

Le flou des Lumières

Colas Duflo

Université Paris Nanterre / Institut Universitaire de France

cduflo@parisnanterre.fr

<https://orcid.org/0000-0001-6752-1650>



THE BLUR OF THE ENLIGHTENMENT

One might think that the whole Enlightenment enterprise, continuing the movement begun by Descartes, was aimed at producing clear, distinct knowledge, and rejecting shadows, blurring and, in general, anything that falls on the side of the indefinite, the vague, and hence anything that might appear unclear. On the contrary, we'd like to show here that the Enlightenment, far from being simply a continuation of the Cartesian elucidation movement and a radicalization of the classical demand for clarity, was fascinated by all generators of blurring, by everything that resists the enterprise of distinction, analysis and decomposition into simple truths. The Enlightenment had a passionate interest in disorder, movement and the undefined, and it's this paradoxical interest in vagueness, in all its forms, that we'd like to focus on here, following its marks in the subject (sensation, language), in the object (nature as chaos and continuity) and in literary representation (the novel as the art of vagueness between literature and philosophy).

KEYWORDS:

Enlightenment — Blur — Sensation — Language — Nature — Novel — Philosophy

MOTS-CLÉS :

Lumières — Flou — Sensations — Langage — Nature — Roman — Philosophie

DOI

<https://doi.org/10.14712/23366729.2024.3.2>

On sait que l'emploi du mot « Lumières », en français, pour désigner à la fois un mouvement philosophique et une période, apparaît légèrement *a posteriori*, puisqu'il est utilisé dans cette acception seulement à la fin du XVIII^e siècle, pour traduire l'allemand *Aufklärung*, et met assez longtemps à être adopté comme un usage courant de la critique¹. Mais si le terme a du sens et semble s'imposer comme naturellement, c'est que l'isotopie de la lumière est très présente dans le discours philosophique du XVIII^e siècle. Dans le Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*, D'Alembert oppose ainsi

1 Voir la synthèse très précieuse de Franck Salaün sur la question dans *Les Lumières. Une introduction*. Paris : Presses Universitaires de France, 2011, p. 5-21. Je lui emprunte également les exemples qui suivent.



les « siècles de lumière » aux « siècles d'ignorance », et Diderot lui fait écho dans l'article « Agnus scythicus », en opposant « siècle éclairé » et « temps de ténèbres et d'ignorance ». L'article « Observation », non signé, évoque même « les lumières de notre siècle éclairé ». Les lumières, ici, sont donc ce qui s'oppose à l'obscurité, c'est-à-dire l'ignorance et la superstition. Cette lumière est celle de la raison et de l'entendement, selon une métaphore bien installée depuis longtemps dans le vocabulaire classique de la philosophie, et renouvelée au XVII^e en particulier depuis l'entreprise cartésienne. Filant la métaphore, les philosophes du XVIII^e mettront volontiers en scène une forme d'héroïsation de la lumière naturelle, la raison, qui allume le flambeau de la philosophie, grâce auquel le philosophe, pénétrant dans la caverne de la superstition, va introduire « un rayon de lumière dans un nid de hiboux », comme le dit encore Diderot dans une addition à l'article « Aigle ».

Dès lors, on pourrait penser que toute l'entreprise des Lumières, poursuivant le mouvement entamé par Descartes, vise à produire des connaissances claires et distinctes, et à refuser les ombres, le brouillage, et de manière générale tout ce qui tombe du côté de l'indéfini, du vague, et par là même tout ce qui pourrait paraître flou². En un sens, cela est vrai, et on trouve bien partout proclamée cette exigence de netteté et de distinction. L'entreprise du dictionnaire encyclopédique, en cherchant d'abord à définir tous les termes de la langue, refuse les termes vagues, les définitions approximatives. Il s'agit de délimiter les connaissances, et de les dire précisément : ainsi le Micromégas de Voltaire qui refuse qu'on parle de la nature par métaphores à la manière de Fontenelle.

Mais s'en tenir là ne nous donnerait en réalité qu'une image partielle des Lumières. Nous aimerions à l'inverse montrer ici que les Lumières, loin d'être simplement la poursuite du mouvement d'élucidation cartésienne et la radicalisation de l'exigence de clarté classique sont à l'inverse fascinées par tous les générateurs de brouillage, par tout ce qui résiste à l'entreprise de distinction, d'analyse et de décomposition en vérités simples. Il y a un intérêt passionné des Lumières pour le trouble, le bougé, le non délimité, et c'est à cet intérêt paradoxal mais non dépourvu de logique que les Lumières ont porté au flou, sous toutes ses formes, que nous aimerions nous intéresser ici. Ce flou des Lumières, donc, où le trouvons-nous ?

