

Revue Internationale de

ISSN 0980-1472

systemique

Vol. 1, N° **3**, 1987

afcet

Dunod

AFSCET

Revue Internationale de
systemique

Revue
Internationale
de Sytémique

volume 01, numéro 3, pages 331 - 352, 1987

Système et novation au 18e siècle
(Montesquieu, Condillac, Diderot)

Robert Damien

Numérisation Afscet, décembre 2015.



Creative Commons

SYSTEME ET NOVATION AU 18e SIECLE
(Montesquieu, Condillac, Diderot)

Robert DAMIEN

Université de Franche-Comté ¹

On savait que Montesquieu pouvait être considéré comme un systémicien avant la lettre, on sait moins qu'on trouve les prémices d'une pensée des systèmes chez Condillac et chez Diderot, liée au problème de la régulation des changements sociaux. Quand l'ordre des choses et des hommes n'est plus établi de toute éternité, quand le politique est en charge de sa propre rationalisation, le rôle du philosophe n'est plus de dire l'ordre idéal, mais de connecter des savoirs épars et de tester la cohérence d'opérations locales de régulation. Il inaugure cette position paradoxale d'un observateur à la fois immanent et extérieur au système, position que tous les régulateurs voudront occuper par la suite.

P. Livet

Résumé

Les philosophes : des idéalistes, idéocrates par nécessité compensatoire ? Contre ce stéréotype vite liquidateur, l'auteur montre que les philosophes ont affronté le problème de la réalisation concrète, des risques d'involution de l'innovation. Un obstacle, toujours récurrent s'y opposa, l'ontologie de l'ordre : ce qui est est nécessairement ordonné par Dieu, la Nature, la providence... Modifier c'est alors attenter et se condamner aux rétro-actions d'un remède pire que le mal. Pour y échapper, un positivisme dynamique inaugure au 18e siècle un rationalisme du changement par le concept de système, au prix de difficiles remaniements philosophiques. Trois étapes sont parcourues : Montesquieu, Condillac, Diderot.

1. Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 30, rue Mégevand, 25030 Besançon, Cédex, France.

Abstract

Philosophers : idéocrates ? Against that stereotype, the author shows that philosophers anticipating some problems of the systemic theory forced the decisive one of concrete realization. An always recurrent obstacle was opposed, the ontology of order : what is, is necessary ordered by God, Nature, Providence... To escape it a dynamic positivism begins in the 18th Century, a rationalism of change ; Montesquieu, Condillac, Diderot are three of them .

Faut-il le porter à leur crédit ? Les philosophes ont obsessionnellement voulu changer le monde. Cette volonté (ou ce désir) est sans doute constitutive de la réflexion philosophique qui ne se retourne sur elle-même que pour combler le vide ontologique de sa native insatisfaction. Ce déficit inaugural entretient la philosophie dans sa volonté de transformer ce malheur premier, de parfaire une réalité que, dépit chronique, le philosophe déchire en s'en détachant par la réflexion même. D'où un idéalisme programmatique voire un idéocratisme qui, toujours déçu autant que piteux rend, dit-on, le philosophe inapte à toute action pratique et le condamne au théoricisme imprécateur d'une péremption vaine. Des pétitions de principes autant que le principe... des pétitions ! Il reconstruit du dehors et normativement la perfectibilité d'un monde par la nécessité, et, à cette condition, accepté. Le pire n'est d'ailleurs pas dans cette tentation démiurgique dont l'incuité est le plus souvent ridicule, mais dans une volonté têtue de réalisation : le théoricisme devient un terrorisme de l'idéal qui utopise le réel, abrase les résistances, dénie les contradictions. Le mieux est qu'il délaisse cette tentative mortifère et demeure dans sa théorie : une contemplation, on lui pardonnera ses implorations inouïes.

On reconnaîtra là le stéréotype que l'histoire, désormais convenue, de la philosophie donne souvent d'elle-même pour mieux conduire sa propre invalidation. Nous ne voulons pas ici avoir la naïveté d'instruire un procès de défense. Constatons simplement que, honneur ou indignité, la plupart des philosophes furent conseillers politiques du Prince. Bien peu y échappent et tous s'efforcent dans leur fonction effective de penser les conditions de leur action (les textes particuliers que cet exercice génère en témoignent aussi bien dans leur contenu mesuré que dans leurs modalités rhétoriques), d'être pour tout dire attentif aux contingences de la réalisation des valeurs. Nous ne pouvons ici en faire la démonstration (Thèse d'Etat en préparation). Nous nous contenterons d'approcher dans cette histoire du conseil philosophique un moment charnière où un basculement s'opère, ce qui éclaire fort l'ambition « parénétique » * du philosophe passé et tout autant, nous

* de parénèse, exhortation à la vertu.

semble-t-il, les problèmes contemporains que pose la rationalité possible d'un changement politique et social : le 18e siècle investit la notion de système, certes déjà présente dans de nombreux textes (Leibniz surtout, Hobbes...) et qui connaîtra bientôt le développement de l'architecture kantienne et de l'encyclopédie hégélienne. Nous analyserons ici autant les obstacles récurrents de cet investissement que les remaniements progressifs qu'il génère dans ce qu'on pourrait appeler « l'action philosophique ».

Le risque de l'innovation

Pourquoi cet investissement ? Cette intégration de la notion de système naît de la réactivation d'un problème depuis longtemps perçu par les philosophes-conseillers : la crainte de l'innovation ou plutôt la perception renouvelée et paralysante du risque d'involution par l'innovation. Les philosophes ont très tôt saisi le danger des effets pervers, des contre-effets négatifs qu'une volonté abrupte de changer introduit dans la réalité. Ce fut pour l'essentiel l'objet même du débat Aristote-Platon sur le statut de la prudence, matière à conseil politique s'il en est ¹. Entre un théoricisme rigide qui absolutise le parfait, en impose la norme idéale par une redoutable contrainte et un empirisme brouillon et aveugle, comment maîtriser la nécessaire adaptabilité des lois qui, trop générales doivent assimiler le particulier et par là s'en trouvent réformées, sans se trop multiplier, au risque de n'être plus ce qu'elles doivent être : des lois générales ? Les Grecs ont constamment réfléchi à l'opportunité des réformes et souvent reconnu le bienfait des imperfections consacrées par la tradition. Entre la loi écrite et la situation contingente se glisse toute une zone d'incertitude, d'imprévisibilité qui oblige à une conduite inventive d'une souplesse opportune. Comment ne pas osciller entre l'arbitraire de la nouveauté et l'induration dans le répétitif ou la sclérose du préconçu ? Plus profondément et Aristote condense ce débat stratégique d'une « kairologie » * : entre la liquidation de l'intelligibilité rationnelle et l'idéalisme contemplatif de l'abstrait, y-a-t-il une place pour une science du contingent, une rationalité du changement mesuré ?

Au 18e siècle, de nombreux philosophes retrouvent ce dilemme récurrent. Mais un obstacle particulier va les paralyser longtemps : l'ontologie métaphysique de l'ordre, issue de la pensée thomiste aussi bien qu'augustinienne, malgré les attaques pourtant décisives de Marsile de Padoue, de Guillaume d'Occam, voire plus tard de Machiavel. L'impuissance de la réformation philosophique, son échec, plus même son

* de Kairos, le moment opportun, l'occasion favorable.

danger, tient à son désir de changer le monde. Il s'agit donc de montrer que celui-ci est déjà et en soi ordonné et que cet ordre est inconcevable, imperceptible par la seule philosophie. La seule connaissance en est théologique, voire ecclésiale et la connaissance rationnelle est invalide autant qu'infirme sa volonté de le réformer.

