

2m11.3311.5

Université de Montréal

Diderot : naturalisme et liberté

Par  
Éric Désilets

11634247

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise  
en Philosophie  
option Philosophie au collégial



3 juin 2005

© Éric Désilets 2005

B

29

U54

2005

v. 024

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

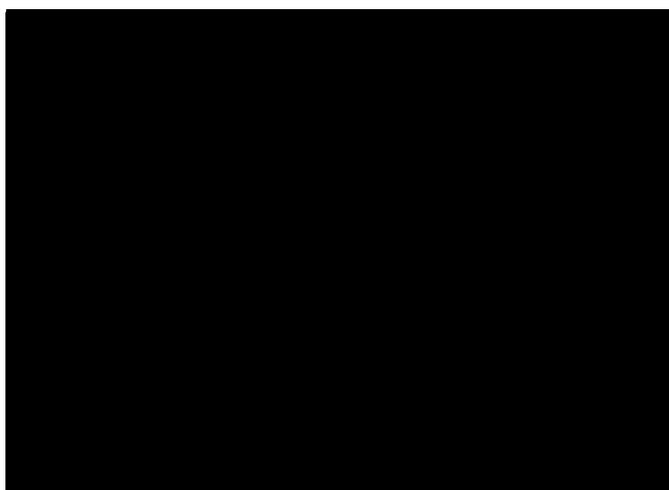
In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
Diderot : naturalisme et liberté

présenté par :  
Éric Désilets

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :



## RÉSUMÉ

De 1769 à 1784, Denis Diderot approfondit une philosophie matérialiste de la nature. Les principes qu'il suppose inhérents à la matière sont : l'autonomie, le mouvement, l'hétérogénéité, l'unité et la sensibilité. La thèse de la sensibilité universelle prouve la continuité des règnes de la nature. Ainsi, la causalité de la matière détermine tout l'univers : de l'inorganique à la pensée. Mais la mémoire des sensations donne la conscience de soi et elle peut contrôler les passions.

Même s'il n'y a pas de liberté d'indifférence ni de libre arbitre de la volonté, l'être humain n'est pas immoral, il a une similitude d'organisation avec l'espèce et il peut se modifier. Le cerveau a un pouvoir sur les autres organes. La science des mœurs forme une caractérologie appuyée par la physiologie. Selon son caractère, issu de la nature et de l'éducation, l'individu a certaines mœurs. Il peut être bienfaisant ou malfaisant par rapport à son utilité sociale et au respect des lois. Et s'il peut agir, se renforcer ou penser sans obstacles, l'homme est libre.

Le caractère du génie est celui qui n'est pas mû par l'émotivité, qui maîtrise son enthousiasme, qui a de l'imagination et du goût pour inventer. Il atteint cet état d'équilibre ou de sagesse grâce à des motifs extérieurs et intérieurs de modification de soi. De plus, le génie ne crée pas *ex nihilo*, il combine les sensations, il se défait des règles artistiques, il imite la nature de façon nécessaire et vraisemblable. Il doit toutefois être reconnu par la postérité.

Mots clés :

Philosophie, Lumières, *Rêve de d'Alembert*, Matérialisme, Éthique, Esthétique.

## SUMMARY

From 1769 to 1784, Denis Diderot looks further into a materialist philosophy of nature. The principles that he supposes inherent of the matter are: the autonomy, the movement, the heterogeneity, the unity and the sensitivity. The thesis of universal sensitivity proves the continuity of the kingdoms of nature. Thus, the causality of the matter determines the entire universe: from inorganic to the thought. But the memory of sensations results in self-awareness and it can control passions.

Even if there is no freedom of indifference or free will, the human being is not immoral. He has a similarity of organization with the species and he can modify himself. The brain has a power on the other organs. The science of morals forms a characterization supported by physiology. According to his character, a result of nature and education, a man has some morals. He may be beneficial or unseemly according to his social utility and his respect of the laws. And if he can act, reinforce himself, or think without obstacles, he is free.

The character of genius is not driven by emotion, he controls his enthusiasm, he has imagination and a taste for invention. He reaches this state of balance or of wisdom with externals and internal motives of self-modification. Moreover the genius doesn't create *ex nihilo*, he combines sensations, gets rid of the artistic rules and imitates nature in a necessary and plausible way. But he ought to be recognized by the posterity.

Key words:

Philosophy, Enlightenment, *Rêve de d'Alembert*, Materialism, Ethic, Esthetic.

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	9
CHAPITRE 1. ENJEUX DU MATÉRIALISME	12
1.1 Les principes du matérialisme	14
1.2 Les trois passages de la matière	21
1.3 L'organisation du corps humain	28
CHAPITRE 2. SCIENCE DES MŒURS	35
2.1 La liberté d'indifférence	43
2.2 La volonté en tant que faculté	52
2.3 La modification de l'être humain	59
CHAPITRE 3. ESTHÉTIQUE DU GÉNIE	68
3.1 Genèse historique du génie	69
3.2 Goût et génie selon Diderot	73
3.3 Le caractère de l'organisation du génie	77
3.4 Les facultés créatrices de l'homme de génie	83
3.5 La théorie du génie <i>vs</i> l'imitation de la nature	89
3.6 La liberté du génie et l'autonomie esthétique	95
CONCLUSION	102
BIBLIOGRAPHIE	111

## LISTE DES ABRÉVIATIONS

- Éléments* : *Éléments de physiologie*, dans *Œuvres* de Diderot, Tome 1 Philosophie, Édition établie par Laurent Versini, 1995, Paris, Robert Laffont.
- Encyclopédie* : *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de gens de lettres*. 1966, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag. Les quelques citations provenant des *Œuvres* de Diderot aux éditions Robert Laffont sont indiquées en notes de bas de pages.
- Lettre à Landois* : *Lettre à Landois du 20 juin 1756*, extrait dans Jacques Chouillet, « Des causes propres à l'homme », *Approches des Lumières, mélanges offerts à Jean Fabre*, 1974, Paris, Éditions Klincksieck.
- Œuvres* : *Œuvres* de Diderot, Tome 1 Philosophie, Édition établie par Laurent Versini, 1995, Paris, Robert Laffont.
- Œuvres esthétiques* : *Œuvres esthétiques*, Édition établie par Paul Vernière, 1968, Paris, Garnier-Frères, comprenant entre autres *De la poésie dramatique*, *Salons* (extraits), *Essais sur la peinture*, *Pensées détachées sur la peinture*.
- Paradoxe* : *Paradoxe sur le comédien*, 1981, Paris, Garnier Flammarion.
- Réfutation* : *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme*, dans *Œuvres* de Diderot, Tome 1 Philosophie, Édition établie par Laurent Versini, 1995, Paris, Robert Laffont.
- Rêve* : *Rêve de d'Alembert*, édition de 1965, Paris, Garnier Flammarion – titre regroupant trois dialogues : *Entretien entre d'Alembert et Diderot* ; *Le rêve de d'Alembert* ; *Suite de l'entretien*. Des références sont aussi données à l'introduction et aux notes de Colas Duflo dans l'édition de 2002, ainsi qu'à Jean Varloot dans le Tome XVII des *Œuvres Complètes*, 1987, Paris, Hermann.
- Salon de 1767* : *Ruines et paysages* (Salon de 1767), 1995, Paris, Hermann.
- Sénèque* : *Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur les mœurs et les écrits de Sénèque pour servir d'instruction à la lecture de ce philosophe*, dans *Œuvres* de Diderot, Tome 1 Philosophie, Édition établie par Laurent Versini, 1995, Paris, Robert Laffont.

Je tiens à remercier Jocelyne Doyon au département de philosophie pour ses renseignements indispensables. Bien sûr, merci à mon directeur de recherche Daniel Dumouchel de m'avoir guidé dans la réflexion, pour ses disponibilités ainsi que les discussions philosophiques.

Je veux aussi souligner le soutien précieux de mes parents et de ma sœur à travers tout mon cheminement scolaire, de l'initiation à la lecture jusqu'à leurs accueils nombreux. Merci pour votre confiance.

Et merci à mon amoureuse Véronique. Je t'aime !

« Ou l'homme est libre, ou il ne l'est pas : s'il est libre il est bien sot lorsqu'il se fait du mal, lorsqu'il prend parti qu'il reconnoit pour mauvais : lorsqu'après avoir bien examiné il préfère l'intérêt de ses sens à celui de sa raison. S'il n'est pas libre pourquoi veut il qu'on lui tienne compte de tout ce qu'il fait de louable, et pourquoi recueilli en lui-même sent il un remord après qu'il a commis le crime ? Ce remord va avec le repentir, et le repentir ne peut nullement convenir à l'homme qui ne se croit pas maître de ses actions. J'entens un fier soi disant non libre, qui me donne un démenti : il me dit qu'après qu'il s'est reconnu pour non libre il n'a plus ressenti ni remord ni repentir. Ton *inliberté* donc dépend de ta persuasion, je lui repons, de sorte que tu serois libre, si tu ne fus pas persuadé du contraire :  
il s'ensuit que l'homme libre cessera de l'être  
d'abord qu'il ne se croira pas libre. »

- CASANOVA. *Essai critique sur les mœurs, sur les sciences et sur les arts*

## INTRODUCTION

« Jupiter dit à celui-ci (le méchant) :  
 « De quoi te plains-tu? je t'ai fait mon égal.  
 – Cela se peut, répond le méchant; mais moi, pourquoi m'avoir  
 fait tel que je suis et tel que tu savais que je serais?  
 – Dis, malheureux, et tel que tu voulais être. »  
 Et d'après cette réplique, voilà nos raisonneurs enfoncés dans les  
 ténèbres de la liberté de l'homme et de la prescience des dieux.  
 Et quel parti prend l'homme sage entre ces disputeurs?  
 Il montre le ciel du doigt, et abandonne à ses idées  
 celui que ce spectacle ne convainc pas. »  
 (Sénèque, p.1178)

Après les 17 volumes d'articles et les 11 tomes de planches de l'*Encyclopédie*, ou *Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une Société de gens de lettres, à titre de directeur de 1747 à 1766, Denis Diderot (1713-1784) développe une philosophie qui s'inscrit dans les courants matérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle en tant que naturalisme. Accusé de matérialisme et d'athéisme en 1749 pour la publication de la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, il a séjourné dans le donjon du château de Vincennes. Le rapport de police du commissaire Joseph D'Hémery note que cet auteur est un esprit libre, mais très dangereux<sup>1</sup>. Ce sont les libraires responsables de la publication de l'*Encyclopédie* qui ont négocié sa libération, mais un autre combat commençait alors contre la censure officielle<sup>2</sup> et contre son propre éditeur<sup>3</sup>, et ce, au nom de la liberté de penser.

<sup>1</sup> Extrait dans Salaün, *L'ordre des mœurs*, p.263.

<sup>2</sup> Le privilège des imprimeries du Conseil du roi est révoqué de 1751 à 1753 et de 1758 à 1766.

<sup>3</sup> La lettre du 12 novembre 1764, adressée au libraire éditeur Lebreton, le mentionne : « Vous l'avez châtrée, dépecée, mutilée, mise en lambeaux, sans jugement, sans ménagement et sans goût. ». Et il termine ainsi : « vous en serez châtié, [...] vous l'apprendrez par le fracas et le désastre que je prévois. » (cité par Alary, *Diderot : biographie, étude de l'œuvre*, p.152). Diderot y revient dans les *Mémoires pour Catherine II* : « comble de disgrâce, un infâme imprimeur, qui dépeçait mon ouvrage à mon insu pendant la nuit, a mutilé dix volumes et brûlé les manuscrits qu'il ne jugeait pas à propos d'employer. » (extrait cité dans *Jacques le fataliste*, dossier, p.XII).

À l'été 1769, tout est presque terminé, car le dernier volume de planches ne sera publié qu'en 1772, Diderot remplace Grimm à la *Correspondance littéraire* et il poursuit ses réflexions à son gré avec le *Rêve de d'Alembert*. Commence alors une phase de maturité ou de vieillesse qui continue jusqu'à sa mort en 1784, période dans laquelle il approfondit le matérialisme. Le *Dictionnaire universel* de Furetière de 1727 donne une définition neutre des matérialistes :

« Sorte de philosophes qui soutiennent qu'il n'y a que la matière ou le corps qui existe et qu'il n'y a point d'autre substance au monde; qu'elle est éternelle, et que c'est d'elle que tout est formé; que tout ce qui produit ou existe dans l'univers n'est autre chose que de la matière et des accidents qui naissent et qui périssent, et que tout ce qu'on aperçoit de vie et de pensée n'appartient qu'à la matière. »<sup>4</sup>.

Le point de départ de cette philosophie est la conceptualisation de l'univers matérialiste et la formulation de l'organisation de l'homme, c'est-à-dire de son unité matérielle, de ses capacités naturelles et de ses caractères spécifiques. Avec le *Rêve*, Diderot essaie de rendre possible le monisme matérialiste. L'hypothèse centrale est la sensibilité comme propriété universelle de la matière. Ce postulat doit confirmer les principes de la nature, tels que le mouvement, l'hétérogénéité et l'unité, et surtout, il doit prouver la continuité des différentes formes de la matière et de la chaîne des êtres. La question est : comment la sensibilité garantit-elle les trois passages de l'inorganique à l'organique, puis à l'animal, jusqu'à l'être pensant?

<sup>4</sup> Extrait cité dans l'introduction de Colas Duflo, *Rêve de d'Alembert*, p.14. À l'opposé, il y a les jésuites et les jansénistes qui définissent le matérialisme, par exemple, dans le *Supplément* de 1752 au *Dictionnaire de Trévoux* : « Dogme très dangereux, suivant lequel certains philosophes indignes de ce nom prétendent que tout est matière, et nient l'immortalité de l'âme. Le matérialisme est un pur athéisme, ou pour le moins un pur déisme ; car si l'âme n'est point esprit, elle meurt aussi bien que le corps ; et si l'âme meurt, il n'y a plus de religion. » (Duflo, *Rêve de d'Alembert*, p.14-15).

Par conséquent, l'organisation de l'être humain est déterminée par la nature. La pensée appartient au corps, ainsi que toutes ses facultés qui sont sensibles et matérielles. Pour échapper à l'immoralisme, le matérialisme doit repenser la liberté d'action de l'être humain. Notre travail de recherche examine donc la conception de la nature de Diderot et la notion de liberté qui s'y dégage, non pas politique, mais dans la capacité de modification de l'être humain. La conscience a un contrôle des passions, elle peut agir sur elle-même, à la fois dans la morale, dont le fondement du libre arbitre est nié par la causalité nécessaire, et dans l'art, avec la figure de l'homme de génie.

Le naturalisme se développe dans le cadre de la science des mœurs. Celle-ci se veut objective, elle étudie l'universalité de la morale, c'est-à-dire la similitude d'organisation de l'être humain et la recherche du bonheur de tous ses membres. Elle est également normative puisqu'elle cherche à réformer la philosophie morale selon le bien de l'espèce et de la société. De plus, Diderot poursuit la tradition des moralistes français avec une esthétique des caractères qui relève de la physiologie. Le concept de génie permet d'illustrer cette casuistique, qui est à la base des mœurs. Il réfère à une faculté naturelle, mais il est aussi le caractère d'une organisation qui maîtrise son enthousiasme, avec une imagination productrice ainsi qu'un jugement de goût. La sensibilité du génie lui permet d'inventer le beau, qui relève de la théorie classique de l'imitation de la nature. Par contre, l'acte créateur des génies exprime une liberté qui soulève la question de l'autonomie artistique.

## CHAPITRE 1. ENJEUX DU MATÉRIALISME

Le matérialisme sensualiste de Diderot culmine surtout après son immense travail de chercheur et de directeur pour la première encyclopédie française (*Encyclopédie*), avec les trois dialogues regroupés sous le titre du *Rêve de d'Alembert* (1769). L'attitude philosophique du matérialisme, en tant que conception de la nature, analyse les phénomènes à partir d'un seul niveau ontologique : la matière. L'univers serait composé de cette seule substance, qui est une terminologie métaphysique à prendre avec précaution. Le matérialisme est davantage une critique de la distinction entre la substance étendue et la substance pensante, qui entraîne les oppositions entre l'âme et le corps, l'homme moral et l'homme physique pour reprendre le vocabulaire de d'Holbach dans le *Système de la nature*<sup>5</sup>, ainsi que la hiérarchisation de toutes les valeurs. Les dualismes seront redéfinis à travers un monisme matérialiste.

Depuis l'Antiquité jusqu'aux Lumières, le matérialisme n'est pas une école, ni une doctrine, c'est plutôt une « tendance culturelle », un « danger imaginaire », un « courant de pensée »<sup>6</sup>. Il existe presque autant de matérialismes que d'auteurs. Par contre, selon Jean-Claude Bourdin, il y a « trois énoncés matérialistes fondamentaux communs » au XVIII<sup>e</sup> siècle, dont le « *Premier énoncé matérialiste* »

<sup>5</sup> « Ainsi l'homme devint double; il se regarda comme un tout composé par l'assemblage inconcevable de deux natures différentes, et qui n'avaient point d'analogie entre elles [...] les fonctions du corps furent nommées *physiques, corporelles, matérielles*; les fonctions de l'âme ou esprit furent appelées *spirituelles et intellectuelles*; l'homme considéré relativement aux premières fut appelé l'*homme physique*; et quand on le considéra relativement aux dernières, il fut désigné sous le nom d'*homme moral*. » (Livre I, chapitre VI, extrait dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*.)

<sup>6</sup> Salaün. *L'ordre des mœurs*, p.303.

*fondamental* : Dieu est inconcevable, inutile et dangereux. »<sup>7</sup>. Ce trait antireligieux et athée implique un enjeu théorique : remplacer l'hypothèse de Dieu par une autre – qui devra faire ses preuves – celle de l'unité matérielle du monde, qui constitue le *deuxième énoncé matérialiste fondamental*. Sans la transcendance divine, tous les phénomènes de la nature sont formés par une causalité qui n'est pas finaliste. Dans l'héritage de Locke, l'innéisme est aussi rejeté au profit d'une explication a posteriori des propriétés des choses et de leurs liaisons selon un enchaînement nécessaire de causes et d'effets. (2)

Cet univers, où tout est uni, a pour conséquence un second enjeu : comment comprendre l'identité personnelle de l'être humain, à la fois sa naissance, sa subjectivité et son rapport aux animaux? L'individu est soumis aux mêmes lois que la nature, ce qui constitue le *troisième énoncé matérialiste fondamental* : « les facultés (3) intellectuelles et morales sont entièrement justiciables des propriétés de la matière sensible »<sup>8</sup>. L'entendement, la mémoire, l'imagination, le jugement, la volonté sont des qualités naturelles à redéfinir. De plus, ce naturalisme a des répercussions éthiques, en mettant à l'avant-plan la problématique de la liberté. Les valeurs morales sont à refonder, mais sans le fondement du libre arbitre, nié avec l'âme immatérielle. Pour échapper à l'accusation d'immoralisme, l'enjeu central des matérialistes est de mettre en question l'ordre des mœurs afin de le réformer dans une sphère autonome, hors de la théologie. Ils penseront alors les mœurs comme la plus importante des sciences, tel que l'analyse le chapitre 2 :

<sup>7</sup> Bourdin. *Diderot : le matérialisme*, p.14.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.16.

« Si l'on admet une définition opératoire des mœurs, comme mode de vie, ensemble des pratiques structurées suivant des repères communs, on doit pouvoir prendre en compte des habitudes et des usages très différents, sans les opposer immédiatement comme bonnes et mauvaises mœurs. [...] Dans l'ordre des mœurs, il est fondamental de transformer la contrainte extérieure en contrôle intérieur, du groupe sur l'individu et de l'individu sur lui-même. La grande énigme : la nature du pouvoir individuel et collectif à l'égard des conduites et des systèmes de pensée. »<sup>9</sup>

## 1.1 LES PRINCIPES DU MATÉRIALISME

Avec le *Rêve de d'Alembert*, Diderot affirme un matérialisme parmi les philosophies des Lumières, à l'encontre de la religion naturelle du déisme, tel que défendue dans ses écrits de jeunesse et par Voltaire, ainsi que de la métaphysique dualiste. Fondé sur une épistémologie empiriste et sensualiste, qui reconstruit les connaissances à partir des sensations avec une méthode expérimentale et inductive, ce matérialisme est un naturalisme « scientifique »<sup>10</sup>. Diderot ne se qualifie pas lui-même de matérialiste, sauf comme naturaliste, au sens que lui donne l'article « Naturaliste » de l'*Encyclopédie* : « synonyme à *athée*, spinoziste, *matérialiste*, etc. »<sup>11</sup>. Nous reviendrons sur le spinozisme, il suffit de remarquer que le terme matérialiste est surtout utilisé de façon péjorative par ses adversaires, après avoir été introduit la première fois par Leibniz en 1702.

Diderot essaie de penser le matérialisme en tendant vers le vitalisme des médecins de l'École de Montpellier. Plusieurs noms ont été attribués à sa

<sup>9</sup> Salatin. *L'ordre des mœurs*, p.304.

<sup>10</sup> Toutefois, comme le remarque Sophie Audidière dans « Helvétius et Diderot : matérialisme et physiologie », Diderot nuance la théorie de la connaissance sensualiste, par exemple d'Helvétius (« sentir, c'est juger »), avec un naturalisme centré sur le cerveau qui recourt à la physiologie et à la médecine.

<sup>11</sup> « il n'y a qu'une substance matérielle, revêtue de diverses qualités [...] en conséquence desquelles tout s'exécute nécessairement dans la nature comme nous le voyons » (*Œuvres*, p.480-481).

philosophie : « matérialisme biologique » selon Laurent Versini (Introduction aux *Œuvres*), « chimio-vitaliste » selon Yvon Belaval (*Études sur Diderot*), « matérialisme enchanté » selon le titre de l'ouvrage d'Elizabeth de Fontenay, et d'autres comme Jean-Claude Bourdin<sup>12</sup> y voient un matérialisme littéraire ou érudit, influencé par le matérialisme clandestin de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans le texte de 1769, la naturalisation de l'homme et de sa morale s'effectue à travers diverses stratégies d'écriture : dialogues, rêves, analogies... Sans analyser tous ces procédés, il est intéressant de noter qu'ils permettent un registre de spéculation ou d'interprétation, plus près de la métaphysique que des sciences positives.

Toutefois, il est risqué de poser des anachronismes comme le vitalisme, pour lequel toute la matière est vivante, même si Diderot l'affirme implicitement en disant que la sensibilité est une propriété générale de la matière. Chose certaine, ce n'est pas le mécanisme inspiré de Descartes, dans lequel l'âme est cause de la volonté et de l'action du corps, mais au contraire, ou peut-être dans son « affinement théorique »<sup>13</sup> ou sa complexification, un matérialisme dynamiste :

« Si l'on se tourne en effet du côté des modèles et inspirations, il y a lieu de nuancer sérieusement l'épithète de « mécaniste » couramment accolée au matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle. Si c'est là l'image que celui-ci s'est volontiers faite de lui-même, et dont donnent l'impression des titres comme *L'Homme-Machine* et nombre de formulations, on reconnaît assez généralement aujourd'hui que les références réelles sont pour l'essentiel bien différentes, allant, au-delà de la mécanique, du côté de la chimie (dont d'Holbach était spécialiste), de l'histoire naturelle et de la biologie (on doit penser ici au rôle de Buffon, à celui de Maupertuis, et à ce que leur doit Diderot), de la physiologie et de la médecine (cf. le manuscrit *Parité de la vie et de la mort* – la dette avouée de La Mettrie, lui-même médecin, à

<sup>12</sup> Bourdin. « Diderot et la langue du matérialisme », p.97.

<sup>13</sup> Quintili, *La pensée critique de Diderot*, p.491.

son maître Boerhave – ou encore le personnage de Bordeu dans le *Rêve de d'Alembert*). Ce sont ces références qui donnent aux matérialismes du XVIII<sup>e</sup> siècle l'allure dynamiste et vitaliste qu'ils présentent souvent, et qui tendrait à les rattacher à la tendance représentée dans l'Antiquité par le stoïcisme, bien plutôt qu'à celle de l'atomisme. »<sup>14</sup>

Il est ainsi possible d'envisager l'idée d'une évolution de la pensée de Diderot du matérialisme de Lucrèce au vitalisme. Peu importe le qualificatif, il développe un matérialisme « énergique » ou « organique »<sup>15</sup> : un naturalisme. Ce qui le démarque du mécanisme, attribué par exemple à La Mettrie<sup>16</sup>, est la signification donnée au principe du mouvement. Yvon Belaval distingue en ce sens trois forces présentes dans les *Principes sur la matière et le mouvement* de Diderot (1770) : 1- la force d'impulsion ou mécanique, qui est la seule connue au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'une matière inerte et homogène; 2- la force d'attraction provenant de la gravitation newtonienne; 3- la force chimique de la molécule<sup>17</sup>. C'est cette dernière qui permet d'affirmer le matérialisme athée, pour lequel le mouvement est essentiel à la matière, plutôt que donné par Dieu. La matière ne dépend pas d'un premier moteur comme les déismes de Rousseau, de Voltaire ou de Newton.

La matière s'autonomise, elle se meut d'elle-même comme l'affirmait déjà l'article « Chaos » de l'*Encyclopédie*, écrit par Diderot : « Les anciens philosophes ont

<sup>14</sup> Bloch. *Le matérialisme*, p.70-71.

<sup>15</sup> Boulad-Ayoub. « Diderot et d'Holbach : un système matérialiste de la nature », p.87.

<sup>16</sup> Ann Thomson, dans *L'Homme machine et Diderot*, conteste cette attribution provenant du titre et de la conclusion de *L'Homme machine*, qui fut interdit et qui contraignit l'auteur à l'exil : « Concluons donc hardiment que l'homme est une machine ; et qu'il n'y a dans tout l'univers qu'une seule substance diversement modifiée. ». Selon elle, « Décrire l'être humain comme une machine ne veut pas dire que c'est la simple somme du fonctionnement de ses parties matérielles, mais que c'est un être composé uniquement d'une matière dynamique. » (p.6). Le médecin se rapprocherait de Diderot.

<sup>17</sup> Belaval. « Sur le matérialisme », Munich, Fink Verlag, 1966, dans *Études sur Diderot*, p.359. Il affirme par ailleurs que c'est la physique cartésienne qui prépare le matérialisme des Lumières dans le *Traité du monde*, qui « explique les phénomènes par les lois déterminables de la matière et du mouvement » (« Diderot et Descartes », dans *Études sur Diderot*, p.319-320).

entendu par ce mot, un mélange confus de particules de toute espèce, sans forme ni régularité, auquel ils supposent le mouvement essentiel, lui attribuant en conséquence la formation de l'univers. ». Bien sûr, avec la gravitation universelle de Newton, la force d'attraction produit un mouvement dans la matière, mais sans l'inclure en tant que propriété<sup>18</sup>, ni exclure un créateur. Pour Diderot, la matière ne recourt pas à une cause extérieure comme le clinamen des épicuriens et le dieu des chrétiens ou des déistes. Elle est en fermentation, ce qui rejette même le chaos : « En ce sens général et abstrait, le système planétaire, l'univers n'est qu'un corps élastique : le chaos est une impossibilité; car il est un ordre essentiellement conséquent aux qualités primitives de la matière »<sup>19</sup>. La matière active s'organise elle-même pour produire tout ce qui est.

La nature est donc matière et mouvement. Ces deux principes du naturalisme de Diderot présupposent un « postulat méthodologique »<sup>20</sup> : l'unité de la nature. Le monde est un, tel que l'affirme l'article « Liaison » de l'*Encyclopédie* :

« Cette *liaison* consiste en ce que chaque être qui entre dans la composition de l'univers, a la raison suffisante de sa co-existence ou de sa succession dans d'autres êtres/ [...]; chaque chose étant liée à toutes celles qui lui sont contiguës, par celles-ci et à celles qui suivent immédiatement, et de même jusqu'aux dernières bornes de l'univers. Sans cela on ne pourrait rendre raison de rien ; le monde ne serait plus un tout, il consisterait en pièces éparses et indépendantes, dont il ne résulterait aucun système, aucune harmonie. »

<sup>18</sup> C'est le baron d'Holbach qui fait traduire en 1768 cette idée avancée par J. Toland dans ses *Lettres philosophiques* (Réve, 2002, p.24).

<sup>19</sup> *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753), § 36, dans *Œuvres*, p.577.

<sup>20</sup> Réve, 2002, Introduction de Colas Duflo, p.16. La continuité est une hypothèse explicative qui n'a pas le même statut que les principes de la matière et du mouvement.

Le principe de raison suffisante leibnizien est transféré au naturalisme : tout effet a une cause. Il y a ce que l'*Encyclopédie* a nommé « une enchaînement universelle de toutes choses » (article « Liaison »). Cette idée du tout est peut-être empruntée à Leibniz, mais Diderot réfère plutôt à Cicéron, et selon Paolo Casini, elle provient de Shaftesbury, depuis l'atomisme d'Épicure<sup>21</sup> repris dans l'article « Encyclopédie » : « On dit *l'univers* ; on dit un *atome* : l'univers est le tout, l'atome en est la partie la plus petite. ». L'unité de la nature, la continuité entre ses phénomènes, est une condition nécessaire à la connaissance. Sans ce que Jean-Claude Bourdin appelle la « thèse de l'uni-totalité du monde »<sup>22</sup>, la philosophie est impossible puisqu'elle ne suppose qu'une matière en mouvement, dont les transformations sont suivies en remontant la chaîne des effets.

L'unicité du cosmos doit contenir la multiplicité et l'hétérogénéité des atomes. Comme le sous-entend la force chimique, la nature n'est pas homogène ni stable, elle est une combinaison d'éléments hétérogènes. Dans son dernier ouvrage publié (1782) sur *Sénèque*, Diderot affirme que c'est Héraclite qui annonce ce principe leibnizien des indiscernables, qui « fut connu dès le temps du proverbe qu'on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, et que l'homme et le fleuve ont changé » (*Œuvres*, p.1138)<sup>23</sup>. Avec ce principe de dissimilitude, tous les atomes sont différents, la matière est hétérogène et instable, elle n'a rien de similaire :

<sup>21</sup> Casini. « L'unité de la nature et du savoir », 1962, dans Proust, *Lectures de Diderot*, p.127-128.

<sup>22</sup> Bourdin. *Diderot : le matérialisme*, p.59. Thèse affirmée au § 58 des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, dans *Œuvres*, p.596.

<sup>23</sup> Il confirme les doutes de Belaval sur l'influence de Leibniz : « peut-être, le principe des indiscernables : peut-être seulement, car l'hétérogénéité de la matière ne signifie rien d'autre que la diversité des substances chimiques. » (« Note sur Diderot et Leibniz », dans *Études sur Diderot*, p.336).

« Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste. Le monde commence et finit sans cesse; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin; il n'en a jamais eu d'autre, et n'en aura jamais d'autre. Dans cet immense océan de matière, pas une molécule qui ressemble à une molécule, pas une molécule qui se ressemble à elle-même un instant : *Rerum novus nascitur ordo*, voilà son inscription éternelle... » (*Rêve*, p.82)<sup>24</sup>

Bergson :  
« on change  
sans cesse. »

Diderot affirme ainsi dans le *Rêve* que les formes vivantes naissent par des générations spontanées : l'univers est comme « la goutte d'eau de Needham ». Nous reviendrons à la génération des individus et à l'évolution des espèces dans le passage de l'être vivant à l'être pensant (1.2). Notons ici que la théorie de la génération spontanée est une preuve de la fécondité, de l'hétérogénéité et du mouvement, ainsi que de l'unité de la nature, qui subsiste sans immutabilité.

cf.  
théorie  
du  
chaos

L'engendrement de l'ordre, des espèces et des mondes, est contingent et ponctuel. Dans la situation présente, la nature est le résultat actuel, mais aussi transitoire. La phrase célèbre de Fontenelle, citée par Diderot, résume cette relativité inscrite dans la nature : « De mémoire de rose, on n'a jamais vu mourir de jardinier. » (p.86). On ne doit pas juger de la configuration de l'univers comme la mouche éphémère de l'existence humaine. Diderot dénonce ce sophisme de l'éphémère, qui refuse le changement dans et par le temps à cause de « l'idée que le monde *doit* être nécessairement ce qu'il *est* présentement. »<sup>25</sup>. Le tout demeure sans notion de fin, il reste en perpétuelles forces et modifications.

local

<sup>24</sup> Ce texte fait écho à un autre, cité par Starobinsky sans nommer les sources, dans *L'invention de la liberté* (p.183) : « Les idées que les ruines réveillent en moi sont grandes. Tout s'anéantit, tout périt, tout passe. Il n'y a que le monde qui reste. Il n'y a que le temps qui dure. Qu'il est vieux ce monde! Je marche entre deux éternités. De quelque part que je jette les yeux, les objets qui m'entourent m'annoncent une fin et me résignent à celle qui m'attend. Qu'est-ce que mon existence éphémère...? ».

<sup>25</sup> Boulad-Ayoub. « Diderot et d'Holbach : un système matérialiste de la nature », p.72.

Les principes de changement et d'hétérogénéité, conséquences de celui du mouvement, ouvrent un espace d'indéterminations et de possibles. Diderot dit en ce sens que « le temps amène tout ce qui est possible » (*Helvétius*, p.916). Le probabilisme demeure néanmoins soumis au principe méthodologique de l'unité de la nature, sans exprimer l'optimisme leibnizien. L'*Introduction aux grands principes* (1763) l'affirmait : « Pope a très bien prouvé, d'après Leibniz, que le monde ne saurait être que ce qu'il est ; mais lorsqu'il en a conclu que tout est bien, il a dit une absurdité ; il devait se contenter de dire que tout est nécessaire »<sup>26</sup>. Il y a un « nécessitarisme du tout »<sup>27</sup>, pour lequel la nécessité unit tout. En généralisant la sensibilité à la matière, le *Rêve* prétend que seul le tout de l'univers est un individu qui, sans être déifié, est lié à la totalité des êtres (p.94). Bourdin résume les principes du naturalisme appliqués à cette thèse de l'universalité de la sensibilité :

« L'existence et l'unité de la nature sont déterminées matériellement : elle est constituée d'éléments matériels hétérogènes, doués d'une énergie éternelle (la sensibilité), qui par combinaison produisent les formes régulières des choses. Les formes, provisoires, ne sont que l'indice d'une conformité passagère et imparfaite avec l'ordre général, lequel n'est, dans chaque instant et dans sa totalité, qu'un état ponctuel, aléatoirement réalisé de la matière, sans qu'il soit possible de lui assigner un terme, en quelque sens qu'on l'entende. Si Diderot a été constamment l'homme d'idée fondamentale, c'est celle d'un monde sans fin, sans origine, sans principe créateur ou transcendant, sans hypostase possible d'un sens ou d'un ordre, soumis à une universelle transformation. »<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Cité par Belaval. « Note sur Diderot et Leibniz », dans *Études sur Diderot*, p.334. Le système de l'optimisme est attribué à Sénèque dans le passage précédant sur les indiscernables (*Œuvres*, p.1138).

<sup>27</sup> Selon l'expression d'Yvon Belaval suite à une remarque disant que « le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle, [ne parvient pas] à distinguer clairement l'un de l'autre nécessité [logique ou théologique] et déterminisme [scientifique] » (« L'horizon matérialiste du *Rêve de d'Alembert* », 1980, dans *Études sur Diderot*, p.166). Le matérialisme diderotien n'est pas le déterminisme scientifique, terme anachronique n'apparaissant qu'en 1793, même s'il applique le postulat de l'unité de la nature, de la nécessité des causes et des effets, à la sensibilité de la matière comme l'explique la section 1.2.

<sup>28</sup> Bourdin. *Diderot : le matérialisme*, p.113.

## 1.2 LES TROIS PASSAGES DE LA MATIÈRE

Il est important de noter que Diderot reste toujours conscient du statut hypothétique de ses idées. L'approche exploratoire du *Rêve* développe les « conjectures » des *Pensées sur l'interprétation de la nature* dans des dialogues de personnages. Elle prolonge l'imaginaire scientifique de son siècle afin de soulever et de résoudre ses difficultés. C'est une spéculation près de la métaphysique, mais qui demeure dans les principes de la physique. En ce sens, sans l'intervention créatrice d'une cause finale, la continuité de la nature devient une présupposition du discours de la connaissance. À travers l'infinie diversité de la nature, telle quelle se présente aux sens, dans sa métamorphose et son hétérogénéité, la possibilité même de la science exige l'enchaînement des phénomènes, leur unité.

Face à ce problème, Diderot établit une supposition fondamentale : la sensibilité universelle de la matière, passant d'un état inerte à actif de façon continue. La *Réfutation d'Helvétius* précisera quatre années plus tard que « la liaison nécessaire de ce passage m'échappe. [...] la sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie. » (p.798). La thèse de la sensibilité, en tant que propriété générale de la matière au même titre que le mouvement, appuie l'hypothèse méthodologique de l'unité de la nature. Pour le prouver, le *Rêve* examine les trois passages de la matière : du marbre à l'organique, de la plante à l'animal, et de celui-ci jusqu'à la pensée. Il n'y a pas deux matières, toute la nature est liée par la continuité matérielle de la sensibilité.

C'est afin d'éviter les contradictions du dualisme que Diderot affirme un monisme matérialiste. Mais pour soutenir cette philosophie, il doit concevoir le dynamisme de la matière sensible : « une supposition simple qui explique tout, la sensibilité, propriété générale de la matière, ou produit de l'organisation » (p.53). La deuxième alternative de l'énoncé est une concession à l'épicurisme antique connu par l'intermédiaire de Lucrèce. Diderot ajoute la sensibilité à l'essence de la matière, car comme le remarque l'introduction de Colas Duflo, « la sensibilité est toujours déjà présente dans chaque molécule, sinon l'apparition de la sensibilité dans des organismes qui ne sont jamais que des additions de molécules serait incompréhensible. » (p.20). Les molécules ou les atomes de la matière créent des degrés d'organisation en ayant déjà une sensibilité.

La combinaison des molécules sensibles permet de suivre le passage de la matière inorganique jusqu'au plus haut niveau d'organisation, dernier maillon de la chaîne des êtres : l'homme. L'idée que la matière peut-être penser, compte tenu de la propriété universelle de la sensibilité, provient de Locke<sup>29</sup>, selon l'article de l'*Encyclopédie* que Diderot consacre à la philosophie de ce précurseur :

« Locke avait dit dans son *Essai sur l'entendement humain* qu'il ne voyait aucune impossibilité à ce que la matière pensât. [...] Quand la sensibilité serait le germe premier de la pensée, quand elle serait une propriété générale de la matière, quand inégalement distribuée dans toutes les productions de la nature, elle s'exercerait avec plus ou moins d'énergie selon la variété de l'organisation, quelle conséquence fâcheuse en pourrait-on tirer ? aucune. L'homme serait toujours ce qu'il est, jugé par le bon et le mauvais usage de ses facultés. »

<sup>29</sup> Elle est connue par l'intermédiaire de la lettre 13 des *Lettres philosophiques* de Voltaire et elle est déjà annoncée par Diderot dans la *Lettre à Duclos du 10 octobre 1765* : « la pensée est le résultat de la sensibilité, [...], selon moi, la sensibilité est une propriété universelle de la matière » (extrait dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*).

Matérialiser la pensée, c'est concevoir l'homme, à l'opposé de Descartes, en tant qu'être naturel et physique. Diderot se réfère d'ailleurs à l'objection de Hobbes, retenu également par Locke et par Leibniz, selon laquelle les *Méditations* ne prouvent pas que la matière est incapable de penser : « Descartes avait dit : « Je pense, donc je suis. » Hobbes disait : « Je pense, donc la matière peut penser. ».<sup>30</sup> » (« Hobbisme, ou Philosophie de Hobbes »). La sensibilité doit déjà être présente dans toutes les formes de la matière, sinon il y aurait des atomes insensibles qui se combineraient dans de la matière sensible.

L'organisation de la matière permet la pensée, si et seulement si la sensibilité y est essentielle. Il en est de même pour la vie qui, selon l'article « Naître » de Diderot, « ne peut être le résultat de l'organisation » (*Œuvres*, p.479). Diderot utilise la même distinction que pour la sensibilité, par analogie avec la force morte et la force vive<sup>31</sup> : « ôtez l'obstacle, et la vie inerte deviendra vie active » (« Naître »). En outre, la matière se diversifie en trois types de vies : la molécule, l'organe et l'animal<sup>32</sup>. La première<sup>33</sup>, celle de l'élément ou de l'atome, contient l'éternité de la matière, ce qui fait dire à Diderot que : « à proprement parler, on ne *naît* point, on ne meurt point » (« Naître »). Elle compose la vie de la masse ou de l'animal, ainsi que les vies autonomes de ses organes.

<sup>30</sup> La *Réfutation* donne une formule plus longue : « Je sens, je pense, je juge, donc une portion de matière organisée comme moi peut sentir, penser et juger. » (*Œuvres*, p.797).

<sup>31</sup> Diderot l'emprunte à Hobbes avec les notions de *nisus* et de *conatus*, définies par Leibniz : « la force morte n'est rien d'autre que la force potentielle d'un corps en équilibre, tandis que la force vive désigne la force chimique ou motrice. » (Belaval, « Note sur Diderot et Leibniz », dans *Études*, p.336).

<sup>32</sup> L'article « Naître » divise l'atome de l'animal, les *Éléments* font cette tripartition (*Œuvres*, p.1270).

<sup>33</sup> Thèse empruntée à Maupertuis « sur l'être vivant conçu comme un agrégat de molécules douées de sensibilité [dès] les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1753-1754). » (Sylviane Albertan-Coppola. « *Le Rêve de D'Alembert* ou le glas de la théologie », dans Tritter, p.28).

D'abord, pour défendre la supposition de la sensibilité universelle, liée par essence à la matière<sup>34</sup>, le premier problème qui se présente à Diderot est celui de la genèse du vivant : le passage de l'inanimé à l'animé. Son personnage propose une expérience de pensée (p.39), dans laquelle une statue de marbre est broyée et mélangée à de l'humus, afin d'illustrer cette gradation de la sensibilité inerte, ou latente dans la matière brute<sup>35</sup>, à la sensibilité active. Le passage entre la pierre et le végétal se fait, sur une longue période de temps, par assimilation, tel que l'illustre le processus de nutrition. Et il en est de même pour la plante nourrissant l'animal, qui la digère en l'assimilant. La sensibilité inerte n'est donc visible que dans son passage à l'état actif, sensible et vivant. La *Lettre à Duclos de 1765* démontrait la sensibilité par le même phénomène :

« propriété inerte dans les corps bruts, comme le mouvement dans les corps pesants arrêtés par un obstacle; propriété rendue active dans les mêmes corps par leur assimilation avec une substance animale vivante [...] L'animal est le laboratoire où la sensibilité d'inerte qu'elle était, devient active. »<sup>36</sup>.

La statue de marbre a permis de prouver que la sensibilité pouvait s'activer en passant de l'inorganique au vivant. Une fois ce pas franchi, le passage entre les règnes de la nature s'effectue dans le même registre, en plus d'introduire la complexification de l'organisation, comme Diderot le dit dans l'article « Inné »<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Les *Éléments* joignent ces propriétés essentielles de la matière élaborées ici : « Pourquoi ne pas regarder la sensibilité, la vie, le mouvement comme autant de propriétés de la matière : puisqu'on trouve ces qualités dans chaque portion, chaque particule de chair ? » (p.1282).

<sup>35</sup> L'analogie entre la sensibilité inerte et la force morte doit être comprise comme l'énergie potentielle du *nisus*, qui est non pas « l'anéantissement de toute force, mais le caractère provisoirement virtuel, en réserve en quelque sorte, de la force » (Bourdin, *Diderot : le matérialisme*, p.82).

<sup>36</sup> Extrait dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*.

<sup>37</sup> « C'est par l'une et l'autre de ces méthodes [suppression et perfectionnement] qu'on peut réduire l'homme à la condition de l'huître, et élever l'huître à la condition de l'homme. » (*Œuvres* p.467).

L'article « Animal », rédigé par Diderot qui cite Buffon et qui insère des ajouts<sup>38</sup>, soutient aussi cette chaîne continue des êtres : « l'univers est une seule et unique machine, où tout est lié, et où les êtres s'élèvent au-dessus ou s'abaissent au-dessous les uns des autres par degrés imperceptible<sup>ξ</sup> » (*Œuvres*, p.250). L'auteur de l'*Histoire naturelle* reconnaît un développement commun au végétal et à l'animal, mais il refuse la sensibilité au minéral et à la plante, même s'il prétend que « le vivant et l'animé, au lieu d'être un degré métaphysique des êtres, est une propriété physique de la matière. » (*Œuvres*, p.265). En fait, il admet une succession des règnes, dont les différences impliquent deux matières, alors que Diderot rejette la division qui lui paraît arbitraire au profit d'une sensibilité de la matière<sup>39</sup>.

En concevant l'engendrement interne du vivant par le vivant, le *Rêve* radicalise l'unité des êtres qui, sans éléments immatériels, se touchent de la sensibilité inerte jusqu'aux opérations de l'entendement : « Je fais donc de la chair ou de l'âme, comme dit ma fille, une matière activement sensible » (p.41). Pour résoudre ce troisième problème, le passage de l'être sentant à l'être pensant, Diderot décrit la génération de son interlocuteur d'Alembert avec les termes d'un spinoziste moderne<sup>40</sup>. Dans le débat embryologique du XVIII<sup>e</sup> siècle, il défend

<sup>38</sup> Pour la discussion détaillée entre ces deux naturalistes et Maupertuis, voir Cherni, *Diderot : l'ordre et le devenir*, « Chapitre II L'ordre des vivants : l'organisation et ses schèmes », p.249-291.

<sup>39</sup> « L'observateur est forcé de passer d'un individu à un autre : mais l'historien de la nature est contraint de l'embrasser par grandes masses ; et ces masses il les coupe dans les endroits de la chaîne où les nuances lui paraissent trancher le plus vivement ; et il se garde bien d'imaginer que ces divisions soient l'ouvrage de la nature. » (*Œuvres*, p.258).

<sup>40</sup> « Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible, ce qu'ils démontrent par le développement de l'œuf, corps inerte, qui par le seul instrument de la chaleur graduée passe à l'état d'être sentant et vivant, et par l'accroissement de tout animal qui dans son principe n'est qu'un point, et qui par l'assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant et vivant dans un grand espace. De là ils concluent qu'il n'y a que de la matière, et qu'elle suffit pour tout expliquer » (Article « Spinoziste » de l'*Encyclopédie*).

l'épigenèse<sup>41</sup> contre la théorie du préformationnisme, qui fixe le genre humain dans les germes préexistants des organes reproducteurs. À l'opposé de cet emboîtement depuis la *Genèse*, l'être vivant se construit progressivement, en addition successive et continue de molécules, par des « opérations purement mécaniques » (*Rêve*, p.42) comme la nutrition. Les êtres ne sont pas préformés avant leur vie, ils sont produits à chaque fois, à partir de rien et retournant au rien.

De plus, pour Diderot la génération des individus est semblable à celle des espèces<sup>42</sup>. Contrairement au fixisme des créationnistes, les espèces évoluent, se modifient, se transforment avec le temps sous l'influence de leur environnement : « on ne sait non plus ce qu'ils ont été qu'on ne sait ce qu'ils deviendront. » (p.44); et plus loin : « les organes produisent les besoins, et réci-proquement les besoins produisent les organes. » (p.91)<sup>43</sup>. Toutefois, Diderot ne peut affirmer sans anachronisme, même s'il les préfigure en certains points, le transformisme lamarckien, ni l'évolutionnisme darwinien<sup>44</sup>. La chaîne des êtres fait en sorte qu'ils « circulent les uns dans les autres » (p.93), qu'il sont tous plus ou moins homme, (Anacholie)

cf.  
Piaget

<sup>41</sup> « À la suite de Buffon, il reprend donc l'hypothèse de la « molécule organique », qui applique l'atomisme newtonien dans le domaine du vivant et permet de concevoir le développement comme une épigenèse, comme un mouvement où les molécules se lient entre elles, sans qu'une forme leur soit imposée de l'extérieur. » (Larrère, Catherine. « Diderot et l'atomisme », p.158).

<sup>42</sup> « De même que dans les règnes animal et végétal un individu commence pour ainsi dire, s'accroît, dure, dépérit et passe, n'en serait-il pas de même des espèces entières ? » (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, § 58, dans *Œuvres*, p.597).

<sup>43</sup> Les *Éléments* affirment de même : « Il ne faut pas croire que les animaux ont toujours été et qu'ils resteront toujours tels que nous les voyons. [...] L'ordre général de la nature change sans cesse : au milieu de cette vicissitude la durée de l'espèce peut-elle rester la même ? non : il n'y a que la molécule qui demeure éternelle et inaltérable. » ; « La nature se plie à l'habitude. Peut-être la longue suppression d'un bras amènerait-elle une race manchote » (*Œuvres*, p.1275 et p.1312).

<sup>44</sup> « comme l'a noté Jacques Roger, c'est précisément le fait de penser les évolutions d'une espèce comme celle d'un individu, production hasardeuse et transitoire, qui est l'obstacle à une pensée transformiste : « Ce qui empêche Diderot d'être transformiste, c'est que sa vision du monde exclut une histoire de la nature. » (*Les Sciences de la Vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1971, p.667). » (cité par Colas Duflo, « Une assez belle excursion. À quoi rêvent les philosophes ? », dans Tritter, p.37).

plante, minéral... Comme les individus, les espèces sont des êtres liés au tout, qui est le seul individu, au sens d'atome indivisible : « Qu'est-ce qu'un être?... La somme d'un certain nombre de tendances... [...] Et les espèces?... Les espèces ne sont que des tendances à un terme commun qui leur est propre... Et la vie?... La vie, une suite d'actions et de réactions... » (*Rêve*, p.94). Il n'y a donc que des mouvements de la matière qui s'organisent en être de tendance<sup>45</sup>.

Bref, la supposition de la sensibilité conduit à une vision continue et dynamique de la nature, confirmant le postulat méthodologique du monisme matérialiste. Il n'y a pas deux substances, ni d'opposition dualiste entre l'esprit et la matière. La sensibilité est une propriété universelle de la matière, comme l'avait déjà affirmé Helvétius en 1758 dans *De l'esprit* : « apercevoir, raisonner, juger c'est sentir »<sup>46</sup>. Cependant, Diderot lui reproche ce premier paradoxe : « L'homme et l'animal sentent, mais l'homme seul peut juger et raisonner. »<sup>47</sup>. Helvétius aurait dû examiner comment la sensibilité permet le jugement, qui est la comparaison d'au moins deux choses. La solution de Diderot sera de concevoir l'organisation de l'être pensant, sensible et animé, par analogie avec un clavecin dont la spécificité est d'avoir la conscience de soi. L'objection de simultanéité (*Rêve*, p.48), nécessaire aux opérations de la pensée, est résolue grâce à la mémoire, qui associe les sensations dans le cerveau à travers le temps.

(cf. Bergson)

<sup>45</sup> « Je suis une tendance, qui est toujours la *somme* de plusieurs tendances, qui se caractérise comme tendance à persévérer dans son être et qui, comme toute tendance, court cependant à son terme. » (Duflo, « Une assez belle excursion. À quoi rêvent les philosophes ? », dans Tritter, p.42).

<sup>46</sup> Extrait dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*.

<sup>47</sup> Proust. *Diderot et l'Encyclopédie*, p.289.

### 1.3 L'ORGANISATION<sup>48</sup> DU CORPS HUMAIN

Suivant le paradigme sensualiste de Locke et de Condillac, Diderot naturalise les facultés et les propriétés attribuées à l'âme. Il conceptualise les qualités de l'être humain dans une définition immanente de son individualité et de sa morale. Dès le premier *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, la mémoire s'affirme *sic!* comme la caractéristique principale de l'être sentant et animé qu'est l'homme. Cet animal pensant et parlant a la conscience de soi par « la mémoire de ses actions » (p.47). Il a une différence d'organisation avec les autres animaux : il a la conscience d'être lui par la mémoire, qui enregistre les sensations en formant l'histoire de sa vie. Les *Éléments* l'affirmeront aussi : « L'animal est un tout *un*, et c'est peut-être cette unité qui constitue l'âme, le soi, la conscience à l'aide de la mémoire. » (p.1283); une mémoire inconsciente<sup>49</sup> qui conserve « tout ce que nous avons vu, connu, entendu, aperçu [...] en nous à notre insu » (p.1288). Le registre de la mémoire, comme produit de la nature et de la sensibilité, permet la suite continue sensation-perception-réflexion, et donc, l'unité du moi. T

Les perceptions donnent la conscience et la pensée grâce à la mémoire qui relie les impressions dans le temps et qui permet leur simultanéité par association. *§ 4*  
Diderot illustre cette formation de l'individu par analogie avec un clavecin, que La Mettrie a déjà employé dans *L'Homme-machine*. L'être pensant est comme un clavecin sensible, à la fois instrument et joueur, dont les vibrations des cordes ou

<sup>48</sup> « Organisation prête au faux sens : le terme ne dénote pas un processus mais un aboutissement, un état (comme *conformation* et *modification*). » (Varloot, Introduction au *Rêve*, 1987, p.41, note 42).

<sup>49</sup> Diderot nomme « mémoire immense » ce principe de l'inconscient psychique de Leibniz : « c'est la liaison de tout ce qu'on a été dans un instant, à tout ce qu'on a été dans le moment suivant, états qui liés par l'acte rappelleront à un homme tout ce qu'il a senti pendant sa vie. » (*Ceuvres*, p.1290). *§ 4*

des nerfs conservent une mémoire de résonance sensible, tout en possédant une harmonique, qui permet d'éveiller et de rappeler d'autres sons, d'autres idées<sup>50</sup>. Dans les *Éléments*, Diderot utilisera une autre analogie permettant de comprendre le double rôle de l'être humain, « instrument doués de sensibilité et de mémoire » (*Rêve*, p.50), comme juge ou observateur de lui-même, livre et lecteur :

« Pour expliquer le mécanisme de la mémoire, il faut regarder la substance molle du cerveau comme une masse d'une cire sensible et vivante, mais susceptible de toutes sortes de formes, n'en perdant aucune de celles qu'elle a reçues, et en recevant sans cesse de nouvelles qu'elle garde. Voilà le livre. Mais où est le lecteur? Le lecteur c'est le livre même. Car ce livre est sentant, vivant, parlant ou communiquant par des sons, par des traits l'ordre de ses sensations, et comment se lit-il lui-même? En sentant ce qu'il est, et en le manifestant par des sons. » (p.1289). //

L'unité de l'être pensant est donc assurée dans le temps par la mémoire, qui est au centre du cerveau. La conscience est le résultat de la sensibilité, elle est la mémoire des sensations créant les pensées, c'est-à-dire qu'elle est une continuité temporelle. La vie de chacun est cette histoire sans interruption, qui fait en sorte que nous ne renaissions pas nouveau à chaque instant, que nous avons telle ou telle identité individuelle en métamorphose : « Pourquoi suis-je tel ? c'est qu'il a fallu que je fusse tel... » (p.91)<sup>51</sup>. Le moi acquiert une nécessité causale puisque d'autres circonstances l'auraient changé, il serait devenu un autre. Il est donc ce qu'il devait être, sans remords ni regrets sur ce qu'il ne peut changer.

<sup>50</sup> Dans l'*Encyclopédie*, l'article « Affection » de Diderot disait déjà : « Nous ressemblons en cela à des instruments de musique dont les cordes sont diversement tendues; les objets extérieurs font la fonction d'archets sur ces cordes, et nous rendons tous des sons plus ou moins aigus. »

<sup>51</sup> La *Réfutation* affirme aussi cette tension : « Tout s'est fait en nous parce que nous sommes nous, toujours nous, et pas une minute les mêmes. » (p.855) ; « sans un organe commémoratif de tout ce qui nous arrive, l'instrument [...] aurait peut-être une conscience momentanée de son existence, mais il n'y aurait certainement aucune sorte de conscience de l'animal ou de l'homme entier. » (p.825). kt

L'être humain a tout de même le pouvoir de se déterminer lui-même en tant que musicien, lié aux objets extérieurs qui le touchent, mais aussi se pinçant lui-même. L'individualité est constituée de sensations passives et d'activités, elle est un clavecin « auto-poiésique » selon Paolo Quintili<sup>52</sup>. Diderot incarne le travail de l'entendement dans le corps, à partir de la mémoire sensible et en s'éloignant de la conception immatérielle de l'âme qui s'illustre aussi avec un instrument comme la harpe<sup>53</sup>. En 1770, le baron d'Holbach polémique avec cette métaphore :

« Ce qui met de l'obscurité dans cette question, c'est que l'homme ne peut se voir lui-même : en effet, il faudrait pour cela qu'il fût à la fois en lui et hors de lui. Il peut être comparé à une harpe sensible qui rend des sons d'elle-même et qui se demande qu'est-ce qui les lui fait rendre : elle ne voit pas qu'en sa qualité d'être sensible, elle se pince elle-même, et qu'elle est pincée et rendue sonore par tout ce qui la touche. »<sup>54</sup>

Le deuxième entretien sur *Le rêve de d'Alembert* pousse à imaginer un réseau d'analogies conséquentes à ce matérialisme. La comparaison avec la grappe d'abeilles, élaborée en 1751 dans les travaux de Maupertuis et de Bordeu, explicite encore l'organisation du corps humain. Diderot réaffirme l'identité et la liaison des fibres sensibles, de la chair vivante qui est une colonie d'organes, comme un « essaim d'abeilles » (p.71), où tous les éléments se tiennent ensemble. Les organes sont ces abeilles qui se touchent par le contact de leurs pattes de façon contiguë et

<sup>52</sup> *La pensée critique de Diderot : matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie, 1742-1782*, 2001, p.338. Ceci rejoint le vocabulaire d'Helvétius : « La mémoire est le magasin où se déposent les sensations, les faits et les idées, dont les diverses combinaisons forment ce qu'on appelle l'esprit » (Discours 3, chapitre 3, extrait dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*).

<sup>53</sup> L'interlocuteur de Diderot du nom d'Hemsterhuis, par exemple, ou les idéalistes, les déistes et les spiritualistes de l'âme, utilisent cette image d'un « petit harpeur inintelligible, qui n'est pas même atomique, qui n'a point d'organes, qui n'est pas dans le jeu, qui est essentiellement hétérogène avec l'instrument, qui n'a aucune sorte de toucher, et qui pince des cordes » (*Éléments*, p.1316).

<sup>54</sup> D'Holbach, *Système de la nature*, Livre I, extrait dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*.

1.) se. quand-même

qui forment la cohésion de la grappe, son unité et sa continuité. Le corps humain n'est pas qu'un agrégat, il est la liaison sensible des organes<sup>55</sup>, qui sont des « animaux distincts que la loi de continuité tient dans une sympathie, une unité, une identité générale » (p.74). Pour approfondir cette vie propre aux organes, les *Éléments* donnent l'exemple d'un musicien qui discute avec son voisin tout en jouant machinalement au clavecin :

« Voilà donc des organes sensibles et vivants, accouplés, sympathisant et concourant à un même but sans la participation de l'animal entier. L'homme peut donc être regardé comme un assemblage d'animaux où chacun garde sa fonction particulière, et sympathise soit naturellement, soit par habitude avec les autres. [...] Chaque organe d'abord a son caractère particulier, puis son influence sur les autres, et l'influence des autres sur lui. » (p.1308-1309).

Le corps de l'être humain est un composé, dont la contiguïté des organes se tient en continuité par ce que Diderot nomme la sympathie. Leurs rapports ressemblent à une ruche, qui est une masse entière, un organisme composé d'organismes<sup>56</sup>. Chaque organe a une vie indépendante et leur union forme une unité supérieure, multiple et continue. L'être pensant n'est pas un individu au sens de l'individualisme atomiste, mais un polype<sup>57</sup> comme le grand tout de la nature.

<sup>55</sup> « C'est un assemblage de plusieurs organes différents les uns des autres et co-existants » (Article « Liaison » de l'*Encyclopédie*). L'article « Continu » de l'*Encyclopédie*, rédigé par Formey, établit la différence entre le contiguïté et la continuité : « Ainsi dans le contigu la séparation des parties est actuelle, au lieu que dans le *continu* elle n'est que possible. ».

<sup>56</sup> Colas Duflo fait remarquer « que cet arrangement des abeilles entre elles est soigneusement présenté comme un auto-arrangement. Il s'agit d'éviter le retour d'une notion d'âme comme forme du corps, qui descendrait donner forme à la matière, et présiderait à l'organisation des molécules entre elles. La matière, composée de molécules sensibles, s'auto-organise. » (« Une assez belle excursion. À quoi rêvent les philosophes ? », dans Tritter, p.34).

<sup>57</sup> Cet être hybride entre le végétal et l'animal, observé par Trembley en 1740, est décrit dans l'article « Animal » et l'introduction de Duflo : « il devient deux animaux lorsqu'on le coupe » (*Rêve*, p.39); « Le polype conserve son caractère de vivant, malgré tous les découpages et toutes les greffes qu'on lui fait subir : cela signifie que le principe de vie se trouve dans ses parties contiguës, c'est-à-dire dans ses atomes. » (Éliane Martin-Haag, « Le polype, ou l'archétype du vivant », dans Tritter, p.51).

L'unité de l'être humain, sa conscience de soi ou sa continuité à soi, est aussi garantie dans l'espace par le système nerveux relié au cerveau, tel qu'il est décrit selon l'analogie avec une araignée, déjà utilisé par Bayle et saint Paul, et présente dans le *Salon de 1767*<sup>58</sup>. L'araignée est la métaphore d'un réseau de filets nerveux qui convergent vers « les méninges » (*Rêve*, p.97), vers un point dans le cerveau, vers l'origine du réseau de faisceaux purement sensibles qui « constituent la différence originelle et première de toutes les espèces d'animaux. » (p.113). La matière vivante qui pense, ressemble à une araignée reliée à tous les fils de sa chair corporelle et naturelle. Du centre de sa toile, elle enregistre consciemment les sensations de plaisirs et de douleurs par ses nerfs<sup>59</sup>, et elle peut alors les comparer ou les distinguer afin de juger, réfléchir, raisonner. Dans des termes similaires, le *Système de la nature* attribue un rôle aussi important au cerveau :

« Ceux qui ont distingué l'âme du corps ne semblent avoir fait que distinguer son cerveau de lui-même. En effet le cerveau est le centre commun où viennent aboutir et se confondre tous les nerfs répandus dans toutes les parties du corps humain : c'est à l'aide de cet organe intérieur que se font toutes les opérations que l'on attribue à l'âme; ce sont des impressions, des changements, des mouvements communiqués aux nerfs qui modifient le cerveau; en conséquence il réagit et met en jeu les organes du corps, ou bien il agit sur lui-même et devient capable de produire au-dedans de sa propre enceinte une grande variété de mouvements que l'on a désignés sous le nom de facultés intellectuelles. »<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Diderot y écrit : « Vous concevez maintenant un peu ce que c'est que le fromage mou, qui remplit la capacité de votre crâne et du mien. C'est le corps d'une araignée, dont tous les filets nerveux sont les pattes, ou la toile. Chaque sens a son langage. » (p.233).