Soit un exercice de physique amusant : si maintenant j'enlève *mes* lunettes, c'est vous qui êtes flous. Le flou est-il dans l'objet vu, ou dans l'œil qui le regarde ? Est-il une propriété du réel ou un effet des outils par lesquels nous l'appréhendons ? Le brouillage, l'absence de limite, le clair-obscur sont-ils des faits de nature ou des défauts de notre perception ? Les générateurs de flous ne sont peut-être pas si faciles à localiser qu'on pourrait le croire ; car si, d'un côté, nous avons la vue mauvaise — et il faudra explorer cette première éventualité — de l'autre, il n'est pas dit que le réel soit aussi bien rangé, aussi clair et distinct par lui-même qu'on pourrait le souhaiter. De même

2 Rappelons que le mot « flou » n'est utilisé que depuis une période assez récente dans le sens large que nous lui donnons aujourd'hui pour désigner toute chose indistincte, que nous adopterons dans cet article. Au XVIII^e siècle, comme en témoignent tous les dictionnaires, c'est encore exclusivement un terme technique du vocabulaire des peintres pour désigner une manière de peindre, « tendre, légère, noyée, par opposition à la Peinture dure & sèche » (*Dictionnaire de l'Académie*, 4^e éd. 1762).

qu'on parle, en mathématiques, d'« ensembles flous » pour désigner des zones d'incertitude et d'imprécision, qui échappent à l'appartenance ou la non-appartenance, de même il se pourrait qu'il y ait dans la nature des ensembles flous. Enfin, si l'on admet que ces deux aspects de la question fascinent également les Lumières, qui s'intéressent tant aux éléments générateurs de flou dans le sujet qu'à la nature floue du réel, il ne faudra pas s'étonner si les modes de représentation littéraires qui vont être particulièrement développés par les Lumières travaillent à échapper aux catégories figées et entretiennent un art du bougé.



LES YEUX ET LES MOTS

Toute la philosophie, lui dis-je, n'est fondée que sur deux choses, sur ce qu'on a l'esprit curieux et les yeux mauvais ; car si vous aviez les yeux meilleurs, que vous ne les avez, vous verriez bien si les étoiles sont des soleils qui éclairent autant de mondes, ou si elles n'en sont pas ; et si d'un autre côté vous étiez moins curieuse, vous ne vous soucieriez pas de le savoir, ce qui reviendrait au même ; mais on veut savoir plus qu'on ne voit, c'est là la difficulté. Encore, si ce qu'on voit, on le voyait bien, ce serait toujours autant de connu, mais on le voit tout autrement qu'il n'est. Ainsi les vrais philosophes passent leur vie à ne point croire ce qu'ils voient, et à tâcher de deviner ce qu'ils ne voient point, et cette condition n'est pas, ce me semble, trop à envier³.

Le philosophe de Fontenelle, expliquant à la Marquise d'où vient la philosophie, entendue dans un sens large d'exigence de savoir en général, est emblématique de la modernité dans ses deux aspects. Alors qu'on en fait — et à juste titre relativement au contenu de son discours — l'expression, déjà un peu périmée, de la science cartésienne et de son exigence de clarté et de distinction, il annonce dès le début de leurs entretiens littéralement cela : nous sommes dans le flou, et c'est pourquoi nous philosophons. Nous construisons des hypothèses, des systèmes, des interprétations de la nature et des outils pour nous en approcher précisément pour cette raison. Nous sommes dans le flou quant à ce qui est éloigné de nous, comme les étoiles et les planètes qui font l'objet de la conversation du philosophe et de la marquise, mais flou également sur ce qui nous est proche. Non seulement « nous avons les yeux mauvais », mais cela même qu'on croit bien voir « on le voit tout autrement qu'il n'est ».

« Les yeux mauvais », dans ce contexte, doit évidemment s'interpréter comme une métaphore générale : nos outils de connaissance du monde sont limités et trompeurs. Mais il faut aussi l'entendre plus littéralement comme une interrogation sur les sens. Tout le XVIII^e siècle s'en va répétant après Locke que toutes les connaissances commencent dans la sensation. Ce qui implique de s'interroger sur la manière dont nous sentons, et pour commencer sur les sens en eux-mêmes, puisqu'il faudra bien admettre alors que l'état physique de nos organes sensibles influence de manière directe ou indirecte toutes nos idées. D'où toutes les variations imaginaires sur la

3 B. de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*. Éd. Ch. Martin. Paris : GF-Flammarion, 1998, p. 62.



naissance de la sensation, sur ce que cela ferait d'avoir un sens de plus ou de moins, d'être réduit à n'en avoir qu'un ou à l'inverse d'en posséder des centaines : on pense à la statue de Condillac, au saturnien de *Micromégas* de Voltaire, ou à la *Lettre sur les aveugles* de Diderot. D'où également la reprise de l'interrogation aristotélicienne sur la possibilité d'un sens commun, implicitement impliquée sous une question en apparence expérimentale dans le fameux « problème de Molyneux » (un aveugle auquel on rendrait la vue reconnaîtrait-il avant de les toucher, par la seule sensation de la vue, ce qu'il avait appris avant l'opération à discerner par le toucher comme un cube et une sphère ?). Mais les sens ne se parlent pas entre eux, répondent massivement les philosophes ; et d'imaginer des sectes d'aveugles disputant sur les couleurs ou des aveugles et des sourds se querellant sur la nature.

Ce serait, à mon avis, une société plaisante, que celle de cinq personnes dont chacune n'aurait qu'un sens ; il n'y a pas de doute que ces gens-là ne se traitassent tous d'insensés ; et je vous laisse à penser avec quel fondement. C'est là pourtant une image de ce qui arrive à tout moment dans le monde : on n'a qu'un sens, et l'on juge de tout⁴.