L'ontologie métaphysique de l'ordre

Nous en trouverons une illustration dans Berkeley. Entre autres arguments en faveur de l'obéissance passive le bon évêque développe celui-ci (in *Obéissance passive*, section 19, p. 55 de la traduction Deleu-le-Vrin 1983) : «le phénomène considéré (l'adaptation particulière des Lois - section 18) est d'une nature trop délicate et trop difficile pour être laissé au jugement et à la décision de chaque individu... Toutes les fois qu'il s'agit de décider si une loi civile est à même de favoriser l'intérêt commun, si c'est la soumission ou la résistance qui se montrera la plus avantageuse quant à ses résultats ou encore se décider à quel moment le bien général d'une nation peut exiger un changement de gouvernement, qu'il s'agisse d'un changement de la forme du gouvernement ou d'un changement des responsables de l'administration, ce sont là des questions trop ardues et compliquées, qui exigent un degré trop élevé de talent, de loisir, d'éducation libérale mais aussi de désintéressement et de connaissance parfaite de la situation particulière du pays pour que soit abandonné à chaque sujet le soin d'en décider». La complexité du réel à gouverner interdit à chacun et à qui que ce soit (fut-ce le philosophe oisif, désintéressé et libéral) de rassembler la totalité des paramètres combinés et de juger sans ériger son point de vue privé en hyperbole corporatiste, fondement même du désordre. Le point de vue total sur le tout est inaccessible à l'homme et rend impossible la connaissance du particulier. L'ignorance irrémédiable de chacun fonde la nécessité d'un loyalisme attentiste : il n'y a pas de regard synoptique qui puisse rendre visible le tout, celui-ci reste irréductiblement extérieur au regard qui croit le percevoir. Aveugle, je ne peux et ne dois juger ni changer, je ne peux que m'en remettre à ce qui est, tel que ça est, puisque ce ne peut l'être que de Dieu dont le dessein est ignoré, mais non pas inexistant, puisque les choses sont. Le positivisme se légitimise par l'ontologie de l'ordre, la volonté de savoir pour changer est l'équivalent d'un péché de désordre, attentatoire à la divinité, crime de lèse-majesté divine, revanche de l'ange déchu : «un épouvantable chaos plein de confusion à la place de cette admirable organisation que nous avons sous les yeux... Tant il est vrai que celui qui se tient à proximité d'un palais ne peut guère émettre un jugement correct sur l'architecture et la symétrie des différentes parties qui le composent puisque les parties les plus proches offrent à la vue une taille disproportionnée»

(ibid sect. 28, p. 63-64). Berkeley théorise donc les limites humaines pour conférer à ces butoirs l'identité fermée d'une clôture, mieux d'une perfection qui, n'étant plus à faire, n'est plus à parfaire. En déduisant l'inconcevabilité du changement, il conclut à la culpabilité insane du philosophe/libre-penseur.

On pourrait multiplier les exemples (Descartes - Pascal) et trouver de faciles analogies contemporaines. Quel est le fondement commun de cette dénégation d'un changement rationnel ? Nous dirions volontiers qu'elle trouve son origine et sa fin dans une ontologie néo-thomiste de l'ordinatio – changer le monde c'est changer son ordre, son droit, son ordinatio – comment changer les lois sans tordre, gauchir le politique établi, sans détruire l'existence même du social, ce qui le totalise et le hiérarchise. L'enjeu onto-théologique ne peut que condamner l'humaine raison de modifier. L'humaine volonté ne saurait connaître et encore moins constituer les complexes liaisons de la société ni agir sur sa propre condition sans diaboliser son ambition prométhéenne. Qu'elle y prétende et s'y exerce, elle s'invalidé et se pervertit, déclenchant les séismes de la rétroaction. La raison de cette perversion est une inversion de l'ordre des causes humaines qui de secondes se prétendent premières et fondatrices, récusant la primauté de la cause divine. On en trouverait exemplaire démonstration chez Malebranche dont se serviront abondamment les physiocrates (aussi bien Quesnay dans son *Essai physique sur l'économie animale*, 1736, que Mercier de la Rivière dans *L'ordre essentiel et naturel des sociétés politiques*, 1767). La complexité indécidable des causes cautionne un conservatisme peureux autant que paresseux, qui anathémise toute volonté finie. La prétention philosophique de reconstruire l'enferme nécessairement dans son contraire : la destruction de ce qui, étant, méritait d'être et de demeurer. Le résultat de cette lucidité est la conscience, certes, malheureuse qu'il ne faut rien changer, et que tout se fait dans les interventions insaisissables et saisissantes d'une main invisible, divine, providentielle ou naturelle. Que l'ordre soit transcendant ou immanent, justifié par un finalisme providentialiste ou un mécanisme déiste, cette ontologie récuse toute autorité humaine et intellectuelle et exclut toute volonté remédiable en dehors du hasard, du décret ou du rapport spontané des forces. Elle tend par définition à minimiser le pouvoir en l'indifférenciant comme également mauvais, uniformément négligeable et à évacuer, tout compte fait, l'autonomie décisionnelle des choix. Il ne s'agit pas pour le Souverain en place de créer des lois selon les bonnes raisons d'une volonté mais d'expliciter ou de manifester les lois inhérentes de la nature des choses. «L'autorité souveraine n'est pas instituée pour faire des lois car les lois sont toutes faites par la main de celui qui créa les droits et les devoirs... Les ordonnances des Souverains, qu'on appelle lois positives, ne doivent être que des actes déclaratoires de ces lois essentielles de l'ordre social» (Dupont-de-Nemours) ⁶.

La société change sans que l'homme le sache ou le veuille ou plutôt sans qu'il y ait savoir volontaire de ce changement mais toujours dans l'ignorance des fins et la déconfiture des volontés explicites et elle change d'autant mieux qu'elle sait abandonner toute philosophie de ce changement, toute planification conductrice. L'irréductibilité du réel entraîne l'impuissance du rationnel, la faillite du concept. La vérité de cette fin est la fin de la vérité qui, d'être toute humaine, n'en est plus une. Que reste-t-il alors de la volonté philosophique à partir de cet invariant ontologique ? En dehors d'une dénégarion de soi dans l'acceptation du donné, un utopisme compensateur qui se revendique explicitement impuissant ou les pseudo-fractures du libre arbitre, traduction morale du vide.

Système et novation

Au 18^e siècle fut-il question plus prégnante que celle du changement, de sa concrète administration ? Comment l'organiser en évitant l'irréalisme normatif aussi bien que la substantialisation d'un ordre toujours sacralisé, alibi d'une impuissance pénitente ? Hume ouvrira, un des premiers, la brèche contre les diverses versions de cette dogmatique ontologique. Mais cette « désontologisation » de l'ordre établi loin de liquider la rationalité au contraire la promeut dans sa relativité même. L'approximation probabilitaire non seulement assure ses propres limites mais trouve dans leur affirmation les conditions de sa positivité et ce, particulièrement, en politique (cf. Essais politiques IV. Où l'on prouve que la Politique peut être réduite en forme de science, Vrin 1972). Il y a une science du politique et, partant, une rationalisation approchée de son action réformatrice ⁶.

Dans cette brèche anti-ontologique ouverte par Hume, nous privilégions trois auteurs français qui consonnent avec lui et souvent ensemble : Montesquieu, Condillac, Diderot.

