



HAL
open science

Les morales de Diderot : quelques jalons

Gerhardt Stenger

► **To cite this version:**

Gerhardt Stenger. Les morales de Diderot : quelques jalons. Odile Richard; Gerhardt Stenger. Les Morales de Diderot, Hermann, pp.19-62, 2022, Les colloques Cerisy, 9791037019608. hal-04252696

HAL Id: hal-04252696

<https://hal.science/hal-04252696>

Submitted on 21 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Les morales de Diderot : quelques jalons

GERHARDT STENGER

*Un matérialiste vertueux, dont le caractère et les mœurs
sont irréprochables, est un mystère que l'on ne concevra
jamais.*

Nicolas-Sylvestre Bergier, *Examen du matérialisme*¹

En 1682, la *Lettre sur les comètes* de Pierre Bayle lance un pavé dans la mare en déclarant que les athées peuvent se conduire de manière aussi vertueuse – ou aussi peu vertueuse, cela s’entend – que les chrétiens. Pourquoi ? parce que ce sont les passions qui conduisent les hommes, non leurs convictions religieuses ou philosophiques. Leur volonté échappe à l’entendement, elle demeure esclave des impulsions que leur dictent leur tempérament et leurs désirs. Par voie de conséquence, l’ordre et la prospérité des États ne dépendent pas des croyances religieuses de ses citoyens : ce qui maintient la société, ce n’est pas la menace du Jugement dernier, ce sont les lois, une police efficace, l’éducation, les sentiments sociaux². Quelques années plus tard, John Locke affirme dans *l’Essai philosophique concernant l’entendement humain* (1690) que les principes de vérité et de justice ne sont pas innés : il y a des valeurs morales qui s’opposent les unes aux autres, et même des nations entières rejettent des règles morales scrupuleusement observées par d’autres nations. Notre conscience morale dépend de l’éducation, du milieu social dans lequel nous vivons et des coutumes de notre pays. Ce qui fait le ciment de toute société repose bien sur la justice, non comme principe moral universel et inné, mais comme nécessité d’institution reposant sur l’intérêt bien compris³. Au milieu du XVIII^e siècle, Diderot souscrit entièrement à la thèse de Bayle mais récuse le relativisme moral dont Locke est soupçonné à tort ou à raison. Le théoricien du modèle idéal, l’amateur passionné du Vrai, du Bon et du Beau, « espèce de trinité qui vaut un peu mieux » que celle du christianisme (à Voltaire, 29 septembre 1762 ; Vers., V, 449), récuse vivement la thèse selon laquelle c’est « la conformité ou la disconvenance de nos actions à quelque loi [...] qui rend [les] actions moralement bonnes ou mauvaises » (article RELATION, *Enc.*, XIV,

¹ N.-S. Berger, *Examen du matérialisme ou Réfutation du Système de la Nature*, Paris, Humblot, 1772, t. I, p. 343.

² Voir Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, éd. H. et J. Bost, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2007 [1683], p. 279-400 (chap. 129-192). On sait que la première version des *Pensées diverses* fut publiée en 1682 sous le titre *Lettre à M. L. A. D. C. docteur de Sorbonne, où il est prouvé par plusieurs raisons tirées de la philosophie, et de la théologie, que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur : avec plusieurs réflexions morales et politiques, et plusieurs observations historiques, et la réfutation de quelques erreurs populaires*.

³ Voir John Locke, *Essai philosophique concernant l’entendement humain*, Amsterdam et Leipzig, Schreuder et Mortier, 1755 [1700], p. 24-42 (I, II).

62b). Alors que les défenseurs de « la très sainte Trinité » considèrent encore les athées comme des « homme[s] de sac et de corde » (*Entretien d'un philosophe avec la maréchale de ****, Vers., I, 929), Diderot cherche à fonder la morale sur une base indépendante de la religion, une morale athée pour tout dire. Fonder une morale, ce n'est pas en fixer des principes, c'est établir sa légitimité possible, dire au nom de quoi elle est justifiée – autrement que comme commandement de Dieu ou par son utilité sociale. À l'opposé de Voltaire ou de Condillac qui assurent la domination de l'empirisme anglais sur la philosophie des Lumières, Diderot se tourne vers Shaftesbury, disciple de Locke et des platoniciens de Cambridge, qui avait la réputation, au milieu du siècle, de figurer parmi les « adversaires enragés du christianisme⁴ ». En 1745, il donne au public une traduction en français de l'*Inquiry concerning Virtue, or Merit* sous le titre *Essai sur le mérite et la vertu*. La raison ? Diderot a trouvé dans l'exposé dogmatique du philosophe anglais une tentative, fructueuse à ses yeux, d'établir les « principes » d'une morale non-religieuse et en même temps universelle, car fondée sur la nature humaine⁵. La morale de Shaftesbury est intellectualiste mais a un fondement biologique et naturel, censée lui assurer un caractère universel⁶.

L'épître dédicatoire *À mon frère* que Diderot a ajoutée à sa traduction se présente comme l'extrait d'une lettre à son frère : « Oui, mon frère, lit-on au début du prétendu extrait, la religion bien entendue et pratiquée avec un zèle éclairé, ne peut manquer d'élever les vertus morales » (DPV, I, 289). En réalité, ce oui franc et affirmatif sonne à nos oreilles – et à celles de son frère aussi⁷ – comme un oui... mais : *oui*, la religion élève les vertus morales, *mais* à condition d'être « bien entendue » et pratiquée avec un « zèle éclairé ». Loin de l'« enthousiasme » et de la « bigoterie » (DPV, I, 291), *la* religion – et non seulement celle dont Didier Diderot est le représentant officiel – ne peut manquer de conduire à la vertu. Que de restrictions pour affirmer du bout des lèvres que le christianisme n'est pas incompatible avec la vertu – surtout que la suite de la lettre, dont chaque phrase est comme une gifle en pleine figure du cher frère, va plutôt établir le contraire ! Dans le *Discours préliminaire*, le deuxième texte personnel ajouté par Diderot à l'ouvrage de Shaftesbury, l'auteur-traducteur affirme non sans audace : « Le but de cet ouvrage est de montrer que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu, et que le bonheur temporel de l'homme est inséparable de la vertu » (DPV, I, 295). La vertu dont il s'agit ici, ex-

⁴ Franco Venturi, *Juvenesse de Diderot (de 1713 à 1753)*, Paris, Skira, 1939, p. 49.

⁵ Rappelons que le titre français exact est *Principes de la philosophie morale ; ou Essai de M. S*** sur le mérite et la vertu. Avec réflexions*, Amsterdam, Chatelain, 1745. L'original a paru au tome II des *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, London, 1711. Nous citons l'*Inquiry* d'après cette édition.

⁶ On confond trop souvent la pensée de Shaftesbury avec celle du premier Diderot, allant jusqu'à remplacer le nom du véritable auteur de l'*Essai* par celui de son traducteur. Si Diderot semble assumer pour l'essentiel les conceptions morales de Shaftesbury, il est loin de faire également siennes sa conception déiste et téléologique de la nature considérée comme un tout harmonieux et intrinsèquement ordonné. Voir Gerhardt Stenger, « Diderot traducteur de Shaftesbury : éléments pour une lecture critique de l'*Essai sur le mérite et la vertu* », in F. Brugère et M. Malherbe (dir.), *Shaftesbury. Philosophie et politesse. Actes du Colloque (Université de Nantes, 1996)*, Paris, Champion, coll. « Champion-Varia », 2000, p. 213-226.

⁷ Voir Roland Mortier, « Didier Diderot lecteur de Denis : ses *Réflexions sur l'Essai sur le mérite et la vertu*, texte présenté par Roland Mortier », RDE, n° 10, 1991, p. 21-39.

plique Diderot au paragraphe suivant, c'est la vertu *morale*, « cette vertu que les saints pères mêmes ont accordée à quelques philosophes païens » (DPV, I, 296)⁸. Nous avons ici presque certainement un écho de l'ouvrage *De la vertu des païens* (1641) dans lequel son auteur, le libertin François de La Mothe Le Vayer, se réclamait adroitement du témoignage des principales autorités ecclésiastiques pour affirmer que les païens étaient parfaitement capables d'« exercer quelques vertus, quoiqu'elles ne soient pas accompagnées du mérite, que donne la grâce qui vient de la foi⁹ ». On sait que cette thèse est incompatible avec la doctrine de saint Augustin pour qui seule l'*intention* permettait de distinguer les vraies vertus de celles qui n'en ont que l'apparence¹⁰ : livrés à la cupidité, les païens n'eurent guère que des vertus *apparentes*, fort proches des vices, et en tant que telles, inutiles au salut¹¹. De nombreux hommes d'Église estiment encore au XVIII^e siècle qu'il ne peut être question de sauver les grands hommes de l'Antiquité qui ont fait preuve de perfection morale, à moins de rendre inutile la venue du Christ. Le salut du chrétien ne saurait se concevoir sans les trois vertus *théologiques*, la foi, l'espérance et la charité, qui sont infusées par Dieu dans l'âme des fidèles pour les rendre capables de mériter la vie éternelle. Dans le *Discours préliminaire*, Diderot affirme que les vertus morales, dont certains païens faisaient preuve sans la connaissance de Dieu, suffisent pour nous assurer le bonheur temporel : « L'intégrité morale fait notre bonheur en ce monde » (DPV, I, 296). Être vertueux, c'est se conduire en ayant en vue le bien de l'espèce *abstraction faite de toute considération intéressée*, comme Diderot ne manque pas de le souligner dans un passage repris de Cicéron (*ibid.*). Cette définition de la vertu – une conduite conforme aux lois, respectueuse d'autrui, pour le dire en langage moderne – exclut d'office l'un des fondements des religions, l'espoir d'une récompense ou la crainte d'un châtement, motifs bas et serviles qui n'ont jamais empêché les crimes. Être croyant, avoir une religion ne suffit donc pas pour avoir une morale, se conduire avec de la « probité », et inversement, on peut avoir de la probité sans avoir de religion. Shaftesbury a beau marteler en tête de son ouvrage que « [l]a religion et la vertu sont unies » (*ibid.*, 301 ; I, I, 1), il est forcé de convenir que la réalité dément cruellement cette affirmation : « Nous ne manquons pas d'exemples qui paraissent contredire cette union prétendue » (*ibid.*). Et comme si cela ne suffisait pas, Diderot ajoute à sa traduction cette remarque de son cru : « TANT EST GRANDE SUR NOS ESPRITS L'AUTORITE DES PRINCIPES MORAUX » (*ibid.*, 302). On croirait entendre l'écho du célèbre vers latin de Lucrèce : *Tantum religio potuit suadere malorum*¹² : « Tant la religion put conseiller de crimes ». Shaftesbury a raison : il faut

⁸ La question de la vertu des païens est un cas classique des controverses théologiques. Voir Louis Capéran, *Le Problème du salut des infidèles. I. Essai historique*, Paris, Beauchesne, 1912.

⁹ François de La Mothe Le Vayer, *Œuvres*. Nouvelle édition revue et augmentée, Dresde, Michel Groell, 1757, t. V-1, p. 4.

¹⁰ Voir saint Augustin, *Deuxième discours sur le psaume XXXI* : « C'est l'intention qui rend l'œuvre bonne », *Œuvres complètes*, Paris, Louis Vivès, 1870, t. XII, p. 7.

¹¹ Voir *id.*, *La Cité de Dieu*, livre XIX, chap. XXIV-XXV.

¹² Lucrèce, *De la nature*, éd. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1966, t. I, p. 5 (chant I, v. 101).

se détourner des religions pour fonder hors d'elles les véritables principes moraux qui guident efficacement les hommes. Diderot peut toujours claironner en tête de l'*Essai sur le mérite et la vertu* : « Point de vertu sans religion ; point de bonheur sans vertu » (*ibid.*, 290). Toute sa réflexion morale tendra ensuite à prouver que la deuxième proposition rend la première inutile.

L'enquête de Shaftesbury sur la morale commence par une analyse de la nature humaine en tant qu'elle fait partie du monde animal¹³. Chaque individu ou « créature » est mû, déclare-t-il, par deux principales sortes d'« affections » naturelles¹⁴, les « affections naturelles et dirigées au bien général de son espèce », et les « affections naturelles et dirigées à son intérêt particulier » (*ibid.*, 367 ; II, I, III)¹⁵. L'intérêt particulier de toute créature est de se faire du bien, de rechercher son bien-être – autre définition de l'amour de soi. L'erreur de Hobbes a été de s'arrêter au mobile de l'intérêt privé, de faire de ce dernier une norme du juste et de l'injuste et de le considérer comme l'unique principe de la morale. L'homme fait partie d'un système, l'espèce humaine, qui elle-même fait partie d'un système plus général, le « système animal », qui fait partie d'un système plus global encore, le « Tout ». Dans une note importante ajoutée au texte de Shaftesbury, Diderot souligne avec Cicéron que « tout est uni » dans l'univers : « Pas une des parties, qui, détachée des autres, puisse subsister à elle seule ; pas une, non plus, dont les autres puissent être privées sans dommage pour le principe et la perpétuité de l'ensemble » (*ibid.*, 313 ; I, II, I)¹⁶. L'homme ne vit pas dans une bulle, il est relié à son espèce ainsi qu'aux autres membres de la société dans laquelle il vit : « Nous sommes, chacun, dans la société, ce qu'est une partie relativement à un tout organisé », précise Diderot plus loin dans une autre note (*ibid.*, 361 ; II, I, I). L'individu porte en lui une inclination ou affection à d'autres êtres de son espèce, à ses semblables¹⁷, qui le conduit à agir dans l'intérêt général de son espèce, et ceci de manière aussi naturelle qu'une plante porte ses fruits (*ibid.*). À ces deux familles d'affections naturelles¹⁸ s'ajoute une troisième qui n'est pas naturelle, les affections qui ne tendent à aucun bien public ou privé, et même qui leur sont opposées : ce sont, précise Shaftesbury, des « affections dénaturées » (*ibid.*, 367 ; II, I, III). L'homme bien constitué ou conditionné a des affections saines, son intérêt privé est conforme à l'intérêt privé

¹³ Sur l'*Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury, voir Jean-Paul Larthomas, *De Shaftesbury à Kant*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 1985, p. 334-371 ; Laurent Jaffro, « La question du sens moral et le lexique stoïcien. Sur la définition du "sense" comme "affection" dans l'*Enquête sur la vertu* », in *Shaftesbury. Philosophie et politesse, op. cit.*, p. 61-78 ; Michael B. Gill, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge University Press, 2006, p. 83-99.

¹⁴ Sur le mot *affection* dans l'*Inquiry* de Shaftesbury, voir L. Jaffro, art. cité, p. 61-78.

¹⁵ Diderot résume ici la théorie des affections qui fait l'objet du livre I de l'*Essai*.

¹⁶ L'éditeur John S. Spink fait remarquer dans la note 58 que Diderot a emprunté la citation de Cicéron et le reste de la note à Shaftesbury qui avait cependant exclu Épicure et Hobbes de sa démonstration. La raison, nous semble-t-il, en est simple : la vision de l'harmonie universelle de Shaftesbury cadre mal avec l'antifinalisme matérialiste. Le fait d'introduire expressément Épicure dans le système de Shaftesbury montre assez ce qu'il faut penser de l'optimisme affiché par Diderot dans le reste de la note.

¹⁷ Ces « inclinations sociales » sont nommées plus loin : « la tendresse paternelle, le penchant à la propagation, l'éducation des enfants, l'amour de la compagnie, la reconnaissance, la compassion, la conspiration mutuelle dans les dangers, et leurs semblables » (DPV, I, 360-361 ; II, I, I).