À quoi s'ajoute la faiblesse de l'organe sensible lui-même, facteur de brouillage, que les Lumières traitent dans la vaste thématique des limites de la sensation. Chacun perçoit le monde selon l'état de ses organes. Ce qui a une conséquence décisive : chaque sensation est singulière et propre à chaque individu, chacun voit selon son propre point de vue. Mais cette singularité absolue de chaque sensation fait qu'à la limite, elles sont toutes incommunicables.

Si bien que le flou de la sensation se double d'un autre, peut-être plus grave encore dans la perspective d'une connaissance universellement claire et distincte : le flou du langage, qui est aussi un objet de fascination des Lumières. Car ce siècle des dictionnaires et des encyclopédies est aussi celui qui a le plus mis en évidence, et pour cause, les limites de la langue. Est-ce qu'on s'entend, est-ce qu'on est entendu ?

Les Mots, par un long familier usage, excitent, comme nous venons de dire, certaines Idées dans l'esprit si réglément & avec tant de promptitude, que les Hommes sont portés à supposer qu'il y a une liaison naturelle entre ces deux choses. Mais que les mots ne signifient autre chose que les idées particulières des Hommes, & cela par une institution tout-à-fait arbitraire, c'est ce qui paraît évidemment en ce qu'ils n'excitent pas toujours dans l'esprit des autres, (lors même qu'ils parlent le même Langage) les mêmes idées dont nous supposons qu'ils sont les signes. Et chacun a une si inviolable liberté de faire signifier aux mots telles idées qu'il veut, que personne n'a le pouvoir que d'autres aient dans l'esprit les mêmes idées qu'il a lui-même quand il se sert des mêmes mots⁵.

4 D. Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*. Éd. M. Hobson et S. Harvey. Paris : GF-Flammarion, 2000, p. 94.

5 J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, III, 2, §8. Trad. P. Coste. Paris : reprint Vrin, 1994, p. 327.



Si la relation entre signifiant et signifié est conventionnelle alors, comme rien n'assure que chacun ait une représentation identique de la même chose, rien n'assure que chacun se représente identiquement une chose évoquée par un mot — tout laisse même à penser l'inverse. En bon encyclopédiste, souvent chargé des articles de « grammaire », en particulier ceux consacrés aux synonymes, Diderot est fasciné par les conséquences de ce problème ici énoncé par Locke, au point de développer ce qu'on pourrait appeler un scepticisme de la conversation⁶ : nous croyons échanger et nous comprendre, mais en réalité nous sommes tous plus ou moins dans le flou.

D'ALEMBERT.

Le langage plus rapide et plus commode ! Docteur, est-ce qu'on s'entend ? est-ce qu'on est entendu ?

BORDEU.

Presque toutes les conversations sont des comptes faits... [...] On n'y a aucune idée présente à l'esprit... [...] Et par la raison seule qu'aucun homme ne ressemble parfaitement à un autre, nous n'entendons jamais précisément, nous ne sommes jamais précisément entendus ; il y a du plus ou du moins en tout : notre discours est toujours en deçà ou au-delà de la sensation. On aperçoit bien de la diversité dans les jugements, il y en a mille fois davantage qu'on n'aperçoit pas, et qu'heureusement on ne saurait apercevoir⁷...

Nous croyons échanger des idées, et en réalité nous échangeons des formules toutes faites, et rien ne nous garantit que nous nous sommes vraiment compris. Quand deux parleurs disent la même chose dans les mêmes mots, dira le *Salon de 1767*, ils n'ont eu en réalité aucune sensation commune. Si la langue était moins floue et répondait à chaque sensation, ils se seraient exprimés avec des mots différents, tous singuliers. Le langage est donc fait d'abstractions par défaut, raccourcis, signes vides d'idées, comme le dit le personnage de Bordeu, qui ne reconduisent à aucune sensation partagée. Mais évidemment, *a contrario*, c'est ce flou du langage qui permet la conversation elle-même, puisque si chacun disait un mot exactement adéquat à la sensation qu'il ressent, chacun parlerait alors son idiome privé et donc incompréhensible aux autres.

On voit bien à quel point cette réflexion sur les limites de la langue nous éloigne de l'exigence classique telle qu'elle était formulée par Boileau dans sa fameuse formule de l'*Art poétique* : « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement / Et les mots pour le dire arrivent aisément ». Non seulement rien ne se conçoit bien, mais encore, en un sens, rien ne s'énonce jamais clairement, ou en tous cas jamais comme on l'a conçu. Et si les mots arrivent aisément, c'est précisément parce qu'ils ne sont jamais que des énoncés plus ou moins flous.

6 Sur la relation riche et complexe de Diderot au scepticisme en général, voir V. Sperotto, *Diderot et le scepticisme : les promenades de la raison*. Paris : L'Harmattan, 2023.

7 D. Diderot, *Rêve de d'Alembert*. Éd. C. Duflo. Paris : GF-Flammarion, 2002, p. 167. Les « comptes faits » (abréviation pour *Le Livre des comptes faits* de Barème) sont les livres de commerce qui présentent des résultats d'opérations complexes afin d'éviter aux commerçants, changeurs, etc. d'avoir à refaire eux-mêmes des calculs fastidieux.