Montesquieu

L'intervention de Montesquieu ne va pas sans inquiétude. Comment rétablir une société qui se délite, se divise, une nation qui s'éclate en isolant divers, sans communication, sous la férule d'une uniformité malhabile et bientôt éreintée ? Comment rectifier dans la confusion des mobiles et l'amertume des traditions en tout cas l'urgence critique ? La volonté première de Montesquieu est une volonté de synthèse. Pour expulser les extrêmes hétérogènes, il faut synthétiser les contraires. Jean Starobinski ⁸ en montre fort bien les conditions philosophiques : un sensualisme qui « fait de la raison le plus exquis des sens » (cf. Essais sur le goût, Seuil, l'intégrale p.845 sq. Toutes nos citations sont tirées de cette édition), un monisme qui refuse la dualité des mondes (Pensées

2090, p. 1073), un immanentisme (Pensées 1224, p. 996), un relativisme (Esprit des lois IXq) : « quand on dit qu'il n'y a point de qualité absolue, cela ne veut pas dire qu'il n'y en a point mais qu'il n'y en a point pour nous et que notre esprit ne peut pas les déterminer ». (Pensées 1224, p. 996). Tout ce qui était auparavant restriction fatale, rédhibitoire infirmité devient condition constructive d'une science politique. La raison en retrait, sans être dehors, peut connaître les relations du dedans, en saisir les enchaînements pour mieux en dégager les causes qui, d'être multiples, interdisent d'en privilégier une exclusive et absolue mais obligent à en produire la mobile systématité. Montesquieu fonde ce qui est devenue une banalité voire la caution de l'abandon : il y a une pesanteur sociologique mais comme toute pesanteur elle s'effectue selon des lois. Montesquieu se veut le Galilée du social. La connaissance des nécessités ordonne une liberté qui est trop souvent l'imperfection dans le savoir de notre action (Pensées 1080, p. 1072). De même la complexité du réel ne le rend pas insaisissable. Le regard surplombant par une excentration qui fait voir (cf. Voyage en Hollande, p. 212) permet de rassembler les données sous un principe synthétique. On en connaît la clef : le rapport principe/nature qui constitue l'esprit d'une nation est la loi de développement d'un système. Celui-ci s'invalide si les propositions équilibrantes par la réciprocité des conflits sont détruites : les déterminants de l'identité sont alors atteints, la dégradation s'installe de n'intégrer plus ses propres conflits. La rationalité d'un système tient à la vérité de ses contradictions, au jeu de ses causes plurielles et divergentes. C'est de supprimer son déséquilibre (l'honneur, la brigue, la crainte) qu'un système social détruit son dynamisme potentiel. La médiation contradictoire de son principe est la condition de son développement. L'erreur d'une raison idéaliste, c'est de refuser l'erreur, la normativité du faux en ramenant tout à l'identité monocorde d'une perfection (De la manière gothique, p. 363 sq). Le risque propulsif des ruptures est ramené à un goût positif de la monotonie qui caractérise la vieillesse louis-quatorzienne (Pensées, p. 936-937). Pensées 1613, p. 1022), une dégénérante monarchie. Le féodalisme de Montesquieu n'est peut-être pas celui qu'on croit. Il ne souhaite pas un retour à une équilibration étale, pacifiée et partant idéalisée mais bien plutôt la réactivation d'un déséquilibre que la noblesse toujours en conflit avec le centre, suscite à l'intérieur d'une monarchie ainsi réanimée. Supprimer l'activisme féodal c'est pour l'absolutisme s'enkyster dans l'atonie d'un pouvoir sans obstacles et donc sans ressorts (Pensées 1230, p. 997). De même la démocratie comporte deux moteurs propulsifs voire dialectiques :

a. L'inaptitude du peuple à gérer directement (et cela tient plus aux perversions de toute immédiateté qu'à l'incapacité constitutive du peuple) impose la médiation représentative qui régule les impulsions d'une opinion toujours commandée par l'immédiat (Considé-

tions sur les causes... IX, p. 452-453). La démocratie est toujours indirecte et partout elle doit assumer le double risque d'une déperdition sélective dans la traduction des volontés populaires (*Pensées* 1525, p. 1016) et d'une autonomisation corruptrice des représentants.

b. La brigade. Qui dit démocratie dit relativité des points de vue (*Esprit des Lois* II, 2 - XIX27) et donc production conflictuelle d'une vérité approchée, quasi négociée, toujours résultante. Retrouvant Machiavel (*Discorsi* I₄) et surtout Hume (*Essais politiques* X - Vrin) Montesquieu pense fort bien la productivité harmonique des délibérations relatives : «une union d'harmonie qui fait que toutes les parties, quelques opposées qu'elles nous paraissent... comme des dissonances dans la musique, concourent à l'accord total... Il en est comme des parties de cet univers, éternellement liées par l'action des unes et la réaction des autres» (*Considérations*, p. 453). Dans tous les cas c'est la perfection du même, l'équilibre figé qu'il récuse (cf. *Esprit des Lois* XXIX18-XXIX27).

Cette dynamologie d'un système, Montesquieu, dans de nombreux textes s'efforce de l'appliquer à la conduite d'un changement politique ou «comment en fait de gouvernement, le plus c'est toujours le moins et le moins presque toujours le plus ? Comment dans notre monarchie les gens habiles ont vu ce qu'il fallait faire avant d'avoir vu ce qu'on pouvait faire» (*Pensées* 331, p. 888). Changer c'est intervenir en une partie du tout. Il faut donc penser le tout avant d'agir sur une partie. Mais penser le tout ce n'est pas tout penser mais dégager abréviativement le principe de totalisation : chaque ensemble l'est d'être organisé par un principe dynamique qui accorde sélectivement les parties. L'accord différencié des parties crée des tous différents et par là même génère des modalités différenciées d'interventions. L'action est commandée par une productivité du moindre, l'abrégé est synthétique, ce n'est pas le plus qui peut le moins mais le moins seul qui peut le plus. A l'homéostasie interne d'une régulation, Montesquieu oppose l'homéopathie externe d'une action. Il en mesurera les risques (*Pensées* 659, p. 950) et insistera beaucoup sur les difficultés de cette nouvelle métrique. De nombreux obstacles s'opposent à l'insertion du pertinent qui de ce fait n'est pas toujours le performant. Le savoir n'est pas immédiatement le pouvoir. La résistance tient à une sorte de matérialisme dynamique du réel social (*Pensées*, 1916, p. 1044-45). D'une part la différenciation du bénéfice, toujours retardée par la mobilisation des privilèges atteints, risque d'annuler le bienfait prévu, plus encore, de n'être pas perçu par ceux à qui il s'adresse. La temporalité propre du politique intègre l'intervention dans un rythme historique inédit. D'autre part, toute intervention doit mesurer le déphasage qu'elle introduit dans l'esprit de la nation. La loi n'est pas une abstraction subie, elle est intériorisée, elle organise des habitudes de conduite, produit la socialité par