¹⁸ Diderot a accentué le caractère naturel des deux classes d'affections dans sa traduction. Shaftesbury avait écrit *natural affections* et *self-affections*. Voir l'*Inquiry*, p. 98.

de ses semblables : il cherche son bien et fait le bien aux autres, il ne trouve pas son salut personnel en « croisant » celui des autres. Les individus qui se déterminent selon leurs affections dénaturées sont mal constitués, car ils se font mal et peuvent faire mal aux autres en croyant se faire du bien. On l'aura compris : contrairement à ce que Diderot affirmait encore dans le *Discours préliminaire*, la vertu n'est plus attachée à la connaissance de Dieu ; elle se définit par rapport à l'ordre social et ses exigences.

Les affections ou penchants pour l'intérêt privé et celui de son espèce sont également présents chez les animaux. Mais l'homme est une « créature raisonnable » (*ibid.*, 316 ; I, II, 1), il est doué d'un sens originel de la vertu, antérieur à toute croyance religieuse, que Shaftesbury appelle sens moral, et Diderot, « sentiment naturel d'injustice et d'équité¹⁹ ». Les animaux ne jugent pas leurs actions, ni celles des autres ; seul l'homme est capable d'apprécier à leur juste valeur des actions vertueuses ou vicieuses, « les passions qui les ont produites, la commisération, l'affabilité, la reconnaissance et leurs antagonistes » (*ibid.*, 320 ; I, II, III). À la suite de Shaftesbury, Diderot distingue dans une note entre une « bonté animale » présente dans chaque créature, et une « bonté raisonnée » ou vertu, « propre à l'être pensant » (*ibid.*, 319 ; I, II, II). Lorsque l'homme fait coïncider son intérêt privé avec celui de son espèce ou de la société, il se conduit avec bonté, mais il n'est pas encore vertueux. Pour « passer de cette bonté pure et simple, dont toute créature sensible est capable, à cette qualité qu'on appelle vertu » (*ibid.*, 320 ; I, II, III), autrement dit pour qu'une action soit moralement bonne, il faut qu'elle soit commandée par une affection pour le juste et l'honnête : « Dans une créature raisonnable, tout ce qui n'est point fait par affection n'est ni mal, ni bien : l'homme n'est bon ou méchant que lorsque l'intérêt ou le désavantage de son système est l'objet immédiat de la passion qui le meut » (*ibid.*, 316 ; I, II, 1). Est appelé vertueux l'individu qui se conduit par une affection *réfléchie* vis-à-vis du bien général de son espèce. C'est ce deuxième genre d'affection, cette « instance de discernement²⁰ », qui rend possible et concevable le passage de la simple bonté naturelle à la moralité ou vertu.

L'*Essai sur le mérite et la vertu* s'attache sans cesse à montrer que la vertu ne s'identifie pas à la simple bienfaisance. L'homme vertueux ne fait pas le bien indistinctement ; quand elle est démesurée, la bonté animale – la tendresse maternelle, la compassion, etc. – peut s'avérer funeste : « Dans des circonstances particulières, les affections sociales deviennent quelquefois excessives et se portent à un point qui les rend vicieuses » (*ibid.*, 368 ; II, I, III). La vertu se distingue de la bienfaisance en ce qu'elle procède d'un choix : « Ce n'est pas la matérialité de l'acte, ni son résultat qui

¹⁹ Diderot évite de traduire *moral sense* par « sens moral » ; il adopte la paraphrase utilisée le plus souvent par Shaftesbury lui-même : *natural sense of right or wrong*, « sentiment naturel d'injustice et d'équité » (DPV, I, 333, 335 ; I, III, 1), « sentiment naturel de la droiture et de l'injustice » (DPV, I, 336 ; I, III, 1), etc.

²⁰ L. Jaffro, art. cité, p. 66.

fait la valeur morale, mais l'intention qui est au principe de la décision²¹. » La conduite morale doit être désintéressée : lorsque nous faisons le bien par pure bonté ou pur égoïsme, nos actions ne sont pas vertueuses, elles sont dépourvues de mérite. Nos affections sociales nous conduisent vers la bonne action, mais nous devons aussi la vouloir et la choisir par amour désintéressé de la vertu, non par l'espoir d'un gain, d'une retombée positive ou la crainte d'un châtement. « Quelque avantage que l'on ait procuré à la société, résume Diderot, le motif seul fait le mérite » (*ibid.*, 318 ; I, II, II)²². Le vrai mérite consiste dans la réflexion, le choix conscient et raisonné en faveur de la bonté, de l'action vertueuse :

Qu'une créature soit généreuse, douce, affable, ferme et compatissante ; si jamais elle n'a réfléchi sur ce qu'elle pratique et voit pratiquer aux autres ; si elle ne s'est fait aucune idée nette et précise du bien et du mal [...] : son caractère n'est point vertueux par principes ; elle en est encore à acquérir cette connaissance active de la droiture qui devait la déterminer, cet amour désintéressé de la vertu qui seul pouvait donner tout le prix à ses actions. (*Ibid.*, 325-326 ; I, II, III)

Une question se pose alors : quelle est la source de l'appréciation morale ? Ces « notions claires et distinctes du bien général » s'imposent-elles de manière aussi évidente que les vérités chez Descartes ? La « connaissance réfléchie » du bien et du mal, qui seule permet d'être « vertueux par principes²³ », sur quel fondement repose-t-elle ? Shaftesbury répond : sur la beauté ou la laideur que nous apercevons dans les « êtres moraux », par quoi il entend les affections et les actions humaines. La rencontre continuelle que nous faisons, hors de nous et en nous, de productions de la nature réveillent les idées de proportion, d'harmonie, de symétrie, d'accord, etc. Les êtres physiques ou corporels et les êtres moraux nous affectent de la même manière, nos sens et notre esprit perçoivent les mêmes rapports, proportions et accords dans un bel homme ou une belle femme que dans un beau sentiment ou une belle action :

Les sujets intellectuels et moraux agissent sur l'esprit à peu près de la même manière que les êtres organisés sur les sens. Les figures, les proportions, les mouvements et les couleurs de ceux-ci ne sont pas plutôt exposés à nos yeux, qu'il résulte de l'arrangement et de l'économie de leurs parties, une beauté qui nous récréé, ou une difformité qui nous choque. Tel est aussi sur les esprits, l'effet de la conduite et des actions humaines. La régularité et le désordre dans ces objets les affectent diversement, et le jugement qu'ils en portent n'est pas moins nécessité que celui des sens. (*Ibid.*, 318 ; I, II, II)

²¹ J.-P. Larthomas, *op. cit.*, p. 342.

²² Shaftesbury avait écrit : *Whatsoever therefore is done that happens to be advantageous to the species, through an affection merely towards self-good, does not imply any more goodness in the creature than as the affection itself is good* (*Inquiry*, p. 25).

²³ Les mots « par principes » sont un ajout de Diderot.

On aura reconnu dans ce passage de Shaftesbury la description du mécanisme de la connaissance qui ouvrira en 1752 la deuxième partie de l'article *BEAU de l'*Encyclopédie* : « Nous naissons avec la faculté de sentir et de penser : le premier pas de la faculté de penser, c'est d'examiner ses perceptions, de les unir, de les comparer, de les combiner, d'apercevoir entre elles des rapports de convenance et disconvenance, etc. » (DPV, VI, 154). À l'instar de Shaftesbury, Diderot conclut que le jugement esthétique et moral n'a d'autre fondement que la perception des rapports, c'est-à-dire d'une certaine proportion numérique que nous apercevons entre les différentes parties d'un même objet. De cette perception naissent les « idées d'ordre, d'arrangement, de symétrie, de mécanisme, de proportion, d'unité » ; ces notions, précise Diderot, ne sont pas innées mais « expérimentales », elles ont passé par les sens pour arriver à l'entendement (*ibid.*, 154-155).

Une dernière remarque. La vertu, on l'a vu, suppose que l'homme se dirige volontairement vers le bien moral qui se présente à son esprit, surtout, ajoute Diderot dans une note, lorsqu'il doit lutter contre des penchants contraires, à l'instar de Socrate qui avait un goût prononcé pour la « luxure », autrement dit la pédérastie (DPV, I, 319 ; I, II, II). L'homme est naturellement bon, ses affections le poussent naturellement vers le bien de son espèce ; en même temps, il naît avec de mauvaises dispositions qu'il doit vaincre pour parvenir à la vertu ou bonté raisonnée. L'acte moral est fondé sur la connaissance du bien et du mal moral et procède d'un choix délibéré en faveur de l'un ou de l'autre. L'homme ne peut être appelé vertueux ou vicieux que s'il agit librement, c'est-à-dire si son action n'est pas déterminée par des motifs indépendants de sa volonté. Si l'homme ne peut faire que ce qu'il fait, s'il n'est pas le véritable auteur de ses actes, il n'y a plus de morale. Pour qu'il y ait vertu, il faut qu'il y ait mérite, et pour cela liberté de choix. Nous sommes ici très loin – et Diderot insiste lui-même sur ce point dans la note que nous venons de citer – « du sentiment impie et bizarre de ceux qui donnent tout au tempérament, vices et vertu » (*ibid.*). L'homme, affirme Shaftesbury, se distingue de l'animal en sa qualité d'agent libre, il est capable de ne pas agir sous l'impulsion immédiate des tendances ou des penchants, mais de manière réfléchie :

Les créatures qui ne sont affectées que par les objets sensibles sont bonnes ou mauvaises, selon que leurs affections sensibles sont bien ou mal ordonnées. Mais c'est tout autre chose, dans les créatures capables de trouver dans le bien ou le mal moral, des motifs raisonnés de tendresse ou d'aversion ; car dans un individu de cette espèce, quelque dérégées que soient les affections sensibles, le caractère sera bon et l'individu vertueux, tant que ces penchants libertins demeureront subordonnés aux affections réfléchies. (*Ibid.*, 331 ; I, II, IV)

On aurait tort de sous-estimer la portée du premier écrit de Diderot en le réduisant à une sorte de poussée de fièvre métaphysique rapidement surmontée par la suite. Force est de constater que la morale intellectualiste de *l'Essai sur le mérite et la vertu* se rencontre encore dix ans plus tard dans l'article *DROIT NATUREL de *l'Encyclopédie* que Diderot a composé contre l'article DROIT DE LA NATURE de Boucher d'Argis, le jugeant trop proche des thèses de Burlamaqui qui laissait la part belle à Dieu²⁴. Diderot y commence par affirmer que la liberté de l'homme, autrement dit la possibilité de raisonner et de choisir « dans le silence des passions » (DPV, VII, 28)²⁵, constitue le fondement de la morale :

Il est évident que si l'homme n'est pas libre, ou que si ses déterminations instantanées, ou même ses oscillations, naissant de quelque chose de matériel qui soit extérieur à son âme, son choix n'est point l'acte pur d'une substance incorporelle et d'une faculté simple de cette substance ; il n'y aura ni bonté ni méchanceté raisonnées, quoiqu'il puisse y avoir bonté et méchanceté animales ; il n'y aura ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit. (*Ibid.*, 25)²⁶

Après ces préliminaires, Diderot donne la parole à un « raisonneur violent » qui s'autorise d'un discours hobbesien pour s'arroger le droit de disposer de l'existence des autres afin d'assouvir ses passions : « Qu'on ne me reproche point cette abominable prédilection, s'excuse-t-il ; elle n'est pas libre. C'est la voix de la nature qui ne s'explique jamais plus fortement en moi que quand elle me parle en ma faveur²⁷ » (*ibid.*, 26). Face à ce « raisonneur violent » qui prétend agir nécessairement parce que sa volonté est sous l'empire de ses passions, Diderot s'efforce de rétablir la réalité de la liberté humaine. L'homme, explique-t-il, n'est pas une bête farouche, c'est « un animal qui raisonne » (*ibid.*). Des passions violentes peuvent certes le priver de tout contrôle, mais il n'empêche que tout en faisant le mal, il en a la conscience : « Il voit sa méchanceté, et il faut qu'il se l'avoue » (*ibid.*). L'empire des passions ne fait pas obstacle à la connaissance du juste et de l'injuste. Au méchant hobbiste Diderot oppose ainsi une morale raisonnée, établie sur la faculté qu'a l'homme de juger de l'équité de ses actes.

Résumons-nous avant d'aller plus loin. Jusqu'en 1755, Diderot exige que l'homme fasse le bien par désintéressement, en vue de l'intérêt général de son espèce. Il est vrai que le deuxième livre de *l'Essai sur le mérite et la vertu* est en grande partie consacré à la démonstration classique que l'exercice de la vertu conduit nécessairement au bonheur de l'individu, ou plus précisément que

²⁴ L'article figure au tome V paru en 1755.

²⁵ Il s'agit ici des passions égoïstes.

²⁶ Seule la référence à une substance incorporelle est une concession à l'orthodoxie. Plus loin, Diderot y substitue le terme « entendement ». L'emploi des termes bonté (et méchanceté) animale et raisonnée indique que nous sommes toujours en régime Shaftesburien. — Voir l'annexe.

²⁷ Sur la place du « raisonneur violent » dans l'article, voir Gilles Gourbin, « Faut-il étouffer Sade ? Les avatars du “raisonneur violent” chez Rousseau et Sade », RDE, n° 50, 2015, p. 61-81.

les passions antisociales sont contraires à sa félicité²⁸. Mais il est évident que l'homme de bien imaginé par Shaftesbury ne fait pas le bien parce qu'il y trouve son compte. L'homme vertueux pense d'abord aux intérêts généraux de son espèce avant de penser à ses intérêts particuliers, car « si ces motifs ont une influence prédominante dans la conduite d'une créature que l'amour désintéressé devrait principalement diriger, la conduite est servile et la créature n'est pas encore vertueuse » (DPV, I, 346). Toute cette argumentation, déclarera de son côté Diderot à la fin de l'article *DROIT NATUREL, est évidente « pour celui qui raisonne, et [...] celui qui ne veut pas raisonner, renonçant à la qualité d'homme, doit être traité comme un être dénaturé » (DPV, VII, 29).

Un an après la publication de l'article *DROIT NATUREL, la *Lettre à Landois* marque un complet revirement par rapport à ces positions. Diderot vient de se convertir au mécanisme psycho-physiologique défendu par Fontenelle dans son *Traité de la liberté*²⁹ ainsi qu'au déterminisme moral d'Anthony Collins dont le *Philosophical Inquiry concerning Human Liberty* (1715) venait de faire l'objet d'une nouvelle traduction sous le titre *Paradoxes métaphysiques sur les principes des actions humaines* (1754). Diderot a sans doute été hanté très tôt par l'idée d'un nécessaire radical tout en conservant un attachement profond au sentiment de la liberté qui assure à l'homme la maîtrise de ses actions. Quoi qu'il en soit, *aucun* texte avant 1756 ne porte la trace du rigide déterminisme physique et moral tel qu'il apparaît brusquement dans la *Lettre à Landois*. Est-ce parce que le fatalisme athée lui semblait incompatible avec la morale ? En 1749, il écrivait à Voltaire en parlant de ses amis fatalistes :

Je me suis aperçu que les charmes de l'ordre les captivaient *malgré qu'ils en eussent* ; qu'ils étaient enthousiastes du beau et du bon, et qu'ils ne pouvaient, quand ils avaient du goût, ni supporter un mauvais livre, ni entendre patiemment un mauvais concert, ni souffrir dans leur cabinet un mauvais tableau, ni faire une mauvaise action.