Ce constat, parfois jubilatoire, parfois inquiet, du flou dans lequel nous sommes nécessairement ne doit pourtant pas, dans l'esprit des Lumières, nous empêcher d'interpréter la nature et de philosopher. Les thèmes sceptiques, tels qu'ils sont utilisés par les auteurs des Lumières, ne sont pas liés à un abandon sceptique de l'entreprise de compréhension du réel, mais ils la doublent en permanence de la conscience de la dimension proprement conjecturale de la science de la nature. La limite de l'exigence classique du clair et du distinct est le moment où s'affirme la nécessité d'une *Interprétation de la nature*, selon les termes du titre de l'ouvrage de Diderot, comme un nouveau discours de la méthode au tout début de l'entreprise encyclopédique (1753), qui admet le caractère hypothétique et toujours provisoire de ce qu'elle produit comme savoir. Nos connaissances sont décrites comme de petits secteurs lumineux dans un continuum obscur, et il s'agit bien de les étendre. Ce qui est intéressant pour l'interprète de la nature, dès lors, c'est précisément la limite entre le clair et l'obscur. Il n'est intéressant de travailler ni là où l'on sait déjà parce qu'on n'étendra pas nos connaissances, ni là où l'on ne voit rien parce que notre savoir n'a pas de prises, mais là où l'on devine suffisamment pour pouvoir conjecturer, c'est-à-dire là où c'est flou pour nous. D'où la réhabilitation de l'hypothèse, de l'analogie, et même de la rêverie dans l'ouvrage épistémologique de Diderot. Il nous faut travailler dans le flou.

Ce qui nous amène à présent à considérer le flou du côté de l'objet : si l'exigence de la science cartésienne est celle de la distinction, de l'analyse, de l'énumération, de la séparation des classes, alors la science des Lumières, qui met cette exigence en œuvre comme jamais auparavant, va aussi en contrepartie mettre l'accent sur le fait que la nature elle-même ne se prête pas toujours à cette ambition.

CHAOS ET CONTINUITÉS

Pour faire une science du clair et du distinct, il faudrait que la nature dont la science aurait pour vocation de reconstituer les rouages bien stables, les mécanismes admirables et les lois stables et rationnelles, soit adéquate à cet objectif, qu'elle ait été bien rangée par un dieu horloger. Nous nous arrêterons ici sur trois images qui viennent dire à l'inverse à quel point elle est le lieu du brouillage : le chaos continué, la liaison universelle des êtres, la dynamique matérielle.

Le XVIII^e siècle matérialiste, dans la continuité des libertins du siècle précédent, marque un grand retour de l'hypothèse lucrétienne : nous vivons dans un monde qui nous paraît stable et ordonné, mais c'est parce que nous n'avons qu'un point de vue partiel et qu'un aperçu momentané sur un état local et transitoire. En réalité, le chaos subsiste. Saunderson, l'aveugle de naissance dont Diderot imagine les ultimes paroles, se prend lui-même en exemple d'un état général de l'univers :

Je conjecture donc que, dans le commencement où la matière en fermentation faisait éclore l'univers, mes semblables étaient fort communs. Mais pourquoi n'assurerais-je pas des mondes, ce que je crois des animaux ? combien de mondes estropiés, manqués, se sont dissipés, se reforment et se dissipent peut-être à chaque instant dans des espaces éloignés, où je ne touche point, et où vous ne voyez pas, mais où le mouvement continue et continuera de combiner



des amas de matière, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu quelque arrangement dans lequel ils puissent persévérer ? Ô philosophes ! transportez-vous donc avec moi sur les confins de cet univers, au-delà du point où je touche, et où vous voyez des êtres organisés ; promenez-vous sur ce nouvel océan, et cherchez, à travers ses agitations irrégulières quelques vestiges de cet être intelligent dont vous admirez ici la sagesse⁸ ?

Il se pourrait que le monde bien rangé de la science moderne, qu'elle soit cartésienne ou newtonienne, dont l'ordre même prouve l'existence de Dieu, ne soit qu'un effet de perspective et qu'en réalité l'univers soit bien plus flou que le portrait qu'elle en trace, un perpétuel brouillage, un chaos continué, une grande soupe atomique. Car même au sein de notre petite portion d'univers, que nous voulons croire stable et ordonnée, ce chaos demeure. Les monstres de la nature, comme les accidents géologiques ou climatiques, témoignent qu'il n'y a pas, même ici, d'univers bien organisé, mais le hasard et la contingence en actes. La Mettrie, dans *L'Homme machine*, met bien en valeur les conséquences philosophiques auxquelles oblige un tel changement de perspective.

Un monde bien rangé serait un monde dans lequel on pourrait distinguer les êtres en différentes classes. On y marquerait avec netteté les différents règnes, minéral, végétal, animal, et, à l'intérieur de ces règnes, les différentes familles et les différentes espèces. La science des Lumières s'y emploie en effet, avec un effort d'inventaire et de classification inégalé. On pense à Tournefort, à Linné, ou même à Buffon, qui tout en ne suivant pas Linné mène pour sa part une gigantesque entreprise de description des espèces dans son *Histoire de la nature*. Mais dans le même temps, et justement parce qu'elle a entrepris de classer et de distinguer, la science des Lumières met en évidence avec intérêt tout ce qui défie les distinctions, tous les marqueurs, à l'inverse, d'une grande continuité dans la nature. Les sciences de la matière et de la vie, en particulier la chimie et la médecine, en plein développement, mettent l'accent tant sur la classification des éléments que sur les gradations, les transformations, les passages qui rendent les frontières floues. Paraphrasant Buffon autant qu'il le déforme, Diderot écrit ainsi dans l'article « Animal » de l'*Encyclopédie* :