une véritable physique des mœurs (*Pensées*, 1917, p. 1044), ce qui augmente le temps de latence et mobilise des réactivités surprenantes. Pour tout dire, la connaissance du global ne peut réduire totalement l'indéterminabilité du social : «on ne peut jamais savoir quel sera le résultat du changement qu'on fait» (*Pensées* 1918, p. 1044). La science politique de l'action bute sur un indécidable. D'autant plus qu'un ordre malin du préférable vient augmenter notre confusion. «Telle est la nature des choses que l'abus est très souvent préférable à la correction» (*Pensées* 1920, p. 1045). Ainsi par exemple la vénalité immorale des charges dynamise l'économie, libère un accès des riches à la noblesse et surtout pallie l'impossibilité d'une méritocratie pourtant souhaitable (*ibid.* 1921). Multipliant les réserves, faut-il conclure que Montesquieu invalide ses prétentions initiales et se replie dans un attentisme de retraité, de nostalgique ? Nous croyons plutôt qu'il maintient constamment les réquisits préalables de toute action politique. En témoigne ce texte central où il prône la monarchie tempérée, le gouvernement modéré «Pour un gouvernement modéré, il faut combiner, tempérer les puissances, savoir ce qu'on donne à l'un, ce qui reste à l'autre ; enfin il faut un système c'est-à-dire une convention de plusieurs et une discussion d'intérêts. Le despotisme est uniforme partout, il saute aux yeux... tout le monde est bon pour cela. Pour faire un gouvernement modéré, il faut... faire agir (les puissances), les régler, donner pour ainsi dire, un lest à l'une pour la mettre en état de résister à une autre. C'est un chef-d'œuvre de législation que le hasard fait bien rarement et qu'on ne laisse guère faire à la prudence» (*Pensées* 1793, 1794, p. 1034-35). Texte ô combien synthétique : l'action politique est un savoir-faire combinatoire qui travaille homéopathiquement une multicausalité dont la composition n'est plus mystérieusement additive ou cumulative, un agrégat alphabétique, mais une synthèse mobile, dynamique. Ce savoir n'est pas, ou plus, le résultat d'une détention savante, d'une intuition immédiate ou d'un décret infus, il est une approximation conflictuelle et délibérative mais qui ne renie rien de son exigence rationnelle. Il s'agit de moduler des équilibres toujours réversibles dont la possible révocation conflictuelle est dynamique («il faut changer de maximes d'Etat tous les vingt ans parce que le monde change» *Pensées*, 1766, p. 1032). Construction prudentielle où l'écho d'Aristote redonne au philosophe la fonction de médiateur (cf. Callisthène chez Lysimaque «Je le trouve entre le peuple et moi» *Ibid.*, p. 834). Dans cette composition des forces, la pensée est une pesée, la modération moralisante, une pondération rationnelle.

Montesquieu reculera devant cette fonction monitoire. Ce retrait nous semble, quoi qu'on en ait dit, plus philosophique que politique (Montesquieu féodal.). L'obstacle que Montesquieu ne franchit pas est un blocage philosophique : il reste encombré d'une ontologisation non

pas tant de l'ordre substantialisé mais de la cause (Esprit des Lois XI, 6). Hume l'accusera de demeurer trop mécanique et de restituer par la même un subreptice finalisme, voire un déisme inavoué, et Hegel de n'être pas assez dialectique. Si Hegel rend hommage à Montesquieu pour sa totalisation sous l'action dominante d'un principe (cf. Droit Naturel, p. 176. Idées NRF et Principes de la philosophie du droit. Introduction, par 3 Rem. p. 51. idem), il lui reprochera d'être resté conceptuellement à l'extérieur des choses sans percevoir l'auto-production des choses, l'auto-déploiement de l'absolu dans sa vérité et par là même, d'exclure la temporalité dialectique des dépassements que le philosophe recollectionne dans le système du savoir, le savoir absolu². Finalement, Montesquieu, restaurera la dualité des mondes qu'il voulait supprimer (Pensées 672, p. 953 ; 2090, p. 1073). Sous le réalisme attentiste émerge un idéalisme statique, néotéléologique, comme toujours dépit.

Pour rompre cette logique un peu affaissée, il faudra radicaliser ce qui n'était que tendanciel chez Montesquieu : un sensualisme, un immanentisme qui culminera dans un monisme affirmé, un nominalisme qui redonne au mot son pouvoir. Pour tout dire se réinsérer dans une tradition qui, d'Épicure à Occam de Bernard de Chartres à Machiavel, de Condillac à Diderot, de Condorcet aux Idéologues, semble l'axe majeur d'une « productivité » philosophique. Pour assurer pleinement la saisie du système, le philosophe devra accomplir une révolution dans la philosophie comme une révolution sociale dans sa pratique. L'une et l'autre seront tentées respectivement par Condillac et Diderot.

Condillac

Le premier, Condillac s'efforcera d'associer un sensualisme à un nominalisme productif du langage pour fonder rationnellement la connaissance du système. La prise en charge du système réel des faits, l'attribution d'un contenu effectuable obligent au remaniement du statut de l'idée comme du fonctionnement de l'intelligence. Condillac veut éviter et l'idéalité vide de l'idée et l'empirisme réducteur. Notre connaissance est l'active transformation de notre perception originellement informative du réel. Actives, les facultés qui l'organisent ne sont pas innées mais sont commandées par une genèse dont le médiateur est la productivité même du langage. On voit l'ennemi : les diverses figures de l'ontologie, les vérités spirituelles, l'idéité évaporée des hypothèses, des mots détachés de tout substrat réel. Plus encore, Condillac privilégie un adversaire, Leibniz et ce dans un texte décisif : Le traité des systèmes (1747). Reprenant la Monadologie, il en conteste radicalement l'ontologisme mathématique, les connaissances creuses qui enchaînent, par esprit de système, des hypothèses et non des faits d'observation externe, ultime critérium de la rationalité.

Condillac se veut inscrit dans le vieux débat platonicien : quel est le statut du tout ? Comment le connaître sans idéaliser ce qui n'est pas en droit et de fait, saisissable ni produit par l'homme fini ? « Pour se faire un système en pareil cas, il ne faut pas chercher dans son imagination le gouvernement le plus parfait. On ne ferait qu'un roman » (Traité des systèmes XV, p. 210 in Corpus I. édition de G. Le Roy. P.U.F. 1947). Condillac intègre la tragédie du bien public : la somme n'est pas le tout, l'union n'est pas la juxtaposition, l'association. La notion de système vise à penser ce problème clef sans en faire un mystère : l'union est la multiplication des forces de chacun. « Trouver l'intérêt de chaque citoyen dans l'intérêt de la société. Il faut que les citoyens en agissant par des vues différentes et se faisant chacun des systèmes particuliers, se conforment nécessairement aux vues d'un système général » (ibid. p. 208). Appliquée à l'économie (cf. Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre, 1776) et surtout à la politique, une telle systématisme facilement confondue avec l'intellectualisme coutumier, suscite une légitime défiance. « S'il y a un genre où l'on soit prévenu contre les systèmes c'est la politique » (Traité des systèmes, p. 207). Domaine où le résultat visible, l'événement advenu est la mesure, indépendante de toute (bonne) intention, de la réussite pourtant soumise à la contingence non d'une imprévisibilité irréductible mais d'un impondérable résiduel. « Parce que le public ne juge que par l'événement et parce qu'il a été souvent la victime des projets, il ne craint rien tant que d'en voir former, ... une circonstance qui n'aura pas été prévue suffira pour les faire échouer » (ibid. p. 208). La péjoration du mot « système » indique l'impuissance devant une totalité fermée et invite à la déception pénitente. Pour autant, chez Condillac, le refus d'un idéal idéal n'implique pas l'abandon de toute théorie de la conduite politique. Il se refuse à la négation sceptique de toute abstraction cognitive. Au contraire, la construction d'une connaissance du système est le préalable de toute action politique. « Cependant est-il possible de gouverner un Etat si on n'en saisit pas les parties, d'une vue générale, et si on ne les lie pas les unes aux autres de manière à les faire mouvoir de concert et par un seul et même ressort. Ce ne sont pas les systèmes qu'on doit blâmer en pareil cas, c'est la conduite de ceux qui les font » (p. 207). Cette promotion d'une « systémie » politique, l'intitulé du chapitre XV en revendique la nécessité : « de la nécessité des systèmes en politique, des vues et précautions avec lesquelles on les doit faire ». On le voit, Condillac ne cède ni à l'exaltation systématique ni aux liquidations irrationalistes d'un ontologisme sacré. Il maintient l'exigence rationnelle pour mieux affirmer quelques lois de la conduite politique. Quelques unes s'en dégagent particulièrement.