En voilà tout autant qu'il m'en faut. Ils disent que tout est nécessité. Selon eux, un homme qui les offense ne les offense pas plus librement que ne les blesse une tuile qui se détache et qui leur tombe sur la tête. Mais ils ne confondent point ces causes, et jamais ils ne s'indignent contre la tuile ; *autre conséquence qui me rassure*. (Vers., V, 15. C'est nous qui soulignons)

²⁸ L'*Essai sur le mérite et la vertu* se termine sur cette conclusion : « Aimer les hommes, les traiter avec humanité, exercer la complaisance, la douceur, la bienveillance et les autres affections sociales ; c'est jouir d'une satisfaction immédiate à l'action et qui n'est payée d'aucune peine antérieure ; satisfaction originelle et pure, qui n'est prévenue d'aucune amertume. [...] D'où je conclus que la perte des affections naturelles et sociales entraîne à sa suite une affreuse misère, et que les affections dénaturées rendent souverainement malheureux. Ce qui me restait à prouver » (DPV, I, 422-424 ; II, II, III).

²⁹ Composé probablement entre 1691 et 1699, le *Traité de la liberté* parut en 1743 dans un recueil intitulé *Nouvelles libertés de penser*. Nous avons pu montrer que Diderot a augmenté l'article LIBERTÉ de l'*Encyclopédie* de près d'un quart avec des emprunts directs ou indirects au *Traité* de Fontenelle. Voir Gerhardt Stenger, « Diderot, Naigeon et l'article LIBERTÉ de l'*Encyclopédie* », RDE, n° 56, 2021, p. 000-000.

Les athées fatalistes, que l'on peut sans risque de se tromper identifier aux spinozistes³⁰, ne se distinguent en rien des autres hommes, ils sont captivés par le bien, le beau et le bon comme tout un chacun. Il n'en reste pas moins, concède Diderot entre les lignes, que l'athéisme vertueux ne repose sur aucun fondement moral solide. Dans les *Pensées philosophiques*, le seul aphorisme consacré à la morale est bien court, au propre comme au figuré, c'est la leçon administrée au philosophe Hobbes par le brigand Cartouche : « La bourse ou la vie. Nous sommes seuls, je suis le plus fort, et il n'est pas question entre nous d'équité » (DPV, II, 24). Diderot croyait-il vraiment que l'argument *ad hominem* contre le défenseur de l'état de nature avait valeur de preuve ? Les athées honnêtes hommes sont-ils inconséquents, comme le suggère Diderot sur le ton de la plaisanterie dans *l'Entretien d'un philosophe avec la maréchale de **** (Vers., I, 931) ? On se souvient que dans *La Promenade du sceptique*, le personnage Athéos avait si bien prêché sa philosophie qu'il trouva à son retour sa femme enlevée, ses enfants égorgés et sa maison pillée par un ancien habitant de l'Allée des épines devenu athée « conséquent » (DPV, II, 138-139). La lecture du *Traité de la liberté* et des *Paradoxes métaphysiques* permit à Diderot de sortir de cette impasse – du moins pour un certain temps. Il y trouva la preuve que le fatalisme « moderne³¹ » non seulement « ne change rien à l'ordre du monde³² », mais qu'il est même « avantageux à la société ». Alors que les défenseurs de la liberté répètent inlassablement l'opinion héritée de saint Thomas qu'enlever à l'homme son libre arbitre, c'est rendre caducs les impératifs de la morale, priver de sens les sanctions ou les récompenses des actions humaines³³, les philosophes fatalistes expliquent au contraire que les châtiments et les récompenses agissent nécessairement comme causes et interviennent à ce titre dans la détermination des actions individuelles³⁴. Pour obtenir une conduite vertueuse, c'est-à-dire conforme à la loi, il faut encourager les comportements souhaités par des récompenses et réfréner les comportements nocifs à la communauté par des stratégies de découragement. En éclairant l'intelligence, en « formatant » la conscience avec de bonnes règles, on crée des habitudes, on agit sur les motifs (raisons de choisir) avec de nouveaux motifs qui déterminent les individus à (vouloir) se conduire correctement : « À force d'exhortations et d'exemples, on peut mettre dans leur cerveau les dispositions qui les déterminent à la vertu [...]. Les criminels sont des monstres qu'il faut étouffer en les plaignant, leur supplice en délivre la société et épouvante ceux qui seraient portés à leur ressembler³⁵ ». L'individu vicieux a beau être moralement

³⁰ L'exemple devenu banal de la pierre qui tombe d'un toit vient directement de l'appendice au livre I de *l'Éthique*. La transformation de la pierre en tuile est peut-être le fait de Diderot. Il s'en souviendra dans l'article *ANIMAL de *l'Encyclopédie* (DPV, V, 394).

³¹ On distingue traditionnellement entre le fatalisme antique, celui des stoïciens par exemple, et le fatalisme moderne, basé sur les « systèmes » de Spinoza et de Hobbes. Voir par exemple l'article LIBERTÉ de *l'Encyclopédie* ou *l'Examen du fatalisme* de l'abbé Pluquet paru en 1757.

³² Fontenelle, *Traité de la liberté*, in *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, 1743, p. 150.

³³ Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 83, art. 1.

³⁴ Anthony Collins, *Paradoxes métaphysiques sur les principes des actions humaines*, Éleuthéropolis, 1754, p. 184-185.

³⁵ Fontenelle, *Traité de la liberté*, *op. cit.*, p. 149.

irresponsable, la société est bien obligée de réprimer les actions qui nuisent à autrui ; le châtement du criminel est une cause qui dissuadera les autres citoyens de suivre son exemple. Quoique les punitions soient « absolument injustes », disait de son côté La Mettrie, elles sont « relativement nécessaires³⁶ ».

À l'opposé d'une longue tradition philosophique et religieuse qui voit en l'homme un acteur libre dont le comportement résulte, non d'antécédents précis, mais de modifications intérieures spontanées ou volontaires, Diderot proclame désormais que la conduite de l'homme est déterminée par des causes indépendantes de sa volonté : « Nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation, et à la chaîne des événements. Voilà ce qui dispose de nous invinciblement. On ne conçoit non plus qu'un être agisse sans motifs, qu'un des bras d'une balance se meuve sans l'action d'un poids » (*Lettre à Landois*, DPV, IX, 257)³⁷. La doctrine du libre arbitre³⁸, qui postule que l'acte de volonté est « capable de s'exercer ou non selon qu'il lui plaît ou non de le faire³⁹ », suppose un effet sans cause : non seulement l'homme peut agir *par lui-même*, sans impulsion ou motif, il peut aussi agir autrement qu'il n'agit, *choisir indifféremment en toute objectivité* quand deux choses se présentent à lui. Être libre, c'est être capable de vouloir autre chose que ce qu'on veut, de vouloir ne pas vouloir commettre telle action, ce qui, en vertu du principe d'identité, est jugé impossible selon Diderot. L'homme n'a qu'un effet à produire dans le sens où ses actes ne peuvent pas être conçus sans motif déterminant⁴⁰. La *Lettre à Landois* reprend l'idée de Fontenelle et de Collins selon laquelle notre volonté de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose dépend de nos passions, de nos plaisirs et nos peines, de notre intérêt réel ou présumé, et ainsi de suite. Les conséquences de ce nécessitarisme psycho-physiologique⁴¹ sont connues. Si les conduites humaines ne sont que le résultat d'une causalité intérieure ou extérieure à l'être humain – l'organisation, le caractère, l'habitude, les mauvaises passions, le milieu physique et social, l'éducation, etc. –, la vertu ne saurait consister dans le respect pieux des devoirs et des interdictions, dans le souci de se conformer à des valeurs transcendantes qui seraient

³⁶ Julien Offroy de La Mettrie, *De la volupté. Anti-Sénèque ou le Souverain bien*, éd. A. Thomson, Paris, Desjonquères, coll. « Dix-huitième siècle », 1996, p. 65.

³⁷ Sur la question qui nous intéresse ici, voir l'ouvrage d'Yves Citton, *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, en particulier p. 261-280.

³⁸ La doctrine du libre arbitre est attribuée à saint Augustin qui affirmait, dans son traité *De libero arbitrio*, que nous agissons mal en vertu du « libre arbitre de la volonté ». Dans *De duabus animabus contra Manicheos*, il définissait le mouvement de la volonté comme « un mouvement de l'âme exempt de toute contrainte, tendant soit à retenir, soit à acquérir quelque chose ». Cité dans *Six Traités anti-manichéens*, éd. R. Jolivet et M. Jourjon, Paris, coll. « Bibliothèque Augustinienne », 1961, p. 90 (trad. J. Lagouanère).

³⁹ Étienne Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1943 [1929], p. 325.

⁴⁰ « Puis-je n'être pas moi ? et étant moi puis-je faire autrement que moi ? Puis-je être moi et un autre ? », demande Jacques le fataliste (DPV, XXIII, 28). La réponse arrive un peu plus loin : « J'ai toujours été une cause une, je n'ai donc jamais eu qu'un effet à produire, ma durée n'est donc qu'une suite d'effets nécessaires » (*ibid.*, 190).

⁴¹ Au XIX^e siècle, Schopenhauer montrera dans *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (1839) que les actions de l'homme sont régies à la fois par des motifs extérieurs, dont la maîtrise lui échappe, et par son moi, c'est-à-dire son essence, interchangeable et fixée préalablement : l'homme, écrit-il, « est un être déterminé une fois pour toutes par son essence, possédant comme tous les autres êtres de la nature des qualités individuelles fixes, persistantes, qui déterminent nécessairement ses diverses réactions en présence des excitations extérieures. [...] Donc, quand on lui demande s'il pourrait vouloir autrement qu'il ne veut, on lui demande en vérité s'il pourrait être autrement qu'il n'est » (Arthur Schopenhauer, *Essai sur le libre arbitre*, trad. S. Reinach, Paris, Baillière, 1877, p. 38 et 40).

le Bien et le Mal. S'il n'y a point de liberté, conclut Diderot, « il n'y a point d'action qui mérite la louange ou le blâme ; il n'y a ni vice, ni vertu, rien dont il faille récompenser ou châtier » (DPV, IX, 257). L'action vertueuse n'est pas méritoire, mais le fruit d'un penchant naturel pour le bien ; les méchants sont des hommes malheureusement nés qui ne doivent leur mauvais penchant qu'à la nature ou à un environnement social défavorable. Qu'un homme soit ambitieux, cruel, jaloux, cela s'explique de la même façon que la chute des corps ou la morsure d'un chien qui a la rage⁴². On ne « blâme » pas un chien parce qu'il nous a mordu, on ne reproche pas aux tuiles de nous tomber sur la tête. La morale et la justice traditionnelles blâment et condamnent sans discernement les individus auxquels elles confèrent la même dose de puissance volontaire, la même capacité à se déterminer, sans y être contraints, à accomplir un acte délictueux. Comme le disait saint Augustin : « Le péché est la volonté de retenir ou d'obtenir ce que la justice défend et dont on peut librement s'abstenir⁴³. » Selon les tenants du fatalisme, l'homme est *responsable* de ses actes au sens *juridique* du terme, et doit en tant que tel répondre de ses fautes ; mais il n'est pas *coupable* ou *moralement* responsable d'avoir commis des actes délictueux, ne pouvant pas être considéré, au moment des faits, comme libre dans le choix de ses actes ni soumis à aucune autorité indépendante de sa volonté. La reconnaissance des véritables ressorts des actions humaines, la prise en compte des déterminations à la fois physiques et sociales qui règlent le comportement de chacun permettent d'édifier une nouvelle morale fataliste qui substitue aux notions classiques de vice et de vertu celles de bienfaisance et de malfaisance, parce que ce sont des notions relatives aux autres hommes, et qu'elles impliquent qu'une action n'est jugée que par ses effets, non par l'intention de l'agent. Vu sous l'angle de la bienfaisance, déclare l'abbé de Saint-Pierre, un chrétien et un païen peuvent être également vertueux :

Faites du bien aux autres comme vous voudriez qu'ils vous en fissent, telle est la bienfaisance païenne.

Mais si le motif de votre bienfaisance est le désir de plaire à Dieu qui aime les hommes, si c'est le désir du paradis destiné aux chrétiens bienfaisants, c'est la bienfaisance chrétienne⁴⁴.

On sait que la bienfaisance, notion nouvelle, a été mise à la mode par l'abbé de Saint-Pierre avant d'être relayée par Voltaire. Il s'agit d'une sorte de charité laïcisée, d'une alternative profane à la charité chrétienne où Dieu n'est plus au cœur de l'action vertueuse : comme l'écrit Patrizia Op-pici, l'accent n'est pas mis sur le mobile de l'acte, l'amour de Dieu, mais sur « l'efficacité de

⁴² « Chaque action d'un homme, déclare Schopenhauer, est le produit nécessaire de son caractère, et du motif entré en jeu. Ces deux facteurs étant donnés, l'action résulte inévitablement. » (*Op. cit.*, p. 114).

⁴³ *De duabus animabus contra Manicheos*, *op. cit.*, p. 92 (trad. J. Lagouanère).

⁴⁴ Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, *Projet pour rendre les sermons plus utiles*, *Œuvres diverses*, Paris, Briasson, 1730, p. 106.

l'action et ses contenus⁴⁵ ». Voltaire, comme souvent, a tout dit dans l'article VERTU du *Dictionnaire philosophique* (1764) :

Qu'est-ce que vertu ? bienfaisance envers le prochain. Puis-je appeler vertu autre chose que ce qui me fait du bien ? Je suis indigent, tu es libéral. Je suis en danger, tu me secours. On me trompe, tu me dis la vérité. On me néglige, tu me consoles. Je suis ignorant, tu m'instruis. Je t'appellerai sans difficulté vertueux⁴⁶.

La vertu n'est pas une exigence interne et individuelle, elle est avant tout sociale : l'homme est vertueux à chaque fois qu'il fait le bien, à condition que ce soit à autrui : « Tes vertus théologiques sont des dons célestes, tes cardinales sont d'excellentes qualités qui servent à te conduire ; mais elles ne sont point vertus par rapport à ton prochain. Le prudent se fait du bien, le vertueux en fait aux hommes⁴⁷. » La bienfaisance implique nécessairement un échange : contrairement aux vertus théologiques et cardinales, la vertu laïcisée doit profiter à quelqu'un d'autre que soi. « L'homme de bien est dans la société », déclare le personnage Constance dans *Le Fils naturel* avant d'ajouter, dans une réplique devenue célèbre : « il n'y a que le méchant qui soit seul » (DPV, X, 62 ; IV, III).

À partir de la *Lettre à Landois*, la bienfaisance devient le pivot d'une nouvelle morale « fataliste » qui n'a pas besoin de Dieu pour inciter les hommes à l'altruisme et à la philanthropie⁴⁸. Sauf erreur, le mot apparaît pour la première fois sous la plume de Diderot dans l'article *ÉCLECTISME de l'*Encyclopédie* qui, comme on sait, est largement emprunté à l'*Historia critica philosophiae* de Brucker. Dans la rubrique consacrée aux « Principes de la théologie éclectique », Diderot cite Jamblique, « le théologien par excellence de la secte », selon qui les éclectiques admettaient « une sorte de génies subordonnés aux dieux, et ministres de leur bienfaisance dont ils sont épris, et qu'ils imitent » (DPV, VII, 103). On lit dans l'original latin de Brucker : *minister bonae voluntati divinae facile obsequens*, « ministre qui se plie facilement à la bonne volonté (ou bienveillance) divine⁴⁹ ». Or traduire *bona voluntas* par « bienfaisance » n'est ni correct ni anodin, c'est substituer la *pratique* concrète du bien à une *disposition du cœur* favorable à l'égard d'autrui. La bienfaisance, pourrait-on dire, c'est la bienveillance en action. La même traduction infidèle se répète quelques lignes plus loin. La colère des dieux, déclarait Jamblique cité par Brucker, est une *benefi-*

⁴⁵ P. Oppici, « 'Paradis aux bienfaisants': l'idée de bienfaisance chez l'abbé de Saint-Pierre », in C. Dornier et C. Poulouin (dir.), *Les Projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008)*, Caen, PUC, coll. « Symposia », 2011, p. 149. Pour une histoire du mot et de la notion de bienfaisance au dix-huitième siècle, voir *id.*, *L'idea di « bienfaisance » nel Settecento francese o il laccio di Aglaia*, Pise, Goliardica, 1989.