D'ailleurs, s'il est vrai, comme on n'en peut guère douter, que l'univers est une seule & unique machine, où tout est lié, & où les êtres s'élevaient au-dessus ou s'abaissent au-dessous les uns des autres, par des degrés imperceptibles, en sorte qu'il n'y ait aucun vuide dans la chaîne, & que le ruban coloré du célèbre Pere Castel Jésuite, où de nuance en nuance on passe du blanc au noir sans s'en apercevoir, soit une image véritable des progrès de la nature ; il nous sera bien difficile de fixer les deux limites entre lesquelles l'animalité, s'il est permis de s'exprimer ainsi, commence & finit⁹.

8 D. Diderot, *Lettre sur les aveugles*. Éd. M. Hobson et S. Harvey. Paris : GF-Flammarion, 2000, p. 62.

9 Diderot-Buffon, article « Animal » de l'*Encyclopédie*, I, 468a. Voir l'article et le dossier critique sur le site ENCCRE : <<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v1-2015-0/>> [Consulté le 15/10/2023].



Puisqu'il n'existe en réalité dans la nature que des êtres individuels et des variations insensibles de l'un à l'autre, alors tout nom général est à la fois trop général, puisqu'il prétend englober plusieurs êtres, qui sont tous substantiellement différents, et trop particulier, puisqu'il introduit des séparations dans un continuum. Peut-on en effet distinguer nettement les végétaux et les minéraux, ou encore les animaux et les végétaux ? On s'intéressera alors par exemple particulièrement, après Abraham Trembley, au polype d'eau douce et à ses étonnantes propriétés régénératrices.

Les idées générales, en créant des distinctions, coupent arbitrairement dans le flou du réel : si l'huître, par exemple, a une qualité d'action et de sensation considérablement plus faible que celle d'un animal plus développé, à quel moment dans l'observation des êtres peut-on considérer que cette sensibilité cesse tout à fait ? L'endroit de l'échelle des êtres où la nature vivante et organisée cesse est inassignable, à proprement parler *imperceptible*¹⁰. Il n'y a pas de coupure, mais bien le flou du réel : toute chose est plus ou moins une chose. Le plus ou moins signale toujours la manière dont le souhait classique du clair et du distinct se heurte à la réalité de la gradation. Les titres donnés à ses ouvrages par La Mettrie, dont il faut dire le sens aigu de la publicité — à la fois au sens contemporain où il a l'art de créer du bruit autour de ses productions et au sens propre où il le fait précisément en rendant publiques des idées nouvelles — signifient ainsi le passage entre les espèces et les règnes, et l'impossibilité de figer des substances séparées : *L'Homme machine* (1747) ne vient pas tant dire que l'homme est mécanisme, mais qu'il est animal, comme tous les animaux, en continuité avec eux, et peut être décrit comme eux ; *Les Animaux plus que machines* (1750) vient répondre à une critique du précédent, en montrant que tout ce qu'on pourrait dire de l'homme pour montrer qu'il n'est pas réductible au mécanisme pourrait aussi bien s'appliquer aux autres animaux, puisqu'il n'y a pas de coupure dans la nature ; *L'Homme plante* (1748) vient souligner encore cette continuité et l'absence de coupure entre ce que nous distinguons faussement comme des règnes, et ne se place pas pour rien dès l'épigraphe, sous la bannière des *Métamorphoses* d'Ovide. Mais c'est bien tout le XVIII^e siècle, et pas seulement ses auteurs les plus subversifs, qui aura un intérêt passionné pour toutes les choses qui rendent les frontières floues dans la nature, que ce soit pour montrer que ces dernières ne sont que des fictions de la pensée ou pour en réaffirmer l'existence : les polypes, les hybrides, l'orang outang...

Le matérialisme du XVIII^e siècle en tire les conséquences et, à la description d'états différenciés et essentiellement séparés les uns des autres, va préférer différentes formulations de ce que l'on pourrait appeler la dynamique matérielle, par analogie avec les développements modernes de la mécanique chez Newton et Leibniz.

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 ? une masse insensible avant que le germe y soit introduit ; et après que le germe y est introduit,

10 « Qui sait où s'arrête le progrès de la nature organisée & vivante ? Qui sait quelle est l'étendue de l'échelle selon laquelle l'organisation se simplifie ? Qui sait où aboutit le dernier terme de cette simplicité, où l'état de nature vivante cesse, & celui de nature brute commence ? ». Diderot, article « *Imperceptible » de l'*Encyclopédie*, VIII, 589a. URL : <<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v8-2119-0/>> [Consulté le 15/10/2023].



qu'est-ce encore ? une masse insensible, car ce germe n'est lui-même qu'un fluide inerte et grossier. Comment cette masse passera-t-elle à une autre organisation, à la sensibilité, à la vie ? par la chaleur. Qu'y produira la chaleur ? le mouvement. Quels seront les effets successifs du mouvement ? Au lieu de me répondre, asseyez-vous, et suivons-les de l'œil, 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 fait¹¹.