<sup>59</sup> « À la suite de Haller, Diderot lie donc la sensation aux nerfs qui, étant les « serviteurs du cerveau », les lui transmettent et portent, par voie de retour, ses ordres aux organes. » (Cherni, *Diderot : l'ordre et le devenir*, p.73). Par contre, il en fait une condition de la théorie de l'irritabilité, refusant la distinction de Haller : « Cette faculté, qui est la contractilité musculaire, s'exerce selon lui [Haller] par raccourcissement des fibres en réponse à une excitation. Mais les nerfs, qui seuls possèdent la sensibilité, ne sont pas irritables. » (Belaval, « Éléments de physiologie », dans *Études sur Diderot*, p.261).

<sup>60</sup> D'Holbach, *Système de la nature*, Livre I, extrait dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*.

C'est la mémoire physiologique du cerveau, « caractéristique de l'homme » (*Éléments*, p.1278), qui permet donc la continuité du moi avec lui-même, avec les sensations reçues de la nature et réactivées avec ses facultés. Elle est « la propriété du centre » (*Rêve*, p.149), le sens du réseau, comme la vue l'est de l'œil. Le cerveau est ce *sensorium commune* qui unit le vivant : les brins ou les fibres se développant en faisceau de molécules et d'organes. Il a un pouvoir sur la périphérie des « espèces de toucher » (p.105) particuliers aux divers organes. Il produit les pensées et les actions du corps, mais il n'est pas l'âme formatrice, comme l'affirme de nouveau l'analogie avec les abeilles et le monastère : « S'il n'y a qu'une conscience dans l'animal, il y a une infinité de volontés; chaque organe a la sienne » (p.132). Parfois les désirs ou les volontés des sens et des organes prennent le dessus.

À travers l'énergie des sens, des désirs, des fibres et des organes – la multiplicité de la nature –, chacun a sa conscience, son identité personnelle, son unité matérielle<sup>61</sup>. Le médecin Bordeu résume en ces mots : « Dérangez l'origine du faisceau, vous changez l'animal; il semble qu'il soit là tout entier, tantôt dominant les ramifications, tantôt dominé par elles. » (p.135). Jacques Roger, dans l'introduction de 1965 au *Rêve*, exprime cette relation étroite entre les pensées et les sens : « L'âme n'est que matière et sensibilité, mais elle règne sur le corps autant que le corps sur elle : l'unité est parfaite et la solidarité totale. » (p.25). Il suffit de trouver le rapport bien ordonné de chacun entre le corps et l'esprit.

<sup>61</sup> « L'identité ou l'unité de l'animal, c'est l'unité de son organisation : une molécule de pied n'est pas la même qu'une molécule d'œil, mais c'est mon pied et mon œil par continuité sensible d'une organisation particulière. » (Colas Duflo. « Une assez belle excursion. À quoi rêvent les philosophes ? », dans Tritter, p.33).

La caractérologie permet d'analyser plus en détails les différentes organisations du corps, qui imprègnent par exemple le sage, le comédien et le génie. La morale du *Rêve* et des *Éléments* apparaîtra dans la fortification de l'origine du faisceau : « L'homme est né pour agir. Sa santé tient au mouvement. Le mouvement vrai du système n'est pas de se ramener constamment de ses extrémités au centre du faisceau, mais de se porter du centre aux extrémités des filets. » (*Ceuvres*, p.1314)<sup>62</sup>. C'est une question d'équilibre de la sensibilité entre le cerveau et les autres organes comme le diaphragme<sup>63</sup>.

Ce rapport des organes, spécifique à l'homme dont aucun sens domine<sup>64</sup>, est également la cause des qualités telles que la « raison, le jugement, l'imagination, la folie, l'imbécillité, la férocité, l'instinct » (*Rêve*, p.146). Cette théorisation des facultés s'effectue dans la nécessité des causes et des effets de la nature. Les pensées sont enchaînées les unes aux autres et le libre arbitre de la volonté est nié. Mais il y a une certaine liberté, due à la complexité du corps humain : « La sensibilité de la matière est la vie propre aux organes. » (*Éléments*, p.1267). L'organisation se modifie selon la nature de chacun, l'organe de son caractère, son degré d'émotivité, ses habitudes, son éducation, sa capacité à se renforcer.

<sup>62</sup> Selon Bordeu et les autres médecins de Montpellier : « chaque centre d'action et de réaction (le cerveau, le diaphragme, les membranes) de l'organisme a une tension tonique naturelle et l'équilibre des tensions de ces centres d'action maintient la santé. » (Ida, *Genèse d'une morale matérialiste*, p.69).

<sup>63</sup> « Pas de localisant ni siège, dans le cerveau, de « l'âme » comme source du sentiment (et de connaissance), mais une fonction d'ordonnancement et de régulation physique de la sensibilité qui investit tout l'organe, jouée sur le bipolarisme cerveau-diaphragme. » (Quintili, *La pensée critique de Diderot : matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie, 1742-1782*, p.302).

<sup>64</sup> Alors que chez les animaux, un sens despote les soumet, l'homme est perfectible, même si le cerveau n'est qu'un organe comme les autres, car : « Il est entre ses sens une telle harmonie, qu'aucun ne prédomine assez sur les autres pour donner la loi à son entendement ; c'est son entendement au contraire, ou l'organe de sa raison qui est le plus fort. C'est un juge qui n'est ni corrompu ni subjugué par aucun des témoins. Il conserve toute son autorité et il en use pour se perfectionner. » (*Réfutation*, p.815).

## CHAPITRE 2. SCIENCE DES MŒURS

La sensibilité universelle de la matière, que Diderot conçoit dans le *Rêve de d'Alembert* afin d'échapper aux problèmes du dualisme, a des répercussions éthiques considérables : « pas un point dans la nature entière qui ne souffre ou qui ne jouisse » (*Rêve*, p.95). La reformulation de l'univers et de l'homme, à partir de lui-même et à son profit, conduit à une généalogie naturaliste de la morale. Cette éthique matérialiste s'affirme avec l'athéisme, dans un cadre sans transcendance ni finalité, ni fondement philosophique a priori, en un mot, à travers le tableau de la nature. Elle n'admet pas le libre arbitre de la volonté, confondu avec la liberté, ni la vertu ni le vice, ni le bien ni le mal de l'âme immatérielle; aucun absolu. En d'autres termes, la morale est naturelle et sensible comme l'être humain.

Pour échapper à la critique d'immoralisme, c'est toute l'organisation du corps humain qui est repensée à travers ses rapports avec autrui. Dans les derniers paragraphes de l'*Entretien*, d'Alembert demande ainsi de résoudre une quatrième difficulté que soulève le monisme, après les trois passages de la matière jusqu'à la sensibilisation de l'âme. Comment peut-il y avoir communication des sensations et des pensées entre organismes? Diderot répond en affirmant la ressemblance d'organisation entre deux clavecins : « Un animal étant un instrument sensible parfaitement semblable à un autre, doué de la même conformation, monté des mêmes cordes » (p.55). Puisque chaque individu sent comme les autres, tous peuvent sentir ce qu'il ressent. Ce modèle est un premier pas pour penser la communauté morale, selon la similitude d'organisation de l'espèce humaine.

L'universalité de la morale tient à ce concept de ressemblance<sup>65</sup>, qui rejoint celui de sympathie développé par David Hume et Adam Smith, mais sans leur théorie du sens moral. Pour eux, la nature humaine n'est pas une essence au principe de la philosophie morale. Elle concerne plutôt une question d'organisation, de besoins, de désirs et d'intérêts communs. La moralité est renvoyée à « l'immanence pure, et par conséquent, refuse le problème du fondement en désignant le sol sur lequel bute toute tentative de fondation de la visée éthique. »<sup>66</sup>. En refusant de fonder la moralité sur le libre arbitre du sujet pensant, le matérialisme de Diderot élabore une philosophie des mœurs qui étudie le comportement ou les interactions entre êtres humains, et non leur combat moral intérieur. D'Holbach en 1776 présente l'universel dans cette extériorité des mœurs au cœur de la sphère publique :

« La morale est la vraie science de l'homme, la plus importante pour lui, la plus digne d'occuper un être vraiment sociable. [...] la morale est faite pour régler le destin de l'univers; elle embrasse les intérêts de toute la race humaine; elle a droit de commander à tous les peuples, à tous les rois, à tous les citoyens; et ses décrets ne sont jamais impunément violés. [...] C'est donc à juste titre que l'on peut appeler cette science universelle, puisque son vaste empire comprend toutes les actions de l'homme dans toutes les positions de la vie. »<sup>67</sup>.

La réflexion éthique sur les mœurs est le courant caractéristique des Lumières<sup>68</sup>. La notion de mœurs, qui est employée par plusieurs auteurs, concerne la morale de l'être humain en société. L'article « Mœurs » de l'*Encyclopédie* la définit

<sup>65</sup> « 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 en ce qu'il est, et doit fonder la morale qui lui convient. » (*Supplément*, p.326)

<sup>66</sup> Rueff, « Morale et mœurs », dans Delon, *Dictionnaire européen des Lumières*, p.733.

<sup>67</sup> *Morale universelle...*, Tome I, p.XI, extrait dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*.

<sup>68</sup> Elle provient de la tradition classique des moralistes, mais selon l'article « Morale et mœurs », de Martin Rueff, elle subit une triple extension au XVIII<sup>e</sup> siècle : la socialisation, l'historicisation, la politisation (dans Delon, *Dictionnaire européen des Lumières*, p.730-731).

comme une manière d'agir, ayant un statut inné et appris : « actions libres des hommes, naturelles ou acquises, bonnes ou mauvaises, susceptibles de règle et de direction. ». Les mœurs dépendent ainsi de la nature de l'organisation de l'être humain et d'une culture historique. Avec le XVIII<sup>e</sup> siècle, elles sont élargies aux divers peuples ainsi que relativisées à leur climat, à leur éducation, à leur loi, à leur institution politique et religieuse. D'Holbach résume et critique :

« En un mot, les mœurs sont les habitudes des peuples : ces mœurs sont bonnes, dès qu'il en résulte un bonheur solide et véritable pour la société; et malgré la sanction des lois, de l'usage, de la religion, de l'opinion publique et de l'exemple, ces mœurs peuvent être détestables aux yeux de la raison, quand elles n'ont pour elles que le suffrage de l'habitude et du préjugé, qui consultent rarement l'expérience et le bon sens. »<sup>69</sup>.

L'entreprise matérialiste des Helvétius, d'Holbach et Diderot cherche à « réformer les mœurs » en évacuant l'influence de la religion et en réhabilitant les passions. Ils essaient de prouver, à la suite de Bayle, qu'un athée vertueux est possible, alors que les dévots, en plus d'être « souillés de toutes sortes de crimes » (*Éléments*, p.1316) par fanatisme, ne sont pas exempts de vices<sup>70</sup>. L'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de \*\*\** (1774) sépare les deux domaines : « quelle influence réelle puis-je accorder à la religion sur les mœurs? Presque aucune, et tant mieux. » (*Œuvres*, p.935). Le *Supplément au voyage de Bougainville* de 1772 faisait de même en liant plutôt les mœurs à la législation du gouvernement :

« A. – Qu'entendez-vous donc par mœurs? »

<sup>69</sup> *Système de la nature*, Livre I, chapitre IX, extrait dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*.

<sup>70</sup> « Si le préjugé contre les athées est si fort, et si l'on s'évertue à maintenir le lien entre l'athéisme et le vice, c'est que l'on croit que les hommes agissent selon leur connaissance de la vérité de la religion, alors qu'ils agissent selon leurs passions. » (Knee, « Le problème moral : intérêt et sentiment », p.33).

B. – J'entends une soumission générale et une conduite conséquente à des lois bonnes ou mauvaises. Si ces lois sont bonnes, les mœurs sont bonnes; si les lois sont mauvaises, les mœurs sont mauvaises; si les lois, bonnes ou mauvaises, ne sont point observées, la pire condition d'une société, il n'y a point de mœurs. » (p.325)

Diderot propose ainsi une soumission critique aux lois jusqu'à leur réforme (p.335). Les mœurs dépendent des lois, qui dictent des actes qui se contredisent selon qu'ils suivent le code de la nature ou bien le code civil ou le code religieux<sup>71</sup>. Dans l'utopie de Tahiti, le plaisir sexuel naturel, par exemple, est tout de même soumis aux contraintes sociales de la procréation. Pour que les Européens aient de bonnes mœurs, les lois du code civil doivent s'appuyer sur les lois de la nature, sans la religion. Mais il ne s'agit pas d'un retour à l'état sauvage, qui comporte beaucoup trop de désavantages<sup>72</sup>. La nature est dans l'homme, elle le constitue semblable à son prochain, c'est la base universelle de la morale. Ce qui distingue le bon du mauvais est : « l'influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien général. » (p.305). Voilà la morale des contes<sup>73</sup> : concilier l'intérêt individuel avec le bien de la société et de l'espèce, qui prime sur l'individualisme.

La nature biologique de chaque organisme n'est pas en elle-même bien ou mal, comme l'affirme le sous-titre du *Supplément : Sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas*. La morale est, par définition, 4

<sup>71</sup> À un point tel que Diderot affirme « qu'il n'y a eu dans aucune contrée, comme Orou [le personnage de Tahiti] l'a deviné de la nôtre, ni homme, ni citoyen, ni religieux. » (*Supplément*, p.325).

<sup>72</sup> « La population de l'espèce va toujours en croissant chez les peuples policés, et en diminuant chez les nations sauvages. La durée moyenne de la vie de l'homme policé excède la durée moyenne de la vie de l'homme sauvage. Tout est dit. » (*Réfutation*, p.886, argument repris dans le *Supplément*, p.334).

<sup>73</sup> Le *Supplément* est la conclusion de deux autres contes (*Ceci n'est pas un conte* et *Madame de la Carlière*) publiés dans la *Correspondance littéraire*, dont le premier est précédé d'un préambule de l'éditeur avertissant que : « On ne verra qu'à la fin du dernier la morale et le but secret qu'il [l'auteur : Diderot] s'est proposé. » (Cité par Chabut, *Denis Diderot : extravagance et génialité*, p.98).

sociale<sup>74</sup>. L'article « Hobbisme, ou Philosophie de Hobbes » de Diderot soutenait déjà cette nécessité<sup>4</sup> de la morale dans la sphère publique. L'homme est un être naturel, mais il est aussi soumis à sa société : « On n'est vraiment bon ou vraiment méchant que dans sa ville/ » (*Œuvres*, p.453); et plus loin : « Les mœurs relatives à l'espèce humaine consistent dans les qualités qui tendent à établir la paix et à assurer la durée de l'état civil. » (*Œuvres*, p.459). La difficulté de la réflexion sur les mœurs consiste donc à intégrer le relativisme, sans y sombrer.

C'est la société qui devient la norme morale de la vertu et du vice. Ceux-ci ne sont plus des concepts universaux, mais sociaux et naturels, alors ils sont remplacés par la bienfaisance et la malfaisance. L'harmonie sociale s'appuie sur le code de la nature, qui fait en sorte que l'être humain appartient à une espèce, avec laquelle il partage une identité d'organisation<sup>75</sup>. Ce sont les rapports entre les individus de l'espèce, intégrés à une société donnée, qui font les lois de la science des mœurs : « La morale est la science des lois naturelles, ou des choses qui sont bonnes ou mauvaises dans la société des hommes. » (*Œuvres*, p.462). L'individu qui agit pour le bien général de l'espèce et de la société est bienfaisant, mais les conséquences de son comportement dépendent d'abord de sa nature.

<sup>74</sup> Dans l'*Encyclopédie*, l'article « Droit naturel » écrit par Diderot garantissait les droits de la même manière : « Je suis homme, et je n'ai d'autres droits naturels véritablement inaliénables que ceux de l'humanité [...] L'homme qui n'écoute que sa volonté particulière est l'ennemi du genre humain. ». Ce primat de la société sera reconduit dans le *Rêve* en dotant « Bordeu d'une morale de bon citoyen qui respecte les lois par souci de stabilité et de convenance au lieu de diffuser des principes immoraux » (Sylviane Albertan-Coppola. « *Le Rêve de D'Alembert* ou le glas de la théologie », dans Tritter, p.23).

<sup>75</sup> « Comme la nature n'est ni bonne ni mauvaise, il n'y a pas de *crime contre-nature*, les seules règles sont l'*agréable* et au second degré l'*utile*. La première est « d'ordre esthétique » c'est-à-dire qu'elle ne dépend que des sensations, sans considération de devoirs ou de péchés. [...] Les *devoirs* proprement dits ne concernent au contraire que la vie en groupe ; ils expriment un autre conditionnement, la coexistence dans un corps social. » (Varloot, *Rêve*, 1987, p.49).

Chacun veut avant tout la conservation de son être. Cette opération de la nature est comparable à la nutrition et à la propagation des espèces décrites dans les *Éléments*. Se conserver, c'est rechercher le plaisir et fuir la douleur :

« c'est attirer les matières propres à corroborer son être; c'est écarter celles qui peuvent l'affaiblir ou l'endommager. Ainsi, tous les êtres que nous connaissons tendent à se conserver [...] L'homme, tant physique que moral, être vivant, sentant, pensant et agissant, ne tend, à chaque instant de sa durée, qu'à se procurer ce qui lui plaît ou ce qui est conforme à son être, et s'efforce d'écarter de lui ce qui peut lui nuire. » (D'Holbach, *Système de la nature*, Livre I, chap. IV).

Les mœurs observables sont l'objet d'une science empirique, revendiquant la même rigueur que la physique, comme l'affirme la première phrase *De l'esprit* d'Helvétius : « J'ai cru qu'on devrait traiter la morale comme toutes les autres sciences, et faire une morale comme une physique expérimentale. ». Les mœurs sont décrites avec une méthode inductive et casuistique qui prétend à l'universalité à titre de science. Elles concernent le bonheur, que chacun recherche en suivant son plaisir, en réalisant sa propre nature, en voulant se conserver. Elles forment ainsi la science par excellence. La dernière phrase des *Éléments* synthétise leur importance pour le bonheur, tributaire de la société : « Il n'y a qu'une vertu, la justice; qu'un devoir, de se rendre heureux » (p.1317)<sup>76</sup>. Le bonheur est dans l'émancipation de ses passions et dans le respect des autres, de la justice sociale.

Après Bayle et contre Pascal, Voltaire a légitimé le mouvement de réhabilitation des passions en traçant le programme éthique des Lumières : « régler

<sup>76</sup> Les *Observations sur Hemsterhuis* annonçaient l'idée de justice : « Jamais aucun auteur, matérialiste ou non, ne s'est proposé de rendre ridicules les notions de vice et de vertu, et d'attaquer la réalité des mœurs. Les matérialistes, rejetant l'existence de Dieu, fondent les idées de juste et de l'injuste sur les rapports éternels de l'homme à l'homme. Voyez le *Système de la nature*. » (*Œuvres*, p.694).

*les passions*, non pas condamner les désirs de l'homme en ce qu'ils manifesteraient sa misère essentielle, mais les distinguer et apprendre à les gérer.»<sup>77</sup>. Les passions se maîtrisent dans leur désir de bonheur. Selon Diderot, elles ont leur source dans le diaphragme et elles peuvent s'équilibrer avec le cerveau, qui est l'organe sensible de la raison. Il le répétera dans son ouvrage sur Sénèque : « La passion et la raison ne se contredisent pas toujours; l'une commande quelquefois ce que l'autre approuve. »; et plus loin : « La raison, sans les passions, serait presque un roi sans sujets. » (*Œuvres*, p.1169 et p.1173). L'instrument humain est un être modifiable, comme l'analyse la section 2.3, pouvant agir pour le bienfait de la société<sup>78</sup>.

À l'opposé, la science des mœurs d'Helvétius, fondée sur l'intérêt ou l'utilité, ne recherche que la volupté des passions. La *Réfutation* critique ce 4<sup>e</sup> paradoxe, selon lequel les derniers buts des passions sont les biens physiques. Elle veut se dissocier de l'auteur, dont la réflexion est comparable aux *selfish systems of morals* des La Rochefoucauld, Hobbes et Mandeville qui opèrent une triple réduction de l'éthique, de l'individu et des sensations : « il n'est pas d'autre morale que le calcul des intérêts car l'homme est mené par son seul égoïsme dont le plaisir est l'unique satisfaction.»<sup>79</sup>. Au contraire, Diderot développe une science des

<sup>77</sup> Knee, « Le problème moral : intérêt et sentiment », p.18. « Bayle voit la clé de la vie morale des hommes dans ce jeu des passions sur elles-mêmes, qui est la source des lois et de l'autorité sociale. » (Knee, « Le problème moral : intérêt et sentiment », p.34).

<sup>78</sup> L'article « Épicurisme » et les *Observations sur Hemsterhuis* reprennent également cette métaphore musicale, développée dans le *Rêve* avec l'analogie d'un clavecin : « Le musicien ne se contente pas de tempérer quelques-unes des cordes de sa lyre ; il serait à souhaiter pour le concert de la société, que nous l'imitassions, et que nous ne permissions pas, soit à nos vertus, soit à nos passions, d'être ou trop lâches, ou trop tendues, et de rendre un son ou trop sourd ou trop aigu. »; « Il faut considérer l'homme comme un instrument bien accordé ; des cordes trop aiguës ou trop sourdes détruisent et la mélodie et l'harmonie ; et la mélodie qui doit résulter des actions successives de l'homme, et l'harmonie qui doit résulter du concert de ses actions avec les êtres coexistants. » (*Œuvres*, p.747-748).

<sup>79</sup> Rueff, « Morale et mœurs », dans Delon, *Dictionnaire européen des Lumières*, p.734.

mœurs qui s'appuie sur la nature sociable de l'être humain. Il conserve l'idée que le bien peut procurer le plaisir<sup>80</sup>. Agir pour le bienfait de l'humanité, par vertu, peut ne pas contredire la recherche du bonheur personnel<sup>81</sup>. Toutefois, la pratique de la vertu dépend de l'organisation de chacun. Ce qui importe est de réaliser son bonheur, auquel s'ajoute une condition : le respect de la société.

En sensibilisant l'âme, Diderot rejette le fondement supranaturel de la morale sans nier son universalité. La science des mœurs, qui part de la nature commune de l'être humain, poursuit la matérialisation des pensées, des désirs et des volontés à travers le déterminisme, en rejetant la liberté d'indifférence et le libre arbitre. Même si les mœurs font l'objet d'une réforme législative<sup>82</sup>, notre recherche éthique se limitera à la fonction intérieure de l'organisation. La politique applique une normativité qui modifie l'être humain, au sens premier donné à la modification, tel que Diderot le développe à partir d'une conception extérieure et mécaniste des déterminismes dans la *Lettre à Landois du 20 juin 1756*. Treize ans plus tard, l'affirmation du monisme matérialiste lui permet de conceptualiser le corps individuel et de comprendre sa propre capacité à se modifier, à se renforcer, à agir sur lui-même de façon dynamique, par des motifs externes et internes.

<sup>80</sup> Dans la *Maréchale de\*\*\** : « Ne pensez-vous pas qu'on peut être si heureusement né, qu'on trouve un grand plaisir à faire le bien ? » (*Œuvres*, p.930). C'est la thèse de l'athée vertueux. Par contre, le neveu de Rameau (p.112) n'a pas la molécule : « le bonheur auquel l'homme peut prétendre est donné dans sa *nature* : une nature non pas idéale, mais biologique. » (Mauzi, *L'idée du bonheur*, p.105).

<sup>81</sup> Diderot emprunte à l'école du sens moral de Shaftesbury, qui avec Hutcheson, Smith et Hume fondent la morale sur la naturalité du sentiment, « la thèse que l'accord en ce monde du bonheur et de la vertu est un argument pour le théiste. » (Hermand, *Les idées morales de Diderot*, p.265).

<sup>82</sup> Cette suggestion du *Supplément* s'inspire d'Helvétius, comme le souligne Philippe Kneep : « le problème moral se résout maintenant par un projet politique. La morale et la législation sont ainsi « une seule et même science », dit Helvétius. Il s'agit d'une législation adaptée aux circonstances particulières de chaque peuple, qui encourage grâce au libre développement des esprits la poursuite par chacun de son intérêt bien compris. » (« Le problème moral : intérêt et sentiment », p.45).

## 2.1 LA LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE

La liberté d'indifférence relève d'une question de métaphysique. Pour Diderot, elle est niée par l'hypothèse méthodologique de l'unité de la nature, examinée dans la section 1.1 sur les principes du matérialisme. La logique de la continuité de la matière sensible est induite de la connaissance empirique. Dans son article « Locke (philosophie de) » de l'*Encyclopédie*, il explicitait ce postulat de la causalité ainsi : « ce que nous appelons *liaison d'idées* dans notre entendement n'est que la mémoire de la coexistence des phénomènes dans la nature, [et] conséquence n'est autre chose qu'un souvenir de l'enchaînement ou de la succession des effets dans la nature. » (*Œuvres*, p.473). Avec ce sensualisme, la pensée est soumise à la détermination causale de la nature. Toutefois, le « déterminisme » est une doctrine anachronique, le terme est employé la première fois en 1793 par Kant<sup>83</sup>.

Le débat sur la liberté provient de la nécessité métaphysique, théologique ou logique, et il deviendra au XIX<sup>e</sup> siècle le déterminisme scientifique. La science des mœurs n'affirme ni l'un ni l'autre, mais la nécessité a posteriori : « le principe de la raison suffisante [c'est-à-dire] tout effet présuppose une cause » (Article « Liberté » de l'*Encyclopédie*). Sans entrer dans la querelle sur la grâce entre les jésuites et les jansénistes, dans cet article l'abbé Yvon soutient que pour être catholique, « il faut admettre une *liberté* libre de la nécessité morale, et par conséquent une *liberté* d'indifférence ou d'équilibre. ». Quelles sont les preuves de cette liberté morale?

<sup>83</sup> Selon Alary, *Diderot : biographie, étude de l'œuvre*, p.178. Reprenant une remarque de Chabut (*Denis Diderot : extravagance et génialité*, p.123), nous ne nions pas le déterminisme biologique et moral de Diderot, le nécessitarisme des causes et des effets, qui s'étend ici aux facultés intellectuelles de l'individu, mais nous étudions la place laissée à la liberté à l'intérieur de cet univers déterminé.

En plus de vouloir protéger l'ordre de la religion, dont le bien et le mal, la vertu et le vice, les récompenses et les châtements sont menacés, elles reposent sur l'âme immatérielle, sur la volonté libre et arbitraire, sur la foi contre la connaissance :

« l'homme a une *liberté* qu'ils appellent d'*indifférence*, c'est-à-dire que dans les déterminations libres de la volonté, l'âme ne choisit point en conséquence des motifs, mais qu'elle n'est pas plus portée pour le oui que pour le non, et qu'elle choisit uniquement par un effet de son activité, sans qu'il y ait aucune raison de son choix, sinon qu'elle l'a voulu. » (Article « Liberté »)

L'un des arguments en faveur de cette liberté est le sentiment intérieur. Chacun sent qu'il agit librement, par exemple en décidant de lever ou d'abaisser son bras, lorsqu'il le veut. Il en est de même dans l'irrésolution de la délibération, où « nous oscillons entre deux ou plusieurs motifs, qui nous tirent alternativement en sens contraire. » (« Liberté »). L'indécision est une preuve d'indétermination, un sentiment libre de l'âme. Plusieurs commentateurs ont relevé cette tension entre le cœur et la raison chez Diderot. Ils l'ont accusé de contradiction à partir d'une phrase concernant l'amour : « J'enrage d'être empêtré d'une diable de philosophie que mon esprit ne peut s'empêcher d'approuver et mon cœur de démentir. »<sup>84</sup>. Le cœur ferait l'expérience de la liberté contre tout système de l'entendement. Quoiqu'il en soit, cet irrationalisme préromantique est isolé.

cf. Kant

À travers toute son œuvre, Diderot nie la liberté d'indifférence, même s'il accorde une importance à la sensibilité, aux émotions et aux sensations, ainsi qu'au sentiment le plus profond du Tahitien, celui de la liberté (*Supplément*, p.290). Après

<sup>84</sup> Cité par Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, p.326.

Spinoza, c'est Bayle qui a attaqué la preuve subjective en disant qu'il est impossible de savoir si la volonté dépend de sa propre cause, c'est-à-dire de la liberté de l'âme, ou des causes extérieures. Le sentiment de liberté des idées, des affirmations ou des irrésolutions pourrait aussi accompagner la détermination, tel que l'exemplifie Bayle, cité dans l'article « Liberté » :

*Spinoza*

« Ne comprenez-vous pas clairement qu'une girouette à qui l'on imprimerait toujours tout à la fois le mouvement vers un certain point de l'horizon, et l'envie de se tourner de ce côté-là, serait persuadé qu'elle se mouvrait d'elle-même pour exécuter les désirs qu'elle formerait? Je suppose qu'elle ne saurait point qu'il y eût des vents, ni qu'une cause extérieure fit changer tout à la fois et sa situation et ses désirs. Nous voilà naturellement dans cet état ».

Cet exemple reprend celui de Spinoza à propos d'une pierre qui tombe en pensant, en sachant et en sentant qu'elle veut ce mouvement. Cette roche qui roule croira qu'elle est libre : « Et voilà quelle est cette liberté tant vantée, et qui consiste seulement dans le sentiment que les hommes ont de leurs appétits, et dans l'ignorance des causes de leurs déterminations. » (article « Liberté »). Diderot récupère le même exemple dans l'article « Animal » et dans *Jacques le fataliste et son maître*<sup>85</sup>. Il est à noter que Jacques se réclame de Spinoza, et que les « sectateurs du

<sup>85</sup> L'article de l'*Encyclopédie* différencie la pierre de l'animal : « De là il arrive que nous disons que la pierre tombe nécessairement, et que le chien appelé vient librement ; que nous ne nous plaignons point d'une tuile qui nous casse un bras, et que nous nous emportons contre un chien qui nous mord la jambe, quoique toute la différence qu'il y ait peut-être entre la tuile et le chien, c'est que toutes les tuiles tombent de même, et qu'un chien ne se meut pas deux fois dans sa vie précisément de la même manière. Nous n'avons d'autre idée de la nécessité que celle qui nous vient de la permanence et de l'uniformité de l'événement. » (*Œuvres*, p.260). Dans *Jacques le fataliste*, c'est la différence entre l'animal et l'homme qui est marquée : « Il remerciait son bienfaiteur pour qu'il lui fit encore du bien ; il se mettait en colère contre l'homme injuste, et quand on lui objectait qu'il ressemblait alors au chien qui mord la pierre qui l'a frappé : « Nenni disait-il, la pierre mordue par le chien ne se corrige pas, l'homme injuste est modifié par le bâton. » » (p.184) ; et juste auparavant : « Il croyait qu'un homme s'acheminait aussi nécessairement à la gloire ou à l'ignominie, qu'une boule qui aurait la conscience d'elle-même suit la pente d'une montagne » (p.183) ; « Mon capitaine disait encore que la jouissance d'une liberté qui pourrait s'exercer sans motif serait le vrai caractère d'un maniaque. » (p.271).

spinoziste », selon l'article « Liberté », concluent que la liberté n'est qu'une chimère en radicalisant la détermination de la volonté, qui « doit nécessairement être produite par quelque cause extérieure ». L'âme n'a plus la liberté intérieure de vouloir, cette faculté (analysée à 2.2) dépend des sensations du corps.