⁴⁶ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, éd. G. Stenger, Paris, Flammarion, 2010, coll. « GF », p. 516.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Voir à ce sujet Stéphane Pujol, *Morale et Science des mœurs dans l'Encyclopédie*, Paris, Champion, coll. « Les dix-huitième siècles », 2021, p. 290-298.

⁴⁹ Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae*, Lipsiae, Breitkopf, 1742-1744, t. II, p. 433. Notre traduction.

*cae Deorum curae aversio quaedam*⁵⁰, « un certain éloignement de la sollicitude bienveillante des dieux », ce que Diderot traduit, en commettant un contresens sur le mot *aversio*, par une « aversion » de la part de l'homme pour la « bienfaisance » des dieux. Enfin, après avoir expliqué en résumant Brucker que les éclectiques considéraient les sacrifices comme « un pas que le coupable [...] fait vers les dieux dont il s'était éloigné », Diderot ajoute cette phrase de son cru : « le méchant fuit les dieux, mais les dieux ne le poursuivent point ; c'est lui seul qui se rend malheureux, et qui se perd par sa méchanceté » (*ibid.*, 105). Un an avant la *Lettre à Landois*, la notion de bienfaisance a timidement fait son entrée dans le vocabulaire de Diderot ; elle y a rejoint l'idée héritée de Shaftesbury que la méchanceté n'est pas un vice puni par les dieux mais une mauvaise action suivie de malheur pour celui qui la commet.

La morale fataliste exposée dans la *Lettre à Landois* est indépendante de l'adhésion à telle ou telle religion et même de la croyance en l'existence de Dieu. Il restait juste un petit détail à préciser : comment gagner l'adhésion des hommes. La vertu est à elle-même sa propre récompense, disait Shaftesbury. Mais cette morale est maintenant jugée trop intellectualiste, trop désincarnée par Diderot. Pour prouver qu'une société peut se passer de Dieu et de la religion, il fallait élaborer une morale – pour ne pas dire une idéologie – capable d'emporter également l'adhésion du sentiment. Comment ? en prouvant aux hommes que la bienfaisance est source de plaisir : faire du bien fait plaisir à ceux qui donnent comme à ceux qui reçoivent. En effet, l'enseignement philosophique de la *Lettre à Landois* comporte deux volets qui fonctionnent comme les parties ésotérique et exotérique d'une seule et même doctrine, l'une réservée aux seuls initiés (le fatalisme), l'autre accessible à tous⁵¹. Toute la première partie de la *Lettre à Landois* est occupée par la démonstration que l'homme a non seulement intérêt à être vertueux parce qu'il y trouve son avantage, mais que la vertu, qui n'est qu'un autre nom de la bienfaisance, fait le bonheur de celui qui la pratique. Être bienfaisant envers autrui, ce n'est pas se priver, c'est... se faire plaisir ! Landois prétend que nous recevons la vertu « comme le malade reçoit un remède auquel il préférerait [...] toute autre chose qui flatterait son appétit ». Détrompez-vous, réplique Diderot. Les hommes vertueux ne sont pas des insensés, bien au contraire : « Tout ce que nous faisons, c'est pour nous. Nous avons l'air de nous sacrifier, lorsque nous ne faisons que nous satisfaire » (DPV, IX, 256). Certes, concède-t-il, la vertu implique souvent un sacrifice⁵², mais c'est un sacrifice doux qui emplit d'un bonheur extatique l'âme de l'homme vertueux. En apparente contradiction avec le dé-

⁵⁰ J. Brucker, *op. cit.*, p. 437.

⁵¹ Les anciens philosophes, nous apprend l'article EXOTÉRIQUE et ESOTÉRIQUE de l'*Encyclopédie*, « avaient une double doctrine ; l'une externe, publique ou exotérique ; l'autre interne, secrète ou ésotérique. La première s'enseignait ouvertement à tout le monde, la seconde était réservée pour un petit nombre de disciples choisis. Ce n'était pas différents points de doctrine que l'on enseignait en public ou en particulier, c'était les mêmes sujets, mais traités différemment, selon que l'on parlait devant la multitude ou devant les disciples choisis » (*Enc.*, VI, 273b). Voir aussi l'article de Young-Mock Lee dans ce volume, p. 000-000.

⁵² « Sur la définition de la vertu, le siècle est unanime. Elle consiste à accorder un avantage au bonheur d'autrui sur notre bonheur propre » (Robert Mauzi, *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1960, p. 580).

terminisme moral d'obédience fontenellienne qui enlevait à l'homme tout sentiment de supériorité en expliquant ses actions méritoires par la nécessité universelle⁵³, Diderot souligne combien une conduite vertueuse peut flatter notre vanité, l'estime personnel dont nous sommes emplis :

Dans les commencements le moment du combat est cruel ; mais la peine s'affaiblit avec le temps. Il en vient un où le sacrifice de la passion ne coûte plus rien ; je puis même assurer par expérience qu'il est doux. On en prend à ses propres yeux tant de grandeur et de dignité ! La vertu est une maîtresse à laquelle on s'attache autant par ce qu'on fait pour elle, que par les charmes qu'on lui croit. Malheur à vous si la pratique du bien ne vous est pas encore assez familière, et si vous n'êtes pas assez en fonds de bonnes actions pour en être vain ; pour vous en complimenter sans cesse, pour vous enivrer de cette vapeur, et pour en être fanatique. (*ibid.*, 255)⁵⁴

Les principes fatalistes de la deuxième partie de la *Lettre à Landois* sont précédés d'une morale de l'hédonisme vertueux que Diderot mettra en scène un an plus tard dans le drame bourgeois⁵⁵. *Le Fils naturel* en particulier exalte la vertu à grand renfort de larmes et d'émois, ce « Dieu "athée" de la société bourgeoise » selon le mot de Roger Lewinter⁵⁶ dont s'enivrent à différents degrés les héros de la pièce. Malgré les débats pathétiques et les affres traversées par les héros, le drame permet de faire éclater une évidence : « L'homme le plus heureux est celui qui fait le bonheur d'un plus grand nombre d'autres » (*Second Entretien sur le Fils naturel*, DPV, X, 121)⁵⁷.

Il faut l'avouer : la triple équivalence vertu=bienfaisance=bonheur⁵⁸ est d'un simplisme affligeant, et on peut se demander si Diderot a réellement cru pouvoir édifier une morale sociale laïque sur ce socle peu solide. L'expérience montre que la vertu sort rarement victorieuse quand elle est soumise à des épreuves ! Il est difficile de rester en prison comme Socrate et d'y attendre la mort, quand la porte de la cellule est grand ouverte et que le geôlier regarde ailleurs. Fasciné par l'exemple du philosophe grec, Diderot songe alors à porter sur la scène une *Mort de Socrate* (*De la poésie dramatique*, DPV, X, 339-341) et faire précéder l'ouvrage d'un discours qui puisse convaincre que le vrai bonheur réside dans la pratique de la vertu : « C'est par ce morceau que je voudrais prendre congé des Lettres », confie-t-il au pasteur genevois Jacob Vernes. Il s'agit de prouver par des raisons démonstratives que l'homme a intérêt à choisir la vertu de préférence au

⁵³ Ce système, lit-on dans le *Traité de la liberté*, « rend la vertu, un pur bonheur, et le vice un pur malheur, il détruit donc toute la vanité et toute la présomption qu'on peut tirer de la vertu » (*op. cit.*, p. 148-149).

⁵⁴ Ce passage se retrouve presque littéralement dans *Le Fils naturel*, DPV, X, 66.

⁵⁵ L'exigence de moralisation, on l'a souvent souligné, n'est pas propre au théâtre, elle s'impose à tous les autres arts : « Rendre la vertu aimable, le vice odieux, le ridicule saillant, voilà le projet de tout honnête homme qui prend la plume, le pinceau ou le ciseau » (*Essais sur la peinture*, DPV, XIV, 392).

⁵⁶ R. Lewinter, « L'exaltation de la vertu dans le théâtre de Diderot », DS, n° 8, 1966, p. 128.

⁵⁷ Plus tard, Diderot dira de son *alter ego* Hardouin : « Lui présenter une occasion de faire le bien ; c'est l'obliger » (*Est-il bon ? Est-il méchant ?*, DPV, XXIII, 435). Les hommes vertueux, affirmait de son côté l'abbé de Saint-Pierre, « cherchent le plaisir de faire plaisir aux autres » (*Projet pour mieux mettre en œuvre le désir de la distinction entre pareils*, *Œuvres diverses*, *op. cit.*, p. 230).

⁵⁸ Si Diderot assimile la vertu à la bienfaisance, leur lien avec le bonheur n'est pas un rapport d'identité (la vertu-bienfaisance se réduisant au bonheur ou inversement), il ne peut être que de cause à effet : la vertu conduit au bonheur.

vice : « J'y ai déjà pensé ; mais je n'ai rien encore trouvé qui me satisfasse. Je tremble lorsqu'il me vient à l'esprit que, si la vertu ne sortait pas triomphante du parallèle, il en résulterait presque une apologie du vice » (9 janvier 1759, *Corr.*, II, 107⁵⁹). Au fur et à mesure qu'il progresse dans sa réflexion, Diderot affiche un scepticisme grandissant devant l'eudémonisme doublé d'un hédonisme vertueux professé dans la *Lettre à Landois*. Dans *Le Père de famille*, la contradiction entre les intérêts particuliers et les valeurs communément admises, entre la passion de Saint-Albin et l'ordre établi défendu par M. d'Ormesson et le Commandeur, ne se résout que par un coup de théâtre des plus artificiels et convenus⁶⁰. Au même moment, l'article PLATONISME de l'*Encyclopédie* fait sans ambiguïté l'éloge de l'homme méchant mais génial, par opposition à la médiocrité sans génie :

Il semble qu'il soit plus permis aux grands hommes d'être méchants. Le mal qu'ils commettent passe avec eux ; le bien qui résulte de leurs ouvrages dure éternellement : ils ont affligé leurs parents, leurs amis, leurs concitoyens, leurs contemporains, je le veux, mais ils continuent d'instruire et d'éclairer l'univers. J'aimerais mieux Bacon grand auteur et homme de bien ; mais s'il faut opter, je l'aime mieux encore grand homme et fripon, qu'homme de bien et ignoré : ce qui eût été le mieux pour lui et pour les siens, n'est pas le mieux pour moi. (DPV, VIII, 113)

Y aurait-il une morale pour le citoyen ordinaire, et une autre pour les contestataires comme Saint-Albin ou les grands hommes comme Bacon ou Racine ? Dans les années 1760, Diderot détricote petit à petit la morale fataliste esquissée dans la *Lettre à Landois*. Oui, confirme-t-il dans le *Salon de 1767*, il y a une morale propre « à différentes conditions ou collections d'individus semblables » comme par exemple aux artistes, et une « morale usuelle » pour les hommes médiocres, à la recherche d'un bonheur tranquille (DPV, XVI, 206). Dans *Le Neveu de Rameau*, Diderot est tout prêt à excuser la méchanceté du génie, car s'« il a fait souffrir quelques êtres qui ne sont plus, auxquels nous ne prenons presque aucun intérêt », il a fait l'honneur de la France et ses ouvrages inspireront éternellement « l'humanité, la commisération, la tendresse » (DPV, XII, 82). Or il se trouve que le Neveu possède lui aussi une certaine « fertilité de génie », mais à l'opposé des grands hommes comme Racine il est « original dans [son] avilissement » (*ibid.*, 128 et 156). Va pour le génie malfaisant mais utile à la société, il est tout excusé ; mais *quid* de l'homme génial dans sa méchanceté ? « S'il importe d'être sublime en quelque genre, claironne le Neveu, c'est surtout en mal. On crache sur un petit filou ; mais on ne peut refuser une sorte de considération à un grand criminel. Son courage vous étonne. Son atrocité vous fait frémir. On prise en tout l'unité de caractère » (*ibid.*, 151). Le philosophe, qui est loin de désavouer ces propos, écoute alors

⁵⁹ Cette lettre est curieusement absente de l'édition Versini.

⁶⁰ Voir la pertinente analyse de R. Lewinter, art. cité, p. 142-148.

l'histoire du renégat d'Avignon dont l'atrocité le plonge dans un profond désarroi. Comment convaincre un homme comme le Neveu de Rameau des « charmes de la vertu » s'il lui manque l'essentiel : le sens ou la « fibre » qui ne vibre pas en sa présence (*ibid.*, 172) ? La morale raisonnée de Shaftesbury était sans doute déconnectée de la réalité, mais le « bonheur philanthrope⁶¹ » de la morale fataliste l'est tout autant. La société ne récompense que rarement les bons, et rarement punit les méchants, bien au contraire : ses lois insensées favorisent généralement les méchants au détriment des bons. Un individu comme le Neveu de Rameau, en tout cas, paresseux et jouisseur comme il est, y trouve parfaitement son compte : « Il faut que Rameau soit ce qu'il est ; un brigand heureux avec des brigands opulents ; et non un fanfaron de vertu, ou même un homme vertueux, rongé sa croûte de pain, seul, ou à côté des gueux. Et pour le trancher net, je ne m'accommode point de votre félicité, ni du bonheur de quelques visionnaires, comme vous » (*ibid.*, 121).

Face à l'austère morale défendue par son interlocuteur, le Neveu de Rameau semble l'emporter sur toute la ligne⁶². Le philosophe a beau l'assurer du plaisir qu'il trouve à faire le bien : Rameau rétorque sans difficulté que la vertu ne fait que rarement le bonheur de l'homme. Ne voit-on pas « une infinité d'honnêtes gens qui ne sont pas heureux ; et une infinité de gens qui sont heureux sans être honnêtes » (*ibid.*, 118) ? Plaisir pour plaisir, le Neveu préfère ceux de la débauche à ceux procurés par une vie honnête et bien bourgeoise. Il a très bien saisi le point faible du philosophe :

Vous croyez que le même bonheur est fait pour tous. Quelle étrange vision ! Le vôtre suppose un certain tour d'esprit romanesque que nous n'avons pas, une âme singulière, un goût particulier. Vous décorez cette bizarrerie du nom de vertu ; vous l'appellez philosophie. Mais la vertu, la philosophie sont-elles faites pour tout le monde ? En a qui peut. En conserve qui peut. Imaginez l'univers sage et philosophe ; convenez qu'il serait diablement triste. (*Ibid.*, 114)

Le bonheur du philosophe réside peut-être dans le sacrifice de ses désirs sur l'autel de l'intérêt général, mais le commun des mortels préfère la satisfaction égoïste de ses passions. Lorsque le Neveu demande à son interlocuteur si la vertu est faite pour tout le monde, la question est purement rhétorique : il nie en fait la possibilité de toute morale universelle, et le philosophe, la mort dans l'âme, est obligé de lui donner raison⁶³.