Celui qui s'assoit et observe le développement de l'œuf, sans catégories préconçues, suit la création de l'animal et de l'homme comme un développement purement matériel qui ne fait intervenir à aucun moment une âme immatérielle. Renverser la théologie, c'est ici abolir les distinctions qu'elle pose, voir à l'œuvre la dynamique de la vie et de la pensée, dans une grande continuité qui brouille les démarcations. Là où il y avait hiérarchie rassurante des règnes, il faut créer du flou et admettre la continuité de la sensibilité dans la matière, le passage de la matière inerte à la matière vivante, de la sensibilité à la pensée, de l'animal à l'homme. Le matérialisme est un opérateur de brouillage, il fait voir le flou du réel, par l'affirmation même du monisme : il n'y a pas l'âme et le corps, substantiellement différents, mais une unique substance, la matière, susceptible de tout cela.

Ainsi ce que nous appelons aujourd'hui les Lumières, loin d'être simplement une entreprise de radicalisation de la lumière de la raison cartésienne et de la clarté classique, censée évacuer les ombres diverses de la superstition et de l'ignorance, ont porté, et peut-être comme le revers de cette ambition même, un intérêt constant et passionné à tous les générateurs de flou que sont, dans le sujet, les sensations et le langage, et, dans la nature, le chaos et les continuités, sans même parler des phénomènes ni clairs ni distincts comme le magnétisme, l'influence, etc.¹².

Nous aimerions maintenant déplacer la perspective non plus du côté du sujet ou de l'objet, mais vers ce troisième terme qu'est la représentation, la mise en forme esthétique et particulièrement littéraire de ces questions, et montrer que, là aussi, d'une part les Lumières, loin d'avoir poursuivi l'exigence classique de distinction et de hiérarchie des genres, ont produit du flou dans les genres classiques, et d'autre part que, loin d'avoir anticipé la distinction entre les disciplines, comme on les en crédite parfois, elles ont pratiqué sciemment le flou disciplinaire.

11 D. Diderot, *Rêve de d'Alembert*, op. cit., p. 68.

12 Chez Diderot, voir les articles de l'*Encyclopédie*, les *Pensées sur l'interprétation de la nature* et un conte comme *Mystification*. Pour une perspective plus large sur ces thèmes à la fin du siècle, voir l'ouvrage de Robert Darnton sur le mesmérisme et ses succès : *La Fin des Lumières, le mesmérisme et la Révolution*. Paris : Gallimard, 1984.



FLOU GÉNÉRIQUE ET DISCIPLINAIRE

Il est un genre littéraire que tous les grands représentants des Lumières ont pratiqué, le seul qu'ils aient profondément réinventé et fait évoluer, tout en le méprisant comme genre parce qu'il passait pour un genre mineur dans la hiérarchie classique dont ils héritaient : il s'agit bien sûr du roman. En réalité, on peut montrer que « roman » est précisément le nom donné à un certain flou générique : on ne sait ni très bien dire ce qu'il est, ni où il s'arrête. C'est donc un ensemble flou, comme diraient les mathématiciens. Mais l'intérieur même de cet ensemble présente à son tour un autre genre de flou : le bougé indécidable entre littérature et philosophie.

Que le roman soit un ensemble flou du point de vue générique est sans doute encore vrai aujourd'hui. Un exemple pourrait suffire à le montrer pour le XVIII^e siècle, que tous les lecteurs du temps connaissent : *Les Aventures de Télémaque* de Fénelon. À la parution du livre, en 1699, qui se fait sans l'accord de l'auteur et est d'autant plus commentée qu'elle est entourée du parfum de scandale qui accompagne désormais la figure de Fénelon exilé en son archevêché de Cambrai, personne ne sait vraiment comment qualifier ce livre. Ou plutôt, le qualifier, sortir du flou générique, c'est déjà lui imposer un certain jugement de valeur. Si les adversaires de Fénelon parlent de « roman », comme par exemple Faydit dans sa *Télémacomanie* (1701), c'est pour le ramener à ce sous-genre condamnable dont l'objet est de raconter des aventures d'amour fabuleuses, genre dangereux en lui-même, et en tous les cas indigne d'un prêtre et d'un éducateur — et c'est évidemment dans un but critique, car le texte de Fénelon n'est manifestement pas du même ordre que les grands romans de La Calprenède ou de Mademoiselle de Scudéry, même s'il n'est pas absolument sans liens avec le roman baroque héroïque. Mais les défenseurs de l'ouvrage, pour leur part, parleront plutôt d'épopée en prose, ce qui pose également un problème de flou générique car, comme le fait remarquer Voltaire quelques années plus tard, qui reste pour sa part très attaché à la hiérarchisation et la classification classique des genres au point de mépriser, au moins publiquement, ses propres excursions dans le roman, c'est une notion contradictoire, puisque le genre épique suppose le vers et que la notion même de prose poétique est une sorte de monstre hybride dont il convient de se moquer. Le débat parcourt d'ailleurs tout le siècle, puisqu'on le retrouve en 1777 à propos des *Incas* de Marmontel, lointain héritier du programme d'un roman politique à la Fénelon, dans un livre dont le message philosophique se veut une leçon contre l'intolérance religieuse. Marmontel lui-même l'écrit dans sa préface :

Quant à la forme de cet ouvrage, considéré comme une production littéraire, je ne sais, je l'avoue, comment le définir. Il y a trop de vérité pour un roman, et pas assez pour une histoire. Je n'ai certainement pas eu la prétention d'en faire un poème¹³.

