquer Jacques Proust, «Diderot donne un sens restrictif au mot philosophe, selon l'usage du temps. [...] A prendre la *Promenade du sceptique* à la lettre, Descartes lui-même n'est pas un philosophe» (*Diderot et l'Encyclopédie*, op. cit., p. 234). Voir ci-dessus le développement sur l'aveugle de l'allée des épines.

du dispositif d'observation, d'expérimentation qui permet non seulement de la valider, mais en amont même, de l'élaborer, de la créer.

Cet appariement consiste dans l'expérience de pensée³⁰, qui a initié la révolution épistémologique de la science copernicienne et galiléenne dont Descartes est l'héritier. Lorsque Diderot invoque l'observation de l'œuf et du poussin contre le mécanisme cartésien, il ne procède pas réellement à une expérience qu'il est techniquement impossible de faire: comment regarder, derrière la coquille et sans la briser, le développement d'un germe minuscule qui nécessiterait le microscope? Diderot ne procède pas à l'expérience; il l'invoque, comme pierre de touche virtuelle d'un raisonnement qui est en fait un raisonnement systématique.

C'est-à-dire que Diderot procède à une expérience de pensée qu'il hérite précisément, pour la méthode, de Descartes même, qu'on se réfère à l'expérience du *cogito*³¹ dans le poêle du début de la seconde partie du *Discours de la méthode*, ou à celle du morceau de cire dans la seconde Méditation métaphysique³². Ces expériences sont exactement du même ordre que celles convoquées par Diderot: elles sont virtuelles, elles consistent à se couper de la nature (se retirer dans le poêle, se défier de nos sens pour définir la cire / ne pas assister à la cataracte de Réaumur, ne pas prendre un vrai sourd-muet, ne pas voir le poussin derrière la coque de l'œuf) pour mieux ressaisir la nature (la vraie cire, le vrai poussin...); elles dé-théâtralissent l'objet expérimental au profit d'une chambre de l'esprit³³ depuis laquelle refonder virtuellement le monde.

³⁰ Tout mon développement repose sur l'idée que l'expérience n'est pas ce qui oppose Diderot à Descartes car Descartes est *déjà* fondamentalement un philosophe de l'expérience, par le biais de l'expérience de pensée. Voir *a contrario* ce que J. Proust écrit de la manière dont Diderot réécrit le cartésien Brucker, dans l'article SYNCRÉTISTES de l'*Encyclopédie*: «ce n'est pas sa cohérence interne qui garantit la justesse d'un raisonnement [=la méthode cartésienne, selon Proust], c'est sa conformité à l'expérience» (*Diderot et l'Encyclopédie, op. cit.*, p. 251). Diderot serait passé du rationalisme cartésien de Brucker à l'empirisme de Locke (*ibid.*, p. 267). Mais Proust en synthétisant déforme le propos de Diderot, qui écrit: «Il s'agit bien de savoir si un système de philosophie s'accorde avec l'Écriture ou non; & qu'est-ce que cela nous importe? Ce qu'il faut savoir, c'est s'il est conforme à l'expérience ou non». Descartes ne pourrait qu'approuver, Diderot du moins le pense: «Et les disciples de Descartes, croient-ils que leur maître eût approuvé qu'on employât des textes de l'Écriture pour défendre ses opinions? Qu'auroit-il dit à Amerpoel...» (*Encyclopédie*, article SYNCRÉTISTES, XV, 749a) Le terme «expérience» ne renvoie pas automatiquement et nécessairement à l'empirisme anglais, dont l'influence sur Diderot est par ailleurs indéniable. J. Proust procède au même type de simplification (Descartes = Brucker = métaphysique /opp. Diderot) p. 269.

³¹ Diderot ne reprend évidemment pas à son compte le *cogito*, comme le prouve l'anecdote qu'il rapporte à l'article HOBBISSME (1765): Hobbes aurait retourné la formule cartésienne en «Je pense, donc la matière peut penser» (*Encyclopédie*, VIII, 233b). Comme le fait justement remarquer Colas Dufflo, Diderot ne s'oppose pas à Descartes, mais procède à la «mise en scène» d'une opposition de deux conceptions du statut métaphysique du sujet pensant, mise en scène qui se répercutera dans *Le Rêve de D'Alembert* (Dufflo, *Diderot philosophe*, p. 205).