Le Neveu de Rameau – l'ouvrage, non le protagoniste – démolit impitoyablement les bases trop fragiles de la morale fataliste de la *Lettre à Landois*, preuve irréfutable s'il en est que l'essentiel

⁶¹ Pierre Hartmann, *Diderot, la figuration du philosophe*, Paris, José Corti, 2003, p. 302.

⁶² Voir sur ce point Franck Salaün, *Le Genou de Jacques. Singularités et théorie du moi dans l'œuvre de Diderot*, Paris, Hermann, 2020 [2010], coll. « Essais », p. 105-125, et Gerhardt Stenger, « *Le Neveu de Rameau* ou l'impossible morale », RDE, n° 52, 2017, p. 71-86.

⁶³ Voir DPV, XII, 114-118.

du dialogue ne peut dater que du milieu des années 1770⁶⁴. Rien n'empêche en revanche de situer avec Jean Fabre et bien d'autres la rédaction du noyau de l'œuvre vers 1761-1762, dans le contexte des difficultés de l'*Encyclopédie*⁶⁵ et du succès de la comédie de Palissot. C'est également le moment où Diderot enviait à l'écrivain anglais Samuel Richardson, non pas d'avoir *démontré* dans ses romans que « nous n'avons rien de mieux à faire pour être heureux que d'être vertueux », mais d'avoir fait *sentir* cette vérité à ses lecteurs : « À chaque ligne il fait préférer le sort de la vertu opprimée au sort du vice triomphant » (*Éloge de Richardson*, DPV, XIII, 195). Si le romancier en Diderot félicite l'auteur de *Clarissa* d'avoir su mettre la morale en action⁶⁶, le philosophe ne peut se contenter de susciter une réaction émotionnelle fugitive ; il doit fournir des preuves, et c'est là où le bât blesse. « Est-ce que la pratique de la vertu n'est pas un sûr moyen d'être heureux ? », demande-t-il en 1769 à l'occasion d'un compte rendu pour la *Correspondance littéraire*. La réponse fuse immédiatement :

Non parleu. Il y a tel homme si malheureusement né, si violemment entraîné par l'avarice, l'ambition, l'amour désordonné des femmes, que je le condamnerais au malheur, si je lui prescrivais une lutte continuelle contre sa passion dominante. [...] je vois tous les jours des hommes qui aiment mieux mourir que de se corriger. (Compte rendu du *Temple du bonheur*, DPV, XVIII, 343-344)

Diderot a fini par se rendre à l'évidence : tout le monde n'éprouve pas le même bonheur à être honnête. La liaison entre bonheur et vertu relève de la raison abstraite, elle « ne résiste pas à la diversité des expériences et elle s'effondre devant le caractère irrémédiable des passions⁶⁷ ». En raison de leur organisation, parce qu'ils sont « né[s] et bâti[s] comme cela » (à son frère, 24 mai 1770, Vers., V, 1013), certains trouvent leur plaisir dans le bien, d'autres dans le mal, et si ces derniers parviennent à étouffer les remords et la crainte des supplices, ils pourront être heureux. Au milieu des années 1770, Diderot abandonne définitivement sa tentative de fonder une morale universelle alliant la jouissance du bonheur et la pratique de la vertu. L'aveu de son échec, surgi au beau milieu de la *Réfutation d'Helvétius*, est bien connu, mais il vaut la peine d'être cité une fois de plus :

[...] je suis convaincu que, dans une société même aussi mal ordonnée que la nôtre, où le vice qui réussit est souvent applaudi, et la vertu qui échoue presque toujours ridicule, je suis convaincu, dis-je, qu'à tout prendre, on n'a rien de mieux à faire pour son bonheur que d'être un homme de bien. C'est

⁶⁴ Voir Henri Coulet dans DPV, XII, 35, et P. Hartmann, *op. cit.*, p. 317 et 352. Le tome XII de DPV, où *Le Neveu de Rameau* est réuni avec les *Contes* de 1769-1773, n'est manifestement pas à sa place dans l'ordre chronologique de la série.

⁶⁵ Voir notamment Madeleine F. Morris, « Le huitième volume de l'*Encyclopédie* et le *Neveu de Rameau* », RDE, n° 5, 1988, p. 33-44.

⁶⁶ « Tout ce que Montagne, Charron, La Rochefoucauld et Nicole ont mis en maximes, Richardson l'a mis en action. [...] celui qui agit, on le voit, on se met à sa place ou à ses côtés ; on se passionne pour ou contre lui ; on s'unit à son rôle s'il est vertueux ; on s'en écarte avec indignation, s'il est injuste et vicieux » (DPV, XIII, 192-193).

⁶⁷ Robert Mauzi, « Diderot et le bonheur », DS, n° 3, 1961, p. 265.

L'ouvrage, à mon gré, le plus important et le plus intéressant à faire ; c'est celui que je me rappellerais avec le plus de satisfaction, dans mes derniers moments. C'est une question que j'ai méditée cent fois et avec toute la contention d'esprit dont je suis capable ; j'avais, je crois, les données nécessaires. Vous l'avouerez-vous ? Je n'ai pas même osé prendre la plume pour en écrire la première ligne. Je me disais : si je ne sors pas victorieux de cette tentative, je deviens l'apologiste de la méchanceté. J'aurai trahi la cause de la vertu. J'aurai encouragé l'homme au vice. Non, je ne me sens pas bastant pour ce sublime travail. J'y consacrerai inutilement toute ma vie. (DPV, XXIV, 589)

Désespérant de prouver métaphysiquement qu'il n'y a pas de bonheur sans vertu, Diderot est obligé de se réfugier dans un « à tout prendre » (ou « après tout », ou « tout compte fait ») qui, simple résultat d'une expérience factuelle et empirique, se passe de toute démonstration philosophique. *Tout compte fait*, assure-t-il, la vertu est probablement le meilleur moyen d'être heureux, mais en même temps, Diderot est parfaitement conscient que l'objection la plus forte à sa démonstration est et a toujours été l'existence des méchants heureux et des bons malheureux. Le dilemme auquel Diderot se voit confronté se découvre alors dans toute son étendue : s'il ne réussit pas à fonder l'hédonisme vertueux sur des bases rationnelles, le méchant hobbiste qui le hante probablement depuis sa conversion à l'athéisme a raison. Puisque nos penchants sont nécessaires et irréprouvables, il n'est pas en notre pouvoir de les contrarier, et la sagesse est d'abonder dans leur sens : « Il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres ; et personne ne m'est plus cher que je me le suis à moi-même. Qu'on ne me reproche point cette abominable prédilection ; elle n'est pas libre. C'est la voix de la nature qui ne s'explique jamais plus fortement en moi que quand elle me parle en ma faveur » (article *DROIT NATUREL, DPV, VII, 26). Tout se passe comme si le philosophe n'était jamais parvenu à réduire au silence la voix de l'athée méchant (ou « conséquent ») lui murmurant à l'oreille qu'*après tout*, il préférerait, lui, la satisfaction égoïste de ses passions *hic et nunc* aux hypothétiques délices de la vertu dans un futur incertain. Comme l'a dit si justement John S. Spink : « Seul le méchant conséquent peut rivaliser de bonheur avec l'homme vertueux, le “vrai intérêt” étant tout d'un côté ou de l'autre, entièrement pour ou entièrement contre le bien général⁶⁸. » L'accusation lancée contre le *Système de la nature* par son commensal Bergier dans le salon du baron d'Holbach n'était peut-être pas totalement infondée :

Le jugement que porte un méchant sur les objets qui peuvent faire son bonheur, est donc aussi vrai par rapport à lui, que le jugement différent que font les hommes vertueux par rapport à eux ; puisque ces deux jugements sont relatifs et également nécessaires. *La vertu est l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres* (b). Mais cet art est impraticable à celui qui est tellement modifié, que son bonheur dépend du malheur des autres [...]. Il est absurde de conclure que l'homme en général ne peut

⁶⁸ J. S. Spink, « La vertu politique selon Diderot ou le paradoxe du bon citoyen », *Revue des sciences humaines*, n° 113, 1963, p. 480.
(b) [*Système de la nature*] Page 319. *Essai sur les préjugés*, c. 13, p. 337. *De l'esprit*, second Discours, ch. 22, p. 363. [Note de Bergier]

se rendre heureux que par la vertu : cela n'est vrai qu'à l'égard de ceux qui sont nés ou habitués de manière que la vertu leur cause plus de satisfaction que le crime.

Il est absurde de définir la vertu, *ce qui est constamment utile à l'homme vivant en société*, et d'avouer que dans l'état présent de la société, la vertu est souvent un obstacle au bonheur⁶⁹.

On se souvient que la *Lettre à Landois* promettait le bonheur à l'homme de bien qui, faisant le bien autour de lui, faisait en même temps le sien propre. Diderot est loin d'abandonner cette idée, mais le principe de bienfaisance est désormais jugé insuffisant, voire inapproprié pour servir de règle à l'homme vivant en société et fonder une morale sans Dieu. Au début des années 1770, Diderot renonce définitivement à la morale fataliste de la *Lettre à Landois* défendue encore vaillamment dans *Le Rêve de D'Alembert*⁷⁰ ; dans *Jacques le fataliste*, elle n'est plus qu'une caricature⁷¹. Le *Supplément au Voyage de Bougainville* constitue à cet égard un tournant décisif. Lorsque le personnage appelé A y prétend que la morale se trouve « gravée au fond de nos cœurs », le personnage B le corrige immédiatement : « Cela n'est pas exact. Nous n'apportons en naissant qu'une similitude d'organisation avec d'autres êtres, les mêmes besoins, de l'attrait vers les mêmes plaisirs, une aversion commune pour les mêmes peines, ce qui constitue l'homme ce qu'il est et doit fonder la morale qui lui convient » (DPV, XII, 630)⁷². Les inclinations de notre nature, renchérit Diderot dans la deuxième édition de l'*Histoire des deux Indes* (1774), sont tout juste propres à fonder une morale du sentiment chère à Rousseau⁷³. Passion éminemment irréfléchie, la pitié⁷⁴ nous ouvre les yeux sur la souffrance d'autrui, mais elle ne nous renseigne pas sur ce qu'il faut faire. « Beaucoup d'écrivains, reconnaît Diderot, ont cherché les premiers principes de la morale dans les sentiments d'amitié, de tendresse, de compassion, d'honneur, de bienfaisance, parce qu'ils les trouvaient gravés dans le cœur humain » (HDDI, IV, 690)⁷⁵. Or « le premier principe, le principe

⁶⁹ N.-S. Bergier, *Examen du matérialisme*, *op. cit.*, t. I, p. 418-419.

⁷⁰ À l'instar de la *Lettre à Landois*, Bordeu assène en quelques phrases les conséquences morales du fatalisme sans s'en expliquer (DPV, XVII, 186-187). Le véritable débat moral se situe dans la *Suite de l'entretien*.

⁷¹ Voir Paolo Casini, « Diderot : la teoria e la pratica della 'bienfaisance' », in M. Colesanti (dir.), *Scritti in onore di Giovanni Macchia*, Milano, Mondadori, 1983, t. I, p. 158.

⁷² À comparer avec l'article *IRRÉLIGIEUX de l'*Encyclopédie* : « La morale est la même partout. ¶ C'est la loi universelle que le doigt de Dieu a gravée dans tous les cœurs. ¶ C'est le précepte éternel de la sensibilité et des besoins communs » (DPV, VII, 582). La référence au doigt de Dieu est évidemment une concession purement verbale au spiritualisme dominant. Dans le *Système social*, d'Holbach se gaussa au même moment des « philosophes modernes » qui « donnent pour base à la science des mœurs un préten- du sens moral, un instinct inexplicable, une bienveillance innée, un amour parfaitement désintéressé de la vertu qui fait que sans retour sur nous-mêmes nous l'approuvons dans les autres » (D'Holbach, *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs* (I, v), *Œuvres philosophiques. 1773-1790*, éd. J.-P. Jackson, s.l., coda, 2004, p. 34).

⁷³ On se souvient que Rousseau avait trouvé l'origine de la morale dans le sentiment de pitié, la seule qualité d'où « découlent toutes les vertus sociales [...] ». En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? » (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 155). Prenant le relais de Rousseau, Schopenhauer montrera que la pitié, qui est le « phénomène premier en morale », est à l'origine aussi bien des « devoirs de droit strict » que des « devoirs de vertu », à la fois de la « justice » et de la « charité ». Voir Arthur Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, A. Burdeau (trad.), Paris, Baillière, 1879, p. 122.

⁷⁴ La pitié, écrit de Jaucourt dans l'article du même nom, est « une passion que les enfants et que les personnes incapables de réfléchir sur leur état ou sur l'avenir, sentent avec le plus de vivacité » (*Enc.*, XII, 663a).

⁷⁵ Toutes les citations de l'*Histoire des deux Indes* sont tirées, sauf indication contraire, du livre XIX, chap. XIV. Certains passages ont été reproduits dans Vers., III, 628-632.

fondamental » de la morale ne se déduit pas des bons sentiments : « En effet, les mêmes sentiments qu'ils adoptent pour fondement de la morale, parce qu'ils leur paraissent utiles au bien général, abandonnés à eux-mêmes, pourraient être très nuisibles » (*ibid.*, 690-691). L'altruisme et la philanthropie⁷⁶ sont des manifestations de ce que Diderot avait appelé « bonté animale » dans une note de l'*Essai sur le mérite et la vertu* : « une économie dans les passions, que toute créature sensible et bien constituée reçoit de la nature », inférieure cependant à la « bonté raisonnée », seule digne de l'homme qui réfléchit⁷⁷. Dans la troisième édition de l'*Histoire des deux Indes*, Diderot souligne que les sentiments de bienveillance peuvent entrer en conflit avec la justice⁷⁸ : « Comment se déterminer à punir le coupable, demande-t-il, si l'on n'écouait que la compassion ? » Par voie de conséquence, la « bonté animale » est impropre à servir de fondement à la morale : « Toutes ces vertus ont un terme, au-delà duquel elles dégénèrent en vices ; et ce terme est marqué par les règles invariables de la justice par essence, ou, ce qui revient au même, par l'intérêt commun des hommes réunis en société, et par l'objet constant de cette réunion » (*ibid.*, 691). L'homme, comme toutes les espèces vivantes, se définit certes par sa son organisation et sa sensibilité, mais pas seulement. Diderot se méfie d'un certain naturalisme qui voudrait laïciser la morale en la fondant sur la nature de l'homme, ses besoins, ses passions, etc. La nature est bonne, avait-il claironné en 1758 ; « [c]e sont les misérables conventions qui pervertissent l'homme, et non la nature humaine, qu'il faut accuser » (*Discours sur la poésie dramatique*, DPV, X, 337). Quinze ans plus tard, le *Supplément au Voyage de Bougainville* nuance fortement ce propos. Comme le souligne le personnage B dans une addition de 1773, la nature, y compris celle de l'homme, est amoral : « Vices et vertus, tout est également dans la nature » (DPV, XII, 632). Ce n'est donc pas dans la nature qu'il convient de chercher les normes du bien et du mal. L'humanité est biologique *et* relationnelle : l'individu n'existe pas comme tel, il est toujours nécessairement lié à d'autres individus, à une famille, à une tribu, à une nation. « Jamais les hommes ne furent isolés », affirme Diderot. « Ils portèrent en eux un germe de sociabilité qui tendait sans cesse à se développer » (HDDI, IV, 470 ; XIX, II). L'homme se définit autant par son appartenance à l'espèce humaine que par rapport à ses semblables, et c'est cette relation politique (et non purement affective) à autrui qui seule permet de préciser ce qui est acceptable ou inacceptable vis-à-

⁷⁶ Nous utilisons à dessein ce terme qui, née en 1712 sous la plume de Fénelon, ne commence à entrer en usage qu'à la fin du XVIII^e siècle avec la création de la Société philanthropique à Paris. En 1810, M^{me} de Staël prétendra que Diderot avait « besoin de suppléer, à force de philanthropie, aux sentiments religieux » qui lui manquaient (Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, éd. S. Balayé, Paris, Garnier-Flammarion, 1768, t. I, p. 190). Sur la naissance de la philanthropie au siècle des Lumières, voir Catherine Duprat, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le Temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet. Tome I*, Paris, Éditions du CTHS, 1993 (un seul tome paru).

