



Struve, Karen

Différences culturelles et ressemblances humaines : La construction de l'Autre dans
L'Encyclopédie de Diderot et de d'Alembert

Book, Book chapter as: peer-reviewed accepted version (Postprint)

DOI of this document* (secondary publication): <https://doi.org/10.26092/elib/3476>

Publication date of this document: 20/11/2024

* for better findability or for reliable citation

Recommended Citation (primary publication/Version of Record) incl. DOI:

Struve, Karen. „Différences culturelles et ressemblances humaines : La construction de l'Autre dans L'Encyclopédie de Diderot et de d'Alembert". In: Vallenthini, Michèle/Vincent, Charles/Godel, Rainer (Hg.): Classer les mots, classer les choses. Synonymie, analogie et métaphore au XVIIIe siècle. Garnier 2014, S. 91-106

Please note that the version of this document may differ from the final published version (Version of Record/primary publication) in terms of copy-editing, pagination, publication date and DOI. Please cite the version that you actually used. Before citing, you are also advised to check the publisher's website for any subsequent corrections or retractions (see also <https://retractionwatch.com/>).

This document is made available with all rights reserved.

Take down policy

If you believe that this document or any material on this site infringes copyright, please contact publizieren@suub.uni-bremen.de with full details and we will remove access to the material.

DIFFÉRENCES CULTURELLES ET RESSEMBLANCES HUMAINES

La construction de l'Autre dans l'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert¹

Au premier abord, c'est plutôt la différence que l'analogie qui sert de concept-clé pour les analyses (de texte) du siècle des Lumières ainsi que pour les théories postcoloniales et transculturelles. Si la différence épistémologique, au XVIII^e siècle, sert entre autres de base pour expliquer « l'ordre et l'enchaînement des connaissances humaines² », la différence culturelle ou anthropologique aide à analyser les relations hiérarchiques et dialectiques entre le colonisateur et le colonisé, les fonctionnements du pouvoir et de la résistance, les stratégies du « *naming* », « *mapping* » et « *othering*³ ». La différence semble être dans ces deux perspectives le fondement de différents domaines du savoir. Différencier, catégoriser, tirer des lignes de séparation entre la raison et la superstition, le savoir et l'ignorance, les sciences et la religion, mais aussi (et peut-être avant tout) entre le philosophe et l'Autre exotique et colonial⁴ : tel est le principe de la production du savoir. Au siècle des Lumières coïncident une autocritique du philosophe et une domination coloniale ou, pour citer Hans-Jürgen Lüsebrink, « *exotische [...] Faszination und philosophi-*

1 Je tiens à remercier Gisela Febel pour sa lecture critique et son aide extraordinaire ainsi que Rainer Godel, Michèle Vallentini et Charles Vincent pour leurs remarques précieuses.

2 Jean le Rond d'Alembert, *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie (1751)*. *Einleitung zur Enzyklopädie von 1751*, éd. par Erich Köhler, Hamburg, Felix Meiner, 1955, p. 12.

3 Cf. sur le concept d'*othering* (de Spivak à l'origine) Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies : The Key Concepts*, Second Edition, New York, Routledge, 2007, p. 156-158.

4 Pour la différence entre les concepts de l'Autre et de l'étranger, cf. p. ex. Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zu einer Phänomenologie des Fremden 1*, Francfort sur Main, Suhrkamp, 1997 et B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Francfort sur Main, Suhrkamp, 2006. Dans notre article, l'Autre désigne le sujet de l'altérité telle qu'elle se manifeste dans l'imaginaire colonial, exotisé et orientalisé.

scher Denkimpetus¹ » (« une fascination exotique et une force de pensée philosophique »).

Néanmoins, le terme d'« enchaînement » utilisé par d'Alembert indique déjà un certain affaiblissement par rapport à la différenciation radicale. Les articles de l'*Encyclopédie* sont mis en rapport par des renvois implicites et explicites, de sorte que Pierre Saint-Amand conclut que cette analogie est constitutive pour le projet encyclopédique :

L'analogie est au cœur même de l'invention. Elle construit la langue des méthodes scientifiques : on compare des objets, on leur suppose des qualités communes ou dissemblables. L'analogie joue un rôle tout aussi déterminant dans les opérations de classement, de combinaison, de rapprochement d'objets et de concepts².

Par conséquent, la différence (comme non-identité) et l'analogie (comme idée d'identité, de similitudes et de ressemblances) sont deux termes qui ont un rapport dialectique ou même ambivalent. Afin d'analyser de plus près ces rapports complexes entre différence et ressemblance, nous avons choisi d'évoquer la construction de l'Autre colonial dans l'*Encyclopédie*. Tout comme les connaissances des territoires et des peuples d'outre-mer servent de pierre de touche³ pour le philosophe cosmopolite, critique et tolérant, l'Autre (du Nouveau Monde) représente en effet un défi rhétorique ainsi qu'épistémologique en mettant à l'épreuve les limites du savoir c'est-à-dire des catégories anthropologiques et en questionnant notamment la perception de soi des philosophes⁴.