Néanmoins, il est frappant de voir que, quelques années après la parution des *Aventures de Télémaque*, qui a très vite donné lieu à plusieurs imitations (*Les Voyages de*

13 J.-F. Marmontel, *Les Incas ou la destruction de l'empire du Pérou*. Éd. P. Gallo. Paris : Société des Textes Français Modernes, 2016, p. 98.



Cyrus de Ramsay, *Séthos* de Terrasson), tout le monde évoque le texte de Fénelon comme un « roman », sans aucune intention péjorative. Ce qui montre bien que l'acception du terme a largement bougé dans le premier tiers du XVIII^e siècle, et que le domaine du « roman » est devenu un ensemble flou, susceptible d'accueillir n'importe quel récit de fiction en prose. En 1735, par exemple, Lenglet-Dufresnoy dans sa *Bibliothèque des romans* n'a aucune hésitation à ranger les *Aventures de Télémaque* sous la catégorie « Romans de politique », en même temps que ses imitateurs Ramsay et Terrasson, ainsi que quantité d'autres ouvrages qui auraient plus difficilement été perçus comme tels au début du siècle. La même analyse pourrait être faite à propos des *Lettres persanes* de Montesquieu, pour lesquelles le qualificatif « roman » n'est pas employé lors de la parution en 1721, mais que Montesquieu lui-même n'hésite pas à présenter comme « espèce de roman¹⁴ » dans les « Quelques réflexions » parues (de façon posthume) dans l'édition de 1758.

C'est bien parce que l'ensemble est flou qu'il a cette formidable plasticité qui lui permet d'accueillir n'importe quel contenu, pourvu que celui-ci suscite l'intérêt du lecteur. Or une des caractéristiques du roman des Lumières est bien d'avoir porté à son plus haut point l'introduction de la philosophie dans le roman. On songe bien sûr aux œuvres les plus célèbres, comme les *Lettres persanes*, *Thérèse philosophe*, *Candide* ou *l'optimisme*, *La Nouvelle Héloïse*, *Jacques le fataliste*, *La Philosophie dans le boudoir*, etc. Mais elles ne sont que la partie émergée dans la mémoire collective d'un iceberg constitué de centaines d'œuvres plus ou moins oubliées, qui convoquent la philosophie souvent dès leur titre, et plus souvent encore dans certains de leurs développements, dans différents genres romanesques, du libertin au sentimental, du comique à l'historique : *La Courtisane philosophe*, *Clairval philosophe*, *Le Compère Matthieu*, *Bélisaire*, *Téléphe*, *La Chaumière indienne*, etc. L'épître dédicatoire de *Zadig* de Voltaire est emblématique de cette ambition philosophique du roman des Lumières : elle revendique en quelque sorte le fait que les enjeux et les énoncés philosophiques et reconnus pour tels à l'intérieur de l'œuvre de fiction divertissante — en l'occurrence, à la manière des *Mille et une nuits* — créent une sorte de « bougé » et donc de flou, dans les conditions mêmes de la lecture, en produisant une instabilité entre d'une part l'attitude esthétique que demande la lecture de fiction dans laquelle la fameuse mise entre parenthèse fictionnelle (la « suspension d'incrédulité ») implique une forme d'indifférence au vrai, et d'autre part l'adhésion théorique ou le jugement logique que suppose l'énoncé de philosophie¹⁵.

Il ne s'agit pas d'incompatibilité, mais plutôt de ce qu'on pourrait appeler l'assiette de la lecture : dans quelle attitude le lecteur est-il supposé se tenir vis-à-vis des longues dissertations d'Usbek, ou de celles de Saint-Preux, ou des libertins sadiens ? Sont-elles à considérer pour elles-mêmes, dans leur valeur de vérité dans le monde extradiégétique, à la manière dont nous examinons celles qui sont contenues dans un traité de philosophie — dont l'auteur, c'est un point essentiel, se porte garant — ou à rapporter au personnage fictionnel qui les porte, comme un élément interne à la

14 Ch.-L. de Montesquieu, *Lettres persanes*. Éd. de P. Vernière, mise à jour par C. Volpilhac-Augier. Paris : Livre de Poche classiques, 2006, p. 35.

15 Pour plus de développements sur ce point, je me permets de renvoyer à C. Duflo, *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIII^e siècle*. Paris : CNRS Éditions, 2013.



fiction, qui nous renseigne sur les opinions d'un personnage dont nous savons qu'il n'existe que dans le monde de la fiction ? Prévost, dans *le Cleveland ou le philosophe anglais*, renouvelle l'intérêt romanesque du lecteur par ailleurs intéressé à cette question d'actualité, en montrant dans un épisode du roman le personnage éponyme tenté par la philosophie matérialiste. Le débat philosophique, intégré dans une intrigue, est-il un nouveau type de divertissement procuré par le roman ? Ou inversement le divertissement romanesque peut-il être un outil de guerre philosophique, comme le pratique Voltaire dans *Candide* ?