³² Descartes, *Meditationes de prima philosophia / Méditations métaphysiques* [1641], texte latin et trad. du duc de Luynes, Paris 1978, p. 30-32.

³³ Le geste est médiéval. Voir Anne Larue, *L'autre mélancolie. Acedia ou les chambres de l'esprit*, Hermann, 2001.

On voit par là qu'il est impossible d'opposer un Descartes systématique, coupé de l'expérience, à un Diderot sensualiste et empirique: la manière même dont Diderot recourt à l'expérience contre le mécanisme cartésien procède de Descartes, de Descartes philosophe parce que géomètre et producteur fictionnel d'expériences de pensée:

Permettez donc pour un temps à votre pensée de sortir hors de ce Monde pour en venir voir un tout nouveau que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires. Les philosophes nous disent que ces espaces sont infinis et ils doivent bien en être crus puisque ce sont eux-mêmes qui les ont faits. Mais afin que cette infinité ne nous empêche et ne nous embarrasse point, ne tâchons pas d'aller jusques au bout; entrons-y seulement si avant que nous puissions perdre de vue toutes les créatures que Dieu fit il y a cinq ou six mille ans; et après nous être arrêtés là en quelque lieu déterminé, supposons que Dieu crée de nouveau tout autour de nous tant de matière que, de quelque côté que notre imagination se puisse étendre, elle n'y aperçoive plus aucun lieu qui soit vide³⁴.

Il s'agit ici pour Descartes de penser la matière. Dans le monde que nous connaissons, notre appréhension de la matière est biaisée par les formes et les attributs sous lesquels elle nous apparaît. Nous ne saisissons jamais la pure matière, mais toujours des objets qui sont faits de matière. Pour penser essentiellement, à son fondement, la matière, Descartes se livre à une expérience de pensée. Il se transporte en imagination au-delà de ce qu'on appelle, dans l'ancien système de Ptolémée, la sphère des étoiles fixes. Là se trouve ce que la scolastique nomme les espaces imaginaires³⁵. Toujours en pensée, Descartes se projette très avant dans les espaces imaginaires, suffisamment loin pour pouvoir, du point où il est arrivé, faire naître un nouveau monde en présence de l'ancien, mais assez loin de lui pour ne pas interférer.

Ce n'est pas sans ironie que Descartes planifie ce voyage virtuel. L'ironie pointe notamment lorsqu'il fait remarquer qu'il ne devrait pas y avoir de problème pour trouver de la place dans les espaces imaginaires et y créer un nouveau monde, vu que ces espaces ont été créés par «les philosophes», qui «nous disent que ces espaces sont infinis». Descartes se désolidarise ici ostensiblement de ceux qu'il nomme philosophes, qui désignent les scolastiques: Descartes n'est pas de ces philosophes, parce que Descartes est géomètre. La distinction établie par D'Alembert est déjà programmée dans le discours de Descartes. En effet, l'espace dans lequel Descartes refonde virtuellement le monde, reproduit une création d'un monde, cet espace présente la topographie officielle du système de Ptolémée, dont Descartes sait pertinemment qu'elle est périmée. Installer ce nouveau monde dans les espaces imaginaires, c'est l'installer dans l'aberration d'un non-lieu que la révolution copernicienne a révoqué: faut-il dès lors comprendre

³⁴ Descartes, *Le Monde*, ch.VI, *Œuvres philosophiques*, t. I, pp. 343-344.

³⁵ Sur la persistance de la catégorie des «espaces imaginaires» dans la pensée moderne, voir *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, dir. Frederik A. Bakker, Delphine Bellis et Carla Rita Palmerino, Springer 2018, chap. XI (par Delphine Bellis sur Gassendi).

«espaces imaginaires» au sens technique que lui donne la scolastique ou, selon la compréhension moderne, comme des espaces dénués de réalité?