Dans cet article, nous abordons la question du discours sur l'Autre colonial dans l'*Encyclopédie* et le rôle rhétorique et épistémologique de ce

1 Hans-Jürgen Lüsebrink, « Von der Faszination zur Wissenssystematisierung : die koloniale Welt im Diskurs der europäischen Aufklärung », *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt*, éd. Hans-Jürgen Lüsebrink, Göttingen, Wallstein Verlag, 2006, p. 10.

2 Pierre Saint-Amand, *Diderot. Le labyrinthe de la relation*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, p. 58.

3 Sala-Molins parle de « l'épreuve cruciale des Lumières » en mettant l'accent sur l'esclavage (Louis Sala-Molins, *Les misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage...*, Paris, Robert Laffont, 1992, p. 15).

4 Cf. aussi Werner Nell, « Konstruktionsformen und Reflexionsstufen des Fremden im Diskurs der Spätaufklärung bei Diderot und Forster », *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung : Anthropologie im 18. Jahrhundert*, éd. Jörn Garber et Heinz Thoma, Tübingen, Max Niemeyer, 2004, p. 177.

dernier en trois étapes. Seront évoquées premièrement, l'analogie dans le projet encyclopédique dans son ambivalence entre ressemblances et différences, deuxièmement la métaphorisation de la différence culturelle telle que l'Autre la représente, et troisièmement les métaphores cartographiques du savoir pour le projet de l'*Encyclopédie*.

LE RÔLE DE L'ANALOGIE DANS L'ENCYCLOPÉDIE : RENVOIS ET DIFFÉRENCIATIONS

Il est certain que l'analogie joue un rôle essentiel dans l'*Encyclopédie*. La manière de penser et de regrouper le savoir se manifeste par deux orientations très visibles : le classement des domaines du savoir dans les branches de l'arbre encyclopédique (nous reviendrons sur cette métaphore) et le fameux système de renvois¹ qui instaure un ordre fondé sur l'analogie et la ressemblance. Voyons déjà les définitions de l'analogie par Dumarsais : « *Analogie* signifie donc la relation, le rapport ou la proportion que plusieurs choses ont les unes avec les autres, quoique d'ailleurs différentes par des qualités qui leur sont propres². »

Pour Dumarsais, l'analogie lie les choses par un principe universel tandis que la différence, renvoyant aux « qualités qui leur sont propres », marque le singulier. La différence est associée à l'accidentel (pour reprendre le terme aristotélicien) et à la singularité mais intégrée dans l'analogie universelle. La fonction de l'analogie est plus illustrative ou rhétorique que celle de la définition :

Les raisonnements par analogie peuvent servir à expliquer & à éclaircir certaines choses, mais non pas à les démontrer. Cependant une grande partie de notre Philosophie n'a point d'autre fondement que l'analogie³.

-
- 1 Pour une vue d'ensemble des recherches sur le système des renvois, cf. Gilles Blanchard, Mark Olsen : « Le système de renvoi dans l'Encyclopédie. Une cartographie des structures de connaissances au XVIII^e siècle », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 31-32, 2002, p. 45-70.
 - 2 César Chesneau Dumarsais, Claude Yvon, « ANALOGIE », *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* [1750-1772], éd. par Jean Le Rond d'Alembert, Denis Diderot, CD-ROM, Redon, Marsanne, 2000.
 - 3 *Ibid.*

Comme « notre Philosophie », l'*Encyclopédie* elle-même est fondée sur l'analogie. Le système des renvois est indispensable au projet encyclopédique : a. en tant que base pour le dictionnaire et le réseau du savoir et b. en tant que mode critique (dans un double sens). Dans son article « ENCYCLOPÉDIE » Diderot explique le fonctionnement du système des renvois de la manière suivante :

Il y auroit un grand art & un avantage infini dans ces derniers renvois. L'ouvrage entier en recevrait une force interne & une utilité secrète, dont les effets sourds seroient nécessairement sensibles avec le tems. Toutes les fois, par exemple, qu'un préjugé national mériteroit du respect, il faudroit à son article particulier l'exposer respectueusement, & avec tout son cortège de vraisemblance & de séduction ; mais renverser l'édifice de fange, dissiper un vain amas de poussiere, *en renvoyant aux articles où des principes solides servent de base aux vérités opposées*. Cette maniere de *détromper les hommes* opere très-promptement sur les bons esprits, & elle opere infailliblement & sans aucune fâcheuse conséquence, secrettement & sans éclat, sur tous les esprits. C'est l'art de déduire tacitement les conséquences les plus fortes. Si ces renvois de *confirmation & de réfutation* sont prévus de loin, & préparés avec adresse, ils donneront à une *Encyclopédie* le caractere que doit avoir un bon dictionnaire ; ce caractere est *de changer la façon commune de penser*¹.