⁷⁷ Voir plus haut, p. 000.

⁷⁸ C'est le sujet de l'*Entretien d'un père avec ses enfants*. Voir l'article de Young-Mock Lee dans ce volume, p. 000-000.

vis des autres membres de la communauté⁷⁹. Il n'y a de fondement de la morale que pour l'homme engagé dans des rapports de réciprocité avec les autres ; l'homme isolé n'a de comptes à rendre à personne⁸⁰. C'est entre des individus semblables par nature qu'un système de rapports moraux, fondé sur la justice par essence, peut s'établir. Tout homme a envers tout homme certains devoirs fondamentaux de justice, en vertu du simple fait que tous deux appartiennent au genre humain.

La conclusion à laquelle arrive le philosophe est connue : « Il n'y a proprement qu'une vertu, c'est la justice, et qu'un devoir, c'est de se rendre heureux » (HDDI, IV, 690). Cette formule, que Diderot va désormais répéter comme un mantra, valorise la justice au détriment de la bienfaisance, jugée impropre à servir d'instance normative et régulatrice⁸¹. Les actions des hommes peuvent être bien ou maléfiques selon les circonstances, elles seront toujours justes ou injustes, indépendamment de l'intérêt des individus et antérieurement à toutes les conventions humaines. Revenons un instant à la « justice par essence » citée une page plus haut, expression qui traduit l'inspiration physiocratique de Diderot. En effet, la justice par essence (ou justice absolue) et l'ordre naturel sont des formules fondamentales de l'école des Économistes, comme on les appelait généralement au XVIII^e siècle et dont Diderot était très proche jusqu'au début des années 1770. *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* de Lemer cier de la Rivière, que Diderot lut et recommanda avec enthousiasme à la mi-1767, en est un bon exemple⁸². La grande découverte des physiocrates est que les phénomènes économiques et sociaux obéissent à certaines lois dérivant de la nature même des choses. Tous les rapports entre les hommes sont gouvernés par des lois naturelles et nécessaires, les mêmes que celles qui gouvernent le monde physique⁸³ et dont l'évidence s'impose à tout esprit raisonnable. Dans le deuxième chapitre de son ouvrage, Lemer cier de la Rivière montre que l'ordre naturel social fonde la connaissance évidente de la justice « par essence » :

La connaissance de la nécessité physique de la société nous conduit tout d'un coup à la connaissance du juste et de l'injuste *absolus*. Le juste *absolu* est une justice par essence, une justice qui tient tel-

⁷⁹ Les philosophes athées, déclare Diderot à Hemsterhuis, asseyent la vertu « sur les seuls rapports des hommes entre eux » (*Observations sur Hemsterhuis*, DPV, XXIV, 387).

⁸⁰ « Les obligations de l'homme isolé me sont inconnues », écrit Diderot dans *l'Histoire des deux Indes*. « Puisqu'il vit seul, il a le droit de ne vivre que pour lui seul » (HDDI, IV, 691).

⁸¹ Voir, par exemple, *l'Essai sur les deux règnes de Claude et de Néron* : « Il n'y a qu'une vertu, la justice ; qu'un devoir, de se rendre heureux ; qu'un corollaire, de ne pas se surfaire la vie, et de ne pas craindre la mort » (DPV, XVII, 516).

⁸² Paul-Pierre Lemer cier de la Rivière, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Londres, Jean Nourse, et Paris, Desaint, 1767, 1 vol. in-4^o ou 2 vol. in-12. L'ouvrage a été réédité par B. Herencia à l'occasion de son 250^e anniversaire (Genève, Slatkine, 2017). Diderot a ardemment défendu le physiocrate et son livre dans une lettre à Damilaville de juin ou juillet 1767 (Vers., V, 738-740) et deux lettres à Falconet (juillet 1767 et 6 septembre 1768, *ibid.*, 746-747 et 851-854). Ajoutons que Lemer cier de la Rivière a écrit son ouvrage sous l'inspiration directe de Quesnay et que Dupont de Nemours en a présenté une sorte de résumé quelques mois après sa parution (*Physiocratie, ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain. Recueil publié par Du Pont*, Leyde et Paris, Merlin, 1767).

⁸³ Contrairement aux lois de la nature, celles de l'ordre naturel ne sont pas réalisées actuellement dans les sociétés humaines. Il faut d'abord apprendre à les connaître, puis à s'y conformer.

lement à la nature des choses, qu'il faudrait qu'elles cessassent d'être ce qu'elles sont, pour que cette justice cessât d'être ce qu'elle est. [...] Ce n'est pas parce que les hommes se sont réunis en société, qu'ils ont entre eux des devoirs et des droits réciproques ; mais c'est parce qu'ils avaient naturellement *et nécessairement* entre eux des devoirs et des droits réciproques, qu'ils vivent naturellement *et nécessairement* en société. Or ces devoirs et ces droits, qui dans l'ordre physique sont d'une nécessité *absolue*, constituent le juste *absolu*⁸⁴.

L'homme vient au monde avec des besoins, auxquels la nature lui fait le devoir de répondre, sous peine de dépérissement et de mort. Ce devoir implique pour chaque homme le droit absolu de pourvoir à sa conservation par l'emploi de son travail. Ainsi l'homme tient-il de la nature le droit de travailler et de conserver le produit de son travail, et le devoir de respecter chez les autres hommes ce même droit :

En effet qui sont ceux qui ne sentent ni ne comprennent qu'ils sont nés avec le devoir et le droit de pourvoir à leur conservation ? que la propriété personnelle est un droit naturel en eux, un droit qui est *nécessairement* donné à tout ce qui respire, un droit qui est essentiel à leur existence, et dont ils ne peuvent être dépouillés sans injustice, parce qu'il est absolu, comme le devoir même sur lequel il est établi. [...] que cet intérêt naturel et commun leur impose une obligation naturelle et commune de respecter réciproquement dans les êtres de leur espèce ce premier droit de propriété ; que par la force de cet intérêt commun, il subsiste naturellement entre les hommes une sorte de société universelle et tacite, dont toutes les lois dérivent de la propriété personnelle, et dont l'objet est que chacun jouisse librement de cette propriété⁸⁵.

La sûreté de la propriété, conclut Lemerrier à l'unisson avec tous les Économistes, est le fondement essentiel de la société :

L'ordre immuable de la nature est que chacun soit pleinement propriétaire de sa personne et de ce qu'il acquiert par ses recherches ou ses travaux : ce double droit est d'une nécessité absolue ; et dans cette nécessité nous découvrons tous les premiers principes d'une justice par essence, d'une justice dans laquelle nous devons puiser toutes les conventions qu'il nous faut adopter pour notre félicité commune⁸⁶.

Liberté et propriété : voilà les deux mamelles de la « justice par essence », ou ce que Diderot appelait plus haut « l'intérêt commun des hommes réunis en société, et [...] l'objet constant de cette réunion » (HDDI, IV, 691). Le philosophe en est convaincu : une société n'est heureuse

⁸⁴ P.-P. Lemerrier de la Rivière, *op. cit.*, p. 11 (I, II).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 45 (I, VII).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 443 (III, XLIV).

que « si la liberté et la propriété sont assurées » (*Observations sur le Nakaz*, Vers., III, 544)⁸⁷. Ainsi s'explique son engouement pour Lemercier de la Rivière, « l'apôtre de la propriété, de la liberté et de l'évidence. De la propriété, base de toute bonne loi ; de la liberté, portion essentielle de la propriété, germe de toute grande chose, de tout grand sentiment, de toute vertu ; de l'évidence, unique contreforce de la tyrannie et source du repos » (à Falconet, juillet 1767, Vers., V, 746-747). Diderot lui sait gré d'avoir démontré qu'il existe une « justice par essence » et qu'elle est indépendante de toute convention, étant fondée sur la propriété acquise par le travail⁸⁸. Ce n'est peut-être pas un hasard si l'entretien de Diderot avec la maréchale de *** se termine par l'évocation soudaine de la justice. S'il y a autant de morales que de religions ou de systèmes philosophiques, la justice est la même pour tous les hommes, sans en exclure Dieu : « Ou la définition générale de la justice convient également à vous, à M. le maréchal, à moi, au jeune Mexicain et au vieillard ; ou je ne sais plus ce que c'est, et j'ignore comment on plaît ou l'on déplaît à ce dernier » (Vers., I, 942)⁸⁹. Seule la justice permet de définir des critères et des principes moraux universels valables pour tous et capables de déterminer le bien et le mal, le vice et la vertu.

En identifiant vertu et justice, le philosophe résorbe la morale dans la politique : les devoirs de l'homme se ramènent aux devoirs du citoyen. La vocation du bonheur en reste le pivot, car l'homme est ainsi fait qu'il ne peut pas ne pas rechercher son bonheur. La morale, lit-on dans le *Plan d'une université*, est une « science qui fait découler de l'idée du vrai bonheur et des rapports éternels de l'homme avec ses semblables, ses devoirs, et toutes les lois justes ; car on ne peut sans atrocité m'ordonner ce qui contrarie mon vrai bonheur, et l'on me l'ordonnerait inutilement » (Vers., III, 464-465). L'homme réellement vertueux, précise Diderot dans l'*Histoire des deux Indes*, « est celui qui a les notions les plus exactes de la justice et du bonheur, et qui y conforme le plus rigoureusement sa conduite » (HDDI, IV, 690). Voilà l'homme parfait, mais cet homme-là est fort rare. Pour la multitude, qui ne sait ni ce qu'est le véritable bonheur ni la véritable justice, à quelle règle doit-elle conformer sa conduite ?

Une première réponse se trouve dans le *Salon de 1767*, où Diderot essaie de définir le concept de vertu à nouveaux frais. « Nos philosophes auraient été d'accord sur leur définition de la vertu, si la loi était toujours l'organe de l'utilité publique ; mais il s'en manquait beaucoup que cela fût » (DPV, XVI, 203). La vertu du citoyen consiste-t-elle à conformer sa conduite à la loi ou à l'utilité publique, à la législation en vigueur ou à l'intérêt général ? Pour la « masse générale » des

⁸⁷ Sans la propriété, écrit Diderot dans le *Discours d'un philosophe à un roi*, « il n'y a plus ni roi ni sujets ; il n'y a qu'un tyran et des esclaves » (Diderot, *Œuvres politiques*, éd. P. Vernière, Paris, Garnier, 1963, p. 484).

⁸⁸ « L'idée de propriété naît de l'idée de travail. C'est par le travail qu'on se rend propre la chose qui en est ou l'objet ou le résultat » (*Observations sur Hemsterhuys*, DPV, XXIV, 364).

⁸⁹ On sait que dans la fable du Mexicain, le vieillard représente Dieu. Même idée dans les *Mélanges philosophiques* : « S'il y a deux notions de souveraineté et de bienfaisance ; l'une pour lui et l'autre pour moi ; il y aura deux notions de vice et de vertu ; deux notions de justice ; deux morales ; une morale céleste et une morale terrestre. Sa morale ne sera plus la mienne ; et j'ignorerais ce qu'il faut que je fasse pour conformer mes actions à ses principes et pour lui plaire » (Vers., III, 347).

citoyens, la question est vite décidée, et Diderot n'a jamais varié sur ce point : pour l'homme ordinaire, « ballotté par ses passions et par ses erreurs » (*ibid.*, 202), incapable de s'élever par ses seules lumières jusqu'à l'intérêt général, la vertu consiste à se conformer aux lois du pays où il vit, « bonnes ou mauvaises » (*Supplément au Voyage de Bougainville*, DPV, XII, 629). Il serait absurde et dangereux, estime le personnage B dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*, de permettre aux particuliers de juger d'eux-mêmes ce qui est conforme à l'utilité publique : « Celui qui de son autorité privée enfreint une loi mauvaise, autorise tout autre à enfreindre les bonnes » (*ibid.*, 643). Voilà ce qui ne souffre pas contradiction, sauf que les œuvres de fiction des années 1770 laissent entendre un tout autre son de cloche. Dans l'*Entretien d'un père avec ses enfants*, le respect inconditionnel de la loi prôné dans le *Salon de 1767* est vigoureusement défendu par le frère de Diderot, l'abbé, qui ne peut guère être considéré comme le porte-parole du philosophe⁹⁰. Se mettant lui-même en scène, celui-ci est prêt à transgresser la loi dans certaines occasions, du moins en tant que personnage de fiction : il aurait brûlé le testament du curé de Thivet, rédigé en faveur d'un riche cousin au détriment de pauvres collatéraux, il tuerait sans scrupules un dangereux brigand au lieu de le soigner et ainsi de suite. Dans *Les Deux Amis de Bourbonne*, la loi est représentée par le terrible juge Coleau, qui fait pendre à la chaîne les contrebandiers comme Félix, qui ne sont que des brigands aux yeux de la justice. Diderot dirige délibérément nos sympathies de lecteurs vers les deux amis Félix et Olivier, et leurs compagnons d'infortune, tandis que le curé Papin, qui joint la condamnation religieuse à la condamnation civile, est peint dans des couleurs particulièrement odieuses. Le cas des histoires racontées dans *Ceci n'est pas un conte* et *Madame de La Carlière* est différent. Les protagonistes n'entrent pas en conflit avec la loi : l'ingrat Gardeil devient un médecin respectable tandis que M^{me} Reymer jouira jusqu'à sa mort d'une considération certaine grâce à la fortune amassée en tant que courtisane. Leur comportement vis-à-vis de leurs amants apparaît cependant comme tout sauf exemplaire. De quel côté est la justice ? du côté des « trompeurs et des infidèles » comme le suggère le lecteur compréhensif à qui Diderot accorde la parole dans le dernier paragraphe de *Ceci n'est pas un conte* (DPV, XII, 547), ou du côté de leurs victimes ? Il faut se tourner vers le *Supplément au Voyage de Bougainville*, qui contient la clé des deux contes, pour avoir une réponse : l'infidélité est dans la nature, tandis que l'indissolubilité du mariage est une aberration. Tanié et M^{lle} de La Chaux eurent le tort de traiter leur partenaire comme une propriété, première injustice qui est à l'origine de tous nos malheurs : « Aussitôt que la femme devint la propriété de l'homme et que la jouissance furtive d'une fille fut regardée comme un vol, on vit naître les termes pudeur, retenue, bienséance, des vertus et des vices imaginaires » (*ibid.*, 633). Sur l'île de Tahiti, conclut le personnage B, les Reymer et les Gardeil ne feraient pas le malheur de

⁹⁰ Les juges, affirme l'abbé, redoutent « de prononcer un arrêt équitable dans un cas déterminé, mais funeste dans mille autres par la multitude de désordres auxquels il ouvrirait la porte » (DPV, XII, 488).

leurs victimes parce qu'on n'y obéit pas à une « moralité artificielle », à des vices et des vertus « chimériques » (*ibid.*, 642). À Tahiti, les deux amis de Bourbonne auraient pu épouser la même fille et trouver le bonheur dans un joyeux ménage à trois. Contrairement aux Tahitiens, les Européens sont assujettis à une morale absurde qui, dans les relations entre les sexes, érige en crimes des « actions innocentes ». Le malheur de l'homme civilisé prend son origine dans une morale contre nature ayant provoqué l'éclatement des trois codes qui régissent toute vie en société. D'où une multitude de « préceptes singuliers », comme dit Orou euphémiquement, « opposés à la nature, contraires à la raison », qui oblige les Européens à obéir simultanément à des maîtres qui se contredisent, la nature, les magistrats et les prêtres (*ibid.*, 604-607)⁹¹. Tandis qu'en Europe « la justice s'exerce par le défaut de sens commun de toute la nation, et [...] la folie de l'opinion qui supplée aux lois » (*ibid.*, 608), l'accord entre le bien général et l'utilité particulière est la seule règle à Tahiti : « Rien n'y était mal par l'opinion ou par la loi que ce qui était mal de sa nature » (*ibid.*, 627). La leçon de tout cela ? En fin de compte, la morale n'est pas tant un problème philosophique qu'une simple affaire de législation : ce sont les bonnes lois qui aident à susciter et à maintenir les bonnes mœurs. Diderot appelle de ses vœux un « système social », fort idéal à la vérité, où la poursuite par les individus de leurs intérêts particuliers n'entre pas en conflit avec l'intérêt général. Le bonheur de la nation est assuré grâce à une législation où les lois civiles et religieuses concourent à multiplier les motifs qui poussent ses membres à faire le bien et à s'abstenir à faire le mal :

Et faites que le bien des particuliers soit si étroitement lié avec le bien général, qu'un citoyen ne puisse presque pas nuire à la société sans se nuire à lui-même ; assurez à la vertu sa récompense, comme vous avez assuré à la méchanceté son châtement ; que sans aucune distinction de culte, dans quelque condition que le mérite se trouve, il conduise aux grandes places de l'État ; et ne comptez plus sur d'autres méchants que sur un petit nombre d'hommes, qu'une nature perverse que rien ne peut corriger entraîne au vice. (*Entretien d'un philosophe avec la maréchale de ****, Vers., I, 936).