a. loi de l'action réciproque. « Le peuple est un corps artificiel »

(p. 208). Le tout n'est pas un ordre, donné naturel ou organique, mais une construction qui comme telle impose conservation et entretien. On en peut connaître le principe d'établissement et donc de maintenance. Quel est-il ? «L'action réciproque des uns sur les autres». L'ignorance de l'interaction «fera donc naître de plus grands abus que ceux auxquels il (le Ministre) voudra remédier» (p.208). Socialement, cette réciprocité des parties se traduit par l'harmonie conflictuelle des intérêts particuliers sans que s'impose, au nom d'un intérêt commun préconçu, un quelconque unitarisme. «Les citoyens en agissant par des vues différentes et se faisant chacun des systèmes particuliers, se conforment nécessairement aux vues d'un système général... Le ministre doit donc combiner les richesses et l'industrie de différentes classes afin de les favoriser toutes sans nuire à aucune... De là dépend uniquement l'union qui peut entretenir l'équilibre entre les parties» (p. 208).

b. Loi du minimal. Cette interaction n'est pas une pétition, elle est un instrument de lecture du divers et de productivité du moindre : elle impose la projection des conséquences jusque dans le détail. «Souvent les plus légers moyens sont le principe des grandes révolutions et si on remontait à la source des abus qui ruinent les Etats, on ne verrait ordinairement qu'une bagatelle contre laquelle on n'avait pas songé à se tenir en garde parce qu'on en avait pas prévu toute l'influence» (p.208). L'action politique se doit de quitter les larges avenues de l'à-peu-près lointain, du décret uniformisant, la décision politique rentre dans l'univers de la précision. Le particulier, le local est non seulement inclus dans le global mais tout autant le contient, le reproduit voire le produit.

c. Refus du double langage. La complexité du système réel n'autorise pas la scission, fut-elle cynique, du dehors et du dedans, le secret intime et l'apparent superficiel. La séparation (souvent ontologisée) entre l'intérieur et l'extérieur est d'ailleurs moins un défaut axiologique qu'un déficit cognitif qui ne sait pas lier le système aux systèmes environnants ni respecter les différences autonomiques. «Un roi ne doit avoir qu'une seule vue dans toute sa conduite et son système pour l'extérieur doit être si fort subordonné à celui qu'il s'est prescrit pour l'intérieur qu'il ne s'en forme qu'un seul des deux» (p. 208).

d. Les lois relatives du changement. Réformer n'est pas une volonté théorique ou normative à quoi toujours s'oppose un invariant hypostasé, c'est une nécessité concrète, perceptible que seule l'abstraction peut établir et catégoriser. Ce changement est toujours circonstancié par les relations qui le commandent. «Un système formé suivant des règles est absolument relatif à la situation des choses. Cette situation venant à changer, il faudra donc que le système change dans la même

proportion» (p. 209). Cette régulation n'est pourtant pas automatique, elle exige l'intervention informée d'un savoir antérieur. «C'est ce qui ne peut être exécuté avec succès que par celui qui a imaginé ou du moins parfaitement étudié le système» (ibid.). Ce savoir anticipatif doit intégrer deux conditions essentielles :

1. *La conservation* : «que les changements introduits doivent être si bien combinés avec les choses conservées que l'équilibre continue à se maintenir entre les parties de la société» (ibid.). On ne change bien qu'en sachant conserver. L'inertie du social est en fait une loi de l'identité continue par qui chacun adhère à sa propre existence et (s') y tient. «Le public souffre souvent des changements qui se font. Il se prévient ainsi contre toute innovation et parce que les nouvelles vues d'un ministre n'ont pas réussi, on juge que celles des autres ne réussiront pas mieux» (p. 209). Pour améliorer et dépasser ce scepticisme narquois, il faut intégrer un légitime positivisme des acquis traditionnels sans l'ontologiser par un principe de raison suffisante. Intégrer le conservatisme bénéfique ce n'est pas bénir le révolu mais le dépasser sans le détruire. D'où la deuxième condition.

2. Le changement intégrateur est déterminé par une loi de *complexité croissante*. L'histoire sociale ne connaît pas un développement linéaire, un progrès cumulatif sur une base identique. «Ceux qui adoptent de pareils préjugés ne veulent pas apercevoir que des ressorts suffisants pour faire mouvoir une machine fort simple ne le sont plus si elle devient fort composée». Les mouvements combinés de l'agrandissement géographique, de la multiplication réciproque des intérêts, de l'inégalité des expansions interdisent tout retour à l'origine simple et toute uniformisation répétitive. «Dans le temps d'égalité, les citoyens n'avaient tous qu'un même intérêt et un petit nombre de lois suffisaient pour les gouverner. L'égalité détruite, les intérêts ont variés à proportion et les premières lois n'étaient pas suffisantes... Avec le même système on ne peut gouverner une société dans son origine et dans les degrés d'accroissement ou de décadence où elle passe» (ibid., p. 209).

Ces deux conditions mobiles et motrices commandent une véritable science du changement possible dont l'instrument-clef est la maîtrise d'une rhétorique publique. L'intégration de la réforme affichée oblige à prévoir les réactions et à les paralyser par l'oblicité même de l'intervention. Evitant la frontalité qui toujours mobilise, le contrôle de l'opinion publique se possède par la périphérie. On modifie un système par sa marge ou la diversion mais jamais par son centre dont l'attaque directe multiplie les oppositions défensives. «Souvent il (le ministre) ne tentera pas de détruire brusquement un abus. Il paraîtra

le tolérer et il ne l'attaquera que par des voies détournées. En un mot il combinera si bien les changements avec tout ce qui sera conservé et avec la puissance dont il jouira, qu'ils se feront sans qu'on s'en aperçoive ou du moins avec l'approbation d'une partie des citoyens et sans rien craindre de ceux qui y sont contraires» (p. 210).

Cette rhétorique savante de l'habileté ne doit pas être assimilée à un cynique ménagement des susceptibilités. La stratégie condillacienne du changement modulé, périphérique, minimalisé est fondée sur sa théorie du langage. «Nos facultés sont déterminées par nos besoins et nos besoins sont les effets de notre organisation... L'organisation étant donnée, le langage d'action est donné lui-même... Dès que nous connaissons l'art de donner à chaque pensée son caractère, nous avons un système qui embrasse tous les genres de style» (Op. cit. XVII, p. 214). Pour Condillac, la capacité première du langage est de représenter le réel. Son adéquation est assurée par l'interaction de l'activité corporelle et du réel perçu. Chaque langue organise un système d'interaction qui exprime une représentation particulière de l'univers vécu. Le changement pour être effectuable doit s'intégrer à ce système inter-actif qui constitue un ordre lié à mobiliser, à modifier. Ce faisant, la stratégie rhétorique du changement n'est pas une simple sophistique de la persuasion mais une science du langage adaptée : savoir manipuler les bons signes qui commandent la vision unifiée et particulière de chaque opinion par la même réhabilitée dans sa cohérence et sa nécessité voire son pouvoir de résistance et de revendication. Condillac par sa théorie du langage anticipe philosophiquement la future révolution des sciences matérielles : la chimie tabulaire de Lavoisier, l'anatomie comparée de Viq d'Azir, la systématique de Linné, une connaissance organisée de la nature et de ses transformations³. Mais le renversement condillacien (le langage pense et non la pensée parle) est obéré par son sensorialisme qui, pour mieux s'opposer aux métaphysiques, privilégie le gestuel, l'actif, l'expressivité quasi picturale du langage. De même s'arrête-t-il au bord d'une révolution politique par crainte d'une systématique taxinomie du social. En effet un obstacle décisif demeure sur lequel Condillac butera : comment le souverain peut-il percevoir ces différents systèmes d'opinions qui structurent les visions du monde ? N'est-il pas lui-même inclus dans un système qui l'aveugle ? Chaque système n'est-il pas enfermé dans le sien propre sans circulation ni communication, quasi-monadique ? Comment pénétrer dans un autre système sans le fracturer ? La logique de l'immanence n'est-elle pas alors une logique perverse de la clôture autant que de la dispersion. «Chaque gouvernement a des maximes ou plutôt chaque gouvernement a une allure qui suppose des maximes que, souvent, il n'a pas ou ne sait pas avoir. Il va à son insu par habitude et sans se rendre raison de ce qu'il doit faire, il fait comme il a fait»