En renvoyant d'un article à un autre, les textes peuvent se commenter mutuellement par « confirmation » et – ce qui est plus étonnant – par « réfutation » : les renvois entre les lexèmes ne sont pas toujours fondés sur la similitude ou la proximité sémantique mais tout au contraire ils peuvent justement consister en effets d'objection. Ils ont tout d'abord pour fonction de compenser les erreurs (« préjugé[s] ») d'un article par les arguments d'un autre et d'autre part (de façon plus générale et plus ambitieuse) d'initier une nouvelle « façon commune de penser ». Cette idée ouvre sur la seconde dimension de la critique, profondément ancrée dans le projet des philosophes et que nous avons mentionnée plus haut : lutter contre toute autorité (religieuse, doctrinaire, étatique, etc.). Sous les yeux de la censure et de l'église, le système de renvois permettait aux encyclopédistes de formuler une critique visible et en même temps cachée (voir le fameux renvoi à l'eucharistie dans l'article sur l'anthropophage²). Ce qui semble clair et simple dans un article prend

1 Denis Diderot, « ENCYCLOPÉDIE », *ibid.*, je souligne.

2 Cf. Edmé-François Mallet, « ANTHROPOPHAGE », *ibid.*

une tournure différente et parfois surprenante dans l'article analogue auquel le premier renvoie.

La différence est donc inscrite dans le système de renvois analogiques de l'*Encyclopédie* elle-même. Ce qui est remarquable c'est le fait que les encyclopédistes établissent, par le biais de ce système de renvois, un dispositif de ressemblances et en même temps de différences – ce qui est aussi le cas pour les synonymes. Les mots synonymes révèlent une même dialectique que pour l'analogie entre l'enchaînement et la différence :

Je voudrais qu'on eût deux autres attentions dans la distinction des mots synonymes. *L'une de ne pas marquer seulement les idées qui différencient, mais celles encore qui sont communes.* [...] L'autre, de choisir ses exemples de manière qu'en expliquant *la diversité des acceptions*, on exposât en même temps les usages de la nation, ses coutumes, son caractère, ses vices, ses vertus, ses principales transactions, &c. & que la mémoire de ses grands hommes, de ses malheurs, & de ses prospérités, y fût rappelée. Il n'en coûtera pas plus de rendre un synonyme utile, sensé, instructif & vertueux, que de le faire contraire à l'honnêteté ou vuide de sens¹.

Diderot introduit ainsi la logique d'une pensée associative et diversifiante que Pierre Saint-Amand décrit dans les termes suivants : « Diderot libère l'analogie de la crainte du multiple, ne l'enferme plus dans le lien causal². » L'analogie et le synonyme participent donc à cette dynamique spécifique de l'*Encyclopédie* de dissémination et de diversification du sens qui, malgré les apparences, n'est plus unique, stable ou définitif, au profit de la signifiante et de la production d'un système de différences en mouvement.

En quelque sorte, c'est même une rupture avec le principe de l'analogie comme identité complète ou partielle, qui est pour Amor Cherni un indice de la modernité de Diderot et même la preuve que celui-ci préférerait la différence à l'analogie :

Diderot apparaît comme l'un des premiers modernes à avoir sérieusement secoué le principe d'identité, puisque, pour lui, rien n'est fixe, rien ne reste ce qu'il est [...] Les choses et les êtres, les sociétés et les hommes, apparaissent alors comme des fantômes circulant dans la variation et la différence³.

1 Diderot, « ENCYCLOPÉDIE », art. cité, je souligne.

2 Saint-Amand, *Diderot*, *op. cit.*, p. 67.

3 Amor Cherni, *Diderot. L'ordre et le devenir*, Genève, Librairie Droz, 2002, p. 12 sq.

En tout cas l'analogie et la différence semblent entretenir un rapport dialectique dans l'*Encyclopédie*. Cette figure dialectique de la différence-analogie nous semble nettement visible dans les articles sur l'Autre – notamment sur l'Autre colonial que nous allons analyser dans la suite. L'Autre est-il semblable au philosophe ou complètement différent ? Est-ce un homme ? Un animal ? Un ancêtre heureux ou un démon dangereux ? De telles questions soulignent le défi des constructions de l'altérité face au philosophe européen et à sa façon de se concevoir lui-même en tant qu'homme universel.