Voltaire affirme également l'absence de liberté d'indifférence dans l'article « Liberté » du *Dictionnaire philosophique* de 1764, après l'avoir admis en 1749 dans la *Métaphysique de Newton*, rééditée en 1756 avec un nouveau chapitre qui la refuse, intitulé « Doutes sur la liberté qu'on appelle d'indifférence. ». Dans son *Discours sur l'homme* de 1738, cité dans l'article « Liberté » de l'*Encyclopédie*, il racontait en vers l'histoire d'un père qui nie la liberté et qui punit son fils comme s'il était libre : « Il mentait à son cœur, [...] Il reconnaît en lui le sentiment qu'il brave; Il agit, comme libre, et parle comme esclave. »<sup>86</sup>. Se sentir libre relève du psychologisme. Diderot, dans la *Lettre à Landois du 20 juin 1756*, défend plutôt la nécessité objective :

« Regardez-y de près, et vous verrez que le mot liberté est vide de sens, qu'il n'y a point et qu'il ne peut y avoir d'êtres libres; que 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 motif, qu'un des bras d'une balance agisse sans l'action d'un poids; et le motif nous est toujours extérieur, étranger, attaché ou par une nature ou par une cause quelconque, qui n'est pas nous. [...] Il n'y a qu'une sorte de causes à proprement parler : ce sont les causes physiques. Il n'y a qu'une sorte de nécessité; c'est la même pour tous les êtres, quelque distinction qui nous plaise d'établir entre eux ou qui y soit réellement. Voilà ce qui me réconcilie avec le genre humain; c'est pour cette raison que je vous exhortais à la philanthropie. »

<sup>86</sup> Jacques Proust souligne dans *Diderot et l'Encyclopédie* (p.315-319) que la période de 1754 à 1759 connaît plusieurs rebondissements, dès la *Dissertation sur la liberté* (1754) de Condillac, pour qui l'homme est déterminé par les sensations, en passant par le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (publié en 1756) de Rousseau, jusqu'au *Candide* (1759) de Voltaire.

Ces principes concernent aussi les motifs de modification de la volonté ou les déterminismes internes et externes de la section suivante. La liberté d'indifférence est impossible parce qu'il y a toujours un motif qui rend nécessaire le choix des actions. Agir sans motif serait agir sans cause. De plus, la volonté ne peut pas vouloir d'elle-même, c'est une tautologie que les détracteurs de la liberté, selon l'abbé Yvon, questionnent en ces termes : « que signifie *je veux vouloir*, ou *je veux parce que je veux* ? » (article « Liberté » de l'*Encyclopédie*). Voltaire est l'un de ceux qui trouve ce mot vide de sens, de même que la prétendue indécision qui confirmerait le sentiment de liberté. Quand on ne veut ni A ni B, on répond « comme celui qui disait, les uns croient le cardinal Mazarin mort, les autres le croient vivant, et moi je ne crois ni l'un ni l'autre. » (article « Liberté » de Voltaire).

*filosofischer  
"kann ich mich  
wollen, was ich  
will?"*

Diderot dit de même dans les *Observations sur Hemsterhuis* :

« Vous demandez : « Est-ce que je ne suis pas libre de prendre A ou B ? » Je vous répons : « Non. Vous ne pouvez prendre que B. » À l'instant, vous portez votre main sur A ; et vous me dites : « Je suis libre. » Et moi, je ris de votre exclamation. Ce n'est pas vous qui avez pris A. C'est moi qui me suis emparé par ma contradiction de votre main, et qui en ai disposé. » (*Œuvres*, p.722)<sup>87</sup>.

La pensée, ainsi que la volonté, sont prises dans l'enchaînement des causes et des effets. La spontanéité d'un sentiment, d'une action ou d'une idée n'échappe pas au règne de la causalité. Diderot développe un déterminisme intellectuel et moral qui rejette la thèse du sentiment de la liberté. Il le fait encore dans son

<sup>87</sup> Il donne un autre exemple : « Quoi, je ne suis pas le maître de me jeter par cette fenêtre ? – Non. – Et si je m'y jette ? – Vous me prouvez que vous êtes un fou, et non pas un homme libre. » Lorsque, sur ma contradiction, vous vous précipitez, c'est moi qui vous précipite, et aussi violemment que j'y employais la force. Aussi, écoutez alors les assistants : « Et pourquoi le contredire ? C'est vous qui

article « Volonté », où aucuns hommes, qu'ils soient fous, malades, en santé, éveillés, endormis, passionnés ou tranquilles, ne font exceptions :

« Ils sont tous également emportés tout entiers par l'impression d'un objet qui les attire ou qui les repousse. S'ils veulent subitement le contraire de ce qu'ils voulaient, c'est qu'il est tombé un atome sur le bras de la balance, qui l'a fait pencher du côté opposé. On ne sait ce qu'on veut lorsque les deux bras sont à peu près également chargés. » (*Œuvres*, p.507).

Dans ses derniers écrits, Diderot le précise de nouveau avec le cas d'une décision prise par un ignorant : « Si entre deux choses à faire on n'a nul motif de préférence, c'est alors qu'on fait celle qu'on veut sans cause; cet homme est l'homme abstrait, et non pas l'homme réel. » (*Éléments*, p.1298). L'indécision due à l'ignorance des motifs d'agir semble permettre une volonté libre. Par contre, ce n'est pas la volonté physiologique d'un organisme humain, mais la volonté métaphysique d'un homme abstrait. Ce dernier défend le sentiment de la liberté, il « dit : « L'homme est libre, je le sens » [il] parle de l'homme abstrait, de l'homme qui n'est mû par aucun motif, de l'homme qui n'existe que dans le sommeil, ou dans l'entendement du disputeur. » (*Éléments*, p.1299). À l'opposé, Diderot décrit l'histoire réelle d'une journée quotidienne de d'Alembert géomètre-machine, qui agit sans vouloir ni liberté<sup>88</sup>. Dans ce récit, la volonté n'est pas la maîtresse de la raison, qui est involontaire, sauf dans la décision de marcher.

---

avez tué cet homme. Vous êtes un meurtrier. » Voilà la vérité. Et l'axiome : « Il ne faut jamais défier un fou. » Sur mon défi, si un homme se précipite, je l'ai rendu fou. » (*Œuvres*, p.722).

<sup>88</sup> Ce compte-rendu des actions de d'Alembert est esquissé dans le *Rêve* : « vous qui, livré à des spéculations profondes, avez passé les deux tiers de votre vie à rêver les yeux ouverts, et à agir sans vouloir » (p.156-157). Il est présenté comme un fait historique dans les *Éléments*, avec cette conclusion : « Il ne sait rien, mais rien du tout de ce qu'il a fait, et je vois que machine pure, simple et passive de différents motifs qui l'ont mû, loin d'avoir été libre, il n'a pas même produit un seul acte exprès de sa volonté : il a pensé, il a senti, mais il n'a pas agi plus librement qu'un corps inerte, qu'un automate

Ainsi, lorsque la volonté ne choisit pas entre des préférences, elle est une abstraction; et lorsqu'elle veut, elle n'est pas libre en étant déterminée par toutes sortes de motifs. L'indécision, l'irrésolution et l'inconnaissance ne prouvent pas une liberté de conscience. Le *Rêve* fait même douter d'Alembert de son propre scepticisme. Quiconque n'est jamais sceptique ni désintéressé, mais toujours dogmatique : « La balance n'est donc jamais égale ; et il est impossible qu'elle ne penche pas du côté où nous croyons le plus de vraisemblance. » (p.59). Cette critique du scepticisme est classique, elle provient de Buridan, philosophe scolastique du XIV<sup>e</sup> siècle, « qui met en scène un âne qui se laisse mourir de faim et de soif entre un boisseau d'avoine et un sceau d'eau, faute de pouvoir choisir lequel consommer en premier. » (*Rêve*, 2002, note 50 de Colas Duflo). L'animal reste coincé dans l'indifférence, en parfait équilibre entre deux motifs.

Dans le *Rêve*, Diderot analyse également la formation des syllogismes, preuve de l'âme pour Descartes, comme l'opération nécessaire d'une analogie. Celle-ci fonctionne selon une règle de trois, comparable à l'équation entre deux fractions (le cas :  $1/3 = x/9?$ ), qui sert à trouver la proportion inconnue (p.57). Une quatrième corde harmonique du clavecin sensible, se pinçant lui-même pour engendrer ses pensées, permet de juger et de raisonner. C'est aussi le procédé d'invention de l'imagination du génie. Les *Éléments* approfondissent le monisme matérialiste du *Rêve* en montrant encore la continuité des sensations jusqu'aux

---

de bois qui aurait exécuté les mêmes choses que lui. » (*Œuvres*, p.1299). Hemsterhuis se fait objecter le même argument : « L'homme libre est un être abstrait, un ressort isolé. Restituez-le de cet état d'abstraction dans le monde, et sa prétendue liberté s'évanouit. Il ne me serait pas difficile de démontrer que M. Hemsterhuis a passé les trois quarts de sa vie sans vouloir. » (*Œuvres*, p.721).

pensées, sans liberté. La sensibilité est universelle<sup>89</sup>, c'est le principe fondamental du naturalisme. Les sensations, qui créent les perceptions, déterminent également les facultés de l'être humain, alors ses opérations ne sont pas libres :

« Toutes les pensées naissent les unes des autres; cela me semble évident. Les opinions intellectuelles sont également enchaînées : la perception naît de la sensation. De la perception la réflexion, la méditation, le jugement. [...] Le type de nos raisonnements les plus étendus, leur liaison, leur conséquence est nécessaire dans notre entendement, comme l'enchaînement, la liaison des effets, des causes, des objets, des qualités des objets l'est dans la nature. » (*Œuvres*, p.1283; 1285).

Tout est dans la nature, la pensée est déterminée par la nécessité des causes physiques. Juste avant d'analyser l'analogie, le *Rêve* distingue la liaison des phénomènes connus par l'expérience : nécessaires pour les sciences rigoureuses et « contingents en morale, en politique et autres sciences conjecturales. » (p.56). Ce n'est pas la liaison qui diffère en nécessité, mais les phénomènes dont « la cause subit trop de vicissitudes particulières qui nous échappent pour que nous puissions compter infailliblement sur l'effet qui s'ensuivra. » (p.57). Dans les affaires humaines, la causalité est holistique, méconnue et changeante.

L'article anonyme « Cause » de l'*Encyclopédie* la nomme occasionnelle pour ce qui concerne les causes morales et les causes instrumentales. Toutefois dans cette distinction, l'auteur n'affirme que l'existence de la causalité physique. Les causes physiques « produisent immédiatement par elles-mêmes leurs effets » ;

<sup>89</sup> Diderot le répète à Hemsterhuis : « Il n'y a qu'une seule opération dans l'homme : c'est sentir. Cette opération, qui n'est jamais libre, se résout en pensée, raisonnement, délibération, désir ou aversion. » ; « Puisque je ne suis pas maître de penser à ce que je veux, et qu'une longue expérience me l'a appris, il faut bien que j'y sois porté par une cause. « Toute cause est un effet » me paraît un axiome. Sans quoi la nature agirait à tout moment per saltum, ce qui n'est jamais vrai. » (*Œuvres*, p.717 et p.721).

alors que les causes morales sont « celles qui ne le produisent que dépendamment d'une cause physique, de laquelle ils émanent immédiatement. » (article « Cause »). Les causes instrumentales sont comme les morales, c'est-à-dire occasionnelles dans leur dépendance physique, mais en plus, elles n'ont pas de force ni d'activité. Ainsi, les causes morales agissent, mais par l'intermédiaire des causes physiques<sup>90</sup>.

Le physique et le moral son dépendants, comme l'âme sensible et le corps, ils appartiennent à la nécessité de la nature<sup>91</sup>. Ils ne sont pas des entités relevant de deux substances : « La distinction d'un monde physique et d'un monde moral lui semblait vide de sens. » (*Jacques le fataliste*, p.183). Cependant, la sensibilité morale influence la conduite de l'être humain à la différence des autres animaux. La science des mœurs ne peut donc être simplifiée à la recherche de biens physiques. Elle fonctionne avec la loi de causalité, tel que l'affirme le sous-titre du *Système de la nature* « les lois du monde physique et du monde moral » :

« L'homme est l'ouvrage de la nature, il existe dans la nature, il est soumis à ses lois, il ne peut s'en affranchir, il ne peut, même par la pensée, en sortir; [...] L'homme est un être purement physique; l'homme moral n'est que cet être physique considéré sous un certain point de vue, c'est-à-dire relativement à quelques-unes de ses façons d'agir, dues à son organisation particulière. »<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> Les *Éléments* affirment en ce sens qu'il y a « les irritants ou stimulants physiques : il y a les stimulants moraux qui n'ont guère moins de puissance que les premiers. » (*Œuvres*, p.1269). Les *Observations sur Hemsterhuis* disent aussi « de la force des idées morales [qu'elles] sont quelquefois plus fortes que les causes physiques. Nous tenterons plutôt de rompre les barres de fer d'une porte, que d'engager un domestique honnête à nous les ouvrir. Nous voyons plus de résistance dans sa probité, que dans la pierre, et le bronze. » (*Œuvres*, p.738). La morale est également cause dans la formation du caractère de génie : « C'est la nature, c'est l'organisation, ce sont des causes purement physiques qui préparent l'homme de génie ; ce sont des causes morales qui le font éclore » (*Réfutation*, p.852).

<sup>91</sup> « Rappelons les termes du débat : s'il existe quelque part une action dite « libre », c'est que le principe général de la nécessité comporte au moins une exception. Partant, plus de lois, et par conséquent plus de science. Si au contraire on affirme l'universalité de la loi, il n'est plus possible de distinguer un monde physique qui serait soumis à la nécessité, et un monde moral, où triompherait la liberté. » (Chouillet, « Des causes propres à l'homme », p.53)

<sup>92</sup> D'Holbach. Livre I, Chapitre 1<sup>er</sup> « De la nature », dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*.

## 2.2 LA VOLONTÉ EN TANT QUE FACULTÉ

Avec le *Rêve*, l'organisation du corps humain est naturalisée dans le cadre d'un monisme matérialiste, selon lequel la sensibilité est une propriété de la matière. Le naturalisme s'affirme contre la conception traditionnelle de la liberté, telle que défendue par Descartes dans sa vision mécaniste de l'univers et de l'*ego*, auquel appartient le libre arbitre de la volonté. L'âme immatérielle est libre de vouloir ce qu'elle veut et ce qu'elle ne veut pas, a priori et de façon arbitraire dans sa conscience. La question du libre arbitre renvoie à la psychologie, qui est un terme provenant du grec *psuchê* : âme. Pour Diderot, la pensée, la volonté et les désirs dépendent de la nécessité des sensations. L'âme est sensible, les facultés n'échappent pas au nécessitarisme. L'erreur est la compréhension de la liberté en termes de volonté, comme le souligne la *Lettre à Landois du 20 juin 1756* :

« Ce qui nous trompe, c'est la prodigieuse variété de nos actions, jointe à l'habitude que nous avons prise tout en naissant de confondre le volontaire avec le libre. Nous avons tant loué, tant repris, nous l'avons été tant de fois, que c'est un préjugé bien vieux que celui de croire que nous et les autres voulons, agissons librement. Mais, s'il n'y a point de liberté, il n'y a point d'action qui mérite la louange ou le blâme. Il n'y a rien dont il faille récompenser ou châtier. Qu'est-ce qui distingue donc les hommes? La bienfaisance et la malfaisance. Le malfaisant est un homme qu'il faut détruire et non punir; la bienfaisance est une bonne fortune, et une vertu. »

Diderot emprunte à Locke cette dissociation des pouvoirs subjectifs et de la liberté, confondue avec la volonté<sup>93</sup>. Cette conception, qui n'exclut pas une définition de la liberté, sera analysée à la section 2.3 sur la modification de l'être

<sup>93</sup> Pour Locke, demander si la volonté a de la liberté est une question absurde, « en effet, volonté et liberté sont des puissances, elles ne peuvent donc être prédiquées l'une de l'autre : seule une substance, comme l'homme, peut être dite libre. » (Baertschi, « La question du libre arbitre », p.107).

humain. L'article « Volonté » de l'*Encyclopédie*, écrit par Diderot, démarque aussi le libre du volontaire, qui « est l'effet de l'impression d'un objet présent à nos sens ou à notre réflexion. » (*Œuvres*, p.506). La volonté n'est pas libre, elle n'est jamais l'arbitre de ce qu'elle fait, elle est déterminée par des motifs qui échappent à son pouvoir. En tant que faculté, elle dépend des sensations externes que la sensibilité du corps humain perçoit : « il y a toujours un objet dans l'action de la *volonté*, car quand on veut, on veut quelque chose; de l'attention à cet objet, une crainte ou un désir. » (article « Volonté »)<sup>94</sup>. L'objet éveille l'appétit ou l'aversion, il conditionne l'organisation physique intérieure selon le plaisir ou la douleur qu'il provoque.

Dans le *Rêve*, le corps humain est réorganisé selon le rapport entre l'origine du système nerveux et les extrémités des brins, entre l'organe du cerveau et celui du diaphragme, formant un réseau sensible. L'expérience d'un rêveur, qui n'est pas affecté par des objets extérieurs, pourrait faire croire à une liberté : « Le maître est abandonné à la discrétion de ses vassaux et à l'énergie effrénée de sa propre activité. » (p.153). Par contre, c'est la mémoire qui éveille les stimulants de la vie de chacun. La « liberté » de la volonté, qui apparaît identique dans le rêve et la veille, est encore : « la dernière impulsion du désir et de l'aversion, [et] le dernier résultat de tout ce qu'on a été depuis sa naissance jusqu'au moment où l'on est » (p.156). Chaque être a sa propre histoire, constituée des sensations perçues et réactivées par la mémoire, ce qui forme l'unité du moi. En n'oubliant pas que « chaque organe a sa volonté » (p.132), qu'il y a des volontés, le docteur Bordeu dit :

---

<sup>94</sup> Diderot l'affirmait dans l'article « Hobbisme » : « Le dernier désir qui nous porte, ou la dernière aversion qui nous éloigne, s'appelle *volonté*. La bête délibère. Elle veut donc. » (*Œuvres*, p.458).

« Est-ce qu'on veut, de soi? La volonté naît toujours de quelque motif intérieur ou extérieur, de quelque impression présente, de quelque réminiscence du passé, de quelque passion, de quelque projet dans l'avenir. Après cela je ne vous dirai de la liberté qu'un mot, c'est que la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause une : nous, très compliquée, mais une. » (p.157).

L'animal sensible qui a la mémoire, et donc la pensée, n'est pas libre. Comme le note Colas Duflo : « Ce qui nous trompe est que nous croyons que nous aurions pu faire autre chose que ce que nous avons fait. » (*Rêve*, p.44). Mais personne n'est quelqu'un d'autre. L'être humain est une unité mnémonique. C'est la mémoire du cerveau qui garantit la simultanéité des sensations dans le temps, qui fait l'histoire de chacun ou la conscience d'être soi-même : « Puisque c'est moi qui agis ainsi, celui qui peut agir autrement n'est plus moi; et assurer qu'au moment où je fais ou dis une chose, j'en puis dire ou faire une autre, c'est assurer que je suis moi et que je suis un autre » (p.158). En un mot, les facultés sont naturelles et elles sont l'effet nécessaire d'une cause une : la continuité de soi.

L'organisation du corps humain est composée d'une multiplicité de sensations et d'organes unifiés. Elle est comprise dans la liaison des causes et des effets de la nature, selon laquelle une cause ne peut produire qu'un effet. Rien n'échappe à cette nécessité : « Quelle que soit la somme des éléments dont je suis composé, je suis un; or une cause n'a qu'un effet : 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. » (*Jacques le fataliste*, p.183). Une cause n'est pas indépendante de la nature comme l'âme immatérielle qui veut librement. La détermination biologique empêche la volonté d'être libre. Elle est une cause d'un effet.

La matière sensible définit l'être humain, tant au niveau physique que moral, c'est pourquoi, la volonté n'est qu'une manifestation de cette sensibilité : « La sensibilité est plus puissante que la volonté. » (*Éléments*, p.1267). La volonté dépend de la mémoire des sensations<sup>95</sup>, qui donne la conscience ou l'histoire ou la continuité du moi. Celui-ci vit donc sans remords, il est en accord avec lui-même, il veut ce qu'il est, ce qu'il était et ce qu'il sera : « L'acquiescement à produire l'effet qu'on produit nécessairement comme cause une, n'est autre chose que la conscience de ce qu'on est au moment où l'on agit. Alors *je veux* est synonyme à *je suis tel*. » (*Observations sur Hemsterhuis, Œuvres*, p.718)<sup>96</sup>. Cette unité du moi, qui est nécessaire, engendre de même ses pensées, ses actions, ses désirs, ses volontés.

La difficulté à propos de ces mouvements est la cause de leur déploiement. À la différence des phénomènes qui se produisent sous les yeux d'un observateur, qui constate par exemple que le soleil réchauffe la pierre, les phénomènes du corps sont dissimulés. La volonté n'est que le consentement sur la nécessité qu'elle est en devenir, sans liberté, elle n'est qu'un effet : « Le principe de ce mouvement nous est caché, mais quelle qu'en soit la cause, cette cause est mise en action par une impulsion quelconque intérieure, ou extérieure à l'animal. » (*Éléments*, p.1273). Les objets font mouvoir vers eux et le corps prend l'élan de lui-même. Dans le *Système*

<sup>95</sup> Comme le soutenait Condillac : « La volonté est une conséquence immédiate et nécessaire de la singulière propriété qu'ont certaines sensations de nous faire peine ou plaisir, et des jugements que nous en portons. » (cité par Baertschi, « La question du libre arbitre », p.105).

<sup>96</sup> « Quelle que soit la multitude des causes qui aient concurrencé 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. La velléité n'est autre chose que mon acquiescement nécessaire à faire ce que je fais nécessairement dans l'instant présent. Il en est de même dans l'instant qui a précédé, et ainsi de suite, en rétrogradant au-delà du terme de toute imagination. » (*Observations sur Hemsterhuis, Œuvres*, p.718).

de la nature, d'Holbach conçoit également, de façon parallèle à Diderot, des mouvements externes, ou de masse, et ceux internes. Ces derniers dépendent « de l'énergie propre à un corps », c'est-à-dire que le corps lui-même est la cause des effets, comme dans la fermentation, l'accroissement et les opérations humaines :

« Enfin tels sont encore les mouvements qui se passent dans l'homme, que nous avons nommés ses *facultés intellectuelles, ses pensées, ses passions, ses volontés*, dont nous ne sommes à portée de juger que par les actions, c'est-à-dire par les effets sensibles qui les accompagnent ou les suivent. »<sup>97</sup>.

Dans les *Éléments*, Diderot analyse en détails le mouvement intérieur. La distinction du volontaire et de l'involontaire lui semble un abus de langage. L'histoire du géomètre-machine, qui agit et qui pense sans le savoir ni le vouloir, l'illustre. L'ignorance des motifs qui le remuent fait croire au sentiment de liberté, analysé à 2.1, accompagnant l'action. Mais l'agir est surtout involontaire, seule la décision de marcher est volontaire, sans être libre : « Celle [action] qu'on appelle volontaire ne l'est pas plus que l'autre, la cause en est seulement reculée d'un cran. Dans l'action volontaire le cerveau est en action, dans l'involontaire le cerveau est passif, et le reste agit. Voilà toute la différence. » (*Éléments*, p.1298). La volonté dépend du phénomène du cerveau, qui tient ensemble l'expérience et l'histoire des sensations de l'être humain. Elle est sensible, matérielle et naturelle :

« La volonté n'est pas moins mécanique que l'entendement. La volition précède l'action des fibres musculaires : mais la volition suit la sensation ; ce sont deux fonctions du cerveau ; elles sont corporelles. La volonté est l'effet d'une cause qui la meut et la détermine ; un acte de volonté sans cause est une chimère. Rien ne se fait par saut dans la nature ; tout y est lié. » (*Éléments*, p.1298).

<sup>97</sup> D'Holbach, Livre I, Chapitre II, extrait dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*.

La volonté est physiologique. Elle est l'expression des désirs : « L'on dit que le désir naît de la volonté ; c'est le contraire ; c'est du désir que naît la volonté. Le désir est fils de l'organisation, le bonheur et le malheur fils du bien-être, ou du mal-être. On veut être heureux. » (*Éléments*, p.1299)<sup>98</sup>. Diderot reprend cette conception de la volition de Hobbes. L'être humain désire le bonheur conforme à son caractère naturel. La volonté est éprise vers des objets de satisfaction ou repoussée de leur douleur, sans même le vouloir, en cherchant à combler ses besoins, à se conserver et à réaliser son devoir : le bonheur, « la seule passion » (*Éléments*, p.1299). L'activité du corps est donc mue par des motifs de plaisir, des intérêts privés et publics, des forces au profit de l'utile et de l'agréable :

« L'homme, direz-vous, veut, délibère, choisit, se détermine, et vous en concluez que ses actions sont libres. Il est vrai que l'homme veut, mais il n'est pas maître de sa volonté ou de ses désirs ; il ne peut désirer et vouloir que ce qu'il juge avantageux pour lui-même ; il ne peut pas aimer la douleur ni détester le plaisir. [...] L'homme n'est point libre dans son choix ; il est évidemment nécessité à choisir ce qu'il juge le plus utile ou le plus agréable pour lui-même. »<sup>99</sup>.

Sans libre arbitre, il n'y a pas de sens moral, ni bien ni mal, mais du bon et du mauvais; les vices et les vertus sont renommés bienfaisance et malfaisance envers la société; il n'y a ni estime de soi, ni honte, ni remords. La tolérance, qui est le mot d'ordre du siècle, est ici la valeur de la science des mœurs contre l'infâme morale religieuse. Les déterminismes façonnent l'existence nécessaire de

<sup>98</sup> Le chapitre VII des *Éléments* est consacré aux passions : « La correspondance des passions avec le mouvement des organes se remarque dans l'homme, et les animaux. [...] En toute passion il y a vue de l'objet, besoin qui naît des organes mus, désir, désir involontaire, quelquefois permanent. Il y a des causes qui agissent sur nous intérieurement, comme extérieurement. » (*Œuvres*, p.1300, 1303).

<sup>99</sup> D'Holbach, *Le Bon Sens*, chapitre LXXX « Le libre arbitre est une chimère », extrait dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p.316-317.

l'individu malgré lui, depuis l'union de ses parents et dans toutes circonstances<sup>100</sup>.

Toutefois, les récompenses et les châtements sont « des moyens de corriger l'être modifiable qu'on appelle méchant, et d'encourager celui qu'on appelle bon. » (*Rêve*, p.158)<sup>101</sup>. L'être humain se modifie par des causes extérieures et par lui-même. La modification est au cœur de la science des mœurs des matérialistes, tel que Diderot

le communique à Landois en terminant sur des mots de moraliste :

« Mais quoique l'homme bien ou malfaisant ne soit pas libre, l'homme n'en est pas moins un être qu'on modifie; c'est par cette raison qu'il faut détruire le malfaisant sur une place publique. De là les bons effets de l'exemple, des discours, de l'éducation, du plaisir, de la douleur, des grandeurs, de la misère, etc.; de là une sorte de philosophie pleine de commisération, qui attache fortement aux bons, qui n'irrite non plus contre le méchant que contre un ouragan qui nous remplit les yeux de poussière. [...] Si vous adoptez ces principes, vous ne vous saurez ni bon, ni mauvais gré d'être ce que vous êtes. Ne rien reprocher aux autres, ne se repentir de rien. Voilà les premiers pas vers une sagesse. Ce qui est hors de là est préjugé, fausse philosophie. Si l'on s'impatiente, si l'on jure, si l'on mord la pierre, c'est que dans l'homme le mieux constitué, le plus heureusement modifié, il reste toujours beaucoup d'animal avant d'être misanthrope. » (*Lettre à Landois du 20 juin 1756*)<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> « Plus on accorde à l'organisation, à l'éducation, aux mœurs nationales, au climat, aux circonstances qui ont disposé de notre vie depuis l'instant où nous sommes tombés du sein de la nature, jusqu'à celui où nous existons, moins on est vain des bonnes qualités qu'on possède, et qu'on se doit si peu à soi-même, plus on est indulgent pour les défauts et les *vices* des autres ; plus on est circonspect dans l'emploi des mots vicieux et vertueux, qu'on ne prononce jamais sans amour ou sans haine, plus on a de penchant à leur substituer ceux de malheureusement et d'heureusement nés, qu'un sentiment de commisération accompagne toujours. » (article « Vice », *Œuvres*, p.506).

<sup>101</sup> La science des mœurs de D'Holbach est pareille : « Qu'est-ce que le mérite dans l'homme ? C'est une façon d'agir qui le rend estimable aux yeux des êtres de son espèce. Qu'est-ce que la vertu ? C'est une disposition qui nous porte à faire le bien des autres. [...] Les gens de bien sont des ressorts qui secondent la société dans sa tendance vers le bonheur : les méchants sont des ressorts mal conformés qui troublent l'ordre, la marche, l'harmonie de la société. Si, pour sa propre utilité, la société chérit et récompense les bons, elle hait, méprise et retranche les méchants, comme des ressorts inutiles ou nuisibles. » (*Le Bon Sens*, chapitre LXXXIII, dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p.319).

<sup>102</sup> Diderot reprend le système des sectateurs de Spinoza décrit par Yvon dans l'article « Liberté » de l'*Encyclopédie*, qui n'emploie pas le terme de modification, même s'il utilise les motifs externes qui modifient ou qui déterminent de l'être humain.

## 2.3 LA MODIFICATION DE L'ÊTRE HUMAIN

L'homme est un être sensible modifiable. L'ordre général, l'organisation, l'éducation, la chaîne des événements nommés hasards de la vie, les lois et les habitudes le conditionnent. La modification, dans le déterminisme, ne contredit pas la nécessité, c'est-à-dire que le changement est l'effet nécessaire d'une cause qui n'affecte pas la nature de ce qui change. Dans l'article « Modification, Modifier, Modificatif, Modifiable » de l'*Encyclopédie*, Diderot développe la solution matérialiste en reprenant les principes de la continuité et des indiscernables :

« Il n'y a point de cause qui n'ait son effet; il n'y a point d'effet qui ne *modifie* la chose sur laquelle la cause agit. Il n'y a pas un atome dans la nature qui ne soit exposé à l'action d'une infinité de causes diverses; il n'y a pas une de ces causes qui s'exerce de la même manière en deux points rigoureusement semblables dans la nature. Moins un être est libre, plus on est sûr de le *modifier*, et plus la *modification* lui est nécessairement attachée. » (*Œuvres*, p.479).