(p. 210). L'auto-connaissance de l'immédiation étant impossible (aucune réflexion vraie du sujet connaissant sur soi), comment organiser une réflexivité indirecte, un retour critique sur soi pour dépasser l'immanence borgne du social ? L'extériorité nécessaire d'une médiation pour se voir et se savoir n'oblige-t-elle pas à restaurer une transcendance pourtant échouée ou au contraire à récuser toute représentation du dedans et donc toute perception du social ? «C'est ainsi que les nations s'aveuglent sur leurs vrais intérêts et se précipitent les unes sur les autres... Rien ne peut donc les instruire» (p. 210). De plus la question du comment induit la question où et qui ? La possibilité équivoque du regard extérieur sur les systèmes sociaux pose le problème de l'antécédence savante de la décision : le Prince devenant partie du tout et le philosophe ne rendant plus visible le tout, risquent de se dissoudre dans un syncrétisme généralisé. Ces menaces rétroactives d'un réel reconnu systématisé obligent à une réformation complète et du politique et du philosophique. C'est au savoir et au pouvoir à devenir systématisés pour saisir la systématité du réel. C'est Diderot, son ami, qui affrontera l'obstacle mais Condillac s'effraiera de la radicalité encyclopédique, trop matérialiste à son goût – pour tout dire trop révolutionnaire.

Diderot

Peut-on changer l'homme et comment ? interroge Diderot à la suite d'Helvétius. A l'éducativisme euphorique du second, Diderot opposait une volonté circonspecte. On ne peut tout changer de l'homme et on ne le peut par décret. «Exiger trop de l'homme n'est-ce pas le meilleur moyen de n'en rien obtenir» (Essai sur Sénèque et Néron, Tome XIII, p. 577, In Club français du livre. Nous citerons d'après cette édition). Salutaire méfiance ! «Faut-il sacrifier aux hasards d'une révolution le bonheur de la génération présente pour le bonheur de la génération future... Ce serait un acte de despotisme : celui qui pourrait nous contraindre au bien pourrait nous contraindre au mal. Un premier despote juste, ferme et éclairé est un fléau, un deuxième juste, ferme et éclairé un fléau plus grand encore» (ibid p. 508). Pour échapper à ce terrorisme normatif faut-il restaurer un nouveau monachisme, la réclusion péremptoire de ce pseudo-franciscain de Rousseau ? Question qui obsèdera Diderot : faut-il mieux être Sénèque que Socrate ? Pourquoi la dégénérescence de Néron après cinq ans de règne acceptable ? Né méchant, Néron ne put jamais devenir bon sous les meilleures institutions et le meilleur guide, fallait-il demeurer son conseiller puis devenir son ministre ? Sénèque «fut-il bon, fut-il méchant ?» Pouvait-il espérer changer, contrôler cette mauvaise nature sans se compromettre ? A quelles conditions le conseil peut-il être assumé ?

Diderot fournit de nouvelles armes de façon à ne plus tomber

dans les aléas d'une compromission ou les acrobaties d'une désintégration (les « momeries de Denis le philosophe auprès de Catherine II »). « Quoique l'homme bon ou malaisant ne soit pas libre, l'homme n'en est pas moins un être que l'on peut modifier ». Deux obstacles à éviter : aussi bien le finalisme néo-théologique de la physiocratie théoricienne que l'éducativisme pédagogique du libre-arbitre, aussi peu Mercier de la Rivière ou Morellet qu'Helvétius ou d'Holbach. « Tout dans l'univers est lié... selon l'enchaînement universelle des choses... Cet assemblage d'êtres liés entre eux de cette manière n'est pas une simple suite ou série d'un seul ordre de choses c'est une combinaison d'une infinité de séries mêlées et entrelacées ensemble » (article « Liaison » de l'Encyclopédie). Pour saisir cette unitotalité, il faut passer du linéaire successif qui systématise le particulier, au synoptique global. Il faut donc connaître les liens pour les transformer en modifiant la trame, le tissage voire les points ! Mais cette connaissance néo-platonicienne n'est plus possédée antérieurement, dans l'évidence d'une contemplation ou d'une intuition, la sérénité antérieurement active d'une détention. On reconnaît là le refus de l'idéalisme spéculatif, pour mieux dire l'anti-cartésianisme de Diderot. Son matérialisme pose l'extériorité de la matière qui excède comme donné préalable l'idée même qui la pense. Ce n'est pas là aveu d'impuissance mais bien au contraire conditions d'une rationalité constructive : la place est libre pour un savoir approché de ce donné mobile par ailleurs souvent enfoui, fragmenté, buissonnant. Le philosophe, dès lors, n'est plus cartésien c'est-à-dire fondateur absolu d'un savoir à partir d'un sujet connaissant. Il ne peut que recevoir un savoir extérieur qu'il synthétisera. Il rassemblera les accords inouïs de cette plurimatérialité. De même le conseiller philosophe n'est plus le détenteur exclusif d'un savoir du politique qu'il auto-constitue. Il ne peut plus tenir le discours solitaire de la fondation dont il déduirait les impératifs normatifs d'une performance. Diderot inaugure par là une *philosophie expérimentale* du socio-politique : il faut partir des données et non plus constituer dogmatiquement le donné politique et dès lors les saisir obliquement en les classant, les ordonnant selon des médiations schématiques sans fondement ontologique et donc plurielles et variables, des quasi-simulations. « On croit, au premier coup d'œil, n'avoir qu'une difficulté à résoudre : mais bientôt cette difficulté en entraîne une autre, celle-ci une troisième et ainsi de suite jusqu'à l'infini ; et l'on s'aperçoit qu'il faut ou renoncer au travail ou embrasser à la fois le système immense de l'ordre social sous peine de n'obtenir qu'un résultat incomplet et defectueux. Les données et le calcul varient selon la nature du local, ses productions, son numéraire, ses ressources, ses liaisons, ses lois, ses usages, son goût, son commerce et ses mœurs. Quel est l'homme assez instruit pour saisir tous ces éléments ? Quel est l'esprit assez juste pour ne les

apprécier que ce qu'ils valent ? Toutes les connaissances des différentes branches de la société ne sont que les branches de l'arbre qui constitue la science de l'homme public » (Observations sur l'instruction de sa Majesté impériale – XII, p. 297). Cette citation que nous avons voulu complète nous semble contenir la clef de l'œuvre diderotienne. A l'unification à partir d'un sujet absolu succède la totalisation ouverte des pluralités relationnelles. Non plus l'intuition totale, absolument vraie, d'une nature absolument simple mais le travail approximé d'une synthèse sans cesse remodelable, remodulable. Un relativisme pensif mais non un nihilisme sceptique : toute illusion de transcendance fondatrice, totalisante, bannie, comment percevoir cette pluri-totalité en y étant inclus ? Comment se représenter l'enfoui, le disparate, le variable, le secret, l'inaccessible ? Comment fabriquer l'image non plus seulement de la totalité des sciences (l'Encyclopédie) mais de la société toute entière, en saisir une représentation, non plus l'ordre en soi de la société, ce qui la naturaliserait dans une onto-théologie et la rendrait intraitable, sans brèche, mais le système visible des relations, ce qui rendra prévisible les pondérations, les échanges, les mélanges, les croisements, les déplacements ? Pour tout dire, comment percevoir le dedans du dehors sans prendre la place d'un Dieu putatif ? être à distance sans être dans un ailleurs, un au-delà désormais illusoire ? Comment passer de l'idée de l'ordre spectaculaire au concept opératoire de système ?