L'ANIMAL, LE SAUVAGE – L'HOMME ?

Les métaphores de l'Autre

Les descriptions de l'Autre exotique ou colonial ne témoignent pas seulement de différences épistémologiques et culturelles, mais aussi (et peut être même avant tout) d'une analogie fondamentale entre l'Européen et son Autre dans laquelle l'humain sert de « *tertium comparationis* » et l'égalité de mode argumentatif. Ainsi Jaucourt évoque l'« égalité naturelle des hommes¹ », ou, dans l'article sur l'espèce humaine, Diderot insiste sur l'identité essentielle de tous les êtres humains qu'il considère dans une série de « mêmes variétés² » ou d'analogies comme égaux. Toutes les qualités singulières, la couleur de la peau, les mœurs, la localisation géographique, etc., sont des différences accidentelles dues au climat ou au milieu :

De ce qui précède il suit que dans tout le nouveau continent que nous venons de parcourir, il n'y a qu'une seule & même race d'hommes, plus ou moins basanés. Les Américains sortent d'une même souche. Les Européens sortent d'une même souche. Du nord au midi on aperçoit les mêmes variétés dans l'un & l'autre hémisphère. Tout concourt donc à prouver que *le genre humain n'est pas composé d'espèces essentiellement différentes*. La différence des blancs aux bruns vient de la nourriture, des mœurs, des usages, des climats ; celle des bruns aux noirs a la même cause. Voyez l'article NEGRES³.

1 Louis de JAUCOURT, « ÉGALITÉ », *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, *op. cit.*

2 Diderot, « HUMAINE ESPÈCE », *ibid.*

3 *Ibid.*, je souligne.

Pourtant, dans l'*Encyclopédie*, l'Autre est exclu du domaine de l'humanité ou mis en marge par un certain nombre d'articles. Pour décrire et maîtriser (pour ne pas dire apprivoiser) l'Autre colonial dans les articles de l'*Encyclopédie*, leurs auteurs se servent de plusieurs stratégies explicatives et rhétoriques dont l'une est la métaphore. Si l'analogie est une figure rhétorique de l'identité ou d'une ressemblance structurelle et rationnelle, la métaphore y ajoute l'imaginaire. La métaphore¹ est plus qu'un transfert sémantique pour représenter la « réalité² » de manière plus concrète. Dans la rhétorique encyclopédique, surtout au siècle des Lumières (expression elle-même métaphorique), les métaphores construisent de préférence des images fondées sur des analogies. L'effet métaphorique ne se réduit alors pas à la représentation mimétique d'une ressemblance pré-discursive mais implique la mise en scène d'une analogie construite et artificielle.

En examinant les articles sur l'Autre colonial, on peut distinguer *grosso modo* deux modes discursifs (de domination coloniale) : dans le premier cas, l'Autre est le même construit par une rhétorique d'analogie,

-
- 1 Pour les recherches de la métaphorique, cf. p. ex. *Theorie der Metapher*, éd. Anselm Haverkamp, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996 et *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, éd. Anselm Haverkamp, Dirk Mende, Francfort sur Main, Suhrkamp, 2009 ; pour les recherches dans les domaines de la cognition cf. p.ex. George Lakoff, Mark Johnson, *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern* [1980], Heidelberg, Carl-Auer-Verlag, 2011, Petra Drewet, *Die kognitive Metapher als Werkzeug des Denkens : zur Rolle der Analogie bei der Gewinnung und Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse*, Tübingen, Narr, 2003 et Anna Andreeva, « Die gefährlichen Fremden : oder was verraten Metaphern über den ethnischen Diskurs ? », *metaphorik.de*, n° 20, 2011, p. 7-38. La théorie postcoloniale dépend elle aussi des métaphores : On pourrait nommer des concepts comme le « tiers espace » chez Homi K. Bhabha, « la lecture contrapuntique » d'Edward W. Said ou les concepts de l'« archipelisation » ou du « chaos-monde » d'Édouard Glissant ; métaphores qui sont explicitement polysémiques pour ne pas définir mais élargir le sens. Cf. aussi Gesa Mackenthun, « Von Hybriden und Geisterschiffen. Metaphern im postkolonialen Wissenschaftsdiskurs », *Metaphern in Wissenschaftsdiskursen*, éd. Matthias Junge, Wiesbaden, VS Verlag, p. 123-139.
- 2 « In dieser Konfiguration von Wahrheit, Schein und Wahrscheinlichkeit beschränkt sich die Metapher nicht auf eine illustrative Einkleidung von Wahrheit [...]. Vor allem aber spielt sie eine entscheidende Rolle bei der Konzeptualisierung des Scheins selbst » (« Dans cette configuration de vérité, de semblant et vraisemblance la métaphore ne se limite pas à un habillage illustratif de la vérité [...]. Elle joue avant tout un rôle décisif dans la conceptualisation du semblant même ») (Stefan Willer, « Metapher, metaphorisch », *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, éd. Karlheinz Barck *et al.*, Stuttgart, Weimar, Metzler, 2005, t. 7 : *Supplemente, Register*, p. 106). Pour des analyses de la métaphore exotique du XIX^e siècle cf. *ibid.*, p. 118-121.