L'expérience de pensée met du coup en œuvre un échange inattendu: le lieu de l'expérience, qui devrait être le lieu réel, objectif, d'un phénomène réel, que l'instrumentation technique ne permet pas de réellement observer (c'est en principe ce qui motive le recours à l'expérience de pensée) s'avère non seulement être un non-lieu, mais le non-lieu par excellence, défini comme au-delà de sphères de cristal emboîtées qui n'ont jamais existé. Réciproquement, l'acte de création d'un nouveau monde, qui devrait être l'opération impossible, irréaliste, que seule une fiction peut mettre en œuvre, produit la matière du monde: la matière, c'est-à-dire la concrétude même du réel concret.

Vient alors le développement auquel D'Alembert faisait allusion à la fin de l'article CARTÉSIANISME:

Et ne pensons pas aussi d'autre côté qu'elle soit cette Matière première des Philosophes qu'on a si bien dépouillée de toutes ses formes et qualités qu'il n'y est rien demeuré de reste, qui puisse être clairement entendu. Mais concevons-la comme un vrai corps parfaitement solide qui remplit également toutes les longueurs, largeurs et profondeurs de ce grand espace au milieu duquel nous avons arrêté notre pensée³⁶.

À nouveau Descartes se désolidarise des «Philosophes», il n'est pas de ces gens là. Cette distanciation est la même que celle de Diderot vis-à-vis de Descartes et de sa «pure machine imitative», lors de l'observation du poussin sortant de l'œuf. C'est la même évidence pratique de l'expérience (la matière, le poussin) qui permet de repousser la même surface vaine du discours abstrait (de la scolastique, du galimatias). L'expérience de pensée reproduit le réel par division du philosophe d'avec lui-même: Diderot se divisant d'avec Descartes reproduit Descartes se divisant d'avec les philosophes, et met en fait en œuvre Descartes se divisant d'avec Descartes, sous la forme de D'Alembert se divisant d'avec Diderot, qui est la formule structurale permettant de penser l'enchaînement de «La suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot» avec «Le Rêve de d'Alembert» proprement dit (c'est-à-dire le deuxième dialogue du triptyque que forme *Le Rêve*).

Le fantôme de Descartes dans *Le Rêve* introduit le dispositif cartésien de l'expérience de pensée, que Diderot reproduit dans *Le Rêve* comme moyen d'opérer cette division. Nous comprenons dès lors que si le dispositif permet la généralisation d'une pensée matérialiste se revendiquant de l'épreuve pratique et concrète du réel (un poussin n'est pas une pure machine imitative, la matière n'est pas la substance sans étendue de la physique aristotélicienne), cette revendication demeure virtuelle et ne produit son effet qu'au prix d'une division fantomatique du philosophe.

³⁶ Descartes, *Le Monde*, p. 345.

3. Logique du fantôme

L'expérience de pensée est, dans *Le Rêve*, la procédure qui met en œuvre cette division fantomatique entre l'affirmation d'un matérialisme biologique et la hantise cartésienne qui paradoxalement lui fournit le dispositif de sa mise en œuvre.

Au début du *Traité de l'Homme*, Descartes, qui poursuit son expérience de pensée dans l'autre monde qu'il a créé dans les espaces imaginaires, imagine la création de l'homme:

Ces hommes seront composés, comme nous, d'une Ame et d'un Corps. Et il faut que je vous décrive, premièrement, le corps à part, puis après l'âme aussi à part; et enfin, que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent³⁷.

L'expérience cartésienne continuée repose à nouveau sur une division, qui est ici celle de l'âme et du corps³⁸. Le *Traité de l'Homme* ne traite en fait que du corps, qui d'abord «n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre³⁹», mais dont la description prend progressivement la forme d'une machine dans laquelle l'âme est bien cachée: l'âme reçoit les impressions de l'extérieur par l'intermédiaire de la vue, qui occupe une place essentielle dans le traité; puis, à partir de ces impressions, elle se représente la situation et la figure des objets⁴⁰, et à partir de ces représentations déclenche des actions, qui se transmettent à la machine corporelle par l'intermédiaire des esprits animaux⁴¹. Vue, idée, esprits: la circulation, la procédure qui est ainsi décrite est celle de la transformation d'un *eidos-idea* (vue, idée) en *phantasma* (idée, esprits). L'âme fabrique, ou anime du fantôme à partir de la vue.