Est-ce à dire que plus un être est libre, moins on est sûr de le modifier et moins la modification lui est nécessairement attachée? Cette capacité de changer reste compatible à la fois avec les effets extérieurs qui agissent sur la nature d'un être et au sein de l'être humain lui-même, qui peut se préserver d'eux et qui peut se modifier de façon rationnelle : agir sur soi. D'ailleurs, Jacques Chouillet remarque une évolution de la liste des déterminismes vers l'intériorité<sup>103</sup>. Les motifs de modification sont extérieurs dans la *Lettre à Landois*, alors que le *Rêve*, *Jacques le fataliste* et les *Observations sur Hemsterhuis* ajoutent les motifs intérieurs de cause.

<sup>103</sup> Diderot précise des motivations intérieures comme une réminiscence, une passion, un projet (*Rêve*, p.157, ci-haut) : « La causalité est entrée dans l'homme, elle est devenue l'homme lui-même. » (« Des causes propres à l'homme », p.57). Crocker souligne aussi : « Diderot still reduces will to sensations, but he also declares that the brain (« l'origine du faisceau ») can become master of the threads. [...] This vital step has been to change the locus of determination from the environment to the organism itself. » (*Two Diderot studies : ethics and esthetics*, p.37).

À l'opposé, l'article « Liberté » de l'*Encyclopédie*, rédigé par l'abbé Yvon qui soutient la liberté catholique, ne conçoit pas l'être modifiable. Il démontre tout de même, selon les spinozistes, les effets déterministes des lois, des bons exemples et des exhortations. La *Lettre à Landois*, qui est aussi le seul texte de Diderot à rejeter les récompenses et les châtiments mais au sens religieux et non de l'utilité sociale, reprend ces motifs extérieurs, comme l'article « Malfaisant » :

« Si l'homme est libre, c'est-à-dire si l'âme a une activité qui lui soit propre et en vertu de laquelle elle puisse se déterminer à faire ou ne pas faire une action, quelles que soient ses habitudes ou celles du corps, ses idées, ses passions, le tempérament, l'âge, les préjugés, etc., il y a certainement des hommes vertueux et des hommes vicieux ; s'il n'y a point de liberté, il n'y a plus que des hommes bienfaisants et des hommes *malfaisants* ; mais les hommes n'en sont pas moins modifiables en bien et en mal ; les bons exemples, les bons discours, les châtiments, les récompenses, le blâme, la louange, les lois ont toujours leur effet : l'homme *malfaisant* est malheureusement né. » (*Œuvres*, p.478).

fi !

En outre, la modification demeure la réponse à l'objection soutenue par les défenseurs du libre arbitre selon lesquels l'être humain, sans liberté, ne serait qu'un animal ou une pierre. Les *Observations sur Hemsterhuis*<sup>104</sup> démarque l'animal de l'inorganique, alors que *Jacques le fataliste* énonce les conditions de l'être humain, qui vit dans les mœurs d'une société : « la pierre mordue par le chien ne se corrige pas, l'homme injuste est modifié par le bâton » (p.184 ; voir note 85 ci-dessus). La société est la norme du bien, du mal et du juste, elle punit ceux qui lui nuisent et elle encourage les bienfaisants. L'homme est corrigé par son système de lois, mais à la différence des animaux, il peut également se modifier lui-même.

<sup>104</sup> « Le corps inanimé n'est pas modifiable. L'animal et l'homme sont modifiables [...] Sans cette modifiabilité, celui qui frappe l'homme serait aussi stupide que le chien qui mord la pierre. » (*Œuvres*, p.737).

L'organisation du corps humain est un motif intérieur de modification, par exemple dans ses affections<sup>105</sup>, au même titre que les causes nécessaires et extérieures telles que les récompenses. Diderot défend l'importance et la nécessité de l'organisation innée de la nature contre les acquis de l'éducation. Il reproche à Helvétius un 3<sup>e</sup> paradoxe, qui radicalise la table rase de Locke, en réduisant l'être humain à son éducation : « *l'éducation seule fait toute la différence entre des individus à peu près bien organisés, condition dans laquelle il ne fait entrer [...] aucune de ces qualités physiques ou morales qui diversifient les tempéraments et les caractères.* » (*Réfutation*, p.778). Diderot ne nie pas le rôle de l'éducation, il le minimise par rapport à Helvétius et il le transforme. L'éducation peut changer l'organisation naturelle, mais non complètement, elle la développe et la perfectionne :

« En quoi consiste donc l'importance de l'éducation? Ce n'est point du tout de faire du premier enfant communément bien organisé ce qu'il plaît à ses parents d'en faire, mais de l'appliquer constamment à la chose à laquelle il est propre [...]; et que le premier chapitre d'un bon traité d'éducation doit être de la manière de connaître les dispositions naturelles de l'enfant. » (*Œuvres*, p.856).

La nature crée des hommes avec des aptitudes différentes. Chacun agit selon l'organisation de son corps, qui résiste et qui est plus puissante que toute modification extérieure<sup>106</sup>. L'être humain est prédisposé à la bienfaisance ou à la

<sup>105</sup> « Les *affections* du corps sont certaines modifications qui sont occasionnées ou causées par le mouvement en vertu duquel un corps est disposé de telle ou telle manière. [...] Notre constitution, notre éducation, nos principes, nos systèmes, nos préjugés, tout modifie nos *affections*, et les mouvements du corps qui en sont les suites. » (article « Affection » de l'*Encyclopédie*).

<sup>106</sup> La Mettrie, comme Diderot et contre Helvétius, « considère même que l'empire de cette dernière [l'organisation] est tellement forte qu'elle peut détruire les effets de l'éducation. [...] L'homme a son propre agent interne qui détermine son comportement ; au lieu d'être le jouet des forces externes, il est mû par son propre caractère, c'est-à-dire son cerveau, dont l'organisation fait de lui ce qu'il est. Loin d'être un automate, l'homme a donc son propre dynamisme. Cette conception commune à La Mettrie et à Diderot est rendue possible par la théorie de la matière dont ils partent. L'homme possède sa propre créativité » (Thomson, « L'unité matérielle de l'homme chez La Mettrie et Diderot », p.67).

malfaisance, même si l'éducation civique peut l'inciter à l'utilité publique. C'est le même processus que la législation politique contraignant à ne pas nuire par les punitions. La science des mœurs est un projet de réforme sociale qui s'appuie sur la physiologie : « Ouvrez les ouvrages des médecins aux chapitres du tempérament et vous y trouverez l'organisation propre à chaque caractère. » (*Réfutation*, p.865). L'organisation détermine le caractère<sup>107</sup>. Elle a des sens plus ou moins affinés, des habitudes et des passions qui modifient la conduite de chacun.

cf.  
Foucault

L'organisation est influencée par l'éducation et par la situation actuelle ou les circonstances. La nature est le règne du nécessaire, à la fois dans l'ordre général et transitoire de ses phénomènes, dans la constitution de l'être humain et dans les hasards. Diderot dit en ce sens à Helvétius que tout est lié : « que tout tient dans l'entendement humain ainsi que dans l'univers [...] par conséquent que tout est hasard ou rien » (*Œuvres*, p.855). L'article « Hazard » de l'*Encyclopédie* le définit en terme d'événements, qui surgit sans cause prévue. Mais l'auteur anonyme affirme qu'il est soumis à la nécessité : « c'est notre ignorance et notre précipitation qui nous font attribuer de la sorte au hasard des effets qui ont aussi bien que les autres, des causes nécessaires et déterminées. ». Sans cause finale ou téléologie, le hasard est une cause inconnue et inattendue. Il est imprévisible et nécessaire, sujet au calcul des probabilités ou au sort des jeux de dés.

<sup>107</sup> L'article « Vice » l'affirme aussi : « L'usage a mis de la différence entre un *défait* et un *vice* ; tout *vice* est *défait*, mais tout *défait* n'est pas *vice*. On suppose à l'homme qui a un *vice*, une liberté qui le rend coupable à nos yeux ; le défaut tombe communément sur le compte de la nature ; on excuse l'homme, on accuse la nature. [...] Un homme est-il plus maître d'être pusillanime, voluptueux, colère en un mot, que louche, bossu ou boiteux ? » (*Œuvres*, p.506). Les *Éléments* développent cette importance des causes intérieures : « L'organisation de chacun détermine ses fonctions, ses besoins, et quelquefois les besoins influent sur l'organisation. » (*Œuvres*, p.1276).

Le nécessitarisme des sensations, des pensées et des désirs de l'être humain, ainsi que la modification, ne contredisent pas une certaine liberté d'action, au sens que Locke lui donne. La liberté n'est pas dans l'indifférence ni dans le libre arbitre de la volonté : « So that in respect of the act of willing, a man is not free : liberty consisting in a power to act, or not to act, which, in regard of volition, a man has not. »<sup>108</sup>. La volonté, la préférence et les désirs sont déterminés. Par contre, ils peuvent devenir efficaces. *L'Essai philosophique concernant l'entendement humain* définit la liberté comme « une puissance d'agir ou de ne pas agir, conformément à la préférence que l'esprit donne à l'un ou à l'autre »<sup>109</sup>. La liberté est une force, un pouvoir d'action et de décision. Afin de se réaliser, elle dépend de l'absence de contraintes. Sans obstacle, l'être humain peut agir selon ce qu'il veut.

Dans l'article « Hobbisme » de l'*Encyclopédie*, Diderot admet cette liberté, qui est distincte de la question du volontaire et qui a été confondue avec elle<sup>110</sup>. Il traduit Brucker, qui est sa source d'érudition sur la philosophie de Hobbes: « Si la cause du désir est pleine et entière, l'animal veut nécessairement; vouloir, ce n'est pas être libre, c'est tout au plus être libre de faire ce que l'on veut, mais non de vouloir. » (*Œuvres*, p.452). La liberté n'est pas dans les facultés déterminées, mais dans la possibilité de faire. L'homme est un être sensible mû par des motifs de plaisir et de peine : « Donc s'il est libre d'agir, il ne l'est pas de haïr ou de désirer. »

<sup>108</sup> Extrait dans Ida, *Genèse d'une morale matérialiste*. p.311.

<sup>109</sup> Cité par Erhard, « Nature et nécessité », p.670.

<sup>110</sup> Helvétius définit également la liberté au contraire de l'esclave : « en ce sens, la liberté de l'homme consiste dans l'exercice (libre) de sa puissance »; au contraire de la liberté appliquée à la volonté : « On ne pourrait entendre, par ce mot, que le pouvoir libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose; mais ce pouvoir supposerait qu'il peut y avoir des volontés sans motifs, et par conséquent des effets sans cause. » (*De l'esprit*, discours I, chap. IV, extrait dans Bourdin, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*).

(*Œuvres*, p.452-453). Dans l'agir, où seule la décision est volontaire, sans pourtant être libre des motifs d'action, la liberté dépend des obstacles qui se dressent devant elle : « La liberté est l'absence des obstacles extérieurs. » (*Œuvres*, p.460)<sup>111</sup>.

Voltaire dans l'article « Liberté » du *Dictionnaire philosophique* explicite cette liberté qui relève de la rationalité philosophique. La volonté n'est pas libre, il n'y a point de liberté d'indifférence, « la liberté n'est donc autre chose que le pouvoir de faire ce que je veux. » (p.326). La volonté n'est jamais sans cause ou motif : « elle n'est pas libre, mais vos actions le sont; vous êtes libre de faire quand vous avez le pouvoir de faire. » (p.327). Cette liberté est semblable dans l'homme et dans tout animal : « vous êtes mille fois plus libre que lui, c'est-à-dire, vous avez mille fois plus de pouvoir de penser que lui, mais vous n'êtes pas libre autrement que lui. » (p.326). La différence est la liberté rationnelle de l'être humain. Il peut faire davantage grâce à la pensée. Plus il a le pouvoir de penser, plus il est libre.

Il n'est pas surprenant que l'article suivant soit consacré à la « Liberté de penser », comme dans l'*Encyclopédie*. Ce ne sont pas tous les êtres humains qui sont capables de penser. La réflexion s'expérimente et elle s'apprend afin de se libérer des préjugés : « osez penser par vous-même. », affirme Voltaire. Les *Éléments* conçoivent aussi la liberté d'esprit de l'être raisonnable, qui s'exerce d'elle-même et

<sup>111</sup> Cette liberté est l'objet du droit naturel : « Le droit naturel n'est autre chose que la liberté à chacun d'user de son pouvoir de la manière qui lui paraîtra la plus convenable à sa propre conservation. » (*Œuvres*, p.460). Elle est le propre de la raison humaine : « La crainte, la liberté et la nécessité qu'on appelle *de nature et de causes* peuvent subsister ensemble. Celui-là est libre qui peut tirer de sa force et de ses autres facultés tout l'avantage qui lui plaît. » (*Œuvres*, p.463). C'est la liberté rationnelle de l'article « Autorité politique » : « La liberté est un présent du ciel, et chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison. »; les hommes « ne sont pas actuellement libres au même degré : ils sont inégaux en savoir et en avoir. » (Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, p.418).

qui est garantie par la liberté civile de penser<sup>112</sup>. La libre pensée n'est pas un fait donné, elle se conquiert et elle se protège. Les pensées naissent des sensations et elles appartiennent à l'organe sensible du cerveau. Elles s'engendrent aussi les unes les autres, elles sont liées, mais elles peuvent se libérer elles-mêmes :

« On ne pense pas toujours. On ne pense point dans le sommeil profond. On ne pense point quand on est vivement affecté. Toutes les fois que la sensation est violente, ou que l'impression d'un objet est extrême, et que nous sommes à cet objet, nous sentons, nous ne pensons point, nous ne pouvons raisonner; notre entendement n'est plus qu'un organe comme un autre, et non pas tel organe. Il est sensible, mais non pensant. » (*Éléments*, p.1287).

Diderot conçoit donc une liberté à travers le nécessitarisme intellectuel et moral. Les pensées, les volontés et les désirs sont déterminés par des motifs intérieurs et extérieurs, sans pour autant être contraints ni obligés. Ils sont libres si la force d'attraction vers l'objet ne rencontre pas d'obstacles qui l'empêchent de pouvoir se réaliser : « il [le désir] s'accroît en raison directe de l'importance réelle ou idéale de l'objet, et inverse des obstacles, et quelquefois en raison composée des deux selon le caractère. Alors l'obstacle irrite deux forces conspirantes; la défense irrite également; car elle surfait la chose, et commande à un être libre. » (*Éléments*, p.1303)<sup>113</sup>. Les contraintes de la liberté peuvent être dans les obstacles extérieurs et dans le refoulement ou les préjugés intérieurs. L'être humain peut se mettre des barrières et il peut aussi les défaire par le pouvoir de penser :

<sup>112</sup> Diderot précise dans le *Sénèque* : « Ce sujet mériterait bien d'être traité de nos jours. La question se réduirait à savoir s'il est licite ou non de s'expliquer librement sur la religion, le gouvernement et les mœurs. [...] Il me semble enfin que si jusqu'à ce jour l'ont eût gardé le silence sur le gouvernement, nous en serions encore à savoir ce que c'est que la vertu, ce que c'est que le vice. » (*Œuvres*, p.1143).

<sup>113</sup> L'article « Héraclitisme », écrit par Diderot, mentionne aussi que « l'usage de la liberté est affaibli dans celui qu'une violente passion entraîne ou qu'un grand intérêt sollicite ».

« Dès lors, l'homme peut être d'autant plus libre qu'il devient plus rationnel, en tant qu'il est un sujet capable d'activer efficacement cette faculté naturelle de synthèse des représentations de l'esprit-cerveau (jugement), fondée sur l'ensemble des événements neurologiques (observés) qui le constituent en libre individu; et c'est une faculté propre du genre humain »<sup>114</sup>.

L'article « Philosophe », écrit par Du Marsais en 1743 et publié dans l'*Encyclopédie* avec des corrections et des ajouts de Diderot, reprend cette « liberté de penser [qui] tient lieu de raisonnement ». Du Marsais définit le caractère du philosophe qui réfléchit sur les causes de ses mouvements : il « démêle les causes autant qu'il est en lui, et souvent même les prévient, et se livre à elles avec connaissance : c'est une horloge qui se monte, pour ainsi dire, quelques fois elle-même. ». Le philosophe devient ainsi la figure de l'être libre des Lumières. Du Marsais poursuit avec une idée, que Diderot développe dans toute son œuvre, à savoir que le philosophe n'est pas emporté par sa sensibilité : « dans ses passions mêmes, [il] n'agit qu'après réflexion; il marche la nuit, mais il est précédé d'un flambeau. ». La section 3.3 approfondira dans le *Rêve* et le *Paradoxe* le caractère de l'homme de génie, qui est comparable au grand homme et au sage stoïcien contrôlant sa sensibilité, maître de lui-même, et donc vertueux, ou de façon plus précise bienfaisant, libre et heureux<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> Quintili, *La pensée critique de Diderot*, p.344.

<sup>115</sup> Dans son ouvrage sur Sénèque, Diderot reprend cette figure du sage : « En quoi, dit-il, consiste la liberté du sage? À ne craindre ni les hommes ni les dieux. [...] Celui qui s'est rendu maître de soi, s'est affranchi de toute servitude. [...] L'homme vertueux ne craint ni la mort ni les dieux. » (*Œuvres*, p.1144); et plus loin : « Pour être heureux, il faut être libre : le bonheur n'est pas fait pour celui qui a d'autres maîtres que son devoir. – Mais le devoir n'est-il pas impérieux ? et s'il faut que je serve, qu'importe sous quel maître ? – Il importe beaucoup : le devoir est un maître dont on ne saurait s'affranchir sans tomber dans le malheur ; c'est avec la chaîne du devoir qu'on brise toutes les autres. Le stoïcisme n'est autre chose qu'un traité de la liberté prise dans toute son étendue. [...] Mais qu'est-ce que le bonheur, au jugement du philosophe ? – C'est la conformité habituelle des pensées et des actions aux lois de la nature. » (*Œuvres*, p.1190).

La liberté ne relève pas de la psychologie du volontaire ni du sentiment, mais d'une éthique rationnelle du « renforcement »<sup>116</sup>. L'individu peut agir sur lui-même, sans être une cause libre, par son énergie et avec liberté s'il ne rencontre aucun obstacle. L'organisation du corps humain peut se diriger et se renforcer par l'intermédiaire de ses organes, « qui prennent des habitudes » (*Éléments*, p.1311) et qui sont eux-mêmes modifiables<sup>117</sup>. Les forces des organes font des pressions sur l'ensemble de l'organisme, qui se modifie lui-même. L'organe raisonnable du cerveau oriente les sensations du réseau : le jugement, la mémoire et l'imagination peuvent modifier l'impulsion de la nature<sup>118</sup>. À travers le nécessitarisme de la science des mœurs, l'être humain a une expérience morale qui suppose une liberté modelant chaque caractère selon une esthétique personnelle :

« On peut donc estimer, que les mœurs d'un individu correspondent à sa façon singulière de se positionner par rapport aux exigences de sa nature et aux conventions de sa société. La part de liberté se situe dans la façon singulière d'animer des attitudes, des actes, des pensées et des intentions. En effet, on peut tout rapporter à des causes physiques, mais l'individu en tant que composé vivant peut avoir une action sur lui-même, activer des pouvoirs, développer une efficace propre entre les forces qui s'exercent sur lui et en lui. Les mœurs individuelles sont, en ce sens, l'individu même. C'est pour cette raison qu'il est tentant de parler de l'individualité comme on parle d'un style. »<sup>119</sup> *fi!*

<sup>116</sup> Selon l'expression de Jean-Claude Bourdin, *Diderot : le matérialisme*, p.96.

<sup>117</sup> « Chaque organe a son plaisir et sa douleur particulière, sa position, sa construction, sa chair, sa fonction, ses maladies accidentelles, héréditaires, ses dégoûts, ses appétits, ses remèdes, ses sensations, sa volonté, ses mouvements, sa nutrition, ses stimulants, son traitement approprié, sa naissance, son développement. » (*Éléments*, p.1307).

<sup>118</sup> « L'homme est ainsi doué de l'organe supplémentaire de la raison, ou de cette « origine » du centre cérébral, qui lui permet de maîtriser sa sensibilité, et d'échapper au déterminisme de l'organisation, contrairement à ce que suppose D'Alembert, lorsqu'il réduit l'homme à un polype au sens strict du terme, c'est-à-dire à un composé de molécules homogènes, qui spécialisent étroitement sa conduite morale et sociale. » (Éliane Martin-Haag, « Le polype, ou l'archétype du vivant », dans Tritten, p.54).

<sup>119</sup> Salauin, *L'ordre des mœurs*, p.238.

### CHAPITRE 3. ESTHÉTIQUE DU GÉNIE

En 1769, Diderot s'inscrit à sa façon dans la tradition française du matérialisme avec l'écriture du *Rêve de d'Alembert*. Il développe un naturalisme, dans lequel la causalité nécessaire de la matière mène à la négation de toute cause libre. Toutefois la liberté conserve une certaine place dans la complexité de l'être humain, dont l'organisation et la pensée sont modifiables, comme nous l'avons analysé dans la section 2.3. La figure de l'homme de génie permet de suivre la formulation de cette liberté avec l'imagination<sup>120</sup>.

L'esthétique de la productivité de l'artiste se distingue de celle du goût, qui concerne les règles d'appréciation, de réception ou de jugement du beau. Les articles « Beau », « Génie » et « Imagination » de l'*Encyclopédie* articulent les divergences et les convergences entre le don naturel du génie et les règles du goût. Leur rapport dépend des domaines attribués au génie, comme l'art ou la science, et du statut accordé aux règles, que ce soient les règles techniques, celles de la nature ou celles tirées après-coup par la postérité. D'un côté, le goût est lié au plaisir pris à la perception du beau, il est un jugement effectué par la raison entre, au moins, deux idées ou images sensibles, entre des rapports de signes. D'un autre côté, le génie concerne l'imagination productrice ou active qui amène un moment d'enthousiasme; il invente le beau en dépassant la simple exécution de règles.

<sup>120</sup> « L'imagination de l'artiste est réellement créatrice, dans le sens où elle déploie devant lui l'image toujours renouvelée du possible. Plus l'imagination est féconde et puissante, plus l'artiste est libre, plus il est capable de s'arracher au réel et à ses formes, si prégnantes soient-elles. La liberté n'est pas un don de Dieu donné une fois pour toutes, mais une sorte d'aptitude – une façon particulière de se rappeler et de juger – qui, paradoxalement, dépend en premier lieu de la nature de l'homme : de son organisation, de sa mémoire, de son imagination. » (Stenger, *Nature et liberté chez Diderot*, p.74).

Dans différentes formes d'écritures après l'*Encyclopédie*, comme la *Promenade Vernet* de 1767 et les dialogues de la période subséquente, le caractère de l'homme de génie s'approfondit parallèlement à la notion de sensibilité et au rôle de l'imagination. Il se développe avec une théorie des facultés, dans laquelle la fonction de l'imagination active s'affirme, en même temps que la sensibilité se précise dans ses divers degrés. En d'autres termes, la réflexion sur l'acte esthétique de l'artiste se déploie avec l'explicitation des qualités naturelles ou des facultés de l'âme sensible. Le génie apparaît ainsi, dans le mouvement chronologique de la pensée de Diderot, et surtout à partir du *Paradoxe sur le comédien* de 1769-1783, avec la sagesse d'un grand homme : un enthousiasme qui maîtrise ses passions, un esprit observateur qui a de l'imagination et du jugement, et donc, du goût.

### 3.1 GENÈSE HISTORIQUE DU GÉNIE

Le XVIII<sup>e</sup> siècle s'accompagne d'un transfert du goût sur les capacités et les sentiments du sujet, et non plus sur des normes classiques. La subjectivité, dotée de sensibilité, fait l'expérience de l'art par l'effet que l'œuvre produit sur elle. Avant ce tournant subjectiviste, dont Diderot participe et se démarque<sup>121</sup>, le goût classique est mu par un canon universel de règles objectives et de normes fixes. La liberté de l'artiste est dépendante de la sphère de l'intellectualité, de la connaissance conceptuelle et rationnelle. Elle doit s'exprimer dans les conventions sociales

<sup>121</sup> L'article « Beau » de 1751 réaffirme la notion de goût de la *Lettre sur les sourds et muets* (1749) : « Le goût, en général, consiste dans la perception des rapports. ». Cette conception « intellectualiste » de la beauté, qui est plus précisément un objectivisme relativiste, poursuit les principes du sensualisme. Dans les *Salons* et le *Paradoxe*, la théorie du modèle idéal créé par l'imagination est analogue.

f. Kant

qui régissent l'imitation de la nature, et dans lesquelles « ce n'est point un obstacle pour le génie que d'être lié et, en quelque sorte, asservi à cette réalité objective, mais au contraire une garantie contre l'arbitraire et la certitude de s'élever à la seule forme possible et véritable de liberté artistique. »<sup>122</sup>. Selon Cassirer, c'est Shaftesbury, au début du siècle, qui met au premier plan le problème du génie en développant une esthétique intuitive. Il se concentre non plus sur la réceptivité du spectateur, mais sur les règles intérieures de productivité du créateur. Le génie s'incarne dans un individu, qui « n'imité pas simplement le produit mais l'acte de production, non ce qui est engendré mais la genèse même. »<sup>123</sup>.

L'article « Génie », rédigé par Saint-Lambert et révisé par Diderot, synthétise cette double orientation des Lumières : à la fois sur le goût comme sentiment du sujet exprimant son plaisir pris au beau, et sur le geste sensible du génie, qui par définition, est original. Le goût apparaît d'abord, dans l'*Encyclopédie*, en confrontation avec le génie, comme l'antinomie entre la culture acquise et la nature innée. Le génie brise les lois du goût pour en établir de nouvelles :

« Le goût est souvent séparé du *génie*. Le *génie* est un pur don de la nature; ce qu'il produit est l'ouvrage d'un moment; le goût est l'ouvrage de l'étude & du temps; il tient à la connaissance d'une multitude de règles ou établies ou supposées; il sait produire des beautés qui ne sont que de conventions. [...] »

Les règles & les lois du goût donneraient des entraves au *génie*; il les brise pour voler au sublime, au pathétique, au grand. L'amour de ce beau éternel qui caractérise la nature; la passion de conformer ses tableaux à je ne sais quel modèle qu'il a créé, et d'après lequel il a les idées et les sentiments du beau, font le goût de l'homme de *génie*. »<sup>124</sup>.

<sup>122</sup> Cassirer. *La philosophie des lumières*, p.287.

<sup>123</sup> *Ibid*, p.310.

<sup>124</sup> Il est à noter que l'article « Génie » thématise ici le modèle idéal comme dans l'article « Beau » de l'*Encyclopédie*, ainsi que dans la *Poésie Dramatique*, le *Paradoxe* et les *Salons*.

Ce qui fait l'originalité du génie devant les règles préétablies et présumées, est le don qu'il a reçu de la nature. Il s'arrache de l'étude et du temps, imposés par les normes du goût, pour exprimer l'énergie de la nature selon son organisation propre dans une œuvre qui se conforme au modèle qu'il a créé en suivant ses règles. Cet « ouvrage d'un moment », où la nature s'exprime, en quelque sorte inconsciemment, à travers le génie<sup>125</sup>, rejoint la conception du génie de Shaftesbury. Pour ce dernier, la beauté de l'art est en accord avec la vérité de la nature, non pas comme une copie d'adéquation ou d'imitation, mais dans les forces créatrices du génie : « Le génie n'a pas à chercher la nature et la vérité; il les porte en lui-même et il peut être sûr en restant fidèle à lui-même de ne jamais les manquer. »<sup>126</sup>. En d'autres termes, c'est en lui-même que le génie trouve son originalité et sa spontanéité qui révèlent et confirment la nature.

Du Bos naturalise également le don du génie, mais pour lui, le rapport entre le génie et le goût est davantage complémentaire qu'oppositionnel. Le don de nature est une condition nécessaire, mais non suffisante, au déploiement du génie, car il a besoin d'étude, de jugement, de goût. Le génie consiste en une capacité d'invention qui s'effectue par l'étude des règles :

« Ils [les grands maîtres] ont observé les règles afin de gagner notre esprit par une vraisemblance toujours soutenue et capable de lui faire oublier que c'est sur une fiction que notre cœur s'attendrit.

[...] Or il faut être né avec du génie pour inventer, et l'on ne parvient même qu'à l'aide d'une longue étude à bien inventer. Un

<sup>125</sup> Helvétius dit dans *De l'esprit*: « le génie est une espèce d'instinct qui peut, à l'insu même de celui qu'il anime, opérer en lui les plus grandes choses. » (Discours IV, Chapitre V, p.459). Kant dira que c'est la nature en lui qui poursuit son œuvre en donnant une règle indéterminée : « Le génie est le talent (le don naturel) qui permet de donner à l'art ses règles. » (*C.F.J.*, V, 307).

<sup>126</sup> Cassirer, Ernst. *La philosophie des lumières*, p.318.

homme qui invente mal, qui produit sans jugement, ne mérite pas le nom d'inventeur. » (*Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, p.172).

Le génie doit apprendre les règles pour imiter la nature, c'est-à-dire que le génie « fait oublier » les règles produisant l'artifice de son œuvre. Ce premier niveau de règles est celui de l'art, au sens large de *technè* et en opposition avec la nature<sup>127</sup>. Les règles mécaniques ou techniques, dans le domaine de la production artistique, suivent une causalité finale : l'œuvre d'art est produite suivant un but, une intention, la représentation d'un tout, d'un modèle ou d'une forme finale, qui détermine son contenu. Mais l'organisation naturelle du génie lui permet d'inventer en échappant momentanément à ces règles. Pour Du Bos, c'est l'expérience qui développe cette capacité de dépasser les règles techniques. Les génies, qui étudient les règles de l'art, déploient par la pratique le don de la nature leur permettant de les mettre en application, sans méthode mécanique :

« Les règles qui sont déjà réduites en méthode, sont des guides qui ne montrent le chemin que de loin; et ce n'est qu'avec le secours de l'expérience, que les génies les plus heureux apprennent d'elles comment il faut appliquer dans la pratique les maximes succinctes de ces lois et leurs préceptes trop généraux. » (p.172)<sup>128</sup>.

Au premier niveau de règles techniques, s'ajoute<sup>✱</sup> les règles de la nature : c'est-à-dire les qualités naturelles du génie. L'art génial est « désintentionnalisé » ou

<sup>127</sup> L'article « Art » de l'*Encyclopédie*, écrit par Diderot, promeut ainsi, sans hiérarchie, le statut des arts libéraux et mécaniques au rang des sciences : « On a commencé par faire des observations sur la nature, le service, l'emploi, les qualités des êtres et de leurs symboles ; puis on a donné le nom de *science* ou d'*art* ou de *discipline* en général, au centre ou point de réunion auquel on a rapporté les observations qu'on avait faites, pour en former un système ou de règles ou d'instruments, et de règles tendant à un même but ; car voilà ce que c'est que *discipline* en général. » (*Œuvres*, p.265).

<sup>128</sup> Il reprend plus loin la même idée : « Ainsi l'homme qui est né avec le génie le plus heureux est celui qui va plus loin que les autres dans ces sortes de professions [peintre, orateur, médecin], et cela indépendamment du degré de perfection où elles se trouvent lorsqu'il les exerce. Il lui suffit que la profession qu'il embrasse soit déjà réduite en art, et que la pratique de cet art ait une méthode. Il pourrait lui-même inventer l'art et rédiger la méthode. » (*Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, p.352).

fic!

naturalisé. La notion de génie s'articule dans l'héritage du latin *ingenium*, don de la nature, talent et disposition, ainsi que *gignere*, enfanter, produire, inventer. La capacité de génie doit être développée par les conditions externes de l'expérience. Après avoir étudié longuement les règles techniques de l'art, et grâce à son aptitude naturelle mise en œuvre par la pratique, le génie retrouve sa singularité, il étudie la nature sans méthode. Du Bos résume ce rapport de complémentarité qui cristallise, pour le XVIII<sup>e</sup> siècle, la tension entre le génie et le goût :

« Le génie est donc une plante, qui pour ainsi dire, pousse d'elle-même ; mais la qualité comme la quantité de ses fruits dépendent beaucoup de la culture qu'elle reçoit. Le génie le plus heureux ne peut être perfectionné qu'à l'aide d'une longue étude. [...]