de synonymie. C'est ainsi que son altérité (on pourrait même utiliser une métaphore coloniale en disant qu'il est « dévoré » par la pensée éclairée) se trouve escamotée, qu'il est rendu contrôlable et intelligible. Dès que l'Autre est décrit dans son égalité avec le philosophe, il perd sa singularité et son droit à la différence. Dans le deuxième mode discursif, l'Autre apparaît comme l'autre antithétique de l'Européen : celui-ci peut apparaître soit sous la forme idéalisée du « bon sauvage » soit sous la forme diabolisée du barbare, de l'animal ou du monstre.

Pour ces représentations de l'Autre, la métaphore est la figure rhétorique choisie de préférence. Cet Autre n'est jamais décrit de manière neutre ; la gamme des valorisations métaphoriques, comme nous l'avons dit, va du « bon sauvage » au barbare cruel.

Voyons de plus près les modes de métaphorisation de l'Autre en analysant les champs sémantiques que créent ses métaphores les plus typiques notamment les métaphores spatiales, biologiques ou éthiques/religieuses. Premièrement, l'Autre est construit en termes de nature/naturalisation – de préférence comme animal ; deuxièmement en termes de civilisation comme stade préliminaire de l'Européen éclairé ; et troisièmement comme stade préliminaire psychologique (phylogénétique pour reprendre le terme de Vico).

Dans son article sur l'espèce humaine, Diderot situe l'homme dans le domaine de l'animal, suivant ainsi les raisonnements de l'histoire naturelle de Buffon :

L'homme considéré comme un animal, offre trois sortes de variétés ; l'une est celle de la couleur ; la seconde est celle de la grandeur & de la forme ; la troisième est celle du naturel des différents peuples¹.

La catégorisation de l'homme comme animal permet d'introduire des différenciations ici encore égalitaires. Par contre, cette métaphore (l'homme-animal) sert aussi à dégrader ce qui n'est pas intelligible au philosophe européen ou ce qu'il veut exclure dans l'identité de l'Autre avec lui. Les Hottentots, par exemple, comme l'explique Jaucourt, « gloussent comme des coqs d'Inde² » et sont ainsi ridiculisés. Le Romain qualifie les Caraïbes de mammifères car les Cannibales « dès l'âge de quatre

1 Diderot : « HUMAINE ESPÈCE », art. cité.

2 Jaucourt, « HOTTENTOTS, LES », *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, op. cit.

mois marchent à quatre pattes ; & en prennent l'habitude au point de courir de cette façon, quand ils sont plus âgés, aussi vite qu'un Européen avec ses deux jambes¹. »

À côté de l'effet péjoratif de certaines métaphores de l'Autre on peut constater une argumentation revalorisante et d'apparence tolérante. Elle se trouve notamment dans les articles dominés par la rhétorique de l'« homme naturel » ou du « bon sauvage² ».

Des réflexions sur le bon sauvage se trouvent – de façon inattendue peut-être – dans l'article technique « LAINE, MANUFACTURE EN LAINE OU DRAPERIE » :

La *laine* habille tous les hommes policés. Les hommes sauvages sont nus, ou couverts de la peau des animaux. Ils regardent en pitié les peines que nous prenons pour obtenir de notre industrie un secours moins sûr & moins prompt que celui que la bonté de la nature leur offre contre l'inclémence des saisons. Ils nous diroient volontiers : *Tu as apporté en naissant le vêtement qu'il te faut en été, & tu as sous ta main celui qui t'est nécessaire en hiver. Laisse à la brebis sa toison. Vois-tu cet animal fourré. Prend ta fleche, tue-le, sa chair te nourrira, & sa peau te vêtira sans apprêt.* On raconte qu'un sauvage transporté de son pays dans le nôtre, & promené dans nos ateliers, regarda avec assez d'indifférence tous nos travaux. Nos manufactures de couvertures en *laine* parurent seules arrêter un moment son attention. Il sourit à la vue de cette sorte d'ouvrage. Il prit une couverture, il la jeta sur ses épaules, fit quelques tours ; & rendant avec dédain cette enveloppe artificielle au manufacturier : *en vérité*, lui dit-il, *cela est presque aussi bon qu'une peau de bête.*

Les sauvages sont décrits comme supérieurs puisqu'ils « regardent en pitié » tous les acquis et les progrès industriels et civilisateurs des Européens. La tradition de la critique civilisatrice d'inspiration rousseauiste engendre l'idée d'une proximité de la nature et une vision du sauvage comme un stade préliminaire du civilisé.