Métaphore constante chez Diderot : la lutte de l'aveugle pour surmonter son handicap par des compensations polysensorielles, des traductions multivocales. Problème optique central (le problème de Molyneux, le clavecin oculaire du Père Chatel) : comment voir, sans la vue, un objet lui-même parfois invisible (cf. Lettre sur les aveugles, 1749, sur les sourds, 1751) ? L'ambition fondamentale de Diderot conseiller politique consiste bien à produire pour la science politique l'équivalent de l'Encyclopédie scientifique. Les conditions épistémologiques d'une télégnosie politique font s'opérer une *révolution copernicienne du regard social*. Diderot matérialiste, empiriste, rationaliste échappe au dilemme parénétique de l'inclusion illusionnée (un corporatisme hyperbolique) ou de l'exclusion surplombante (un idéalisme terroriste). Il y a bien nécessité d'une immersion sociale mais sans aveuglement empathique dans un vécu abyssal, sanctuaire douillet de l'intimité. Par quelles modalités médiatrices, trouver le point de vue distant qui rapproche, la proximité qui éloigne et les faire varier pour combiner ainsi une « télévision » symphonique ? Telle est l'amphibologie du conseil centaure (« Le beau centaure à faire que le centaure czar »⁷, qui affronte l'ambiguïté de sa paradoxale situation, la quadrature du cercle politique (cf. la cyclométrie que, dans ses éléments de mathématique, Diderot reprendra sans cesse. Cf. Tome XI, p. 666 sq, la machine

déchiffratoire, l'analyse des hasards, la loterie), une certitude probabilitaire (cf. Plan d'une université p. 774-775. Ibid.).

La condition copernicienne d'un savoir systématisé du social implique d'instituer un *centre excentrique*. Dès lors le vrai conseil politique de Diderot est d'établir une véritable politique du conseil un Sénèque collectif. Nous privilégions deux éléments d'ailleurs conjugués de cette extériorisation constructive :

a. Diderot le voyageur, réfléchira aux conditions d'un véritable «reportage philosophique». Dans le «Voyage en Hollande», il analyse les conditions d'un surplomb synoptique et trace le portrait du bon voyageur, capable de rendre visible des globalités, par la rapidité même de sa circulation qui convertit la superficialité touristique en lecture des surfaces. La découverte est d'abord interactive : on ne peut connaître le pays parcouru qu'en connaissant le sien (cf. La douloureuse révélation du «Voyage à Langres»). La connaissance n'est pas une vision immédiate et solitaire mais une *inter*/vision dialoguée, proprement une diagnose. «Les hommes qu'il questionnera sur leur contrée l'interrogeront sur la sienne et il serait honteux qu'il ne peut leur répondre» (ibid. p. 332). De plus le regard touristique n'est pas un regard vierge mais déjà informé et qui, partant, vérifie et confirme. «Ayez lu tout ce qu'on aura publié d'intéressant... plus vous saurez, plus vous aurez à vérifier, plus vos résultats seront justes» (idem). Cette information préalable se double d'une information *in situ* : le principe d'économie du savoir implique une abréviation synthétique, il ne s'agit pas de refaire tout ce qui est déjà fait et connu (illusion de l'empathie par la compétence systématique). Il faut s'adresser sélectivement à ceux qui savent. «Vous abrégerez votre séjour... si vous consultez l'homme instruit et expérimenté du pays sur la chose que vous désirez savoir» (idem). Cette interrogation des spécialistes multiples, enfermés dans leur spécialité, permet à ce passant capital d'acquérir un avantage décisif : lui seul peut effectuer le lien et produire une synthèse spécifique. «C'est ainsi que dans la contrée où chacun est à sa chose et n'est qu'à sa chose... vous en saurez à la vérité moins qu'aucun des habitants sur l'objet qui lui est propre mais plus qu'eux tous sur la multitude des objets qui sont étrangers à leurs conditions (ibid. p. 111). L'extériorité mobile, circulatoire, est la condition d'un synopsis, regard spécifique du conseiller qui générera à son tour l'obligation spécifique du politique. Mais à cette synthèse transversale par le périphérique doit s'ajouter une synthèse verticale. «Arrivé dans une ville, montez sur quelque hauteur qui la domine car c'est là que par une application rapide de l'échelle de l'œil vous prendrez une idée juste de sa topographie, de son étendue, du nombre de ses raisons et avec ces éléments, quelque notion approchée de la population» (ibid. p. 114). Le sur-

plomb fonde en fait une lecture sémiologique des données sédimentées dans l'espace, lecture non pas passive mais, si l'on nous autorise ce mot, prod/active qui révèle et transforme le regard. Les inscriptions supervisées délivrent alors une représentation non pas adéquate mais approximée, rectifiable du réel donné dans ses médiations mêmes. Cette vision à distance qui, par la productivité de son regard, construit l'image de son objet constitue une véritable propédeutique de la connaissance socio-graphique du politique. Elle participe de ce que F. Dagognet appelle une nouvelle discipline scientifique, décisive pour la connaissance des systèmes : l'expérimentation médiatisée des voyageurs/naturalistes élabore une «géo-économie comparative»⁴. Le voyageur diderotien génère la visibilité du réel par une topologie lisible de l'effectif. On en peut alors reconstruire l'architecture comme les dynamismes internes et par là construire l'intervention pertinente car inscrite dans un ensemble et un mouvement saisissables. Le voyageur, en multipliant les points de vue globalise un donné à voir et par là fait savoir.

b. Mais cette mobilité spatiale du regard voyageur ne suffit pas à Diderot. Qui peut le porter ? Le philosophe savant certes mais non solitairement et en son nom propre. Il ne peut produire cette redoutable représentation qu'à être lui-même représentant d'un corps, d'une autorité institutionnellement reconnue, ayant ses propres critères de légitimation et de représentativité. A cette seule condition sera détruite l'assymétrie hiérarchique qui déconsidère le philosophe, le livre sans défense aux impunités narquoises et rancunières du puissant et interdit toute réversibilité critique : le conseiller ne peut qu'être pris dans le dilemme du «danseur de corde entre la bassesse et l'arrogance» (Résultat d'une conversation... p. 910). Pour l'éviter, il s'agit de construire un ordre du savoir, une communauté savante organisée. Dépositaire transitoire et ouvert d'un absolu actuel du savoir, le philosophe peut alors se construire un rôle dans une fiction dialoguée avec le Prince, qui les requiert l'un et l'autre. Le dialogue politique s'inscrit dans la théâtralité paradoxale du comédien où les rôles peuvent s'inverser et se détacher des intimités secrètes et fielleuses. Plus que d'Alembert (Essai sur la société des gens de lettres et des grands, 1753), Diderot réfléchira à la médiatisation sociale du savoir pour libérer le savant des dépendances qu'entraîne sa solitude. Le rationalisme institutionnalisé de la volonté politique vise à rien moins que remplacer l'Eglise par un nouveau corps social de légitimation interne, par le contrôle public des critères scientifiques, et externe, face au politique dans une mutuelle limitation : l'universalité se doit déposer dans une université (Plan d'une université, ibid p. 749, 837-839). A l'extériorité indépendante du philosophe doit succéder *l'externalisation sociale du savoir*, une

quasi tertialisation du regard exhaustif (ibid. p. 831), maîtresse des instruments indicateurs et plus tard d'un gouvernail, l'équivalent socio-politique de la lunette astronomique de Galilée.