Mais un homme né avec du génie est bientôt capable d'étudier tout seul, et c'est l'étude qu'il fait par son choix et déterminé par son goût qui contribue le plus à le former. Cette étude consiste dans une attention continuelle sur la nature. » (p.185).

### 3.2 GOÛT ET GÉNIE SELON DIDEROT

Il y a trois niveaux de règles de l'art. Les premières règles sont techniques a) ou mécaniques, elles concernent les méthodes de production, les canons classiques ou les conventions du goût. Les secondes règles sont naturelles, elles renvoient à b) l'indétermination, au don ou au talent naturel. Le troisième niveau est historique, c) les règles sont établies par la postérité avec le jugement des critiques ou ce qui deviendra l'histoire de l'art. L'homme de génie est celui dont l'organisation lui permet de se défaire des règles, de suivre ce qu'il est et ce qu'il sent. Toutefois, si tout repose sur ses capacités subjectives et son expérience, comment échapper à la simple idiosyncrasie ou à la problématique du relativisme?

Diderot, dans la dernière section *De la poésie dramatique* (1758) intitulée « Des auteurs et des critiques », se pose explicitement cette question à propos de la trinité vrai-bon-beau : « Sont-ce là des choses locales, momentanées et arbitraires, des mots vides de sens ? [...] Et toutes nos disputes sur le goût se résoudraient-elles enfin à cette proposition : nous sommes, vous et moi, deux êtres différents ; et moi-même, je ne suis jamais dans un instant ce que j'étais dans un autre ? » (*Œuvres esthétiques*, p.284). Il annonce déjà des idées qu'il reprend onze ans plus tard avec le *Rêve de d'Alembert* qui postule la ressemblance d'organisation à la base de la science des mœurs et qui explicite la continuité à soi par la mémoire des sensations. De plus, les *Salons* approfondissent le « modèle idéal » annoncé ici pour résoudre le relativisme, sans pour autant réaffirmer l'idéalisme :

« Il n'y a personne, et il ne peut y avoir personne, qui juge également bien en tout du vrai, du bon et du beau. Non : et si l'on entend par un homme de goût celui qui porte en lui-même le modèle idéal de toute perfection, c'est une chimère.

Mais de ce modèle idéal qui est propre à mon état de philosophe, puisqu'on veut m'appeler ainsi, quel usage ferai-je quand je l'aurai ? Le même que les peintres et les sculpteurs ont fait de celui qu'ils avaient. Je le modifierai selon les circonstances. » (*De la poésie dramatique*, dans *Œuvres esthétiques*, p.286).

Diderot rejette donc les règles dites immuables et éternelles du goût, ainsi que l'idée classique de perfection déjà atteinte et indépassable. Il reformule l'intellectualisme, qui devient un objectivisme relativiste puisque le beau n'est pas du côté des affects du sujet, mais de certaines propriétés des objets de l'expérience dans leur relativité à l'organisation d'un esprit humain. Le jugement de goût, qui provient de la perception des rapports du beau, et la production d'une œuvre

géniale, qui s'effectue à l'aide d'un modèle idéal, demeurent relatifs à la constitution de l'espèce, et même, aux qualités naturelles de chacun.

Dans les derniers paragraphes *De la poésie dramatique*, Diderot affirme comme Du Bos la complémentarité du génie naturel et de l'étude du goût<sup>129</sup>. Il renvoie le génie aux études, car il n'y a pas d'art sans génie ni étude : « C'est l'étude des passions, des mœurs, des caractères, des usages, qui apprendra au peintre de l'homme à altérer son modèle, et à le réduire de l'état d'homme à celui d'homme bon ou méchant, tranquille ou colère. » (*Œuvres esthétiques*, p.286). C'est par l'imagination que le génie construit le modèle idéal<sup>130</sup> et par l'étude qu'il peut l'appliquer aux diverses circonstances, relatives aux organisations et aux caractères particuliers à exprimer. À la différence de l'*Encyclopédie*, Diderot réévalue donc le rôle des études dans le génie, qui doit ainsi avoir du jugement et du goût.

Avec les *Essais sur la peinture*, écrits de fin 1765 à juillet 1766, il réaffirme la conception intellectualiste du beau, qui est intimement lié au bon et au bien :

« Qu'est-ce donc que le goût ? Une facilité acquise, par des expériences réitérées, à saisir le vrai ou le bon, avec la circonstance qui le rend beau, et d'en être promptement et vivement touché.

Si les expériences qui déterminent le jugement sont présentes à la mémoire, on aura le goût éclairé ; si la mémoire en est passée, et qu'il n'en reste que l'impression, on aura le tact, l'instinct. »<sup>131</sup>.

<sup>129</sup> Dans son article « Composition » de l'*Encyclopédie*, il affirme déjà que composer en peinture suppose : « 1<sup>e</sup> qu'on connaît bien, ou dans la nature, ou dans l'histoire, ou dans l'imagination, tout ce qui appartient au sujet; 2<sup>e</sup> qu'on a reçu le génie qui sait employer toutes ces données avec le goût convenable; 3<sup>e</sup> qu'on tient de l'étude et de l'habitude au travail le manuel de l'art, sans lequel les autres qualités restent sans effet. » (*Œuvres*, volume IV, p.120).

<sup>130</sup> « The artist will form his ideal model by long observation and study of many individual objects, and their gradual improvement, or purification, until an ideal figure is reached. Combination (synthesis) and embellishment (purification) are the two processes involved. This would seem to be a process in which the rational mind carries further, or directs the work of the imagination, since the concrete sensual representation that, as we shall see later, is the imagination's function, cannot alone complete the process of abstraction and generalization. » (Crocker, *Two Diderot studies*, p.74).

<sup>131</sup> Diderot. *Œuvres esthétiques*, p.738.

De façon similaire à Hume, le goût est une sorte de sentiment raffiné ou d'instinct fabriqué, c'est-à-dire une capacité de juger qui est éduquée, comparée et réfléchie, qui se manifeste à travers les sens et qui se communique sous la forme d'un sentiment. Mais Diderot n'emprunte pas le tournant purement subjectiviste comme Hume, qui rejette les critères *a priori* dans la diversité des goûts, mais qui s'échappe du relativisme en considérant qu'il y a des règles données *a posteriori* qui « ne sont pas autre chose que des observations générales concernant ce qui a plu universellement dans tous les pays et à toutes époques »<sup>132</sup>. L'esthétique de Hume n'est pas complètement autonome, elle dépend d'un principe extérieur au sujet : une norme de permanence historique, analysée dans la section 3.6.

Diderot conçoit le goût dans les rapports internes à l'objet de beauté<sup>133</sup>. Néanmoins, l'appréciation et la production de l'art dépendent d'une disposition naturelle et subjective, de l'organisation de la mémoire, du jugement et de l'imagination. La pratique et l'histoire de chaque individu forment ses aptitudes et son caractère. L'expérimentation fonde le naturalisme, c'est pourquoi, le génie et le goût ne s'y opposent pas : « De l'expérience et de l'étude ; voilà les préliminaires, et de celui qui fait, et de celui qui juge. J'exige ensuite de la sensibilité. » (*Essais sur la peinture*, dans *Œuvres esthétiques*, p.739). Le jugement de goût et l'invention de génie sont des talents qui nécessitent de l'exercice et des apprentissages.

<sup>132</sup> Hume. *De la norme du goût*, p.84.

<sup>133</sup> Il est à remarquer que dès 1748 Diderot fait intervenir cette définition. Dans ses *Mémoires sur différents sujets de mathématiques*, il écrit : « le plaisir, en général, consiste dans la perception des rapports : ce principe a lieu en poésie, en peinture, en architecture, en morale, dans tous les arts et dans toutes les sciences. Une belle machine, un beau tableau, un beau portique ne plaisent que par les rapports que nous y remarquons : ne peut-on pas même dire qu'il en est en cela d'une belle vie comme d'un beau concert? » (cité par Morin, *Diderot et l'imagination*, p.184).

Après avoir affirmé en ce sens que « le plaisir s'accroîtra à proportion de l'imagination, de la sensibilité et des connaissances », Diderot remarque toutefois que des hommes pratiquent la vertu sans plaisir : la pratique de certaine personne est parfois menée « par le seul intérêt bien entendu, par l'esprit et le goût de l'ordre, sans en éprouver le délice et la volupté » (*Essais sur la peinture*, p.739). Cette difficulté soulève la question de l'autonomie de la sensibilité esthétique<sup>134</sup>. Diderot approfondit la notion de sensibilité. Le plaisir de la sensibilité réfère ici à l'émotivité ou à la « sensiblerie » selon les termes de Belaval<sup>135</sup>. Les *Essais* précisent d'ailleurs dans le même paragraphe : « La sensibilité, quand elle est extrême, ne discerne plus; tout l'émeut indistinctement. L'un vous dira froidement : « Cela est beau! ». L'autre sera ému, transporté, ivre » (p.739). Cette hypersensibilité, qui enthousiasme l'esprit, est contraire au sang-froid du jugement de goût juste<sup>136</sup>.

### 3.3 LE CARACTÈRE DE L'ORGANISATION DU GÉNIE

Les derniers paragraphes des *Essais sur la peinture* vers 1766, qui incluent une gradation de la sensibilité permettant d'approfondir les différents caractères selon leurs qualités dominantes, annoncent les idées du *Paradoxe sur le comédien*, écrit probablement de 1769 à 1783 :

« Le plus heureux est, sans contredit, ce dernier [l'émotif]. Le meilleur juge? C'est autre chose. Les hommes froids, sévères et tranquilles observateurs de la nature, connaissent souvent mieux les cordes délicates qu'il faut pincer : ils font des enthousiastes, sans l'être; c'est l'homme et l'animal. » (*Essais sur la peinture*, dans *Œuvres esthétiques*, p.740).

<sup>134</sup> La section 3.6 et la conclusion analysent ce processus d'autonomisation.

<sup>135</sup> Belaval. *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*.

<sup>136</sup> Mais l'enthousiasme artistique s'accorde avec le jugement dans le *Rêve* et le *Paradoxe* (section 3.3).

Ce texte divise l'enthousiasme et la maîtrise du comédien. Seuls les caractères avec du jugement ont la froideur et la tranquillité nécessaires pour étudier ou observer la nature, ainsi que pour l'imiter avec enthousiasme et pour paraître sans être. Le juge observateur se distingue de l'émotif parce qu'il peut imiter tout en conservant son sang-froid et sa capacité de juger. Dans le sixième site de *La Promenade Vernet* (1767), Diderot sépare aussi le jugement du philosophe sobre qui raisonne et l'imagination du poète qui s'enthousiasme de sensibilité. Mais, c'est dans un raisonnement historique semblable à Rousseau qu'il oppose l'esprit philosophique avec l'imagination du poète, où le progrès du premier amène « partout décadence de la verve et de la poésie » (*Salon de 1767*, p.215). Il poursuit cette réflexion en les rapprochant immédiatement :

« Quand voit-on naître les critiques et les grammairiens? tout juste après le siècle du génie et des productions divines. Ce siècle s'éclipse pour ne plus reparaître. [...] Il n'y a qu'un moment heureux; c'est celui où il y a assez de verve et de liberté pour être chaud, assez de jugement et de goût pour être sage. Le génie crée les beautés. Le critique remarque les défauts. Il faut de l'imagination pour l'un, du jugement pour l'autre. [...] La discipline militaire naît, quand il n'y a plus de généraux. La méthode, quand il n'y a plus de génie. » (p.216).

Dans cette citation, à la différence de l'extrait précédent des *Essais sur la peinture*, le moment le plus heureux de « l'histoire », ou plutôt à travers les siècles, n'est plus l'émotif seul, mais celui qui transmet la chaleur de l'émotion avec sagesse. Le bonheur devient un équilibre, et non plus un délire, il faut de l'imagination et du jugement. Cette conception préfigure la théorie de la création en deux temps ou à deux degrés du *Paradoxe sur le comédien* : « C'est au sang-froid à tempérer le délire de l'enthousiasme. » (p.130).

D'ailleurs, Belaval dans *L'esthétique sans paradoxe de Diderot* inscrit le *Paradoxe* en continuité avec la conception du goût de Diderot, dont le beau est construit et exprimé à travers les circonstances d'une œuvre, grâce à l'imagination créatrice d'un modèle idéal. C'est dans un moment, dans un instant d'inspiration en quelque sorte inconscient, que la nature semble elle-même produire à travers le génie selon une règle indéterminée. Mais l'homme de génie est un grand imitateur de la nature parce que sa sensibilité n'est pas seulement une émotivité chaude et violente, elle s'accompagne aussi « d'une belle imagination, d'un grand jugement, d'un tact fin, d'un goût très sûr » (*Paradoxe*, p.131). Le génie part de la nature, qui chauffe son imagination, pour ensuite se maîtriser et imiter la nature en la transposant.

Le *Paradoxe*, écrit après *Le Rêve de d'Alembert*, permet de comprendre la sensibilité et les qualités qui se greffent autour de la figure de génie. Diderot conçoit divers degrés d'organisation de la sensibilité, que le *Paradoxe* distingue entre « être sensible », qui est l'émotivité ou la sensibilité d'âme liée à la réception des sensations, et « sentir », qui est l'opération permettant de rendre, d'exprimer ou d'exécuter le modèle idéal. Les niveaux de composition de la sensibilité universelle reposent sur la différence d'organisation de chacun. Le personnage nommé « Le Premier » résume la sensibilité d'âme, qui est un abandon à la passivité et qui est contraire au génie, au comédien et au sage, dans ces mots :

« La sensibilité, selon la seule acceptation qu'on ait donnée jusqu'à présent à ce terme, est, ce me semble, cette disposition compagne de la faiblesse des organes, suite de la mobilité du diaphragme, de la vivacité de l'imagination, de la délicatesse des nerfs, qui incline [...] à n'avoir aucune idée précise du vrai, du bon et du beau, à être injuste, à être fou » (*Paradoxe*, p.157).

Tous les êtres ont une sensibilité qui dépend du rapport de tension entre le centre du système nerveux, c'est-à-dire l'organe du cerveau, siège de la mémoire, et la périphérie du réseau sensible, les nerfs et les sens eux-mêmes, les organes du diaphragme, du cœur et de l'estomac<sup>137</sup>. Chaque organe a sa sensibilité et son autonomie, mais nul n'est indépendant du tout, de la sensibilité ou de la sympathie avec l'organisme entier qui est comparable à un polype, un essaim d'abeilles, une araignée et un clavecin<sup>138</sup>. La disposition naturelle que chacun a reçue, seul et avec son espèce, forme le tempérament, les qualités et les facultés. Elle définit aussi les caractères individuels, qui ne sont pas influencés seulement par l'organisation, tel que l'approfondit Diderot dans l'article « Hobbisme, philosophie de Hobbes » :

« Il ne faut pas rechercher l'origine des passions ailleurs que dans l'organisation, le sang, les fibres, les esprits, les humeurs, etc. Le caractère naît du tempérament, de l'expérience, de l'habitude, de la prospérité, de l'adversité, des réflexions, des discours, de l'exemple, des circonstances. Changez ces choses, et le caractère changera. » (*Œuvres*, p.453)<sup>139</sup>.

Les caractères sont innés et acquis. A l'opposé, Helvétius soutient une thèse selon laquelle le caractère du génie ne provient pas des qualités de la nature, mais est le produit de l'éducation et des hasards. Pour Diderot, les organes sont la

<sup>137</sup> « Le cerveau n'est qu'un organe comme un autre. Ce n'est même qu'un organe secondaire qui n'entrerait jamais en fonction sans l'entremise des autres organes. Il est vif ou obtus comme eux. Il est paralysé dans les imbéciles, les témoins sont sains, le juge est nul. » (*Éléments*, p.1287).

<sup>138</sup> « Chaque organe d'abord a son caractère particulier, puis son influence sur les autres, et l'influence des autres sur lui. [...] Il y a une sympathie très marquée entre le diaphragme et le cerveau. Si le diaphragme se crispe violemment, l'homme souffre et s'attriste ; si l'homme souffre et s'attriste, le diaphragme se crispe violemment : diaphragme, cerveau organes peu connus. » (*Éléments*, p.1309). Dans la *Réfutation*: « Mais cette sensibilité diffuse dans toutes les parties de l'homme est-elle également partagée? Cela n'est pas; cela ne peut être. Si la proportion de sensibilité physique est faible au cerveau et au diaphragme, peu d'imagination, peu de pitié, peu de bienfaisance. » (*Œuvres*, p.883).

<sup>139</sup> Le caractère du comédien l'exemplifie : « On commande aux organes par l'habitude. L'acteur a pris l'habitude de commander à ses yeux, à ses lèvres, à son visage. Ce n'est pas l'effet du sentiment subit de la chose qu'il dit, c'est l'effet d'une longue étude; c'est habitude. » (*Éléments*, p.1311).

condition *sine qua non*, même s'il accorde « à l'auteur qu'avec une attention forte et concentrée dans un seul objet important, on acquerra du génie. » (*Réfutation*, p.784). L'être humain est perfectible, aucun sens ne domine, sauf la raison. Chacun réalise sa spécificité « selon la branche tyrannique qui domine » (*Rêve*, p.147). Dans la variété de l'esprit humain, le caractère du génie est au sommet de l'échelle. Il excelle dans une chose, une fonction naturelle est plus développée comme chez les animaux<sup>140</sup>. C'est un monstre, une anormalité, une exception.

Diderot préconise une esthétique avec des caractères qui se déterminent de façon subjective et naturelle, qui se contrôlent et qui équilibrent leurs passions. Il classe ainsi les hommes selon deux types. L'animal peut être maître de soi, sous le despotisme, comme un grand homme : « ferme, si, d'éducation, d'habitude ou d'organisation, l'origine du faisceau domine les filets; faible, au contraire, s'il en est dominé » (*Rêve*, p.139), sans autorité, sous l'anarchie. Le vocabulaire de l'économie animale et politique sert ensuite à concevoir une caractérologie de moraliste :

« Le principe ou le tronc est-il trop vigoureux relativement aux branches? De là les poètes, les artistes, les gens à imagination, les hommes pusillanimes, les enthousiastes, les fous. Trop faible? De là, ce que nous appelons les brutes, les bêtes féroces. Le système entier lâche, mou, sans énergie? De là les imbéciles. Le système entier énergique, bien d'accord, bien ordonné? De là les bons penseurs, les philosophes, les sages. » (*Rêve*, p.147).

<sup>140</sup> Dans l'ouvrage sur *Sénèque*, Diderot reprend sa conception de l'homme de génie qui est semblable à l'animal, dont un sens domine ou une fibre est plus énergique : « Homme, songe que c'est à la faiblesse de tes organes que tu dois la qualité qui te distingue des animaux. [...] S'il existe dans ton cerveau une fibre plus énergique que les autres, tu n'es plus propre qu'à une chose, tu es un homme de génie : l'animal et l'homme de génie se touchent. Si l'érection, la faim, la soif vous avaient tourmenté sans cesse, que sauriez-vous, que seriez-vous devenu ? » (*Oeuvres*, p.1183). Déjà dans la *Réfutation*, il écrivait : « D'où il s'ensuit que l'homme de génie et la bête se touchent, parce qu'il y a dans l'un et dans l'autre un organe prédominant qui les entraîne invinciblement à une seule sorte d'occupation, qu'ils exécutent parfaitement. » (*Oeuvres*, p.815). Ce qui prouve aussi que « Les hommes qui ont du génie sont rares; combien plus rares encore, ceux qui ont reçu un double génie. » (*Réfutation*, p.829).

Le sens du *Paradoxe* tient à un « blasphème », selon Mlle de l'Espinasse, de Bordeu dissociant le grand homme de l'être sensible, qui est pour lui « Un être abandonné à la discrétion du diaphragme » (*Rêve*, p.149). Cette définition est utilisée dans le *Paradoxe* pour caractériser les comédiens sensibles qui sont médiocres, au contraire des génies qui jouent les passions : « La sensibilité n'est guère la qualité d'un grand génie. Il aimera la justice ; mais il exercera cette vertu sans en recueillir la douceur. Ce n'est pas son cœur, c'est sa tête qui fait tout. » (p.131). Le génie, dès le *Rêve*, est un grand homme, semblable au sage :

« il régnera sur lui-même et sur tout ce qui l'environne. Il ne craindra pas la mort, peur, comme a dit sublimement le stoïcien, qui est une anse que saisit le robuste pour mener le faible partout où il veut; il aura cassé l'anse et se sera en même temps affranchi de toutes les tyrannies de ce monde. Les êtres sensibles ou les fous sont en scène, il est au parterre; c'est lui qui est le sage. » (p.150)<sup>141</sup>.

Ce passage du *Rêve* est repris dans le *Paradoxe* qui l'applique à la « grande comédie », dans laquelle le comédien de génie est sage<sup>142</sup>. Celui-ci copie le spectacle des enthousiastes, il est au parterre de cette « comédie du monde, celle à laquelle j'en reviens toujours », où « toutes les âmes chaudes occupent le théâtre » (*Paradoxe*, p.131). Donc, dans le *Rêve de d'Alembert*, ainsi que dans les *Essais sur la peinture* et le *Paradoxe sur le comédien*, ce sont les hommes insensibles qui sont les

<sup>141</sup> Les dernières lignes des *Éléments* diront aussi : « La crainte de la mort, dit le stoïcien, est une anse par laquelle le robuste nous saisit et nous mène où il lui plaît. Rompez l'anse, et trompez la main du robuste. 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. » (*Œuvres*, p.1317). L'essai sur Sénèque réaffirme ce leitmotiv, auquel il revient toujours : « À rigoureusement parler, il n'y a qu'un devoir : c'est d'être heureux ; il n'y a qu'une vertu : c'est la justice. » (*Œuvres*, p.1189).

<sup>142</sup> Il n'est pas qu'émotif comme le définit l'article « Comédien » de l'*Encyclopédie*, écrit par Diderot en 1753 : « Leur fonction exige, pour y exceller, de la figure, de la dignité, de la voix, de la mémoire, du geste, de la sensibilité, de l'intelligence, de la connaissance même des mœurs et des caractères, en un mot un grand nombre de qualités que la nature réunit si rarement dans une même personne, qu'on compte plus de grands auteurs que de grands comédiens. » (*Œuvres*, Volume IV, p.119)

« grands hommes », c'est-à-dire ceux qui se fortifient et maîtrisent leurs mouvements périphériques, qui ont du jugement et du sang-froid, « sévères et tranquilles observateurs de la nature » (*Essais*, cité plus haut, p.740). Ces hommes de génie expriment la nature, ils ne se laissent pas seulement enthousiasmer par leurs émotions : « eux ils observent, étudient et peignent » (*Paradoxe*, p.131).

### 3.4 LES FACULTÉS CRÉATRICES DE L'HOMME DE GÉNIE

Au siècle des Lumières, le caractère du génie est naturalisé avec une théorie des facultés, qui décrit ses qualités physiologiques et naturelles. Du Bos a marqué ce mouvement de naturalisation dès le début du siècle. Ses premiers mots de la section 2, intitulée « Du génie qui fait les peintres et les poètes », sont :

« Je conçois que le génie de leurs arts consiste dans un arrangement heureux des organes du cerveau, dans la bonne conformation de ces organes, comme dans la qualité du sang, laquelle le dispose à fermenter durant le travail, de manière qu'il fournisse en abondance des esprits aux ressorts qui servent aux fonctions de l'imagination. » (p.175).

Du Bos, qui affirme à plusieurs reprises la conception dualiste de l'âme et du corps, semble référer ici aux « esprits animaux » de Descartes. Quoiqu'il en soit, le génie est un organisme avec une configuration particulière d'organes : la qualité du sang échauffe l'imagination et lui permet d'inventer. En d'autres termes, l'organisation du génie, dépendante de la nature et perfectible par l'étude, prédispose à une sensibilité qui rend possible la liberté d'esprit et d'imagination nécessaire pour créer. Les sensations, qui affectent le génie, le font entrer « en une espèce d'enthousiasme » (p.175), que Du Bos semble comprendre au sens

étymologique de *furor*, folie, délire, possession divine<sup>143</sup>, et également au sens actif d'une capacité ou d'un pouvoir naturel d'invention, qui momentanément échappe à la maîtrise et au sang-froid. L'enthousiasme est une impulsion, une émotion.

Platon

L'article « Enthousiasme » de l'*Encyclopédie*, écrit par Cahusac, rapporte le sens commun : « une espèce de fureur qui s'empare de l'esprit et qui le maîtrise, qui enflamme l'imagination, l'élève et la rend féconde. ». C'est littéralement un transport divin, un excès de fureur près de la folie<sup>144</sup>. Selon l'auteur, elle naît de la raison, elle est son chef-d'œuvre. L'imagination a un rôle primordial, elle prend la place de la mémoire au niveau de la perception et pour la création. Le génie devient un moyen d'expression de l'enthousiasme : « l'aptitude naturelle à recevoir, à sentir, à rendre les impressions ». Il est le seul à englober les opérations de l'âme, qui se résument à la raison<sup>145</sup>, et donc à créer : « Sans *enthousiasme* point de création [...] point d'*enthousiasme* sans génie ». Cette définition du génie conduit à une « poétique de l'enthousiasme », selon l'expression de Jacques Chouillet<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> Helvétius ouvre le chapitre sur le génie avec ce sens classique, qui inclut le *genius*, démon ou ange : « Beaucoup d'Auteurs ont écrit sur le génie: la plupart l'ont considéré comme un feu, une inspiration, un enthousiasme divin; et on a pris ces métaphores pour des définitions. » (*De l'esprit*, p.419).

<sup>144</sup> L'article « Théosophe » de l'*Encyclopédie* approfondit la notion positive d'enthousiasme, qui « est le germe de toutes les grandes choses, bonnes ou mauvaises. ». Mais à la fin, Diderot affirme : « O que le génie et la folie se touchent de bien près! ». Par exemple, dans sa pantomime, « Le Neveu » oublie ce qui l'entoure, il se perd presque dans son intériorité : « il continuait, saisi d'une aliénation d'esprit, d'un enthousiasme si voisin de la folie, qu'il est incertain qu'il en revienne » (*Neveu de Rameau*, p.106).

<sup>145</sup> Voltaire parle de ce rare état de l'enthousiasme raisonnable des grands hommes dans l'article « Enthousiasme » du *Dictionnaire philosophique*, avec des termes plus près des matérialistes : « Comment le raisonnement peut-il gouverner l'enthousiasme ? c'est qu'un poète dessine d'abord l'ordonnance de son tableau. La raison alors tient le crayon, mais veut-il animer ses personnages et leur donner le caractère des passions ? alors l'imagination s'échauffe, l'enthousiasme agit. » (p.241).

<sup>146</sup> Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot : 1745-1763*, p.412. Diderot y adhère, par exemple, dans l'*Entretien sur le fils naturel* de 1757 : « L'enthousiasme naît d'un objet de la nature. Si l'esprit l'a vu sous des aspects frappants et divers, il en est occupé, agité, tourmenté. L'imagination s'échauffe. La passion s'émeut. On est successivement étonné, attendri, indigné, courroucé. Sans enthousiasme, ou l'idée véritable ne se présente point, ou si, par hasard, on la rencontre, on ne peut la poursuivre » (extrait cité par Ida, *Genèse d'une morale matérialiste*, p.22).

Dans le caractère de l'homme de génie, l'enthousiasme n'est qu'un moment, car pour inventer, deux conditions sont à remplir : activer ce moteur de l'imagination *et* avoir du jugement. Selon Du Bos, la capacité de juger est associée, non seulement au goût et à l'étude des règles du beau, mais aussi à l'homme de génie, qui a l'organisation pour exécuter, faire et rendre une invention. Dans la première section de la 2<sup>e</sup> partie, il ajoute en discutant du génie à la guerre que « C'est un homme doué d'un jugement fin, d'une imagination prompte, et qui conserve le libre usage de ces deux facultés dans ce bouillonnement de sang qui vient à la suite du froid » (p.173). Diderot comme Voltaire reprend cette conception du génie d'invention qui crée selon deux temps, dans deux moments distincts ou à deux degrés<sup>147</sup>.

Dans l'article « Éclectisme », Diderot définit l'expérience de la création. Le génie découvre des rappports ignorés, il les trouve plutôt qu'il ne les crée : « Quel est l'effet de l'enthousiasme dans l'homme qui en est transporté, si ce n'est de lui faire apercevoir entre des êtres éloignés des rapports que personne n'y a jamais vus ni supposés? »<sup>148</sup>. De façon conséquente à la théorie du beau, ce sont les rapports dans la nature et à l'intérieur du génie qui forment les nouvelles associations ou combinaisons de la beauté. L'article « Encyclopédie » le soutenait : « il faut enfin cette qualité d'esprit qui nous fait saisir les rapports éloignés, les rassembler et en

<sup>147</sup> Le propre du caractère de génie est la maîtrise de soi après un moment d'enthousiasme irrationnel et émotif qui donne l'énergie de créer. Au contraire, les fous ont un dérèglement de l'origine du faisceau par rapport aux filets, tel que le démontrait le *Rêve* (p.147). Ils sont des enthousiastes sans sagesse.

<sup>148</sup> Quintili définit le génie avec cette qualité : « la faculté de percevoir et d'établir, d'une façon créative, un nombre de plus en plus haut et riche de rapports entre les objets qui frappent les sens, et de les rendre fonctionnels à un tout, à savoir : faire jouer ensemble le « système des facultés humaines » (*La pensée critique de Diderot*, p.279, note 78).

former un corps d'idées raisonnées, après en avoir apprécié au juste les vraisemblances et en avoir posé les possibilités. »<sup>149</sup>. La création n'est pas *ex nihilo*, comme le prétend l'idée, entre autre chrétienne, du Dieu Créateur. Elle demeure plutôt dans les principes matérialistes et naturalistes.

À l'opposé, l'article « Génie » ne rapproche pas le jugement et l'imagination dans un libre accord ou une proportion inconnue. Pour Saint-Lambert, l'activité de l'esprit et la spontanéité de l'imagination sont au centre de la création :

« L'étendue de l'esprit, la force de l'imagination, et l'activité de l'âme, voilà le *génie*. [...] L'homme de *génie* est celui dont l'âme plus étendue frappée par les sensations de tous les êtres, intéressée à tout ce qui est dans la nature, ne reçoit pas une idée qu'elle n'éveille un sentiment, tout l'anime et tout s'y conserve. » (p.582).

Ce sont donc les sensations et les passions qui, étant perçues ou reçues passivement d'une certaine manière, selon les différences individuelles de l'organisation de chacun, produisent les génies : leur étendue donne de l'esprit, leur force donne de l'imagination et leur activité donne de l'âme, c'est-à-dire de la vie.