Néanmoins, la fonction de ces métaphores idéalisantes implique au fond toujours une domination de l'Autre. Cette sujétion de l'Autre semble être son appropriation comme miroir antithétique de soi-même³.

1 Jean-Baptiste-Pierre Le Romain : « CARAÏBES OU CANNIBALES », *ibid.*

2 Cf. aussi Urs Bitterli, *Die Wilden und die Zivilisierten. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung* [1976], Munich, Beck, 2004.

3 Cette réapparition de l'Autre peut aussi être lue comme celle de l'inconscient et de l'étrange. Dans une terminologie psychanalytique description de l'Autre est la tentative et l'échec de bannir l'Autre dans une image métaphorique. Pour citer la paraphrase de

La fonction de l'Autre pour l'autocritique est un procédé connu depuis Montaigne et développé à travers quasi toutes les métaphores de la nature dans *l'Encyclopédie*, et qui installe une grande métaphore du progrès des Lumières en transformant le relativisme des cultures (« les usages des nations » comme disait Diderot) en relativisme des stades de civilisation.

DU LABYRINTHE À LA MAPPEMONDE :
LES MÉTAPHORES DE L'ORGANISATION DU SAVOIR
DANS L'ENCYCLOPÉDIE

Le système des savoirs est représenté par la métaphore de l'arbre. Ainsi d'Alembert commente dans son *Discours préliminaire* le fonctionnement des « branches [...] de la science humaine » et parle de « l'arbre encyclopédique » qui rend ce projet unique et universel à la fois. Diderot l'enracine lui aussi profondément dans le sol philosophique et le laisse pousser vers le ciel :

L'univers est l'ouvrage infini d'un Dieu. Une science est un ouvrage fini de l'entendement humain. Il y a des premiers principes, des notions générales, des axiomes donnés. Voilà les racines de l'arbre. Il faut que cet arbre se ramifie le plus qu'il sera possible ; qu'il parte de l'objet général comme d'un tronc ; qu'il s'éleve d'abord aux grandes branches ou premières divisions ; qu'il passe de ces maîtresses branches à de moindres rameaux ; & ainsi de suite, jusqu'à-ce qu'il se soit étendu jusqu'aux termes particuliers qui seront comme les feuilles & la chevelure de l'arbre. Et pourquoi ce détail seroit-il impossible ? chaque mot n'a-t-il pas sa place, ou, s'il est permis de s'exprimer ainsi, son pédicule & son insertion¹ ?

On le voit, la métaphore de l'arbre dans toutes ses variantes est fondée sur la hiérarchisation des connaissances et sur une logique de subordination.

la métaphore de Jacques Lacan, on pourrait même dire que ces métaphores illustrent parfaitement non pas le contrôle mais tout au contraire un « jeu complexe d'évitement, de ruse, [qui] constitue la structure de l'inconscient » (Jean-Yves Pouilloux, « MÉTAPHORE », *Dictionnaire des Genres et notions littéraires. Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 493).

1 Diderot : « ENCYCLOPÉDIE », art. cité.

Mais d'Alembert utilise aussi les métaphores de la « mappemonde », de la « carte », des routes et des chemins qui divisent et associent simultanément certains lieux. Le philosophe ne se trouve pas seulement au-dessus d'un vaste labyrinthe du savoir (métaphore bien connue du savoir¹), mais ce labyrinthe se transforme grâce à lui, par le biais d'une sémantique spatiale et cartographique, en mappemonde :

Il n'en est pas de même de l'ordre encyclopédique de nos connoissances. Ce dernier consiste à les rassembler dans le plus petit *espace* possible, & à *placer*, pour ainsi dire, le Philosophe *au-dessus de ce vaste labyrinthe dans un point de vue fort élevé* d'où il puisse apercevoir à la fois les Sciences & les Arts principaux ; voir d'un coup d'oeil les objets de ses spéculations, & les opérations qu'il peut faire sur ces objets ; distinguer les *branches* générales des connoissances humaines, les *points* qui les séparent ou qui les unissent ; & entrevoir même quelquefois les *routes secrètes* qui les *rapprochent*. C'est une espèce de *Mappemonde* qui doit montrer les principaux *pays*, leur *position* & leur dépendance mutuelle, le *chemin en ligne droite* qu'il y a de l'un à l'autre ; *chemin* souvent coupé par mille obstacles, qui ne peuvent être connus dans chaque *pays* que des *habitans* ou des *voyageurs*, & qui ne sauroient être montrés que dans des *cartes* particulières fort détaillées. Ces *cartes* particulières seront les différens articles de l'Encyclopédie, & l'arbre ou système figuré en sera la *Mappemonde*².