La connaissance de la société globale n'est pas séparable d'une socialisation de la connaissance qui doit s'organiser en s'institutionnalisant. Socialisation de l'intelligence constamment présente dans l'œuvre toujours dialogique de Diderot qui semble toujours écrite dans les marges fragmentaires d'un autre texte ainsi remobilisé. Tout le travail de l'œuvre est fondé sur cette certitude dialectique : aucun objet n'a de sens communicable en soi indépendamment de l'activité intellectuelle de celui qui le reçoit. De même, la vérité politique d'un système n'est pas préinscrite en lui ni en dehors de lui dans l'intuition d'une connaissance innée, plus ou moins divinatoire, ni dans la science infuse d'un bon peuple ou les rides d'un sage vieillard mais dans les instruments synoptiques d'une classe savante. Essentiellement, Diderot voudra constituer une « classe mitoyenne » (citoyenne et moyenne), un milieu du monde social où celui-ci se condense et se mire, un tiers état méritocratique dégagé par concours public (Plan d'une université, ibid p. 760-929). Mais plus encore la socialisation du savoir entraîne tendanciellement la démocratisation du pouvoir. La Révolution politique n'est plus un décret ou un secret, une nostalgie ou un souhait, fut-il pieux, elle est un processus social, acteur de son propre dépassement. La promotion d'un sujet collectif du savoir détermine la promotion d'un nouvel homme politique qui ne lui préexiste pas mais se constitue dans l'interactivité réciproque du savant et du politique. Les multiples intermédiations qui métamorphosent les constituants, de ce fait génèrent l'évacuation de tout despotisme, fut-il éclairé. L'Encyclopédie n'est pas un système clos du savoir mais un système qui par ses renvois et renouvellements (re)structurent ses combinaisons et par là s'ouvre à la nouveauté, incorpore son mouvement de dépassement (cf. article « Encyclopédie » de Diderot). De même ce corps mitoyen de par sa centralité dialogique, son ambiguë excentricité se recompose, s'élargit, combine de nouveaux éléments sans se décomposer pour autant.

Le philosophe lui-même connaîtra-t-il cette socialisation dynamique ? En partie seulement, la fonction suprême demeure synthétique. Dans l'Encyclopédie, la multiplicité des spécialistes devra être unifié par un unique maître-d'œuvre pour mieux coordonner les perspectives, moduler les projets, ajuster les regards. Sociopolitiquement, qui finalement décidera ? « La Raison, où est la raison ? : Dans les hommes d'états ? Assurément, elle y est en puissance. Dans le peuple ? Il n'a malheureusement pas le temps. Dans les gens du monde, les gens d'affaires ? Qui est-ce qui parlera ? L'homme de lettres, le littérateur, le philosophe » (Lettre à Necker, du 10 juin 1775, p. 1110, ibid). L'ac-

croissement que génère cette autorité quasi systémocratique est commandé par une énergie des confrontations, conflits, contradictions. Elle requiert donc une unité de commandement, de direction, pour tout dire une incarnation. « L'être rare par excellence c'est celui qui réunit la force qui fait agir grandement et le génie qui fait dire grandement... Celui à qui j'obéissais en remplissant cette tâche ». (Comparaison finale de la belle page et de la belle action. In : Plan d'une université, p. 858 sp.).

Conclusion

La désontologisation de l'ordre ne pût s'opérer que par un paradoxal positivisme du système : étant établi, il doit être conservé comme tel mais non tel quel. Connaître les liens nécessaires c'est faire émerger le possible à la place du normatif décrété ou du souhaitable pieux. L'investissement de la notion de système, loin d'ancrer l'ordre établi dans une nécessité immobile et d'avaliser une sacralisation, arma une nouvelle pensée de la réformation. Les données plus que le donné. Comme le dit François Dagognet, « c'est le système qui permet la liberté de la novation »⁵. La saisie de l'ordre n'est plus une contemplation mais devient le travail d'une représentation. La théorie n'est plus un spectacle, elle produit un concept. Cette opérativité conceptuelle poussera à la construction d'instruments médiateurs : le tableau particulièrement, la spatialisation schématique d'une combinatoire sera l'axe majeur de la modernité. Le conseil au Prince cesse alors d'être l'imploration d'un amer dépit, il deviendra l'argumentation objectif d'une (dé)monstration.

Si les sciences matérielles parviennent à cette tabulation révolutionnaire qui extériorise et ordonne un réel touffu, l'économie politique rencontrera d'autres obstacles : le tableau de bord, les indicateurs fiables souvent manqueront ou seront construits dans l'équivoque, à leur tour parfois arguments contradictoires d'une récurrence de l'ontologie, alibis d'un néo-conservatisme : un finalisme souterrain interdit ce pour quoi la pensée du système émergea et réactive ce contre-quoi elle s'établit ; un synchronisme excessif paralysant toute saisie d'une productive temporalité. Mais ceci sans doute est-ce une autre histoire ? La même histoire ?

Références

- 1 – AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote*, p. 50 sp., P.U.F., 1963.
- 2 – BOURGEOIS B., *Le Droit Naturel de Hegel. Commentaire*, p. 604 sq., Vrin, 1986.
- 3 – DAGOGNET F., *Tableaux et langages de la chimie*, Seuil, 1969 et *Le catalogue de la vie*, P.U.F., 1970.
- 4 – DAGOGNET F., *Des Révolutions vertes*, p. 59-65-85, Herman, 1973.
- 5 – DAGOGNET F., in *Revue Milieux*, p. 19-20, p. 19, 1980.
- 6 – DELEULE D., *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier, 1979.
- 7 – LORTHOLARY A., *Les philosophes du 18e et la Russie*, p. 224, Boivin, 1951.
- 8 – STAROBINSKY J., *Montesquieu par lui-même*, Seuil, 1967.

DANS L'ANTRE DU METAPHYSICIEN

Warren S. McCULLOCH*

Il s'agit de la traduction française, due à Monsieur Reymond et à nous-même, du texte de la conférence *In the den of the Metaphysicist* prononcée le 23 mars 1948, au Centre philosophie de l'Université de Virginie, par Warren McCulloch (1898-1969) alors qu'il était professeur à l'Université d'Illinois. Cette traduction fait partie d'un ensemble de textes, consacrés à la Cybernétique, que nous avons réunis pour constituer le tome 7, année 1951, de *Thalès* (Presses Universitaires de France) revue de l'*Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques de l'Université de Paris*, dirigé alors par Gaston Bachelard et dont le secrétaire général était Pierre Ducassé, professeur à l'Université de Besançon. Ce numéro de *Thalès*, réalisé dans la mouvance du *Cercle d'Etudes Cybernétiques* (1949-1953) que nous animions et dont les réunions avaient lieu à l'*Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques* grâce à l'intérêt que lui portait Pierre Ducassé, comportait aussi des articles de : W.R. Ashby (Statistical Machinery), L. Couffignal (La mécanique comparée), N. Rashevsky (Mathematical biology of the central nervous system with special reference to the problems of Gestalt and perception of relations), F. Russo (La Cybernétique située dans une phénoménologie générale des machines), R. Vallée (La théorie de l'information) et aussi une bibliographie sur la Cybernétique due à des membres

* Texte publié dans *Thalès*, tome 7, année 1951 (paru en 1953) pp. 37-39. Nous remercions les Presses Universitaires de France de nous avoir autorisés à reproduire ce document.