La principale faculté humaine qui est à l'œuvre dans le génie est l'imagination. L'article « Imagination » de l'*Encyclopédie*, écrit par Voltaire<sup>150</sup>, définit cette faculté physiologique. Comme le génie, elle est un don de la nature. Elle dépend de la « faculté de la mémoire » qui retient les perceptions des sens, tandis

<sup>149</sup> Extrait de Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot : 1745-1763*, p.410. Helvétius conçoit de même que « par ce mot de découverte, on doit alors entendre une nouvelle combinaison, un rapport nouveau aperçu entre certains objets ou certaines idées. On obtient le titre d'homme de génie, si les idées qui résultent de ce rapport forment un grand ensemble, sont fécondes en vérités, et intéressantes pour l'humanité. » (*De l'esprit*, p.420).

<sup>150</sup> D'ailleurs, Voltaire est l'exemple même du génie, selon la note de Diderot à la fin de l'article « Génie » et l'éloge inséré dans l'ouvrage sur Sénèque.

que « *l'imagination les compose* » (p.560)<sup>151</sup>. Voltaire distingue l'imagination passive, semblable à la mémoire des impressions et source des passions, de l'imagination active qui « arrange ces images reçues, et les combine en mille manières » (p.560). L'imagination vive du génie n'est pas simplement reproductrice, elle est productive. Pour Voltaire, elle arrange et modifie les sensations, elle combine. Bref, cette capacité d'inventer « ne peut agir qu'avec un jugement profond. » (p.561) selon lui, ainsi que selon Du Bos et Diderot, alors que seul l'enthousiasme de l'imagination domine selon l'article « Génie ».

Dans les dernières pages du *Rêve*, qui se poursuit tant au niveau « physique, moral et poétique » (p.173), Diderot définit l'imagination selon les caractères. Les êtres à imagination sont comme les enthousiastes. Mais Bordeu réforme cette faculté, qui est créatrice au sens commun, et non métaphysique, de possibilités et de combinaisons. Il la comprend par analogie avec un instrument de musique :

« L'imagination, c'est la mémoire des formes et des couleurs. Le spectacle d'une scène, d'un objet, monte nécessairement l'instrument sensible d'une certaine manière ; il se remonte ou de lui-même, ou il est remonté par quelque cause étrangère. Alors il frémit au-dedans ou il résonne au-dehors ; il se rappelle en silence les impressions qu'il a reçues, ou il les fait éclater par des sons convenus. » (*Rêve*, p.162)<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> « Avec Locke qui définit la sensation comme l'élément primitif de toute connaissance, l'imagination, facteur primordial de combinaison et de coordination, associant les idées et élaborant des réseaux d'analogies, se distingue à peine de la mémoire. » (Graille, article « Imagination » du *Dictionnaire* de Delon, p.576). Helvétius la distingue de la mémoire et de l'esprit : « Plusieurs ont confondu la mémoire et l'imagination. Ils n'ont point senti qu'il n'est point de mots exactement synonymes; que la mémoire consiste dans un souvenir net des objets qui se sont présentés à nous; et l'imagination dans une combinaison, un assemblage nouveau d'images et un rapport de convenance aperçues entre ces images, et le sentiment qu'on veut exciter. [...] L'imagination est donc l'invention en fait d'images, comme l'esprit l'est en fait d'idées. » (*De l'esprit*, Chapitre II, p.428).

<sup>152</sup> Les *Éléments* la définissent par rapport à la mémoire : « Faculté de se peindre les objets absents, comme s'ils étaient présents, d'emprunter des objets sensibles des images qui servent de comparaison, d'attacher à un mot abstrait un corps, voilà l'idée que j'ai de l'imagination. La mémoire est des signes, l'imagination des objets. [...] Point d'imagination sans mémoire, mais mémoire sans imagination. [...]

L'être humain est comme un clavecin sensible, l'instrument et le joueur. Il se pince lui-même pour engendrer ses pensées. La vibration de ses cordes conserve une résonance, qui permet de juger, de raisonner et d'imaginer. Le jugement et la réflexion s'effectuent par la coexistence des sensations, rendue possible par la mémoire de leur durée. L'imagination les reproduit, les synthétise et les associe afin de trouver une harmonie sensible entre les sons, les figures, les images et les idées. Dans les *Salons*, Diderot reprend également cette conception naturaliste de l'imagination, dont le rôle est central dans l'acte « créateur » du génie, qui ne crée pas à partir de rien, mais qui rassemble, alors que le jugement différencie : *synthésis / analytici*

« L'imagination et le jugement sont deux qualités communes et presque opposées. L'imagination ne crée rien. Elle imite, elle compose, combine, exagère, agrandit, rapetisse. Elle s'occupe sans cesse de ressemblances. Le jugement observe, compare, et ne cherche que des différences. » (*Salon de 1767*, p.214)<sup>153</sup>.

---

L'imagination est un coloriste, la mémoire est un copiste fidèle. » (*Œuvres*, p.1292-1295). Diderot poursuit l'article « Hobbisme » de l'*Encyclopédie* : « Imagination, mémoire, même qualité sous deux noms différents. Imagination, s'il reste dans l'être sentant image ou fantôme. Mémoire, si le fantôme s'évanouissant, il ne reste qu'un mot. », ainsi que l'article « Mémoire » : « La première [l'imagination] réveill(ant) les perceptions mêmes ; la seconde [la mémoire] n'en rappelle que les signes et les circonstances ; et la dernière [la réminiscence] fait reconnaître celles qu'on a déjà eues. ».

<sup>153</sup> Diderot dit de même dans les *Éléments* : « Le jugement distingue les idées, le génie les rapproche, le raisonnement les lie. » (p.1284). Le génie est lui-même une faculté, comparable à l'imagination et au jugement Mais l'homme de génie est aussi un caractère individuel avec une théorie multifacultaire, car il met en œuvre toutes ses qualités, de façon équilibrée.

### 3.5 LA THÉORIE DU GÉNIE VS L'IMITATION DE LA NATURE

*Le Discours Préliminaire* de 1751, dans l'ordre de classement encyclopédique inspiré de l'arbre des connaissances de Francis Bacon, situe l'imagination au même niveau que la mémoire et la raison, qui comprend aussi le jugement. L'imagination est au cœur de la poésie, à côté de la philosophie et de l'histoire. L'article « Génie » de l'*Encyclopédie* examine également ces domaines. Puisque le génie est représenté comme un enthousiasme chaud, il est réservé aux arts, comme pour Kant, il apparaît inadapté à la recherche de la vérité des savants. Cependant le génie, contrairement au « simple observateur », « hâte les progrès de la Philosophie par les découvertes les plus heureuses, et les moins attendues ». Saint-Lambert laisse ainsi une certaine place au génie philosophique, comme il le fait dans les « révolutions » politiques et scientifiques<sup>154</sup>. Mais à l'opposé, le génie n'a pas le « sang-froid » nécessaire à ceux qui gouvernent ; contrairement à Du Bos, qui admet le génie à la guerre, car il le conçoit avec du jugement.

La théorie du génie accorde l'irrationnel avec le rationnel. De la rhétorique de l'enthousiasme à la période d'équilibre<sup>155</sup>, Diderot approfondit la notion de sensibilité du génie. Elle apparaît d'abord comme une capacité naturelle ou une faculté originale qui donne l'énergie d'inventer de nouveaux rapports. Mais

<sup>154</sup> Helvétius inclut aussi le génie dans le domaine de la philosophie, comme l'art, la science et la politique, mais à condition qu'il ait une reconnaissance avec le jugement du public : « Pour instruire les hommes, il faut, ou leur présenter une vérité nouvelle, ou leur montrer le rapport qui lie ensemble des vérités qui leur paraissent isolées. » (*De l'esprit*, p.426).

<sup>155</sup> Je reprends la note 44 de Marie-Hélène Chabut : « J'utilise ici le terme que choisit Jacques Chouillet, dans *Diderot, poète de l'énergie* (Paris : Armand Colin, 1973) lorsqu'il distingue « les textes de la période d'enthousiasme (1751-1758) et ceux de la période d'équilibre (1769-1778) » (p.271). Notons que l'auteur remarque immédiatement la valeur plus pratique qu'exacte d'une telle distinction. » (Chabut, *Denis Diderot : extravagance et génialité*, p.144).

l'enthousiasme, ingrédient essentiel de la création, ne devient qu'une composante du caractère unique et singulier du génie, comparable au grand homme et au sage. C'est pourquoi, l'individu de génie, qui maîtrise ses émotions, peut se retrouver dans plusieurs domaines: « il sera grand roi, grand ministre, grand politique, grand artiste, surtout grand comédien, grand philosophe, grand poète, grand musicien, grand médecin » (*Rêve*, p.150). L'homme de génie peut exceller dans tous les domaines, grâce à sa grande capacité d'imagination et d'enthousiasme qui est guidée par la raison et le jugement, même s'il ne sera grand que dans un type de production, et non plusieurs à la fois ni de façon universelle.

L'article « Industrie », rédigé par Jaucourt à partir d'un ouvrage de Quesnay, compare et distingue trois facultés selon leurs domaines : le goût, le génie, l'industrie : « Le sentiment exquis des beautés et des défauts dans les arts, constitue le goût. La vivacité des sentiments, la grandeur et la force de l'imagination, l'activité de la conception, font le génie. L'imagination tranquille et étendue, la pénétration aisée, la conception prompte, donnent l'*industrie*. ». L'invention est comparable pour le génie et l'industrie, mais cette dernière s'occupe de découverte mécanique, technique et utile. Le génie s'occupe plutôt de produire des idées abstraites, des sensations imprévues et de l'art, que le goût discerne.

Diderot reprend les caractéristiques d'organisation du génie dans la *Note sur le génie* écrite après 1772. La « qualité d'âme particulière, secrète, indéfinissable » qui compose les hommes de génie n'est pas l'imagination, ni le jugement, ni l'esprit, ni la chaleur, ni la sensibilité, ni le goût; c'est plutôt la combinaison d'une

organisation donnée par la nature et façonnée par les acquis : « Est-ce une certaine conformation de la tête et des viscères, une certaine constitution des humeurs? J'y consens, mais à la condition qu'on avouera que ni moi ni personne n'en a de notion précise et qu'on y joindra l'esprit observateur. » (*Oeuvres esthétiques*, p.20).

Dieckmann remarque que « cet esprit observateur est en même temps le talent d'observation et son résultat » (p.171)<sup>156</sup>. Diderot avoue manquer de connaissances sur la constitution physique du génie, mais l'esprit observateur s'expérimente :

« L'esprit observateur dont je parle s'exerce sans effort, sans contention; il ne regarde point, il voit, il s'instruit, il s'étend sans étudier; il n'a aucun phénomène présent, mais ils l'ont tous affecté; et ce qui lui en reste, c'est une espèce de sens que les autres n'ont pas; c'est une machine rare qui dit : cela réussira... et cela réussit; cela ne réussira pas...et cela ne réussit pas; cela est vrai ou cela est faux... et cela se trouve comme il l'a dit. [...] L'homme de génie sait qu'il met au hasard, et il le sait sans avoir calculé les chances pour ou contre, ce calcul est tout fait dans sa tête. » (*Oeuvres esthétiques*, p.20).

Dans cette note, le génie apparaît sous la forme d'un instinct et d'une « espèce de sens », comme le goût est un des cinq sens et celui qui les résume. Le génie est également « une sorte d'esprit prophétique » (p.20) qui *juge* correctement le vrai et le faux, même si Diderot vient d'affirmer que ce n'est pas le jugement qui le qualifie. Le génie ne doit pas copier ou re-présenter une vérité de la nature, il la fait vivre par la présentation immédiate des sentiments de son état d'âme, comme l'affirme l'article « Génie » de l'*Encyclopédie* : « Le génie entouré des objets dont il

<sup>156</sup> Dieckmann fait aussi plusieurs liens avec Batteux, dont une citation qui annonce les développements de Diderot sur la création et l'observation : « Inventer dans les arts, n'est point donner l'être à un objet, c'est le reconnaître où il est et comme il est. Et les hommes de génie qui creusent le plus, ne découvrent que ce qui existait auparavant. Ils ne sont créateurs que pour avoir observé, et réciproquement ils ne sont observateurs que pour être en état de créer. » (« Diderot's conception of genius », p.161).

s'occupe ne se souvient pas, il voit; il ne se borne pas à voir, il est ému »<sup>157</sup>. Le génie ne copie pas ou ne représente pas la nature, il la vit immédiatement par ses sens et son état d'âme. La traditionnelle inspiration divine est remplacée par la nature, qui semble elle-même produire à travers l'organisation naturelle du génie.

L'esprit observateur décrit dans la *Note sur le génie* synthétise, il unifie et il inclut les qualités de l'âme telles que l'imagination, le jugement, l'esprit, la chaleur, la sensibilité, le goût. C'est ce qui fait du génie un être original : « une machine *créatrice et libre* »<sup>158</sup>. Le génie est une exception : il mise sur le temps grâce à son caractère en quelque sorte intuitif, divinatoire ou prophétique. Cette disposition inclut un moment inconscient dans l'observation, le raisonnement et la production, un instant d'enthousiasme où la nature s'exprime à travers le génie; ce qui lui donne son assurance ou sa confiance du présent au futur, ce qui lui permet de trouver, d'anticiper, d'inventer. Grâce à la nature, le génie a les qualités et la force pour observer, subodorer et imiter. Bref, la *Réfutation d'Helvétius*, écrite en même temps que cette note, résume les facultés et la création du génie :

« Qu'est-ce que l'esprit, la finesse, la pénétration, sinon la facilité d'apercevoir dans un être, entre plusieurs êtres que la multitude a regardés cent fois, des qualités, des rapports qu'aucuns n'ont aperçus ? Qu'est-ce qu'une comparaison juste, nouvelle et piquante, qu'est-ce qu'une métaphore hardie, qu'est-ce qu'une expression originale, si ce n'est celle de quelques rapports singuliers entre des êtres connus qu'on nous rapproche et qu'on fait toucher par quelque côté ?

<sup>157</sup> « « O tout-puissant génie ! », s'était écrié Shaftesbury, « toi seul es la Puissance qui anime et inspire !... Ton influence est universelle : tu pénètres toutes choses. Le principe vital se répand partout et se diversifie infiniment; il se répand dans l'univers entier; nulle part il ne s'éteint. Tout vit; et, dans la succession des êtres, tout revit. » (cité par Starobinsky, *L'invention de la liberté*, p.145).

<sup>158</sup> Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, p.71.

Tous n'aperçoivent point toutes les propriétés des êtres. Aucuns ne les sentent et ne les aperçoivent rigoureusement de la même manière. Très peu saisissent tous les points par lesquels on peut établir entre eux des points de contact. Beaucoup moins encore sont capables de rendre d'une manière forte, précise, intéressante et les qualités d'un être qu'ils ont étudié, et les rapports qu'ils ont aperçus entre différents êtres. » (*Réfutation*, p.819).

L'art est une imitation de la nature, le génie la dévoile en rapprochant des rapports ignorés. C'est grâce à l'esprit d'observation et avec enthousiasme que la fonction de l'imagination<sup>159</sup> produit une activité analogique qui révèle des formes et des rapports de beauté de la nature. L'analogie est le « procédé d'invention »<sup>160</sup> du génie : « la comparaison des choses qui ont été ou sont pour en conclure celles qui seront. » (*Éléments*, p.1286)<sup>161</sup>. L'analogie fonctionne comme dans la formation des syllogismes, analysée à la section 2.1, selon une règle mathématique de trois. Elle permet de découvrir de nouvelles connaissances, sans les créer de toute pièce.

Le génie invente la vérité avec vraisemblance, c'est-à-dire qu'il rend le vrai semblable, analogue à la nature pour les yeux du spectateur. La vérité scientifique est similaire, mais à la différence qu'elle doit être vérifiée par l'expérience :

<sup>159</sup> « The creative imagination carries man beyond nature - not outside of nature - prolonging nature by a process of analogy, creating what nature has left uncreated. » (Crocker. *Two Diderot studies*, p.84).

<sup>160</sup> « Plus exactement, le raisonnement analogique a deux modalités : 1. On prend appui sur la ressemblance de deux rapports pour en conclure une certaine ressemblance ou identité des deux termes, propriétés qui restent inobservables. Ainsi on conclut à des propriétés liées aux fonctions. On *classe*. 2. On prend appui sur la similitude constatée des rapports pour étendre à un second rapport la conclusion valable pour le premier. On se donne ainsi l'idée des fonctions. On *généralise*. Dans tous les cas, non seulement l'analogie est un procédé de pensée, mais c'est aussi un *procédé d'invention*. (Schmitt, *Diderot ou la philosophie de la séduction*, p.180).

<sup>161</sup> L'article « Enthousiasme » de l'*Encyclopédie* développe aussi le concept d'analogie: « Il y a en nous une analogie secrète entre ce que nous pouvons produire et ce que nous avons appris. La raison d'un homme de génie décompose les différentes idées qu'elle a reçues, se les rend propres, et en forme un tout, qui, s'il est permis de s'exprimer ainsi, prend toujours une physionomie qui lui est propre: plus il acquiert de connaissances, plus il a rassemblé d'idées; plus ses moments d'*enthousiasme* sont fréquents, plus les tableaux que la raison présente à son âme sont hardis, nobles, extraordinaires, etc. Ce n'est donc que par une étude assidue et profonde de la nature, des passions, des chefs-d'œuvre des Arts, qu'on peut développer, nourrir, réchauffer, étendre le *génie*. ».

« Se rappeler une suite nécessaire d'images telles qu'elles se succèdent dans la nature, c'est raisonner d'après les faits. Se rappeler une suite d'images comme elles se succéderaient nécessairement dans la nature, tel ou tel phénomène étant donné, c'est être philosophe ou poète, selon le but qu'on se propose. [...] En voilà assez [...] pour montrer l'analogie de la vérité et de la fiction, caractériser le poète et le philosophe. »<sup>162</sup>.

Le génie est ainsi une théorie qui réconcilie l'art, la nature et l'homme. Les beaux-arts sont des imitations de la nature qui produisent l'illusion de la vérité, la vraisemblance. Ils sont créés par la disposition naturelle et le caractère culturel du génie. Ce n'est pas une création théologique, mais une création à partir de la nature et à travers elle, sans sortir de son sein<sup>163</sup>. Le modèle idéal conçu et construit par l'imagination est une invention à partir de ce qui est déjà là, de façon vraisemblable, sans être une imitation stricte selon une méthode ni une copie de modèles. Crocker explicite cette création par le recours au couple forme-matière, c'est-à-dire que le génie combine les sensations afin de former un modèle idéal<sup>164</sup>. La création artistique de Diderot, entre le naturalisme et le symbolisme, demeure comprise dans le classicisme du goût :

« La liberté créatrice de l'artiste se trouve ainsi définie d'une manière encore classique : on ne crée librement qu'à l'intérieur de certaines règles du jeu acceptées sans contrainte, nécessairement acceptées dirons-nous, puisqu'elles ont une origine naturelle et que l'art doit imiter la nature. » (Morin, *Diderot et l'imagination*, p.183).

<sup>162</sup> *De la poésie dramatique*, cité par Bourdin, 1997, p.104. La vérité de la science, de la philosophie et de l'art est une imitation de la nature, mais : « For art is the linking between nature and man, and in this association, man is for Diderot the chief concern. Art is not an effort, like science, to understand nature and reach truth for its own sake. It is nature and truth as they affect man emotionally, morally, and satisfy his love of beauty. » (Crocker, *Two Diderot studies: ethics and esthetics*, p.109-110).

<sup>163</sup> « L'originalité apparaît non pas comme création transcendante mais comme simple mise à jour ou expression de rapports préexistants dans un *déjà écrit*. » (Chabut, *Denis Diderot : extravagance et génialité*, p.26).

<sup>164</sup> « The genius is more strongly impressed, recollects more vividly, and has more powerful imagination than the average man; above all, he can see objects in their essential or significant form and thus can form in his mind the ideal model. » (Crocker. *Two Diderot studies: ethics and esthetics*, p.82).

### 3.6 LA LIBERTÉ DU GÉNIE ET L'AUTONOMIE ESTHÉTIQUE

Sans revenir sur l'analyse précédente de la sensibilité, du caractère et des facultés du génie dans la période du *Rêve*, le statut des règles reste à examiner afin de comprendre la liberté esthétique. L'article « Encyclopédie » affirme que le génie « ne connaît pas les règles; cependant il ne s'en écarte jamais dans ses succès. La philosophie ne connaît que les règles fondées dans la nature des êtres, qui est immuable et éternelle. C'est au siècle passé à fournir des exemples; c'est à notre siècle à prescrire les règles. » (*Oeuvres*, p.372). Les trois niveaux ou significations de règles sont utilisés dans cet extrait. Le génie, sans suivre de règles techniques ou mécaniques, exprime les règles inconnues de la nature, que l'histoire reconnaît.

L'entreprise de l'*Encyclopédie* veut restituer la liberté aux sciences et aux arts par les génies qui, contre les imitateurs, renversent les règles prises dans les auteurs plutôt que dans la nature : « Il faut fouler aux pieds ces vieilles puérités, renverser les barrières que la raison n'aura point posées, rendre aux Sciences et aux Arts une liberté qui leur est si précieuse. » (*Oeuvres*, p.412). Le génie dépasse les « poétiques arbitraires », le système de règles imposées, qui prétend contenir l'art, mais qui le freine. Il brise ce premier niveau de règles avec son esprit d'invention, qui « s'agite, se meut, se remue d'une manière déréglée; il cherche. L'esprit de méthode arrange, ordonne, et suppose que tout est trouvé »<sup>165</sup>. L'esprit méthodique n'invente pas comme le génie, même s'il s'oppose également aux conventions académiques.

<sup>165</sup> Diderot, *Réflexions sur le livre De l'esprit* de 1758 écrit par Helvétius, extrait cité par Chabut, *Denis Diderot : extravagance et génialité*, p.30.

Par sa nature, le génie crée une œuvre sans règles, mais qui produit certaines règles indéterminées. Ce second niveau de règles, de « déstructuration »<sup>166</sup> et de liberté, tient à l'individualité unique du génie :

« le *génie* semble changer la nature des choses ; son caractère se répand sur tout ce qu'il touche, et ses lumières s'élançant au delà du passé et du présent, éclairent l'avenir ; il devance son siècle qui ne peut le suivre ; il laisse loin de lui l'esprit qui le critique avec raison, mais qui, dans sa marche égale, [ne sort jamais]<sup>167</sup> de l'uniformité de la nature. » (article « Génie » de l'*Encyclopédie*).

Pour Diderot qui corrige ici, le génie est le seul caractère à pouvoir parfois sortir de l'uniformité de la nature et du temps, à s'élever au sublime de la création. Saint-Lambert n'emploie pas le terme histoire, mais il semble comprendre la succession des siècles dans une suite formée d'exceptions à la nature. L'originalité des grandes œuvres de génie est établie a posteriori par ce qui sera nommé l'histoire de l'art, mais qui demeure encore les beaux-arts<sup>168</sup>. En fait, il oppose la convention acquise et transmise des règles du goût, résultat « de l'étude et du temps », au talent qu'a reçu le génie, en tant que « pur don naturel », « irrégulier, escarpé, sauvage », qui s'adresse à la postérité. Diderot dans le discours *De la poésie dramatique* (1758) affirme cette conception « poétique » du génie : « La poésie veut quelque chose d'énorme, de barbare et de sauvage. » (p.261). Le caractère sage du génie peut aussi atteindre ce cri de liberté lancé dans l'article « Encyclopédie ».

<sup>166</sup> « La déstructuration assure à la pensée et à l'œuvre d'art, sa conformité avec la nature; elle produit autour de la structure la zone d'ombre qui est celle où se meut la liberté de penser et de sentir. » (Morin, *Diderot et l'imagination*, p.237).

<sup>167</sup> Note de Paul Vernière : « Saint-Lambert: sort moins souvent. » (*Œuvres esthétiques*, p.20).

<sup>168</sup> L'influence de Du Bos se fait encore sentir dans cette conception des beaux-arts, dont l'histoire est laissée à la postérité : « il faut laisser juger au temps et à l'expérience quel rang doivent tenir les poètes nos contemporains parmi les écrivains qui composent ce recueil de livres que font les hommes de lettres de toutes les nations, et qu'on pourrait appeler *la Bibliothèque du genre humain*. » (p.310).

En effet, le texte de 1758 commence sur la question du génie, qui « est suivi d'une foule d'imitateurs » et qui se fait imposer des règles par les recettes d'écoles. Ce troisième niveau de règles est celui qui s'établit avec la postérité. Diderot s'en prend aux « faiseurs de règles générales », que « le génie est maître d'enfreindre quand il lui plaît. » (p.227). Ces règles sont un préjugé institutionnel, académique et rationnel de l'histoire<sup>169</sup>. Le génie est écrasé par elles, et plus précisément, par la société contemporaine qui les transmet dans le goût : « Le génie est de tous les temps ; mais les hommes qui le portent en eux demeurent engourdis, à moins que des événements extraordinaires n'échauffent la masse, et ne les fasse paraître. » (p.262). Ce sont les conditions sociales qui favorisent ou qui empêchent l'apparition du génie, dont la disposition naturelle est latente, sous la culture.

Nature et culture vont de pair. Le génie doit s'arracher et se servir des règles, il doit se libérer des contraintes de la civilisation, qui par ailleurs le rend possible, afin d'imiter la nature, c'est-à-dire de créer<sup>170</sup>. Après-coup, les nouvelles règles pourront être tirées à partir des œuvres géniales : « L'homme de génie a ouvert le sentier, la multitude l'aplanit : c'est la classe des auteurs classiques, classe qui n'est pas assez prisee, esprits nets, esprits justes qui rendent la science

<sup>169</sup> « L'académisme est un formalisme non dominé, une inversion vicieuse de la véritable création, qui, au lieu de produire des œuvres modèles dont on tire les règles, prétend donner des règles dont on tire les œuvres. » (Morin, *Diderot et l'imagination*, p.207).

<sup>170</sup> « Sinon, on risque d'être un imitateur servile, qui copie, en littérature, dans les arts, dans la législation, dans la politique, etc., ce qui existe déjà; on se cantonne dans une espèce d'académisme qui stoppe et retarde le progrès de l'invention. Le rôle de l'imagination, c'est d'aller au-delà de ce qui est, de lui donner une impulsion qui rompe les constats et les routines et ajoute quelque chose aux connaissances. L'imagination doit agir par dépassement, par bonds, plus ou moins grands, selon la puissance du génie qu'elle sert, échapper à une induction trop sage et trop lente, être une dynamique irrespectueuse de l'ordre établi. » (Morin, *Diderot et l'imagination*, p.53).

commune. » (*Réfutation*, p.859)<sup>171</sup>. Le génie dépend de ces auteurs qui, par leur esprit de méthode, ordonnent et classent les connaissances trouvées. Sa création suit sans le savoir des règles, qui expriment la nature et qui seront désignées après-coup pour leur exemplarité. Il a donc besoin de la reconnaissance de l'histoire :

« C'est la nature, c'est l'organisation, ce sont des causes purement physiques qui préparent l'homme de génie; ce sont des causes morales qui le font éclore; c'est une étude assidue, ce sont des connaissances acquises qui le conduisent à des conjectures heureuses; ce sont des conjectures vérifiées par l'expérience qui l'immortalisent. » (*Réfutation*, p.852)<sup>172</sup>.

Que ce soit dans les sciences ou dans les arts, le seul guide est l'expérience de la nature, le génie ne peut pas appliquer une recette : « il n'y a pas plus ni moins de méthode pour faire un érudit que pour faire un homme de génie, sans présupposer une organisation propre à chacun de ces états. » (*Réfutation*, p.856). C'est comme le neveu Rameau, qui est conscient du fait que la nature forme l'individualité du génie, et non les protocoles, ainsi que les « génies lisent peu, pratiquent beaucoup, et se font d'eux-mêmes » (*Neveu de Rameau*, p.78); mais il n'y parvient pas. Le neveu est un être original et unique, c'est-à-dire un marginal. Il n'est pas un génie, même s'il a du talent et la sensibilité de l'enthousiasme (*Neveu de*

<sup>171</sup> Ce sont les encyclopédistes eux-mêmes qui forment cette classe d'auteurs, comme ils se sont définis dans l'article « Encyclopédie » : « Je distingue deux moyens de cultiver les sciences: l'un d'augmenter la masse des connaissances par des découvertes; et c'est ainsi qu'on mérite le nom d'*inventeur*: l'autre de rapprocher les découvertes et de les ordonner entre elles, afin que plus d'hommes soient éclairés, et que chacun participe, selon sa portée, à la lumière de son siècle; et l'on appelle *auteurs classiques*, ceux qui réussissent dans ce genre qui n'est pas sans difficulté. » (*Œuvres*, p.367).

<sup>172</sup> Le génie ne peut pas s'autoproclamer, de même que l'*Encyclopédie* : « les faiblesses suivent la dépouille mortelle dans le tombeau, et disparaissent avec elle; la même terre les couvre: il ne reste que les qualités éternisées dans les monuments qu'il s'est élevés à lui-même, ou qu'il doit à la vénération et à la reconnaissance publiques; honneurs dont la conscience de son propre mérite lui donne une jouissance anticipée; jouissance aussi pure, aussi forte, aussi réelle qu'aucune autre jouissance, et dans laquelle il ne peut y avoir d'imaginaire, que les titres sur lesquels on fonde ses prétentions. Les nôtres sont déposés dans cet ouvrage; la postérité les jugera. » (article « Encyclopédie », *Œuvres*, p.412).

Rameau, p.77), car il lui manque les qualités d'un grand homme : « ordre, sang-froid, mesure, mémoire, attention, et c'est ce qui le rend incapable d'être autre chose qu'un imitateur inégalement inspiré »<sup>173</sup>. Par exemple, il a la fertilité du génie pour des gestes de pantomime, mais rien n'est écrit et ne peut être reconnu par ses pairs. Ce n'est pas un inventeur, qui a produit du nouveau, c'est un imitateur :

« La nature pousse l'homme de génie; l'homme de génie pousse l'imitateur. Il n'y a point d'intermédiaire entre la nature et le génie qui est toujours interposé entre la nature et l'imitateur. Le génie attire fortement à lui tout ce qui se trouve dans la sphère de son activité, qui s'en exalte sans mesure. L'imitateur n'attire point, il est attiré. Il s'aimante par le contact avec l'aimant; mais il n'est pas l'aimant. » (*Réfutation*, p.885).

Pour être un génie, il ne suffit pas d'être singulier et original, d'être maniéré de façon subjective et superflue, il faut aussi être exemplaire. Ce qui importe est la vérité, qui garantit la gloire de la postérité. À l'opposé, il y a les anti-intellectuels comme le ministre Choiseul qui vante l'utilité du mensonge et de l'ignorance du peuple et qui déteste la vérité et le génie. Mais selon le personnage « Moi », même si le génie peut nuire à sa société, sa vérité vaincra : « D'où je serais tenté de conclure que l'homme de génie qui décrie une erreur générale, ou qui accrédite une grande vérité, est toujours un être digne de notre vénération. » (*Neveu de Rameau*, p.37). Le génie s'avérera à travers l'histoire un bienfaiteur de l'humanité.

Les génies ont une influence sur l'avenir, près du fanatisme, c'est pourquoi ils apparaissent dangereux, surtout pour les dirigeants : « ce sont eux qui changent la face du globe [...] On méprisera les siècles qui n'en auront point. » (*Neveu de*

---

<sup>173</sup> Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot : 1745-1763*, p.547.