La tâche du philosophe, voire de l'encyclopédiste, ne se réduit pourtant pas seulement à celle d'un cartographe qui, d'un seul regard, embrasse tous les continents et qui se contente d'ordonner les « connaissances humaines » de manière mimétique. Le philosophe semble plutôt être « le Géographe qui construit la carte » et le monde, une sorte de créateur qui peut « envisager l'univers » :

Mais comme dans les *cartes générales du globe que nous habitons*, les objets sont plus ou moins rapprochés, & présentent un coup d'œil différent *selon le point de vue* où l'œil est placé par le Géographe qui construit la carte, de même la forme de l'*arbre encyclopédique* dépendra du *point de vue* où l'on se mettra pour envisager l'univers littéraire³.

D'Alembert reconnaît les différences culturelles mais la métaphore du cartographe de l'univers semble suggérer – malgré les formules

1 Cf. les analyses du rôle de l'analogie dans le système d'analyse chez Diderot : Saint-Amand, *Diderot, op. cit.*, p. 68 *sqq.*

2 D'Alembert, *Discours Préliminaire, op. cit.*, p. 84 *sqq.*

3 *Ibid.*, p. 86.

comme « peut-être » ou « plusieurs de ces Savans » – la supériorité de l'Européen « au centre du monde » :

On peut donc imaginer autant de systèmes différens de la connoissance humaine, que de *Mappemondes* de différentes projections ; & chacun de ces systèmes pourra même avoir, à l'exclusion des autres, quelque avantage particulier. Il n'est guere de Savans qui ne placent volontiers *au centre* de toutes les Sciences celle dont ils s'occupent, à-peu-près comme les premiers hommes se plaçoient *au centre du monde*, persuadés que l'Univers étoit fait pour eux. La prétention de *plusieurs de ces Savans* envisagée d'un œil philosophique, trouveroit *peut-être*, même hors de l'amour propre, d'assez bonnes raisons pour se justifier. (d'Alembert 1955 : 86, je souligne)

Diderot développe également la métaphore cartographique dans son article « ENCYCLOÉDIE ». Il la qualifie même d'« image plus exacte » que celle de l'arbre encyclopédique :

Tous ces arbres particuliers seront soigneusement recueillis ; & pour présenter les mêmes idées sous une image plus exacte, *l'ordre encyclopédique général sera comme une mappemonde où l'on ne rencontrera que les grandes régions ; les ordres particuliers, comme des cartes particulières de royaumes, de provinces, de contrées ; le dictionnaire, comme l'histoire géographique & détaillée de tous les lieux, la topographie générale & raisonnée de ce que nous connoissons dans le monde intelligible & dans le monde visible ; & les renvois serviront d'itinéraires dans ces deux mondes, dont le visible peut être regardé comme l'Ancien, & l'intelligible comme le Nouveau.* (Diderot, « ENCYCLOPÉDIE », je souligne)

La métaphore de la mappemonde entraîne un autre champ métaphorique pour la lecture du dictionnaire : celui du voyageur et du conquérant. Les articles indiquent les « itinéraires dans ces deux mondes [...] l'Ancien, & [...] le Nouveau ». L'Autre est donc situé dans le Nouveau Monde qui reste encore à découvrir et à explorer.

Ce goût d'une métaphorique spatiale ou géographique n'est probablement pas un hasard. Les termes dérivés de la langue des « Géographe[s] », des voyageurs, des conquérants ou encore du projet colonial européen contribuent à construire la supériorité du sujet européen face au monde et à l'Autre.

La supériorité du sujet européen lui permet même dans certains articles de se placer, au centre de toutes les connaissances, dans la position du créateur (du savoir du monde). La nature dont l'Autre fait partie, comme nous avons vu, serait vaste et morte, « obscure & sourde » sans

le pouvoir magique du philosophe de nommer les choses dans cette scène de deuxième genèse :

Une considération sur-tout qu'il ne faut point perdre de vûe, c'est que si l'on bannit l'homme ou l'être pensant & contemplateur de dessus la surface de la terre; ce spectacle pathétique & sublime de la nature n'est plus qu'une scene triste & muette. L'univers se taît; le silence & la nuit s'en emparent. Tout se change en une vaste solitude où les phénomènes inobservés se passent d'une manière obscure & sourde. C'est la présence de l'homme qui rend l'existence des êtres intéressante; & que peut-on se proposer de mieux dans l'histoire de ces êtres, que de se soumettre à cette considération? Pourquoi n'introduirions-nous pas l'homme dans notre ouvrage, comme il est placé dans l'univers? Pourquoi n'en ferons-nous pas *un centre commun*¹?