³⁷ Descartes, *L'Homme*, in *Œuvres philosophiques*, t.1, p. 379.

³⁸ Comme le fait remarquer J. Proust, «Un matérialiste devait s'interroger sur les rapports de l'âme et du corps. Mais en 1750 il ne pouvait manquer d'être influencé dans sa recherche par les termes dans lesquels Descartes avait posé le problème. Diderot avait lu Descartes. Il avait sans doute lu aussi Meslier. Or Meslier, avant La Mettrie, avait appliqué à l'homme la théorie de l'animal-machine» (*Diderot et l'Encyclopédie*, p. 286) Nous sommes sûrs que Diderot a lu Descartes, qu'il cite, mais sa lecture de Meslier est conjecturale. En rabattant Descartes sur Meslier, dont le système philosophique est beaucoup plus simple et évidemment incompatible avec ce que Diderot promet, Proust évacue l'influence de Descartes, qu'il a pourtant commencé par reconnaître... Et le fait qu'il traite, comme tous ses contemporains, la glande pinéale de «pure imagination» (p. 287) n'est guère déterminant: c'est alors un lieu commun, voir à ce sujet Duflo, *Diderot philosophe*, pp. 191-192.

³⁹ Colas Duflo mentionne ce passage dans son analyse du problème de Molyneux, tel que Diderot l'évoque dans la *Lettre sur les aveugles* (*Diderot philosophe*, op. cit., p. 97-98). Pour C. Duflo, Malebranche aurait joué un rôle essentiel dans la transmission du modèle cartésien. L'hypothèse est séduisante: *De la recherche de la vérité*, livre 2, «De l'imagination», sous couvert de paraphraser le *Traité de l'homme*, déporte en effet complètement le discours sur la production des esprits animaux du modèle physique digestif (par trituration et filtrage) vers un modèle chimique imaginaire (par impression sensible) beaucoup plus proche du cadre épistémologique diderotien.

⁴⁰ *L'Homme*, pp. 423-425.

⁴¹ *Ibid.*, p. 448 et fig. 27-29.

L'âme est le cœur vivant mais invisible de l'expérience, sa réserve muette aussi⁴², car ce qui s'exhibe et s'expose, ce qui fait l'objet du discours, c'est la machine corporelle. De la même manière le discours du Philosophe constitue le corps de la philosophie cartésienne, qu'anime, qu'insuffle l'expérience de pensée. Par rapport au corps, qui à la limite fonctionnerait sans elle⁴³, l'âme supplée, vient en supplément, pour introduire la différence de l'homme et de l'animal. L'âme supplée le corps et l'expérience supplée le galimatias, qui pourrait à la limite tourner sans elle, comme un discours courant.

Il faut prendre garde que pour Descartes la machine du corps n'est pas la réalité observable d'une expérience réelle mais un modèle que produit l'expérience de pensée *au plus près* de la réalité. C'est-à-dire que la machine corporelle elle-même supplée par la pensée le corps réel:

Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible: en sorte que, non seulement il lui donne au dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la manière, et ne dépendre que de la disposition des organes⁴⁴.

Ce corps statue est un corps que «je suppose», une statue qu'il s'agit de «rendre la plus semblable», une machine qui «imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées»: supposition et imagination placent clairement ce corps virtuel dans l'espace de la fiction; ressemblance et imitation initient une procédure de suppléance⁴⁵. Dans cette machine manque tout ce qu'on ne peut pas imaginer, tout ce qui ne procède pas des organes et ne dépend pas de leur disposition. C'est dans cette différence de l'homme et de la machine, dans ce supplément d'âme de l'homme pour lequel il n'y a pas de discours du Philosophe, c'est dans ce supplément qui fait défaut à la machine que réside le fantôme, et non dans la machine elle-même, et non dans l'évidence matérielle concrète de la statue animée.

⁴² C'est parce que le modèle de compréhension cartésien habite complètement le texte de Diderot que Diderot ne se contente pas de traiter «la question du passage de la sensibilité à la pensée» mais opère un détour par «la question de la nature de la conscience de soi». (Duflo, *Diderot philosophe*, pp. 209-211)

⁴³ «Je désire que vous considériez, après cela, que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine [...], ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition des organes» (*Ibid.*, pp. 479).