Une société bien faite ne peut être composée que d'hommes vertueux – ou presque : vingt ans après l'article *DROIT NATUREL, Diderot est toujours obsédé par le méchant prêt à mettre en jeu sa vie pour pouvoir assouvir ses passions. Même dans une société bien ordonnée, concède-t-il, « il y aura toujours telle circonstance dont un méchant saura profiter, où il n'y a nul rapport entre le bien qu'il se fait comme méchant et le mal qu'il se fait comme citoyen » (*Observations sur le Nakaz*, Vers., III, 513). Mais l'essentiel n'est pas là. Si l'on veut obtenir une conduite « vertueuse »

⁹¹ Sur la théorie des trois codes, nous nous permettons de renvoyer à notre « Diderot et la théorie des trois codes », in H. Nakagawa, S. Ichikawa, Y. Sumi, J. Okami (dir.), *Ici et ailleurs : le dix-huitième siècle au présent. Mélanges offerts à Jacques Proust*, Tokyo, 1996, p. 139-158.

de la part des hommes sans recourir aux peines et récompenses divines, il ne suffit pas de les menacer de peines et récompenses terrestres, il faut commencer par modifier la législation sous laquelle ils vivent. Pas de réforme morale efficace sans réforme sociale. « Et faites que... » : au-delà de la maréchale de ***, le philosophe lance un appel solennel aux législateurs et aux souverains, à tous ceux qui ont le pouvoir de changer l'organisation concrète de la cité. C'est principalement par le haut que peuvent s'envisager les réformes nécessaires, car « c'est presque inutilement qu'on éclaire les conditions subalternes, si le bandeau reste sur les yeux de ces dix ou douze individus privilégiés qui disposent du bonheur de la terre. Voilà ceux surtout qu'il importe de convertir » (*Lettre de M. Denis Diderot sur l'Examen de l'Essai sur les préjugés*, Vers., III, 168). En quittant la France pour la Russie, Diderot a rêvé ou même cru pouvoir être utile auprès de Catherine II, jouer le rôle d'un conseiller en vue d'une transformation de la société par le haut. Bien qu'il n'eût probablement guère d'illusions sur le succès de son entreprise, il a mis ses idées au service de l'impératrice, qui en fit l'usage que l'on sait. L'expérience russe et l'échec de Turgot en France ont appris à Diderot que la voix du sage honnête et désintéressé n'avait guère de poids dans le cabinet d'un(e) souverain(e). Pour changer les hommes et la société, la conversion des Frédéric et des Catherine aux Lumières ne suffit pas. Les philosophes ne pourront pas éternellement se contenter de prêcher leurs principes devant des souverains qui ne les écoutent pas.

Revenons au débat sur la vertu dans le *Salon de 1767*. Diderot, on s'en souvient, s'y demandait si la vertu du citoyen consistait à conformer sa conduite à la loi ou à l'utilité publique. Mais qu'en est-il de la vertu des souverains ? Diderot aborde la question dans l'un des chapitres les plus importants – et certainement le plus audacieux – des *Mélanges philosophiques*, « De la morale des rois » (Vers., III, 345-350). Si la vertu du citoyen consiste dans l'obéissance à la loi, bonne ou mauvaise, celle du souverain consiste dans « la conformité habituelle des actions à la notion de l'utilité publique ». Diderot admet que la morale du citoyen est radicalement différente de celle des rois. La première est fondée sur la loi qui le protège contre son voisin ; celle des rois est fondée sur les rapports de puissance entre eux : « Je doute que la justice des rois, et par conséquent leur morale puisse être la même que celle des particuliers. Parce que la morale d'un particulier dépend de lui, et que la morale d'un souverain dépend souvent d'un autre. » Tandis que le citoyen doit se conformer aux lois en vigueur, bonnes ou mauvaises, sous peine de sanctions en cas de non-respect, les souverains sont au-dessus des lois, ils vivent, « semblable[s] au tigre et au loup de la forêt », dans une sorte d'état de nature dépourvu de justice où la morale se résume au droit du plus fort⁹². Aucun tribunal supérieur n'y pénalise les rois « sans foi, sans morale et sans humanité » – Diderot pense très fort au roi de Prusse Frédéric II, capable de pratiquer la morale des rois

⁹² Même idée dans l'article *CITÉ de l'*Encyclopédie* : « Les souverains absolus restent égaux, et vivent seuls indépendants et dans l'état de nature » (DPV, VI, 462).

« dans toute son atrocité ». Diderot est d'accord avec Voltaire : quand les hommes sont gouvernés par des autorités politiques, ils se soumettent volontiers aux lois de la société ; c'est lorsqu'ils se trouvent à la tête des gouvernements, lorsqu'ils ne sont soumis à aucun frein temporel, que l'athéisme est dangereux. Le « véritable athéisme » ou « athéisme pratique », écrit-il dans les *Principes de politique des souverains*, « n'est guère que sur le trône ; il n'y a rien de sacré ; il n'y a ni lois divines, ni lois humaines pour la plupart des souverains ; presque tous pensent que celui qui craindrait Dieu ne serait pas longtemps craint de ses sujets, et que celui qui respecterait la justice serait bientôt méprisé de ses voisins⁹³. » À Catherine, qui n'était pas dépourvue de sentiments religieux, Diderot ne manque pas de rappeler, sur un ton mi-plaisant mi-sérieux, que parfois Dieu se plaît à « constituer un tribunal au-dessus de la tête des souverains, comme il en est un de constitué par les souverains au-dessus de la tête de leurs sujets ». En attendant d'être jugés par Dieu, les despotes qui appliquent la morale des rois vis-à-vis de leur propre peuple doivent s'attendre à être renversés lorsque l'humiliation et la misère auront rendu une révolution inévitable. Diderot avertit Catherine en des termes on ne peut plus clairs que la morale des rois finit toujours par se retourner contre les oppresseurs : « Les hommes, las d'être mal, ont quelquefois assommé avec leurs chaînes le maître cruel qui a trop abusé de son autorité et de leur patience. » Un souverain qui ne peut ou ne veut plus assurer le bonheur de ses sujets est mauvais, et s'il persiste à s'imposer, à réduire la majorité de la société à l'état d'esclaves, il trouvera sur son chemin un adversaire déterminé, le philosophe.

La pensée morale du dernier Diderot se résume essentiellement à définir l'éthique du philosophe – la sienne – dans sa mission vis-à-vis de la nation⁹⁴. Puisqu'il n'y a que le souverain « dont la vertu pourrait influencer sur le bonheur général » (article *GRECS, DPV, VI, 343), Diderot approuve et peut-être envisage avec Aristippe de « se vêtir de pourpre » et de faire sa cour aux souverains⁹⁵. Citoyen exemplaire, il se plie à la loi qu'il juge mauvaise sans renoncer pour autant à la critiquer. Si la critique est un crime, il se tait ou s'éloigne (*Salon de 1767*, DPV, XVI, 204). Après son retour de Russie, la position de Diderot se durcit sensiblement. La docilité opportuniste d'Aristippe a vécu. Égal aux législateurs, le philosophe doit maintenant conformer son action à

⁹³ *Œuvres politiques*, éd. citée, p. 194.

⁹⁴ Les mots éthique et morale sont parfois employés de façon synonyme, parfois de manière différenciée. Nous adoptons ici la distinction établie par la Commission de l'éthique en science et en technologie du Québec (CEST) : « La morale réfère à un ensemble de valeurs et de principes qui permettent de différencier le bien du mal, le juste de l'injuste, l'acceptable de l'inacceptable, et auxquels il faudrait se conformer. [...] L'éthique, quant à elle, n'est pas un ensemble de valeurs ni de principes en particulier. Il s'agit d'une réflexion argumentée en vue du bien-agir. Elle propose de s'interroger sur les valeurs morales et les principes moraux qui devraient orienter nos actions, dans différentes situations, dans le but d'agir conformément à ceux-ci. » (<https://www.ethique.gouv.qc.ca/fr/ethique/qu-est-ce-que-l-ethique/quelle-est-la-difference-entre-ethique-et-morale/>)

⁹⁵ Dans l'article CYRÉNAÏQUES Diderot décrit en l'approuvant la stratégie d'Aristippe à la cour du tyran Denys : « Sa philosophie prit autant de faces différentes, que le caractère féroce de Denis ; il sut, selon les circonstances, ou le mépriser, ou le réprimer, ou le vaincre, ou lui échapper, employant alternativement ou la prudence ou la fermeté, ou l'esprit ou la liberté, et en imposant toujours au maître et à ses courtisans. Il fit respecter la vertu, entendre la vérité, et rendre justice à l'innocence, sans abuser de sa considération, sans avilir son caractère, sans compromettre sa personne » (DPV, VI, 549).

l'utilité publique ; délaissant Aristippe pour Socrate, il dira fièrement : « Je ne me conformerai pas à cette loi, parce qu'elle est mauvaise » (*Mél. phi.*, Vers., III, 349). Quand il lit dans une lettre de Sénèque que le philosophe doit se garder d'attaquer les vices des autres et de dénoncer haut et fort les mœurs publiques, Diderot réagit vivement :

Il me semble que Sénèque a fait, toute sa vie, le contraire de ce qu'il prescrit ici, et qu'il a bien fait. À quoi donc sert la philosophie, si elle se tait ? Ou parlez, ou renoncez au titre d'instituteur du genre humain. Vous serez persécutés, c'est votre destinée : on vous fera boire la ciguë ; Socrate l'a bien bu avant vous : on vous emprisonnera, on vous exilera, on brûlera vos ouvrages, on vous fera peut-être vous-même monter sur un bûcher... Vous pâlissez ! la frayeur vous prend ! et vous voulez attaquer les mauvaises lois, les mauvaises mœurs, les superstitions régnantes, les vices, les vexations, les actes de la tyrannie ! Quittez votre robe magistrale, ou sachez renoncer au repos : votre état est un état de guerre ; vous n'avez pas seulement à faire aux erreurs et aux vices, mais encore aux aveugles et aux vicieux ; votre unique souci, c'est d'avoir raison. Ménager les préjugés, c'est manquer à la vérité ; ménager les vices, c'est rougir de la vertu... (DPV, XXV, 305 ; II, 38)

Maintes pages des dernières œuvres esquissent le modèle idéal du philosophe engagé dans la cité. Détaché de la pantomime universelle, n'ayant reçu son statut d'aucune autorité, il exige le droit de « s'expliquer librement sur la religion, le gouvernement et les mœurs » (*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, XXV, 282 ; II, 26). La vertu du philosophe ne se réduit pas à la bienfaisance, qui a ses limites, ni à se mettre en cachette au-dessus des lois pour réparer une injustice ; elle consiste dans le combat contre la tyrannie et pour une société plus juste, quel qu'en soit le coût : « S'il peut conserver la vie en attaquant le vice, il le fera ; mais s'il est impossible de vivre et de dire la vérité, il fera son métier » (*ibid.*, 238 ; II, 2). Le bonheur du philosophe n'est pas un bonheur d'esclave, c'est le bonheur suprême du sage stoïcien qui, en s'enchaînant à son devoir, a brisé toutes les autres chaînes : « Le bonheur n'est pas fait pour celui qui a d'autres maîtres que son devoir. [...] le devoir est un maître dont on ne saurait s'affranchir sans tomber dans le malheur » (*ibid.*, 346)⁹⁶. Endossant le rôle d'instituteur des rois et des peuples, il se dresse face au souverain afin de lui apprendre « l'origine et la limite de son autorité » (*ibid.*, 281 ; II, 25), et qu'il vaut mieux fonder son règne sur la justice que sur la tyrannie. S'il n'est pas écouté, le philosophe se tourne vers l'opinion, reine du monde, qui peut balancer la force des souverains : sa voix peut « faire naître des Brutus » (*Lettre apologétique de l'abbé Raynal*, Vers., III, 772). Quand les circonstances le demandent, le philosophe va jusqu'à inciter le peuple à l'insurrection : « Il dit aux peuples qu'ils sont les plus forts, et que s'ils vont à la boucherie, c'est qu'ils s'y laissent mener. Il prépare aux

⁹⁶ Contrairement à Kant pour qui le devoir doit s'imposer par soi seul, indépendamment de tout intérêt individuel empirique, le devoir (*καθήκον*, *officium*) du stoïcien, que Diderot reprend à son compte, s'enracine dans l'impulsion et consiste dans l'action appropriée aux dispositions naturelles » (Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VII, 108, trad. R. Goulet).

révolutions qui surviennent toujours à l'extrémité du malheur, des suites qui compensent le sang répandu » (*Mel. Phi.*, Vers., III, 348) Quinze ans avant la Révolution, Diderot a ainsi exalté le rôle du philosophe engagé qui aide les peuples à triompher de leurs tyrans pour l'avènement d'une meilleure société⁹⁷.