L'Autre en tant que partie de la nature² est un être parmi d'autres qui est censé avoir une réaction de gratitude envers l'homme (civilisé); celui-ci, à l'inverse, est appelé à montrer son empathie envers les êtres qui dépendent de son savoir :

Quelle vive & douce réaction n'en résultera-t-il pas des êtres vers l'homme, de l'homme vers les êtres?

Voilà ce qui nous a déterminé à chercher dans les facultés principales de l'homme, la division générale à laquelle nous avons subordonné notre travail. Qu'on suive telle autre voie qu'on aimera mieux, pourvû qu'on ne substitue pas à l'homme un être muet, insensible & froid. *L'homme est le terme unique d'où il faut partir, & auquel il faut tout ramener, si l'on veut plaire, intéresser, toucher jusque dans les considérations les plus arides & les détails les plus secs.* Abstraction faite de mon existence & du bonheur de mes semblables, que m'importe le reste de la nature³?

EN GUISE DE CONCLUSION

Dans les articles de l'*Encyclopédie*, l'Autre est construit de manière ambivalente. D'un côté, on observe « la volonté du savoir » des encyclopédistes

1 Diderot, « ENCYCLOPÉDIE », art. cité, je souligne.

2 Cf. Heinz Thoma, « Anthropologische Konstruktion, Wissenschaft, Ethik und Fiktion bei Diderot », *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung*, éd. Jörn Garber et Heinz Thoma, *op. cit.*, p. 147.

3 Diderot, « ENCYCLOPÉDIE », art. cité, je souligne.

comme volonté de pouvoir et de construction d'une altérité coloniale mais d'un autre côté, on trouve aussi les valeurs de l'égalité et la construction d'un Autre comme miroir de soi-même. Pourtant, l'ambivalence de l'Autre entre égalité et infériorité, entre ressemblance et différence démontre aussi qu'un modèle simplement antithétique (comme celui de l'autre en tant qu'« *alter ego*¹ » du philosophe tel que le conçoit Kristeva) n'est pas tout à fait apte à expliquer les relations complexes entre le philosophe et l'Autre colonial.

Une autre dialectique se dévoile quant à la perception du philosophe par lui-même (comparé à l'Autre colonial et fondé par contraste avec lui). Elle implique que le philosophe se trouve placé au centre du monde par Diderot (et avec quelque réticence aussi par d'Alembert) mais implique en même temps une perspective sur le monde qui envisage au moins la possibilité de relativiser la perspective européenne en faveur d'une perspective plurivoque et d'un relativisme culturel. Quoi qu'il en soit, d'un point de vue postcolonial la position de l'Européen qui permet à l'Autre de se rapprocher du centre (ou pas) demeure supérieure.

D'un point de vue philosophique, l'Autre apparaît dans sa métaphorisation animale ou infantilisée comme subordonné à l'Européen ; en termes d'égalité, il perd son altérité. Si les ressemblances humaines effacent les différences culturelles, la métaphorisation des différences culturelles revient à la dévalorisation de l'Autre ou à son appropriation (idéale ou réelle).

La figure de l'analogie, comme nous avons vu, tout comme celle de la synonymie, est plutôt mise au service d'une logique de l'égalité et d'une politique d'assimilation émuissant les différences. L'Autre peut être un homme égal à condition de ne plus être l'Autre. La métaphore par contre est mise au service d'une logique d'exclusion ou de mise à distance qui naturalise les différences. L'Autre peut être un être à part à condition d'accepter le statut de l'animal, du sauvage ou de l'enfant (voir par exemple le personnage de Vendredi de Daniel Defoe). Les métaphores de l'acquisition des connaissances, du système du savoir et de sa lecture, notamment l'arbre encyclopédique et l'image de la mappemonde, sont fondées sur la position supérieure et quasi divine du philosophe observateur et sur la soumission de l'Autre et de la nature.

1 Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988, p. 196.

Ainsi, la construction du savoir contient, au cœur même du projet encyclopédique, des gestes coloniaux. On peut ainsi, avec Walter D. Mignolo, faire de l'*Encyclopédie* un indice de la dimension constitutive du colonial des Lumières et de la modernité en général. Si Mignolo constate dans *The Darker Side of Western Modernity* : « *Coloniality, in other words, is constitutive of modernity – there is no modernity without coloniality*¹ » (« Le colonial est, en d'autres termes, constitutif de la modernité – il n'y a pas de modernité sans colonial »), on pourrait oser dire – par analogie – qu'il n'y a pas de philosophe sans sauvage.

Karen STRUVE
Université de Bremen

1 Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham, London, Duke University Press, 2011, p. 3.