⁴⁴ *Ibid.* p. 379, suite du préc.

⁴⁵ «Pour que l'idée de matière ait du sens il faut la construire, exactement comme on construit la définition du carré, ou comme Descartes construit le monde. C'est ce qui reste à faire après la *Lettre sur les aveugles* et c'est ce à quoi Diderot va s'employer, par exemple, dans les *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*» (Duflo, *Diderot philosophe*, p. 179). Cette construction constitue la procédure de l'expérience de pensée.

Reportons nous maintenant à Diderot et au début de «La suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot». Le dialogue s'ouvre par la formulation d'une alternative:

J'avoue qu'un être qui existe quelque part et qui ne correspond à aucun point de l'espace; un être qui est inétendu et qui occupe de l'étendue; qui est tout entier sous chaque partie de cette étendue; qui diffère essentiellement de la matière et qui lui est uni; qui la suit et qui la meut sans se mouvoir; qui agit sur elle et qui en subit toutes les vicissitudes; un être dont je n'ai pas la moindre idée, un être d'une nature aussi contradictoire est difficile à admettre. Mais d'autres obscurités attendent celui qui le rejette; car enfin cette sensibilité que vous lui substituez, si c'est une qualité générale et essentielle de la matière, il faut que la pierre sente⁴⁶.

Soit c'est Dieu, soit c'est la sensibilité qui donne vie à la matière: D'Alembert par cette alternative établit une division, qu'il présente comme une division entre deux apories. L'infini discours métaphysique est contradictoire et incompréhensible; la proposition matérialiste se résume à une formule absurde, «il faut que la pierre sente».

Cette division n'est pas une division entre deux positions dans le dialogue, et elle n'est pas une division liminaire⁴⁷. Le dialogue ne s'établit pas entre un déiste, ou un chrétien, et un matérialiste athée: D'Alembert est divisé entre les deux positions. Diderot ne s'oppose qu'en apparence à D'Alembert, puisque dans le deuxième dialogue sa position vient hanter D'Alembert qui la radicalise. La division est donc la division de D'Alembert d'avec lui-même, laquelle reproduit, répercute, prolonge la division de Descartes d'avec lui-même, qui est la division que D'Alembert a formulée dans le *Discours préliminaire*. Cette division vient après: étant donné les positions antagonistes de Diderot et de D'Alembert, leur différend implicite et continué, D'Alembert introduit en lui-même ce balancement sceptique des deux positions, division donc dans la division, division de ou sur la division.

Cette division se fait, du point de vue de D'Alembert, entre deux apories. Mais ces apories ne sont pas de même nature. La première aporie est un appariement de formulations contradictoires: la série des énoncés «un être qui», qui est et qui n'est pas, qui est et qui diffère, qui agit et qui subit, situe la contradiction au niveau des attributs de la substance. L'aporie se joue entre les attributs et se déploie donc dans la seule machine du discours, dans la mécanique rhétorique de ses articulations.

Dans la seconde aporie, l'appariement ne se fait pas entre des assertions certes contradictoires mais formellement analogues, mais entre l'énoncé d'un principe théorique, la sensibilité comme «qualité générale et essentielle de la matière», et sa conséquence pratique, «il faut que la pierre sente». Cette

⁴⁶ VER I 611; DPV XVII 89-90.

⁴⁷ Le premier des trois dialogues du *Rêve de D'Alembert* s'intitule «La suite d'un entretien entre M. d'Alembert et M. Diderot»: il fait d'emblée suite, sans précédent, et escamote ainsi toute forme d'établissement, de disposition *liminaires*.

conséquence paraît certes impossible à réaliser pratiquement, mais la forme de l'appariement, énoncé d'un principe général puis conséquence pratique de cet énoncé, est une forme cohérente et constitue même une articulation logique incontestable.