Rameau, p.36-37). L'histoire retient la vérité des génies, peu importe l'opinion. De même, Helvétius, qui au contraire de Diderot comprend toutes les découvertes de génie par le hasard, attribue néanmoins, de façon similaire à celui-ci et à Hume, une importance considérable au jugement des pairs, de l'époque et de l'histoire :

« Le neuf et le singulier dans les idées ne suffit pas pour mériter le titre de génie; il faut de plus que ces idées neuves soient ou belles, ou générales, ou extrêmement intéressantes. C'est en ce point que l'ouvrage de génie diffère de l'ouvrage original, principalement caractérisé par la singularité. » (*De l'esprit*, p.420).

Le génie doit innover avec des objets de beauté ou avec des idées globales qui aperçoivent de nouveaux rapports, et surtout, il doit susciter l'intérêt afin d'être reconnu par ceux qui le jugent. Mais au fond, il n'y a que le génie, avec une imagination productrice créant le modèle idéal, qui peut juger et prendre exemple des œuvres géniales qui expriment la nature. L'histoire du goût, celle qui juge des productions des beaux-arts, est ainsi formée de génies en génies, son progrès se poursuit d'inventeur à inventeur<sup>174</sup>. Déjà, le dernier paragraphe des *Essais sur la* peinture se demandait comment reconnaître l'acte de création du génie :

« La raison rectifie quelquefois le jugement rapide de la sensibilité; elle en appelle. De là tant de productions presque aussitôt oubliées qu'applaudies; tant d'autres, ou inaperçues, ou dédaignées, qui reçoivent du temps, du progrès de l'esprit et de l'art, d'une attention plus rassise, le tribut qu'elles méritaient.

De là l'incertitude du succès de tout ouvrage de génie. Il est seul. On ne l'apprécie qu'en le rapportant immédiatement à la nature. Et qui est-ce qui sait remonter jusque-là? Un autre homme de génie. » (p.740).

<sup>174</sup> Morin affirme ainsi qu'il est possible de « se servir des réalisations des génies antérieurs pour approcher de plus près les traits et les lois d'une nature complexe. » (*Diderot et l'imagination*, p.209).

À partir des *Essais sur la peinture* (1766), surtout dans le *Salon de 1767* et jusqu'au *Neveu de Rameau* (1767-1779), l'autonomie du geste créateur, donnant la vie à ce qu'il touche, se développe dans une morale qui est propre aux artistes, qui n'est pas en accord avec la morale usuelle, ni avec l'art pour l'art. Nous avons d'ailleurs remarqué dans les *Essais*, que la vertu, toujours publique, se distinguait du plaisir sensible. L'esthétique de la création, qui s'articule avec l'imitation de la nature, s'autonomise peu à peu de la sensibilité morale, comme activité ayant sa propre fin : celle de la production des génies.

Le *Neveu de Rameau* développe cette problématique, qui sépare le beau du bien : « Comment se fait-il qu'avec un tact aussi fin, une si grande sensibilité pour les beautés de l'art musical; vous soyez aussi aveugle sur les belles choses en morale, aussi insensible aux charmes de la vertu? » (p.111). On connaît la réponse de « Lui », le neveu qui n'est pas un grand génie, mais un comédien cynique, un imitateur ou un courtisan : il n'a pas reçu la fibre ou la molécule naturelle faisant vibrer la corde éthique. L'éducation aurait pu la développer, mais elle ne peut pas y suppléer, elle n'y peut rien.

## CONCLUSION

Bref, les divers procédés rhétoriques, comme les paradoxes, les rêveries et les analogies, ou par exemple l'ironie des dialogues « réels » formés de personnages contemporains qui ne sont pas seulement des hommes et des académiciens (une femme est prépondérante à travers les conversations, elle y inscrit un jeu de séduction), permettent à Diderot une grande liberté d'innovation, tant au niveau du contenu de ses idées matérialistes, qu'au niveau de leur forme. Les idées sont mises en scènes, elles vivent dans les conversations mondaines. Les dialogues du *Rêve de d'Alembert* deviennent un lieu d'expérimentation où les conjectures, les extravagances et les hypothèses métaphysiques prolongent l'imaginaire scientifique pour trouver des réponses aux difficultés de la physique expérimentale<sup>175</sup>. Ces suppositions spéculatives, qui sont aussi le type d'invention du génie, ont ainsi une fonction heuristique, ils construisent une cohérence au matérialisme naturaliste.

« Suppléer à son [la nature] silence par une analogie, par une conjecture, ce sera rêver ingénieusement, grandement, si l'on veut, mais ce sera rêver; pour une fois où l'homme de génie rencontrera juste, cent fois il se trompera, et délayera une ligne vraie dans des volumes de mensonges séduisants. [...]

Alors on saurait peut-être si le mouvement est essentiel à la matière, et si la matière est créée ou incréée; créée ou incréée, si sa diversité ne répugne pas plus à la raison que sa simplicité: car ce n'est peut-être que par notre ignorance que son unité ou homogénéité nous paraît si difficile à concilier avec la variété des phénomènes. » (*Sénèque*, p.1221).

<sup>175</sup> « Autrement dit Diderot a écrit de la métaphysique. La différence entre son entreprise et celle des métaphysiciens, c'est que ceux-ci sont persuadés d'élaborer une représentation vraie du monde, alors que Diderot ne considère pas que le *Rêve* offre une image vraie de ces objets [...]. Le *Rêve* offre des médiations sur la matière vivante et morte qui sont rhétoriques, littéraires et qui confirment ainsi la forme spéculative du matérialisme diderotien, à la fois dans son mode d'exposition et dans l'exploitation qu'il fait des notions empruntées aux sciences. » (Bourdin, *Diderot : le matérialisme*, p.105 et p.110).

En résumé, les postulats que Diderot avance pour le monisme matérialiste sont : le mouvement, l'hétérogénéité ainsi qu'un principe méthodologique de l'unité de la nature, de la continuité d'un tout, de la nécessité des causes et des effets. L'hypothèse centrale du *Rêve*, qui soutient ces principes de la matière et qui demeure une supposition dans toute l'œuvre de Diderot, est la propriété de la sensibilité universelle. On peut ainsi envisager une évolution du mécanisme influencé par l'épicurisme de Lucrèce au vitalisme des médecins de l'École de Montpellier. Les trois passages de la matière, de l'inanimé à l'organique, puis à l'animal jusqu'à la pensée, s'effectuent de façon continue dans la sensibilité, qui d'un état d'inertie s'active. La pierre, la plante, l'animal et l'être humain ne sont que des différences de degré dans l'organisation de la sensibilité. Tout se réalise selon une chaîne continue des êtres et dans le nécessitarisme.

L'être humain est donc un composé de matière ou de sensibilité. Ses organes sont contigus et autonomes, mais ils sont continus comme dans un essaim d'abeilles, liés à tout l'organisme avec un rapport de sympathie. Le corps est aussi une âme matérielle, il est organisé de telle sorte que ses facultés sont des qualités qui n'échappent pas à l'ordre de la nature : « L'état sain ou malsain des organes, durable ou passager, pendant un jour et pendant tout le cours de la vie, depuis l'instant de la naissance jusqu'au moment de la mort, est le thermomètre de l'esprit. » (*Réfutation*, p.881). C'est par la mémoire des sensations enregistrées que la pensée est possible, ainsi que le jugement, qui est la comparaison de sensations simultanées, comme si elle était un clavecin, l'instrument et le joueur qui le dirige.

Le système nerveux garantit cette continuité de la conscience de soi, telle que l'illustre la métaphore de l'araignée qui est le cerveau au centre des sensations.

L'éthique du renforcement prend son sens de cette configuration du corps humain. Il s'agit de fortifier l'origine du réseau sensible contre la périphérie des nerfs, de commander aux organes par celui du cerveau, de régner sur soi. La morale est donc une médecine ou « une sorte d'hygiène des passions », selon l'expression de Proust<sup>176</sup>. La volonté n'est pas un libre arbitre, elle est déterminée, mais l'être humain peut agir sur lui-même. La morale n'a pas de fondement, elle concerne les mœurs, qui sont à réformer suivant l'identité d'organisation des êtres humains, la bienfaisance envers la société et le bien général de l'espèce. Les passions se contrôlent elles-mêmes. Leur équilibre donne l'état de santé, ou selon les termes de Voltaire « La liberté, dans l'homme, est la santé de l'âme. »<sup>177</sup>.

Fauscoulb

Chaque rapport forme un caractère individuel :

« Les mœurs se situent donc dans un espace intermédiaire et problématique, entre des contraintes; espace qui, sans supposer une pleine liberté, marque cependant des choix possibles, des résistances, des tendances personnelles, l'affirmation vécue de soi comme singularité. Pour cette raison, la notion de style est peut-être celle qui permet le mieux d'approcher la réalité des mœurs individuelles et collectives. »<sup>178</sup>.

L'univers matérialiste est celui du nécessitarisme des causes et des effets, à distinguer du fatalisme<sup>179</sup>. L'être humain n'a pas de liberté d'indifférence, c'est-à-dire une volonté qui peut vouloir par elle-même, sans aucuns motifs ni causes

<sup>176</sup> Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, p.509

<sup>177</sup> Cité par l'abbé Yvon dans l'article « Liberté » de l'*Encyclopédie*.

<sup>178</sup> Salaün, *L'ordre des mœurs*, p.231.

<sup>179</sup> La polémique du XVIII<sup>e</sup> siècle sur le fatalisme dépasse l'objet de notre mémoire.

extérieures. Avec des formulations typiquement spinoziennes, Diderot rejette le sentiment de la liberté intérieure de l'âme qui n'est qu'une abstraction métaphysique. La volonté ne doit pas être confondue avec la liberté. Elle est attirée par quelque chose d'extérieure ou elle suit un désir intérieur provenant de son organisation, de son éducation, de son caractère. Elle est corporelle, dépendante de l'organe du cerveau, comme toutes les autres facultés. La réflexion, le jugement, l'imagination sont aussi la suite nécessaire des causes physiques et de l'unité du moi ou de son histoire, composée de la mémoire des sensations.

L'être humain est tout de même un être qui se modifie, ce qui ne signifie pas libre, mais se déterminant lui-même. Cela est compatible avec l'évolution de la pensée de Diderot sur la conception de l'être humain. Ce dernier agit sur soi, sur ses passions, il est donc capable d'auto-modification dans la mesure où le cerveau à l'origine du faisceau se fortifie. Les lois, les exemples, les récompenses, les punitions, même s'ils sont des facteurs de modification externe, ne fonctionnent que parce que l'être humain ne se limite pas au simple comportement conditionné. Il a non seulement une organisation individuelle mais aussi une histoire qui forment son caractère, qui résistent aux modifications extérieures et qui sont des déterminismes intérieurs dans le rapport à tous les événements de la vie. C'est ce qui laisse une certaine liberté à l'homme, que l'*Histoire des deux Indes* décrit :

« La liberté naturelle, est le droit que la nature a donné à tout homme de disposer de soi, à sa volonté. La liberté civile, est le droit que la société doit garantir à chaque citoyen de pouvoir faire tout ce qui n'est pas contraire aux lois. »<sup>180</sup>.

---

<sup>180</sup> Cité par Ida, *Genèse d'une morale matérialiste*, p.352.

La liberté naturelle, qui est analysée dans notre recherche, est distinguée des libertés civile et politique. Cette liberté d'action est l'absence de contraintes extérieures pour réaliser les choix nécessaires de la volonté, qui sont dictées par des motifs, des désirs et le cerveau. L'être humain est libre s'il peut faire ce qu'il veut nécessairement. C'est aussi cette liberté qui permet à chaque être, né plus ou moins bienfaisant ou malfaisant selon qu'il se conforme ou non à la société, de se modifier. Elle s'applique autant à l'agir, à l'esprit et à l'imagination. Puisque la liberté est un pouvoir ou une possibilité, plus l'être humain a les capacités d'agir et de penser sans entraves ni obstacles, plus il est libre. Il peut se libérer, se renforcer ou se forger comme le caractère d'un grand homme, d'un génie et d'un sage. L'esthétique des caractères est ainsi la prolongation de la science des mœurs.

Dans l'héritage du classicisme, comme Du Bos et Voltaire, Diderot conserve la tension entre le jugement de goût, qui apprécie le beau, et l'acte de génie, qui l'invente. L'homme de génie est celui qui a reçu le don de créer la nature à travers les règles, avec liberté et sans méthode, de façon vraisemblable et presque somnambulique. Il exprime l'intensité de sa sensibilité, mais avec calme et jugement, et donc, il doit avoir du goût. Le génie et le goût sont des qualités reçues de la nature et perfectibles par l'expérience : ce sont des dispositions<sup>181</sup>. L'habitude, l'éducation et l'organisation influencent leur développement. Les

<sup>181</sup> Les premières échanges du *Paradoxe* le répètent: « C'est à la nature à donner les qualités de la personne, la figure, la voix, le jugement, la finesse. C'est à l'étude des grands modèles, à la connaissance du cœur humain, à l'usage du monde, au travail assidu, à l'expérience, et à l'habitude du théâtre, à perfectionner le don de nature. » (p.125). Ou encore « Lui » : « Les génies lisent peu, pratiquent beaucoup, et se font d'eux-mêmes. » (*Neveu*, p.78).

capacités naturelles sont des conditions nécessaires, mais non suffisantes, car les études doivent mettre en pratique l'organisation de chacun. Le goût et le génie sont ainsi les résultats perpétuels de leur expérimentation.

Diderot complexifie sa représentation de l'homme de génie, en même temps qu'il approfondit la conception de la nature et la notion de sensibilité, qu'il naturalise les qualités de l'être humain. Le génie est un esprit observateur naturel et exercé, qui conserve le sang-froid nécessaire pour juger et pour inventer. Ou encore, l'organisation naturelle du génie se caractérise par une insensibilité, c'est-à-dire un enthousiasme artistique tempéré par le jugement, qui s'exprime lui-même en une sorte de sentiment intellectualisé. Il y a un équilibre entre l'imagination et le jugement, comme si l'acte créateur, pour s'exprimer, devait être libre de juger sa sensibilité. En un mot, le caractère de génie est un enthousiasme qui se maîtrise.

La caractérologie et la science des mœurs sont très liées l'une à l'autre. Les mœurs individuelles et collectives s'accompagnent d'une esthétique. Dans la *Promenade Vernet* de 1767, déjà « l'organisation » s'annonce à « la base de la morale » (p.206), et à la fin du 5<sup>e</sup> site, Diderot dit à l'abbé qui l'accompagne :

« Je m'en revenais donc, et je pensais que s'il y avait une morale propre à une espèce d'animaux, et une morale propre à une autre espèce; peut-être dans la même espèce, y avait-il une morale propre à différents individus, ou du moins à différentes conditions ou collections d'individus semblables; et pour ne pas vous scandaliser par un exemple trop sérieux, une morale propre aux artistes ou à l'art, et que cette morale pourrait être le rebours de la morale usuelle. Oui, mon ami, j'ai bien peur que l'homme n'allât droit au malheur par la voie qui conduit l'imitateur de nature au sublime. Se jeter dans les extrêmes, voilà la règle du poète. Garder en tout un juste milieu, voilà la règle du bonheur. Il ne faut point faire de poésie dans la vie. » (p.207).

Les artistes, comme les gens à imagination, les caractères enthousiastes et les femmes (« celle que la nature a douée de la beauté »), sont plus propices au malheur parce qu'ils sont des êtres poétiques, c'est-à-dire sensibles comme l'approfondissent le *Rêve* et le *Paradoxe*<sup>182</sup>. Le génie y apparaît plutôt avec une sensibilité artistique, sans sensibilité du cœur ni émotivité, comme un caractère près de la figure du sage antique, c'est-à-dire qu'il a de l'enthousiasme, de l'imagination et du jugement. Cette figure du génie, d'un inspiré demeurant critique, s'approche ainsi de celle du sage : « Le moi, qui non seulement existe mais peut s'exalter jusqu'à l'extase et au bonheur absolu, doit se contrôler lui-même pour atteindre à la sagesse, et, si l'organisation l'a voulu, au génie. »<sup>183</sup>. Si l'homme a un talent naturel dans lequel il excelle, il pourra devenir un génie et un sage s'il se renforce, alors il goûtera au bonheur puisqu'il sera vertueux, c'est-à-dire bienfaisant.

La vertu, c'est-à-dire la pratique sociale du bien de l'espèce, et la liberté de s'y conformer sont des conditions au bonheur, tel que le soutient les passages déjà cités de l'ouvrage sur Sénèque (*Œuvres*, p.1144, p.1189-1190). Diderot le répète partout : l'homme malfaisant est malheureusement né, seul le bienfaisant est heureux. Par contre, le génie agit le plus souvent sans vertu, alors le bonheur lui est interdit<sup>184</sup>. Dans le « théâtre du monde » (*Paradoxe*), où la société ne le

<sup>182</sup> Par ailleurs, les deux sexes ont une égale aptitude au génie, et même que la dernière phrase du texte *Sur les femmes* (1772) affirme : « Quand elles ont du génie, je leur en crois l'empreinte plus originale que nous. » (*Œuvres*, p.961).

<sup>183</sup> Varloot, Introduction au *Rêve*, p.50.

<sup>184</sup> Le neveu a une conception individuelle du bonheur, qui dépend de la nature de chacun : « 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 décidez 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. » (*Neveu de Rameau*, p.65).

reconnaît pas avec un recul historique promulgué par la postérité, le génie se dédouble : il est un grand comédien du jeu social, un simple génie d'exécution au service des grands, un monstre moral et un courtisan comme le neveu Rameau<sup>185</sup>. Il ne produit rien d'exemplaire, car il ne fait qu'imiter, au sens où il reproduit, il copie et il suit. Cela se transpose dans une morale de l'intérêt, sans bonheur autre qu'égoïste : il obéit aux riches, il se soumet à l'utilité individuelle.

Le problème que soulève Diderot concerne la sensibilité, plus précisément la capacité d'être ému au spectacle ou de ressentir comme quelqu'un d'autre, possibilité sur laquelle repose le principe éthique de sympathie de l'espèce humaine. La sensibilité artistique, celle de l'enthousiasme mais aussi du caractère de génie, se distingue de la sensibilité morale, dominée par le diaphragme et l'émotivité. Lorsque « la pantomime des gueux est le grand branle de la terre », selon l'expression du neveu Rameau (p.127), il n'y a qu'une exception : le grand homme, qu'il soit comédien, philosophe ou médecin, qui est un spectateur au parterre, un génie qui se maîtrise par la tête, qui doit être sage pour créer, et qui est donc bienfaisant pour l'humanité. Pour Diderot, le beau est lié à l'imitation de la nature, dans laquelle il est soumis au bien. Tout se tient selon une trinité :

« L'empire de la nature, et de ma trinité, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront jamais; le vrai qui est le père, et qui engendre le bon qui est le fils; d'où procède le beau qui est le Saint-Esprit, s'établit tout doucement. » dit le personnage « Lui » (*Neveu de Rameau*, p.105).

<sup>185</sup> Sa pantomime, qu'il fait avec un certain génie et avec enthousiasme, est « celle des flatteurs, des courtisans, des valets et des gueux. » (*Neveu de Rameau*, p.126).

Le vrai fonde le bien, qui permet le beau; ce sont trois réalités qui ne sont qu'une. L'art lui-même est « comme un polype » (*Neveu de Rameau*, p.109), avec une vie autonome de chaque œuvre et dépendante du tout, de la nature et du bien, plutôt qu'un jeu indépendant de l'imagination ou juste une question d'expression. L'esthétique de la création est comprise dans l'imitation de la nature, selon laquelle le beau est lié au vrai et au bien, c'est-à-dire que l'art participe de la nature et qu'il a une signification pour la moralité de l'être humain. Mais dans son émancipation, la sensibilité artistique impose ses difficultés éthiques, qui mèneront le siècle suivant à la valorisation du relativisme, de la liberté subjective et idiosyncrasique du génie. Déjà Diderot s'est confronté à ces objections. Si l'homme de génie qui invente le beau et qui révèle la nature a une sensibilité distincte des autres, quel bonheur lui reste-t-il? Peut-être celui de l'art : une éthique propre aux génies...

## BIBLIOGRAPHIE

**Œuvres de DENIS DIDEROT :**

- *Le rêve de d'Alembert* [1769], 1965 & 2002, Paris, Garnier-Flammarion.
- « *Affection* » (Diderot), « *Animal* » (Diderot), « *Art* » (Diderot), « *Beau* » (Diderot), « *Bête, animal, brute* » (Diderot), « *Cause* », « *Chaos* » (Diderot), « *Comédien* » (Diderot), « *Composition* » (Diderot), « *Conscience* » (Jaucourt), « *Contingence* » (Formey), « *Continu* » (Formey), « *Droit naturel* » (Diderot), « *Eclectisme* » (Diderot), « *Encyclopédie* » (Diderot), « *Épicurisme* » (Diderot), « *Enthousiasme* » (Cahusac), « *Fatalité* », « *Génie* » (Saint-Lambert), « *Hasard* », « *Héraclitisme* » (Diderot), « *Hobbes (philosophie de)* » (Diderot), « *Imagination* » (Voltaire), « *Industrie* » (Jaucourt), « *Inné* » (Diderot), « *Liaison* », « *Liberté* » (Yvon), « *Liberté politique* » (Jaucourt), « *Locke (philosophie de)* » (Diderot), « *Malfaisant* » (Diderot), « *Mémoire* » (Diderot), « *Modification* » (Diderot), « *Mœurs* », « *Naître* » (Diderot), « *Naturaliste* » (Diderot), « *Philosophe* » (Du Marsais), « *Sort* », « *Spinoziste* » (Diderot selon Naigeon), « *Vice* » (Jaucourt et Diderot), « *Volonté* » (Diderot), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de gens de lettres*, 1966, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag.
- *Œuvres esthétiques*, Édition établie par Paul Vernière, 1968, Paris, Garnier-Frères.
- *Le Neveu de Rameau* [1769-1773] *et autres dialogues philosophiques (Supplément au voyage de Bougainville [1772-1780])*, 1972, Paris, Gallimard.
- *Paradoxe sur le comédien* [1769-1783], 1981, Paris, Garnier-Flammarion.
- *Jacques le fataliste et son maître* [1771-1778], 1986, Paris, Éditions J'ai lu.
- *Œuvres*, Édition établie par Laurent Versini, 1995, Paris, Robert Laffont.
- *Ruines et paysages* (Salon de 1767), 1995, Paris, Hermann.

**Auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle :**

CASANOVA de Seingalt, Giovanni Giacomo. *Essai critique sur les mœurs, sur les sciences et sur les arts*, 2001, Publications de l'Université de Pau, Bibliothèques des sciences.

DU BOS, Abbé. *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* [1719], 1993, Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts.

HELVÉTIUS. *De l'esprit* [1759], Discours IV, chapitre I-V, 1988, Paris, Fayard.

HOLBACH, (baron d'). *Le Système de la nature* [1770]; *Le Bon Sens*, Chapitre LXXX « Le libre arbitre est une chimère »; *Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, dans *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle* de J-C BOURDIN.

HUME, David. *De la norme du goût*, dans *Les essais esthétiques*, 1974, France, Vrin.

VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique portatif* [1764], « Enthousiasme », « De la liberté », « Liberté de penser », 1994, Paris, Imprimerie Nationale.

### Études contemporaines :

- ALARY, Luc. *Diderot : biographie, étude de l'œuvre*, 1993, Paris, Albin Michel.
- AUDIDIÈRE, Sophie. « Helvétius et Diderot : matérialisme et physiologie », 2000, groupe de travail sur *Le rêve de d'Alembert* (resp. de Bourdin, Duflo et Ibrahim), [www.diderotp7.jussieu.fr/diderot/travaux/reve-dalembert.html](http://www.diderotp7.jussieu.fr/diderot/travaux/reve-dalembert.html).
- BAERTSCHI, Bernard. « La question du libre arbitre en France, de la Révolution à la Restauration : Les Idéologues et Maine de Biran », *Studia Philosophica*, #49, 1990.
- BARNI, Jules. *Les moralistes français au dix-huitième siècle*, 1970, Genève, Slatkine Reprints.
- BECQ, Annie. *Genèse de l'esthétique française moderne 1680-1814*, 1994, Paris, Albin Michel.
- « Splendeur et misère de l'imitation au siècle des Lumières », dans *Sciences, musiques, Lumières : mélanges offerts à Anne-Marie Chouillet*, publiés par Ulla Kölving et Irène Passeron, 2001, Ferney, France, Centre International d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle.
- BELAVAL, Yvon. *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, 1950, Paris, Gallimard.
- *Études sur Diderot*, 2003, PUF, Collection: Pratiques théoriques.
- BLOCH, Olivier. *Le matérialisme*, 1985, PUF, Coll. « Que sais-je? », #2256.
- BOULAD-AYOUB, Josiane. « Diderot et d'Holbach : un système matérialiste de la nature », *Dialogue*, #24, 1985.
- BOURDIN, Jean-Claude. *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1996, Paris, Éditions Payot & Rivages.
- « Diderot et la langue du matérialisme », dans *Les matérialismes philosophiques* (dir. de J-C BOURDIN), 1997, Colloque de Cerisy, Kimé.
- *Diderot : le matérialisme*, 1998, Paris, Presses Universitaires de France.
- CALLOT, Émile. *Six philosophes français du XVIII<sup>e</sup> siècle : la vie, l'oeuvre et la doctrine de Diderot, Fontenelle, Maupertuis, La Mettrie, D'Holbach, Rivarol*, 1963, Gardet.
- *La philosophie de la vie au XVIII<sup>e</sup> siècle, étudiée chez Fontenelle, Montesquieu, Maupertuis, La Mettrie, Diderot, D'Holbach, Linné*, 1965, Paris, M. Rivière.

- CASINI, Paolo. « Le hasard, la nécessité et une diable de philosophie », dans *Enlightenment studies in honour of Lester G. Crocker*, 1979, Oxford, Voltaire Foundation.
- CASSIRER, Ernst. *La philosophie des lumières*, 1932, Tübingen, Fayard.
- CHABUT, Marie-Hélène. *Denis Diderot : extravagance et génialité*, 1998, Amsterdam, Rodopi.
- CHERNI, Amor. *Diderot : l'ordre et le devenir*, 2002, Genève, Librairie Droz.
- CHOUILLET, Jacques. *La formation des idées esthétiques de Diderot : 1745-1763*, 1973, Paris, Collin.
- « Des causes propres à l'homme », dans *Approches des Lumières, mélanges offerts à Jean Fabre*, 1974, Paris, Éditions Klincksieck.
- CREIGHTON, D. G.. « Man and Mind in Diderot and Helvétius », *Publications of Modern Language Association of America*, #71, 1956, p.705-724.
- CROCKER, Leslie. *Two Diderot studies : ethics and esthetics*, 1952, Londres, Oxford University Press.
- DELON, Michel (sous la direction de). *Dictionnaire européen des Lumières*. 1997, Paris, Presses Universitaires de France.
- DESNÉ, Roland. « Deux conceptions matérialistes de l'homme, à propos de la *Réfutation d'Helvétius* par Diderot », *Revue Tunisienne des Études Philosophiques*, #22/23, 1999.
- DIECKMANN, Herbert. « Diderot's conception of genius », *Journal of the history of the ideas*, avril 1941.
- *Cinq leçons sur Diderot*, 1959, Genève, Librairie Droz.
- DUMOUCHEL, Daniel. « La théorie kantienne du génie dans l'esthétique des Lumières », *Horizons philosophiques*, Montréal, no 1, vol. 4, 1993.
- DUSCHESNEAU, François. « Diderot et la physiologie de la sensibilité », in *Dix-Huitième Siècle*, #31, 1999.
- EHRARD, Jean. « Nature et nécessité », dans *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1963, Paris, S.E.V.P.E.N.

- GARNEAU, Louise. *Diderot : ses idées morales*, 1971, Mémoire de philosophie, Université de Montréal.
- GOUBIER-ROBERT, Geneviève & Eric BORDAS. *Autour du Fils naturel et du Rêve de d'Alembert de Diderot*, 2000, Atlante, Clefs concours (Lettres XVIII<sup>e</sup> siècle).
- GRENIER, Marie-Claude. *Le bonheur et la liberté dans Le supplément au voyage de Bougainville*, 1993, Mémoire de philosophie, Université de Montréal.
- HERMAND, Pierre. *Les idées morales de Diderot*, 1972, New York, Georg Olms Verlag.
- IDA, Hisashi. *Genèse d'une morale matérialiste. Les passions et le contrôle de soi chez Diderot* (thèse de doctorat à l'Université Paris VIII-Vincennes-Saint-Denis), 2001, Paris, Champion.
- KAFKER, Franck A., « L'Encyclopédie et le cercle du baron d'Holbach », *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, 3 octobre 1987.
- KNEE, Philippe. « Le problème moral : intérêt et sentiment », dans *Penser l'appartenance. Enjeux des Lumières en France*, 1995, Presses de l'Université du Québec.
- LARRÈRE, Catherine. « Diderot et l'atomisme », dans *L'atomisme aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles* (dir. de Jean SALEM), 1999, Paris, Publication de la Sorbonne.
- LEFEBVRE, Henri. *Diderot ou les Affirmations fondamentales du matérialisme*, 1983, Paris, L'Arche éditeur.
- MARTEL, Jacinthe. « De l'invention. Éléments pour l'histoire lexicographique et sémantique d'un concept: XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles », *Études françaises*, XXVI : 3, Hiver 1990, p.29-49.
- MATORÉ. « La naissance du génie au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Le Français moderne*, Tome XXV, 1957.
- MAUZI, Robert. *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1960, Paris, Albin Michel.
- MORIN, Robert. *Diderot et l'imagination*, 1987, Paris, Les Belles Lettres.

- MORTIER, Roland. « Holbach et Diderot : Affinités et divergences », *L'idéologie des Lumières*, colloque international, 1971, Revue de l'Université de Bruxelles.
- NAVILLE, Pierre. *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1943, Paris, Gallimard.
- PROUST, Jacques. *Diderot et l'Encyclopédie*, 1967, Paris, Colin.  
— *Lectures de Diderot*, 1974, Paris, Armand Colin.
- QUINTILI, Paolo. *La pensée critique de Diderot : matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie, 1742-1782*, 2001, Paris, H. Champion.
- ROGER, Jacques. *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1963, Paris, A. Colin.
- SALAÛN, Franck. *L'ordre des mœurs. Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1996, Paris, Kimé.
- SCHMITT, Eric-Emmanuel. *Diderot ou la philosophie de la séduction*, 1997, Paris, Albin Michel.
- STAROBINSKI, Jean. *L'invention de la liberté*, 1964, Genève, Skira.
- STENGER, Gerhardt. *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, 1994, Paris, Universitas.  
— « Diderot lecteur de *L'Homme* : une nouvelle approche de la *Réfutation d'Helvétius* », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, #228, 1984.
- THOMSON, Ann. « L'unité matérielle de l'homme chez La Mettrie et Diderot », dans *Colloque International Diderot*, réuni par A.-M. Chouillet, 1985, Paris, Aux amateurs de livres.  
— « La Mettrie et Diderot », 2000, groupe de travail sur *Le rêve de d'Alembert* (resp. de Bourdin, Duflo et Ibrahim), [www.diderotp7.jussieu.fr/diderot/travaux/reve-dalembert.html](http://www.diderotp7.jussieu.fr/diderot/travaux/reve-dalembert.html).
- TRITTER, Jean-Louis (dir.). *Le rêve de d'Alembert; le Fils naturel et écrits annexes*, 2000, Paris, Ellipses.
- VARLOOT, Jean. « Introduction au *Rêve de d'Alembert* », Tome XVII, *Œuvres Complètes*, 1987, Paris, Hermann.