Cet engagement vindicatif du philosophe contre les tyrans trouve son origine dans ce que Paolo Quintili a appelé une sorte de « néo-stoïcisme révolutionnaire, qui laisse une large place à l'hédonisme des Lumières, rejouée sur un registre socialisé et anti-lamettien : il n'y a de plaisir honnête qui ne soit à la fois *partagé* et *juste*, à savoir "vertueux"⁹⁸ ». Tout le monde connaît les pages hargneuses contre La Mettrie dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, dont la philosophie, pourtant si proche de la sienne, n'a fait que « tranquilliser le scélérat dans le crime, le corrompu dans ses vices » (DPV, XXV, 247 ; II, 6). La raison en est, expliquait Diderot, qu'il n'avait pas « les premières idées des vrais fondements de la morale » ; ses principes, « poussés jusqu'à leurs dernières conséquences renverseraient la législation, dispenseraient les parents de l'éducation de leurs enfants, renfermeraient aux Petites-Maisons l'homme courageux qui lutte sottement contre ses penchants déréglés, assureraient l'immortalité au méchant qui s'abandonnerait sans remords aux siens » (*ibid.*, 247-248). Accusation terrible, profondément injuste, et pourtant si éclairante. Comme le dernier Diderot, La Mettrie affirmait que bonheur et morale appartenaient à des ordres séparés : « Par rapport à la félicité, le bien et le mal sont en soi fort indifférents⁹⁹. » Mais La Mettrie est allé trop loin dans son amoralisme quand il affirmait, à l'instar de Locke et d'Helvétius, la relativité des notions du juste et de l'injuste : « Il n'y a rien d'absolument juste, rien d'absolument injuste. Nulle équité réelle, nuls vices, nulle grandeur, nuls crimes absolus¹⁰⁰. » La Mettrie avait beau assurer que les normes morales étaient d'essence sociale, autrement dit qu'elles ont été instituées pour rendre possible la vie en société, le mal était fait. Le relativisme moral, voire l'amoralisme du « bouffon » de Frédéric II mettait à nu l'impasse de la morale athée de Diderot, son incapacité à fonder *en raison* une morale sans Dieu¹⁰¹. Dans l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, le méchant hobbiste qui le poursuit depuis l'article *DROIT NATUREL a trouvé son incarnation dans l'empereur Néron, le « monstre » absolu qui a joui sans entraves jusqu'à la fin de sa vie, sa mort violente exceptée. Pour sauver l'équation vertu=bonheur que le philosophe s'obstine à défendre contre vents et marées, Diderot s'évertue à prouver, ou plutôt à se persuader

⁹⁷ Voir la fin de l'article de Gilles Gourbin dans ce volume, p. 000-000.

⁹⁸ P. Quintili, « Le stoïcisme révolutionnaire de Diderot dans l'*Essai sur Sénèque* par rapport à la *Contribution à l'Histoire des deux Indes* », DHS, n° 36, 2004, p. 41.

⁹⁹ La Mettrie, *Anti-Sénèque*, éd. citée, p. 62.

¹⁰⁰ *Id.*, *Discours préliminaire, Œuvres philosophiques*, s.l., coda, 2004 [1751], p. 18.

¹⁰¹ Nous rejoignons ici les analyses de Jean-Claude Bourdin dans « Diderot, la morale et les limites de la philosophie », in C. Duflo (dir.), *Lumières, matérialisme et morale. Autour de Diderot. Textes réunis en hommage à Jean-Claude Bourdin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 279-284.

que, malgré les apparences du contraire, Néron fut moins heureux que les hommes de bien dont il était entouré et qu'il a fait mourir :

Tant de crimes sont-ils suffisamment expiés par le supplice d'un moment ? Est-il vrai que le ciel fit assez pour un Sénèque, lorsqu'il le créa bon, et qu'un Néron en fût assez châtié, lorsqu'il le créa méchant ? Je le crois, oui, je le crois ; et s'il fallait opter entre le sort d'un scélérat fortuné et celui d'un homme de bien malheureux, certes je ne balancerais pas. Quel est le motif d'un choix aussi décidé ? La persuasion qu'il n'y a point de méchant qui n'ait souvent désiré d'être bon, et que le bon ne désira jamais d'être méchant. (DPV, XXV, 200 : I, 113)

En réalité, cette persuasion repose sur des fondements tellement faibles qu'une fois de plus, il est permis de douter que Diderot y ait réellement cru. Tant que les hommes restent imprégnés de préjugés, avoue-t-il dans *l'Entretien d'un philosophe avec la maréchale de ****, la « superstition » – c'est-à-dire les croyances et la morale religieuses – est un mal inévitable (Vers., I, 937). Certes, la morale chrétienne, qui nie le plaisir et la vie, est inappliquée car inapplicable. Mais en perdant sa justification théologique, la vertu a perdu sa légitimation aux yeux de la foule. Le scandale suscité par le *Système de la nature* l'a montré : les athées restent entachés de soupçon dans la société, soupçon que La Mettrie a nourri et entretenu avec ses provocations philosophiques. « Le philosophe qui manque de religion, ne peut avoir trop de mœurs », affirme Diderot dans une lettre à M^{lle} Jodin (1^{er} août 1765, Vers., V, 523). Pourquoi ? parce que, confie-t-il à voix basse à son père, « à la rigueur il n'y a point de lois pour le sage » (*Entretien d'un père avec ses enfants*, DPV, XII, 495). Allons plus loin. Dans une société corrompue où « les avantages du vice sont évidents » (DPV, XXV, 285 ; II, 28), l'athéisme ne convient qu'à l'homme de bien. L'incroyance, conclut Diderot, est un *privilege* du sage, capable de faire passer le devoir social avant le plaisir individuel : « Il n'appartient qu'à l'honnête homme d'être athée » (*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, XXV, 330, var. A ; II, 56).

ANNEXE

Au rebours de la critique qui tient unanimement le § 1 de l'article *DROIT NATUREL pour une ruse de l'encyclopédiste, nous pensons que Diderot y exprimait (presque) sincèrement son opinion concernant la liberté métaphysique de l'homme. Presque, car matérialiste et athée, Diderot est convaincu qu'il est inutile de supposer l'existence d'un esprit immatériel, indépendant de la matière, qui régenterait les sensations en vertu d'un pouvoir d'action du spirituel sur la matière. Mais le rejet d'un esprit autonome dirigeant l'être ne conduit pas automatiquement à adop-

ter un déterminisme qui, soumettant la volonté aux lois de la physique, réduirait l'homme à un pantin. C'est la proximité chronologique de l'article avec la *Lettre à Landois* qui a conduit à l'illusion rétrospective que Diderot s'était déjà converti au fatalisme lorsqu'il rédigeait ce passage prétendument destiné à tromper la censure. Or rien ne l'obligeait à recourir à cette mascarade philosophique, car l'article n'a en soi rien de fondamentalement choquant. Sans rompre une lance en faveur du libre arbitre, concept éminemment théologique pour signifier que l'homme seul est responsable du péché, Diderot semble encore tenir avec l'épicurisme antique que la volonté est « arrachée aux destins¹⁰² » (*fatīs avolsa voluntas*). Grâce à la déclinaison spontanée des atomes, expliquait Lucrèce, l'homme a la cause de ses actions en lui-même, il est capable de combattre les déterminations extérieures qui s'exercent sur son esprit (*mens*) et de leur résister :

La pesanteur sans doute empêche que tout ne se fasse par des chocs, c'est-à-dire par une force extérieure : mais si l'esprit lui-même n'est pas régi dans tous ses actes par une nécessité intérieure, s'il échappe à cette domination et n'est pas réduit à une entière passivité, c'est l'effet de cette légère déviation des atomes, en un lieu, en un temps que rien ne détermine¹⁰³.

Selon Lucrèce, c'est bien la libre volonté (*libera [...] voluntas*¹⁰⁴) qui est au principe de tels actes : « C'est la source d'où le mouvement se répand dans nos membres¹⁰⁵. »

Lecteur fervent de Lucrèce dont la cosmogonie est directement entrée dans la *Lettre sur les aveugles*, Diderot n'avait aucune raison d'adopter d'emblée le fatalisme moderne, d'obédience hobbiste ou spinoziste, qu'il connaissait mal, avant le grand débat sur la liberté qui agita les philosophes entre la fin de 1754 et la fin de 1759, débat auquel il contribua lui-même avec la *Lettre à Landois*¹⁰⁶. Début 1755, il lut le *Philosophical Inquiry concerning Human Liberty* dont la nouvelle traduction française venait d'être présentée par Grimm dans la *Correspondance littéraire*¹⁰⁷. Diderot y trouva non seulement l'expression « détermination instantanée¹⁰⁸ », directement passée dans le § 1 de l'article *DROIT NATUREL ; mais aussi la démonstration, quelque peu tirée par les cheveux, que l'hypothèse de la liberté de la volonté était propre « à ressusciter et à rendre possible le sys-

¹⁰² Lucrèce, *De la nature*, éd. cit., t. I, p. 51 (chant II, v. 257).

¹⁰³ *Ibid.*, p. 52 (chant II, v. 288-293).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 51 (chant II, v. 256-257).

¹⁰⁵ *Ibid.* (chant II, v. 261-262).

¹⁰⁶ Voir Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Colin, 1962, p. 316.

¹⁰⁷ Voir plus haut, p. 000.

¹⁰⁸ Nos choix, écrit Collins, sont « ordinairement la suite nécessaire de la disposition, où se trouvent actuellement nos organes, disposition, dont on ne peut rapporter la cause, qu'à des habitudes précédentes et formées depuis longtemps, ou bien le résultat d'une détermination instantanée, occasionnée par quelques circonstances présentes » (*Paradoxes métaphysiques sur le principe des actions humaines*, Éleuthéropolis, 1754, p. 82). L'expression « détermination instantanée » semble avoir été forgée par le traducteur Cl.-R. Lefebvre de Beauvray, car on lit dans l'original : *most commonly, according as the parts of our bodies have been formed long since by our wills or by other causes to an habitual practice, or as those parts are determined by some particular circumstances at that time* (A. Collins, *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, London, R. Robinson, 1717, p. 48).

tème d'Épicure fondé sur le *hasard*¹⁰⁹ ». C'est la raison, selon Collins, pour laquelle la liberté comptait parmi ses défenseurs « les plus grands athées de l'Antiquité¹¹⁰ » ainsi que la secte juive des Sadducéens, « qui passaient généralement pour des athées et des gens sans religion¹¹¹ ». Vu sous cet angle, le § 1 de l'article *DROIT NATUREL ne trahit en rien de supposées convictions déterministes de Diderot. Derrière et parallèlement à la gèneflexion devant l'orthodoxie philosophique et religieuse, le passage en question doit bien plutôt être lu comme un clin d'œil malicieux à la thèse de Collins : une fois la substance immatérielle éliminée, l'adhésion à la liberté de la volonté exprimée par Diderot est une manière d'affirmer discrètement son athéisme tout en soulignant, contre le fatalisme spinoziste ou hobbitiste (ou ce qu'on prenait alors pour tel), que l'homme a la cause de ses actions en lui-même. Jamais Diderot n'a assimilé, comme les détracteurs de la doctrine, le fatalisme à une « force aveugle qui entraîne invinciblement tous les êtres, et toutes les créatures ; qui détermine nécessairement tout en elles indépendamment de leur volonté, et décide inévitablement de tout le cours de leur vie¹¹² ». Certes, l'homme ne peut pas ne pas vouloir ce qu'il veut, sa volonté est la résultante d'un faisceau de déterminations, relevant de son « organisation » (c'est-à-dire ses dispositions physiques et intellectuelles), son éducation et son histoire personnelle, qui remonte jusqu'à sa naissance¹¹³. Les phénomènes de la nature, y compris nos actions, s'expliquent par des causes antécédentes, mais ils ne sont pas pour autant soumis à des lois causales qui permettraient de les prédire. Le héros de *Jacques le fataliste* est tombé amoureux de Denise à la suite d'une blessure au genou. Il y a un lien évident qui relie les événements qui mènent de la blessure au mariage : sans le coup de feu initial, la vie de Jacques aurait certainement pris une autre tournure. On ne peut pas en conclure pour autant que Jacques était *destiné* à rencontrer Denise à partir d'un coup de feu, ni qu'un démon de Laplace aurait pu calculer d'avance le trajet qui mena Jacques de sa blessure jusqu'au lit de Denise. Sans sa blessure au genou, il n'aurait certainement pas rencontré sa future femme, mais les différentes étapes qui ont abouti à leur rencontre au château de Desglands étaient dues au *hasard*¹¹⁴. L'homme n'est pas une marionnette, il peut trouver en lui la capacité de s'arracher aux déterminations extérieures pour n'obéir qu'à ce que Lucrèce appelait sa nécessité intérieure. Tout change, dit Diderot, mais il ne dit pas que le Changement existe. Ce qui importe n'est pas la Liberté, mais agir librement. Agir librement, c'est d'abord choisir les résultats prévisibles de son action. La liberté, dans ce sens,

¹⁰⁹ *Paradoxes métaphysiques, op. cit.*, p. 105.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 111.

¹¹² Claude-François Nonnotte, *Dictionnaire philosophique de la religion, où l'on établit tous les points de la religion, attaqués par les incrédules, et où l'on répond à toutes leurs objections*, s.l., J. B. Liagre, 1772, t. II, p. 111 (article DESTIN).

¹¹³ « Quelle que soit la multitude des causes qui aient concouru à me faire ce que je suis, je suis une cause une. Je n'ai jamais au moment où je parle qu'un effet à produire. Cet effet est le résultat nécessaire de ce que j'ai été depuis l'instant le plus éloigné de l'instant présent, jusqu'à cet instant présent » (*Observations sur Hemsterhuis*, DPV, XXIV, 301).

¹¹⁴ Nous nous permettons de renvoyer à notre article « Le fatalisme de Diderot », in J. Domenech (dir.), *Mélanges autour de Jacques le Fataliste de Diderot*, Paris, L'Harmattan, coll. « Thyrsé », 2017, p. 135-157.

c'est la nécessité éclairée ou bien comprise de Spinoza, c'est-à-dire la faculté de comprendre et d'utiliser au mieux les circonstances qui nous environnent. On pense au héros spinoziste de *Jacques le fataliste* qui témoigne de cette liberté à chaque instant du roman, contrairement à son maître qui s'abandonne, quand ce n'est pas à son serviteur, à la nécessité aveugle. Mais agir librement, c'est aussi pouvoir agir autrement, faire autre chose que ce dans quoi nos déterminations semblent nous enfermer. Dans ce sens-là, la liberté est synonyme d'autodétermination, elle prend sa source dans ce que Diderot appelle la « cause une », cette machine vivante qu'est l'homme, unité complexe qui porte la causalité en elle-même, en même temps musicien et instrument, livre et lecteur¹¹⁵. Nul personnage n'illustre peut-être mieux cette conception de la liberté que le marquis des Arcis dans *Jacques le fataliste*. Manœuvré comme un pantin par sa maîtresse, M^{me} de La Pommeraye, pour qu'il tombe amoureux et épouse une ancienne prostituée, M^{lle} d'Aisnon, qu'elle modèle au gré de ses desseins ; un moment humilié par la découverte de la machination machiavélique dont il a été victime ainsi que du « métier » vénal auquel se livrait sa femme, il lui accorde le pardon contre toute attente et termine probablement sa vie en mari heureux et comblé. M^{me} de La Pommeraye n'a pas été maîtresse de toutes les conséquences de sa machination : tout s'est passé comme elle l'avait prévu, sauf que le marquis des Arcis s'est soudainement rebiffé contre son sort et a décidé de trouver son bonheur dans ce singulier mariage. Cette tournure des événements était parfaitement imprévisible, imprédictible. L'homme a une causalité qui lui est propre, des « causes propres à l'homme » (*Réfutation d'Helvétius*, DPV, XXIV, 523) qui lui permettent d'arracher sa volonté aux destins. « Dans ce paradoxe d'une “détermination imprévisible”, suggérerait Jankélévitch, ne pourrait-on reconnaître la synthèse de nécessité et de contingence que les grands métaphysiciens identifiaient toujours à la liberté du sage, et qu'ils appellent “autonomie”, car elle associe la spontanéité à la loi¹¹⁶ ? »

¹¹⁵ Voir *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, 102-103, 185-186, et les *Éléments de physiologie*, DPV, XVII, 243.

¹¹⁶ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. 3. La Volonté de vouloir*, Paris, Éditions du Seuil, 1980 [1957], p. 211.