L'intrusion du philosophique dans le roman produit un double résultat : le philosophique devient l'objet d'un jugement esthétique et, en même temps, il garde son statut de texte devant faire l'objet d'un jugement logique. Le potentiel argumentatif n'est pas désamorcé par la mise entre parenthèse fictionnelle. C'est bien ce « bougé » hétérodiégétique que Voltaire, Rousseau ou Diderot mettent en œuvre. Déstabilisant le divertissement romanesque, ils « forcent le lecteur à la discussion¹⁶ » en l'obligeant à sortir de sa simple disposition esthétique. Ce que Dorat déplore ainsi — visant sans le dire les dissertations de *La Nouvelle Héloïse* — est précisément ce qui est recherché par ces auteurs (et par le public qui les suit au point de faire de certains de ces romans, aussi différents par ailleurs que *Thérèse philosophe* ou *La Nouvelle Héloïse*, les plus grands succès du siècle) qui profitent du flou du genre, de sa plasticité, pour y créer du flou dans les modalités de lecture et d'écriture, entre littérature et philosophie.

C'est qu'au fond la différence entre littérature et philosophie n'est peut-être qu'une question de vision, comme le suggère Diderot dans un passage stimulant du *Salon de 1767* :

Il est impossible que le presbyte et le myope, qui voient si diversement en nature, voient de la même manière dans leurs têtes. Les poètes, prophètes et presbytes, sont sujets à voir les mouches comme des éléphants ; les philosophes myopes, à réduire les éléphants à des mouches. La poésie et la philosophie sont les deux bouts de la lunette¹⁷.

Poètes et philosophes sont dans le flou. Pas le même flou, mais avec la même lunette. Ni l'un ni l'autre n'a d'accès privilégié à la vérité, ni à sa restitution. Diderot porte ici à la limite sa propre version, légèrement hétérodoxe, de la philosophie leibnizienne du point de vue : il n'y a que des points de vue sur le réel, tous flous, mais qui chacun sont des expressions de la vérité, sans hiérarchie ni séparation qui tiennent.

Nous sommes dans le flou. S'en souvenir est sagesse — ne serait-ce que pour ne pas prendre notre flou pour la vérité. De là l'intérêt de déranger nos catégories, notre grammaire, de se souvenir qu'il n'y a que des points de vue plus ou moins flous, des ensembles plus ou moins flous. C'est en ce sens que les Lumières auront porté un intérêt constant aux générateurs de flou, non pas simplement comme quelque chose

16 C.-J. Dorat, *Les Sacrifices de l'amour*. Éd. R. Trousson. Genève : Slatkine, 1996, p. 35.

17 D. Diderot, *Salon de 1767*. Éd. L. Versini. Paris : Laffont, « Bouquins », 1996, vol. IV, p. 704-705.

à combattre ou dont il faudrait absolument se méfier, mais aussi comme ce qui nous donne à penser, et oblige la pensée à se mettre en route, l'imagination à travailler et l'intelligence à déchiffrer. Lorsque Fontenelle dit que toute la philosophie vient de ce que nous avons l'esprit curieux et les yeux mauvais, ce n'est pas le constat d'une triste limitation qu'il faudrait déplorer, mais l'appel réjouissant à la curiosité et à des pensées nouvelles.



BIBLIOGRAPHIE :

- Darnton, Robert. *La Fin des Lumières, le mesmérisme et la Révolution*, Paris : Gallimard, 1984.
- Diderot, Denis. *Lettre sur les sourds et muets*. Éd. Marian Hobson et Simon Harvey. Paris : GF-Flammarion, 2000.
- Diderot, Denis. *Lettre sur les aveugles*. Éd. Marian Hobson et Simon Harvey. Paris : GF-Flammarion, 2000.
- Diderot, Denis. *Rêve de d'Alembert*. Éd. Colas Duflo. Paris : GF-Flammarion, 2002.
- Diderot, Denis. *Salon de 1767*. Éd. Laurent Versini. Paris : Laffont, « Bouquins », 1996.
- Diderot, Denis. Article « *Imperceptible ». *Encyclopédie*, VIII, 589a [En ligne]. URL : <<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v8-2119-0/952>> [Consulté le 15/10/2023].
- Diderot-Buffon. Article « Animal ». *Encyclopédie*, I, 468a [En ligne]. URL : <<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v1-2015-0/>> [Consulté le 15/10/2023].
- Dorat, Claude-Joseph. *Les Sacrifices de l'amour*. Éd. Raymond Trousson. Genève : Slatkine, 1996.
- Duflo, Colas. *Les Aventures de Sophie. La philosophie dans le roman au XVIII^e siècle*. Paris : CNRS Éditions, 2013.
- Fontenelle, Bernard Le Bouyer de. *Entretiens sur la pluralité des mondes*. Éd. Christophe Martin. Paris : GF-Flammarion, 1998.
- Locke, John. *Essai sur l'entendement humain*, III, 2, §8. Trad. Pierre Coste. Paris : reprint Vrin, 1994.
- Marmontel, Jean-François. *Les Incas ou la destruction de l'empire du Pérou*. Éd. Pierino Gallo. Paris : Société des Textes Français Modernes, 2016.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat. *Lettres persanes*. Éd. de Paul Vernière mise à jour par Catherine Volpilhac-Augier. Paris : Livre de Poche classiques, 2006.
- Salaün, Franck. *Les Lumières. Une introduction*. Paris : Presses Universitaires de France, 2011.
- Sperotto, Valentina. *Diderot et le scepticisme : les promenades de la raison*. Paris : L'Harmattan, 2023.