Les deux apories sont donc aporétiques pour des raisons différentes, qui entraînent des conséquences différentes: la première rend l'objet de l'aporie incompréhensible, irréprésentable, le soustrait à la visibilité, le fantomatise. Rien de choquant à cela d'ailleurs: Dieu n'est-il pas fondamentalement un irréprésentable? La seconde au contraire se traduit par une injonction à représenter, à rendre visible la sensibilité invisible de la matière inerte, à donner à voir la pierre qui sent: cela ne peut se faire que par une expérience, ou une série d'expériences de pensée. Autrement dit, la fantomatisation (1^{ère} aporie) rend possible la matérialisation (2^e aporie), le point d'articulation entre les deux procédures étant l'expérience de pensée.

Le programme qui s'exécute ainsi est le programme cartésien de division, fantomatisation et expérimentation virtuelle, programme dont il faudrait montrer comment Descartes l'a mis en œuvre non seulement dans *Le Monde* et le *Traité de l'Homme*, mais dans l'ensemble de sa production philosophique. Quand Diderot pulvérise la statue de Falconet, il fantomatise le support matériel de l'expérience cartésienne, la statue animée, le Pygmalion de marbre; quand il décrit l'animalisation par digestion, il concrétise au contraire ce que Descartes, décrivant mécaniquement le même processus, a fantomatisé⁴⁸.

Ainsi se dessine la matrice du dispositif de pensée du *Rêve de D'Alembert*, qui lui-même parachève le système des expériences de pensée que Diderot avait mis en œuvre dans *Les Bijoux*, dans *La Lettre sur les aveugles* et dans *La Lettre sur les sourds*. Ce dispositif constitue le travail fantôme de Descartes dans la pensée diderotienne, au moment même où celle-ci le nie discursivement pour fonder son matérialisme biologique.

Stéphane Lojkine
Aix-Marseille Université, CIELAM
✉ stephane.lojkine@univ-amu.fr

⁴⁸ Il faut suivre dans le *Traité de l'Homme* la longue description de la digestion (à partir de la p. 380), que Descartes représente comme échauffement et subtilisation progressive de la matière qui se transforme peu à peu en vapeur et en feu, jusqu'à produire, en arrivant au cerveau, «une flamme très vive et très pure, qu'on nomme les Esprits animaux» (p. 388). C'est ce processus que j'appelle fantomatisation.

Bibliographie

Les références à Diderot sont données chaque fois que possible dans l'édition courante des œuvres en cinq volumes, éd. Versini, Paris, Laffont, «Bouquins», 1994-1997, abrégée *VER*, et dans l'édition savante en cours des œuvres complètes, Paris, Hermann, 1975-, abrégée *DPV*. Pour *Le Rêve de D'Alembert*, éd. Jean Varloot, Paris, Hermann, 1987, abrégée *DPVXVII*.

Le Dictionnaire de référence utilisé est le *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux: contenant la signification et la définition des mots de l'une et de l'autre langue*, Paris, Compagnie des libraires associés, 1771, avec approbation et privilège du Roi, 8 volumes.

Les références à l'*Encyclopédie* sont données avec le numéro du tome, de la page et de la colonne, d'après l'édition en ligne du projet ENCCRE, <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>.

Les références aux images et illustrations sont données d'après la base de données iconographique Utpictura18, avec le numéro de la notice précédé du signe #. <https://utpictura18.univ-amu.fr/>

Bakker, F. A. *et al.* 2018. *Space, Imagination and the Cosmos from Antiquity to the Early Modern Period*, dir. by Frederik A. Bakker, Delphine Bellis and Carla Rita Palmerino, Springer, Studies in History and Philosophy of Science.

Descartes, R. 1978. *Meditationes de prima philosophia / Méditations métaphysiques* [1641], texte latin et trad. du duc de Luynes, Vrin.

Descartes, R. 1988. *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, t.1, Bordas-Garnier.

Duflo, C. 2013. *Diderot philosophe*, Paris, Champion.

Hamou, Ph. 2002. «Descartes: le théâtre des passions», *Études Épistémè* [en ligne], 1 |; DOI: <https://doi.org/10.4000/episteme.8418>

Kambouchner, D. 2020. «Du spectateur au comédien: Diderot au miroir de Descartes», *Diderot et la philosophie*, éd. J.-C. Bardout et V. Carraud, Société Diderot, collection «L'Atelier», pp. 101-117

Proust, J. 1962. *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel (1995)